

Contra o
Progresso
*Slavoj
Žižek*

Índice

<i>Nota dos Editores</i>	9
O progresso e as suas vicissitudes	15
Contra o progresso	33
Aceleração	47
História holográfica	57
Invariantes absolutas	67
A piorar	77
Análise concreta de uma situação concreta	83
Guerra civil	89
Autoridade	97
De mal a pior	137
Somos biomassa	145
O fim do mundo	153
Repúdio	161
<i>Notas</i>	167

Nota dos Editores

No mundo em que vivemos, onde novas possibilidades de aniquilação parecem proliferar — conflito global, a crise climática que, reconhecidamente, leva ao colapso ecológico, o crescimento da extrema-Direita e o desmoronar de muitos dos pilares da ordem social-democrata liberal que dávamos como garantida —, pode, de certo modo, causar estranheza recorrer ao conceito de «progresso». Um termo que evoca os reformadores vitorianos, os fervorosos fabianos e os *imaginers* da década de 1950, que visionavam um futuro brilhante e radiante, parece, à primeira vista, uma estranha preocupação para tempos em que tudo o que sabemos com certeza é que o dia de amanhã *não será* como o de hoje.

Mas, como argumenta persistentemente Slavoj Žižek neste livro desconcertante, não *nos comportamos* como se soubéssemos que as nossas antigas certezas têm os dias contados. Vamos trabalhar, perseguimos os nossos objetivos individuais, conduzimos automóveis, comemos carne, deixamos fora o que já não queremos e temos filhos, como se o planeta não estivesse a arder, como se os seus recursos não estivessem esgotados, como se as nossas sociedades não estivessem a descambar para oligarquias neofascistas. Inexoravelmente encurralados naquilo a que Žižek, recorrendo a Jacques Lacan, apelida de «cisão fetichista», já perdemos

a capacidade de imaginar um futuro distinto daquele em relação ao qual sabemos com clareza que não se concretizará, daquele em que o nosso modo de vida mantém a sua estabilidade. Estes ensaios refletem as ausências deixadas pela perda das antigas certezas, incluindo certezas tão básicas como a sobrevivência da espécie humana e o modo como o vazio deixado pelos futuros perdidos é preenchido por demagogos de qualquer índole, que fazem apelos desonestos aos valores «tradicionais» para reforçar a sua pretensão de definir o que o futuro pode ser.

Caracteristicamente, Žižek considera que a única maneira de abordar a ideia de progresso é desconstruí-la com minúcia e sem contemplações, perseguindo-a através das suas várias formas proteicas. «O progresso e as suas vicissitudes» dá o mote ao expor, de um modo impiedoso e não isento de um certo deleite diabólico, os «pássaros mortos esmagados» que são os inevitáveis e desagradáveis efeitos secundários das tentativas forçadas de criar um mundo melhor para os outros. O autor não se limita a expor as maquinações corporativas ou as visões de pesadelo do neoliberalismo que servem para ocultar realidades sórdidas e violentas. Em «Contra o progresso», Žižek mostra que o ecomarxismo de Kohei Saito — uma das visões mais úteis e de esquerda sobre o que o progresso poderia ser — falha redondamente ao presumir que os seres humanos possuem uma natureza distinta daquela que realmente têm. Não será a última vez que o autor apela à reabilitação do planeamento, demonstrando que o abrandamento e a descentralização, por mais sugestivos que possam parecer, não são a resposta para o emaranhado de crises globais que vão ganhando ritmo e intensidade. Tal como não o é a tentativa de as acompanhar numa corrida desesperada rumo à aniquilação («Aceleração»).

Nenhuma destas questões é meramente intelectual; há um pânico visceral que assombra esta obra, o qual é evocado de forma vívida em «A piorar», onde o nosso medo da regressão se revela na ressurreição da «obscena figura paterna» do Homem Forte, a necessidade compulsiva da autoridade patriarcal em manter-se, aliada ao nosso desesperado apego a antigas certezas. Ainda assim, Žižek simpatiza com este desespero, este medo: tal simpatia, tal solidariedade radical com os aspetos menos desejados do nosso coletivo — o líquido residual, os ratos mortos, as bactérias letais e os membros amputados, o horrível efeito colateral do modo como vivemos — é o tema de «Somos biomassa». «História holográfica» apresenta um género diferente de reflexão: neste capítulo, uma experiência mental aparentemente abstrata — será o nosso mundo um holograma? — transforma-se numa confrontação melancólica com imagens do que poderia ter sido e com o papel inquietante que o acaso desempenha no colapso de potenciais do qual resulta uma realidade plúmbea. Contudo, como em todos estes ensaios, há uma estranha espécie de possibilidade revitalizadora que surge do questionamento das ideias de inevitabilidade: se poderia ter sido diferente, também pode — talvez — ser já sempre diferente.

