

Fascismos Liberais

*Slavoj
Žižek*

Índice

<i>Introdução: Do ponto de vista da eternidade</i>	9
--	---

PARTE 1 — O CAOS GLOBAL EM QUE NOS ENCONTRAMOS

Altona, Los Angeles: do que está perto ao próximo	29
A ambivalência da descomoditização	37
Descolonização e o uso público da razão	45
Deixar apodrecer...	57
Reencenar o evento	67

PARTE 2 — TURBULÊNCIAS LOCAIS

Humor negro no reinado do pai porreiro	77
No próximo ano em Gaza!	91
<i>Sumud</i> : uma palavra a reter	101
Paz para o nosso tempo	109
A história de três rostos	125

PARTE 3 — O BURACO NEGRO DO NOSSO MUNDO

Rezemos para que Trump sobreviva	135
Agarrá-las pela rata	151
A razão por que os homens perversos precisam de um espírito nobre	171
Donald Trump enquanto gramsciano	189
A aposta em Mamdani	197
<i>Conclusão:</i> Abandonai toda a esperança, vós que entraís na política radical	203
<i>Notas</i>	221

Introdução

Do ponto de vista da eternidade

Em 2009, quando a correção política ainda estava no auge, Jonah Goldberg publicou *Liberal Fascism*¹, um livro em que afirmava que os verdadeiros herdeiros do fascismo eram, na realidade, os liberais progressistas. Goldberg sustentava que as tentativas mais insidiosas de nos dominarem a vida (como as proibições de fumar e a vigilância onnipresente por meio de câmaras de segurança) provinham da esquerda. Para alicerçar a sua tese de que o progressismo moderno, e não o conservadorismo, é que partilhava as mesmas raízes intelectuais do fascismo, Goldberg referia exemplos como o culto da personalidade em torno de Clinton, o estilo militar dos radicais estudantis da década de 1960, e o que ele apelidava de estética totalitária de Hollywood (hoje, certamente, acrescentaria a cultura de cancelamento, o wokismo, as políticas DEI — Diversidade, Equidade e Inclusão — e a crescente aceitação e direitos das pessoas LGBTQ+). A tese que sustento nesta obra é quase diametralmente oposta à de Goldberg: parafraseando Max Horkheimer, que em 1939 escreveu: «Quem não estiver disposto a falar sobre o capitalismo também deve permanecer em silêncio no que toca ao fascismo», eu argumentaria: «Quem não estiver disposto a falar (criticando) o liberalismo também deve permanecer em silêncio no que diz respeito ao fascismo.» E, talvez, também em relação a Donald Trump.

Esta obra não versa sobre Trump. No entanto, as inúmeras questões abordadas nestes ensaios dialogam todas

com o *acontecimento* histórico que é o segundo mandato de Trump — um acontecimento no sentido catastrófico do termo: algo que nos faz perceber que o nosso mundo, tal como o conhecíamos, terminou. Na sua definição formal mais sucinta, um acontecimento deste tipo não se limita a mudar as circunstâncias específicas de uma situação: altera as próprias coordenadas da situação em si. Posso ilustrar a questão da melhor forma com uma versão atualizada de uma velha anedota da RDA (República Democrática Alemã), que contei muitas vezes: Putin, Xi e Trump encontram-se com Deus e cada um deles tem direito a formular uma pergunta. Putin é o primeiro: «Dizei-me, o que acontecerá à Rússia nas próximas décadas?» Deus responde: «A Rússia tornar-se-á gradualmente uma colónia da China.» Putin afasta-se, horrorizado, e desata a chorar. Xi faz a sua pergunta: «E o que acontecerá à China nas próximas décadas?» Deus responde: «O milagre económico chinês irá terminar, e a China deverá regressar a uma ditadura severa para conseguir sobreviver, pedindo ajuda a Taiwan.» Xi também se afasta, horrorizado, e irrompe num pranto. Finalmente, Trump pergunta: «E qual será o destino dos Estados Unidos quando eu voltar ao poder?» Em resposta, é Deus quem se afasta, desfazendo-se em lágrimas... Esta é a verdadeira mudança, quando Deus — que aqui representa o Grande Outro, o enquadramento neutro que abrange a situação — se deixa ir abaixo. O segundo mandato de Trump constitui, naturalmente, uma rutura total desse tipo, um acontecimento catastrófico: as coordenadas básicas com que avaliamos e medimos a qualidade da vida pública deixam de nos alentar ou orientar. Os padrões «normais» ficam suspensos e todas as categorias e expectativas terão de ser completamente refeitas.

Uma fratura como esta tem também o seu lado positivo: obriga-nos finalmente a aceitar que não há regresso possível à antiga era do Estado liberal-democrático paternalista.

Vemo-nos forçados a abandonar a negação e a negociação a que nos vínhamos agarrando há muito, para enfrentar a aceitação e a dura realidade da derrota. É necessário um novo início a partir do grau zero.²

A incapacidade da esquerda para aceitar que as coisas mudaram, de forma catastrófica e irreversível, tem sido sintomática do seu fracasso em combater o novo populismo de que Trump é exemplo. Esta incapacidade talvez revele também a preguiça intelectual de que a esquerda, sobretudo a esquerda liberal, tantas vezes dá mostras: quando surge um fenómeno novo e aterrador, em vez de o analisar atentamente, com espírito aberto, procurando compreender a sua natureza e a sua origem, condena-o apressadamente, invocando de imediato o único rótulo verdadeiramente condenatório na política, o «fascismo». Mas não basta, nem como tática política nem como instrumento para compreender como esta catástrofe aconteceu, rotular simplesmente o populismo trumpiano como uma nova forma de fascismo. Trump não é apenas autoritário. O seu sonho é permitir que o mercado funcione livremente na sua vertente mais destrutiva, desde o aproveitamento especulativo mais brutal até à rejeição de todos os limites éticos nos meios de comunicação social públicos (contra o sexismo e o racismo), por os considerar uma forma de socialismo.

