

Vladimir Pinheiro Safatle Possui graduação em filosofia pela USP (1994), graduação em comunicação social pela ESPM (1994), mestrado em filosofia pela USP (1997) e doutorado em *Lieux et transformations de la philosophie* - Université de Paris VIII (2002). Atualmente é professor livre docente do departamento de filosofia da USP. Foi professor visitante das Universidades de Paris VII, Paris VIII, Toulouse, Louvain e Stellenbosch (África do Sul), além de responsável de seminário no Collège International de Philosophie (Paris). Desenvolve pesquisas nas áreas de: epistemologia da psicanálise e da psicologia, desdobramentos da tradição dialética hegeliana na filosofia do século XX e filosofia da música. É um dos coordenadores da International Society of Psychoanalysis and Philosophy, do Laboratório de Pesquisa em Teoria Social, Filosofia e Psicanálise (Latesfip) e presidente da Comissão de Cooperação Internacional (CCInt) da FFLCH-USP desde 2012.

Principais publicações *Grande Hotel Abismo: por uma reconstrução da teoria do reconhecimento*. São Paulo: Martins Fontes, 2012; *A esquerda que não teme dizer seu nome*. São Paulo: Três Estrelas, 2012 (trad. espanhola *La izquierda que no teme decir su nombre*. Santiago: LOM Ediciones, 2014); *Fetichismo: colonizar o Outro*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010; *Cinismo e falência da crítica*. São Paulo: Boitempo, 2008; *A paixão do negativo: Lacan e a dialética*. São Paulo: Unesp, 2006 (trad. francesa *La passion du négatif : Lacan et la dialectique*. Hildesheim: Georg Olms Verlag, 2010). Organizou *Um limite tenso: Lacan entre a filosofia e a psicanálise*. São Paulo: Editora Unesp, 2003. Também organizou com Edson Telles *O que resta da ditadura: a exceção brasileira*. São Paulo: Boitempo, 2010; com Ronaldo Manzi e Antonio Teixeira *A filosofia após Freud*. São Paulo: Humanitas, 2008; com Rodrigo Duarte *Ensaio sobre música e filosofia*. São Paulo: Editora Humanitas, 2007; com Tania Rivera *Sobre arte e psicanálise*. São Paulo: Editora Escuta, 2006; e com Antonio Teixeira e Gilson Iannini *O tempo, o objeto e o avesso: ensaios de filosofia e psicanálise*. Belo Horizonte: Autêntica, 2004.

IPSEITAS Para começar, você poderia nos contar um pouco sobre seu período de formação e seu percurso na filosofia?

SAFATLE Na verdade, eu cheguei à filosofia vindo da música. Tinha a ideia de fazer formação em composição musical, até porque já tinha atividades de composição antes de entrar na faculdade. Mas a composição era, para mim, uma forma meio peculiar de se perguntar sobre como pessoas eram afetadas e se deixavam modificar, como eram constituídas, como se desconstituíam. Havia um interesse especulativo que me levava constantemente para fora de questões estritamente musicais. Tanto que, ao invés de se preparar para provas técnicas de instrumento, eu passei os dois anos anteriores ao vestibular descobrindo filosofia (Sartre, Nietzsche) e psicanálise (Lacan, Freud). Quando o vestibular chegou, o mais natural era optar por uma das duas áreas, e acabou por ser a filosofia. Mas como minha família é uma família de imigrantes e eu era um sujeito meio perdulário, quando falei que faria filosofia a reação foi desesperadora. Achavam que passaria a vida gastando dinheiro de terceiros, que nunca conseguiria me sustentar. Por isto, acabei por inventar um curso para esconder que havia passado em filosofia e poder morar sozinho em São Paulo. Ao mesmo tempo, eu fazia propaganda e marketing na ESPM. Meu

pai só foi saber que estava fazendo o curso de filosofia quatro anos depois, praticamente no último mês do curso. Foi assim que acabei tendo também um diploma em propaganda e marketing.

