O FASCISMO DA AMBIGUIDADE

um ensaio conceitual

Marcia Sá Cavalcante Schuback

outros passos

EDITORA UFRJ

O FASCISMO DA AMBIGUIDADE

Universidade Federal do Rio de Janeiro

Reitora Denise Pires de Carvalho

Vice-reitor Carlos Frederico Leão Rocha

Coordenadora do Fórum de Ciência e Cultura Tatiana Roque

Editora Universidade Federal do Rio de Janeiro

Diretor Marcelo Jacques de Moraes

Diretora adjunta Fernanda Ribeiro

Conselho editorial Marcelo Jacques de Moraes (presidente)
Cristiane Henriques Costa
David Man Wai Zee
Flávio dos Santos Gomes
João Camillo Barros de Oliveira Penna
Tania Cristina Rivera

Marcia Sá Cavalcante Schuback

O FASCISMO DA AMBIGUIDADE

um ensaio conceitual

EDITORA UFRJ

© 2021 Marcia Sá Cavalcante Schuback

Ficha catalográfica elaborada pela Divisão de Processamento Técnico SIBI-UFRJ

S383f Schuback, Marcia Sá Cavalcante, 1957-

O fascismo da ambiguidade: um ensaio conceitual / Marcia Sá Cavalcante Schuback. – Rio de Janeiro : Ed. UFRJ, 2021.

136 p.; 18 cm. – (Outros passos)

Bibliografia: p. 129-134.

ISBN: 978-65-88388-44-0

1. Fascismo. 2. Filosofia. I. Série. II. Título.

CDD: 320.533

Coordenação editorial
Thiago de Morais Lins
Maíra Alves

Preparação de originais
Thereza Vianna

Revisão
Cecília Moreira
Sonja Cavalcanti

Capa
Louise Xavier Dantas

Projeto gráfico e diagramação
Leonardo Arroniz

Logotipo da coleção
Marisa Araujo

Imagem de capa
Ibo Omari / Legacy BLN

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO DE JANEIRO
FÓRUM DE CIÊNCIA E CULTURA

EDITORA UFRJ
Av. Pasteur, 250, Urca
Rio de Janeiro, RJ – CEP 22290-902
Tel./Fax: (21) 3938-5484 e 3938-5487
www.editora.ufrj.br

LIVRARIA EDITORA UFRJ
Rua Lauro Müller, 1A, Botafogo
Rio de Janeiro, RJ – CEP 22290-160
Tel.: (21) 3938-0624
www.facebook.com/editora.ufrj

Apoio: Fundação Universitária José Bonifácio

Sumário

7 Introdução

11 Lições da história I: o fascismo de Mussolini

17 Lições da história II: alguns elementos para uma crítica do fascismo

29 Neofascismo: a visão cinepoética de Pasolini

39 O fascismo da ambiguidade

63 Ambiguidade dos sentidos

79 Metapolítica

91 Exercício de precisão I

91 *a precisão da poesia: orides fontela*

111 Exercício de precisão II

111 *para escutar as ligaduras do presente*

127 À guisa de conclusão

129 Referências

Introdução[1]

[...] fundir-se ou entreser-se.

Fernando Pessoa (1968)

O futuro é por definição sem imagem. A história
lhe propicia os meios para ser pensado.

Paul Valéry (1993)

Este ensaio é uma tentativa, um ensaio de compreensão. Tenta compreender a nova forma de fascismo que hoje nos abate. Sua intenção é expor uma busca conceitual, mais do que uma análise da política fascista do governo, ou melhor, do desgoverno brasileiro. É, antes, ensaio conceitual e não

---

1 Uma primeira versão de alguns dos pensamentos aqui propostos foi apresentada em palestra ministrada em novembro de 2019, no ciclo Artepensamento, organizado por Adauto de Novaes, sob o pertinente título "Ainda sob a tempestade". A versão impressa dessa palestra encontra-se em Adauto Novaes (2020). Alguns exemplos da ambiguidade aqui apresentados foram reunidos em *Desbolsonário de bolso* (Buarque; Schuback, 2019).

conceituação acabada. Sendo ensaio, visa reunir elementos para uma conceituação e seguir um estilo de pensamento em movimento e uma reflexão em aberto.

Há uma disputa sobre como designar o retrocesso conservador que assola não só o Brasil, mas grande parte do mundo. Para muitos cientistas políticos internacionais, trata-se mais de populismo de direita do que de fascismo, mais de conservadorismo e autoritarismo do que de totalitarismo (Traverso, 2017; Toscano, 2017). Para críticos e ativistas do Irã, só há fascismo no Irã, e atribuir a designação de fascismo a outros regimes de direita e extrema direita seria denegar a gravidade da situação política iraniana (Shahrjerdi, 2020). No Brasil, cresce cada vez mais o consenso de que nos encontramos sob um regime neofascista. Os que resistem a reconhecer como fascismo essa nova forma de autoritarismo consideram as diferenças entre o fascismo histórico de Mussolini e Franco ou o nazismo de Hitler e as formas contemporâneas de exercício do poder. Essa resistência a reconhecer como fascismo ou neofascismo o autoritarismo contemporâneo, em particular, o do Brasil, reflete sem dúvida os interesses e as perspectivas políticas das análises, mas não só isso: reflete, sobretudo, a nebulosidade que envolve o conceito inequívoco de fascismo. É necessário, parece-me, assumir essa nebulosidade e tratar, com base no que conhecemos sobre o fascismo, daquilo que não conhecemos, os seus elementos desconhecidos. Está sobretudo em questão a nebulosidade do nosso hoje. Se durante milênios o mundo se coloca as perguntas: de onde viemos? para onde vamos?, hoje as perguntas urgentes são outras. Precisamos nos perguntar onde estamos, o que

somos e sobretudo o que somos ou não onde estamos e onde estamos ou não no que somos.

Neste ensaio conceitual, busquei formular algumas lições da história, não só sobre o que constitui o fascismo e a sua força de mobilização como também sobre algumas linhas críticas e de oposição ao fascismo, elaboradas na primeira metade do século XX. Em seguida, procurei identificar o que é novo na versão contemporânea do fascismo, tomando como ponto de partida a visão cinepoética de Pasolini. Seguindo as suas pistas, procurei identificar os pontos em que a atual forma de capitalismo tecnomidiático, dínamo da globalização, se revela como um novo tipo de fascismo. Nesses pontos, encontrei um novo modo, através de uma dinâmica de tornar todos os sentidos ambíguos – quando estes se esvaziam pela sua exacerbação –, de impor o sentido inequívoco do fascismo. Todo fascismo é inequívoco, mas hoje a sua inequivocidade se exerce e se impõe por uma política de ambiguização. Foi o que chamei de fascismo da ambiguidade. Para desenvolver essa linha de compreensão, propus ainda uma discussão sobre os sentidos de ambiguidade de maneira a explicitar em que consiste a ambiguidade dos sentidos. Como resistência à política fascista de despolitização mediante a ambiguidade dos sentidos, sugeri uma política do sentido, na forma de exercícios de precisão. Precisão não é o mesmo que exatidão ou determinação de sentidos inequívocos. Isso é o que pretendiam as antigas formas de ideologia totalitárias. Ante a ideologia da ambiguidade, entendo que decisivo é fazer exercícios de precisão, de precisão artística, poética e musical. No primeiro exercício, faço uma leitura da precisão poética de Orides

Fontela e de sua poética da antipalavra e do antissentido. Nela é possível descobrir um sentido poético de resistência e oposição, implicado no uso que faz de "anti" como prefixo. No segundo exercício, esboço uma reflexão sobre o conceito musical de ligadura, como exercício de escuta das ligas do presente com o passado, o presente e o futuro. É uma tentativa de delinear elementos para pensar a ligação desligada do desejo de uma identificação fusional com os estereótipos do "mesmo" e da determinação de formas acabadas e fechadas. É um exercício para tentar precisar um outro sentido de ligação. Esses exercícios não são uma conclusão deste ensaio. São o que dizem: exercícios, tentativas, buscas, rabiscos, ensaios, entreabrindo o por dizer e por pensar.

Este ensaio tem muitos a agradecer. A Patrick Pessoa, que durante os seminários de preparação para o nosso curso *Dissidências*, em conjunto com Tania Rivera, durante a pandemia, iluminou inúmeras questões aqui tratadas com comentários de grande valor e luz crítica. Às observações sempre brilhantes de Tania Rivera. A Adauto Novaes pela leitura do manuscrito, com sugestões inspiradoras, e pelos anos de trabalho sobre as mutações do contemporâneo. A Luisa Buarque e Bernardo de Oliveira pelas excelentes discussões de várias passagens do texto que me ajudaram a tornar mais claro o que hoje nos obscurece. A Tora Lane e Johan Hegardt, com quem tenho discutido na Suécia a urgência dessas questões. E, por fim, aos Programas de Pós-graduação em Filosofia e de Pós-graduação em Estudos Contemporâneos das Artes da Universidade Federal Fluminense, que me acolheram como professora visitante durante o ano de 2020.

Lições da história I

o fascismo de Mussolini

A visão predominante sobre o fascismo histórico o define como ideologia política autoritária, conservadora e, sobretudo, ultranacionalista. Na Europa, o fantasma fascista é o do nacionalismo racista exterminador e do estatismo controlador e censurador. No Brasil, cada um desses termos, nacionalismo, racismo, extermínio, estatismo, controle e censura, se complica, pois eles se enunciam e se praticam tendo como ponto de partida a colonização: a experiência do extermínio como princípio e a da expropriação do si-mesmo pelo outro são estruturais e não conjunturais.

Fascismo é, como se sabe, um termo cunhado por Mussolini para designar a ideologia do partido por ele fundado em janeiro de 1915, o Partido Revolucionário Fascista. No célebre verbete "fascismo", redigido por Mussolini e pelo filósofo Giovanni Gentile para a edição de 1932 da *Enciclopédia Italiana*, Mussolini insiste que, mesmo nesse primeiro período, a sua única doutrina era a "da ação". Negando à doutrina do socialismo uma prática eficaz, afirmou como fundamento do fascismo a *prática* da doutrina socialista. Não se punha em questão uma teoria da ação, mas a do fascismo como

"necessidade de agir" e combater, daí o nome *Fasci Italiani di Combattimento* (Fascios italianos de combate) conferido ao movimento. Como doutrina da ação, o fascismo se dizia contrário a expressões doutrinárias, afirmando-se como um conjunto de "aforismos, antecipações e aspirações", uma doutrina política que se pretendia completamente diferente de todas as anteriores. Se nela faltam palavras de ordem cuidadosamente elaboradas ou parágrafos logicamente concatenados, esse novo estilo de escrever uma doutrina da ação, pretendida pelo fascismo, substitui a doutrina por palavras de "fé". *Queria apropriar-se do desejo socialista de ação*. Sua intenção era tocar imediatamente o povo, ou seja, emocioná-lo – o verbo "emocionar" significa pôr em movimento – sem a mediação dos mecanismos de representação, entendidos por Mussolini e outros teóricos políticos da época como a nódoa não democrática da democracia. O fascismo designava uma doutrina da ação cujo objetivo era implementar um estado do povo representado diretamente pelo *Duce*, cujo significado é "condutor".

O verbete escrito por Mussolini é revelador. Nele, afirma-se um novo estilo de doutrina: aforismática, antecipatória, aspiradora e não "doutrinária". Encontramos, assim, uma mudança de estilo na linguagem ideológica, mais do que uma nova ideologia. A linguagem ideológica recebe uma nova estética. Esse é um primeiro ponto importante a ser guardado quando se quer aclarar a nebulosidade do conceito de fascismo hoje. O segundo ponto a ser ressaltado é a diferença que Mussolini faz entre doutrina teórica e doutrina da ação e o *páthos* de mobilização dessa última, uma mobilização que deve

ser total, lembrando o título de um célebre ensaio de Ernst Jünger (2002). O fascismo diz sempre: chega de teorias, chega de palavras: é hora não só de agir, mas de agir do começo ao fim. Nessas formulações, o fascismo é uma apropriação mobilizadora e deturpadora da décima primeira tese de Marx a Feuerbach: "Os filósofos apenas interpretaram o mundo de diferentes maneiras; o que importa é transformá-lo" (Marx, 1981, p. 535). A deturpação que o fascismo engendra reveste de transformação o que na verdade é deformação e extermínio do mundo.

Mas como age essa doutrina? Ela age belicamente, repudiando toda doutrina pacifista: "Só a guerra leva toda a energia humana para a sua tensão mais elevada e sela com o selo da dignidade o povo que tem coragem de encontrar-se com essa energia" (Mussolini, 2019, p. 35), como se lê no mesmo verbete escrito por Mussolini. O ultranacionalismo fascista reúne o povo numa relação imediata com o *Duce*, o seu condutor, que é visto – o que coincide com o vivenciado – como seu "representante direto", sem mediações e, nessa união, faz a experiência eletrizante de toda energia humana. O *Duce,* o grande condutor, é o condutor eletrizante de toda energia humana que somente na guerra – ou seja, no ódio – alcança a sua máxima tensão. Nas palavras de Mussolini, esse espírito antipacifista habita não só o povo, mas cada indivíduo que, mesmo ferido de guerra, escreve na gaze que recobre a ferida "*Me ne frego*", "Não me importa" ou "E daí?", para mostrar não apenas um "ato de filosofia estoica" ou o "sumário de uma doutrina política", mas a "educação para o combate, para a aceitação dos riscos que o combate implica e um novo

modo de vida para a Itália". Na mesma passagem, Mussolini fala ainda de como o fascismo é "amor à vida" concebida como luta, dever e conquista, como vida para si e sobretudo como vida para os outros e os sucedâneos. Esse amor à vida é "amor ao próximo", prossegue o verbete, não o próximo vago e abstrato de um "abraço universal", mas o próximo diferenciado e visto com olhos vigilantes. É a vida entendida como aproximação seletiva e natural dos mais fortes. Essa concepção de vida, segundo Mussolini, opõe o fascismo tanto ao socialismo marxista e científico quanto à concepção materialista da história, que só visa ao bem-estar econômico do povo. Mas para o fascismo, tal como formulado nesse verbete, bem-estar econômico não pode equivaler a felicidade, pois para esta põe-se em questão o bem-estar "espiritual".

Além de combater o socialismo marxista, o fascismo combate a ideologia democrática e o seu liberalismo, por considerar que ela representa a "não verdade da igualdade política revestida de irresponsabilidade coletiva", propalada pelo mito de "felicidade e progresso infinito". Se democracia for entendida, ao contrário, como "um estado da sociedade onde o povo não se reduz à impotência no Estado", então fascismo pode ser descrito como "uma democracia organizada, centralizada e autoritativa", lê-se no verbete. Fascismo se apresenta, portanto, como uma concepção de vida praticada como combate contra o socialismo marxista e a democracia liberal. É vida antipacifista, ou seja, vida armada, só que em nenhum momento o verbete "antecipa" qual vida pode surgir depois da mobilização total, da guerra total. Aclamando a guerra como a tensão mais elevada de toda a energia humana,

o fascismo – o que vale hiperbolicamente para o nazismo – proclama uma finalidade absolutamente final, uma finalidade sem um depois, o fim como finalidade.

Ao re-ver o fascismo constitutivo da ótica europeia, no filme *Le livre d'image* (O livro da imagem), traduzido como *Imagem e palavra*, de 2018, Jean-Luc Godard cita Joseph de Maistre (1753-1821),[2] o principal teórico da contrarrevolução francesa, signatário das ideias conservadoras de que germinaram os autoritarismos contemporâneos e hoje ainda um dos grandes inspiradores da Nova Direita (*Nouvelle Droite*) francesa e de outras correspondentes em outros países, que sumarizam o desejo fascista de fusão com a vida na morte. Algumas das citações recitadas no filme dizem: "guerra divina", "terra toda encharcada de sangue", "altar onde todos devem morrer", "tudo deve ser imolado até a erradicação total do mal", "os carrascos são as pedras angulares da sociedade", um mundo onde "os inocentes podem pagar pelos males". Essas frases e citações recitadas nos situam como espectadores na experiência de ouvir os seus ecos. Isso para sublinhar o fim – isto é, a morte, o fim de todos os fins, "o apocalipse tornado exército", numa citação de Malraux também recitada por Godard, como a finalidade derradeira do amor fascista à vida. Viver *para* morrer – nenhum materialismo pode ser

2 Joseph de Maistre é o irmão mais velho de Xavier de Maistre, cuja obra *Voyage autour de ma chambre* (Viagem em torno do meu quarto) influenciou o romance moderno e, no caso brasileiro, a obra de Machado de Assis.

mais extremo do que o culto fascista do espírito. Fascismo é por definição necropolítica.

Lembrar ou re-citar – para acompanhar Godard – as linhas mestras do fascismo histórico de Mussolini nos ajuda a esclarecer por que falar de fascismo hoje. O termo vem da palavra latina *fascis*, que significa "feixe" e remete a um objeto usado pelo *lictor*, magistrado na Roma antiga, símbolo do poder e da autoridade da suprema magistratura. Esse objeto pode ser descrito como um feixe de varas geralmente amarrado num machado de bronze. Esse símbolo, de origem etrusca, foi tomado pelos fascistas, mas já se achava, e lá continua, no emblema nacional da França, na Assembleia Legislativa do Rio de Janeiro, no emblema da polícia sueca. O *fasce* se mantém hoje como símbolo, mesmo que despercebido, da justiça e da lei. O monumento aos heróis da travessia do Atlântico doado por Mussolini a São Paulo em 1929, com dois *fascio littorio*, continua de pé às margens da Represa de Guarapiranga, na Zona Sul de São Paulo.

A experiência de ligação em torno de uma necropolítica, a experiência do "comum" mobilizada pela doutrina fascista da ação e do "amor à vida na morte", parece legitimar o uso do termo "fascismo" e não populismo, conservadorismo ou apenas autoritarismo para designar a mobilização das forças destruidoras – e não "obscuras" – operando hoje entre nós, com fins de conduzir (*ducere*) a energia humana para o ponto de sua mais alta tensão.

Lições da história II

alguns elementos para uma crítica do fascismo

Mobilização total e aceleração máxima de toda energia humana ao ponto de sua mais alta tensão definem o fascismo como necropolítica, uma política de morte que faz do fim a sua finalidade. A energia do fim se apropria do desejo de começo. É uma política do que os franceses chamaram, no início do século XX, de *jusqu'au boutisme*, um conduzir-ao-fim-a-qualquer-preço, para designar os defensores da continuação da Primeira Guerra até o fim, mesmo que isso custasse incalculáveis perdas humanas. É o extremismo do extremo. Como formulou Edgar Julius Jung – um dos principais líderes da chamada "revolução conservadora" que mobilizou na Alemanha inúmeros críticos à República de Weimar, ao parlamentarismo e à democracia liberal –, "o essencial não é o programa da revolução conservadora, mas a sua força" (2007).[3] Qual a força da "revolução conservadora" que

3 Edgar Julius Jung foi também crítico à forma que o nazismo havia tomado, pois não o considerou radicalmente conservador.

se pretende "uma revolução contra a revolução [socialista] através de uma minoria fechada e bem organizada", como definiu em 1900 um dos seus primeiros ideólogos, o francês Charles Maurras (1911), líder do movimento de extrema direita francesa *Action française*? É a *força* de mobilização total e a aceleração máxima; a força de eletrização, do contato eletrizante, e não o seu programa revolucionário. Pois como explicar que o "proletariado", o "povo", se deixe mobilizar pelo fascismo e não pela revolução socialista? Essa pergunta mobilizou e vem mobilizando inúmeros críticos e ativistas contra o fascismo histórico desde as primeiras décadas do século XX. Essa pergunta é também ainda uma de nossas questões.

A resposta de Gramsci oferece alguns acenos para atualizar o sentido de fascismo. Ele considera que fascismo e democracia liberal são dois aspectos de uma mesma realidade (Gramsci, 1924), a de um liberalismo que é predador não apenas por oprimir o povo mediante as relações sociais consequentes a seus modos de produção, mas também por visar destruir a possibilidade de um *elo* organizacional entre os trabalhadores. A função do fascismo é, segundo Gramsci, operacionalizar a destruição da possibilidade desses elos organizacionais. Temendo a força mobilizadora dos elos organizacionais das classes operárias, a democracia liberal ou, numa acepção mais precisa, o liberalismo democrático se mobiliza para estancar o desejo revolucionário. Essa mobilização do liberalismo democrático contra o desejo revolucionário se dá não apenas por medidas de força, perseguição, matança e difamação de seus líderes, mas também pela apropriação de certas ideias revolucionárias e socialistas. Gramsci foi o grande

teórico da "hegemonia cultural", da apreensão do modo como o capitalismo liberal é capaz de assimilar as ideias socialistas e marxistas de maneira a torná-las ambíguas e esvaziá-las. Como vimos, Mussolini se afirma como um socialista que, ao contrário dos socialistas, está empenhado na sua ação extrema; se confessa até um democrata que, ao contrário dos democratas, propõe uma democracia centralizada e autoritativa, não representacional por representar "diretamente" o povo.

As análises de Gramsci sobre o fascismo, sobre o modo como fascismo e democracia liberal compactuam e sobre como se constroem hegemonias culturais, propiciam elementos para evidenciar como o *fasce*, o feixe, o modo fascista de unir os indivíduos em torno de um "machado de cobre", isto é, de uma necropolítica, é um modo de confundir a experiência de elo. Confunde elos organizacionais – dos trabalhadores – com a identificação de cada indivíduo com o condutor (o *Duce*, o *Führer*) das massas, quando este se vê cortado dos seus elos reais. Trata-se de uma substituição do sentido de elo, de junção e união da classe operária pelo de fusão individual e identificadora com o líder, que gera assim uma coletividade fusional à base de um processo de identificação. A "força" mobilizadora do fascismo está ligada à mutação das formas de junção e reunião, à mudança do próprio sentido de "elo" que o avanço tecnológico nos modos de produção realiza e impõe ao corpo social e a cada existência singular. O cerne do liberalismo são a fragmentação e a atomização da sociedade, mobilizadas e aceleradas pelo desenvolvimento da técnica. É importante não esquecer o laço essencial entre o surgimento do fascismo e da força fascista de mobilizar e acelerar "toda

energia humana" para a sua mais elevada tensão e a questão da técnica moderna. Sem uma reflexão sobre a aceleração do avanço tecnológico no final do século XIX e a sua mobilização demonstrativa na Primeira Grande Guerra, toda análise do fascismo permanece limitada.