A nova direita populista pretende aniquilar todos os fenómenos visados por Goldberg, vendo neles sinais de um novo totalitarismo de esquerda; mas o resultado é, como se tornou evidente nos primeiros meses do segundo mandato presidencial de Trump, um aumento generalizado e um reforço da intervenção estatal, da fiscalização e da censura. A nova direita populista trata o comunismo e o capitalismo empresarial como se fossem a mesma coisa — mas não é aqui que reside a verdadeira identidade dos opostos. No início do primeiro mandato de Trump fui criticado por afirmar que este era um

liberal «puro» — como podia eu ignorar o facto de Trump ser um fascista ditatorial? Os meus críticos não compreenderam o cerne da questão: talvez a melhor forma de caracterizar Trump seja dizer que ele é liberal, ou seja, que se trata de um liberal *fascista*. Trump constitui a prova cabal de que o liberalismo e o fascismo funcionam em conjunto, de que são as duas faces da mesma moeda. Uma nota sobre terminologia: o termo «liberalismo», tal como é usado nos Estados Unidos, tem dois sentidos principais. (Na Europa e no Reino Unido, esta distinção não é tão nítida.) Pode significar liberalismo progressista (ações afirmativas, direitos LGBT+, etc.) ou pode significar aquilo a que chamam libertarismo — a afirmação incondicional das liberdades individuais, rejeitando o liberalismo progressista. Não basta classificar um liberalismo como «bom» e o outro como «mau», segundo a nossa inclinação política, e sustentar que a forma que preferimos é aquilo que o liberalismo «realmente» é, descartando e ignorando o resto. O liberalismo progressista e o libertarismo estão estreitamente interligados, são mutuamente interdependentes; funcionam como os dois aspetos da tensão imanente que caracteriza a noção de liberdade. Tornam palpável a contradição que é inerente à própria noção de liberdade.³ Além disso, existe uma diferença entre os Estados Unidos e a Europa Ocidental no que diz respeito ao liberalismo: na maior parte da Europa Ocidental, o liberalismo designa uma posição centrista e pragmática, oposta tanto à direita autoritária como à esquerda radical, ao passo que, nos Estados Unidos, o liberalismo é entendido como progressista, e até como esquerdista.

Embora eu critique abertamente tanto o liberalismo progressista como o libertarismo, o meu alvo nesta obra é o libertarismo e o seu potencial fascista. Optei estrategicamente por designar o fenómeno por «fascismo liberal», expressão que, pelo menos, evoca a natureza contraditória do populismo trumpiano. Talvez um termo mais adequado fosse

«libertarismo fascista», dado que deixa de tratar o fascismo como sujeito para o apresentar como predicado, ao mesmo tempo que fixa o liberalismo como libertarismo. O que procuro transmitir é que aquilo que hoje obtemos com Trump não é fascismo com uma máscara liberal, mas o liberalismo levado à sua conclusão (fascista), à atualização dos seus potenciais imanentes ocultos. Além disso, devemos ter presente que estão hoje a emergir múltiplas formas de fascismo — não serão países como a Índia de Modi, a Rússia de Putin e a Turquia de Erdoğan também versões de um capitalismo autoritário que se assemelha fortemente ao fascismo?

Em maio de 2025, a BBC noticiou que as livrarias russas tinham recebido uma carta oficial com uma lista de trinta e sete títulos que deveriam ser imediatamente retirados das prateleiras. Essa lista «incluía textos do filósofo esloveno Slavoj Žižek, do romancista japonês Ryu Murakami e de vários autores russos».⁴ Nada mau — ao menos sou levado a sério! O único aspeto enigmático era que um dos livros mencionados — a tradução russa de *Žižek's Jokes* — é a minha obra mais apolítica! Contudo, li recentemente sobre uma nova tendência entre os recém-convertidos ao fundamentalismo cristão nos Estados Unidos: muitos passam em revista a sua biblioteca pessoal e deitam fora escritos que lhes lembram a sua juventude de esquerda. A reportagem referia uma mulher de meia-idade, Jenny, que alguns anos antes tinha revisitado os seus livros «para eliminar alguns últimos vestígios dos seus vinte anos de pendor esquerdista: a Escola de Frankfurt, os situacionistas, Žižek. Queimou-os».⁵ Vejo nesta estranha coincidência entre a queima de livros e a censura a confirmação de que, apesar dos seus conflitos, os Estados Unidos de Trump e a Rússia de Putin seguem a mesma tendência neofascista. Sendo o fascismo um projeto de modernização conservadora, a tensão entre a dinâmica capitalista moderna e a ordem social tradicional

é inerente à sua própria natureza. Neste sentido, Trump é fascista, mas com uma inflexão peculiar: a sua modernização permanece liberal, legitimando-se como defesa das liberdades individuais contra o Estado opressivo. O que faz de Trump um fascista é o facto de essas «liberdades» se traduzirem, em última instância, na liberdade de os senhores neofeudais explorarem os pobres como nunca se viu. Esta esfera tecnofeudal estende-se muito para além da GAFAM (Google, Amazon, Facebook, Apple e Microsoft): abrange a intersecção entre o «Estado profundo» e os novos gigantes empresariais.

Os ensaios desta coletânea debruçam-se sobre várias dimensões do fascismo liberal — da economia e da política à ideologia —, não se limitando ao populismo trumpiano nos Estados Unidos, mas alargando frequentemente o seu campo de análise à Europa Ocidental, ao Médio Oriente, à China, à Rússia e até à Sérvia. Dividem-se em três partes, que correspondem, em termos gerais, à tríade do universal, do particular e do singular: a nossa situação global; a Europa, o Médio Oriente, a China, África...; os Estados Unidos de Trump. Para ser franco, o que perpassa todos eles é um misto de fascínio e repulsa. Espero que essa repulsa não obscureça a minha análise, mas antes a torne ainda mais incisiva. Há uma repulsa que nos fascina, que secretamente nos atrai e que, por isso mesmo, nos imobiliza — muitas análises de Trump enquadraram-se nesta categoria. Mas há também uma repulsa que sentimos quando nos apercebemos dos grilhões que limitam as nossas «liberdades», e essa repulsa impele-nos a mover-nos, a agir — como afirmou Rosa Luxemburgo, «quem não se move não sente os seus grilhões».