Qualquer que seja a forma que assuma, o progresso é abordado como uma ideia em crise. Trata-se de um conceito em guerra com os seus próprios alicerces na razão do Iluminismo e do imperialismo que sustentava até as formulações de Karl Marx sobre a teleologia histórica humana, combatido pelas noções neoliberais ocidentais do «fim da história». O progresso *tem* de ser encarado como fragmentado, parcial e um fator de permanente corrosão das pretensões universalistas que outrora formaram o seu próprio núcleo.

É este sentido de constante rotura que torna tão vital o género literário que esta obra assume — o ensaístico. Trata-se de espaços para explorar e expandir, para atacar e recuar (à moda leninista, aprovada por Žižek), para enfrentar tanto a desolação como uma espécie fragmentada de esperança. Estes textos falam-nos de uma tensão, de uma irreconciliabilidade de sentimentos, de tal modo que, no final, tanto acreditamos como não acreditamos que as coisas podem melhorar. Como escreve Žižek em «Guerra civil», alargando o âmbito da máxima de Franz Kafka: «Há esperança... só que não é para nós.» Ou, pelo menos, não na nossa condição atual.

Entre os avisos contra a hipocrisia e a falsa autocrítica presentes em «Autoridade», talvez recebamos a visão mais concreta de algo que, para Žižek, constitui o autêntico progresso. Ao fazer descaso das reivindicações de «autoridade» decorrentes de uma verdade objetiva e eterna, encontra em Søren Kierkegaard um aliado improvável. Na visão kierkegaardiana da transformação, que não a considera nem um processo teleológico gradual nem um momento redentor isolado, mas um «movimento repetitivo», vislumbramos os contornos de uma revolução que abraça o fracasso, a incompletude: que está em permanente reinício. Não temos sítio para aterrar, nem chão que nos permita ficarmos parados, nem um fim à vista, mas temos curiosidade, uma sede insaciável de malandrice e prazer, uma capacidade de crítica tanto em relação a nós como às estruturas que ameaçam submergir-nos. Na prosa eclética e vivificante de Žižek, encontra-se uma resposta afirmativa ao apelo de Sócrates para repetir sem cessar uma questão, um modelo para a nossa capacidade de dar essa resposta afirmativa. Para o autor, o progresso é um estado de vigilância, uma resistência contínua

à complacência, um mergulho paradoxal naquilo a que mais desesperadamente procuramos escapar — naquilo que nós próprios somos —, o que cria a possibilidade de transformação. É no facto de trabalharmos com os bizarros mecanismos de negação e duplo pensamento com os quais navegamos pela nossa realidade e de abraçarmos a inevitabilidade da destruição total que reside a esperança (se alguma houver); é esta a nota estranhamente otimista com que «Repúdio» encerra o livro.

Porque *Contra o progresso* é, em última análise, um livro otimista; otimista na sua energia, raiva, resistência ao fluxo passivo e à entropia. É emocionante acompanhar Žižek enquanto ele se apodera de um conceito ou formulação, lhe espreme o suco e passa para o seguinte, desde a mecânica quântica e os misteriosos emaranhados de partículas subatômicas até ao potencial emancipatório do *web soseol* sul-coreano e ao comentário político inadvertido dos *blockbusters* de Hollywood, passando por Einstein, Freud, Adorno, Lacan, Buda e, como não podia deixar de ser, Hegel. E há gracejos, como é evidente. Picantes. Ser desafiado, ser surpreendido, ficar enfurecido, eis algumas das melhores experiências quando lemos Žižek; e cada um destes textos pode parecer um desafio lançado pelo autor. Žižek mostra-nos que, no segundo em que nos acomodamos nos louros de qualquer suposição insuficientemente examinada, no instante em que nos sentimos confortáveis, perdemos o nosso potencial para agir como sujeitos revolucionários. A revolução não é um momento transcendente e brilhante, nem um processo linear (ou mesmo um progresso), mas um recomeço constante. É o que estes textos fazem; recomeçam uma e outra vez, de um ângulo diferente, aplicando outro género

de alavanca conceptual, debruçando-se incansavelmente sobre o intratável, por vezes cambaleando, ensanguentados, mas voltando sempre, mesmo sempre, ao combate. E não apenas por a alternativa ser demasiado plausível.