Durante o curso de filosofia, minhas maiores descobertas foram Hegel e Wittgenstein, além dos cursos sobre Nietzsche e Pascal. Comecei a fazer uma iniciação científica sobre Hegel e Lacan que acabou dando no meu mestrado. Mas a verdade é que durante todo este tempo eu tentava acertar as contas com meu interesse por psicanálise fazendo cursos no departamento de psicologia, além de cursos de formação em instituições psicanalíticas. Continuei também minha formação musical fazendo cursos na USP e fora dela. Era um tripé que me deu trabalho para sustentar, além de bastante angústia, mas que acabou se estabilizando quando fui fazer um mestrado sobre Lacan ao mesmo tempo que eu voltava a dar concertos com composições que fiz (Funarte, Mube) com um grupo que se chamava IFC e que ainda tinha uma soprano, um tenor e uma violoncelista.

Quando fui fazer um doutorado em Paris, continuei com o mesmo malabarismo. Enquanto fazia um doutorado sobre Lacan e ia enfim lendo de maneira mais sistemática Adorno e a filosofia francesa contemporânea (Foucault, Deleuze, Derrida), dei continuidade à formação em psicanálise a ponto de passar um ano fazendo estágio em um hospital psiquiátrico na periferia parisiense, além de gastar boa parte do meu dinheiro com aulas particulares com um pianista que ainda hoje admiro bastante e agradeço por ter me apresentado o repertório pianístico do século XX, Jay Gottlieb. Acho que isto explica um pouco minhas opções filosóficas posteriores, assim como os trabalhos em filosofia da psicanálise e filosofia da música.

IPSEITAS Você foi orientado por Bento Prado Jr., a quem dedicou um de seus livros. Não por acaso, sua atividade como pesquisador sugere algumas proximidades temáticas com a obra do Bento, como a filosofia da psicanálise e o estatuto da teoria do sujeito na contemporaneidade. Você poderia contar um pouco como foi seu convívio com ele, os diálogos e confrontações teóricas que marcaram sua trajetória intelectual?

SAFATLE Bento foi meu orientador de mestrado e a pessoa responsável por eu ter continuado na filosofia. No meio do mestrado, ainda tinha várias dúvidas sobre que caminho seguir, se havia realmente feito a escolha certa decidindo pela filosofia. Como vocês viram, meu trajeto na filosofia sempre foi muito articulado por áreas exteriores a ela, então a escolha em privilegiá-la não poderia ser sem questionamentos posteriores. Mas acho que consigo me lembrar como me conciliei com minhas escolhas. Estava em uma aula de mestrado onde o Bento explicava o advento do discurso da primeira pessoa em filosofia. Ele tinha um esquema que começava com as *Confissões*, de Agostinho,

passava pelos *Ensaio*s, de Montaigne, pelas *Meditações*, de Descartes, pelos *Pensamentos*, de Pascal, e pelas *Confissões*, de Rousseau. Quando ele chegou em Rousseau e suas descrições de uma personalidade cindida que toma a si mesmo como juiz de si mesmo (*Rousseau, juiz de Jean-Jacques*), ele chorou, pediu para suspender a aula por alguns minutos e depois retornou. Para quem tinha ouvido durante toda a sua formação que a filosofia era associada principalmente ao “rigor”, ver um professor capaz de chorar por causa de ideias filosóficas era como andar de cabeça para baixo. Aquilo de certa forma decidiu minha vida. Com aquelas lágrimas, Bento havia mostrado como haviam ideias que nos faziam chorar, que eram capazes de nos tocar de forma tal que nos era, depois, impossível viver sem estar próximo de seu movimento. De fato, foi isto que ocorreu. Aos poucos, de maneira silenciosa, uma mutação foi ocorrendo dentro de mim. Ela era a expressão do desejo em não mais viver longe do movimento de certas ideias. Foi Bento, com sua honestidade intelectual, que me mostrou a possibilidade deste desejo. Ao que eu lhe serei grato o resto da vida.