Estes grilhões não provêm apenas do grande Inimigo, a ordem capitalista global; são também os grilhões que o longo e doloroso processo de emancipação acabou por impor aos seus próprios agentes. Aquilo que mais tarde viria a ser percebido

como «opressão estalinista» já começara no tempo em que Lenine estava no poder. Convém recordar que a primeira vaga de purgas anti-intelectuais, em 1922-1923 — durante a qual centenas de pessoas foram colocadas nos chamados «Navios dos Filósofos» e enviadas para o exílio, na sua maioria para a Alemanha — coincidiu precisamente com a imposição da «Nova Política Económica» (NPE), quando foram atenuadas as restrições à iniciativa privada para evitar a fome. Pressupunha-se que a NPE formaria uma nova burguesia inclinada a procurar apoio ideológico entre intelectuais pouco alinhados com a ortodoxia do partido. A purga foi, assim, em larga medida, um ato preventivo: não uma punição pelo que alguém tivesse feito, mas uma punição pelo que alguém poderia vir a fazer num futuro próximo. Uma tal perceção da situação assenta claramente na lógica do progresso linear e encontra o seu melhor exemplo em «Sobre o Materialismo Dialético e Histórico» (1938), de Estaline, onde se lê que, na década de 1880:

[...] o proletariado na Rússia constituía uma minoria insignificante da população, ao passo que os camponeses perfaziam individualmente a esmagadora maioria. Mas o proletariado desenvolvia-se como classe, enquanto o campesinato, como classe, se desintegrava. E foi precisamente porque o proletariado se desenvolvia como classe que os marxistas orientaram a sua ação para o proletariado. E não se enganaram; pois, como sabemos, o proletariado passou posteriormente de força insignificante a força histórica e política de primeira ordem.⁶

Vista desta forma, a revolução proletária aparece apenas como mais uma etapa numa série de mudanças de sistema — a substituição de uma ordem antiga por outra mais progressista. Assim

como a escravidão substituiu o sistema comunal primitivo, e o capitalismo substituiu o feudalismo, o sistema socialista substituiu o capitalista:

O sistema escravagista seria insensato, absurdo e anti-natural nas condições modernas. Mas, nas condições de um sistema comunal primitivo em desintegração, revela-se perfeitamente compreensível e natural, representando um avanço face ao sistema anterior. [...] A exigência de uma república democrático-burguesa, quando ainda existiam o czarismo e a sociedade burguesa — como, por exemplo, na Rússia de 1905 —, era legítima, revolucionária e totalmente compreensível; uma república burguesa naquela altura representaria um passo em frente. Mas, nas condições da URSS, essa mesma exigência seria insensata e contrarrevolucionária, pois uma república burguesa significaria um retrocesso face à república soviética.⁷

A ironia suprema é que, se medirmos o progresso desta forma, confirma-se plenamente o velho dito de que o socialismo é uma passagem de um estado inferior para um estado superior do capitalismo — do mesmo modo que os protestos estudantis de 1968, em Paris e noutros lugares, acabaram por representar a transição de um capitalismo mais tradicional para um capitalismo pós-moderno.⁸

É precisamente neste particular que a esquerda falha atualmente.⁹ Em contraste com o seu declarado respeito por *outros* grupos étnicos locais, o seu discurso, regra geral, parte de uma posição global abstrata e desenraizada; o seu «modo de vida» é predominantemente o das classes intelectuais — as instituições académicas, a imprensa tradicional e os grandes meios de comunicação social. Por isso, o seu representante, por

exemplo do Reino Unido, tem mais em comum com o homólogo da Alemanha ou da França do que com as pessoas que o rodeiam diretamente. Para eles, qualquer referência às raízes locais se limita a *outros* grupos marginais (povos indígenas, negros, etc.) ou é imediatamente descartada como «fascista» — e a nova direita populista explora essa limitação de forma extremamente eficaz. Significa isto que a esquerda deveria reapropriar-se precisamente daquilo que recusa aplicar a si própria — as raízes locais, os modos de vida, as comunidades e a política de proximidade. O «fascismo» contém elementos que podem facilmente tornar-se aspetos centrais da visão comunista. Por mais paradoxal que possa parecer, *o fascismo funciona também como um comunismo sucedâneo* — é assim que se deve entender a afirmação de Walter Benjamin de que por trás de qualquer fascismo há uma revolução falhada. Levando o argumento ao limite, a salvação da esquerda depende precisamente daquilo que ela identifica como fascismo.

Uma objeção evidente: não haverá, porém, uma oposição clara entre um modo de vida que remete para raízes locais e a atual digitalização explosiva, graças à qual dezenas de milhões de pessoas estão diariamente em contacto por meio do Zoom, etc.? Que sentido têm as raízes locais num mundo em que a Samsung, a maior e mais conhecida empresa sul-coreana, transferiu quase toda a sua produção para o Texas, e em que a Amazon está a deslocar a sua sede para Gdańsk, na Polónia? Creio que é errado concluir, a partir dessa oposição, que os modos de vida locais perderam o seu significado. Pelo contrário, a globalização mostra que, com o enfraquecimento do papel dos Estados-nação na economia global, abre-se um novo espaço para culturas locais, do País de Gales ao País Basco. A nossa crítica a Trump e a Musk consiste em mostrar que as suas medidas económicas produzem precisamente o contrário do que pretendem: «Estados digitais» artificialmente

construídos, que destroem qualquer vínculo à tradição. Só uma nova esquerda pode salvar e redimir — naquilo que nelas merece ser salvo — as nossas tradições. Devemos também subcrever inteiramente, a este propósito, a perspectiva de Claude Lévi-Strauss, que assinalou que cada cultura local tradicional se vê a si própria como sendo, de algum modo, superior às demais, como uma encarnação direta do que significa «ser humano» (muitas tribos antigas designam-se a si mesmas com o termo que, na sua língua, significa «ser humano») — este «racismo» nada tem a ver com o racismo moderno propriamente dito.