Liza Thompson e Hannah Wilks

O progresso e as suas vicissitudes

No início de *O terceiro passo*, realizado por Christopher Nolan, um mágico faz um truque com um passarinho que desaparece numa gaiola que ele achata sobre a mesa. Um gaiato na plateia desata a chorar, perturbado por o pássaro ter sido morto. O mágico aproxima-se dele e conclui o truque, fazendo aparecer, delicadamente, um pássaro vivo na mão — mas o rapaz não fica convencido, insistindo que deve ser outro pássaro, o irmão daquele que morreu. Terminado o espetáculo, vemos o mágico sozinho a deitar um pássaro esmagado no lixo, onde se encontram muitas outras aves mortas. O rapaz tinha razão. O truque não poderia ser realizado sem violência e morte, mas a sua eficácia depende do ocultamento do resíduo sórdido e destroçado do que foi sacrificado, descartando-o num sítio onde não será visto por alguém que tenha importância. É aí que reside a premissa básica de uma noção dialética de progresso: quando surge um novo grau superior, *tem de haver um pássaro esmagado algures*.

Os pássaros esmagados do progresso

O primeiro aspeto a renunciar é, portanto, qualquer noção de progresso linear global da humanidade, quer seja formulada

por Karl Marx, postulada por liberais como Francis Fukuyama (que declarou o fim da história) ou dominada pelas dialéticas do Iluminismo. A visão geral que Marx tinha sobre a história equivale a uma sucessão linear de modos de desenvolvimento social «progressivos», desde as sociedades primitivas até ao modo de produção asiático, à escravidão, ao feudalismo, capitalismo, socialismo e comunismo. Os problemas surgem quase de imediato com a dinâmica histórica que Marx imaginou; para começar, a noção de «modo de produção asiático» é claramente problemática (é uma categoria vazia na qual Marx colocou tudo o que não se encaixava na sua lógica eurocêntrica da história, sendo assim um recetáculo de pássaros mortos esmagados). Quanto ao socialismo, a afirmação de Rosa Luxemburgo de que «o futuro será o socialismo ou a barbárie» também se revelou errónea: o que tivemos no estalinismo foi um socialista bárbaro, e a contagem dos cadáveres prossegue. No que toca ao liberalismo, o seu estado de crise é óbvio, a ponto de até Fukuyama ter renunciado à sua noção de fim da história.

Não deve haver quaisquer restrições na busca de pássaros esmagados. A Rússia e a China gostam de se apresentar como defensoras de uma nova ordem mundial multicêntrica, na qual todas as formas de vida coexistirão em pé de igualdade e o domínio colonial, económico e ideológico do Ocidente será, por fim, erradicado. Nesta retórica, podemos ver gaiolas inteiras de pássaros esmagados a serem varridas em conjunto com o Ocidente, não só no plano económico e político, mas também no desmantelamento do feminismo, dos direitos dos homossexuais e das liberdades humanas em geral. Um exemplo relativamente recente pode ser o debate que teve lugar no parlamento do Uganda, em fevereiro de 2023, quando

a legislatura contemplou um novo endurecimento da lei anti-homossexualidade — com os defensores mais radicais a exigirem a pena de morte ou, no mínimo, prisão perpétua, para quem fosse apanhado em flagrante. Anita Among, presidente do parlamento, afirmou: «Ou estão connosco, ou estão com o mundo ocidental.»¹ Vivemos numa era de *alianças profanas*, colaborações e confluências de forças ideológicas que perturbam o padrão binário entre Esquerda e Direita. As lutas das feministas, dos homossexuais e dos transexuais são denunciadas como instrumentos de colonialismo ideológico ocidental usados para enfraquecer a identidade africana. Se este tipo de pensamento continuar a moldar o debate, a possibilidade de alguém ser um ugandês homossexual, feminista ou transexual pode ser redefinida fora da existência; outra vítima de uma definição limitada de «progresso».

A triste realidade é que a promessa da descolonização pode ser cooptada como uma fachada para outros processos, e o seu potencial libertador, aprisionado no jugo implacável de uma definição demasiado rígida do que significa progredir, é sufocado. Os povos de inúmeros países africanos, de Angola ao Zimbabué, vivem sob sistemas sociais mais ou menos corruptos, onde o fosso entre os «senhores» e a maioria pobre — em termos de riqueza, poder, privilégios e liberdade — é, possivelmente, ainda maior do que sob o domínio colonial. Nessas circunstâncias, a «descolonização» pode funcionar quase como uma metáfora para o surgimento de novas hierarquias baseadas num sistema de classes. Embora existam, obviamente, inúmeros argumentos contra qualquer sugestão de que as coisas eram «melhores» sob o domínio colonial, se não reconhecermos a possibilidade de os movimentos decoloniais serem absorvidos por regimes problemáticos,

a nova Direita fá-lo-á por nós (como já está a fazer no caso da África do Sul, arengando sobre a incapacidade dos negros em governar o país «de forma adequada»). Mao disse: «A revolução não é um jantar de gala.» E se a realidade pós-revolucionária for ainda *menos* um jantar de gala? Isto não implica, de modo algum, que devemos abandonar o progresso — devemos, antes, redefini-lo, e o primeiro passo neste sentido consiste em sermos capazes de reconhecer realidades desconfortáveis, mesmo as que parecem sórdidas e adulteradas, nomeadamente as que nos causam vergonha e dor e que parecem não ter solução. Precisamos de menos pássaros esmagados escondidos em baús enquanto aplaudimos o falso pássaro vivo que nos distrai da corrupção capitalista e do poder autoritário.