IPSEITAS Sabemos como o método de leitura estrutural, que caracterizou a prática da história da filosofia francesa na primeira metade do séc. XX, marcou de maneira decisiva a formação dos departamentos de filosofia no Brasil. Embora ainda hoje pareça indiscutível a necessidade de desenvolver habilidades de leitura respeitando a sistematicidade interna dos textos, podemos facilmente incorrer na armadilha de fazer do ensino e da pesquisa de filosofia, como dizia Foucault, “*um comentário infinito de seus próprios textos, uma prática institucional sem relação com exterioridade alguma*”. Quais cuidados devemos tomar para evitar essa armadilha?

SAFATLE O melhor cuidado consiste em lembrar-se de uma afirmação de Deleuze, segundo a qual todo filósofo tem, no fundo, um conjunto limitado de questões com o qual ele trabalhará durante toda a vida. Não se tratam de questões que serão, de alguma forma, respondidas. Na verdade, são problemas montados que dizem respeito a algo de profundamente decisivo em nossas vidas, problemas que nos fazem sofrer e alegrar-se, que nos constituem em nossa posição singular. Por isto, problemas com os quais estamos ligados, como dizia Maiakovski, “como o soldado mutilado que cuida da sua única perna” e que, por ter esta força de ligação orgânica, nos impulsionam continuamente a pensar e a criar. Somos formados por problemas, uma vida é apenas um conjunto de problemas que pensa a si mesmo, ela produz um modo de problematização que é o que temos de mais decisivo, e a filosofia é um pouco a arte de transformar tais modos de problematização em questões que se desdobrarão em vários campos, que nos permitirão inquirir o trabalho de outros filósofos a partir de perspectivas singulares, ler discussões tradicionais de forma nova produzindo caminhos capazes de reabrir as possibilidades de pen-

sar e agir. Neste sentido, todos aqueles que realmente se interessam por filosofia e querem se dedicar a ela devem, em algum momento, ter clareza sobre qual conjunto de problemas e quais modos de problematização os movem. Isto é, a meu ver, muito mais produtivo do que afundar-se, como dizia Foucault, neste comentário infinito que mais parece, às vezes, querer viver a vida de algum filósofo que nos antecedeu, seguir seus passos, preencher as lacunas de seus textos, repetir seus gestos, sentir suas sensações, abrir suas cartas, ler os livros que ele leu. De fato, eu não saberia nem como começar a fazer isto.

IPSEITAS Em seus cursos, livros e artigos, vemos constantemente a preocupação em articular áreas externas à filosofia – como a psicanálise e a reflexão estética sobre música – com problemas tradicionais da história da filosofia. Você poderia comentar um pouco esse método de trabalho que lembra a conhecida afirmação de Georges Canguilhem: “a filosofia é uma reflexão para quem toda matéria exterior é boa, e nós diríamos – de bom grado – para quem toda matéria boa é exterior”?

SAFATLE Para mim, a filosofia é um discurso vazio. Não no sentido de ela ser irrelevante, mas no sentido de ela não ter objeto que lhe seja próprio. Não é possível fazer ontologia sem lógica, teoria do conhecimento sem conhecimento aprofundado de, ao menos, uma ciência (física, biologia, psicologia etc.), filosofia política sem reflexão política contemporânea, moral sem psicologia e psicanálise, estética sem o conhecimento aprofundado de, ao menos, uma linguagem artística, sem conhecer muito bem crítica de arte. O desenvolvimento daquilo que Foucault chamava de “empiricidades” exige atualmente a capacidade de compreender como acontecimentos são produzidos em tais campos. A filosofia não produz acontecimento algum, por isto a metáfora hegeliana da coruja de Minerva é tão justa. Cabe à filosofia reconhecer os acontecimentos que são produzidos em tais “exterioridades” e explicitar sua dimensão de acontecimentos. Mas “explicitar” não é simplesmente revelar o que já está lá; há algo de produtivo quando explicitamos o que ainda não se vê de maneira clara, já que para se ver deve-se, muitas vezes, reconstruir o campo do visível. Por isto, explicitar nunca é simplesmente explicitar, mas é definir as coordenadas do visível, reconstruir as condições de visibilidade. Esta é certamente uma das ações mais duras e decisivas, pois sem ela nada de fato acontece. Ela é uma espécie particular de acontecimento que só a filosofia pode produzir.

