

A coragem da desesperança

Slavoj Žižek

A coragem da desesperança

Crônicas de um ano em que agimos perigosamente

Tradução:
Renato Aguiar

Para Jela, assim simplesmente, por nenhuma razão

Título original:

The Courage of Hopelessness

(Chronicles of a Year of Acting Dangerously)

Tradução autorizada da primeira edição inglesa, publicada em 2017 por Allen Lane, um selo de Penguin Books, de Londres, Inglaterra

Copyright © 2017, Slavoj Žižek

Copyright da edição brasileira © 2019:

Jorge Zahar Editor Ltda.

rua Marquês de S. Vicente 99 – 1ª | 22451-041 Rio de Janeiro, RJ

tel (21) 2529-4750 | fax (21) 2529-4787

editora@zahar.com.br | www.zahar.com.br

Todos os direitos reservados.

A reprodução não autorizada desta publicação, no todo ou em parte, constitui violação de direitos autorais. (Lei 9.610/98)

Grafia atualizada respeitando o novo Acordo Ortográfico da Língua Portuguesa

A editora não se responsabiliza por links ou sites aqui indicados, nem pode garantir que eles continuarão ativos e/ou adequados, salvo os que forem propriedade da Zahar.

Preparação: Ana Lima Cecílio

Revisão: Tamara Sender, Eduardo Monteiro

Imagem da capa: © Matt Carr/Getty Images

CIP-Brasil. Catalogação na publicação
Sindicato Nacional dos Editores de Livros, RJ

Z72c Žižek, Slavoj, 1949-
A coragem da desesperança: crônicas de um ano em que agimos perigosamente/Slavoj Žižek; tradução Renato Aguiar. – 1.ed. – Rio de Janeiro: Zahar, 2019.

Tradução de: The courage of hopelessness: chronicles of a year of acting dangerously

ISBN 978-85-378-1763-6

1. Mudança social. 2. Ciências sociais. 3. Capitalismo. I. Aguiar, Renato. II. Título.

Introdução

V de Vingança, parte 2

NUM MARAVILHOSO COMENTÁRIO sobre o romance de Italo Svevo *A consciência de Zeno*, Alenka Zupančič desenvolve uma matriz sistemática das relações entre repetição e fim.¹ A versão básica é a falsa referência à liberdade de escolha em que (se tomarmos o caso do tabagismo) a minha percepção de que posso parar de fumar a qualquer momento garante que nunca irei fazê-lo realmente – a possibilidade de parar de fumar é o que bloqueia a verdadeira mudança; ela permite aceitar nosso tabagismo contínuo sem consciência pesada, de modo que parar de fumar está consistentemente presente no princípio mesmo de continuar a fazê-lo. (Como observa Zupančič com perspicácia, basta imaginar uma situação na qual o sujeito tem de pôr na balança a seguinte decisão: você pode fumar ou não, mas uma vez que comece a fumar, você não tem mais escolha, não poderá parar. Muito menos pessoas começariam a fumar sob esta condição.) Quando já não posso mais tolerar a hipocrisia dessa eterna desculpa, o próximo passo consiste numa inversão imanente da mesma postura: eu decido fumar e proclamo que este é o último cigarro da minha vida, de modo que o desfrute com um excedente especial de prazer, propiciado pela percepção de que aquele é meu último cigarro... e faço e refaço isso reiteradamente, repetindo interminavelmente o fim, o último cigarro. O problema com essa solução é que ela só funciona (i.e., o excedente de prazer só é produzido) se, a cada vez que eu declarar que aquele é meu último cigarro, eu acreditar sinceramente que é de fato o último, de modo que essa estratégia também fracassa. No romance de Svevo, o passo seguinte é que o analista (que, até então, tentou convencer Zeno de que fumar é perigoso para a sua saúde física e mental) muda sua estratégia e afirma

que Zeno deve fumar tanto quanto queira, já que saúde não é realmente um problema – o único traço patológico é a obsessão de Zeno com fumar, sua paixão por parar de fazê-lo.