É por isso que se revela profundamente problemática a ideia de que o mundo ocidental terá sido tão abalado pelo Holocausto nazi, não pelo simples facto de este ter dizimado milhões de judeus, mas por ter aplicado aos próprios europeus o extermínio em massa que os colonizadores praticaram em larga escala em povos não europeus. Tal interpretação subestima o carácter especificamente industrial e coreografado do Holocausto — e esse carácter implica a perda de mundo comum da sociedade capitalista-tecnológica global. A sociedade global contemporânea já não é «eurocêntrica», já não assenta num horizonte cultural ou ideológico específico. Mas por que razão não deveríamos tomar essa «perda de mundo comum» como um espaço aberto que nos convoca a construir ou a ressuscitar novos mundos locais multipolares destinados a coexistir, sem necessidade de se imporem como «globais»? Pode facilmente imaginar-se esse meio global sem mundo comum não como capital, mas como uma IA pós-capitalista a funcionar sem atritos no que Marx designou por «reino da necessidade». Nesta visão do comunismo, o reino espiritual da liberdade e o reino da necessidade não se unem numa qualquer síntese utópica em que o trabalho se transforma em prazer; pelo contrário, mantêm-se estritamente separados — em contraste com aquilo

a que Marx chamou «pré-história», em que as duas dimensões se encontram falsamente unidas (o trabalho árduo e compulsivo é mistificado como realização espiritual).

Este livro pode frequentemente dar a impressão de analisar a nossa situação crítica atual *sub specie aeternitatis* — do ponto de vista da eternidade, como disse Spinoza. Subverte noções gerais não apenas de história e ética humanas, mas também da própria ideia de ser humano e da natureza da realidade. Ao mesmo tempo, porém, procede exatamente em sentido oposto: lida com noções ontológicas e éticas gerais *sub specie actualitatis*, do ponto de vista do nosso dilema singular, daquilo a que Walter Benjamin chamou *Jetzt-Zeit* — o «agora» de uma situação única em que está em jogo o nosso destino universal. Vivemos numa era — do aquecimento global, da proliferação desenfreada da IA, da ameaça de autodestruição militar — que nos obriga a redefinir até as noções filosóficas mais abstratas. É a isto que Hegel chama «universalidade concreta»: uma situação histórica única nunca é mero exemplo de leis gerais — redefine a própria universalidade.

Dado que a observação da realidade *sub specie aeternitatis* é tarefa da filosofia, quebrar o feitiço do populismo trumpiano requer muito mais do que uma simples mudança no espaço político dos Estados Unidos. Sem exagero, podemos dizer que se trata da sobrevivência da filosofia face à sofística demagógica. Mas o que é a filosofia na sua essência?

Alain Badiou inicia a sua obra *True Life* com a provocadora afirmação de que, desde Sócrates, a filosofia tem como função *corromper a juventude*, libertando-a da ordem ideológico-política predominante. Esta «corrupção» é hoje mais necessária do que nunca no nosso Ocidente liberal-permissivo, onde a maioria das pessoas nem sequer se apercebe da forma como o poder instituído as domina precisamente quando aparentam ser livres — a forma mais perigosa de não-liberdade é aquela

que experimentamos como liberdade, ou, como Goethe escreveu há dois séculos: «Ninguém está mais irremediavelmente escravizado do que quem acredita falsamente ser livre.» Será que um libertário, que trabalha para destruir a densa rede social de costumes em que assenta a sua própria prosperidade, é realmente livre?

A revolução socrática distinguiu-se por dois traços fundamentais. Em primeiro lugar, constituiu uma reação a uma crise geral da vida social grega, que, para Sócrates, estava personificada na popularidade generalizada dos sofistas — artistas de truques retóricos vazios que encenavam a decadência da tradição da pólis. Em segundo lugar, o que Sócrates opunha a esta decadência não era um simples regresso a um passado glorioso, mas um questionamento radical de si mesmo. A práxis socrática fundamental consiste em repetir incessantemente a fórmula: «O que queres dizer exatamente com...?» — aplicando-a à Virtude, à Verdade, ao Bem e demais noções fundamentais. Atualmente, precisamos de submeter os fundamentos do nosso pensamento ao mesmo questionamento: o que entendemos por igualdade, liberdade, direitos humanos, «o povo», solidariedade, emancipação e todas as outras palavras que usamos para legitimar as nossas decisões? Este modo de pensar leva-nos a perceber que, perante a crise ecológica, não basta proteger a natureza: é necessário que nos interroguemos sobre o seu significado contemporâneo. Ao depararmo-nos com a ascensão da IA, não basta questionar se as máquinas são capazes de pensar; devemos também interrogar o que realmente significa o pensamento humano. Devemos, neste particular, seguir os passos de Descartes: quando escreveu que Deus poderia ter decidido que um mais um não é igual a dois, esta percepção não constitui um retrocesso em direção ao obscurantismo, mas o início da ciência moderna, que percebe a contingência até das verdades mais evidentes. Para ilustrar de forma simples, embora extrema,

o que significa este pensamento socrático, consideremos o acidente do voo 171 da Air India, de Ahmedabad (Índia) para Londres-Gatwick, ocorrido a 12 de junho de 2025. Trinta e dois segundos após a descolagem, quando a aeronave atingiu a sua velocidade máxima de 180 nós (330 km/h), ambos os interruptores de controlo de combustível passaram sequencialmente de «RUN» para «CUTOFF», com um segundo de diferença. Os motores falharam imediatamente, deixando de gerar força de propulsão. Morreram todos os doze membros da tripulação e 229 dos 230 passageiros que seguiam a bordo. No solo, 19 pessoas perderam a vida e 67 ficaram gravemente feridas. A investigação subsequente chegou a uma conclusão aterradora: a causa da catástrofe não foi pessoal (erro do piloto) nem mecânica, mas meramente digital. Devido a uma falha de comunicação entre as diferentes partes da tecnologia da aeronave, o sistema digital que a regulava recebeu simultaneamente a informação de que ainda estava no solo e de que já se encontrava no ar; confrontado com informação contraditória, o sistema digital optou por «jogar pelo seguro», tal como uma pessoa faria ao verificar uma falha mecânica — sem saber o que realmente se passava, se o avião estava no chão ou no ar, decidiu desligar a máquina. Impediu ainda a intervenção dos pilotos, porque «achava» que um deles poderia acionar acidentalmente o botão de controlo de combustível. Em suma, a catástrofe foi causada pelas próprias medidas preventivas tomadas para evitar uma catástrofe. O que o sistema digital não conseguiu fazer foi tomar a simples *decisão* que até um mau piloto poderia ter tomado: observar visualmente que a aeronave se encontrava no ar e colocar o controlo de combustível em «RUN». Os protocolos lógicos do sistema digital não conseguiram replicar a capacidade humana de receber e agir com base em estímulos sensoriais diretos — o que desencadeou uma tragédia aterradora, perante a qual,

porém, devemos interrogar-nos: até que ponto terão contribuído para o desastre as nossas ideias feitas sobre o que significa «pensar»?