Num ensaio muito luminoso, escrito surpreendentemente em 1897, sob o título *Uma conquista metódica*, o poeta Paul Valéry percebe e analisa a força inaudita da técnica no modo como a Alemanha se mobiliza depois da guerra franco-prussiana (Valéry, 1957).[4] Sua mobilização não é apenas para construir um Estado da paz armada, mas um comércio em pé de guerra, para fazer da mobilização armada uma mobilização econômica. O dínamo dessa mobilização técnico-bélico-econômica é o imperativo devorador de organizar a desigualdade, mobilizando todos os recursos do excesso, as armas mais potentes, as estratégias mais eficazes, fazendo do excesso a arma mais poderosa, o recurso ele mesmo mais inesgotável; comercialmente, a estratégia é fabricar cada vez mais rápido um produto mais barato do que o produto no atacado. O avanço tecnológico, realizado pelos alemães de maneira espantosa, e que permitiu transformar a mobilização bélica de todos os recursos – técnicos, científicos, intelectuais – em mobilização econômica, fez dessa mobilização um método, o método de uma experiência da razão contínua, inteiramente dedicada à previsão do futuro, às probabilidades

4 Agradeço a Adauto Novaes a sugestão desse texto surpreendente de Valéry que, não obstante décadas de leitura de sua obra, me havia passado despercebido!

cuidadosamente sopesadas, "tudo para enfraquecer o acaso" (Valéry, 1957, p. 1.855-1.856), para eliminar a criação.

O evento da técnica moderna abre as portas para o desejo de realizar uma liberdade avassaladora, a liberdade desmesurada de tudo querer, que passa a definir o sentido técnico de felicidade. Uma frase do *Calígula* de Albert Camus resume o espírito do que está aqui em causa: segurando com força estranguladora a garganta de Cesônia, sua mulher, que lhe havia perguntado se era felicidade a liberdade tenebrosa alcançada, Calígula exclama em êxtase: "Vivo, mato, exerço o poder delirante do destruidor, em face do qual aquele do criador parece uma macaquice" (Camus, 1958, p. 170). Em pauta está a destruição da força criadora, o esgotamento do sentido de criação quando esta se vê esvaziada pela perpétua transformação técnica em que nada escapa à vontade de inovação, ao delírio de crescimento da exatidão e do poder, que torna insensato perseverar no ser e assim criar. Criar confunde-se, desde então, com inovar e com *styling*, como se diz hoje em dia. A mobilização econômica de fundo bélico, como tão bem mostra Valéry, depende de uma concentração de todos os saberes e ciências que cooperam para a produção não só de todas as suas etapas como de sua dinâmica. Tornada econômica, a guerra se faz por toda parte, e a economia se alia de maneira indissociável à guerra. Todas as partes do globo, todas as instâncias da vida, todos os recursos da terra, tudo deve ser meticulosamente estudado, investigado, definido segundo categorias e gêneros, tudo deve se tornar objeto de representação e quantidade maleável para o cálculo, construindo-se assim Estados-maiores comerciais (Valéry, 1957,

p. 1.859). Criam-se aparelhos de exatidão incomparáveis, serviços de informação, polícias secretas; a multiplicação da informação e o desenvolvimento da propaganda tornam-se instrumentos para realizar a produção total, que inclui sobremaneira a "produção" de cada indivíduo. Os alemães viram, desde o início da era industrial da produção, que esta deve se personalizar, ou seja, deve atender à demanda produzida dentro de cada um. Opera-se uma mutação não apenas social mas igualmente individual. Esse método tornado total requer a mediocrização do indivíduo e os meios para "unidimensionalizá-lo", termo posteriormente proposto por Herbert Marcuse (2015), ou seja, para torná-lo pacificado e disposto a essa armação de toda existência, indivíduos sem escolha, que assim se definem. Morrem as grandes filosofias, insiste Valéry, restando apenas a ciência anônima, sem crítica geral, mas fértil em reinvenções (Valéry, 1957, p. 1.865). Disciplina e método, organização e divisão de trabalho *ad infinitum*, são êmulos da ação total que se cumpre com uma tecnologia promotora da aliança irreversível das mobilizações bélica e econômica na sua própria forma de mobilizar. Esse método permite tanto a mobilização quanto o controle totais. É o método pelo qual a produção do objeto é simultaneamente a do seu consumidor futuro (Valéry, 1957, p. 1.870). Com isso se produz uma massa obediente, facilmente mobilizável para elevar à mais alta tensão toda a sua energia.

Valéry anteviu, de maneira espantosa, a Alemanha hitlerista por vir e entregou uma importante chave para compreender o cerne do fascismo a partir da expansão do liberalismo tecnológico, ele mesmo uma tecnologia para a

sua expansão. Essa chave traz novos elementos para compreender a tese de Gramsci de que liberalismo e fascismo são dois aspectos de uma única realidade e também a razão pela qual o oprimido escolhe um regime opressor. É que em causa estão não somente as relações entre classes sociais num regime de produção tecnocapitalista, mas também a mutação das relações sociais e dos indivíduos operadas pelas tecnologias da produção. Nesse texto tão visionário, Valéry não nos deixa esquecer que a questão da técnica moderna é a de um método bélico tornado econômico e que esse método bélico-econômico se torna o método por excelência da expansão capitalista. Tudo isso, entretanto, depende da produção de todos os âmbitos da existência do indivíduo, incluindo a produção do próprio indivíduo, a produção de seus desejos, a produção até mesmo de seu "inconsciente".

Está em pauta sobretudo o aproveitamento produtivo e produtor de todas as energias e sobretudo de toda a energia humana. Foi o que bem apreendeu William Reich, aluno de Freud e criador da chamada psicanálise corporal que, em seus estudos sobre a psicologia das massas, procurou entender a dinâmica energética das forças sociais e não apenas os processos de identificação do indivíduo com a massa e da massa com o líder (Freud, 2011). Reich considerou que o marxismo, que havia conferido uma linguagem aos desejos de liberdade e emancipação das classes oprimidas, não levou em conta a dinâmica energética e o "efeito social do misticismo" na dinâmica das forças sociais. Para Reich, o fascismo é a expressão da estrutura irracional do homem mediano cujos impulsos primários foram recalcados durante

milênios: "Fascismo é a atitude emocional básica do homem suprimido de nossa máquina civilizatória autoritária e sua concepção mecânico-mística de vida. É o caráter mecânico--místico do homem moderno que produz partidos fascistas e não o inverso" (Reich, 2019). Assim, Reich chega a afirmar que "cada um traz o fascismo dentro de si", pois fascismo não se define pelo líder e sua força magnética, mas pela psicologia das energias irracionais humanas acumuladas. Seguindo as lições de Reich, percebe-se que o fascismo coloca em pauta a psicologia das massas que, como Durkheim já havia claramente observado, é mais do que a soma dos indivíduos. O fascismo deve ser visto, portanto, como um fenômeno que revela a psicologia de um objeto particular – a massa –, isto é, um fenômeno psicossocial.

Um caráter reconhecidamente marcante do fascismo é o ódio ao outro. Na visão de Reich, o racismo e o seu ódio exterminador não são produtos do fascismo; o fascismo é produto do racismo. Isso se mostra hoje de modo exponencial. É importante compreender a "questão do outro" no fascismo, pois o "outro" que deve ser construído e produzido como objeto para ser odiado, e assim unir os indivíduos contra o outro odiado, é também parte da retórica extremista que faz do fim a sua máxima finalidade: o fascismo substitui o "isso tem de mudar" por um "tudo tem de acabar". *É a substituição do desejo de transformação por um desejo de extermínio.* Se transformação implica desejo do outro, o fascismo quer substituir esse desejo pelo desejo de um outro do mesmo, o desejo de o "mesmo" recomeçar *outra* vez. O reacionário se mistura aqui com o progressivo: *outra* vez o mesmo e o

mesmo contra o *outro*. O ódio fascista ao outro depende da equivocação do próprio sentido de outro: o outro como outra vez o mesmo se apropriando para exterminar o outro como revolução transformadora. Pois só o outro transforma, e transformar-se é outrar-se.

Em *A estrutura psicológica do fascismo* (1933 [1970]), Georges Bataille apresenta a complexidade da "heterologia", do *lógos*, isto é, discurso e racionalidade do outro por oposição à "homologia", ao discurso do mesmo, que permeia o fascismo e a sociedade moderna. Bataille parte da relação entre consciência individual e consciência coletiva, afirmando a dificuldade de apreender a ligação e a passagem entre uma e outra. Ele se vale também da metáfora da eletricidade, do contato elétrico, na tentativa de fazer aparecer não o próprio de uma e de outra consciência, mas o próprio do contato eletrizante entre ambas. Nessa corrente elétrica que une o indivíduo e o coletivo, corrente sempre em movimento, dois polos tendem a se formar e a se estabilizar: uma existência social homogênea e uma existência social heterogênea. Em sua existência homogênea, a sociedade é produtiva, útil, e todos os seus elementos são apreendidos, avaliados e medidos a partir de sua função. A sociedade homogênea é, para Bataille, a expressão da forma dominante da economia e da sociedade capitalistas com suas divisões de classe e sua hierarquia, organizadas por leis e administradas por uma tecnoburocracia. A ordem "homogêna" se instala, tendo por objetivo estabelecer a homogeneização do mundo, a sua "unidimensionalização", na expressão de Marcuse. A homogeneização do mundo se realiza mediante a colaboração – como Valéry já

havia apreendido de forma visionária – de todos os processos e recursos, intelectuais, científicos, técnicos, "espirituais". Mas, para que haja desejo e intenção de homogeneização, é preciso admitir a existência de elementos heterogêneos, que resistam à homogeneização, que pertençam à ordem do improdutivo, da magia e do misticismo e que a sociedade homogênea (produtiva, útil e eficaz) expila como dejetos por não saber assimilá-los. A sociedade homogênea expele todo elemento diferencial. A análise de Bataille é ela mesma ambígua e em muitos pontos confusa. Vista sob a perspectiva da história europeia, como o fazem Valéry e Reich, de uma racionalidade tecnocientífica homogeneizadora, todo elemento heterogêneo, improdutivo, irracional, místico deve ser erradicado e expelido. Isso gera, contudo, um inconsciente heterogêneo recalcado que cresce e se insurge numa massa "fascista".

No caso brasileiro, que é o caso de uma sociedade fundamentalmente heterogênea, a massa fascista se exprime como desejo de homogeneização, de expulsão de todos os elementos não propriamente heterogêneos – já que a sociedade é heterogênea, um nós de inúmeros nós –, mas de todas as forças de diferenciação e mudança. Nossa história colonial é a da violação do direito não só do outro mas também de ser outros, na sua riqueza plural, que define como o nosso *a priori* um ser "mesmoutro", sempre outro em cada mesmo. É isso que o desejo fascista busca aniquilar, impondo um desejo de homogeneização. O "inconsciente fascista brasileiro" é um desejo de homogeneidade e identificação com um *outro mesmo, o mesmo outra vez*, no poder. Com isso, a figura do

"outro" é engolida e absorvida pelo mesmo, o que desencadeia ainda mais o ódio ao *outro outro*. Sob a perspectiva de Bataille, a luta contra o fascismo apela aos valores heterogêneos e aos da heterogeneidade, pois só estes podem subverter o sistema de homogeneidade que se instala com a economia capitalista e liberal. Valores heterogêneos não são apenas "outros" valores na hegemonia do mesmo, mas valores que deixam a força de heterogeneização se realizar e se expandir na sociedade.

Esse breve levantamento de alguns elementos para uma crítica ao fascismo deixa claro como ele visa alcançar o automatismo "inconsciente", o âmbito do incontrolável e involuntário de sua energia, de maneira a extorquir a sua força de heterogeneização, diferenciação e criação. A meta fascista é exterminar o outro, fonte de toda transformação.

Na tentativa de compreender a nova forma de fascismo que hoje nos assola, não basta, porém, recorrer a conceitos e visões do fascismo histórico. É importante nos darmos conta da mutação das formas de produção e sobretudo da mutação ontológica que experimentamos.

Estudos mais especializados poderiam mostrar, no contexto brasileiro, a continuidade de uma mentalidade fascista das elites, de um desejo fascista, como *modus operandi* dessa sociedade. Muitas discussões sobre o fascismo de hoje partem do pressuposto dessa continuidade, o que é, até certo ponto, necessário considerar. O que, no entanto, complica a visão desse fascismo "apenas" ou "sobretudo" como continuidade do fascismo histórico é a cegueira em relação à mutação ontológica exposta na história contemporânea, no fenômeno da globalização. Ou seja: a diferença entre o fascismo histórico

e o que podemos chamar incialmente de neofascismo contemporâneo não é apenas de meios, articulações e expressões do fascismo histórico, num mundo regido por novas condições tecnoeconômicas e suas consequências políticas e sociais. Para entender essa diferença, é preciso notar que as "novas" condições são uma *mutação* das antigas e, assim, não podem ser apreendidas meramente como passagem de uma forma para outra de um mesmo fenômeno, seguindo numa sequência temporal que permite a comparação entre formas do passado com formas sucedâneas de uma mesma composição. Admitir que vivemos tempos de mutação é assumir a necessidade de pensar que as formas que surgem não são a evolução, o desenvolvimento ou mesmo a transformação de outras anteriores. Mutação de formas é surgimento de formas não reconduzíveis a outras. É a própria noção de forma que está em jogo, uma experiência nova do novo.

Neofascismo

a visão cinepoética de Pasolini

Na década de 1960, Pier Paolo Pasolini fez inúmeros registros sobre a nova forma de fascismo que via emergir no pós-guerra. Em seus *Escritos corsários*, nas suas crônicas jornalísticas e ensaios, encontram-se visões inspiradoras para pensar a mutação ontológica em que a nova forma do fascismo pôde se desenvolver (Pasolini, 1999). Segundo o cineasta, o neofascismo surge de uma nova forma de capitalismo, estreitamente ligada às novas formas de tecnologia – na sua época denominada tecnologia televisual – e à consolidação da sociedade e da cultura de massa que dela resultavam. Vê com seu olhar cineticamente crítico os novos meios de comunicação e informação operacionalizarem e efetivarem um "genocídio cultural", o extermínio dos valores, das almas, da linguagem, dos gestos, dos corpos do povo (Pasolini, 1999, p. 407). Em seus curtas-metragens, como aquele sobre o vilarejo de Orte, na região do Lácio, ou aquele sobre a parte antiga da cidade de Saná, capital do Iêmen, Pasolini documenta a "forma da cidade" como "escandalosa força revolucionária do passado". Seu olhar cinético busca guardar os vestígios dessa força escandalosa no momento de sua destruição, operada pela

devastação neocapitalista, igualmente uma mutação no modo predador do capitalismo liberal já conhecido. A "escandalosa força revolucionária do passado", que Pasolini reconhece na forma dessas cidades ancestrais e medievais, encrustadas na paisagem cósmica do mundo, difere do "passado" mitologizado, ficcionalizado e construído pelas ideologias fascistas e nazistas. Difere por mostrarem como a alma se faz alma na alma, como o corpo toma corpo no corpo, de modo que a alma aparece como extensão do corpo a corpo da vida e o corpo como alma da alma, um no outro, outro no um. Indicar, apenas à guisa de toque, a insistência de Pasolini no sentido revolucionário do passado é chamar atenção para a necessidade de repensar o sentido de passado, a diferença entre, por um lado, a sua força revolucionária e a sua apropriação reacionária e, por outro, a atualidade, se não revolucionária, ao menos crítica dessa força, com o vir à fala dos mundos ancestrais como os dos povos originários e da cultura negra, hoje tão ameaçados de perseguição e extinção. De todo modo, Pasolini faz indicar que a revolução dos meios de comunicação, o surgimento da sociedade de massa e de consumo, a inovação tecnológica que se espalha globalmente a partir da década de 1960, da qual, no Brasil, a construção de Brasília é um testemunho marcante, cumprem um *antropocídio*. Realiza-se um esfolamento do humano no humano quando o poder do consumo se consuma e é ele mesmo consumido e se torna assim ab-soluto, um mundo inteiramente fechado em si mesmo, uma total imanência. Como bem resumiu Didi-Huberman (2001, p. 31), Pasolini vê "o poder superexposto do vazio e

de uma indiferença transformados em mercadoria". É o que Pasolini diz ter visto com os seus "sentidos". Com os sentidos, ele vê uma "mutação antropológica" e uma "indiferenciação cultural", pelas quais o fascismo consegue enfim realizar a mutação da consciência e da sensibilidade humanas, quando todo sentido se vê substituído por "uma abstração potente, [por] um pragmatismo que canceriza toda a sociedade, um tumor central majoritário... [...], uma doença que contamina o tecido social em todos os níveis, uma doença ideológica que afeta a alma e não isenta nenhuma" (Pasolini, 1999, p. 1.530). Assim entendido, e por provir do fundo transmutado da consciência humana, o neofascismo representa uma ruptura profunda com as formas de organização e as fórmulas discursivas do "fascismo" histórico. O desaparecimento do "espírito" e da "cultura popular" e sua substituição pela cultura midiática são, para Pasolini, testemunhos ferozes do "genocídio cultural" e da "perda da capacidade linguística" que caracterizam o "poder do consumo". O fascismo histórico, que ele também chamou de "paleofascismo", não tinha chegado a ser fascista, pois não havia conseguido transmutar o fundo da alma humana, o modo de ser humano. Por isso ainda era possível encontrar formas de resistência ao fascismo. Só o poder do consumo conseguiu realizar o fascismo total, esse que absorve na sua lógica todas as formas de resistência e que se expõe até mesmo no antifascismo (Pasolini, 1999, p. 336-343).

O cineasta encontra a evidência dessa forma "imprevisivelmente nova" num acontecimento. Viu com os seus "sentidos" que "alguma coisa" havia acontecido e que essa "alguma

coisa" era o desparecimento dos vaga-lumes na paisagem italiana (Pasolini, 1999, p. 1.457). No poema "A resistência e sua luz" (Pasolini, 1999, p. 358) e num texto conhecido em que fala do desaparecimento dos vaga-lumes, Pasolini (1999, p. 1.269) explicita a vertigem político-existencial desse acontecimento. Para ele os vaga-lumes são as luzes intermitentes da resistência ao extermínio da vida na vida que, de modo amplo, define o fascismo. Essa alguma coisa que aconteceu na paisagem italiana foi o desaparecimento dos vaga-lumes, das luzes intermitentes da resistência. A força poética dessa imagem tem inspirado várias discussões, sobretudo na busca de reavivar o sentido de resistência numa paisagem de mundo como a nossa, cada vez mais resistente às resistências.[5]

Para discutir a questão dos vaga-lumes da resistência, é preciso, no entanto, também compreender como o "poder do consumo" é capaz de realizar cabalmente o neofascismo, o controle total da consciência e da sensibilidade humanas. Pasolini refere-se ao desaparecimento dos vaga-lumes como o "acontecimento de alguma coisa": "alguma coisa aconteceu". O que aconteceu para que os vaga-lumes desaparecessem? Quero propor esse acontecimento como responsável pela mutação de toda coisa em "alguma coisa" e coisa alguma, com efeito, a mutação de *toda* coisa em *qualquer* coisa. As discussões de Pasolini deixam entrever não apenas uma mutação

---

5 Já antes do livro de Didi-Huberman, Nancy Mangabeira Unger, sem conhecer os textos de Pasolini, havia discutido a "perplexidade dos pirilampos", no livro *O encantamento do humano* (2000).

antropológica, mas também uma mutação ontológica, uma mutação do sentido de ser. Dizendo "alguma coisa", Pasolini toca no cerne do neofascismo, que é *o poder do vazio de sentido*. Esvaziamento do sentido de povo, de gesto, de vida, de humano, de existência, de corpo, de alma, de política, de sociedade, de linguagem. Esvaziamento do ser e do seu sentido, enfim, esvaziamento do sentido de sentido. O "poder do consumo", pelo qual se cumprem um "genocídio cultural" e uma "mutação antropológica", é o poder do vazio e da indiferença de sentido, um novo sentido de sentido, a mutação do próprio sentido. Pasolini não desenvolve a questão da mutação do sentido. Ele insiste sobre a "perda da capacidade linguística". Em seus pensamentos, tanto sobre "a experiência herética" da linguagem (Pasolini, 1976) quanto sobre a relação entre linguagem e cinema, encontram-se reflexões criadoras acerca da vida da linguagem oral e de seu caráter de ação, em que a vida inteira, no conjunto de suas ações, vem à fala. Nesse sentido, Pasolini reconhece a equivalência entre o cinema e a linguagem primeira dos homens, a linguagem-ação. Esta última é a capacidade linguística que o neofascismo da sociedade de massa e da cultura midiática extirpa e aniquila, apropriando-se, pelos meios de comunicação, da força cinética da linguagem. Mesmo sem tocar na questão do esvaziamento dos sentidos, Pasolini reconhece que a perda da capacidade linguística está ligada à mistura e à confusão dos sentidos que, assim, se esvaziam. Essa é a força aniquiladora do neofascismo, que, segundo Pasolini, ainda se mantém irrealizada no fascismo histórico.

O desaparecimento da resistência quando o fascismo e o antifascismo se misturam é expresso num longo poema que Pasolini escreveu, inspirado por sua visita ao Rio de Janeiro em 1970. Em plena ditadura militar, Pasolini, na companhia de Maria Callas, passa poucos dias no Rio e em Salvador a caminho do Festival de cinema de Mar del Plata.[6] O poema intitulado "Hierarquia" ["Gerarchia"] foi publicado em 1971 num volume chamado *Trasumanar e organizar* (Pasolini, 2003, p. 207-211),[7] junto com outros poemas ligados à viagem ao Brasil. "Hierarquia" é um longo poema em que vem à palavra uma experiência sensual e sexual da cidade do Rio de Janeiro e narra o encontro com o carioca Joaquim, michê em Copacabana, em cujos olhos Pasolini vê refletir-se o seu encontro com o Brasil. Mais do que poema narrativo, trata-se da narração de uma poética, entendendo-se por poética o ver que vê o próprio ver e o ver do outro. Esse é o sentido aqui proposto de cinepoética.

Pasolini, o poeta, aterrissa e atravessa a alfândega rumo ao "incógnito". Chega "numa cidade além do oceano". Chega

---

6 Para uma notícia sobre a viagem de Pasolini ao Brasil, cf. http://www.centrostudipierpaolopasolinicasarsa.it/altre-geografie/ppp-in-brasile-nel-1970-un-viaggio-e-la-poesia-gerarchia/. Acesso em: 5 out. 2020.