Os dois artigos que Marx escreveu sobre a Índia em 1853 («O domínio britânico na Índia» e «Os resultados futuros do domínio britânico na Índia»), em geral descartados por estudiosos pós-coloniais como casos embaraçosos do «eurocentrismo» de Marx, são hoje mais interessantes do que nunca. Marx expõe, sem reservas, a brutalidade e a hipocrisia exploradora da colonização britânica da Índia, incluindo o uso sistemático de tortura proibida no Ocidente mas «externalizada» para os indianos (realmente, nada há de novo sob o sol — estes foram os Guantánamos da Índia britânica do século XIX): «A profunda hipocrisia e a barbárie inerente à civilização burguesa revelam-se diante dos nossos olhos, transferindo-se da sua pátria, onde assume formas respeitáveis, para as colónias, onde se apresenta sem disfarces.»² Marx limita-se a acrescentar que

A Inglaterra destruiu toda a estrutura da sociedade indiana, sem que se vissem ainda sinais de reconstituição.

Esta perda do seu antigo mundo, sem a conquista de um novo, confere um tipo particular de melancolia à miséria presente do hindu, e separa o Indostão, governado pela Grã-Bretanha, de todas as suas antigas tradições e de toda a sua história passada. [...] A Inglaterra, é verdade, ao provocar uma revolução social no Indostão, agiu apenas por interesses mesquinhos e foi insensata na forma como os impôs. Mas não é essa a questão. A questão é a seguinte: poderá a humanidade cumprir o seu destino sem uma revolução fundamental no Estado Social da Ásia? Se assim não for, independentemente dos crimes cometidos pela Inglaterra, esta terá sido a ferramenta inconsciente da história ao provocar essa revolução.³

Apesar da referência ao «destino», não se deve desconsiderar por completo a noção de «ferramenta inconsciente da história» como uma teleologia ingênua, uma «confiança na Astúcia da Razão, que transforma até os crimes mais hediondos em instrumentos do progresso», com todo o seu fatalismo, a fazer lembrar que os fins justificam os meios. A ideia que Marx pretende transmitir, pura e simplesmente, é que a colonização britânica da Índia criou condições para a dupla libertação da Índia: das restrições da sua própria tradição, bem como da própria colonização... Nos dias de hoje, como é evidente, tal ponto de vista parece demasiado ingênuo — agora sabemos de que forma os colonizadores britânicos destruíram as indústrias locais na Índia e provocaram o caos com dezenas de milhões de mortos. É claro que nunca diríamos que os horrores da colonização valeram o preço de um progresso rumo a um futuro utópico nebuloso. Importa adotar uma postura muito mais modesta: a atuação

da Grã-Bretanha na Índia foi injustificável, e o resultado direto saldou-se numa catástrofe devastadora; todavia, essa catástrofe, uma vez consumada, acabou por abrir um novo caminho para a Índia. Embora seja um advérbio difícil de aceitar, este «todavia» deixa espaço para a esperança, ao contrário das narrativas históricas mais lineares.

Quando Theodor Adorno e Max Horkheimer delineiam os contornos do emergente «mundo administrado» (*verwaltete Welt*) do capitalismo tardio, apresentam-no como coincidente com a barbárie, como o ponto em que a própria civilização regressa à barbárie. Uma espécie de tólos negativo de todo o progresso do Iluminismo, como o reino nietzschiano dos Últimos Homens: «Cada qual tem o seu pequeno prazer durante o dia e o seu pequeno prazer durante a noite, mas tem cuidado com a saúde. “Inventámos a felicidade”, dizem os últimos homens, e piscam os olhos.»⁴ Ao mesmo tempo, porém, Adorno e Horkheimer advertem contra as mais diretas catástrofes «ônticas» (diversas formas de terror, etc.). A sociedade liberal-democrática dos Últimos Homens é, assim, inimaginavelmente terrível, e o único problema é o facto de todas as outras sociedades serem ainda piores, de modo que a escolha parece ser entre o mau e o pior (ou entre a espada e a parede). A ambiguidade, neste caso, é irredutível: por um lado, o «mundo administrado» é o desfecho catastrófico final do Iluminismo; por outro, o caminho «normal» da sociedade é a todo o tempo ameaçado por catástrofes, desde guerras e terror até aos desastres ecológicos. Somos chamados a combater estas catástrofes «ônticas» (aquilo que vivenciamos como eventos catastróficos na nossa realidade social) ao mesmo tempo que devemos ter em mente que a catástrofe definitiva consiste nas estruturas e ritmos aparentemente