Neste particular, devemos contrastar o modelo do questionamento socrático com a «retificação dos nomes» confuciana. A análise de Confúcio da falta de correspondência entre as coisas e os seus nomes fundamenta a necessidade de superar essa discrepância:

Se a linguagem não for correta, então o que é dito não corresponde ao que se quer dizer; se o que é dito não corresponde ao que se quer dizer, então o que deve ser feito fica por fazer; se fica por fazer, a moral e as artes deterioram-se; se a justiça falha, o povo permanece numa confusão impotente. Por isso, não pode haver arbitrariedade no que se diz.¹⁰

Em claro contraste com esta posição, a tradição socrática está plenamente consciente de que pensar verdadeiramente significa pensar na linguagem contra a própria linguagem e, desse modo, destruir a ideologia que esta encerra.

Demócrito, o atomista pré-socrático, já recorrera a um magnífico neologismo: *den*. Os gregos antigos dispunham de dois termos para designar o nada, *meden* e *ouden*, que correspondem a dois tipos de negação: *ouden* é uma negação factual, algo que não é, mas que poderia ter sido; *meden*, pelo contrário, designa aquilo que, em princípio, não pode ser. De *meden* chegamos a *den*, não simplesmente negando a negação contida em *meden*, mas deslocando a negação — ou, melhor, suplementando-a com uma subtração. Isto é, alcançamos *den* quando retiramos de *meden* não todo o prefixo negativo, mas apenas as suas duas primeiras letras: *meden* é *med'hen*, a negação de *hen* («um»); não-um. Demócrito chega

a *den* ao suprimir apenas *me*, criando assim uma palavra totalmente artificial. *Den* não é simplesmente *nothing* sem *no*; não é uma *thing*, mas uma «*othing*», um algo que permanece ainda no domínio do nada — um morto-vivo ontológico, um nada espectral que aparece como algo. Ou, como Lacan formulou a questão: «Nada, talvez? Não talvez nada, mas não nada.» Como Heinz Wisman sintetizou de modo conciso: «o ser é um estado privativo do não-ser», isto é, o ser emerge como *othing* a partir de uma subtração operada no nada.¹¹ É assim que se pensa na linguagem contra a linguagem. Importa referir que, ao contrário da orientação tardia de Wittgenstein para a linguagem comum — para a linguagem enquanto parte de um mundo da vida —, o materialismo começa por violar as regras da linguagem comum, pensando contra a própria linguagem. Atualmente, o verdadeiro sofista antiplatónico é, evidentemente, Donald Trump. Logo na primeira página d'*A república*, Platão descreve de forma notável como os populistas trumpianos (aqui representados por Polemarco) tratam os seus adversários (aqui representados por Sócrates, o narrador):*

Disse então Polemarco:

— Ó Sócrates, parece-me que vos estais a pôr a caminho para regressar à cidade.

— E não conjeturas mal — declarei.

— Ora tu estás a ver quantos somos? — perguntou ele.

— Pois não!

— Pois então — replicou — ou haveis de ser mais fortes do que estes amigos, ou tendes de permanecer aqui.

* Neste passo tomei a liberdade de transcrever, com a devida vénia, a tradução de Maria Helena da Rocha Pereira (Platão, *A república*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 2012, p. 2, 327c), realizada diretamente do grego. (*N. do T.*)

- Bem — disse eu — ainda nos resta uma possibilidade, a de vos persuadirmos de que deveis deixar-nos partir.
- Porventura sereis capazes — replicou ele — de nos persuadir, se nos recusarmos a ouvir-vos?
- De modo algum — declarou Gláucon.
- Então compenetrar-vos de que não vos ouviremos.¹²

A postura de simplesmente não ouvir o adversário (quando se é mais forte do que ele) é algo que encontramos hoje repetidamente na grande política — e até na filosofia. Uma das críticas clássicas a Hegel é que a noção de progresso dialético pressupõe o impulso de continuar a pensar, de desenvolver todas as consequências de um determinado pensamento ou posição: quem é asceta, por exemplo, ao refletir sobre isso percebe que o ascetismo é uma postura egoísta — o asceta está totalmente centrado em si próprio, tentando desesperadamente eliminar todos os vestígios de prazer e alegria... Mas Hegel sabe disso: logo no início da sua *Lógica*, que analisa a ordem lógica das categorias puras do pensamento sem pressupostos empíricos, sublinha que a lógica assenta, ainda assim, num ato de vontade (em última análise contingente), numa decisão voluntária de pensar. Um asceta pode simplesmente dizer: «Pois é, sou realmente egoísta, mas não me importo com isso; recuso-me a pensar o que o meu ascetismo implica, aceito apenas que é isto que sou.»

Esta recusa em ouvir e/ou em pensar não é apenas uma grande decisão primordial; manifesta-se continuamente na nossa vida. Quem apoia Israel ignora pura e simplesmente todos os argumentos óbvios de que está a ocorrer um genocídio naquele país, rejeitando-os como meras mentiras antissemitas. Deparo-me repetidas vezes com uma recusa semelhante em pensar: quando recentemente enumerei os argumentos a favor da urgência e da realidade da nossa crise ambiental¹³,

a resposta que obtive foi uma variante de «Não vamos ouvir, disso podem ter a certeza», acompanhada da breve explicação de que a luta contra o aquecimento global seria uma campanha motivada por razões obscuras (destruir o próspero Ocidente). Nessa linha, Trump afirmou, no seu discurso na Assembleia Geral das Nações Unidas a 23 de setembro de 2025, que as alterações climáticas eram «o maior embuste jamais perpetrado contra o mundo».¹⁴ Esta postura assenta numa noção precisa de justiça, formulada por Trasímaco logo no início d'*A república*: «Proclamo que a justiça não é senão o interesse do mais forte.» E prossegue, explicando como:

As diferentes formas de governo promulgam leis — democráticas, aristocráticas ou tirânicas — tendo em vista os respetivos interesses; e essas leis, que elaboram em função dos seus próprios interesses, são a justiça que impõem aos seus súbditos, punindo como infrator e injusto aquele que as transgride. Em todos os regimes vigora o mesmo princípio de justiça, que é o interesse do governo; e, como se deve presumir que o governo detém o poder, a única conclusão razoável é que, em toda a parte, há um único princípio de justiça: o interesse do mais forte.¹⁵

Não é esta, uma vez mais, a política trumpiana no seu estado mais puro? Não é esta a justiça que Trump leva ao Médio Oriente, à Ucrânia...? E Trump não está sozinho neste particular. A 3 de julho de 2025, o ministro dos Negócios Estrangeiros da China, Wang Yi, terá dito à principal diplomata da União Europeia que Pequim não poderia aceitar que a Rússia perdesse a sua guerra contra a Ucrânia, «pois isso poderia permitir aos Estados Unidos concentrar toda a sua atenção na China», contrariando a posição pública de neutralidade

assumida por Pequim no conflito. Uma fonte oficial com conhecimento das conversações afirmou que as declarações a título privado «sugeriam que Pequim poderia preferir uma guerra prolongada na Ucrânia, que mantivesse os Estados Unidos afastados da sua rivalidade com a China».¹⁶ As ilusões acerca da China — a ideia de que, apesar de todos os seus aspetos problemáticos, deseja a paz e a cooperação global, e até segue alguma noção de justiça — foram irrevogavelmente desfeitas. A China deixou claro que pretende a continuação de uma guerra longa e devastadora, que destrói um país inteiro, porque a paz poderia prejudicar os seus interesses económicos. Um raciocínio tão brutal, exposto publicamente, é mais próprio de Trump...

Uma conclusão a retirar de tudo isto é que hoje precisamos da filosofia mais do que nunca — necessitamos dela para sobreviver enquanto seres humanos. Por mais ingénuo que isso possa parecer, não podemos sobreviver sem alguma noção de justiça que transcenda considerações pragmáticas de sobrevivência. Temos de perguntar a nós próprios o que queremos dizer quando falamos de «justiça» — e o que pode ainda significar a justiça nos dias de hoje.

PARTE I

O CAOS GLOBAL
EM QUE NOS ENCONTRAMOS

Altona, Los Angeles: do que está perto ao próximo

A Europa enquanto ideia emancipadora morreu no Canadá — e quase ninguém reparou. No meio do tumulto caótico do verão de 2025, a 16 de junho desse ano, os países do Grupo dos Sete (G7), reunidos para a sua quinquagésima primeira cimeira, emitiram uma declaração conjunta apelando à «desescalada» relativamente ao Irão, numa altura em que as tensões no Médio Oriente continuavam a aumentar. A declaração do G7 afirmava que Israel tinha «o direito de se defender» e sustentava que «o Irão nunca poderá possuir uma arma nuclear».¹ Nesta formulação, portanto, «desescalada» é sinónimo de «rendição incondicional» de uma das partes (o Irão). Mesmo que seja verdade que o Irão instigou ataques contra Israel por intermédio do Hamas, do Hezbollah e dos hutis, o que terá criado as condições para o Irão poder agir dessa forma? Não terá sido o terror israelita contra os palestinianos? Na declaração do G7 não há uma única palavra sobre aquilo que nós, na nossa ingenuidade, esperávamos: o reconhecimento coletivo de um Estado palestiniano e a condenação do genocídio em curso em Gaza e da limpeza étnica na Cisjordânia. A obscenidade atingiu o seu auge com o chanceler alemão, Friedrich Merz, que declarou numa entrevista à televisão do seu país: «Trata-se de um trabalho sujo que Israel está a fazer por todos nós. Também nós somos vítimas deste regime.»² Em Gaza e na Cisjordânia, Israel estaria a fazer o mesmo trabalho sujo por nós — mas que civilização precisa de tanto «trabalho sujo», genocídio à

mistura, feito em seu nome? As declarações de Merz vão ao encontro das proferidas pelos simpatizantes ocidentais de Hitler, que também alegavam que, ao destruir os judeus e atacar a União Soviética, ele estava apenas a fazer o trabalho sujo por nós — e que, por isso, embora condenando-o publicamente, devíamos contar silenciosamente com ele para dar conta do serviço.

O declínio da Europa não foi selado por um qualquer despotismo «oriental» (como alguns previram), mas pelo novo populismo de direita que tem em Donald Trump a sua personificação. Um pintor esloveno afirmou numa entrevista recente que «o poder do artista reside na obsessão algo tresloucada de fazer aquilo em que acredita».³ Sim — por isso Goebbels dizia que Hitler era um artista e que a sua obra de arte se chamava Alemanha.⁴ E não é essa mesma obsessão que vemos em Trump, mesmo agora, com as crescentes dificuldades nos seus próprios empreendimentos artísticos?

À medida que os conflitos internacionais continuam a multiplicar-se, Trump começou a surgir como uma espécie de mediador da ONU, pregando negociações e contenção, reduzido assim ao papel de observador impotente, respeitosamente ignorado pelos participantes agressivos nos conflitos reais (a Rússia, Israel). A sua máscara de negociador neutro é, naturalmente, uma farsa completa — percebe-se sempre de que lado realmente está. Ao mesmo tempo que aconselhava Israel a mostrar contenção em relação ao Irão, exigia que os Estados Unidos apoiassem diretamente Israel na redução de Teerão a cinzas. A tensão entre os falcões republicanos e os isolacionistas do MAGA não foi «a guerra interna que poderia ditar a resposta de Trump ao Irão»⁵, mas é uma tensão que define a política global de Trump: os Estados Unidos como superpotência local que ignora o mundo lá fora (isolacionismo MAGA) e os Estados Unidos como superpotência

global que intervém em toda a parte (o clássico intervencionismo norte-americano).