7 Para uma versão brasileira do poema "Hierarquia", cf. as traduções de Michel Lahud em: https://www.blogs.unicamp.br/marcapaginas/2019/04/02/a-viagem-de-pier-paolo-pasolini-ao--brasil/. Acesso em: 5 out. 2020; e a de Stella Rivello em: https://www.notadotradutor.com/revista2.html. Acesso em: 5 out. 2020.

no Rio de Janeiro. O que existe além do oceano? A "cidade desesperada" de uma colonização "onde europeus pobres vieram recriar um mundo à imagem e semelhança do deles, forçados pela pobreza a fazer de um exílio a vida" (Pasolini, 2003). O que os olhos cinepoéticos logo encontram é uma hierarquia, invertida, pois os últimos são os velhos – os europeus – e os primeiros, os jovens, a juventude escancarada nos michês mais bonitos, "os primeiros a serem encontrados nos lugares que a gente logo descobre". A cidade aparece para esses olhos cinepoéticos que buscam ver o ver em tudo o que vê: ruas, bulevares emergem pelos olhos desses jovens, os primeiros, a cuja altura alguns poucos velhos intelectuais conseguem chegar. Pelos olhos do michê, esse "garoto do povo" que se faz guia segurando o poeta "pela mão com delicadeza", o cinepoeta vai descobrindo a "invariabilidade da vida", descoberta que requer "inteligência e amor", cuja "ascese exige sexo, exige caralho", pois a vida requer que se penetre na vida. Assim vê "o Rio por dentro, numa aparência de eternidade". Joaquim, michê, garoto do povo, o guia até a favela que "era como Cafarnaum sob o sol", "barraco em cima do outro", "vinte mil famílias" e aos poucos um se revelando ao outro, "uma palavra depois da outra", ditas "prudentemente", "distraidamente": o cinepoeta comunista e subversivo; o michê, soldado numa divisão especialmente treinada para lutar contra subversivos e torturá-los. Dá-se o encontro entre o cinepoeta, "grande conhecedor", e "ele, [o] guia". Na favela, o cinepoeta-europeu-italiano-subversivo encontra a família do michê-guia-colonizado-brasileiro--subversivo-treinado para lutar e torturar subversivos e é

acolhido pela mãe, a "invariabilidade da vida". O cinepoeta "procura a perdição e encontra sede de justiça". Na favela, o cinepoeta encontra pessoas que "ou não pensam em nada ou querem se tornar mensageiras da cidade". E nesse encontro descobre como "é por puro acaso que um brasileiro é fascista e um outro subversivo, e que aquele que arranca os olhos pode ser tomado por aquele a quem se arrancam os olhos". Os olhos cinepoéticos veem a maneira surpreendente de como aqui o oprimido pode virar opressor, de como quem cega pode ser cegado, como "Joaquim não poderia jamais se distinguir de um facínora". Pasolini escreve o verso central do poema: "Assim, no cume da Hierarquia, encontro a ambiguidade, o nó inextricável". Pois aqui, no Brasil, que o cinepoeta toma como "minha desgraçada pátria", essa cujos donos são o dinheiro e a carne, enquanto é tão poética, existe, "dentro de cada habitante", "um anjo que não sabe de nada [...] e, velho ou jovem, se apressa a pegar em armas e lutar, indiferentemente, pelo fascismo ou pela liberdade". Podemos sem dúvida criticar, como fez Glauber Rocha, a visão "velha" de Pasolini do então chamado Terceiro Mundo, criticar a sua visão da cidade, do homem, da prostituição, do Brasil (Rocha, 2006). Mas o valor desse poema para a nossa discussão está em Pasolini ter flagrado, na sua cinepoética da cidade e dos corpos que o guiam, o "nó inextricável" da ambiguidade em que o fascista e o subversivo se confundem, em que quem tem os olhos arrancados pode virar logo quem arranca os olhos, em que se pode lutar tanto pelo fascismo quanto pela liberdade. A lição de Pasolini é uma visão dos pontos de contato entre fascismo e subversão, do lugar onde devemos investigar

não apenas como foi possível o "retorno do recalcado" e as razões para uma presumida "retrotopia" (Bauman, 2017) do mundo, mas igualmente para a inoperância das formas herdadas de resistência e a urgência de reinventá-las.

O fascismo da ambiguidade

As reflexões de Pasolini sobre o "neocapitalismo televisual" fazem parte dos grandes debates sobre os "meios de comunicação de massa", o "sistema dos *mass media*", a questão da tecnologia e da informação, a revolução da cibernética e das novas técnicas de controle e vigilância, que, desde a década de 1960 e de 1970 até hoje, não cessaram. Ao surpreender a forma imprevisível do "neofascismo" do poder do consumo como um "neocapitalismo televisual", Pasolini viu com clareza que o "capitalismo planetário", não mais produtivo, mas financeiro e monetário, é um capitalismo telemidiático. Para ele, o neofascismo não precisava mais de nenhuma forma ou valor do fascismo histórico – tradição, família, religião –, pois, ao arrancar do homem o homem, do corpo o corpo, da alma a alma, o neofascismo da sociedade de consumo e cultura de massa realizava o que nenhum conteúdo ideológico do fascismo anterior havia conseguido: a mutação letal da sensibilidade e da consciência humanas. Mas como então compreender o reacionarismo e o retrocesso que acompanham hoje o que estamos chamando de fascismo? Num mundo do vale-tudo universalizado, como entender o discurso moralizante e conservador que circula por toda

parte? Com efeito, devemos partir do que, à primeira vista, constitui uma surpreendente contradição e que deve ser colocado como uma questão orientadora: como é possível que o capitalismo neoliberal, financeiro, impensável sem as novas formas de tecnologia informacionais, da robótica, dos algoritmos, das redes sociais, do espetáculo midiático, da inteligência artificial, ou seja, de um capitalismo sem fronteiras, essencialmente "internacionalista" – pois hoje o poder encontra-se inteiramente nas mãos digitais de poderosas conglomerações inter, multi e transnacionais –, conviva tão bem agora com governos autoritários, nacionalistas, protecionistas, patriotas? Por que "nacionalismos" na situação de um transnacional "mundial i-mundo", na expressão do filósofo francês Gérard Granel (1982, p. 59), em que as nações não passam de "sucursais do capital mundial"?, como mostra de maneira lancinante o Brasil de hoje? Essas perguntas se colocam quando assumimos que, para compreender a nova forma de fascismo que hoje nos assola, é preciso compreender a nova forma de "capitalismo", de regime de mundo que o provoca. Não é possível conceber um sem conceber o outro. Do ponto de vista de sua lógica interna, afirma-se que o capitalismo neoliberal, tecnomidiático e financeiro tem como seu sistema o fascismo – e não que o fascismo seja uma força a ele aliada. Em sua nova forma, o fascismo expõe de que modo, na era da técnica planetária, o homem deixa de ser o sujeito da história, pois o novo sujeito é a técnica, o capitalismo tecnomidiático. Se o Estado total dos sistemas totalitários deve ser considerado como Estado-sujeito (Lacoue-Labarthe; Nancy, 2002, p. 24), hoje a técnica total é a técnica-sujeito.

Sabemos que a defesa fascista da soberania nacional contra a defesa internacional da Amazônia e das nações indígenas mostra de maneira escancarada como a política protecionista do governo é o modo de "o Brasil" colocar o mais rápida e amplamente possível a "sua" Amazônia-mercadoria à venda nas "Amazon" do mercado mundial. Não há contradição entre capitalismo neoliberal, que se define como antiestatismo absoluto, e estatismo fascista, pois hoje o Estado já é uma sucursal do capital neoliberal, o Estado já é ele mesmo antiestatista. A necessidade da presença forte do Estado se explica pela determinação de cumprir a sua privatização da maneira mais rápida e cabal, sem mais delongas e negociações políticas. O discurso antiglobalizante do governo fascista brasileiro não é de modo algum antineoliberal; é, ao contrário, um discurso, em parte, mais neoliberal do que o neoliberalismo propulsor da globalização.

A meta desse novo tipo de fascismo é bem clara e precisa: é a "mobilização total" – o termo de Ernst Jünger continua relevante – para uma política tecnoneoliberal midiática, cuja ferocidade aumenta com o esgotamento acelerado dos recursos naturais, humanos e não humanos do planeta. O fascismo nunca é ambíguo nem suas metas, inequívocas. A "necessidade" de políticas nacionalistas, protecionistas, reacionárias e restritivas, de construção de muros físicos e discursivos, mentais e sensíveis se esclarece por esta meta, a de conduzir o neoliberalismo ao seu máximo, antes que "o mundo acabe", de tornar o apocalipse o seu exército. Para isso, precisa substituir o desejo de transformação por um desejo de extermínio, "vamos acabar com tudo isso". O Estado do fascismo atual é

o Estado que, na sua exacerbação aparentemente anacrônica, esvazia o sentido de Estado e operacionaliza a implementação do neoliberalismo como a única política viável para "salvar" o país do "colapso", levando o colapso para o colapso. Sob o manto discursivo de uma limpeza do empreguismo e funcionalismo público corrupto, a política do Estado é feita para agilizar o mais possível tanto o empreendedorismo de todo trabalhador, a anulação de toda lei trabalhista, a privatização de todas as empresas estatais, a terceirização da economia, etc., como o empreendedorismo estatal, ou seja, a transformação do Estado em empresa. É a necessidade de esvaziar o sentido de Estado pelo excesso de uma política de Estado contra o Estado. A outra necessidade é a de o Estado minar o espaço público, de a política minar e esvaziar o sentido de política, de minar os movimentos sociais e as expressões de resistência, combinando mecanismos tradicionais de tortura, perseguição, extermínio – como no caso de Marielle Franco e tantos outros – com o fomento da privatização e privação do espaço comum. É o que se faz mediante o excesso das redes sociais, da contínua "selfização" de cada indivíduo, identificado com sua imagem para um consumo, que hoje não é só das coisas, mas o consumo das imagens das coisas e sobretudo de si mesmo. Narciso não saberia mais se reconhecer no narcisismo contemporâneo virtual. Um verso do coro da Antígona de Sófocles – muitas vezes esquecido em várias análises dessa peça, que não envelhece – exprime de maneira lapidar o que acontece: *hypsípolis, apolis*, excesso de pólis, de política, esvaziamento da pólis, da política. Excesso de sentido, esvaziamento de sentido: esse é o ritmo de uma

operação de sentido, que esvazia o sentido pela sua exacerbação, pela sua hipérbole. Esse é, a meu ver, o principal motor da nova forma de fascismo que hoje nos assola e abate. A meta inequívoca do neofascismo encontra, na ambiguização de todos os sentidos e valores, o seu método.

A realidade hoje confirma que o fascismo vive muito bem dentro de um regime democrático, não só porque se elege o fascismo por via democrática ou apenas porque fascismo e democracia seriam dois lados de uma mesma moeda, como sugeriu Gramsci. O novo modo de convivência entre fascismo e democracia se mostra bem claro, por exemplo, no Brasil, em parte porque, após décadas de autoritarismo e ditadura militar, as instituições democráticas ainda se encontram em vias de democratização e, em parte, porque, em sua nova forma, o fascismo de hoje se apresenta com a pretensão de ser mais democrático que a democracia. Assim, se a democracia tem como "ponto fraco" o sistema de representação, já que nela muitos se sentem sempre ainda não representados, o fascismo de hoje se proclama mais democrático que a democracia, pois exerce um poder que "fala" com cada indivíduo "diretamente" pelo Twitter e pelo WhatsApp, não mais precisando de representantes, pois a democracia se mostra agora pela apresentação midiática de tudo o que acontece e não meramente por uma representação nunca suficientemente representativa. Assim, cada um se ilude com a possibilidade de um acesso direto ao poder. Ademais, se democracia significa o poder do voto, cada indivíduo se sente "empoderado" ao votar continuamente com seus *likes* diários, minuto a minuto, para tudo e todos. Com as "curtidas" e "não curtidas" em cada

segundo da vida, a votação contínua dá a impressão de um "agenciamento" hiperativo numa democracia exercida de forma incessante nas redes. Com isso, iguala e confunde o voto de consumidor com o sentido político de voto, o voto cidadão. Votando em tudo o tempo todo, esvazia-se o sentido de voto, quando a cidadania se mistura com a atividade de consumo. Exerce-se a cidadania como se consome, e o direito à cidadania não mais se dissocia do direito ao consumo. Assim é o próprio votar hiperbólico que anula e esvazia o sentido político do voto. Por isso, o fascismo de hoje precisa delirantemente de votos. Se o fascismo histórico se vangloriava por conseguir o que nenhuma democracia representativa foi capaz, isto é, "*ser*" diretamente o povo e não apenas representá-lo, mediante uma identificação do povo com o seu líder ou *Duce*, hoje as redes sociais parecem conseguir finalmente realizar esse "desejo", mediante o contato midiaticamente "direto" entre chavões de toda espécie e "cada um". Em lugar da histórica mobilização das massas, as "redes" atraem indivíduos atomizados, consumidores isolados e empobrecidos para ligações sem ligações, relações sem relações, sentidos sem sentidos, valores sem valores.

A democracia se define como um regime baseado na liberdade de expressão. O fascismo de hoje quer se apresentar como exercendo mais liberdade de expressão que as democracias liberais clássicas por ter a "coragem" de dizer o que quiser na cara de todo mundo. Em vez de proibir inteiramente a liberdade de expressão e infringir de maneira cabal os mecanismos de censura bem conhecidos do tempo da ditadura militar, o governo fascista se vangloria de usar as palavras

mais baixas, vulgares, violentas, humilhantes, cheias de ódio, homofóbicas, racistas, ordinárias, etc. Substitui o sentido de liberdade de expressão por uma prática de libertarianismo de expressão, orgulhando-se da coragem de dizer o que o politicamente correto censura dentro de si mesmo. Assim, é o politicamente correto que exerce censura, a autocensura, ao passo que a fala fascista aparece como excesso da liberdade de expressão. Nessa exacerbação do sentido de "liberdade de expressão", este se vê esvaziado de sentido. Excesso de sentido esvazia o sentido. Essa pretensa democracia mais democrática do que a democracia – o novo fascismo – vive do esvaziamento do sentido de povo mediante a substituição da ideia de povo pela de sua privatização e privação, quando tudo se passa diretamente entre o meio (*medium*) e cada um. Hoje, povo é amostra e população, estatísticas, soma de átomos isolados e isolamentos atomizados, reunidos em redes e grupos mediados pelo "virtual" e virtualizados pelo "meio".

Para a nossa discussão sobre a nova forma de fascismo que hoje ultrapassou o neofascismo formulado por Pasolini, cabe observar o desenvolvimento das novas tecnologias de informação e o sentido de elo que nelas se operacionalizam. As redes sociais constituem o meio mais potente para realizar e estabelecer laços sem laços, relações sem relações, redes sem encontros. É importante perceber que a hiperconectividade gerada pelas redes desconecta precisamente ao hiperconectar. A exacerbação do sentido de elos, laços, redes, conexões – *links, networks* – esvazia, pelo excesso, o sentido de relação. É a hipérbole do sentido de relação que esvazia o sentido de relação e o da relação dos sentidos. Com isso, tanto o *entre*

nós, espaço aberto do em comum, mais decisivo para uma política viva e livre do que qualquer demarcação de um espaço comum, se vê privatizado e privado – pois o contrário do entre não é o junto mas a hiperpolarização –[8] como, também, o espaço da solidão de cada um, o espaço da criação, se vê privatizado e privado por se confundir com o isolamento que inclui no mercado, ou dele exclui, cada um e suas imagens.

Com a pandemia de Covid-19, essas e muitas outras questões aqui discutidas se acirraram.[9]

O novo fascismo continua a exercer as divisas milenares de todo totalitarismo: *divide et impera*, dividir para imperar, e também *panem et circenses*, pão e circo. A diferença é que ele as intensifica ao torná-las ambíguas, pois hoje o fascismo reúne para dividir e assim estimular ainda mais frontalmente que cada um sirva voluntariamente ao tirano – a neoliberalização de todos os sistemas – e que todo pão se transforme em circo, ou seja, que toda realidade, sobretudo a do ganha-pão, se transforme em espetáculo. Assim, a democracia vai se dissolvendo "naturalmente" (o que hoje significa o mesmo que artificialmente) não por decreto ou ato institucional (embora vários atos e decretos também estejam sendo passados no Congresso, enquanto escândalos midiáticos ocupam as primeiras páginas), mas por ser preservada como uma

---

8 Agradeço a Patrick Pessoa por essa precisão.

9 Cf. meu artigo recentemente publicado sobre a pandemia e o isolamento do mundo: CAVALCANTE, Marcia. Pensar em tempos de pandemia. *O Que Nos Faz Pensar*, Cadernos de Filosofia da PUC-Rio, jan.-jun. 2020, p. 4-7.

forma vazia pela desarticulação crescente e pela dissolução contínua do comum e das práticas de inclusão. A viralização que dissemina e assim exacerba os sentidos não só os esvazia como, nesse oco do sentido, operacionaliza a naturalização de todo tipo de discurso, sobretudo os discursos de ódio e de exclusão. Os mecanismos linguísticos de naturalização do racismo e da segregação excludentes, tão atentamente estudados por Victor Klemperer em sua importante obra *LTI: a linguagem do Terceiro Reich*, encontram hoje, nas redes sociais e no algoritmo robotizado das mensagens, um meio de naturalização incontrolável. Pela via do "humor" e das "piadinhas" viralizadas em memes e mensagens, o ódio passa a se tornar tão natural quanto os artifícios de sua produção. A "perda da capacidade linguística", observada por Pasolini como marca do neofascismo televisual, hoje viraliza e é naturalizada pela contínua produção de novas palavras e expressões, pelas quais o inaceitável se torna o mais natural.

O que Pasolini havia visto como o acontecimento de "alguma coisa" e que testemunhou com o desaparecimento dos vaga-lumes da paisagem italiana se explicita cada vez mais como o acontecimento universal de toda coisa, sentido e valor transformarem-se em qualquer coisa, em qualquer sentido e em qualquer valor, esvaziando tanto os sentidos e valores das coisas como o sentido e o valor dos próprios sentido e valor. É o que podemos chamar de "qualquerização" de cada coisa. Com isso, o sentido de cada coisa e cada um, o sentido do singular, se dissipa, pois *cada um* se confunde agora com *qualquer um*. Isso é o que o avanço das tecnologias de informação, o desenvolvimento da inteligência artificial, da sociedade

dos números consegue naturalizar e assim universalizar e totalizar. A tese que gostaria de esboçar é a de que a forma "imprevisivelmente nova" do fascismo que hoje estamos testemunhando é a forma da ambiguidade de todas as formas. É um fascismo que se articula na ambiguidade e oscilação de todo sentido e valor de maneira que nessa oscilante ambiguidade o próprio sentido e o valor perdem valor e sentido. Ambiguidade significa aqui esvaziar ao tornar todo sentido equivalente a qualquer coisa. É por essa ambígua oscilação e oscilante ambiguidade, em que todas as fórmulas e expressões podem ser invertidas e pervertidas, em que todo sentido e valor podem ser virados contra si e contra qualquer outro, que se torna possível não apenas a "servidão voluntária" de todos à tirania de uma unidade aniquiladora de toda unidade viva, evocando o conceito e as discussões clássicas de Etienne de La Boétie (1976), mas igualmente os novos mecanismos de poder, controle e censura. É essa dinâmica do sentido que estou chamando aqui de *fascismo da ambiguidade*.

O fascismo da ambiguidade de todos os sentidos e valores encontra-se hoje por toda parte. A todo momento e em qualquer situação, vemos sentidos oscilarem entre direito e avesso, numa ambiguidade crescente que faz aparecer, de maneira espantosa, como até mesmo a polarização de sentidos, valores e posições mais aciona a ambiguidade dos sentidos do que a sua distinção e demarcação. A própria oscilação do sentido de "fascismo" testemunha a contínua ambiguização dos sentidos: como falar de fascismo se os *duces* de hoje não passam de caricaturas de fascistas passados, paródias de ditadores? Por toda parte, caricatura da caricatura, idolatria de idolatrias,

máscara de máscaras, paródia de paródias, tudo intencionalmente encenado no modo de um piloto automático, que permite dizer que se trata tanto de caricatura como de não caricatura, tanto de máscara como de não máscara, tanto de fascismo como de democracia, pois, no mundo da imagem, onde tudo é o que não é, o não ser se apresenta como sendo não ser e não como o que se esconde por trás de ser, tudo é por definição ambíguo, uma face de Jano, a face de duas faces. No mundo da oscilação ambígua e da ambiguidade oscilante de sentidos, que é o mundo da imagem da imagem, nada mais se esconde, tudo se exibe e se mostra na cara de todo mundo, inclusive o esconder dos sentidos e intenções.

∞

Sem essa dinâmica de ambiguização do sentido não pode haver o que se chama de "capitalismo". O que no âmbito da teoria econômica e político-econômica foi chamado de capitalismo corresponde em seu âmago ao que Nietzsche pensou e desenvolveu filosoficamente em termos de "niilismo". À luz do niilismo filosófico, "capitalismo" se define como economia-política da ambiguidade dos sentidos. Foi o que já havia percebido o jovem Marx quando, inspirado por uma leitura da peça *Timão de Atenas*, atribuída a Shakespeare, redigiu linhas iluminadoras sobre a essência do dinheiro. Nelas, Marx chama atenção para o fato de o dinheiro não se definir por cifras, mas por efetivar uma contínua ambiguização dos sentidos. O dinheiro faz com que o "feio pareça bonito, o ruim bom", com que o direito vire o avesso e o avesso, o direito,

transformando tudo o que é em seu contrário (Marx, 2004). Dizer que o dinheiro compra tudo, que tudo tem um preço, não é simplesmente dizer que o dinheiro corrompe tudo e esvazia todos os valores. É também fazer aparecer a dinâmica de valor implicada no dinheiro. Marx nos mostra que o valor econômico das coisas está ligado ao trabalho humano e, portanto, à realidade humana e social de sua produção. As coisas têm um valor de uso e muitas vezes esse valor é inestimável, tanto por serem alguma coisa difícil de substituir como por terem valor afetivo. Mas as coisas têm um valor de mercadoria, um valor de troca. A economia capitalista é uma economia pautada tanto por transformar os valores de uso em valores de troca quanto por fazer do valor de troca um valor de uso. Trocar significa substituir. O mundo capitalista é um mundo empenhado em substituir tudo por tudo: não só substituir todos os valores por valores de troca, não só substituir as coisas por mercadorias, as relações afetivas por relações de interesse, os valores éticos por valores econômicos, mas por tornar tudo substituível e redundante, pessoas, vidas, existências humanas e não humanas. O dinheiro faz isso, ao esvaziar o sentido de tudo, tornando tudo equivalente a tudo. Com isso, torna todos os sentidos equivalentes e ambíguos. Misturando o sentido de igualdade ao de equivalência, confunde o sentido de valor ao afirmar que tudo tem o mesmo valor. Na verdade, o que se está dizendo é que todos os valores são reduzidos a um sentido de valor que é o valor monetário, o valor esvaziado e esvaziador de todo valor. Essa aparente igualdade, que não passa de tudo ter o mesmo valor de dinheiro, legitima a substituição de tudo por tudo.