Por outro lado, esta relação entre a filosofia e os campos das empiricidades talvez nos explique porque boa parte da filosofia mais relevante do final do século XIX e dos séculos posteriores foram experiências intelectuais produzidas em pontos de intersecção. Marx e a intersecção entre filosofia e economia política, Nietzsche e a intersecção entre filosofia e literatura, Wittgenstein com as sobreposições entre filosofia e análise da

linguagem, Adorno e as passagens entre filosofia e crítica cultural, Foucault a filosofia e a história, só para ficar em alguns dos mais evidentes.

IPSEITAS Nos últimos anos, você tem se dedicado, de forma bastante original, à construção de uma teoria do reconhecimento baseada na articulação de aspectos relevantes da filosofia de Theodor Adorno e da psicanálise de Jacques Lacan. Em alguns de seus textos, você não só levanta ressalvas contra teorias tradicionais do reconhecimento, geralmente centradas na transparência da consciência e na certeza circular da auto-identidade, como propõe uma crítica sistemática ao pensamento da identidade com a valorização de experiências que propiciam a abertura de um novo horizonte de reconhecimento e de uma nova potência de cura para o sujeito. Gostaríamos de perguntar o que poderia ou deveria ser esse novo horizonte de reconhecimento quando pensado a partir do primado da não-identidade ou de algo que poderíamos chamar, talvez, de uma ipseidade? E qual a importância dessa teoria do reconhecimento para os debates e os conflitos políticos atuais?

SAFATLE A meu ver, teorias hegemônicas do reconhecimento (como as que conhecemos através de Axel Honneth, Charles Taylor) pecam por dependerem de uma antropologia profundamente normativa que acaba por naturalizar os pressupostos identitários da individualidade moderna. Este é o tema que comecei a trabalhar em Grande Hotel Abismo e que me levou a aprofundar em meu próximo livro: O circuito dos afetos. A incorporação da reflexão psicanalítica de Jacques Lacan, com sua noção de sujeito descentrado e sua compreensão da produtividade de experiências de negatividade parece-me capaz de fornecer um quadro radicalmente diferente para a inscrição das demandas de reconhecimento e, a meu ver, muito mais próximo do sentido das articulações presentes na filosofia hegeliana sobre o tema. Politicamente, ela permite abrir o espaço teórico para uma política pós-identitária, capaz de operar através de um conceito não-substancial de universalidade, a meu ver, fundamental para a orientação das lutas políticas. Tal política é uma possibilidade maior do presente, seu parto é difícil pois as forças contra ela são enormes, mas é através dela que poderemos dar um sentido novo à noção de liberdade.

Por outro lado, diria que este debate filosófico permite darmos lugar àquilo que, nos sujeitos, não se conforma à figura da identidade ou de uma redução egológica da subjetividade. Acho fundamental pensar as condições para uma teoria não-identitária do sujeito pois nunca estive de acordo em descartar o sujeito como o fundamento dos descaminhos do pensamento moderno no interior das sendas da representação e da identidade. Esta é uma leitura que ignora a irredutibilidade da centralidade das funções implicativas próprias a um sujeito e que lê mal autores como Hegel, Marx, além de ignorar uma das contribuições mais decisivas de Adorno. Lá onde houver implicação a um acontecimento, haverá sempre

um sujeito, por mais larvar que ele possa parecer. Podemos reconstruir nosso conceito de sujeito, mas não creio que podemos simplesmente abandoná-lo. Criticar a antropologia presente no horizonte da humanidade do homem não significa criticar o sujeito como função implicativa: esta me parece uma das contribuições mais decisivas do pensamento laciano à filosofia. Ela merece uma meditação mais cuidadosa.