Alenka Zupančič⁶ chama a atenção para o modo como a direita populista trumpiana recorre sistematicamente à figura retórica da castração — não no sentido lacaniano refinado de castração simbólica, entendida como renúncia ou privação que constitui o avesso do empoderamento (isto é, que permite ao sujeito agir com autoridade), mas num sentido imaginário muito mais primitivo de «emasculação», «feminização», etc. O que atravessa o discurso populista é a ameaça de uma perda empírica imediata de poder, da nossa vitalidade masculina e da nossa fruição. No entanto, essa ameaça emana de outros (imigrantes, minorias sexuais, etc.), que são eles próprios percebidos como fracos e impotentes. O paradoxo é que esses outros são atacados pelos populistas não por causa da sua força, mas precisamente devido à sua suposta fraqueza e desamparo: nesta lógica, a sua fraqueza é contagiosa e ameaça infetar-nos. Este paradoxo explica a forma como a extrema-direita se apropria do termo «liberdade de expressão» — não como o direito dos cidadãos de dizerem publicamente a verdade e criticarem quem está no poder, não como a proteção das vozes críticas, mas, antes de mais, como *direito à fruição*: no discurso populista, a «perda da liberdade de expressão» equivale à impossibilidade de ofendermos livremente os outros, de dizermos em público tudo o que nos passa pela cabeça. A 16 de junho de 2025, aquando da assinatura do acordo comercial entre os Estados Unidos e o Reino Unido, Trump afirmou que o Reino Unido estava protegido das tarifas «porque eu gosto deles»⁷ — até grandes decisões económicas são justificadas pelo simples facto contingente de se gostar de um lugar, de se apreciar ser seu aliado...⁸ E a eliminação de líderes estrangeiros obedece à mesma lógica de capricho: «Sabemos exatamente onde se esconde o chamado “Líder Supremo”. É um alvo fácil, mas

está seguro onde está — não o vamos eliminar, pelo menos por enquanto.»⁹

A cultura de cancelamento criticada pela direita populista é, assim, por ela percecionada como a arma utilizada pelos fracos para «castrar» a vitalidade dos fortes (isto é, a nossa própria vitalidade). Vemos aqui a perversão populista da luta de classes: a verdadeira luta de classes seria aquela que opõe os trabalhadores norte-americanos «comuns» (masculinos) aos intrusos fracos mobilizados pelos gigantes empresariais e pelo «Estado profundo» para emascularem a classe trabalhadora. É nesta lógica que um simpatizante de Trump pode afirmar que «os contribuintes subsidiaram os motins de Los Angeles por meio do “complexo protestatário-industrial” da Califórnia».¹⁰ Reconhece-se de imediato nesta alegação a velha tática fascista de agrupar classes polarizadas sob o rótulo unificador de «inimigo», como na fórmula do «complô bolchevique-plutocrático» (para os nazis, a guerra deles era a guerra «contra a aliança do bolchevismo e da plutocracia»)¹¹. Uma lógica semelhante de coincidência dos opostos sustenta a «lição» de Steve Bannon dirigida aos judeus israelitas:

As pessoas em Israel têm de compreender uma coisa: o inimigo número um do povo em Israel são os judeus norte-americanos que não apoiam nem Israel nem o MAGA. Os cristãos evangélicos e os católicos tradicionais neste país estão ao lado de Israel. Estão ao lado dos judeus. O maior inimigo do povo judeu não são os supremacistas islâmicos. O maior inimigo está dentro das muralhas: são bilionários judeus progressistas que financiam tudo isto.¹²

Como observou Emily Tamkin, «trata-se de uma nova variação de um velho clássico antissemita: insistir que os judeus são

inimigos internos, estrangeiros perpétuos, forasteiros mesmo quando estão dentro, incapazes de pertencer e de demonstrar lealdade a uma sociedade».¹³ É a prática da hegemonia ideológica no seu estado mais puro: reunir judeus sionistas e cristãos antissemitas. Os gramscianos populistas mobilizam subtilmente a noção cristã de «próximo» («Ama o teu próximo como a ti mesmo», etc.). Esse próximo não é simplesmente um semelhante: os semelhantes são amigos, membros da minha família, colegas de trabalho, aqueles que julgo conhecer intimamente. Um semelhante transforma-se em próximo quando nele deteto um traço ou um gesto que o torna para mim um estranho absoluto: «Como pôde ele fazer *aquilo*? Nunca esperei isto dele. Será ele realmente um dos nossos ou um monstro estrangeiro?»

É na sua análise da monstruosidade do próximo que Lacan aplica a este o termo «Coisa» (*das Ding*), utilizado por Freud para designar o objeto último do nosso desejo na sua intensidade insuportável e na sua impenetrabilidade. Nesta expressão devem fazer-se ouvir todas as conotações da literatura de terror: o próximo é a coisa maléfica que potencialmente espreita sob cada rosto humano familiar. Basta pensar em *The Shining*, de Stephen King, em que o pai, um modesto escritor falhado, se transforma gradualmente numa besta assassina, que, com um sorriso malévolo, se dispõe a massacrar a família. Mas a figura do próximo implica também a possibilidade de uma surpresa inesperadamente positiva: um semelhante que tomávamos por uma pessoa banal e que revela uma coragem ou uma honestidade imprevistas.

Em Hamburgo, grande cidade do Norte da Alemanha, existem três estações ferroviárias de longo curso, bastante próximas entre si: a estação central (Hamburg Hauptbahnhof), Hamburg-Dammtor e Hamburg-Altona. Situam-se as três na mesma linha. A aparente irracionalidade de haver outra estação (Dammtor) a escassos minutos a pé da estação principal

explica-se, na verdade, com relativa facilidade pela lógica de classe então vigente: a classe dominante desejava uma estação onde os seus membros pudessem embarcar no comboio sem ser perturbados pela multidão das classes inferiores. Mais enigmática é a terceira estação — Altona. Sucede que, desde o início do século XVI, os cidadãos de Hamburgo se queixam continuamente deste pequeno aglomerado, originalmente dinamarquês, a noroeste do centro da cidade. Não há certezas quanto à proveniência do nome *Altona*. Segundo algumas fontes, remeteria para o facto de o assentamento dinamarquês ser percecionado como estando *all to nah* («demasiado perto») de Hamburgo; a explicação mais provável é, porém, *all ten au*, «junto ao ribeiro». Contudo, quanto à teoria do «demasiado perto», convém repetir o velho provérbio italiano *se non è vero, è ben trovato* — mesmo que não seja verdadeiro (no plano factual), é bem achado! É assim que, para Freud, se organiza um sintoma: como uma acusação histérica que, ao nível factual básico, é claramente falsa, mas que, não obstante, é «bem fundada», na medida em que nela ressoa um desejo inconsciente.