Dinheiro, como Marx vai aprofundar no seu pensamento tardio, não é valor, mas "forma de valor" (Marx, 2011, p. 232). Apropriando-se, assim, de todas as coisas, o dinheiro torna-se a coisa mais coisa que existe, por fim, a única "coisa" que existe. Além de tornar todo sentido ambíguo por esvaziá-lo de sentido a ponto de poder transformá-lo no seu contrário, o dinheiro transmuta o que eu tenho no que eu sou, de modo que eu só sou o que tenho. Com o dinheiro, todo ser reduz-se exclusivamente ao ter. O dinheiro é, diz ainda Marx nesse breve texto de juventude, o elo de todos elos (*das Band aller Bände*), a "força química da sociedade", essa que une separando. Sua atividade é criar ligações sem ligações, relações sem relações, transmutando tudo o que é em mediação. É o meio de fragmentação da sociedade através de elos férreos de dependência. Essa prática universalizada e universalizante de criar ligações sem ligações, de diluir elos pelo excesso de *links*, confere um sentido decisivo para os "feixes", *fasce*, os elos de identificação social, tipicamente fascistas. Nesse sentido, pode-se dizer com Gramsci que o capitalismo liberal traz o fascismo em sua noz, *in nuce*.

A dinâmica de ambiguização do sentido e do valor, que constitui a própria dinâmica social das relações de produção, não é, porém, algo que se sobreponha ao que se produz economicamente, mas o que se encarna nos produtos. Um outro conceito preciso e precioso de Marx foi o de mercadoria como fetiche. A célebre passagem em *O capital* sobre o fetiche da mercadoria descreve a mercadoria como o tornar sensível e palpável o que é suprassensível e impalpável, ou seja, o seu valor de troca, que é o reflexo das formas sociais e produtivas.

Sendo "uma coisa sensível-suprassensível" (*ein übersinnlich sinnliches Ding*) (Marx, 2011, p. 276), a mercadoria expõe como coisa visível e palpável o invisível e o impalpável das formas de relações sociais, operando por magia ou feitiço a transformação da relação entre homens em relação entre coisas, por um lado, e, por outro, a coisificação do indivíduo e de suas relações. Mercadoria é o feitiço da coisificação das relações humanas, a substituição do valor de uso pelo valor de troca, ou, mais precisamente, a mutação do uso em troca e mediação. Se as coisas em seu sentido "trivial", como a mesa da casa da infância, possuem um valor de uso, um valor afetivo[10] e assim inestimável, como mercadoria, a mesa torna-se uma mesa qualquer que, como tal, pode ser substituída por qualquer outra. Ser mercadoria é, portanto, deixar de ser *essa* coisa para tornar-se *qualquer* coisa, um X, e como tal substituível por qualquer outra coisa e capaz de receber qualquer valor e sentido dependendo de como se apresente. Para ser mercadoria, a coisa deve perder seu sentido de coisa para receber não só o valor de qualquer coisa, mas, sobretudo, qualquer valor. É a transformação de "S é P", a forma universal de predicação, em "S é X" (= qualquer coisa, sentido, valor), a fórmula de predicação do "qualquer". Sob o feitiço do "qualquer" coisa, "qualquer" sentido e "qualquer" valor,

10 Sobre o valor afetivo do valor de uso, conferir a bela carta de Rainer Maria Rilke de 13 de novembro de 1925 a Witold von Hulewicz, comentada por Giorgio Agamben no artigo "Marx ou a exposição universal" (2007) e também por George Simmel (1989).

encobrem-se as formas sociais do trabalho e da produção, da exploração e da capitalização. A mercadoria não é simplesmente coisa ou coisificação de relações, é a substituição das coisas pela *forma de coisa*, das relações pela *forma de relação*. Decisivo aqui é o valor de poder ser qualquer coisa, o valor da ambiguidade, da flexibilidade e da substituição. Pois só assim tanto o que tem preço como o que não tem preço, tanto o preço como o apreço, podem passar a ter qualquer preço. Tudo vai depender de como a mercadoria se apresenta e se exibe, ou seja, do *espetáculo* da mercadoria. Fetiche da mercadoria é o espetáculo do poder do vazio do sentido. É o que permite e fomenta a flexibilidade e mobilidade dos valores como valor supremo.

Neoliberalismo, capitalismo global tecnomidiático, é uma dinâmica de *transformação constante*. Uma transformação constante é, porém, um oximoro, pois exprime uma transformação que não se transforma; na verdade, uma transformação que transforma tudo é aquela que transforma tudo menos o sentido de transformação. É a transformação que só consegue gerar um *status quo*, um dinâmico conformismo. A descrição aristotélica do primeiro motor imóvel serve bem para definir o capitalismo – o que move tudo menos o próprio mover. Aqui tudo deve se tornar inseguro, mas de modo tão absoluto que se deve assegurar com toda força a continuidade dessa insegurança. Nada pode ficar parado onde está. Tudo deve sair sempre de onde está, tendo de virar qualquer coisa, para poder ser usado a qualquer momento, por quem quer que seja, de qualquer modo, sem nenhum limite, seja natural, técnico, ético ou cultural. O mundo digital

e virtual é a realização plena dessa contínua transformação de tudo, que transplanta tudo de seu sítio para o seu *site*, saindo de sua segurança, por mais frágil que seja, para uma insegurança sólida. Tudo que é sólido tem de se desmanchar no ar, lembrando a célebre formulação de Marx. A necessidade "imanente" de um fascismo nessa dinâmica do capital corresponde à necessidade de preservar não tanto formas conhecidas mas as *formas* do conhecido, não tanto sentidos e valores antigos e estáveis mas a *forma* estável de valor e de sentido para que sentidos e valores possam continuar a circular, a se misturar e se confundir, para alimentar o fogo incendiário da ambiguização de todos os sentidos, inclusive dos sentidos de sentido. A grande confusão é achar que o novo fascismo que nos assola quer *de fato* uma volta a valores e sentidos conservadores, pois estes requereriam uma estrutura de mundo inteiramente diversa da que o novo fascismo pretende consolidar: a forma de um mundo espetacularizado, onde tudo deixa de ser e ter algum sentido ou valor, sendo e tendo apenas a forma vazia de sentido sem sentido e de valor sem nenhum valor.

Para tal espetáculo, é imprescindível que a *forma de sentido* possa se manter para que os conteúdos de sentido possam fluir sem que nada obstrua a sua maleabilidade. Assegurar a maleabilidade dos sentidos, a sua oscilação ambígua, é decisivo para controlar toda resistência e crítica à expansão avassaladora da economia política do neoliberalismo. No momento do mundo em que a desmesura do capitalismo global como injustiça social, fome, violência, miséria grita e se explicita com força incontrolável, não só no Brasil, mas no mundo,

cresce o fascismo para mobilizar todas as energias humanas de maneira a imobilizar a energia de resistência e crítica. Daí a "necessidade" de uma nova forma de fascismo para a lógica do neo*liberalismo*, a lógica do *vale-tudo*, em que tudo vale nada, nada vale tudo, e tudo vale qualquer coisa. Essa nova forma de fascismo tem a forma da ambiguidade, em que todas as formas se tornam ambíguas, até mesmo o fascismo, pois é fascismo, mas também não é fascismo. No mundo onde tudo é espetáculo, onde tudo é e vive da imagem, onde se pode "ser" o que se quer, onde a identidade se define pela identificação com uma imagem, todos os sentidos parecem e podem se equivaler. Mas o que não se pode esquecer é que o vazio de sentido deve ter a *forma de sentido*, aparecer *como* – e parecer – sentido. O fascismo – sempre conservador e reativamente reacionário – quer manter a *forma de sentido e de valor* para assegurar a diluição dos sentidos e valores e, assim, minar toda crítica, censurar toda insurgência. Daí a necessidade de retornar ao "passado" e de tornar necessária a convivência de "um sentimento agudo de passado" com o afã de contínua mudança e progresso.[11] O retorno ao passado, a reafirmação do já dado de maneira essencial, é, antes de qualquer conteúdo reacionário, um retorno ao passado das formas, à estrutura do "formado" e "sabido", mais uma volta à forma do reacionário que a formas reacionárias. O fascismo da ambiguidade precisa assegurar, antes de qualquer coisa, a

11 Cf. as discussões de Georges Bataille no texto "Nietzsche e o fascismo" (1970), e também as discussões de Jean Baudrillard (2019).

permanência das formas num mundo onde nem mesmo a forma tem mais forma, mundo regido pela contínua circulação e substituição, flexibilidade, mobilidade e maleabilidade de todo sentido, valor e conteúdo. Na angústia diante da falta de forma do mundo, é tentador ouvir discursos sobre a volta e o retorno a formas. O desejo fascista é desejo de estabilidade, de poder "viver em paz com meu negócio", de assegurar o "meu ganha-pão", de encontrar uma via hiperpolítica para viver apoliticamente. Mas essas formas e valores "sólidos" são formas de forma, formas de valor, formas de sentido, ocas nelas mesmas para consolidar o modo operativo da diluição contínua da vida das formas, do sentido e dos valores. Se hoje o fascismo apresenta a contradição de retomar conteúdos fascistas anacrônicos, de revestir-se de um discurso em que a mitologia do "povo", da tradição, da ordem e da moral e cívica retorna, num mundo inteiramente submetido ao neoliberalismo do "qualquer coisa", a um capital inexoravelmente transnacional, a um mundo digitalmente sem limites, a ponto de submeter toda realidade à sua total virtualização, é para assegurar a *forma* vazia de sentido de modo a poder preenchê-la com qualquer sentido. Essa necessidade "formal" justifica-se à medida que está em jogo o controle não apenas das consciências, mas sobretudo do inconsciente coletivo e, se não bastasse, da forma do inconsciente, do que poderia ser chamado de *inconsciente formal*,[12] quando se admite o incons-

---

12 Karl Mannheim já havia apreendido, em 1929, que em jogo estava sobretudo o controle do inconsciente coletivo. O que não percebeu foi que a ser controlada era a própria forma do

ciente como um automatismo da ordem do incontrolável e imprevisível. Com as novas tecnologias de informação, todas baseadas no "televisual", o que se expande é a disponibilidade do cérebro de, ao receber um fluxo hiperbólico e contínuo de imagens e mensagens, tornar-se vazio e aberto para mais imagens e mensagens. Está-se continuamente "diante de um sistema capaz de encher um lugar para esvaziá-lo de suas qualidades mentais naturais", como bem observou o escritor Bernard Nöel (2019, p. 8) em seu livro *Cérebro disponível*.

É ainda a manutenção asseguradora da forma de sentido e de valor que solda o capitalismo com o culto e, assim, com a religião. Essa foi uma iluminação crítica expressa por Walter Benjamin já em 1921, num fragmento reflexivo intitulado "O capitalismo como religião" (2013),[13] que mostra hoje a sua enorme atualidade, sobretudo se considerarmos a relação entre fascismo e religião em países como o Brasil, os Estados Unidos, a Polônia e outros. Em questão não está propriamente a "religião", mas o culto religioso e o culto da religião, ou seja, a *forma* herdada do religioso esvaziado de religiosidade, forma esta oca para receber qualquer conteúdo

---

inconsciente na inconsciência da forma (e não apenas conteúdos inconscientes reprimidos e sublimados), o que, sob inspiração de Walter Benjamin e de sua noção de "inconsciente ótico", proponho chamar de "inconsciente formal". Cf. Karl Mannheim (2015 [1929], p. 30-49).

13 Cf. a leitura feita por Giorgio Agamben (2017, p. 115-132) sobre esse breve texto de Benjamin.

ideológico, o que é claro nos movimentos neopentecostais.[14] Em seu conceito geral, culto compreende atos internos e externos nos quais se honra, venera, idolatra e adora a Deus. Na Bíblia, distinguem-se o culto dos ídolos e o culto ao Deus verdadeiro, e, no Ocidente latino, a Vulgata usa o termo *cultus* para exprimir o cuidado com a beleza.[15] Não obstante os diferentes termos gregos e latinos para dizer "culto" e as inúmeras discussões e distinções feitas pela teologia e pela história das religiões acerca do seu significado, "culto" é entendido basicamente como "ato" e "forma" de expressão de um sentimento de *veneração* em relação a Deus e ao sagrado. Com efeito, é o sentido de *forma de veneração* que explica o caráter religioso do capitalismo e que pode igualmente assinalar como o neocapitalismo ou neoliberalismo se conecta tão intimamente com religiões cultuais, como nos Estados Unidos e no Brasil, e também parece devolver significado ao catolicismo, como acontece na Polônia. Aqui também se pode reconhecer como a exacerbação do culto da religião esvazia o sentido de religião como experiência do sagrado e do mistério. O decisivo é espetacularizar o espetáculo.

---

14 Talvez nunca tenha ficado tão clara a pertinência da formulação derridiana de "religião sem religião", que, em sua reverberação blanchotiana, guarda a ambiguidade de ser uma constatação de como a religião hoje é vazia de religiosidade e, ainda, de como a religião talvez só possa tornar-se religiosidade se separada da religião.

15 Cf. verbete "Culto", em Henrich Fries (1970, p. 356-374).

Em *Paris, capital do século XIX,* Walter Benjamin discutiu a necessidade de espetacularização da mercadoria, percebendo como a exposição em vitrines e feiras universais não pretende apenas a venda de mercadorias mas também a exposição pela exposição, como "objeto feérico" e "epifania do inapreensível", segundo a leitura de Giorgio Agamben (1977, p. 46), como cultura do "espetáculo", aproximando Agamben de Guy Debord (Benjamin, 2009). Benjamin deixa bem nítido, nesse texto de 1921, *como* a "analogia" com as "regiões enevoadas do mundo religioso", proposta por Marx ao falar do "fetiche" da mercadoria, é motor decisivo do capitalismo. O fetiche é o âmago do capitalismo enquanto culto. Assim, o pensador pode afirmar que o capitalismo é uma "religião puramente cultual, talvez a mais extrema que jamais existiu" (Benjamin, 2013, p. 31). Sendo uma religião "puramente cultual", não tem a menor necessidade de dogmas ou de teologia. Enquanto puro culto, é uma forma sem conteúdo fixo, podendo receber, assim, qualquer conteúdo. Fundamental é que o culto se mantenha sempre cultuado, que seja um culto permanente, em que toda aquisição de uma mercadoria seja celebrada com festa e euforia. O que se guarda do culto religioso é, no entanto, a dívida. Capitalismo é o culto da dívida. Em alemão, a palavra para dívida é *Schuld*. É a mesma palavra para culpa moral. Dívida e crédito, culpa e fé: o vocabulário ético-moral de há muito se confundiu com o vocabulário econômico-financeiro, em que o segundo contamina o primeiro de maneira a tornar impossível que a recíproca seja verdadeira. O culto do capitalismo não salva do pecado, como observa Benjamin, mas cria dívida. Toda

dívida é afirmação de uma relação de causalidade, de atribuição a algo exterior e antecedente, a que se deve o presente e o futuro. O capitalismo cultual é baseado no crédito e na dívida. Assim a dívida torna-se universal, incorporando até mesmo deus na sua conta. Com isso, o capitalismo adquire ele mesmo o sentido de uma ordem transcendente que não pode ser tocada nem alterada pelo homem, consistindo numa ordem divina sem deus ou a ordem de um deus sem nenhuma divindade, uma ordem exterior e antecedente que tudo explica e da qual não se consegue escapar. Benjamin não vê no capitalismo a secularização de uma ordem transcendente, como havia proposto Max Weber, mas um culto universal de uma imanência; longe de um mundo erigido pela morte de Deus, o capitalismo é o mundo que impõe Deus "no destino humano".

Benjamin indicou a necessidade da aliança da religião – enquanto mera prática cultual, na qual a religião se esvazia de toda religiosidade – com o capitalismo, aliança hoje tornada tremendamente clara no neocapitalismo ou neoliberalismo, ou seja, no desenvolvimento do capital tecnomidiático, planetário, monetário, financeiro. A perda de todos os vínculos sociais e das relações sociais de trabalho, que resulta da devastação do empreendedorismo, da terceirização e da crescente digitalização do trabalho, não apenas transforma o sentido de trabalho como também, e sobretudo, o dissolve e esvazia. O conceito e a experiência imemorial de trabalho se veem, assim, esvaziados e absorvidos pelas novas formas de produção digital, virtual e de gestão e pela uberização. O fazer e sua poética se esvaziam de sentido. O que aí se perde

são os laços humanos, laços que as igrejas do capitalismo vão querer preencher com vistas a controlar a energia liberada nesse profundo esvaziamento.

Ambiguidade dos sentidos

João Cabral de Melo Neto escreveu um poema intitulado "Fim do mundo" (2003), que diz:

> No fim de um mundo melancólico os homens leem jornais
> Homens indiferentes a comer laranjas que ardem como o sol.
> Me deram uma maçã para lembrar a morte.
> Sei que cidades telegrafam pedindo querosene.
> O véu que olhei voar caiu no deserto. O poema final ninguém
> escreverá desse mundo particular de doze horas.
> Em vez de juízo final a mim
> me preocupa o sonho final.

No fim de nosso mundo melancólico, os homens leem "face", "twitter", "whatsapp", "memes" e se teledistanciam da realidade explosiva do real ardente. O poeta fala da ilusão pretensiosa de se escrever um poema final e até de se imaginar um juízo final. No fim de *um* mundo, que não é de modo algum o mesmo que o fim *do* mundo, pois mundos acabam sem que por isso acabe o acontecer de mundo, perigoso é o "sonho final". Não faltam discussões sobre o novo mundo

que o mundo está vivendo, um novo assustadoramente "admirável" para lembrar o título de Aldous Huxley, um novo que não cessa de evocar o mundo do controle total, o Big Brother de *1984*, de Georges Orwell, o *Fahrenheit 451*, de Ray Bradbury, o *Blade Runner*, de Ridley Scott, o *Matrix*, de Lilly e Lana Wachowski, o *Inception*, de Christopher Nolan, o *Handmaid's tales*, de Margaret Atwood (o romance) e Bruce Miller (a série), e tantos outros. Mesmo sem saber, João Cabral antecipou que hoje cada poema de resistência postado na rede alimenta, ao mesmo tempo, a robótica dos algoritmos com informações sobre quem escreve e quem lê. Hoje, o mundo do controle total da informação pela informação já está em vigor. Ademais, nesse mundo o excesso de informação desinforma. Cabe falar da mutação do mundo, de uma nova forma de mundo na qual inúmeras formas de vida lutam para se reconhecer e serem reconhecidas. O grande desafio é pensar a mutação do mundo, pois isso requer dar-se conta de que nossos conceitos e experiências de transformação não são suficientes para pensar a mutação da forma de mundo.

Não é de espantar a virada para a extrema direita, para o conservadorismo e o fascismo, quando se considera a questão do controle do mundo. Em discussão está, por um lado, o controle do mundo do controle, o seu aproveitamento e a sua exploração; por outro, o descontrole do mundo do controle, pois o mundo que se mobiliza e organiza para tudo controlar não é capaz de controlar o próprio controle. Há uma diferença entre autocontrole, entendido ciberneticamente como tecnologia de controle que se autorregula automaticamente,

e o limite imanente ao desejo ilimitado de tudo controlar, pois este exige a impossibilidade de controlar esse desejo. Assim, o poder de tudo controlar descobre igualmente a sua impotência para controlar esse poder. A máquina, como disse Baudrillard, não sabe fazer outra coisa do que ser máquina; não sabe se diferenciar de si. Só o homem se diferencia a ponto de até virar máquina.

Mas ainda devemos nos perguntar: qual é o sonho final que acontece no fim de nosso mundo melancólico do controle de tudo? Será o sonho de um mundo sem fim, de um mundo eterno? Ou seja, de um mundo que tenha conseguido dar fim ao fim e matar a morte? Será esse o sonho final? Parece ter sido esse o sonho final de Calígula, o tirano alucinado que, movido pelo sofrimento da morte de sua irmã-amante Drusila, sonha com matar a morte. Seu sonho final foi o de fundar "o reino do impossível", de uma vida que erradicou da vida a sua finitude, o limite. Para, no entanto, realizar esse sonho, o único modo que encontrou foi matar tudo antes da morte, foi avançar a morte de tudo. Na versão dramatizada de Camus, Calígula se justifica porque precisa acrescentar ao mal já inerente ao mundo ainda um mal, e total. Diz que o faz pelo desespero de uma doença do corpo e não da alma, pois é a doença de um corpo arrancado do corpo e não só de um corpo sem alma ou desalmado, como se costuma pensar. O sonho final é de um corpo ainda mais desalmado que um corpo desalmado: é o de um corpo sem corpo, expropriado de si. Uma vida sem finitude, sem limite diferenciador e assim criador, é a vida de um poder delirante de destruição que, como mencionado anteriormente, Calígula descreve como

um poder perto do qual o próprio poder da criação não passa de uma "macaquice" (Camus, 1993). É o sonho de uma liberação insuportável, da solidão alucinante de quem teve de destruir tudo a sua volta para conseguir matar a morte como condição da vida. Calígula encarna o sonho final de um capitalismo tecnomidiático, que promete dar fim ao fim ao dar fim a toda e qualquer forma de vida que resguarde como seu princípio a finitude e o limite, fontes de diferenciação e singularização, poder de criação.