«normais» do «mundo administrado». Por outras palavras, estamos a percorrer uma espécie de caminho de Möbius: se avançarmos o suficiente de um lado, acabamos por regressar ao ponto de partida. Não ocorre o mesmo com o progresso em geral? Após séculos em que visionários de todos os matizes sonharam com o que a humanidade poderia alcançar em conjunto, o único objetivo «progressista» indubitável que a humanidade pode perseguir atualmente, à luz de ameaças ecológicas e outras, é apenas *sobreviver*.

As possibilidades e armadilhas do avanço tecnológico e científico têm sido matéria de séculos de sonhos sobre o progresso humano, mas neste caso também nos encontramos a percorrer um caminho viciosamente circular. O desenvolvimento, a experimentação e a pesquisa livres levam à Inteligência Artificial que, além de ameaçar suplantarmos a mente humana, é *projetada* em específico para superar as suas limitações, para replicar a humanidade sem as suas fraquezas. Deixando de lado questões mais abstratas acerca do que isso seria ou o que significaria caso fosse alcançado, não é preciso procurarmos muito para encontrar os passos mortos a atulhar o caminho para o «progresso» como folhas caídas no outono: desde os custos astronómicos de energia que sobrecarregam um planeta em chamas até às pessoas cujo trabalho será cada vez mais executado pela IA. É assim que se apresenta o compromisso cego com uma ideia de «progresso» adotada sem sentido crítico; os defensores da IA falam da liberdade que esta proporciona, mas deixam em aberto questões como o tipo de liberdade em causa, a quem se destina e qual o seu propósito. Liberdade para a humanidade se dedicar ao lazer, à arte ou à meditação? Ou liberdade para uma oligarquia de tecnocratas

em relação a qualquer vínculo para com o contrato social, à custa de reduzir a humanidade a uma engrenagem na incessante autorreprodução da IA?

Isto leva-nos à relação entre progresso e liberdade. O axioma da filosofia moderna diz-nos que o progresso é, na sua essência, progresso na liberdade. (É assim que Hegel concebe o desenvolvimento de toda a história da humanidade: no despotismo oriental, apenas o déspota é livre; na escravidão antiga, apenas um reduzido número de pessoas é livre; e com o cristianismo, todos são livres.) Neste âmbito, porém, os problemas com a definição de liberdade surgem claramente logo de início. Dentro da tradição iluminista, apenas há verdadeira liberdade se todos forem igualmente livres, enquanto para os liberais conservadores a igualdade limita a liberdade; depois há a oposição entre liberdade individual e liberdade coletiva (liberdade de uma nação defendida pelo fascismo). Para os socialistas, a liberdade é real apenas quando as suas condições materiais e institucionais estão presentes (educação e imprensa livres, saúde), enquanto para os liberais conservadores tais medidas já limitam a plena liberdade dos indivíduos (basta recordar o modo como os republicanos nos Estados Unidos se opuseram ao Obamacare, alegando que limitaria a liberdade de cada pessoa de escolher o seu médico).

A questão torna-se ainda mais complexa com a mudança, após a década de 1960, do foco na liberdade económica e política para a liberdade cultural. Por que razão, após a década de 1960, tantos problemas passaram a ser percebidos como problemas de intolerância e não como de desigualdade, exploração, injustiça? Por que motivo o remédio proposto é a tolerância e não a emancipação, a luta política ou até a luta

armada? A resposta imediata aponta para a «culturalização da política», de acordo com a qual as diferenças políticas, diferenças condicionadas pela desigualdade política, exploração económica e assim por diante, são neutralizadas em diferenças «culturais», diferentes «modos de vida», que são um dado adquirido, algo que não pode ser superado, mas apenas «tolerado». A resposta a esta mudança dá-se em termos benjaminianos: da *culturalização da política* para a *politização da cultura*. A causa desta culturalização é o retrocesso ou fracasso das soluções políticas diretas, como o Estado Social, projetos socialistas, tentativas de fazer, de construir. A tolerância é o *ersatz* pós-político destas soluções:

O recuo face a visões mais substanciais de justiça, assinalado pela promoção da tolerância nos dias de hoje, faz parte de uma despolitização mais geral da cidadania e do poder e do afastamento da própria vida política. A cultura da tolerância como fim político constitui implicitamente uma rejeição da política como um domínio onde o conflito pode ser articulado e enfrentado de forma produtiva, um domínio onde os cidadãos podem ser transformados pela sua participação.⁵

Neste caso, o pássaro morto esmagado é a própria política. E este pássaro continua esmagado mesmo após o surgimento do novo populismo de Direita: o conflito entre o centro liberal e a nova Direita, por mais político que pareça, ainda exclui a política emancipatória propriamente dita.