IPSEITAS Em cinco lições sobre o caso Wagner, Alain Badiou mostrava como a filosofia de Theodor Adorno antecipava uma série de questões que estariam no coração das reflexões do dito pós-estruturalismo francês (Foucault, Deleuze, Derrida, Lyotard): “O alvo de Adorno é, portanto, o papel representado pelo princípio de identidade no racionalismo ocidental. Isso implica que o universalismo é suspeito, na medida em que ele consiste precisamente na imposição do Um, isto é, na imposição da identidade, onde uma coisa pode valer por outra, operação que, em outros termos, tudo reduz ao mesmo, o mesmo tornado a norma universal. (...) Se a identidade é o adversário, consequentemente o objetivo é a diferença, a diferença é o último telos da dialética negativa.” O encontro tardio entre o pensamento francês e a primeira geração da escola de Frankfurt gerou muitos desencontros no debate filosófico contemporâneo. Basta lembrarmos como o pensamento dialético costuma ser tratado pelas “filosofias da diferença”, isto é, como um discurso incapaz de pensar a diferença por ela mesma, tendo como fim sua subsunção à identidade. Em contrapartida, pensadores ligados sobretudo ao marxismo não deixaram de questionar a primazia da diferença na filosofia francesa contemporânea, acusando-a de um suposto imediatismo “*désirant*”. Apesar do uso de estratégias diferentes, você não acha que um confronto mais rigoroso entre ambas as tradições poderia revelar um solo comum de crítica e ultrapassagem da identidade como tarefa de um trabalho filosófico preocupado em evitar tanto a redução do pensamento ao automatismo do desejo quanto à retomada ingênua do projeto moderno, com sua crença em pressupostos normativos de unificação e racionalização da vida social?

SAFATLE Sim, acho que uma das tarefas filosóficas de nossa época é mostrar a produtividade que se abre a partir do momento que conseguimos criar um campo de relações entre o pensamento francês contemporâneo e o pensamento alemão contemporâneo de inspiração dialética. Não se trata aqui apenas de se deleitar diante das possibilidades de descoberta de aproximações inusitadas entre autores que praticamente se desconheciam, mas de dizer que há algo de impensado quando somos incapazes de pensar a partir do sistema de passagens entre experiências filosóficas autônomas. O pensamento francês contemporâneo tem uma compreensão caricata da dialética (que, diga-se de passagem foi simplesmente abandonada pela segunda e terceira geração da Escola de Frankfurt), assim como o pensamento alemão contemporâneo tem uma compreensão

caricata da crítica da racionalidade moderna operada pelo pensamento francês, querendo dar a impressão de que se trata de flertes esteticizantes com o “irracionalismo” (seja lá o que este conceito possa significar). Eu diria que uma dialética a altura de nosso tempo só pode se constituir através da integração de temas e estratégias desenvolvidas pelo pensamento francês. Da mesma forma, uma perspectiva crítica que queira dar continuidade à genealogia, à desconstrução ou à ontologia deleuzeana com sua univocidade só pode se constituir através da integração de uma leitura renovada da dialética. Sei que nenhum dos dois partidos levaria tal sugestão a sério, mas tudo o que posso dizer é que sei que tenho razão, só preciso de mais tempo para mostrar isto.

