

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO PAULO**  
**ESCOLA DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS**  
**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

**A LÍNGUA E O OUTRO:**  
**GIROS DA LINGUAGEM NA OBRA DE JEAN-FRANÇOIS LYOTARD**

**Jonas Mur**

**Guarulhos**

**2021**

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO PAULO  
ESCOLA DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

A LÍNGUA E O OUTRO:  
GIROS DA LINGUAGEM NA OBRA DE JEAN-FRANÇOIS LYOTARD

Jonas Mur

Dissertação de mestrado apresentada à Universidade Federal de São Paulo como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Filosofia.  
Área de concentração: História da Filosofia  
Orientador: Prof. Dr. Alexandre de Oliveira Torres Carrasco

Guarulhos

2021

MUR, Jonas.

Título: A linguagem e o outro: giros da linguagem na obra de Jean-François Lyotard / Jonas Mur. – 2021.

161 f.

Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade Federal de São Paulo, Escola de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Guarulhos, 2021.

Orientação: Alexandre de Oliveira Torres Carrasco.

Language and the Other: Language Turns on Jean-François Lyotard's Works

1. Jean-François Lyotard. 2. Pós-Estruturalismo. 3. Linguagem. 4. Estética.  
I. Alexandre de Oliveira Torres Carrasco, orientador. II. Título.

**JONAS MUR**

**GIROS DA LINGUAGEM NA OBRA DE JEAN-FRANÇOIS LYOTARD**

Dissertação de mestrado apresentada à  
Universidade Federal de São Paulo como requisito  
parcial para obtenção do título de Mestre em  
Filosofia.

Área de concentração: História da Filosofia

Aprovação: \_\_\_\_/\_\_\_\_/\_\_\_\_

---

Prof. Dr. Alexandre de Oliveira Torres Carrasco  
Universidade Federal de São Paulo - UNIFESP

---

Prof. Dr. André Medina Carone  
Universidade Federal de São Paulo - UNIFESP

---

Prof. Dr. Ricardo Nascimento Fabbrini  
Universidade de São Paulo - USP

## Agradecimentos

Esta é a parte da dissertação que, à maneira de um ritual, todos (ou quase todos) os postulantes ao título acadêmico procuram dedicar nas linhas seguintes as suas dívidas de afeto. Não serei eu aquele que ousa transgredir esta cerimônia, e assim submeto-me. Diante deste protocolo objetivo, advirto o leitor que, se eu me esqueci de mencioná-lo nestes agradecimentos, saúdo-o silenciosamente com os mais intensos sentimentos. Talvez Lyotard acertara ao caracterizar a frase-afeto como um silêncio inarticulado – enunciação valiosa para esta época falante, tumultuada e hiperconectada de ressentimentos recíprocos. Para quem me conhece, sabe que posso me esquecer de seu nome, inclusive de alguns momentos enfadonhos, mas dificilmente a minha memória encobre as boas recordações, os rostos, os gestos e as partilhas.

Agradeço ao professor doutor Alexandre de Oliveira Torres Carrasco, que me acolheu como ouvinte nas suas instigantes aulas da pós-graduação sobre Husserl e as *Meditações Cartesianas* realizadas nos edifícios temporários cedidos à Unifesp no centro de Guarulhos; devolvo-lhe, então, os meus sinceros agradecimentos em virtude da sua garra e dedicação de ir-se além das leituras inscritas no tempo lógico. Ao professor doutor André Medina Carone, por suas várias qualidades docentes, por ser solícito e atencioso nas nuances interpretativas dos textos de Freud. Ao professor doutor Ricardo Nascimento Fabbrini, que me inspirou, mesmo que indiretamente, em suas aulas fartas de paralelismos e referências *outsiders*. Dentre as indecisões típicas de graduação, agradeço-lhe também por provocar o meu interesse acadêmico (não só em direção a Lyotard), e que me conduziu a investigar temas dramaticamente contemporâneos.

Aos amigos que fiz nestes três últimos anos frequentando o *campus* de Guarulhos. São muitos nomes, portanto eu delimito aqui um recorte possível: Guilherme Cerdeira, quem de fato diagramou o texto desta dissertação, João Cerdeira (irmão gêmeo do último), Bruna, Nathália, Mariana, Eder. E os outros que nas suas singulares dificuldades graduam-se no Pimentas.