Progresso como redenção

Como devemos, então, orientar-nos neste caos? O nosso ponto de partida deve ser o de que não existe um progresso em termos gerais: o progresso é o desenvolvimento interno de um sistema, a gradual atualização dos seus potenciais, pelo que tudo depende do sistema que serve como ponto de referência. A visão mais radical de progresso universal (em sentido literal) foi proposta pelo chamado «biocosmismo», uma estranha combinação de materialismo vulgar e espiritualidade gnóstica que deu forma ao ensino secreto e obscuro do marxismo soviético. Reprimido da vista pública no período central (estalinista) do Estado soviético, o biocosmismo foi propagado abertamente apenas nas duas primeiras e últimas décadas do regime soviético; de acordo com as suas teses principais, os objetivos da religião (paraíso coletivo, superação de todo o sofrimento, imortalidade individual plena, ressurreição dos mortos, vitória sobre o tempo e a morte, conquista do espaço além do sistema solar) podem ser realizados na vida terrena por meio do desenvolvimento da ciência e tecnologia modernas. No futuro, não só a diferença sexual será abolida, com o surgimento de seres pós-humanos castos a perpetuarem-se por meio da reprodução biotecnológica direta, como também será possível ressuscitar todos os mortos do passado (estabelecendo a sua fórmula biológica através dos restos mortais e, então, reengendrando-os), apagando assim todas as injustiças passadas, «desfazendo» o sofrimento e a destruição do passado. Neste brilhante futuro comunista biopolítico, não só os seres humanos, como os animais, todos os seres vivos, participarão numa Razão do cosmos coletivizada diretamente.

(Note-se que os proponentes da «singularidade» hodierna defendem uma visão semelhante.)

Hoje, mais do que nunca, devemos deixar para trás esta noção de progresso global e insistir no seu caráter localizado. Um sinal de verdadeiro progresso é, paradoxalmente, a nossa consciencialização sobre esta localização, sobre a imersão do progresso no sistema no qual está a desenvolver-se de um modo ativo. Quer isto dizer que também nos tornamos conscientes das multiplicidades, das complexidades e — como é inevitável — das inconsistências daquilo que se apresenta como progresso.

Consideremos um fenómeno aparentemente menor que nos obriga a redefinir a noção predominante de progresso. Em julho de 2024, os meios de comunicação deram conta de um número cada vez maior de trabalhadores chineses que estavam a deixar empregos administrativos de elevada pressão para abraçar trabalhos operários mais flexíveis. Li, de 27 anos, residente em Wuhan, declarou:

Gosto de fazer limpezas. Com a melhoria do nível de vida (em todo o país), a procura por serviços de limpeza doméstica também está a aumentar, com um mercado em constante expansão. A principal mudança é que deixei de sentir a cabeça a andar à roda. Sinto menos pressão mental. E tenho energia todos os dias.⁶

Isto contraria várias suposições importantes sobre o que constitui o «progresso», incluindo a ideia de que ter um emprego de escritório é mais desejável, prestigiante e lucrativo do que executar um trabalho operário, e de que se trata de um pequeno preço a pagar por longas horas de trabalho

e elevada pressão. Será esta tendência um sinal de progresso? E, se o for, como deveríamos redefinir a nossa noção de progresso? Devemos deixar para trás tópicos habituais como desigualdade salarial e representação de género na vida social e passar a focar-nos na satisfação pessoal, individual? Ou será que, ao fazê-lo, estaríamos justamente a promover o tipo de retrocesso que afasta a possibilidade de participação política e de mudança social, aquilo que descrevi acima como a culturalização da política? Devemos reconhecer que o progresso nunca é uma aproximação linear a um objetivo preexistente, pois cada passo em frente que mereça o nome de «progresso» implica uma redefinição radical da própria noção de progresso — o progresso tem de ser constantemente redefinido, e essa redefinição é uma parte crucial do progresso.

O verdadeiro progresso ocorre, assim, em duas etapas: primeiro, damos um passo na direção da concretização do que consideramos progresso e, quando tomamos consciência do pássaro esmagado que foi vítima desse progresso, redefinimos a nossa noção de progresso. É neste sentido que me defino como um comunista moderadamente conservador: para sobreviver, precisamos de uma reorganização radical de todo o nosso modo de vida rumo a alguma forma de solidariedade e cooperação global, mas a necessidade urgente de alcançar esse objetivo acarreta novos perigos, pelo que devemos agir com urgência *e* cuidado.