Assim, devemos dar um fim não ao ato de fumar, mas à própria tentativa de fumar. Previsivelmente (para qualquer um com experiência analítica), o efeito dessa mudança é catastrófico: em vez de finalmente sentir-se aliviado e capaz de fumar (ou não) sem culpa, Zeno fica totalmente perturbado e desesperado. Ele fuma feito um doido e no entanto se sente totalmente culpado, sem obter dessa culpa nenhuma satisfação narcísica. Atormentado, ele colapsa. O que quer que faça se revela errado: nem proibições nem permissividade funcionam, não há saída, nenhuma acomodação ou compromisso apazível; e, como fumar foi o foco de sua vida, até isso perde o sentido, não há mais propósito em fazê-lo. Então, em completo desespero – e não como uma grande decisão –, ele *para de fumar*... A saída aparece inesperadamente, quando Zeno aceita a total desesperança de seu dilema. E essa mesma matriz também deve ser aplicada à perspectiva de mudanças radicais. A atitude predominante entre os “radicais de esquerda” acadêmicos ainda é a mesma que, em 1937, George Orwell descreveu a propósito das diferenças de classe:

Nós todos falamos mal de distinções de classe, mas muito poucas pessoas desejam seriamente aboli-las. E eis que você dá de cara com o importante fato de que toda opinião revolucionária extrai parte de sua força de uma convicção oculta de que nada pode ser mudado.²

O argumento de Orwell é que os radicais evocam a necessidade de mudança revolucionária como uma espécie de moeda supersticiosa que deve realizar o oposto, i.e., *impedir* que mudanças realmente aconteçam – como o acadêmico de esquerda de hoje, que critica o imperialismo cultural capitalista mas na realidade está horrorizado com a ideia de que seu campo de estudo venha a se tornar redundante. A postura aqui é a mesma que aquela do fumante convencido de que pode parar de fumar se escolher fazê-lo: a possibilidade de mudança é evocada para garantir que

ela não será posta em ação. E com isso ganhamos toda uma panóplia de estratégias que redundam no mesmo, até o “aceleracionismo” (o capitalismo sofrerá colapso através de seu próprio desenvolvimento excessivo, conseqüentemente, encarreguemo-nos disso até o fim...). É só quando entramos em desespero e não sabemos mais o que fazer que mudanças podem ser implementadas – nós temos de passar por este ponto zero de desesperança. Em resumo, nós temos de desempenhar na política uma inversão semelhante àquela desempenhada em “O homem do realejo”, a canção que conclui *Viagem de inverno*, de Schubert. Ela parece descrever o desespero absoluto do amante abandonado que finalmente perde toda esperança, inclusive a própria capacidade de prantear e se desesperar, e conjura o homem da rua, que toca seu realejo. No entanto, como muitos analistas observaram, essa última canção também pode ser lida como um sinal de redenção iminente: enquanto todas as demais canções do ciclo apresentam a meditação introvertida do herói, aqui, pela primeira vez, o herói se extroverte e estabelece um contato mínimo, uma identificação enfática com outro ser humano, embora a identificação se dê com outro perdedor desesperado, despossuído até mesmo de sua capacidade de prantear e reduzido a desempenhar gestos cegos e mecânicos. Dois anos antes de sua morte, quando ficou claro que não ia acontecer nenhuma revolução abrangendo toda a Europa, e sabendo que a ideia da construção do socialismo era absurda, Lênin chegou a ponto de escrever:

E se a total desesperança da situação, ao estimular dez vezes mais os esforços dos operários e camponeses, nos oferecesse a oportunidade de criar os requisitos fundamentais de civilização de uma maneira diferente daquela dos países europeus ocidentais?³

A operação ideológica básica de Stálin foi precisamente inverter a leitura de Lênin da situação: ele apresentou o isolamento da União Soviética como a única chance de construir o socialismo em um país. Naquela situação histórica, a fórmula de Stálin foi uma fórmula de esperança. Entretanto, a década seguinte tornou evidente o preço da tentativa de levar essa

esperança a cabo: expurgos, fome generalizada etc. A lição do comunismo do século XX é que é preciso juntar coragem para assumir plenamente a desesperança. Giorgio Agamben disse numa entrevista que “o pensamento é a coragem da desesperança” – um insight que é especialmente pertinente para nosso momento histórico, quando até mesmo o diagnóstico mais pessimista em regra se conclui com a sugestão animadora de alguma versão da proverbial luz no fim do túnel. A verdadeira coragem não é imaginar uma alternativa, mas aceitar as consequências do fato de que não há alternativa claramente discernível: o sonho de uma alternativa é um sinal de covardia teórica, funcionando como um fetiche que nos impede de considerar até o fim o beco sem saída do nosso dilema. Em resumo, a verdadeira coragem é admitir que a luz no fim do túnel é provavelmente o farol de um trem vindo de encontro a nós.