Também sou grato às discussões produzidas nos grupos de pesquisa, pois esses espaços privilegiados amenizam a solidão da investigação científica. Aos membros do Laboratório de Filosofia Francesa Contemporânea: Gustavo, Carolina, Emanuel e Rafael. Aos membros do Grupo de Pesquisa em Filosofia da Diferença: professor Sandro, Adriano, Matheus, Bernardo, Thiago (Zuza), Lourenço, Amanda, Carlos Fernando (Cacá) e Yasmin. A Deodato Rafael Libanio, leitor de Levinas e Lyotard, pós-graduando em Teoria da Comunicação e um dos poucos que compreende as profundidades da minha pesquisa.

Às inúmeras amizades que fiz durante os longos anos na *alma mater* FFLCH-USP, e que foram construídas nas conversas (formativas e procrastinadoras) entre os intervalos das aulas. Não somente sou grato aos amigos graduados no departamento de Filosofia, mas também aos que estudavam em departamentos vizinhos: Mariana, Ana Paula, Leandro, o qual revisou detalhadamente o meu projeto inicial para o mestrado, Nando (Peter), Pedro Gabriel (o eterno jovem), Homero (o velho), Douglas Romão (que se exilou para Niterói), Ricardo Streich (pensativo e afetuoso). Há outros tantos, bastante queridos, mas omitidos pela pressa de escrever.

Aos amigos perenes da infância: Wellington, Bruno Duarte, Caio, Paulo, Lucas (sou um dos poucos que o entende). Aos meus familiares, ao meu espirituoso irmão William, à minha querida mãe Maria Inês, ao meu saudoso pai estrangeiro, que diversas vezes eu o reencontro no meu silêncio, aos meus lados brasileiros, argentinos e paraguaios. Aos diversos amigos da escola pública, em especial a dois ex-alunos que se tornaram amigos afetuosos: Lizandra Paes Macedo (grande escritora) e Marcos Felipe Souza (futuro biomédico). Aos companheiros do sindicato: Eloísa Benvenuti de Andrade e Rodolfo Rodrigues Gomes.

E sobretudo a este nome próprio: Jessica, que habita não o *pagus*, mas o *Heim*, o *home*, o *vicus*; quem me suportou durante estes últimos meses de escrita, e quem tanto me auxiliou nas longas horas de revisão deste texto, tornando-se então uma autêntica coautora.

*Ao dizer que qualquer contato humano com as coisas do mundo contém um componente de sentido e um componente de presença, e que a situação da experiência estética é específica, na medida em que nos permite viver esses dois componentes em sua tensão, não pretendo sugerir que o peso relativo dos dois componentes é sempre igual. [...] A dimensão de sentido será sempre predominante quando lemos um texto [...]. Inversamente, acredito que a dimensão da presença predominará sempre que ouvirmos música [...]. Mas penso que a experiência estética – pelo menos em nossa cultura – sempre nos confrontará com a tensão, ou a oscilação, entre presença e sentido.*

Hans Ulrich Gumbrecht

## RESUMO

Esta dissertação busca analisar os giros da linguagem no interior da obra de Jean-François Lyotard. Delimitamos esta pesquisa a partir da perspectiva dos estudos linguísticos, semióticos e da filosofia da linguagem, abordando, sobretudo, os escritos da década de 1970. Inicia-se com uma análise detalhada do seu *doctorat d'État*, o livro *Discours, figure* (1971), em que se toma como objeto a estética e a arte, designando o “figural” como elemento “fora da linguagem” (primeiro giro) a partir de um cruzamento da fenomenologia, estruturalismo e psicanálise. Em *Dérive à partir de Marx et Freud* (1973), *Des dispositifs pulsionnels* (1973) e *Économie libidinale* (1974), consolida-se uma “filosofia libidinal” em que se afirmam os “signos-tensores” por meio de uma metafísica pulsional engendrada pela “banda libidinal”. Seguem-se *Instructions païennes* (1977) e *Rudiments païens* (1977) afirmando as singularidades periféricas, isto é, forças antagônicas à unidade e ao centro que ele reúne sob o nome “paganismo”. No contexto de um *tournant langagier*, ocorre uma retração da sua “filosofia libidinal” prévia, direcionando-se a uma “linguagem sem fora” (segundo giro) que se situa no interior das análises discursivas na pragmática, dos paradoxos lógicos da sofística e dos jogos de linguagem. A heterogeneidade dos jogos de linguagem é apresentada em *A condição pós-moderna* (1979) e *Au juste* (1979); em seguida, a “linguagem sem fora” ontologizada se consolida nos “regimes de frase” e nos “gêneros de discurso” de *Le différend* (1983). Estimulada por uma divisão didática da obra elaborada por Alberto Gualandi (porém panorâmica na análise entre as continuidades e descontinuidades conceituais internas aos textos de Lyotard), a hipótese central que orienta esta dissertação consiste em mostrar que os deslocamentos teóricos na década de 1970, bem como as múltiplas concepções de linguagem de Lyotard movimentam-se em um “fora” e um “dentro” da linguagem, sobretudo por meio das noções de acontecimento e alteridade. Por fim, pretendemos introduzir em língua portuguesa o pensamento complexo e fecundo de Lyotard para além da sua importância nos estudos estéticos, ao destacar inovações nos estudos contemporâneos de epistemologia, linguagem, psicanálise, ética e política.