Uma ilusão nunca é apenas uma ilusão: não basta recorrer ao velho argumento marxista sobre a diferença entre a aparência ideológica da forma legal universal e os interesses particulares que efetivamente a sustentam — como é tão comum, à Esquerda, entre os críticos do «correto».

O contra-argumento de que a forma nunca é uma «mera» forma, mas envolve uma dinâmica própria que deixa vestígios na materialidade da vida social, avançado por Jacques Rancière, é por completo válido. Afinal, a «liberdade formal» da burguesia põe em movimento o processo de exigências e práticas políticas «materiais», desde os sindicatos aos movimentos feministas. Rancière sublinha corretamente a *ambiguidade* radical da noção marxista da diferença entre a democracia formal com o seu discurso sobre os direitos humanos e a liberdade política e a realidade económica de exploração e dominação. Esta diferença entre a «aparência» de igualdade-liberdade e a realidade social das desigualdades económicas e culturais pode ser interpretada de modo sintomático — ou seja, que a forma dos direitos universais, igualdade, liberdade e democracia é apenas uma expressão necessária, mas ilusória, do seu conteúdo social concreto, o universo de exploração e dominação de classes. Ou pode ser interpretada de um modo muito mais subversivo, como uma tensão na qual a «aparência» de *igualdade* não é precisamente uma «mera aparência», mas possui um poder próprio. Este poder permite-lhe pôr em marcha o processo de rearticulação das relações socioeconómicas reais através da sua progressiva «politização»: por que razão não deveriam as mulheres votar também? Por que motivo as condições de trabalho não seriam uma preocupação pública política?, etc. Se a liberdade burguesa é apenas formal e não perturba as verdadeiras relações de poder, por que razão, então, o regime estalinista não a permitia? Por que motivo tinha tanto medo dela? Na oposição entre forma e conteúdo, a forma possui autonomia própria — quase poderá dizer-se, um conteúdo próprio. Este conteúdo não pode ser descartado

como se fosse uma mera cobertura que oculta corpos partidos e ensanguentados no seu interior.

Uma das medidas fiáveis de progresso autêntico é uma medida negativa: no verdadeiro progresso ético, algo antes percebido como mais ou menos normal (a escravatura, a opressão direta das mulheres, a tortura) torna-se simplesmente impossível — se alguém tentar justificá-lo, parecerá um idiota excêntrico. O oposto também é verdadeiro: quando, como é o caso hoje em dia, a aceitabilidade da tortura volta a ser um tema de debate público, estamos, com toda a certeza, a testemunhar uma regressão ética. Após uma verdadeira rutura progressista na história não se pode, pura e simplesmente, regressar ao passado, não se pode seguir em frente como se nada tivesse acontecido — se o fizermos, a mesma prática adquire um significado radicalmente alterado. Adorno ilustrou com destreza este ponto ao referir o exemplo da revolução atonal de Schoenberg: depois de ter ocorrido, como é evidente podia-se continuar a compor da forma tradicional tonal (e há quem o faça), mas a música resultante perdeu a sua inocência, visto estar já «mediada» pela rutura atonal, funcionando, assim, como a sua negação. E o mesmo se aplica a todos os domínios: após o surgimento da análise filosófica das noções com Platão, o pensamento mítico perdeu a sua imediatidade, qualquer revivificação do mesmo é uma falsificação; após o nascimento do cristianismo, qualquer revivificação do paganismo não passa de uma falsificação nostálgica.

Por último, mas não menos importante, há momentos a que poderíamos chamar «eternos» (como apaixonar-se, uma realização artística suprema), em que a ideia de progresso simplesmente não se aplica — momentos que são absolutos

em si mesmos. Conta-se que o compositor italiano Gioachino Rossini, quando questionado sobre quem era o maior compositor, respondeu: «Beethoven.» Quando o seu interlocutor lhe perguntou «E Mozart?», Rossini respondeu calmamente: «Mozart não é o *melhor* compositor, é o *único* compositor!» Mas também há acontecimentos políticos nos quais a vida temporal é interrompida por ecos de eternidade. Na sua obra tardia *O conflito das faculdades*, Kant aborda uma questão simples, mas difícil: terá havido verdadeiro progresso na história? (Referia-se ao progresso ético em termos de liberdade, e não apenas aos desenvolvimentos materiais.) Kant admitiu que a história real é confusa e não permite uma prova clara de progresso (basta pensar como o século xx trouxe uma democracia e um bem-estar sem precedentes, mas também o Holocausto e os *gulags*). Concluiu que, embora não se possa provar o progresso, podemos discernir sinais de que o mesmo é possível. Kant interpretou a Revolução Francesa como um desses sinais — um sinal que apontava para a possibilidade de liberdade. Aconteceu o que era impensável até então — um povo inteiro afirmou corajosamente a sua liberdade e igualdade. Para Kant, ainda mais importante do que a realidade — muitas vezes sangrenta — do que ocorreu nas ruas de Paris foi o entusiasmo que os acontecimentos em França suscitaram, por toda a Europa, nos observadores que simpatizavam com a causa:

A recente Revolução de um povo rico de espírito tanto pode fracassar como ter sucesso, acumular miséria e atrocidades, mas suscita no coração de todos os espectadores (que não estão nela diretamente envolvidos) uma tomada de posição de acordo com desejos que se encontra no limiar

do entusiasmo e que, não estando a sua própria expressão isenta de perigo, só pode ter sido causada por uma disposição moral dentro do género humano.⁷

Se parece demasiado fácil descartar a sanguinolência da realidade, importa referir que o entusiasmo gerado pela Revolução Francesa não se limitou à Europa, pois também se espalhou por lugares como o Haiti; e aí o entusiasmo não foi apenas o dos observadores kantianos, desapaixonados, mas um entusiasmo comprometido, prático — um momento crucial de outro acontecimento histórico mundial: os negros escravizados que lutavam pela plena participação no projeto emancipatório da Revolução Francesa.

O Idealismo Alemão rompe com a ontologia aristotélica tradicional, estruturada em torno do vetor que vai da possibilidade à atualidade. Em contraste com a ideia de que qualquer possibilidade tende a atualizar-se plenamente, deve conceber-se o «progresso» como um movimento de *restauração da dimensão de potencialidade na mera atualidade*, de desenterrar, no próprio cerne da atualidade, um impulso secreto que leve à potencialidade. Recordemos a noção de Walter Benjamin de revolução como redenção-através-da-repetição do passado.⁸ No caso da Revolução Francesa, por exemplo, a tarefa de uma verdadeira historiografia marxista não é descrever os acontecimentos como na realidade decorreram (e explicar como esses acontecimentos geraram as ilusões ideológicas que os acompanharam). A tarefa consiste, antes, em desenterrar a potencialidade oculta, os potenciais utópicos emancipatórios que foram traídos na atualidade da revolução e no seu desfecho, a ascensão do capitalismo de mercado utilitário. Do mesmo modo, poderíamos reconsiderar

a descolonização como uma experiência em aberto e em curso, que contém uma infinidade de possibilidades: o potencial libertador dos modos de ser, organizar e viver africanos, que não estão condicionados pelas rigidezes polarizadoras dos termos «Ocidental» ou «Africano». O objetivo de Marx não é, primordialmente, ridicularizar as esperanças delirantes do entusiasmo revolucionário dos jacobinos, nem realçar a forma como a sua retórica emancipatória elevada foi apenas um meio usado pela «astúcia da razão» histórica para estabelecer a vulgar realidade do capitalismo comercial; é, antes, explicar a maneira como esses potenciais radical-emancipatórios traídos continuam a «insistir» como uma espécie de espectros históricos que assombram a memória revolucionária, exigindo a sua realização, de modo que a posterior revolução proletária também redima (dê descanso) todos esses fantasmas do passado. Em suma, um verdadeiro progresso também visa redimir retroativamente todos os pássaros esmagados dos progressos passados — e não redimi-los na realidade (o sonho biocosmista), mas redimir a potencialidade que neles estava presente.

Definir o conceito de «progresso» é reivindicar o futuro.

Pode o mundo, que parece nunca ter estado tão mal, melhorar? E o que seria um mundo melhor? Como podemos abrir caminho e seguir em frente, contra profetas da desgraça e relativismos incapacitantes, e enfrentar as crises ecológica, social e política sem precedentes que vivemos hoje?

Contra o progresso reúne 13 ensaios provocantes onde Slavoj Žižek desafia a narrativa sufocante que neoliberais, trumpistas, indústrias tóxicas do desenvolvimento pessoal e aceleracionistas impuseram à noção de progresso. Esmiuçando aquilo que se perde quando permitimos que os principais antagonistas do futuro o definam por nós, o filósofo esloveno expõe o que as diferentes visões de progresso excluem ou sacrificam, bem como as dinâmicas do desejo, negação e rejeição em jogo nos *blockbusters* de Hollywood, na economia budista, nos movimentos de descolonização... Da gentrificação à teoria da relatividade, passando por Lacan, Lenine e Mary Poppins, Žižek questiona passado, presente e futuro para responder à pergunta mais difícil de todas: como nos libertamos deste sonho hipócrita e prenhe de culpa em que estamos embrulhados, e como começamos a construir um mundo melhor?

Objetivamente é uma coleção da Objectiva.



Penguin
Random House
Grupo Editorial

www.penguinlivros.pt

editoraobjectiva

penguinlivros

ISBN: 978-989-583-669-7



9 789895 836697