Esse sonho final preocupa, sem dúvida, nosso poeta, sobretudo porque, para realizar esse sonho delirante, as técnicas de destruir e matar tudo em volta para conseguir, nesse avanço da morte, "matar" a morte, são técnicas de extermínio dos sentidos. A palavra "sentido" tem, nas línguas latinas, vários sentidos. Sentido diz o que se sente, os sentidos da sensação e do corpo, o sentir de ser tocado pelo outro, pela vida, pelo mundo. Enquanto dinâmica de ser tocado pelas vidas do mundo, pelos mundos da vida, sentido está também ligado ao vir à palavra e ao pensamento dos sentidos de mundo. Por isso, sentido se mistura com significação e significado. Essa mistura de sentido, significação e significância é incontornável, mas também perigosa, pois as significações e significados tanto expõem como petrificam a movimentação do pensar e dizer, do "sentir-pensar" e "pensar-sentir", para evocar os novos verbos usados por Guimarães Rosa e Clarice Lispector. A força do pensamento que cuida da linguagem e da linguagem que cuida do pensamento é saber que os conceitos e significações tendem a sacrificar a vida do sentido ao eternizá-la num significado. É o drama da linguagem que, ao

dizer "maçã", traz à presença a maçã ausente, mas também substitui a presença da maçã por sua ausência, mostrando que a palavra "maçã" não é maçã, pois, mesmo que se possa sentir o seu gosto na boca, ainda não é possível comer a palavra "maçã" como se come uma maçã. Essa breve discussão quer indicar a necessidade de distinguir sentido de significado e apontar para o seu terceiro sentido, que é o de direção. Falamos de sentido único, de caminhar num determinado sentido, ou seja, numa direção. Com isso se reafirma que, antes de qualquer significado, sentido diz uma movimentação de experiência de mundo na vida. Assim, ao falar de ambiguidade do sentido, queremos indicar que a dinâmica de exacerbação que esvazia é uma exacerbação de todos os sentidos de "sentido" e, sobretudo, a que mistura de tal modo sentido e significado que dificilmente se consegue perceber a sua diferença. Hoje não só os sentidos ditos inteligíveis se esvaziam pela sua exacerbação; algo análogo se dá com os sentidos ditos sensíveis. A exacerbação da imagem ofusca de tal maneira a visão que hoje mal conseguimos exercitar a paciência viva e própria do olhar. Pois olhar é tornar visível o visível e não simplesmente ser impressionado pelo visível. Ao se criticar a hegemonia de um princípio ocular de pensamento e assim reivindicar a escuta como princípio, esquece-se muitas vezes que a exacerbação hiperbólica da imagem não diminui apenas a capacidade de escuta, mas também a capacidade de olhar. Somos cegos não por falta, mas por excesso de imagens. O mundo digital reduziu a mão ao toque de alguns dedos, ao digital, e, com isso, a vida do tato e do contato parece perder as suas direções sensíveis.

Quanto mais o corpo se virtualiza e assim se idealiza, mais aumenta a violência do corpo. A dinâmica de esvaziamento de sentido pela sua exacerbação tira o sentido do sentido. Não só os sentidos conhecidos, ou seja, com suas significações, se esvaziam, mas, sobretudo, o sentido de fazer sentido. Assim, pode-se perceber a dimensão niilista da dinâmica "neoliberal" e global de mundo.

É preciso aclarar um pouco mais o sentido de ambiguidade. O conceito de ambiguidade é, sem dúvida, ambíguo. "Ambíguo" significa estar à deriva e poder ir para todo e qualquer lado. O prefixo *ambi* é uma corruptela de *amphi* e diz "por aí". Aristóteles já havia observado a ambiguidade da ambiguidade[16] e buscou discernir alguns de seus sentidos. Ambiguidade pode ser entendida como equivocidade, quando uma mesma palavra possui significados distintos, como a homonímia de manga fruta e manga de camisa, como a polissemia da palavra "justiça" na boca do carrasco e na boca da vítima. Para esse sentido, Aristóteles reservou o termo "homônimo". Ambiguidade também pode ser sintática, que gera, segundo Aristóteles, as falácias de raciocínio e obscurece o entendimento. Foi o que chamou de anfibologia, dizendo, por exemplo, "que ele afirma ser pedra". Essa parte da sentença pode dar a entender que: ele afirma que alguma coisa é pedra ou que ele mesmo é pedra. Com isso, aquilo sobre o que se fala fica obscuro e tampouco se tem certeza sobre o sujeito e o objeto do discurso.

---

16 Cf. K. Jaako (1959) e as considerações de Barbara Cassin (1995).

Não há linguagem sem ambiguidade e, sem dúvida, a riqueza da linguagem está essencialmente ligada a sua força de dar a entender, de abrir para múltiplas interpretações e para a reinvenção das significações. Assim entendida, a ambiguidade indica a riqueza criadora da linguagem. Simone de Beauvoir mostrou a importância de se desenvolver uma "moral da ambiguidade" e Merleau-Ponty considerou que o pensamento da filosofia é liberador pela sua força de ambiguidade, entendida como aquela de se insurgir contra a univocidade do sentido, ou seja, a tirania de uma significação imposta, fechada, dogmática.[17] O elogio da ambiguidade que aparece em várias reflexões filosóficas, poéticas e éticas no século XX resulta da luta contra as ideologias totalitárias do século, que são ideologias da totalização do sentido em significações unívocas. Lavagem cerebral é a imposição de uma significação inequívoca e única: afirma só ser possível pensar *assim*, entender *desse* modo, e qualquer discussão sobre o sentido deve ser punida, torturada e exterminada. Mas hoje é importante distinguir não apenas entre ambiguidade ou equivocidade e univocidade, entre muitos sentidos possíveis e uma significação única. É preciso distinguir sobretudo entre poder ter *qualquer* sentido e a riqueza de sentidos em aberto, de sentidos entreabertos. Assim, cabe compreender que a ambiguidade não se restringe ao entendimento de que uma palavra possa ter muitos significados e que a frase possa ser

---

17 Sobre o sentido criador da ambiguidade, cf. Waehlens (1968) e Simone de Beauvoir (2005).

lida de vários modos. A ambiguidade, no sentido da riqueza da vida dos sentidos, está hoje sendo esvaziada pelo excesso e pela exacerbação da ambiguidade, que, em lugar de abrir para novos sentidos, imobiliza os sentidos plurais tornando todo sentido equivalente a qualquer outro. Como já frisado anteriormente, o fascismo nunca é ambíguo, e a ambiguidade, como o em-aberto dos sentidos, fonte da linguagem criadora, é o seu maior opositor. Mas o fascismo que vemos se instaurar hoje afirma o seu sentido inequívoco tornando todos os sentidos ambíguos, de tal modo que a própria riqueza da ambiguidade se esvazia pela hiperambiguização. A sua meta é destruir a fonte criadora da linguagem, ou seja, destruir, no homem, o homem. A ambiguidade vê-se ela mesma transformada em dinâmica de esvaziamento de sentido, ao tornar todo sentido equivalente a qualquer outro e a qualquer coisa. Nisso reside o fascismo da ambiguidade.

Para realizar essa imobilização da força criadora dos sentidos através da hiperambiguização da ambiguidade, há várias estratégias. Uma delas já apreendida e discutida pelos formalistas russos, como Viktor Shklovskii (2018), é a prática de renomeação, como em aberrações que temos ouvido nos últimos tempos: "Não houve golpe militar, houve movimento e contrarrevolução"; "Liberdade e democracia no Brasil devem-se aos militares, que evitaram que o Brasil fosse comunizado, em 1964". Nesse contínuo renomear, tanto se desmente a verdade da história como se imobilizam, ao tornar equivalentes, as oposições e as contradições vitais e reais. Desmentir e não apenas mentir é outra técnica

fascista.[18] Dá-se com uma mão e tira-se com a outra. O fogo que a exacerbação fascista coloca na fogueira é apagado pelo próprio fascista, que aparece ora como facínora, ora como ponderado, ora como incendiário, ora como salvador. Fundamental no contínuo renomear e desmentir é criar a confusão dos sentidos que esvazia tanto cada sentido como, cabe insistir, o sentido de fazer sentido. Essas estratégias mostram que o sentido exacerbado de ambiguidade deixa o em-aberto criador dos sentidos sujeito a poder significar qualquer coisa e poder ser interpretado de qualquer maneira.

Mas aí aparece igualmente que a dimensão ontológica definidora da ambiguidade não é apenas aquela que abrange a relação entre a realidade do sentido e o sentido de realidade, mas, sobretudo, o *poder*-ser. Num parágrafo pouco lido de *Ser e tempo*, Heidegger (2006, § 37, p. 237-240) define a

---

18 Nuno Ramos mostrou isso claramente na sua crônica de 3 de maio de 2020, na *Folha de S.Paulo*: "Li na internet a seguinte pergunta: como um fascista mente? Bem, ele não mente – desmente. Ele nega o que disse e nos acusa de tê-lo dito por ele. Ele cria uma câmara de ecos em que a energia do que disse, do seu "ato" verbal, já se perdeu, e é nessa perda mesma que ele investe. Um fascista mente sem gramática, não por ignorância (errar a gramática não é nunca um problema), mas porque precisa de uma dispersão linguística que beire o ininteligível e onde, embora o sentido do que diz seja claro (por exemplo, "dar um golpe"), o contrário também estará dito, numa frasezinha lateral e aparentemente sem sentido, para que possa ser resgatada, caso necessário. Mais do que de falsidade, a mentira fascista é um caso de covardia".

ambiguidade, juntamente com a curiosidade e a falação, como modos impróprios do ser-no-mundo, modos de sua "decadência". Pondo de lado as questões ligadas ao pensamento de Heidegger, aos problemas que os seus conceitos de próprio e impróprio, autêntico e inautêntico, continuam a suscitar nos debates acadêmicos da filosofia e das humanidades, sem deixar de sublinhar que elas são muito importantes para discutir o fascismo, os parágrafos em que ele discute curiosidade, falação e ambiguidade são, no entanto, essenciais para compreender a "perda da capacidade linguística", a "dispersão linguística", o esvaziamento dos atos da fala no fascismo da ambiguidade. São, sobretudo, chaves para apreender onde trabalham a ambiguidade e as estratégias de ambiguização pelas quais se pode pensar hoje o que acontece com a economia discursiva do próprio e impróprio, dos mecanismos de apropriação e desapropriação reais e simbólicos. Tudo aqui trabalha para eliminar do real o possível. A ambiguidade opera no âmbito da convivência, da comunidade, impedindo que se distinga o em-aberto liberador e o qualquer-coisa aprisionador. Pois não se pensa e se fala apenas do que se dá e ocorre, mas também sobre o que pode ou não acontecer. Hoje, cada vez mais, torna-se claro que a sociedade de espectadores é sobremaneira a sociedade de *expectadores*, sempre à espera do que vai acontecer, do *tweet* que vai soar, da notícia que vai chegar, do que vai acontecer no próximo segundo e o que deve ser feito. Assim, "vive-se mais velozmente". Assim, vive-se o aqui e agora, desligando-se continuamente do presente, sem que se dê conta. O mais decisivo é: na gangorra do "pode ser que sim", "pode ser que não", "pode ser"

e “pode não ser”, “vai ter golpe militar”, “não vai ter golpe”, “vai cair”, “não vai cair”, “vai agir”, “não vai agir”, tanto se imobilizam os ímpetos de ação como, sobretudo, se esvazia o sentido do possível. O “pode-ser-pode-não-ser” mistura esse sentido oscilante de poder com a força do possível. O fascismo da ambiguidade faz uso da ambiguidade e de suas estratégias para esvaziar a possibilidade do próprio possível. A sua meta é impossibilitar o possível.

Eliminar a necessidade de os sentidos fazerem sentido faz parte integrante desse sonho final de matar a morte, que é igualmente o sonho final de eliminar toda e qualquer resistência a esse poder delirante de destruição. Esse é o sonho final, ativo e desperto de todo fascismo. Muitos são os modos de se tentar eliminar a resistência ao poder de destruição. O mais imediato é a violência física, o extermínio, o extermínio do outro e de toda a sua força transformadora. Mas parece que nem esse é suficiente, pois não consegue exterminar a força de resistência nela mesma. A pergunta que o ditador sempre se faz é como eliminar o poder de resistir à destruição, que é o poder mesmo da criação. Por isso, o grande sonho fascista não é eliminar a liberdade de expressão, mas, sobretudo, a liberdade de pensamento. A resposta de Calígula é: destruindo tudo, eliminando todas as nascentes, secando todas as fontes, devastando todo o solo, tornando-o deserto e laterítico. Mas, mesmo inteiramente enlouquecido, Calígula reconhece e grita na sua última fala da peça de Camus: “Ainda estou vivo”, lembrando que, enquanto há vida, há resistência ao poder de destruição, pois vida é resistência criadora. A fórmula que o fascismo de hoje encontra é mais virulenta:

exterminar a vida sensível e inteligível dos sentidos, de modo a inviabilizar toda distinção possível entre o justo e o injusto, o bem e o mal, o céu e a terra, a sensibilidade e a insensibilidade. É o extermínio dos horizontes, das linhas dançantes da diferença, das vozes-soleiras que distinguem sem separar, que reúnem sem misturar. É o extermínio do *espaço-entre* as diferenças, do "entre" nós. Um extermínio que se opera quando não mais se consegue distinguir entre muro de exclusão e soleira, entre diferença e *apartheid*, entre a singularidade de cada um e qualquer coisa, entre a flexibilidade letal de um capitalismo sem fronteiras e a movimentação da vida, entre ambiguização dos sentidos e o em-aberto da vida dos sentidos. Quando igualdade se confunde com equivalência, em que tudo se mede pelo valor monetário, quando os símbolos de uma longa tradição de luta pela liberdade são apropriados para se tornarem símbolos de opressão, instala-se um vazio confuso de sentidos. Tudo vale tudo. Nada vale nada.

Nesse momento, instala-se a busca de formas e estereótipos, de tipos para uma identificação não com conteúdos, mas com formas e imagens de conteúdos. São essas formas e estereótipos que o fascismo oferece. Num mundo do extermínio e esvaziamento de formas de vida, vive-se o esvaziamento do sentido de identidade pela sua exacerbação. A bandeirização verde-amarela, os gestos armados, a truculência dos corpos ginasticados, etc. A dinâmica tecnomidiática do capitalismo global não é simplesmente a de esvaziar o sentido das coisas e dos modos de ser transformando-os em mercadoria, isto é, no que pode ser equivalente, trocado e substituído por qualquer coisa. É sobretudo realizar esse esvaziamento que

torna cada coisa qualquer coisa, que reduz coisa a "forma de coisa", através de seu exagero, de sua auxese. A auxege elimina a necessidade de qualquer exegese. Num mundo onde tudo deve perder forma, contorno, conteúdo e, portanto, identidade, essa perda compulsiva e compulsória se dá pela hipérbole da identidade. Tudo deve se destradicionalizar pela hipertradicionalização, desontologizar pela hiperontologização, desidentificar pela hiperidentificação. Já observamos anteriormente que um dos traços definidores do fascismo histórico é o da identificação fusional com o líder e com as imagens de povo, de nação, de raça, produzida pela construção e pela naturalização do ódio ao outro. Decisiva não é a identidade, mas o "aparelho de identificação" (Lacoue-Labarthe; Nancy, 2002, p. 31). Também indicamos que hoje essa identificação não é mais direta com o "líder" que se afirma "ser" e não apenas representar o povo, mas passa pela identificação fusional com as imagens midiáticas de si e dos outros, com a espetacularização de si mesmo e de tudo. A construção da identidade de uma raça "pura" e "forte", de um povo "originário" e "autêntico" constituiu a força mobilizadora do fascismo histórico. No caso brasileiro, em que os "povos originários" e as "culturas tradicionais" não são uma construção, não são um mito fabricado, mas o testemunho vivo de forças da cultura, marcadas não só pela história colonial e pelo racismo sistêmico da sociedade brasileira, mas também pela violenta desigualdade social e econômica que resulta de uma vertiginosa diferença de classes, o fascismo do capitalismo neoliberal quer, ao contrário, erradicar e exterminar o "próprio" desses povos e culturas pois "o interesse

na Amazônia não é no índio, nem na porra da árvore, é no minério" (O Globo, 2019, s.p.). A questão não é do próprio nem do impróprio, mas da propriedade, com efeito, da apropriação para a desapropriação total do país. A política fascista se utiliza de *slogans* desenvolvimentistas caraterísticos dos militares: "Temos de retirar os índios da Idade da Pedra na qual são deixados pelas ONGs". No caso das comunidades negras que nunca puderam possuir terras, que sobreviveram pela força de uma recriação do sentido de território pela experiência do terreiro-comunidade e terreiro-cidade (Sodré, 2019), o que se quer eliminar é a sua força cultural transformadora, a força de sua cultura de transformação. O que substitui o culto mitificador do próprio e originário no fascismo histórico é a hipérbole da identificação com a imagética narcísica midiática, que opera sobre a historicidade da sensibilidade humana e, assim, da sensibilidade política. É a identificação fusional com a dinâmica capitalista e midiática de identificação. As *formas* de resistência ao fascismo de hoje assumem a questão da identidade como a sua única força, quando as estratégias de resistência política parecem enfraquecidas ante um sistema de mundo em que a técnica total de um capitalismo totalizador passa a ser o grande sujeito da história. A ambiguidade se explicita quando nos damos conta de que a luta contra a identificação fusional com o aparelho fascista de identificação que mobiliza a técnica capitalista se vale de um apelo à identificação fusional com as identidades perseguidas, ameaçadas e violentadas. Há uma grande oscilação entre os conceitos de identidade, identificação e identitarismo. Decisivo em tudo isso é como o fascismo da

ambiguidade se apropria de todos esses conceitos para torná-los ambíguos, de maneira que se torna difícil distinguir se defesa de uma raça é racismo ou o modo de enfrentar o racismo. Na confusão de sentidos fomentada pelo fascismo da ambiguidade, todo sentido pode adquirir qualquer sentido, de modo que os discursos libertários podem ser usados contra a liberdade. Na ditadura militar, o verso "Tinha uma pedra no meio do caminho", de Drummond, foi usado como *slogan* da companhia Vale do Rio Doce, ligeiramente reformulado: "Há uma pedra no caminho do desenvolvimento brasileiro" (Wisnik, 2018, p. 112).

Nessa ambiguização, tende-se muitas vezes a esquecer que culturas tradicionais, como a afro-brasileira e a dos povos indígenas, têm a experiência milenar de que "identidade" fixa e consolidada é não só ilusão, mas um perigo, o perigo de instalar o acabado e o fechado como princípio de vida. O ancestral não é uma identidade fixa no tempo, mas a experiência de um enredo contínuo nas redes da vida e do viver, sempre se narrando de modo novo nas narrativas herdadas. O ancestral é a experiência de um outro sentido de identidade impensado e impensável para a busca frenética de imagens de identificação e de apropriação de todos os meios de identificação. Contra a identificação fusional fascista há muito o que aprender com a experiência da ancestralidade como experiência humana de desidentificação das figuras e figurações do poder ilimitado do humano. Esse talvez seja um dos sentidos da "força revolucionária do passado", a força para desaprender a prender-se a figuras e formas de ser para conseguir existir. Toca-se aqui numa experiência que deixa

aparecer o espaço *entre* da história, o *entre nós*, um nós que enreda todas as formas de vida, humanas e não humanas, umas nas outras.

Metapolítica

A política do fascismo da ambiguidade se faz, como anteriormente indicado, na indecisão dinâmica entre "é" e "não é", pela qual se aposta no caos contínuo e disseminado. A pergunta que ainda cabe levantar é sobre a ideologia do fascismo de hoje. O fascismo da ambiguidade se concretiza numa ideologia definida através de uma pretensa "des-ideologização". Mimetiza a ideologia pretensamente des-ideologizada do liberalismo, que substitui, como Gramsci já havia percebido com clareza nos anos 20 do século XX, ideologia por hegemonia cultural.

Em suas análises do totalitarismo, Hannah Arendt insistiu sobre como os regimes totalitários da primeira metade do século XX, o nazismo e bolchevismo, se impuseram pela sua capacidade de articular ideologia e terror. O que hoje vemos se instalar e que temos chamado de fascismo da ambiguidade é uma nova constelação de ideologia e terror. Na discussão de Arendt, ideologia é uma concepção de mundo, coerente e abrangente, que pretende dar um sentido unívoco a toda a história, a todo o passado e a todo o futuro, sempre acompanhada de uma visão científica. Portanto, um sentido unívoco e inequívoco capaz de explicar todo o passado e todo

o futuro, de modo a justificar todas as ações totalitárias do presente, e isso sempre com "base científica", ou seja, revestido de cientificidade e objetividade. A ideologia do fascismo da ambiguidade opera de modo bem diverso. Ao esvaziar o sentido de fazer sentido do mundo, é o sem sentido e a insensatez que explicam todo o passado e o futuro de maneira a justificar toda ação espúria no presente. A falta de sentido do sentido diz, por um lado: "Não há sentido em buscar sentido" e, por outro: "É melhor entregar a insensatez do mundo aos administradores do deus sem sentido no mundo de hoje". No mundo da técnica digital, da robótica, dos algoritmos, da inteligência artificial, a ciência não é mais uma instância de legitimação de visões de mundo, competindo com a religião, pois a ciência já é o mundo. Assim, deslegitimar discursivamente a ciência, proclamando terraplanismos e criacionismos, é deslegitimar, mais do que os conteúdos da ciência, a própria necessidade de legitimação e fundamentação do saber. Hoje, quando o wikipedismo substitui o enciclopedismo das Luzes, cada um "possui" o direito de reescrever o saber e a sua história. Porque tudo se equivale, apresenta-se como igualmente "legítimo", tanto reescrever a história europeia sob a ótica do que essa história esqueceu, massacrou, exterminou, quanto reescrever a história a partir de interesses autoritários de manipulação da verdade histórica. Assim, usurpação e adulteração da história se confundem com justiça e reparação históricas. Pela via da imagetização dos discursos e da discursividade das imagens, todos os sentidos tendem a se equivaler e a equivalência passa a valer como a única instância de legitimidade, até porque equivalência passa

a se confundir com democratização. Ademais, a velocidade com que as informações proliferam, se disseminam e "viralizam" faz com que a informação desinforme. Confundindo saber com informação, esvazia-se o sentido vivo e crítico do saber, que é trabalho de estudo, atenção, cuidado e troca de pensamento. Como confusão contínua dos sentidos, a ideologia do fascismo da ambiguidade despolitiza pela exacerbação da política, dessocializa pela hipersocialização nas redes, desinforma pelo excesso de informações disparatadas e sempre ambíguas.