**Palavras-chave:** linguagem, estética, fenomenologia, pragmática, pós-estruturalismo.

## ABSTRACT

This dissertation examines the language turns inside Jean-François Lyotard's oeuvre. We narrow down this research through a perspective of linguistics, semiotics, and philosophy of language, focusing mainly on his writings of the 1970s. We begin with a detailed analysis of his *doctorat d'État, Discourse, figure* (1971), which aesthetics and art are taken as an object, and thus appointing the "figural" as a "language outside" element (first turn) amid a crossing-over of phenomenology, structuralism and psychoanalysis. In *Dérive à partir de Marx et Freud* (1973), *Des dispositifs pulsionnels* (1973) and *Libidinal Economy* (1974), a "libidinal philosophy" establishes itself when the "sign tensors" are affirmed through a metaphysical drive engendered by the "libidinal band". These works are followed by *Lessons in Paganism* (1977) and *Rudiments païens* (1977), both claiming outskirts singularities, i. e., antagonistic forces between the unity and the center that he gathers under the label "paganism". Throughout a linguistic turn situation, there is a withdrawal of his previous "libidinal philosophy", moving towards a "language without outside" (second turn) located within the discourse analysis based in pragmatics, the logical paradoxes of sophistry and the language games. The heterogeneity of language games is shown in *The Postmodern Condition* (1979) and *Just Gaming* (1979); thereafter, an ontological "language without outside" establishes itself in *The Differend's* (1983) "phrase regimens" and "genres of discourse". Driven by a didactical division of Lyotard's oeuvre drawn by Alberto Gualandi (albeit overlooked on his analysis between the conceptual follow-ups and gaps inside Lyotard's texts), the main hypothesis that guides this dissertation is to show his theoretical shifts on the 1970s, along with Lyotard's multiple views of language around an "outside" and an "inside", especially through the notions of event and otherness/alterity. Finally, we intend to introduce Lyotard's complex and fertile thought on Portuguese language, beyond its overt importance to aesthetics and philosophy of art, and by highlighting its innovations to contemporary epistemology, language theory, psychoanalysis, ethics and political theory.

**Keywords:** language, aesthetics, phenomenology, pragmatics, post-structuralism.



## RÉSUMÉ

La présente dissertation veut analyser les tournants du langage dans l'œuvre de Jean-François Lyotard. Cette étude se concentre sur le point de vue des études linguistiques, sémiotiques et de la philosophie du langage, soulignant surtout les écrits des années 1970. Elle s'ouvre par une analyse approfondie de son doctorat d'État, le livre *Discours, figure* (1971), dont l'esthétique et l'art sont pris comme objet, en désignant le « figural » comme un élément « dehors du langage » (premier tour) depuis les passages croisés de la phénoménologie, du structuralisme et de la psychanalyse. Ensuite dans *Dérive à partir de Marx et Freud* (1973), *Des dispositifs pulsionnels* (1973) et *Économie libidinale* (1974), s'établit une « philosophie libidinale » dont s'affirment les « signes tenseurs » dès une métaphysique pulsionnelle engendrée par la « bande libidinale ». Puis se succèdent les *Instructions païennes* (1977) et *Rudiments païens* (1977), ces deux en affirmant les singularités périphériques, c'est-à-dire des forces antagonistes à l'unité et au centre qu'il recueille sous le nom de « paganisme ». Dans le contexte d'un tournant langagier, se produit une régression de sa précédente « philosophie libidinale », plutôt vers un « langage sans dehors » (deuxième tour) qui se situe à des analyses discursives sur la pragmatique, des paradoxes logiques de la sophistique et des jeux de langage. L'hétérogénéité des jeux de langage est à la fois présentée dans *La condition postmoderne* (1979) et *Au juste* (1979) ; alors, le « langage sans dehors » ontologisé s'établit comme « régimes de phrase » et les « genres de discours » dans *Le différend* (1983). Cette investigation a été motivée par une périodisation didactique de l'œuvre réalisée par Alberto Gualandi (toutefois très synthétique à l'analyse entre les continuités et discontinuités conceptuelles qui ont lieu dans les textes de Lyotard) ; l'hypothèse centrale qui la guide est de démontrer que les déplacements théoriques des années 1970, ainsi que les plusieurs conceptions de Lyotard du langage se déplacent dans un « dehors » et un « dedans » du langage, notamment au long des notions d'événement et d'altérité. Enfin, nous avons le but d'introduire pour les lecteurs lusophones la pensée complexe et féconde de Lyotard, au-delà de son importance dans les études esthétiques, en soulignant les innovations à des études contemporaines de l'épistémologie, du langage, de la psychanalyse, de l'éthique et politique.