Um exemplo involuntário deste sistema de desconhecimentos mútuos é a própria citação de Badiou que vocês trazem. Ao afirmar que, para Adorno, o universalismo é suspeito por ser a imposição do Um e que o objetivo seria a diferença, Badiou tenta colocar Adorno como uma versão além de temas que ele próprio combate no campo da filosofia francesa. No entanto, ele erra primeiro por não levar em conta que a crítica à falsa totalidade do Capital com sua generalização da estrutura de equivalências da forma-mercadoria não leva Adorno a descartar a possibilidade de uma totalidade verdadeira. Em Adorno, há uma totalidade que não deve ser compreendida como determinação normativa capaz de definir, por si só, o sentido daquilo que ela subsume, mas como a força de descentramento da identidade autárquica dos particulares. Por isto, Adorno deve reconhecer, nos melhores momentos de seus textos, que a totalidade não pode ser vista como negação simples do particular, como subsunção completa das situações particulares a uma determinação estrutural genérica. Ela será a consequência necessária da compreensão de o particular ser sempre mais do que si mesmo, de ele nunca estar completamente realizado. Na verdade, ela aparecerá como a condição para que a força que transcende a identidade estática dos particulares não seja simplesmente perdida, mas possa produzir relações. Talvez isto explique porque não é exatamente o conceito de diferença que Adorno privilegia (como Deleuze, por exemplo), mas o conceito de não-identidade que, a sua maneira, é uma explicitação da ideia hegeliana de contradição. A não-identidade é resultado de uma identidade negada, identidade que, ao retornar a si, destrói sua determinação inicial por trazer para si uma alteridade na qual se aloja a possibilidade de uma estrutura de relações que permitirá a constituição de “sínteses não-violentas”, para usar um termo importante. Neste sentido, eu tenderia a dizer que a posição real de Adorno colocaria problemas muito mais complexos para a própria filosofia de Badiou do que ele está disposto a aceitar.

IPSEITAS O tema do riso mereceu a atenção de diversos filósofos desde a Antiguidade, como Sócrates, Platão e Aristóteles, passando pela ironia romântica, pela gargalhada filosófica de Nietzsche, pelo chiste em Freud,

pela comicidade em Bergson e pela filosofia cognitiva contemporânea. Numa acepção particular, seu livro *Cinismo e falência da crítica* parece empenhado em denunciar a apropriação cínica do riso como uma característica central da sociedade moderna, capaz de produzir a crítica de si mesma, integrando o riso em seu mecanismo de autorreprodução e reduzindo-o ao estatuto de paródia. Nesse sentido, em diagnóstico consonante aos pensamentos de Peter Sloterdijk e de Slavoj Žižek, o cinismo teria atribuído uma nova característica performativa ao riso, articulada à transparência do mecanismo ideológico no capitalismo contemporâneo que, não temendo mais rir de si mesmo, inviabilizaria a tarefa crítica como possibilidade de transformação social. Haveria ainda um passo a dar em direção ao que você chama o “verdadeiro desespero conceitual”, o qual enfim dissolveria as formas paródicas que parecem ter capturado a possibilidade de contestação pelo riso? Qual tarefa caberia ao pensamento diante dessa urgência perante a realidade efetiva?

SAFATLE Esta temática a respeito do cinismo era uma forma de indicar certa patologia social caracterizada pela capacidade de estabilizar uma situação de crise de legitimidade, de constituir modelos de ação a partir da aceitação tácita da contradição entre critérios normativos e disposições práticas de conduta. Uma situação que normalmente seria descrita como anômica acaba se transformando em condição de funcionamento do capitalismo em seu estágio final. Se a ironia foi a estetização deste sistema de descompassos entre ideia e efetividade, diria que o cinismo é sua estabilização funcional e compreendê-lo parece-me a maneira mais adaptada de entender como a ideologia funciona atualmente para além das temáticas clássicas da alienação da falsa consciência na dimensão da aparência.