A ideologia do fascismo da ambiguidade não tem nenhuma ambiguidade. Suas intenções se expõem e propõem grotescamente. Tudo está escancarado. Mas o meio de exposição é uma política de ambiguização dos sentidos. Trata-se de uma ação política que despolitiza ao hiperpolitizar, que aliena ao colocar o vocabulário "político" em todas as telas do cotidiano. Essa ação política foi chamada pelos ideólogos franceses da Nouvelle Droite (Nova Direita) de "metapolítica". Metapolítica é um termo cunhado pelos filósofos alemães Christoph Hufeland (1762-1836) e August Schlöser (1735-1809) e foi introduzido na língua francesa por Joseph de Maistre, pensador reacionário francês da contrarrevolução, na busca de encontrar as primeiras causas e princípios do fenômeno da política. O termo foi usado recentemente por Alain Badiou no livro *Métapolitique* (1998) para propor uma ontologia emancipatória do fenômeno político. Pouco depois, Alain Benoist, ideólogo da Nova Direita francesa, o propôs como termo de uma ação. "A ação metapolítica consiste em tentar devolver sentido ao nível mais alto por meio de novas

sínteses" (Benoist; Champetier, 1999, s.p.). É o termo de uma ação política para devolver sentido às elites, para justificar o não igualitarismo, não apenas para justificar a organização da desigualdade que, até certo ponto, define todo regime liberal, mas para fundar novas desigualdades. A apropriação de uma noção ligada à história das ideias conservadoras e de direita na França (Joseph de Maistre) por um pensador de esquerda como Badiou e a sua re-apropriação por um ideólogo de extrema direita mostra a dinâmica de apropriação e desapropriação de ideias e crenças que Gramsci já havia tão bem compreendido em suas análises sobre a hegemonia cultural e a necessidade de realizar uma guerra de movimento, mais do que uma guerra de posições. A extrema direita define a "ação metapolítica" com um "gramscismo de direita" e pretende virar o feitiço contra o feiticeiro, isto é, jogar Gramsci contra Gramsci para assim esvaziar a força mobilizadora de seus conceitos. Já na apropriação desapropriadora dos termos aqui implicados, pode-se perceber que, como *ação*, a metapolítica tomada no sentido da extrema direita é o imiscuir-se da política de ambiguização dos sentidos, visando incutir na alma de cada um a certeza sobre a insensatez de se buscar, fazer e inventar sentidos. É uma forma abrangente de estabelecer uma nova hegemonia cultural num mundo já hegemônico do ponto de vista de seu princípio tecnoeconômico de organização. Como Gramsci havia visto, o capitalismo liberal mostrou-se mais efetivo em imobilizar a esquerda, pois conseguiu absorver elementos do marxismo e do socialismo revolucionários, dentro de seus ideais e ideias, e assim minou a força de resistência à expansão de seu poder. Agora,

a direita se apropria do próprio conceito de hegemonia cultural de Gramsci. Dessa forma, embaça-se de vez a diferença entre direita e esquerda, com vistas a esvaziar todo discurso de esquerda, isto é, de emancipação e liberação do sistema. Não é, portanto, de admirar que Benoist seja apresentado na Wikipedia como "crítico do cristianismo, do neoliberalismo, do livre mercado, da democracia e do igualitarismo" e que ele seja um crítico de Bolsonaro. É a extrema direita devorando o imaginário das utopias socialistas e do socialismo da utopia, isto é, do possível transformador. Como ação, o sentido fascista de metapolítica visa eliminar o pensamento emancipatório do fenômeno político para além (meta) da política tecnoinstrumental.

Durante alguns séculos, "lateralidade política" resistiu a toda ambiguidade, bem como a distinção entre as posições de "direita" e "esquerda" permaneceu nítida e precisa. Hoje elas se veem cada vez mais confusas. Se durante anos a direita pôde ser concebida como "uma metafísica – ou, como se queira, uma mitologia, uma ideologia – de algo dado, absoluta e primordialmente dado, em relação ao qual essencialmente nada ou muito pouco pode ser mudado", a "esquerda implica o inverso: que isso pode e deve ser mudado" (Nancy, 2019, p. 177). Hoje é a "direita" que propõe a modificação do essencial para implementar imagens do essencial, enquanto a "esquerda", mobilizada por políticas de identidade, visa restaurar o essencial de toda imagem. Hoje é a extrema direita que reivindica uma "internacional" – "extrema-direita de todos os países, uni-vos!" – e que extraviou o papel de "crítica revolucionária". Se, durante anos, coube considerar como

"conteúdo mínimo" da "esquerda" a convicção de que, por um lado, a coletividade se forma e se normatiza a partir de si mesma e, por outro, ela se ordena em relação a toda a humanidade, a ideia de que o homem é o produtor de sua própria existência social hoje se vê confundida com a realidade de o homem ser voluntariamente servo da produção capitalista que se forma e normatiza a partir de si mesma. É a produção de si mesmo que se torna então o "dado essencial" que não pode ser modificado, pois essa autoprodução se apresenta como uma ordem que transcende a coletividade e os indivíduos, uma ordem divina, talvez até mais divina que o divino. O capital-técnico-total é o sujeito-total.

O fascismo da ambiguidade produz uma *ação metapolítica*, cujo dínamo é o excesso de política e politicagem que, mediante a crescente digitalização, despolitiza ao hiperpolitizar, como já insisti anteriormente. O objetivo é despolitizar pela politização, conseguindo-se, desse modo, manter a micropolítica separada da macropolítica. Minam-se, assim, os horizontes de um outro possível. O fascismo da ambiguidade hoje não fomenta apenas o ódio contra grupos sociais, minorias maioritárias, críticos, pensadores, professores – esses representantes do "marxismo cultural", expressão que nada mais significa do que defensores da cultura como fonte de criação –, mas sim fomenta, em todos os seus ódios, o grande ódio ao outro possível, à força de outrar-se do possível, e isso através de uma micropolítica do ódio: ódio que ultrapassa o ódio ao vizinho, tornando-se ódio aos membros da família.

Seguindo e desenvolvendo um pouco mais as reflexões de Arendt, totalitarismo não é só imposição de uma ideologia,

mas a articulação de ideologia e terror. É a imposição de um estado de medo. O fascismo de hoje não precisa implementar campos de terror, pois o terror já está incorporado à própria sociedade. O terror já está implantado nas práticas de extermínio seja dos povos indígenas, seja dos negros, seja do trabalhador, seja das crianças, seja pela milícia, seja pelo *crack*, seja pela exploração inumana, seja pelas violações de todos os direitos e, hoje, cada vez mais, do direito à existência. A nova forma de fascismo é miliciano-militar, jogando com a ambiguidade de uma milícia que toma o lugar do militar – do ponto de vista da força violenta de controle e tortura – e o militar como o salvador da violência miliciana. O fascismo se elege democraticamente para legitimar a implementação do terror contra o terror, a violência contra a violência. Se os militares fizeram uso das armas para impedir a luta armada e massacrar as forças de resistência, hoje o governo fascista, em aliança com a violência miliciana e a prontidão militar de acrescentar violência à violência, arma a população para que ela massacre dentro de si a sua força de resistência. Ante a insegurança social não só instaurada, mas promovida e *aclamada*[19] pelo capitalismo empreendedorista, em que o

---

19 Num estudo significativo sobre a constituição da República de Weimar e sobre a doutrina da democracia imediata, em que discute a questão jurídico-política do plebiscito como instrumento legal para contrapor à democracia representativa a democracia imediata, Carl Schmitt (1927) afirma que o "fenômeno originário" [*Urphänomen*] da democracia, já sugerido por Rousseau, é a aclamação.

trabalho e seus laços sociais são dissolvidos na mutação do trabalho produtivo para o trabalho digital (Casilli, 2010), essa "insegurança" aparece como quase nada perto da insegurança gerada pela ameaça "terrorista" e pelo terror vivido nos centros urbanos, sobretudo na América Latina. É assim que o "precariado" deixa de ser revolucionário para aderir ao populismo e ao fascismo, pois a sua "insegurança", proveniente da forma neoliberal de "vida", se vê ameaçada por uma insegurança muito maior, incontrolável, transcendente. Melhor parece ser assegurar a insegurança social escolhendo regimes fortes que, com a violência do controle, prometem proteger contra a violência incontrolável, acenando para a liberdade de um reconforto religioso do consumo.

Também as formas de censura se modificam no fascismo da ambiguidade. O esvaziamento dos sentidos e sobretudo do sentido de dar sentido ao sentido gera uma forma tremenda de censura que é o sentido censurando o sentido. O escritor Bernard Nöel sugeriu o termo "*sensure*", *sensura* com "s", para exprimir esse novo modo (Noël, 1990). É um passo além da autocensura, que define o medo de falar, seja por temer a prisão ou a perda do emprego, seja ainda por temer ferir o outro ou a si mesmo. A *sensura*, em cujo âmbito é o sentido que censura o sentido, se potencializa com os métodos censores da violência sem limites e sem punição. Mas o surpreendente é como a *sensura* opera por meio da própria proliferação de sentidos disseminados nas redes, pelo ritmo desenfreado com que adquirem e perdem significados e significações.

Na vertigem do sentido se esvaziando de sentido pelo excesso de sentido, assiste-se cotidianamente à implosão

dos vaga-lumes da resistência, que também Brecht já havia testemunhado ao ver a sua crítica aos homens de negócio ironicamente vestidos de gângsteres, na sua *Ópera dos três vinténs*, ser altamente apreciada pelos homens de negócio, pois a sua "verdade" estava sendo apresentada para ser apreciada como ela é (Arendt, 2013, p. 335). Tinha Pasolini razão que os vaga-lumes da resistência desapareceram completamente da paisagem do mundo? Ou será que em questão está algo mais do que resistir? Não estará em jogo, mais do que resistir, existir? Talvez *re-existir*? Que sentido tem a existência senão expor-se ao em-aberto dos sentidos? A tragédia do neofascismo da ambiguidade dos sentidos, que instaura um poder inusitado, o poder do vazio do sentido, até mesmo e talvez, sobretudo, do próprio poder – pois poder diz tanto o fechamento na coerção como o aberto do impossível no possível –, é confundir o em-aberto dos sentidos com o vazio de sentido. Com isso, torna-se quase impossível entrever-se a necessidade de inventar um modo de existência exposta ao em-aberto dos sentidos sem que isso seja o mesmo que viver na insensatez do sem sentido. Vivendo sob a *sensura* do sentido por meio da qual o fascismo contemporâneo se instaura e se expande, impõe-se a difícil tarefa de cultivar uma arte das "distinções sutis", uma tarefa que mesmo Kant, filósofo tão precioso em suas distinções, considerou exceder a própria competência da filosofia (Kant, 2005). Trata-se de uma arte sobretudo de escuta para discernir o mesmo do mesmo, para distinguir a ambiguidade que confunde todos os sentidos ao obstruir o possível da ambiguidade que interrompe o dogmatismo férreo dos significados, para colocar em movimento o

trabalho criador do pensamento e do pensamento da criação do sentido. Uma das grandes ambiguidades é, com efeito, a da própria ambiguidade, aquela entre o em-aberto dos sentidos e o vazio de sentido.

Em jogo está poder ouvir o vago e indeterminado não como o disforme e o esvaziado, mas como forma se formando, sentido sendo sentido, o sendo do existir sendo e existindo. E assim ouvir esse vago do "em sendo" como um expor-se de um-*para*-outro, como um *entre*-nós, experienciado como um verbo e não como um espaço medido e controlado por um "nós" e um "vós" amarrados em feixes-fascios-fascistas de sentidos usurpados, desmentidos, renomeados e manipulados. Pois o que a sociedade do espetáculo das ligações numéricas – ligações que ligam ao destruir as ligações, relações que só relacionam interrompendo relações – exibe é o terror da destruição que destrói o "entrear" do entre, o entrear de um entre nós, indeterminado, vago e aberto, "entre a água e a terra firme, entre o silêncio e a palavra, entre o sono e a vigília", relembrando os versos do poeta russo Lev Rubinstein (2018). Guy Debord (2016, p. 132) havia insistido que a única crítica possível à sociedade do espetáculo e a perfeição de sua censura, que estamos chamando de *sensura*, seria a conjugação tão intensa de teoria e prática que uma teoria crítica só poderia ser concebida como uma "prática rigorosa". Ele também propôs o "desvio como linguagem fluida da anti-ideologia" (p. 134). O que na década de 1970 ainda podia se apresentar como uma língua desviante, e assim resistente, hoje se tornou instrumento de deturpação ainda mais insidioso. A mistura das oposições é ainda mais expansiva, pois, por toda parte,

só encontramos o mesmo de uma "indiferenciação cultural" e uma tremenda indiferença ao extermínio de tantas vidas, as vidas visíveis e as invisíveis, as vidas anônimas e as anonimizadas.

Exercício de precisão I

A PRECISÃO DA POESIA: ORIDES FONTELA

Viver não é preciso, mas tampouco navegar é suficiente. Preciso é aprender a re-existir. Para tanto, é preciso uma *política do sentido*, dos sentidos em-aberto, em que se possa distinguir não os diversos, mas o que se apresenta como o mesmo. É preciso uma *política do cuidado com a linguagem* capaz de observar as nuanças e minúcias, as distinções quase invisíveis que separam abissalmente o mesmo do igual, a ambiguidade niveladora que torna todo sentido equivalente a qualquer outro da polissemia viva. É preciso uma linguagem da precisão fundamentalmente distinta, linguagem da exatidão, capaz de dizer não sem se deixar absorver por aquilo que precisa negar para existir, uma linguagem que diz "anti" sem resvalar nos meros antônimos, que mais salientes deixam passar despercebida a vida da diferenciação, a força do outrar-se que precisa ser mantida em cada um, como a força de ser um cada. Essa é a precisão da poesia que não está limitada apenas à poesia da linguagem das palavras.[20]

---

20 Agradeço a Gabriel Itkes-Sznap pelas discussões luminosas sobre a precisão poética que tenho podido acompanhar como sua orientadora.

É nesse sentido que gostaria de propor alguns exercícios de precisão. O primeiro, um exercício de precisão quando se escuta como a poesia é ela mesma exercício incansável de precisão, "precisão doce de flor, graciosa, porém precisa" como pontuou João Cabral de Melo Neto (2003, p. 357).

Poesia é preciso. É preciso, mais que preciso nesse momento em que não só confirmamos o esvaziamento das palavras e dos sentidos mas também assistimos ao espetáculo tecnomidiático desse esvaziamento que extirpa a possibilidade de o dizer e a palavra fazerem algum sentido, nesse momento em que o próprio sentido é usado contra si mesmo, em que sentido vira por toda parte antissentido. Mas como precisar a precisão da poesia? Procurando o auxílio da teoria para propor uma teoria da precisão poética? Como desenvolver, porém, uma teoria da poesia? Conhecemos inúmeras teorias da poesia: estéticas, linguísticas, políticas, psicológicas, estilísticas, estruturalistas, hermenêuticas, materialistas, idealistas, contextuais, intertextuais e todos os incontáveis adjetivos formados pelos "ismos" da história das ideias. Admitindo que a filosofia é a teoria da teoria, faria então mais sentido cogitar sobre uma filosofia da precisão poética?[21] Mas, por mais poética que possa ser uma filosofia ou uma teoria, não se estaria sempre buscando uma instância exterior à poesia para precisar a precisão que só pertence à poesia? E, mesmo que se tentasse elaborar uma poética da precisão, não se estaria levando a poesia para fora ou além dela mesma? Essas

21 Cf. Jean-Luc Nancy (2013).

perguntas evidenciam a difícil relação entre teoria e poesia e, em última instância, entre filosofia e poesia. Muito se pode dizer sobre essa relação, muitas intervenções de filósofos e poetas a respeito dessa relação podem ser relembradas e discutidas. Mas o que um momento tão extremo como o nosso parece reivindicar não é uma teoria, uma filosofia ou uma poética da precisão poética, mas uma formulação que permita dar palavra ao impreciso e doloroso vir à palavra, e pensar não apenas os sentidos de precisão e a precisão dos sentidos mas o vir ao sentido de um sentido. Mais preciso agora, no turbilhão da insensatez e da ambiguidade vertiginosa dos sentidos e das palavras, seria escutar e acompanhar com atenção reflexiva o vir ao sentido dos sentidos e o vir à palavra das palavras. Pois talvez seja nesse dar palavra ao vir à palavra e pensar o vir ao sentido de um sentido, nessa experiência de "fonte" e "ferida", que se torne possível precisar a precisão da palavra poética. Assim, em lugar de se buscar a palavra final, o sentido cabal de um movimento de dizer e pensar, caberia atentar à experiência de como a precisão da palavra poética lida com a imprecisão da busca da palavra, de como a precisão do sentido poético enfrenta o antissentido do sentido. A poesia seria, portanto, lição de um relacionar-se com o antissentido e a antipalavra, de uma lida com a dissolução e o esvaziamento das palavras e dos sentidos, uma dura lição de precisão num mundo que rescinde em todos os âmbitos o seu contrato de mundo. Um tal exercício exige igualmente um outro tipo de texto teórico, um texto de caráter marcadamente ensaístico, uma escrita que mais desenha e esboça do que pinta e configura. Pois em questão está o por dizer e por pensar.

Encontramos na poesia de Orides Fontela (2015) uma das mais extremas e intensas lições de precisão que nossa língua conhece. Como ser poeta em tempos de disseminação e usurpação não só das palavras e de seus sentidos, dos sentidos e de suas palavras, mas da própria existência, quando se está a todo momento por um triz de uma desistência da vida e do real? Num poema datado de 23 de julho de 1964, podemos ler:

> Cansa-me ser. A chaga inumerável
> de mim cintila; sem palavras, úmida
> fonte rubra do ser, anseio e tédio
> de prosseguir, inabitada, viva.
>
> Prosseguir. Ai, presença ignorada
> do ser em mim, segredo e contingência,
> espelho, cristal raso, submerso
> na eternidade do existir, tranquilo.
>
> Cansa-me ser. Ai chaga e antigo sonho
> de áureas transmutações e vidas outras
> além de mim, além de uma outra vida!
>
> Mas amolda-me o ser. Prende-me a essência
> (raiz profunda e vera) a imutável
> condição de ser fonte e ser ferida.
> (Fontela, 2015, p. 293)

Na dor do cansaço de ser, no tédio da dificuldade de ter de prosseguir, no momento em que os artigos definidos viram grito – "a chaga", "ai chaga", está-se "sem palavras". Mas nesse "sem palavras", escuta-se como, nesse grito, grita "ai, a presença do ser em mim", o "segredo e contingência" de ser, a "eternidade do existir, tranquilo". Nesse gritar de ser dentro do grito do cansaço de ser, escuta-se como o "sonho de áureas transmutações e vidas outras além de mim, além de uma outra vida", é antigo. Ao descobrir a antiguidade desse sonho, escuta-se como "amolda-me o ser", como "prende-me a essência (raiz e vera) a imutável condição de ser fonte e ser ferida". O poema fala de um outro sentido de transformação que não mais se define como busca de uma "vida além de mim, vida além de outra vida", mas de ser amoldado por ser, pela eternidade do existir, de ser preso pela imutável condição de ser fonte e ser ferida. Fala aqui um outro sentido de resistência ao cansaço de ser e ao tédio de prosseguir. Aqui a

> Alta agonia é ser, difícil prova:
> entre metamorfoses superar-se
> essência viva em pureza extrema
> despir os sortilégios, brumas, mitos
> (Fontela, 2015, p. 292),

como diz um outro poema do mesmo período. A resistência é "despir os sortilégios, brumas, mitos" de uma outra vida. É mergulhar na "pureza da contingência extrema", essa de simplesmente ser, "ser pleno" que só é pleno por nada ser além de estar sendo.

Esse simplesmente ser constitui a "difícil prova", a "alta agonia", em que um outro sentido de transformação que estamos chamando também de resistência se expõe. Como dizer esse outro sentido? Como dizer ser simplesmente? Nessa prova e agonia de ser, fica-se "sem palavras", um sem palavras que sempre acompanha a dor e seus gritos, "ai". A precisão da palavra poética num momento de despedaçamento das palavras e dos sentidos, em que nada mais resta além de ser, que despe todo mito de um ser além de ser, está fundamentalmente ligada à experiência do "sem palavras".

Há vários modos de ficar "sem palavras". Na dor ou no amor, as palavras somem e fica o grito do insuportável ou o gemido do êxtase. Sem palavras fica-se quando tudo é difícil de dizer, seja porque tudo está por dizer ou por não haver nada mais a dizer. Num poema intitulado "Fala" (escrito entre 1966 e 1967), presente em *Transposição*, primeiro livro de poemas de Orides, podemos ouvir:

> Tudo
> será difícil de dizer:
> a palavra real
> nunca é suave.
> Tudo será duro:
> luz impiedosa
> excessiva vivência
> consciência demais do ser.
> Tudo será

capaz de ferir. Será
agressivamente real.
tão real que nos despedaça.
Não há piedade nos signos
e nem no amor: o ser
é excessivamente lúcido
e a palavra é densa e nos fere.
(Toda palavra é crueldade).
(Fontela, 2015, p. 47)

O poema não diz que tudo é difícil de dizer, mas que tudo "será" difícil de dizer. Esse futuro não fala de nenhum futuro cogitado pelo sonho antigo de "áureas transformações", de alcançar uma vida além da outra vida, um ser além de ser. Fala do estranho futuro inerente ao *estar sendo*, um futuro presente, difícil de dizer, impossível de se conjugar, pois o futuro já é "ser acontecido" (Fontela, 2015, p. 87). Fala da dificuldade de dizer quando tudo se afina com a experiência de superar "esse sonho antigo" de um além da vida e "cair na real", expressão corriqueira que, na língua poética de Orides, se diz com receber a "luz impiedosa" da "excessiva vivência" da "consciência demais do ser". Sob a luz impiedosa, excessiva e demasiada dessa consciência vivida de ser, "tudo será difícil de dizer", "tudo será duro", "tudo será capaz de ferir" porque "tudo será agressivamente real". A dificuldade de dizer o real avassalando tudo, tornando tudo agressivamente real, é a dificuldade de dizer a "palavra real", essa que "é densa e nos fere", a palavra real de que "toda palavra é crueldade". A

dificuldade mais tremenda é a de dizer a palavra real. Aqui surge uma precisão da palavra poética precisa: a de ser palavra real e não uma palavra sobre o real.