**Mots-clés :** langage, esthétique, phénoménologie, pragmatique, poststructuralisme.

## Lista de abreviações em ordem cronológica e nota introdutória

Para guiar cronologicamente o leitor no *corpus* de Lyotard, as citações que aparecem no corpo do texto e nas notas de rodapé são referenciadas com abreviação do título original em francês e com a sua respectiva data do manuscrito ou da primeira publicação. Nesta lista de abreviações, após o título original, colocamos em parênteses somente os nomes das obras já traduzidas e publicadas em língua portuguesa; portanto, não ousamos aqui verter – inclusive ao longo da dissertação – os nomes das demais obras pela primeira vez. Com os outros autores e comentadores citados, no entanto, preservamos os usuais *idem* e *ibidem*. A bibliografia extensa de Lyotard, junto com todas as traduções consultadas, aparecem nas páginas finais dedicadas às referências bibliográficas.

Procuramos traduzir todas as citações de Lyotard comparando-as com as respectivas traduções espanhola e inglesa, isto é, quando as houvesse e nesta ordem. Mesmo com as obras já traduzidas, confrontamos os originais com o propósito de averiguar as escolhas feitas e eventualmente corrigir as imprecisões. Deixamos à disposição do leitor o cotejo com a versão original nas notas de rodapé. Esperamos que esta dissertação contribua a futuras traduções do autor em questão.

PH – *La phénoménologie* (A fenomenologia) – 1954

PPH – *Pourquoi philosopher ?* (Por que filosofar?) – 1964 (manuscrito); 1989 (ed. espanhola); 2013 (ed. francesa)

DF – *Discours, figure* – 1971

DMF – *Dérive à partir de Marx et Freud* – 1973a

DP – *Des dispositifs pulsionnels* – 1973b

EL – *Économie libidinale* – 1974

NS – *Nietzsche et les sophistes* – 1975

SFF – *Sur la force des faibles* – 1976

IP – *Instructions païennes* – 1977a

RP – *Rudiments païens : Genre dissertatif* – 1977b

CP – *La condition postmoderne* (A condição pós-moderna) – 1979a

AJ – *Au juste : Conversations* – 1979b

DIS – *Discussions, ou : phraser “après Auschwitz”* – 1980

DI – *Le différend* – 1983

PEE – *Le postmoderne expliquée aux enfants : Correspondance, 1982-1985* (O Pós-Moderno Explicado às Crianças) – 1986

PE – *Pérégrinations : loi, forme, événement* (Peregrinações: Lei, Forma, Acontecimento) – 1988 (ed. inglesa); 1990 (ed. francesa)