Recentemente, esse trem que se aproxima assumiu muitas formas. Nos últimos anos, problemas no nosso paraíso capitalista-global explodiram em quatro níveis, com quatro figuras do inimigo: a renovada ameaça terrorista fundamentalista (a declaração de guerra contra o Estado Islâmico (EI), Boko Haram...); as tensões geopolíticas com e entre potências não europeias (China e especialmente a Rússia); a ascensão de novos movimentos emancipatórios radicais na Europa (Grécia e Espanha, por enquanto); e o fluxo de refugiados que cruza o muro que separa “Nós” de “Eles” e impõe, assim, “uma ameaça ao nosso modo de vida”. É crucial compreender essas ameaças em sua interconexão – não no sentido de que sejam quatro faces de um mesmo inimigo, mas no sentido de expressarem aspectos da mesma “contradição” imanente do capitalismo global. Apesar de o fundamentalismo e o fluxo de refugiados aparecerem como as mais ameaçadoras das quatro faces (não é o EI uma negação brutal dos nossos valores civilizados?), as tensões com a Rússia representam um perigo muito mais sério para a paz na Europa, enquanto movimentos como o Syriza, antes de sua capitulação, solapam o capitalismo global em sua versão neoliberal a partir de dentro. Mas não deve haver mal-entendido aqui: as potências ocidentais podem coexistir facilmente com regimes fundamentalistas; ao passo que, no caso de Putin, o problema é como conter a Rússia em termos geopolíti-

cos (lembrem-se de que a ascensão dele é resultado dos catastróficos anos da administração Yeltsin, marcados pela corrupção e nos quais os conselheiros econômicos ocidentais ajudaram a humilhar a Rússia e a levá-la à ruína). Assim, embora os Estados Unidos tenham declarado guerra contra o EI, e apesar de haver comentários constantes sobre a ameaça de guerra com a Rússia, o perigo verdadeiro está nos novos movimentos emancipatórios moderados e “pacíficos”, desde o Syriza na Grécia até os seguidores de Bernie Sanders nos Estados Unidos, e na sua suposta radicalização. Por causa dessa percepção equivocada da política radical, nós vivemos em tempos de pseudoconflitos: no Reino Unido, Brexit “sim” ou “não”; na Turquia, militares ou Erdogan; no Leste Europeu, novos fundamentalistas báltico-polaco-ucranianos ou Putin; na França, burquíni ou seios nus; na Síria, Assad ou Estado Islâmico... Em todos esses casos, embora seja possível preferir-se ligeiramente um lado a outro, a postura última deveria ser de indiferença, muito bem traduzida por Stálin, que, quando perguntado no final da década de 1920 que desvio era pior, se o de direita ou o de esquerda, respondeu de bate-pronto: “Ambos são piores!” Ainda existe potencial de mudança real por baixo dessas pseudolutas? Sim, existe, haja vista o fato de que seu papel é precisamente bloquear a explosão das verdadeiras lutas.

Ódio, rebelião e novo poder oferecem uma espécie de tríade dialética do processo revolucionário. Primeiro, há um ódio caótico: as pessoas estão insatisfeitas e demonstram isso de maneira mais ou menos violenta, mas sem nenhuma meta ou organização clara. Quando esse ódio se organiza, nós temos uma rebelião com organização mínima e uma consciência mais ou menos clara de quem é o inimigo e do que deve ser mudado. Finalmente, se ocorre rebelião, o novo poder enfrenta o imenso desafio de organizar a nova sociedade. (Lembrem-se da anedota da conversa entre Lênin e Trótski, pouco antes da Revolução de Outubro. Lênin disse: “O que vai acontecer conosco se falharmos?” Trótski respondeu: “E o que vai acontecer se tivermos êxito?”) O problema é que nós quase nunca temos essa tríade em sua progressão lógica: o ódio caótico se dilui ou se transforma em populismo direitista; a rebelião tem êxito, mas perde força e se compromete de muitas maneiras. É por isso que o ódio ocorre não só no