Neste sentido, eu diria que a tarefa urgente do pensamento é, inicialmente, abandonar a noção de que a crítica deve funcionar como alguma forma de desvelamento da contradição entre critérios normativos e efetividade, entre o objeto e seu próprio conceito. Tal crítica perdeu sua força porque a ideologia não teme mais a contradição. Melhor seria passar a um modelo de crítica baseado na desativação de mecanismos libidinais. O cinismo não é apenas uma forma de racionalidade, ele também é uma forma de gozo. Compreender como tal gozo se constrói e onde ele se quebra, qual sofrimento ele procura calar em vão é uma estratégia crítica fundamental. Toda sociedade é uma forma de gerir sofrimento. À sua maneira, o cinismo é uma forma de gestão social. Seria o caso de se atentar para os sintomas deste modo de gestão e transformá-los em motor para uma crítica renovada.

IPSEITAS Se lembrarmos alguns fatores históricos que marcaram a experiência social no Brasil, como a escravidão, a economia primária de exportação e o jogo de favores que funciona na base do sistema político, em que medida podemos afirmar que o cinismo, enquanto forma de vida

hegemônica no capitalismo contemporâneo, se sobrepõe às figuras clássicas do malandro e do homem cordial?

SAFATLE Talvez ele seja mesmo algo como uma dialética da malandragem aplicada em escala global, o que não seria nada estranho para um estágio do capitalismo atual marcado exatamente pela “brazilinização”, como disse uma vez o finado Ulrich Beck.

IPSEITAS Em um país “bastante orgulhoso” de sua riqueza musical, como o Brasil, surpreende o fato de muitas vezes nos depararmos com um profundo desconhecimento da produção musical contemporânea e com uma reflexão ainda incipiente em áreas historicamente produtivas na interface com a música, como é o caso da filosofia. Em sua opinião, quais os motivos para a pouca incidência da música no debate filosófico brasileiro? Não estaríamos em frente a um estranho sintoma de nossa vida cultural que exige uma nova postura da reflexão?

SAFATLE Faz parte da ideologia cultural nacional acreditar que nossa musicalidade “brota naturalmente”, como dizia Villa-Lobos, que ela está mais próxima da “sensibilidade natural”, da interioridade do Eu, anterior a toda mediação do conceito. Talvez isto explique em parte o inflacionamento do interesse acadêmico pela música popular e o embotamento de tal interesse em relação à música erudita. Não se trata aqui de desqualificar a música popular, com suas qualidades inegáveis. Mas um país para o qual a reflexão musical resume-se à música popular é como um país cujo sistema literário seria composto exclusivamente de crônicas. Há uma reflexão sobre a forma e a natureza de suas categorias que não cabe nos limites da forma-canção, por mais que ela também tenha sua riqueza interna.

Creio ainda haver uma questão mais geral ligada ao lugar da música na sociedade contemporânea. De todas as artes, a música foi a mais refratária à submissão a certa estética quase-transcendental do tempo e do espaço, socialmente produzida pela aceleração do tempo e espetacularização do espaço e que tende a colonizar outras artes. Como sua matéria prima é o som em movimento, ou seja, a experiência sensível da temporalidade, a música tem uma resistência orgânica a submeter-se a um tempo que não seja instaurado por ela mesma. Daí porque toda verdadeira experiência musical baseia-se em uma reconstrução do tempo. O tempo tensionado de Beethoven, o tempo liberado de sua vetorialidade em Debussy, o tempo multiplicado em Ligeti, o tempo estacionário de Feldman são apenas alguns exemplos neste sentido. Creio que, por isto, a música contemporânea é hoje a arte que mais tem problemas de circulação com o grande público, diferentemente da arte contemporânea com suas grandes mostras, só para ficar no caso mais evidente.

Perguntas elaboradas por
Caio Souto, Fernando Sepe
e Rubens José da Rocha

Ipséitas, São Carlos, vol. 1,
n. 2, p. 8-16, jul-dez, 2015