Como distinguir "palavra real" de palavra sobre o real? Essa distinção refere-se à superação de uma distinção histórica, cultural, civilizacional e portanto habitual e entranhada entre a palavra e o real. Toda palavra é crueldade porque a palavra é real e não uma irrealidade impondo-se sobre o real ou uma segunda realidade paralela ao real. Num poema também do primeiro livro *Transposição*, intitulado "Ode I", ouvimos sobre a clareza dessa crueldade:

> O real? A palavra
> coisa humana
> humanidade
> penetrou no universo e eis que me entrega
> tão somente uma rosa.
> (Fontela, 2015, p. 52)

Real se dá como pergunta, e a pergunta "o real?" já é a palavra como inscrição dessa pergunta. Enquanto inscrição da pergunta pelo real, cada palavra encena sempre de novo a crueldade de, na palavra, como palavra, desde a palavra, a coisa humana, a humanidade penetrar no universo, e "eis que", nessa penetração, se entrega a cada um "tão somente uma rosa", o tão somente de uma rosa, a rosa de um tão somente. A palavra humana é cruel não porque seria uma convenção, uma idealidade ou imaterialidade, pretendendo corresponder

ao real, uma não rosa buscando uma adequação à coisa rosa. A crueldade da palavra está em ser, na sua humanidade, ou seja, no seu testemunho da penetração humana no universo, a entrega tão somente de uma rosa. Essa penetração é real, tão agressivamente real, tão difícil de dizer como uma rosa. Ela é tão rosa que a rosa não se separa de seu nome. E se a penetração humana no universo é violenta não é por tirar a rosa de sua inocência infante, sem fala, nome ou palavra, mas, precisamente, por assassinar o nome da rosa, o nome da flor. É o que diz o poema "Rosa", de *Transposição*:

> Eu assassinei o nome
> da flor
> e a mesma flor forma complexa
> simplifiquei-a no símbolo
> (mas sem elidir o sangue)
> Porém se unicamente
> a palavra FLOR – a palavra
> em si é humanidade
> como expressar mais o que
> é densidade inverbal, viva?
> (A ex-rosa, o crepúsculo
> o horizonte)
> Eu assassinei a palavra
> E tenho as mãos vivas em sangue.
> (Fontela, 2015, p. 49)

O poema nos fala da palavra "FLOR". Tipografada com letras maiúsculas, a palavra "FLOR" diz ao mesmo tempo a palavra flor e a palavra enquanto flor. O assassinato que a penetração do humano no universo perpetra é o de matar a força de nome das palavras, a força de a palavra ser flor. O que a humanidade assassina não são as coisas, as flores, as rosas do real, mas a coisa, a flor, a rosa das palavras e dos nomes. A humanidade é assassina da linguagem. E esse logocídio começa pela crença de a palavra em si ser unicamente a e da humanidade. Pois, nessa crença, torna-se impossível "expressar mais o que é densidade inverbal, viva", o ser flor das palavras, o ser palavra das flores. Assim, rosa vira ex-rosa, mas ainda, daí os parênteses, "crepúsculo, horizonte", a perda de sua aurora, a aurora que Homero descreveu como "dedos cor de rosa", ῥοδοδάκτυλος. A rosa, tão presente na poesia de Orides, e explicitamente ligada à aurora como no poema "Aurora" do livro *Rosácea*, de 1986, que diz:

> Rosa, rosas. A primeira cor.
> Rosas que os cavalos
> Esmagam.
> (Fontela, 2015, p. 221)

A rosa das rosas, esmagada pelos cavalos, confirma que a violência humana não atua diretamente sobre as coisas, mas antes sobre o humano, para obrigá-lo a esporar cavalos sobre as rosas. A rosa dos dedos das palavras e o sangue das mãos vivas de seu assassinato expõem a raiz do antissentido e da

antipalavra que hoje nos avassala como a ilusão da linguagem de ser sobre o real e não *do* real.

Na experiência da linguagem como sendo do real, o real se mostra antirreal. Não se trata apenas de uma inversão formal: o que antes era ideal é tratado como real e vice-versa. O que aqui se mostra é como a diferença entre humano e universo, entre linguagem e coisa, entre pensamento e realidade, narrada como um mito milenar contra o mito, se descobre como dobra de um leque. É como se a história não tivesse reparado que a presumida fissura entre o ideal e o real não passava da dobra de um leque. Num dos "Poemas do leque" que integram o livro *Helianto*, de 1973, ouvimos que:

> [...]
> IV
> Grau a grau
> (leque abrindo-se)
> gesto por gesto
> (leque abrindo-se) trama-se
> a antirrosa e seu brilho
> gesto
> pleno.
>
> V
> Cultiva-se (cultua-se)
> Em ato extremo
> A antirrosa
> Esplêndida

apresenta-se (apreende-se)
o árido ápice
luz vertical
extrema

VI
Re-descoberta:
o olharamor
apreende o
QUE

VII
Leque aberto. O
Real
o insolúvel real
presença apenas.
(Fontela, 2015, p. 112-113)

Longe de fissura ou cisão, o real emerge aqui como leque se abrindo, mostrando diferenças como dobras e plissados, "grau a grau", "gesto por gesto", e o que antes se chamava "cultuar" aparece como cultivar, o que antes se dizia "apreender" se mostra como apresentar-se e o que era rosa emerge como "antirrosa", "brilho", "gesto", "pleno". Não mais a rosa contra a palavra rosa, mas a dobra do real, do "insolúvel real", dobrando-se infinitamente em presenças apenas. "Antirrosa" diz a presença apenas do real insolúvel, a re-descoberta que apreende QUE, em maiúsculas, *que* rosa é e não o que uma

rosa é. *Que* ser é e não o que ser é, assim fala a linguagem real. Presença apenas do real insolúvel, a antirrosa se mostra como dobra do círculo ômega do real, tipografado com O maiúsculo, o círculo que num poema de *Figuras*, se explica assim:

> O círculo
> é astuto:
> enrola-se
> envolve-se
> autofagicamente.
> Depois
> explode
> – galáxias! –
> abre-se
> vivo
> pulsa
> multiplica-se
> divindadecírculo
> perplexa
> (perversa?)
> o unicírculo
> devorando
> tudo.
> (Fontela, 2015, p. 356)

A palavra antirrosa não separa a rosa do que ela não é, mas, no "olharamor", a re-descobre como presença apenas, dobra do leque se abrindo do real, "autofagicamente", "devorando tudo". "Na rosa basta o ser: /nele tudo descanso", como dizem os versos de "Repouso", outro poema de *Helianto* (Fontela, 2015, p. 151). O "anti" da antirrosa não nega; afirma, apresenta, coloca a rosa diante de seu brilho de gesto pleno, como diante de um espelho. Um poema de *Transposição* intitulado "Poema II" explicita esse sentido ao dizer:

> Ser em espelho
> fluxo detido
> ante si mesmo
> lucidez.
> (Fontela, 2015, p. 40).

É "anti" de "ante" ou "diante", mostrando um outro sentido de negação e resistência, que é o sentido de mostrar, aparecer, apresentar-se, expor-se. A poesia de Orides está cheia desses "anti": o poema "Anti-César", que re-descobre a história nos versos: "Não vim./ Não vi./ Não havia guerra alguma" (Fontela, 2015, p. 246); o poema "Antigênesis", que re-descobre um começo não mais como partida ou o partido e cindido, mas como:

> Abóbada par
> tida
> os céus
> se rompem.

Terra solvida. Vida finda. O
Sopro
reabsorve-se
e a escuríssima
água
bebe
a
luz.
(Fontela, 2015, p. 277)[22]

A partida e o partido com que representamos o começo, seja como partida do não ser para o ser, seja como a separação de uma unidade ou expulsão de um paradisíaco repouso, se re-descobrem aqui como abóbada par – um par de abóbadas – tida, e, quando os céus se rompem, a terra emerge solvida e a vida finda, pois céus e terra se distinguem como um sopro se reabsorve, e a escuríssima água bebe a luz, de tal modo que o beber é a luz. E sempre esse O maiúsculo, ômega circulando o sopro do real. E há ainda todo um ciclo intitulado "O Antipássaro", cantando um pássaro cujo "ninho é pedra", um pássaro que "pesa", que "resiste aos céus", que "perdura", "apesar".

A re-descoberta que a rosa, o César, a gênese, o pássaro do "anti" cantam e contam vem sempre grafada com um hífen, que mais que uma separação que une ou um traço de união

22 Cf. também o poema "Gênesis" (Fontela, 2015, p. 147).

que separa, indica um ativo de "gesto em gesto", de "grau em grau", uma ferida e sofrida paciência, quase um trabalho de laboratório, em que

> Des-armamos o fato
> para – pacientemente
> re-generarmos a estrutura
> ser nascido do que
> apenas acontece.
> Re-fazemos a vida.
> (Fontela, 2015, p. 36)

Como podemos ler nesse poema, intitulado "Laboratório", também incluído em *Transposição*, a palavra real é palavra des-armada, re-generada porque é palavra do "ser nascido do que/apenas acontece", palavra de vida re-feita de ser simplesmente. Re-descobrindo que, assim como o real é antirreal, é o real de ser simplesmente, de ser nascido do que apenas acontece, a palavra real, essa que não é sobre o real mas do real, se desprende da forma, ou melhor, do sentido de forma, para se re-descobrir "apenas equilíbrio de ritmos", para "viver o puro ato/inabitável" (Fontela, 2015, p. 35).

> [...]
> Fluência detida do ser; forma
> – apenas equilíbrio de ritmos.
> (Fontela, 2015, p. 148)

A palavra real, cruel, fala a precisão áspera de palavras continuamente transpostas, uma tocando a outra, uma dobrando a outra, no leque do real se abrindo. Ouvimos, ao longo da obra de Orides, inúmeras palavras formadas do toque de uma na outra, toque, não somente no sentido de contiguidade e justaposição, mas também num sentido que passa feito pássaro do que acontece, do instantâneo acontecer de ser: nasce assim um vocabulário do "instanteluz", das "coresinstantes", do "universofluxo", do "cantoflorvivência", do "novifluente", das "vozesfragmentos", do "vermelhocéu", da "presençatempo", do "olharamor", da "elaestrela", da "elaflor", da "florinstante", do "oscilafulge", do "tempoinfância", do "corponave", do "interfecundar-se", do "tremeluzir", da "divindadecírculo", do "unicírculo", dos "olhosvivências". A palavra real é cruel porque precisa o imponderável impreciso do instanteluz, esse onde tudo oscila "entre norte e oriente", "entre o norte e o nada" (Fontela, 2015, p. 126), mas nessa oscilação "tremeluz" "novifluente", feito traços no ar, rabiscos no céu, grafite na água, o acontecer de ser.

A precisão da palavra poética provém de uma escuta atenta ao equilíbrio rítmico do instante, essa "fluência detida de ser". É precisão de um olhar surpreendido pelo instante, preso por essa surpresa, descobrindo no instante uma "pedra tranquila", como ouvimos em "Ode (II)", de *Alba* (1983):

> O instante-surpresa: pássaros
> atravessando o silêncio
> o

Instante
surpreso: conchas
esmaltadas imóveis
o instante
esta pedra tranquila.
(Fontela, 2015, p. 212)

Nessa lição de precisão, em que a poesia dá palavra ao impreciso da oscilação "entre norte e oriente", às "pedras tranquilas" e às "conchas esmaltadas" do instante, re-faz-se a vida da existência. Aprende-se a re-existir. Assim, em lugar de procurar restos de sentido para resistir ao desvario do esvaziamento das palavras e dos sentidos pelo excesso de palavras sem sentido e pela insensatez cheia de palavras, a precisão poética fala a língua da re-existência, língua que se pronuncia quando à flor da pele a existência fica "sem palavras", com sentidos na ponta da língua, e, "sob a língua", abriga "o saber que a boca prova/o sabor mortal da palavra". "Tudo será difícil de dizer" não porque tudo foi dito ou porque não há mais nada a dizer, mas porque tudo está por dizer, na ponta da língua, sob a língua, quando a existência está por um triz de desistir de existir. A precisão poética pede um treinamento muito duro e cruel, difícil e áspero, que é "saber de cor o silêncio", escutar a movimentação oscilante do vir à palavra das palavras, o tremeluzir dos sentidos vindo ao sentido, sustentar-se na oscilação "entre o norte e o nada" onde pode se dar o "acontecer tão frágil" (Fontela, 2015, p. 70) de uma palavra contida no silêncio, sentida no pensamento, "a palavra vencida e para sempre inesgotável" (Fontela, 2015,

p. 93). É o laboratório em que se re-faz a vida e se aprende a re-existir quando se acolhe que

> A vida é que nos tem: nada mais
>
> Temos.
>
> (Fontela, 2015, p. 369)

Na experiência de que não há ser além de ser, não há vida além da vida, de que nada mais temos além de a vida nos ter, de que ser basta e que tudo será difícil de dizer, tudo será duro, tudo será capaz de ferir, aprende-se a re-existir à luz do instante, que não se cansa de ensinar que

> O aberto
> vive
> chaga e/ou
> estrela
> é
> eterno.
> O aberto
> brilha
> destrói muros
> amor intenso
> e livre.
> (Fontela, 2015, p. 397)

Exercício de precisão II

PARA ESCUTAR AS LIGADURAS DO PRESENTE

Ao longo deste ensaio, chamou-se atenção para como as tecnologias de informação, que produzem a realidade virtual do mundo digital, são tecnologias de hiperconectividade que, por sua própria estrutura e dinâmica, desconectam os indivíduos. Insistiu-se igualmente em como o dínamo do capitalismo tecnomidiático financeiro e do seu neoliberalismo reside em estabelecer relações sem relações, elos sem vínculos, ligações sem ligações. Vivemos um mundo da ligação contínua. Tudo está em ligação e ligações podem ser facilmente estabelecidas. Mas uma das condições dessa ligação contínua e sem limites é que ninguém seja uma ligação. Ser ligação não é o mesmo que ter ou fazer ligações. Ligações constitutivas são continuamente arrancadas, massacradas, destruídas por um regime de produção que tende a, cada vez mais, só produzir produções. Arrancar os povos indígenas de suas terras, um povo de sua história, a vida singular da sua experiência e memória, são "práticas" comuns de um processo de contínua expropriação e apropriação, que acompanha a

história moderna e hoje se dissemina em todos os níveis da existência individual e coletiva, social e cultural, naquilo que nos habituamos a descrever como globalização. São práticas não apenas de fragmentação e disseminação, mas também de socialização que dessocializam e assocializam. Esta é ademais uma das técnicas marcantes dos regimes totalitários surgidos na primeira metade do século XX. Uma das características do terror totalitário foi implementar uma prática de coletividade que isolava os indivíduos ao dessingularizá-los, obrigando-os a se identificar fusionalmente com o ditador e com a dinâmica de coletivização. Mas nenhum regime totalitário foi tão eficaz quanto o mundo das ligações digitais. Pois estão em jogo práticas de ruptura dos elos e ligas com a existência, que desconectam os elos e as ligas não só com o passado e o futuro, mas sobretudo com o presente. Alienação hoje não é não ver o presente ou o modo como o passado e o futuro se interligam ao presente; é fazer a experiência de um presente tão exacerbado num aqui e agora, que o presente se desliga do presente, reduzindo a força revolucionária do passado a imagens estereotípicas e obrigando o em-aberto do futuro a esvaziar-se em fantasmagorias. É a perda do presente quando este se perde no aqui e agora.

Diante do desvario estrategicamente implementado com o fascismo da ambiguidade, a pergunta sobre como agir e como resistir cresce. Mas considerando a dinâmica de um mundo mais do que contraditório, tecido no nó inextricável da ambiguidade, mundo este onde aqueles que têm os olhos arrancados são também os que arrancam os olhos – o

mundo da servidão voluntária à tirania do um e do mesmo diversificado por toda parte – , onde encontrar a liga para uma dissidência de uma condição de mundo que não para de se repetir, a tal ponto que as formas de resistência a essa condição por fim reproduzem essa condição? Como romper essa repetição e reprodução sem fim de si mesmo? E, ademais, como definir uma liga do comum, do em comum, que não resvale em identificações fusionais? Como desidentificar-se do desejo de identificar-se fusionalmente?

Para pensar essas questões, é preciso uma *política da escuta e da voz*, que permita ressoar no vazio e oco dos sentidos a força re-existente da singularidade, essa que entreabre o espaço do entre nós. Mas onde encontrar e como definir a "liga" do comum senão no *espaço entre* os inúmeros nós que formam os nós do comum? Como conceber esse entre vivo e pulsante do entre nós? Para tanto, gostaria de propor um segundo exercício de precisão para esse esboço conceitual aqui ensaiado, trazendo um conceito técnico da música: o conceito de *ligadura*. Ligadura é uma palavra que soa "feio", rimando logo com ditadura, mas também com abertura. Trazer um conceito musical é trazer uma experiência fundamental da escuta e da materialidade do som. Isso parte de uma necessidade ou precisão, a precisão de exercitar a escuta das ligas do presente e do presente como uma liga com o passado e o futuro, que não passa pelas imagens e figuras, pelos conteúdos e significações. Na música, as ligações são com ligações. E a música é a experiência do sem figura, que talvez seja a única figura possível da presença do estar se fazendo do presente.

O que diz ligar? São muitos os sentidos de ligar. Ligamo-nos em coisas e em pessoas. Ficamos ligados e ligadaços, atentos e tocados. Ligar-se é perceber, dar-se conta, tomar consciência, prestar atenção. Ligamos as luzes, ligamos fios. O corpo é feito de ligamentos, feixes de fibras que irmanam o corpo humano não só ao mundo animal mas também ao mundo vegetal. Conhecemos os laços de amizade, de amor, e os laços de fita. Ligar é também o sentido primeiro da palavra grega *lógos*, que significa também linguagem e razão. *Lógos* é a liga das relações, palavra que também foi usada em um dos primeiros tratados de música na Grécia antiga para designar o que hoje chamamos de intervalo musical, a relação entre sons. A liga é ainda o que pode se dar ou não. Marcel Proust chegou a dizer que o romance é como a maionese que às vezes dá liga, e às vezes não. Nesse sentido, liga também se refere ao modo como foi entendida a dissidência, no momento em que esse termo se pronunciou e disseminou no âmbito dos movimentos de protesto nos países do Leste Europeu contra a dominação de ferro do regime soviético. Na Tchecoslováquia, por exemplo, que conheceu um movimento dissidente marcante, pessoas mais distintas, mais e menos politizadas, com desejos políticos e hábitos culturais diversos, se ligaram contra a repressão soviética quando o grupo de rock The Plastic People of the Universe (PPU), o grupo mais representativo do *underground* tcheco, foi preso e censurado. Foi esse evento que deu a liga, que fez pegar a dissidência do povo tcheco contra a ocupação. Em 2013, no Brasil, o aumento da passagem de ônibus gerou uma insatisfação no povo que deu liga para a direita fascista e a defesa do

neoliberalismo selvagem. Um aumento análogo no Chile deu uma liga mais para a esquerda, para uma crítica generalizada ao neoliberalismo. Esse "dar liga", que historicamente está associado ao conceito de dissidência, segue uma dinâmica diversa da de uma decisão. Talvez coubesse tentar um novo verbo aqui, o verbo "dissidir", seguindo uma dinâmica de ressonância e propagação de uma onda sonora e luminosa. Não é, portanto, de admirar que a música tenha desempenhado um papel tão importante na "liga" de tantas revoluções contemporâneas que se deixam conceber melhor como dissidências, da Primavera de Praga à Primavera Árabe. Esta última, que conta como uma onda revolucionária que eclodiu nas redes sociais, não fala só a "favor" das redes sociais como meio de liberação; fala, sobretudo, de um modo de propagação sonora e de ressonância, pois foi uma música que deu liga.

Cabe não esquecer, porém, que ligar pressupõe separação. Isso não significa que só é possível ligar o que está separado; pois é possível e preciso também ligar-se no que está ligado. É nesse âmbito que propus trazer o conceito musical de ligadura para escutar o ressoar e propagar tanto de sons, quanto das vozes do som e dos sons das vozes. Com esse conceito, faz-se um ensaio de deslocamento do mero registro de raciocínios, discursos e falas e a dinâmica de significados e significações. Num grafite urbano postado na internet, lê-se um verso de Marcelo Yuka: "Paz sem voz não é paz, é medo".

Contra o medo, diz e canta a voz. A voz conhece não apenas lugares, mas a estranheza do lugar do lugar; pois hoje o lugar também está sem lugar. Um dos trabalhos contemporâneos mais fortes e bonitos – beleza não é harmonia,

é força de irrupção – na cena teatral brasileira é de Grace Passô, particularmente a *Vaga carne*.[23] É a encenação da voz entrando no corpo de uma mulher, da voz olhando o mundo, da voz entrando nas palavras, da voz que é o de-dentro-para--fora no de-fora-para-dentro – "entrar dentro" das coisas, das diferentes formas de vida, do vazio do ar, do oco das aberturas e crateras do mundo vivo, do mundo em carne viva. A voz é uma voz, apenas isso, um modo de existência que invade matérias.

> Sou uma voz, apenas isso. E, mesmo sabendo que vocês não acreditam nesse tipo de existência, que não é humana, vim até aqui proferir sons de vossas línguas limitadas. Línguas que não decidem. Não decidem se falam o que escrevem, ou se escrevem o que falam. Estou me comunicando com palavras de um bicho humano, porque vocês são tão egoístas, tão egoístas que só entendem as próprias línguas. Eu poderia me comunicar em código Morse, em sons inaudíveis, em ondas magnéticas, ou qualquer outra coisa assim. Vocês pensam que minha existência não existe, mas precisam saber que vozes existem sim. E invadem matérias. E são vorazes pelas matérias. (Passô, 2018, p. 17)

---

23 Para uma bonita leitura da *Vaga carne*, cf Patrick Pessoa: http://www.questaodecritica.com.br/2016/10/vaga-carne/#more-6068. Acesso em: 20 out. 2020.

Que modo de existência é esse, o da voz? A voz que é som vibrante que faz vibrar; que não é um dentro e nem um fora, mas um de-dentro-para-fora no fora-para-dentro e vice-versa, carne mais do que corpo ou corpo mais que corpo. A voz dá voz ao modo de existência do som. É um modo de existência muito estranho, pois, pela própria "natureza", é refratário à imagem e às suas figurações de visibilidade. A voz do som e o som da voz resistem à visibilidade, mesmo que sons possam ser convertidos em imagens, mesmo quando sons podem ser vistos nas suas cores, como fez Alexandre Scriabin, ao construir o seu teclado a cores para soar na sua obra *Prometeu: poema do fogo*.[24] Além disso, o som tem voz por ser nele mesmo vários sons ao mesmo tempo, nem mistura nem justaposição, mas um em si mesmo diverso, a descoberta delirante dos pitagóricos órficos, já conhecida ancestralmente por tribos africanas e orientais. Um som musical, que ouvimos como um só, como essa nota e não outra, já é nele mesmo uma série do que se chama em português de "harmônicos", designação que mais confunde do que elucida, pois traz a compreensão para o âmbito do harmonioso. "Harmônico" traduz o fenômeno de supratons, que inclui os subtons, pois um som já é nele mesmo ressonância de vários sons. Certos cantores tradicionais na África e no Vietnã, por exemplo, conseguem cantar três a quatro notas

---

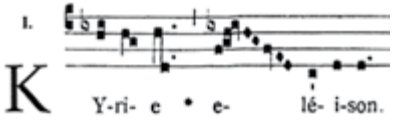
24 Os vários instrumentos de visualização em cores de sons podem ser vistos em: http://homepage.tinet.ie/~musima/visualmusic/visualmusic.htm

ao mesmo tempo, fazendo soar em certos pontos das cordas vocais alguns dos harmônios ou supratons de um som. A voz é a singularidade dos sons da pluralidade em ato, sendo ativa e passiva, interior e exterior ao mesmo tempo, tempos de muitos tempos, ritmo das síncopes rítmicas da vida.