começo, mas também no fim, como resultado dos projetos emancipatórios fracassados. Lembrem-se de protestos como os de Ferguson, em agosto de 2014 nos Estados Unidos, depois da morte a tiros de Michael Brown por um policial. Não seriam exemplos contemporâneos do que Walter Benjamin chamou de “violência divina”? Tais protestos não são parte de uma estratégia de longo prazo – como formula Benjamin, eles são meios sem fins. Essa mesma definição não se aplica apenas a outros protestos que se seguiram a Ferguson, como os distúrbios de Baltimore em abril de 2015, mas também aos distúrbios suburbanos franceses no outono de 2005, quando vimos milhares de carros incendiados e uma grande explosão de violência pública? O que salta aos olhos nesses protestos é a total ausência de quaisquer perspectivas utópicas entre os protestadores: se Maio de 68 foi uma revolta liderada principalmente por estudantes e operários com uma visão utópica, as revoltas na Paris suburbana de 2005 foram irrupções entre comunidades imigrantes guetizadas sem nenhuma pretensão de visão coletiva. Se o lugar-comum, frequentemente repetido, de que vivemos numa era pós-ideológica tem algum sentido, é este. O fato de que não havia *nenhum* programa nos subúrbios em chamas de Paris é, portanto, em si, um fato a ser interpretado. Ele nos diz muito sobre a nossa situação político-ideológica. Que tipo de universo é este que habitamos, que celebra a si próprio como uma sociedade de escolhas, mas em que a única opção disponível para o consenso democrático imposto são ações impulsivas cegas?

Eis como Göran Therborn caracteriza sucintamente a nossa situação: “Nunca antes tivemos maiores possibilidades de um mundo bom para a espécie humana como um todo. Ao mesmo tempo, a lacuna entre o potencial humano e as condições existentes da humanidade em sua totalidade provavelmente nunca foi tão grande.”⁴ Por que essa lacuna? Em seu *Idea of Socialism*,⁵ Axel Honneth começa com o grande paradoxo da situação de hoje: há uma insatisfação crescente com o capitalismo global, a qual explode frequentemente em ódio, mas é cada vez menos possível expressar esse ódio num novo projeto político de esquerda. E, quando esse ódio crescente é articulado num programa, é predominantemente à guisa de direitismo populista. Quando nos perguntamos sobre a enigmática as-

censão do fundamentalismo muçulmano, não deveríamos também nos perguntar sobre a não menos enigmática ascensão do fundamentalismo religioso-nacionalista em países como Polônia, Hungria e Croácia? Nas últimas décadas, a Polônia protagonizou uma das poucas histórias definitivas de sucesso na Europa: após a queda do socialismo, a produção per capita mais que dobrou e por um bom tempo o governo liberal-centrista moderado de Donald Tusk comandou o país – então, praticamente do nada, sem nenhum grande escândalo de corrupção como na Hungria, a extrema direita assumiu e há hoje um movimento disseminado para proibir o aborto, mesmo nos casos limítrofes de risco de morte para a saúde das mães, estupro e deformidade do feto. O que está acontecendo?

O caso da Polônia também é importante por outra razão: produz uma forte refutação empírica à rejeição, pela esquerda liberal predominante, do populismo autoritário como política contraditória fadada ao fracasso. Embora em princípio isso seja verdade – a longo prazo estaremos todos mortos, como diz o senhor J.M. Keynes –, pode haver muitas surpresas no (não tão) curto prazo:

A visão convencional do que está reservado para os Estados Unidos (e possivelmente para a França e a Holanda) em 2017 aponta um governante errático que implementa políticas contraditórias, as quais beneficiam fundamentalmente os ricos. Os pobres irão perder, porque os populistas já não têm mais nenhuma esperança de restaurar empregos fabris, apesar de suas promessas. E os fluxos maciços de migrantes e refugiados continuarão, pois os populistas não têm nenhum plano para lidar com a raiz do problema. No final, governos populistas incapazes de controle efetivo se desintegrarão e seus líderes irão enfrentar *impeachments* ou perder reeleições. Mas os liberais estavam errados. O PiS (Lei e Justiça, o partido populista-direitista no poder) se transformou de uma nulidade ideológica em um partido que conseguiu introduzir mudanças surpreendentes com velocidade e eficiência recordes ... ele implementou as maiores transferências sociais da história contemporânea da Polônia. Pais recebem um benefício mensal de 500 zlóti (US\$ 120) por cada filho após o primeiro, ou para todos os filhos nas famílias mais pobres