É profundamente irónico que Hamburgo, talvez a cidade mais aberta e tolerante da Alemanha, tenha vindo a exemplificar esta estrutura: a função simbólica da terceira estação, Altona, consiste em manter os intrusos — sempre «demasiado perto» — a uma distância adequada, mas também em deslocar e mistificar o antagonismo social fundamental (a luta de classes), convertendo-o no falso antagonismo entre «nós» (a nossa nação, na qual todas as classes se encontram unidas no mesmo corpo social) e «eles» (os intrusos estrangeiros). O próximo está, por definição, sempre «demasiado perto», e o populismo trumpiano procura afirmar de forma agressiva o espaço do que está perto, projetando a dimensão inquietante do próximo sobre intrusos estrangeiros. O «que está perto» recebe, assim, um viés racista: deve ser recriado por meio da exclusão

dos outros — sexuais, étnicos ou religiosos. Para Israel, os árabes estão, por definição, «demasiado perto», não apenas em Gaza ou na Cisjordânia, mas até num distante Irão; por isso devem ser perseguidos e destruídos sem piedade. Isto não implica, evidentemente, nenhum viés pró-iraniano: o regime teocrático iraniano também mobilizou as suas forças contra um Israel que está «demasiado perto», para encobrir a sua própria luta de classes — os vastos protestos desencadeados pelo assassinio de Mahsa Amini, que quase derrubaram o regime.

Talvez possamos esclarecer um pouco melhor as fantasias distorcidas de Bannon introduzindo a noção do que «está perto» como lente crítica que permita analisar a reconfiguração das relações sociais provocada pela globalização e pelas tecnologias digitais — noção proposta por Xiang Biao, destacado antropólogo e intelectual público chinês. Segundo Xiang, os indivíduos modernos tendem cada vez mais a concentrar-se no «eu» (as aspirações pessoais) e no «global» (questões abstratas e distantes), negligenciando o «que está perto»: os espaços sociais imediatos da vizinhança, das comunidades e das interações quotidianas. A erosão do que «está perto» conduz à fragmentação social, à atomização dos indivíduos e ao enfraquecimento da capacidade de ação coletiva. O conceito do que «está perto» desafia, assim, quadros binários como «local contra global»: Xiang utiliza-o como instrumento analítico mais matizado para dissecar a rápida urbanização da China, onde os laços comunitários tradicionais se dissolveram num contexto de hipermobilidade e conectividade virtual. O que «está perto» (*fujin* em chinês):

[...] é um espaço vivido em que se encontram regularmente pessoas com origens diversas. O que está perto faz convergir diferentes posições num mesmo campo de visão, constituindo assim um «horizonte» ou alcance

de observação. Um tal horizonte permite compreensões mais subtis da realidade e facilita novas relações sociais e novas formas de ação. O que está perto pode, portanto, formar uma linha de resistência contra o poder do Estado, do capital e da tecnologia, que tendem a transformar as comunidades locais em simples unidades de controlo administrativo e de extração de valor.¹⁴

Xiang tem plena consciência de que este conceito possui um alcance universal — com a condição de o tratarmos como uma universalidade concreta, especificando o seu alcance em relação a cada contexto social particular. As sociedades ocidentais têm assistido, ao longo de décadas, à desagregação gradual do que «está perto»: nas pequenas cidades, a praça aberta, outrora centro da interação social, foi substituída pelo espaço supervisionado dos centros comerciais. (Quando visitei Irvine, a sul de Los Angeles, há muitos anos, a cidade até se gabava de já não existirem ruas públicas com lojas e cafés — um verdadeiro pesadelo urbanístico.)

Esta tensão entre as noções de «estar perto» e «ser próximo», de sonoridade semelhante*, fornece a chave para a lógica racista do populismo trumpiano: os populistas procuram encenar o regresso de um espaço de proximidade — mas trata-se de um regresso falso. Os seus verdadeiros territórios são lugares como a cidade de Starbase, no Texas, de Elon Musk: um assentamento neofeudal controlado por um senhor digital. Em vez de uma autêntica comunidade local, obtemos os piores excessos tecnocráticos: a nobre luta de Bannon contra o poder das grandes empresas revela-se o exercício mais puro desse mesmo poder.

* Esta «sonoridade semelhante» refere-se obviamente à língua inglesa, na qual estas noções são denominadas por *nearby* e *neighbour*, respetivamente. (N. do T.)

Recorrendo a um termo aparentemente contraditório e particularmente engenhoso, Slavoj Žižek sintetiza a natureza paradoxal do populismo político na expressão «fascismos liberais».

Neste livro, o autor expõe o liberalismo e o fascismo como duas faces da mesma moeda, intrinsecamente ligados e interdependentes, concorrentes para este novo fenómeno. Enquanto conceito, permite antever o terreno pantanoso de pequenas mentiras e meias-verdades que Žižek percorre na sua mais recente coletânea de ensaios.

Da economia e política à ideologia, estes textos exploram as diferentes faces dos fascismos liberais, erigidas em torno da trindade «universal, particular e singular», e revelam como, à semelhança de uma matriosca, a hipocrisia, o autoengano e o real sempre estiveram contidos uns nos outros.

Sem oferecer soluções imediatas, mas sem se recusar a pensar o que é turvo e lamacento, estas intervenções são tão oportunas quanto perentórias, e abrem espaço para uma pergunta vital: perante este descalabro, que formas de justiça são possíveis?

Objetivamente é uma coleção Penguin.



Penguin
Random House
Grupo Editorial

penguinlivros.pt
Instagram Facebook YouTube Twitter penguinlivros

ISBN: 978-989-589-891-6



9 789895 898916