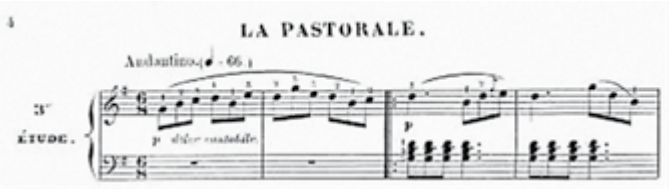
O som, a voz – essa existência que é um de-dentro-para--fora no fora-para-dentro, um no outro, é, na sua materialidade, tanto resistente ao visível figurativo das formas formadas quanto ao um unitário, individualizado, atomizado. Sendo um em si mesmo múltiplo e diverso, sendo o um que é mais do que um no um que é, o som, cada som, cada som da voz já é ligação. Na experiência do sonoro, não há "unidade", pois cada "unidade" já é multiplicidade finita, ressonância e propagação de si dentro de si. A ligação dos elementos musicais, nas várias dimensões da música, é, por definição, ligação de ligações.

No registro do sonoro, do modo de existência que é som e voz, o conceito musical de ligadura nos dá alguns sinais. Ligadura é um signo da escritura musical, um signo gráfico, um grafite musical. É uma linha que liga notas. Apareceu com o próprio surgimento da notação musical. Os neumas, os signos das primeiras notações na música medieval, não grafavam notas e ritmos exatos, mas eram quase como notações da respiração, *pneuma*, em grego, do vir à voz dos sons, ritmos e ressonâncias. As linhas verticais que ligam os neumas são as primeiras notações de ligadura, ligando movimentos. Nas partituras medievais, vemos mais uma notação de movimento sonoro que de sucessão de notas independentes. Assim, uma sílaba era cantanda com sons diferentes, formando o que

se chama de melisma e linhas melismáticas. Aqui não há barra de compasso, não há medida das notas; as medições surgem do fluxo e da movimentação da voz adentrando as palavras. Não há tampouco tonalidade; a música é modal.



Na música moderna clássica, quando a notação musical parte de barras de compasso, de notas quantificadas, de estruturas rítmicas e melódicas mais fixadas, de regras de harmonia determinadas, do sistema tonal, as ligaduras são grafadas por linhas em arco.[25]



25 Agradeço a Carlos Alberto Figueiredo, professor da pós-graduação em Música da Unirio, pela conversa esclarecedora e estimulante sobre ligadura durante a redação desta seção.

Na teoria musical, a ligadura ou legato modernos podem assumir três funções diversas, mas sempre interligadas. Pode-se falar de *ligadura de duração* que, sem estender as notas, sem alterar o valor de sua duração, indica a ligação entre as notas numa sucessão, como a ligação entre o ainda soando da nota antecedente se misturando com o começar a soar da nota seguinte. Aqui se tocam o ainda-soando e o começando-a--soar. Do ponto de vista da duração, a ligadura não faz uma nota durar mais ou menos que a outra, mas indica o soar da escuta da passagem de uma nota a outra, quando ambas se tocam, por assim dizer. A ligadura também quer indicar o modo como as notas se articulam. Pode-se falar aqui de *ligadura de articulação*. Aqui se quer indicar como, na passagem de uma nota a outra, as notas se distinguem no momento mesmo de seu entressoar. A ligação entre as notas deixa soar cada nota. E, por fim, a ligadura também quer grafar a expressão. Pode-se falar assim de *ligadura de expressão*, que tampouco significa a marcação de algum acento, de forte ou fraco, ou de entonação, mas a de uma expressividade na condução da frase, que desconhece regras, mas provém da escuta musical ela mesma. Ligaduras de duração, articulação e expressão estão tão intrinsecamente ligadas que é difícil estabelecer nítidas distinções entre elas. São dimensões do modo como na música os sons, que são ligações ressonantes e ressonâncias de ligação, se ligam e ressoam.

No campo teórico, toda transposição conceitual de uma área para a outra, aqui da música para um ensaio conceitual de natureza filosófica, e tendo como foco de atenção uma questão política, deve ser feita *cum grano salis*, com cuidado,

pois nessa transposição pode-se facilmente perder tanto o sentido técnico de sua proveniência como o fenômeno que se quer compreender. A distinção entre esses três níveis de ligadura sonora pode, no entanto, nos ajudar a ensaiar uma compreensão das ligas do presente. A ligadura de duração pode orientar a escuta de como o presente está ligado ao passado; a de articulação, de como o presente se liga ao presente; e a de expressão, de como o presente se liga ao futuro. É importante não esquecer que presente já é ligação com passado e futuro, um em si mesmo diverso, um-ressonância de um estar passando trazendo o já passado e o por passar, como as ligas de suas entranhas. Assim uma ligadura não liga separada da outra.

O presente sempre passando e, portanto, ao mesmo tempo passado e futuro se liga ao passado na memória. Muito se fala hoje sobre o retorno do passado recalcado, do esquecimento do passado como forma de reprimir e controlar a força revolucionária do passado ou ainda como desejo de voltar, a nostalgia de um passado – nostalgia da ditadura mas também nostalgia das formas de resistência à ditadura, por falta de um futuro, de horizontes de mudança. Mas, em todas essas discussões, há uma tendência a esquecer que o passado não é uma coisa que deixa de estar presente, e assim pode ser esquecido ou lembrado; o passado não é só um conteúdo, uma imagem, uma significação que se torna ausente e distante, declinando para o esquecimento, de maneira a poder ressurgir, voluntária ou involuntariamente. O passado é também a memória indelével de um movimento que não passa, do movimento de passar que não cessa de passar. Por

isso, o passado não apenas passa, mas cresce. O passado cresce e fermenta. Assim, ele nunca volta como era; volta sempre deslocado de si mesmo, numa repetição diferenciada de si. No pânico de nos encontrarmos condenados a uma repetição sem fim que nos confina e isola numa imanência sem fora, sem abertura para um outro, escutar como repetições sonoras do som passado vão se deslocando explicita muito sobre as ligaduras do presente com o passado. Um exemplo forte é a peça *Come out* (1966), do compositor americano Steve Reich.[26] A peça começa com a voz de um dos seis jovens negros do Harlem presos pelo assassinato de Margit Sugar, uma refugiada húngara, entoando o fragmento "vir para fora para mostrar para eles", parte da sequência: "Eu tive que abrir a ferida e deixar o sangue da ferida vir para fora para mostrar para eles (a polícia) ("I had to, like, open the bruise up, and let some of the bruise blood come out to show them"). Reich gravou o fragmento em dois canais que soavam primeiro em uníssono e aos poucos as duas "vozes" começavam a destoar e, através de um *loop* contínuo, a mesma voz repetida sem interrupção ia formando inúmeras vozes repetidas até não ser mais possível discernir o que está sendo dito, deixando, assim, soar a força do ritmo e do soar das palavras soadas.

---

26 Agradeço a Rodolfo Caesar que me mostrou essa peça e explicou a técnica de *loop* usada por Reich nesse trabalho, que pode ser visto em: https://www.youtube.com/watch?v=g0WVh1D0N50. Acesso em: 26 out. 2020. Ver também *O enigma de lupe* (Caesar, 2016).

Das ligaduras as mais difíceis de se ouvirem destaca-se a do presente com o presente, a articulação mesma do presente, pois o mundo contemporâneo corta as ligas com o passado e o futuro, por cortar as ligas do presente com o presente, quando afunda o presente no aqui e agora do consumo consumidor. A escuta traz o presente para a sua presença, a presença da voz soando enquanto soa, a escuta do estar sendo e estar existindo, não como isso ou aquilo, não assim ou de outro modo, mas simplesmente de estar sendo no estar sendo. É a experiência mesma do som nos tocando, de a voz que é o de-dentro-para-fora no de-fora-para-dentro e vice-versa nos tocar. É o instante da escuta do escutar, do ver o ver, que faz aparecer o aparecer no seu evento. Ligar-se ao sendo é ligar-se ao que não possui forma ou figura, é ligar-se ao estar passando e não ao já ter passado e ainda não ter passado. A dificuldade está em se dar conta de como essa ligadura de articulação é uma ligadura de respiração que, na tomada de fôlego, faz aparecer a força transformadora do estar sendo, do estar existindo, sem predicações. Este estar sendo, sem razão ou porquê, pura doação da vida, é o que nenhum gesto de apropriação é capaz de apropriar; é o que excede toda qualquerização, capitalização, instrumentalização e representação. Clarice Lispector, a grande pensadora do sendo, não se cansava de se espantar com o fato de a existência estar existindo.

Da ligadura do presente com o presente, pode-se entrever a dimensão da ligadura do presente com o futuro, que, diferentemente do passado, não possui figuras, imagens, restos, vestígios, fósseis. O porvir, como insistiu Paul Valéry, é por

definição sem imagem. É não figurativo e abstrato; abstrato não no sentido lógico, mas no sentido pictórico do termo. A ligadura com a não imagem do futuro é uma ligadura de expressão que não projeta imagens figurativas e formas já formadas do passado e desejos do oco do presente sobre a tela em branco do futuro. A ligadura do presente com o porvir, que estamos chamando nesse exercício de precisão de ligadura de expressão, é mais com a possibilidade do possível do que com possibilidades pensadas a partir de predeterminações de potencialidades. Assim, em jogo está um sim e um não. Uma outra peça que trabalha com a ambiguidade criadora do sim e do não é *Dueto JaNe* (2004), de Rodolfo Caesar, que, trabalhando em "lupes" a fala de Joseph Beuys dizendo *Ja, ne*, sim, não, fez soar o eco do sim no não e do não no sim.

Neste exercício de precisão, buscou-se uma linha conceitual que permitisse pensar a necessidade de escutar a liga do hoje com o sendo da existência, uma escuta do som soando, do som do soar, um em-aberto da imagem e da forma, um em-aberto que se distingue radicalmente, mas sempre por um triz, do sem forma e sem imagem da qualquerização de cada forma de vida e de existir. São, como anotou certa vez John Cage, "as linhas que devem ser lidas de uma só respiração [mas que] estão impressas em separado [...]. Essas operações ou ligaduras não se determinam pelo acaso, mas se decidem por improvisações" (Cage, 1987, p. 79). São as ligaduras que deixam soar os movimentos e as passagens, mais precisamente, o entreser, um entre experienciado como verbo ativo, como um "entrear". Pois nessa escuta do entrear, pode-se perceber como o presente se liga ao estar sendo da

existência. Um entre que deixa aparecer e ressoar um entre-nós, capaz de partilhar o em-aberto dos sentidos e abrir espaço para a ressonância da voz, esse modo de existência da vida nos corpos do mundo.

À guisa de conclusão

Um ensaio conceitual não pode apresentar uma conclusão. Seu gesto é abrir para mais reflexões e discussões, para o por dizer e por pensar. O esforço desse ensaio foi rascunhar questões, linhas de pensamento, caminhos de escuta e modos de dizer que permitam vislumbrar a precisão de entresser e não de fundir-se, que alerte sobre o perigo de nos deixarmos arramar em volta do machado de cobre que hoje quer separar vida esvaziada de mundo do mundo em aberto da vida. Percebo a nova forma do fascismo como o modo de funcionamento do capitalismo tecnomidiático, no qual os sentidos e valores se esvaziam pela sua hiperbólica auxese. Fascismo é necropolítica, a política que substitui e ocupa o desejo de transformação pela política de extermínio, o tudo tem que mudar por um tudo tem que acabar. Sua arma mais potente é tornar todos os sentidos e valores equivalentes, cada coisa qualquer coisa, anulando as diferenças e exterminando, pela naturalização do ódio, o outro enquanto força de transformação e presença do possível no real devastado. Contra essa necropolítica, resta uma política dos sentidos, da precisão poética, da escuta e da voz, um exercício incansável de dar palavra ao vir à palavra, de dar sentido ao vir ao

sentido, de pensar o vir ao pensamento, ligando o presente ao estar sendo da existência, descobrindo, no estar sendo, a força incontrolável da re-existência.

Referências

AGAMBEN, Giorgio. *Stanze*: la parola e il fantasma nella cultura occidentale. Turim: Einaudi, 1977.

AGAMBEN, Giorgio. *Creazione e anarchia*: L'opera nell'età della religione capitalista. Vicenza: Neri Pozza Editore, 2017.

ARENDT, Hannah. *As origens do totalitarismo*: antissemitismo, imperialismo, totalitarismo. São Paulo: Companhia das Letras, 2013.

BATAILLE, Georges. La structure psychologique du fascisme. *In*: BATAILLE, G. *Oeuvres complètes II*. Paris: Gallimard, 1970.

BATAILLE, Georges. *Oeuvres complètes*. Paris: Gallimard, 1970.

BAUDRILLARD, Jean. *Sistema dos objetos*. São Paulo: Perspectiva, 2019.

BAUMAN, Zygmunt. *Retrotopia*. Rio de Janeiro: Zahar, 2017.

BEAUVOIR, Simone de. *Por uma moral da ambiguidade*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2005.

BENJAMIN, Walter. *O capitalismo como religião*. São Paulo: Boitempo, 2013.

BENJAMIN, Walter. *Passagens*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2009.

BENOIST, Alain; CHAMPETIER, Charles. Manifest: La nouvelle Droite de l'an 2000. *Élement*, n. 94, fev. 1999. Disponível em: https://www.revue-elements.com/produit/la-nouvelle--droite-de-lan-2000-version-pdf/. Acesso em: 5 out. 2020.

BUARQUE, Luisa; SCHUBACK, Marcia Sá Cavalcante. *Desbolsonário de bolso*. Rio de Janeiro: Zazie Edições, 2019. (Coleção Pequena biblioteca de ensaios). Disponível em: https://static1.squarespace.com/static/565de1f1e4b00ddf86b0c66c/t/5cb7a5fcc83025f967a73b1c/1555539459371/ZAZIE+EDICOES_PEQUENA+BIBLIOTECA+DE+ENSAIOS_DESBOLSONARIO+DE+BOLSO_SCHUBACK+E+BUARQUE.pdf . Acesso em: 5 out. 2020.

MELO NETO, João Cabral de. *Obra completa*. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 2003.

CAMUS, Albert. *Caligula*. Paris: Gallimard, 1958.

CASILLI, Antonio. *Les liaisons numériques*: vers une nouvelle sociabilité ? Paris: Seuil, 2010.

CASSIN, Barbara. *L'effet sophistique*. Paris: Gallimard, 1995.

CAESAR, Rodolfo. *O enigma de lupe*. Rio de Janeiro: Zazie Edições, 2016.

DÉBORD, Guy. *A sociedade do espetáculo*. 14. ed. Rio de Janeiro: Contraponto, 2016.

DIDI-HUBERMAN, G. *Sobrevivência dos vaga-lumes*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2001.

FONTELA, Orides. *Poesia completa*. Org. de Luís Dohlnkoff. São Paulo: Hedra, 2015.

FREUD, Sigmund. *A psicologia das massas e análise do eu e outros textos*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

FRIES, Henrich (org.). *Dicionário de teologia*: conceitos fundamentais da teologia atual. São Paulo: Loyola, 1970. v. 1.

GRAMSCI, Antonio. Democracia e fascismo. *Ordine nuovo*, n. 1, nov. 1924.

GRANEL, Gérard. *De l'Université*. Mauvezin: T.E.R., 1982.

GRANEL, Gérard. *Apolis*. Mauvezin: T. E. R., 2009.

HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. Petrópolis: Vozes, 2006.

JAAKO, J. Hintikka. Aristotle on the ambiguity of ambiguity. *Inquiry*: *an Interdisciplinary Journal of Philosophy*, n. 2, p. 137-151, 1959.

JUNG, Edgar Julius. *Sinndeutung der deutschen Revolution und andere Schriften*. Leipzig: Superbia, 2007.

JÜNGER, Ernst. A mobilização total. Tradução de Vicente Sampaio. *Natureza humana*, v. 4, n. 1. São Paulo, jun. 2002. Disponível em: http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1517-24302002000100006. Acesso em: 5 out. 2020.

JÜNGER, Ernst. *Werke*. Sttugart: Ernst Klett Verlag, 1960.

KACTUZ, Flavio (org.). *Pasolini, ou quando o cinema se faz poesia e política de seu tempo*. Rio de Janeiro: Uns e Outros, 2014.

KANT, Immanuel. *Crítica da razão prática*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

KLEMPERER, Victor. *LTI*: a linguagem do Terceiro Reich. Rio de Janeiro: Contraponto, 2009.

LA BOÉTIE, Etienne de. *Le discours de la servitude volontaire*. Texto estabelecido por P. Léonard. Paris: Abebooks, 1976.

LACOUE-LABARTHE, Philippe; NANCY, Jean-Luc. *O mito nazista*. São Paulo: Iluminuras, 2002.

MAISTRE, Joseph de. *Soirées de St. Petersbourg*. Paris: L'Herne, 2008.

MANNHEIM, Karl. *Ideologie und Utopie*. 9. ed. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2015 [1929].

MARCUSE, Herbert. *O homem unidimensional*. São Paulo: Edipro, 2015.

MARX, Karl. *Manuscritos econômicos e políticos de 1844*. São Paulo: Boitempo, 2004.

MARX, Karl. *A ideologia alemã*. São Paulo: Boitempo, 1981.

MARX, Karl. *O Capital*. São Paulo: Boitempo, 2011.

MAURRAS, Charles. *Enquête sur la monarchie, 1900-1909*. Paris: Nouvelle Librairie Nationale, 1911.

MUSSOLINI, Benito. A doutrina do fascismo. *In*: TEXTOS FUNDAMENTAIS e históricos do século XX. *Fascismo*. Apresentação de Alberto da Costa e Silva. Trad. de Regina Lyra. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2019.

NANCY, Jean-Luc. *A comunidade inoperada*. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2016.

NANCY, Jean-Luc. *Corpo, fora*. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2015.

NANCY, Jean-Luc. Fazer, a poesia. *Alea Estudos Neolatinos*, v. 15, n. 2, p. 414-422, dez. 2013.

NANCY, Jean-Luc. Esquerda/Direita. *In*: NOVAES, Adauto (org.). *Mutações*: a outra margem da política. São Paulo: Edições Sesc, 2019.

NANCY, Jean-Luc. *La création du monde ou la mondialisation*. Paris: Galilée, 2002.

NOËL, Bernard. *Cérebro disponível*. Trad. de Cecilia Schuback. Rio de Janeiro: Zazie Edições, 2019. (Coleção Pequena biblioteca de ensaios).

NOËL, Bernard. *Le château de cène*. Paris: Gallimard, 1990.

NOVAES, Adauto (org.). *Mutações*: ensaios sobre as novas configurações de mundo. São Paulo: Edições Sesc, 2008.

NOVAES, Adauto (org.). *Anos 70:* ainda sob a tempestade. São Paulo: Senac, 2005.

O GLOBO. "Interesse na Amazônia não é no índio, nem na porra da árvore, é no minério", diz Bolsonaro. Rio de Janeiro, 1º out. 2019. Disponível em: https://oglobo.globo.com/sociedade/interesse-na-amazonia-nao-no-indio-nem-na-porra-da-arvore-no-minerio-diz-bolsonaro-1-23987418. Acesso em 24 nov. 2020.

PASOLINI, Pier Paolo. *Saggi sulla politica e sulla società.* Milano: Mondadori, 1999.

PASOLINI, Pier Paolo. *L'expérience hérétique*: langue et cinema. Paris: Traces Payot, 1976.

PASOLINI, Pier Paolo. *Tutte le poesie*. Curadoria de W. Siti. Milão: Mondadori, 2003.

PESSOA, Fernando. *Textos filosóficos*. Textos estabelecidos e prefaciados por Antonio de Pina Coelho. Lisboa: Ática, 1993 [1968]. v. I.

REICH, William. *Psicologia de massas do fascismo*. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2019.

ROCHA, Glauber. *O século do cinema*. São Paulo: Cosac Naify, 2006.

RUBENSTEIN, Lev. *La cartothèque.* Paris: Editions du Tripode, 2018.

SCHMITT, Carl. Volkentscheid und Volksbegehren: Ein Beitrag zur Auslegung der Weimarer Verfassung und zur Lehre vonder unmittelbaren Demokratie. *In*: *Beiträge zum ausländischen öffentlichen Recht und Völkerrecht.* Berlim; Leipzig: Walter de Gruyter & Co., 1927. v. 1.

SHKLOVSKY, Viktor. *Coiled verbal spring:* devices of Lenin's language. Helsinque: Rab-RabPress, 2018.

SIMMEL, George. *Die Philosophie des Geldes.* Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1989.

TOSCANO, Alberto. *Notes on late fascismo.* 2 abr. 2017. Disponível em: http://www. historicalmaterialism.org/blog/notes-late-fascism. Acesso em: 5 out. 2020.

TRAVERSO, Enzo. *Les nouveaux visages du fascisme.* Paris: Textuel, 2017.

TROTSKY, Leon. Fascismo: o que é e como combatê-lo. *In*: TEXTOS FUNDAMENTAIS e históricos do século XX. *Fascismo.* Apresentação de Alberto da Costa e Silva. Trad. de Regina Lyra. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2019.

UNGER, Nancy Mangabeira. *O encantamento do humano.* São Paulo: Loyola, 2000.

VALÉRY, Paul. *Regard sur le monde actuel et autres essais.* Paris: Gallimard, 1993.

VALÉRY, Paul. *Oeuvres I.* Paris: La Pléiade Gallimard, 1957.

WAEHLENS, Alfred de. *Une philosophie de l'ambiguité. L'existentialisme de Merleau-Ponty.* Louvain: Bibliothèque Philosophique, 1968.

outros
passos
passos

A coleção Outros Passos é constituída por livros de caráter ensaístico de pequeno formato e visa à apresentação de contribuições originais sobre temas contemporâneos, com ênfase nas áreas de Artes e Humanidades.

Títulos publicados:

O fascismo da ambiguidade: um ensaio conceitual
Marcia Sá Cavalcante Schuback

Transversais da subjetividade: arte, clínica e política
Danichi Hausen Mizoguchi
Eduardo Passos

Ressonâncias: vibrações por simpatia e frequências de insurgência
Tato Taborda

Este livro foi impresso pela Gráfica Trio Studio para a Editora UFRJ em fevereiro de 2021. Utilizaram-se as tipografias Crimson Text e Merriweather Sans na composição, papel offwhite 80 g/m² para o miolo e cartão supremo 300g/m² para a capa.