(a renda líquida média mensal é de cerca de 2.900 zlóti, embora mais de dois terços dos poloneses ganhem menos). Como resultado, a taxa de pobreza declinou de 20 a 40%, e de 70 a 90% entre as crianças. Essa lista prossegue: em 2016, o governo introduziu medicação gratuita para pessoas acima de 75 anos. O salário mínimo hoje excede o que os sindicatos pensaram. A idade de aposentadoria foi reduzida de 67 para sessenta anos para mulheres e 65 homens. O governo também planeja uma redução de impostos para os contribuintes de baixa renda.⁶

O PiS faz o que Marine Le Pen também promete fazer na França: uma combinação de medidas antiausteridade – transferências sociais que nenhum partido de esquerda sequer ousa considerar – mais uma promessa de ordem e segurança que afirma a identidade nacional e se compromete a lidar com a ameaça imigrante. Quem pode derrotar essa combinação, que responde diretamente às duas grandes preocupações das pessoas comuns? Podemos discernir no horizonte uma situação estranhamente pervertida, na qual a “esquerda” oficial está aplicando políticas de austeridade (enquanto advoga direitos multiculturais e assim por diante), ao passo que a direita populista está adotando medidas antiausteridade para ajudar os pobres (enquanto adota uma agenda xenófoba nacionalista) – a última imagem do que Hegel descreveu como *die verkehrte Welt*, “o mundo de pernas para o ar”.

E se Trump for na mesma direção? E se seu projeto de protecionismo moderado e grandes obras públicas, combinado com medidas de segurança anti-imigrantes e uma nova paz pervertida com a Rússia, de algum modo funcionar? A língua francesa usa o assim chamado *ne explétif* depois de certos verbos e conjugações; a partícula também é chamada de “*ne* não negativo”, porque não tem valor negativo em si mesma – “é usada em situações em que a cláusula independente tem um sentido negativo (ou negativo-ruim ou negativo-negado), como expressões de medo, advertência, dúvida e negação”.⁷ Por exemplo: “*Elle a peur qu’il ne soit malade*” [“Ela está com medo de que ele esteja doente”]. Lacan observou como esta negação supérflua exprime perfeitamente a lacuna que separa nosso ver-

dadeiro desejo inconsciente do nosso anseio consciente: quando a esposa teme que o marido esteja doente, ela pode estar inquieta de ele não estar doente (desejar que ele esteja doente). Não poderíamos dizer exatamente o mesmo sobre os liberais de esquerda horrorizados com Trump? *Ils ont peur qu'il ne soit une catastrophe*. O que eles realmente temem é que ele não seja uma catástrofe.

Assim, passemos ao outro extremo, a construção de um novo poder. Quando, um dia depois de ganhar o referendo contra a pressão da União Europeia (UE) e dizendo “não” às políticas de austeridade, o governo Syriza cedeu totalmente a essa pressão, essa reversão surpreendente simbolizou o “juízo infinito” final (coincidência de opostos) da política de esquerda contemporânea no poder: não houve nenhuma mediação gradual entre os dois extremos, nenhum deslizamento lento rumo a um compromisso, mas sim uma reversão direta e brutal – imediatamente após um resolutivo “não” à política de austeridade, o Syriza se tornou seu fiel executor. Temos que aceitar esse paradoxo em sua expressão mais pura, sem diluí-lo mediante referências a circunstâncias particulares (medo, ou mesmo corrupção deslavada da liderança Syriza etc.). Estamos lidando com uma reversão dialética hegeliana no sentido próprio do termo, na qual a mais elevada postura ética se torna uma subserviência não menos íntegra.

Na cena final do filme *V de Vingança* (2006), milhares de londrinos desarmados usando máscaras de Guy Fawkes marcham rumo ao Parlamento; sem receber ordens, os militares permitem que a multidão entre no Parlamento, e o povo toma o poder. Quando Finch pergunta a Evey qual era a identidade de V, ela responde: “Ele era todos nós.” Certo, um momento de êxtase maravilhoso, mas eu venderia minha mãe como escrava para assistir a uma segunda parte de *V de vingança*. O que teria acontecido no dia seguinte à vitória do povo: como eles iriam (re)organizar a sua vida cotidiana?

Ecoando o crescimento dos grandes protestos populares nos últimos anos, com centenas de milhares se reunindo em praças públicas (de Nova York, Paris e Madri até Atenas, Istambul e Cairo), o “agenciamento” (não no sentido da teoria do agenciamento de Latour e DeLanda,

mas no sentido de analisar o fenômeno do agenciamento em espaços públicos), seus efeitos performativos, seu poder de desafiar as relações de poder existentes, tornou-se um tópico popular de teoria. É preciso manter um distanciamento cético em relação a esse tópico: quaisquer que sejam os seus méritos, ele deixa intocado o problema-chave de como passar do protesto agenciador à imposição de um novo poder, de como esse novo poder vai funcionar em oposição ao antigo. Jean-Claude Milner relata que Althusser improvisou certa vez uma tipologia de líderes revolucionários dignos da classificação de Kierkegaard dos humanos como funcionários públicos, empregadas domésticas e limpadores de chaminé: os que citam provérbios, os que não citam provérbios e os que inventam (novos) provérbios. Os primeiros são canalhas (opinião de Althusser sobre Stálin), os segundos são grandes revolucionários fadados ao fracasso (Robespierre); só os terceiros compreendem a verdadeira natureza de uma revolução e são exitosos (Lênin, Mao). Se deixarmos de lado a leitura de Milner dessa tríade (os líderes autênticos bem-sucedidos importaram a ideia revolucionária do exterior e, para fazê-la parecer enraizada em seu país, tiveram que revesti-la sob a forma popular de provérbios),⁸ sua importância reside no fato de que ela registra três maneiras diferentes de se relacionar com o grande Outro (a substância simbólica, o domínio dos costumes e saberes não escritos mais bem expressos na estupididade de provérbios). Canalhas simplesmente reinscrevem a revolução na tradição ideológica de sua nação (para Stálin, a União Soviética era o último estágio do desenvolvimento progressivo da Rússia). Revolucionários radicais como Robespierre fracassam porque apenas realizam uma ruptura com o passado sem ter êxito em seu esforço para impor um novo conjunto de costumes (lembrem-se do fracasso retumbante da ideia de Robespierre de substituir a religião por um novo culto a um ser supremo). Líderes como Lênin e Mao tiveram êxito (por algum tempo, pelo menos) porque inventaram provérbios novos, o que significa que impuseram novos costumes que regulavam a vida cotidiana. Uma das melhores tiradas de Sam Goldwyn nos conta como, depois de saber que os críticos às vezes se queixavam de que havia clichês demais em seus

filmes, ele escreveu um memorando ao seu departamento de roteiristas: “Nós precisamos de mais clichês novos!” Ele estava certo, e essa é uma das tarefas mais difíceis de uma revolução – criar “clichês novos” para a vida diária comum.

Há uma ideia circulando subterraneamente entre muitos esquerdistas radicais desapontados, uma repetição mais suave da opção pelo terror na esteira do movimento de Maio de 68 (Action Directe na França, Baader-Meinhof na Alemanha, por exemplo): só uma catástrofe radical (preferivelmente uma catástrofe ecológica) pode despertar as grandes massas e, assim, dar um novo ímpeto à emancipação radical. A última versão dessa ideia diz respeito aos refugiados: a afluência de um número realmente grande de refugiados seria capaz de revitalizar a esquerda radical europeia. Eu acho essa linha de pensamento obscena: não obstante o fato de que tal desenvolvimento daria certamente imenso impulso à brutalidade anti-imigrantes, o aspecto verdadeiramente louco da ideia é que ela tenta preencher o vazio deixado pela ausência de proletariado mediante importá-lo do estrangeiro, de modo que chegássemos à revolução através de um agente revolucionário substituto...

Pode-se afirmar, é claro, que as derrotas sucessivas da esquerda são apenas etapas de um longo processo educacional que pode acabar em vitória – digamos, Occupy Wall Street criou as condições para o movimento Bernie Sanders, o qual, por sua vez, pode atuar como primeira etapa na ascensão de um movimento de esquerda amplo e organizado. Entretanto, o mínimo que se pode dizer é que, a partir de 1968, o edifício do poder demonstrou uma capacidade extraordinária de usar os movimentos de contestação como fonte de sua própria renovação. Porém, se o quadro é tão desanimador, por que então não fechar a barraca e nos resignar a um modesto reformismo? Muito simplesmente, o problema é que o capitalismo global nos confronta com uma série de antagonismos que não podem ser controlados nem sequer contidos dentro do quadro da democracia capitalista global. Ninguém menos que Elon Musk, a figura icônica do Vale do Silício, fundador da SolarCity e da Tesla, propôs a fórmula: “Os robôs vão tirar seu trabalho, o governo vai ter que pagar seu salário”:

Computadores, máquinas inteligentes e robôs parecem ser a força de trabalho do futuro. E à medida que mais e mais empregos são substituídos por tecnologia, as pessoas terão menos trabalho a fazer e, em última análise, serão sustentadas por pagamentos do governo, prediz Elon Musk. Segundo Musk, realmente não haverá outras opções: “Há uma boa chance de que nós cheguemos a uma renda básica universal, ou algo parecido, devido ao automatismo.”⁹

Se esta perspectiva não é o fim do capitalismo, então o que é? Deve-se igualmente observar que a fórmula de Musk implica um governo forte, e não apenas uma rede qualquer de cooperativas locais. Assim, a única questão *verdadeira* hoje é a seguinte: endossamos a aceitação predominante de que o capitalismo é um fato da natureza (humana) ou o capitalismo global de hoje contém antagonismos fortes o bastante para impedir sua reprodução indefinida? Esses antagonismos são quatro. Dizem respeito aos (1) *bens comuns de cultura*, no sentido mais amplo do termo, de capital “imaterial”: as formas imediatamente socializadas de capital “cognitivo”, principalmente a língua, nosso meio de comunicação e educação, sem mencionar a esfera financeira com as absurdas consequências da circulação virtual incontrolada de dinheiro; (2) *bens comuns de natureza externa*, ameaçados pela poluição humana: todos os perigos particulares – aquecimento global, morte de oceanos etc. – são aspectos do descarrilamento da totalidade do sistema de reprodução de vida na terra; (3) *bens comuns de natureza interna* (a herança biogenética da humanidade): com novas tecnologias biogenéticas, a criação de um Novo Homem, no sentido literal de mudar a natureza humana, se torna uma perspectiva realista; e, por último mas não menos importante, (4) *bens comuns da própria humanidade, do espaço social e político compartilhado*: quanto mais o capitalismo se torna global, mais novos muros e *apartheids* estão surgindo, separando os que estão DENTRO dos que estão FORA. Essa divisão global é acompanhada pelo aumento das tensões entre novos blocos geopolíticos (o “choque de civilizações”). É essa referência aos “bens comuns” que justifica o ressuscitamento da noção de comunismo: ela nos capacita a ver o “cercamento” crescente dos bens

comuns como um processo de proletarização daqueles que são, por meio desse processo, excluídos da própria substância de suas vidas.

Somente o quarto antagonismo, a referência aos excluídos, justifica o termo comunismo: os três primeiros dizem respeito efetivamente a questões de sobrevivência econômica, antropológica e mesmo física, ao passo que o quarto, em última análise, é questão de justiça. Aqui, porém, tropeçamos na velha e enfadonha questão da relação entre socialismo e comunismo: por que chamar o objetivo de um movimento emancipatório radical de comunismo? Na tradição marxista, o socialismo foi conceituado como a (mal-)afamada fase inferior do comunismo, de modo que o progresso haveria supostamente de transcorrer do socialismo para o comunismo. (Não é de admirar que abundassem gracejos sobre a triste realidade da vida sob o “socialismo realmente existente”, como a bem conhecida piada sobre a União Soviética em que um grupo de pessoas em Moscou está olhando um grande cartaz de propaganda que diz: “Em vinte anos, nós estaremos no comunismo pleno!” Um dos membros do grupo cai na risada e dá pulinhos de satisfação e alegria: “É que eu estou com câncer, daqui a vinte anos vou estar morto!”) Mas a realidade foi diferente, a maioria dos países socialistas começou, ao contrário, com alguma versão de comunismo primitivo, mas radical (a União Soviética em 1918-20 etc.), e, depois, para sobreviver, teve que “regredir” e fazer compromissos com a velha sociedade – de modo que a linha de desenvolvimento transcorreu do comunismo para o socialismo (que combinava o velho e o novo). A pior coisa que podemos fazer hoje é abandonar o nome “comunismo” e defender uma versão diluída de “socialismo democrático”. A tarefa que nos confronta hoje é precisamente de reinvenção do comunismo, uma mudança radical que vá muito além de uma noção vaga de solidariedade social. Na medida em que, no curso do processo histórico de mudança, sua própria meta deva ser redefinida, podemos dizer que o “comunismo” deve ser reinventado como nome do que desponta como meta, após o fracasso do socialismo.

O establishment reage à teoria “radical” de hoje do mesmo modo que Hegel descreveu no prefácio ao seu *A filosofia do direito*, em que menciona

“uma carta de Joh. v. Müller, que, falando das condições de Roma no ano de 1803, quando a cidade estava sob domínio francês, escreve: ‘Perguntado sobre como estavam as academias públicas, um professor respondeu: ‘*On les tolère, comme les bordels!* [Elas são toleradas, como os bordéis!]’”¹⁰ Ora, a maior parte do que hoje sucede na academia “radical” não é tolerada do mesmo modo? Considera-se que, “embora não tragam muito benefício, [elas] não podem fazer grande mal. Daí a recomendação, assim se imagina: se inúteis, não podem prejudicar”.¹¹ Meu argumento é que só um comunismo reinventado pode devolver à teoria a sua força emancipatória.

ESSA ABORDAGEM DO COMUNISMO (exposta em muitos livros recentes meus) foi ultimamente submetida a uma série de críticas – basicamente, meus críticos identificam cinco pecados principais: meu eurocentrismo (abertamente admitido), i.e., minha insistência nas raízes europeias do projeto de emancipação universal; minha rejeição da proposta da Plataforma de Esquerda grega de arriscar medidas mais radicais (Grexit etc.) depois da vitória do governo Syriza no referendo; minha crítica da elevação de refugiados e migrantes a uma nova forma de proletariado global e minha insistência nos problemas de identidade cultural; minhas dúvidas sobre alguns componentes ideológicos do movimento LGBTQ+; e, por último mas não menos importante, meu “apoio” ao “fascista” Donald Trump. Como é de esperar, todas essas abordagens se combinam na tese de que eu sou, efetivamente, um homofóbico eurocentrista racista que se opõe a toda e qualquer medida radical... Este livro trata sistematicamente de todos esses pontos críticos.

A coragem da desesperança é certamente um livro sombrio, mas eu prefiro ser pessimista: não esperando nada, aqui e ali fico agradavelmente surpreso (visto que as coisas não são tão ruins quanto poderiam ser), ao passo que os otimistas veem suas esperanças arruinadas e sempre acabam deprimidos. As duas partes do livro desdobram o diagnóstico sombrio em dois níveis: o da mixórdia econômico-política em que estamos metidos – “Os altos e baixos do capitalismo global” – e aquele do teatro ideológico no

qual as batalhas políticas e econômicas são travadas – “O teatro de sombras ideológico”. (Esse teatro não é de modo algum um reflexo secundário da “verdadeira” luta econômica, mas ele mesmo o palco onde as “verdadeiras” batalhas são travadas.) A Parte I dá uma visão geral dos impasses do capitalismo global; depois, descreve o destino do Syriza como tentativa de livrar-se do imbróglho do capitalismo global; e conclui com uma visão geral do retorno à religião como fator político desde a China até Israel. A Parte II começa com uma análise da assim chamada “ameaça terrorista” do fundamentalismo religioso; e em seguida lida com a batalha mundial em nome da sexualidade, que assola entre conservadores e as forças da correção política; ela conclui com o ódio populista como reação predominante a esses impasses. Um curto *finale* pinta um quadro ainda mais sombrio de como as tensões geopolíticas em curso podem levar à Terceira Guerra Mundial.