MP – *Misère de la philosophie* – 2000

## SUMÁRIO

---

<b>INTRODUÇÃO</b> .....	12
<b>1. A LINGUAGEM ESTRUTURAL OU A IRRUPÇÃO DO LIMITE</b> .....	19
1.1. O <i>parti-pris</i> do figural – a diferença e a desconstrução entre ler e ver.....	19
1.2. Apropriar-se de Merleau-Ponty em <i>O Visível e o Invisível</i> .....	21
1.3. Afastar-se da fenomenologia, aproximar-se da psicanálise: cinco críticas.....	24
1.4. A diferença.....	25
1.5. A mescla.....	28
1.6. A moral e o <i>Logos</i> .....	32
1.7. O anti-fundacionalismo ou o perspectivismo .....	34
1.8. O anti-subjetivismo ou o anti-humanismo .....	39
1.9. O filósofo, o pintor, o poeta.....	47
1.10. Três negatividades: no visível, na língua, no juízo do “Não” .....	50
1.11. A negação ( <i>Verneinung</i> ) como cisão ( <i>Entzweiung</i> ).....	64
1.12. O trabalho do sonho e o trabalho da arte não pensam.....	72
<b>2. A LINGUAGEM LIBIDINAL OU O AVESDO DOS SIGNOS</b> .....	80
2.1. A filosofia do desejo entre o figural e o libidinal.....	80
2.2. A deriva da crítica e os dispositivos libidinais .....	81
2.3. O dispositivo representativo-teatral.....	84
2.4. O dispositivo discursivo e o dispositivo narrativo .....	87
2.5. O signo-tensor.....	98
<b>3. A LINGUAGEM PRAGMÁTICA EM DIREÇÃO AO UNIVERSO DE FRASE</b> .....	111
3.1. O paganismo .....	111
3.2. Um caso de análise pragmática: o diálogo platônico .....	115
3.3. As (meta)narrativas e os jogos de linguagem.....	122
3.4. Enfim, a linguagem sem fora ou a frase <i>acontece</i> .....	134
<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS</b> .....	142
<b>REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS</b> .....	150
<b>ANEXO I:</b> .....	157
<b>ANEXO II:</b> .....	159
<b>ANEXO III:</b> .....	160

## INTRODUÇÃO

Por que a obra de Jean-François Lyotard<sup>1</sup> é, em grande parte, desconhecida no Brasil? Por que determinados autores da Filosofia Francesa Contemporânea lograram *maior* ou *menor* recepção em terras brasileiras?

É evidente que a amplitude dessas duas perguntas não se adequa bem em uma dissertação de mestrado, nem talvez em uma tese de doutorado; por mais panorâmico que seja o seu esquadramento, ela perderia rigor e qualidade, caso fosse moldado apenas como *colagens* em sequência de autores e comentadores. Por um lado, sabemos que, de um modo geral, os historiadores culturais, teóricos da literatura e da cultura, os quais possuem outras metodologias inerentes às suas pesquisas (e diferentes das nossas), são capazes de sobrevoar (no bom e no mau sentido) as *florestas* espirituais e materiais. No nosso caso, por outro lado, trata-se de focar detalhadamente a partir da coleta de algumas amostras individuais, investigando *uma* espécie botânica por vez; assim, poderemos atingir maior rigor e qualidade. Continuamos, portanto, inseridos em uma História da Filosofia – a Filosofia Francesa Contemporânea – escolhendo um *tronco* singular, que é Jean-François Lyotard (1924-1998), bem como os seus *frutos*, que é o conjunto de sua *obra escrita*. Este *tronco* – acreditamos – é um pequeno mas significativo testemunho intelectual na conturbada França da segunda metade do século XX. Para um leitor mais atento aos contextos históricos, percebe-se nele as *mudanças climáticas* de cada década difundindo-se no interior dos seus textos. Apesar de um anseio intelectual – e instigante

---

<sup>1</sup> Propomos um pequeno histórico de publicação da obra de Lyotard no Brasil. O primeiro livro traduzido foi publicado em 1967 pela editora Difel, *A fenomenologia* (1954), um livrinho introdutório da coleção francesa *Que sais-je?*, vinculado à divulgação dos estudos fenomenológicos na França até a década de 1950. A sua segunda obra traduzida, mais significativa para a compreensão do pensamento tardio do autor, é publicada pela editora José Olympio em 1986, *O pós-moderno* (1979) (a partir de 1998 o título foi corrigido para *A condição pós-moderna*), com tradução de Ricardo Corrêa Barbosa, prefácio desde a primeira edição de Wilmar do Valle Barbosa e posfácio desde a edição de 1998 de Silvano Santiago. Reimpressa continuamente, permanece sendo, para o bem e para o mal, a publicação mais conhecida do autor. No entanto, para a maioria dos comentadores preocupados em orientar o leitor, é um dos textos menos representativos para a compreensão geral do pensamento de Lyotard. Daí seguiu-se algumas traduções da sua obra tardia – mais ensaística – do fim da década de 1980 e início de 1990. Estão alinhadas em ordem cronológica de acordo com o ano de publicação original em francês, que está entre parênteses: *Heidegger e os “judeus”* (1988), *Peregrinações: Lei, Forma, Acontecimento* (1990), *Lições sobre a Analítica do Sublime* (1991), *Moralidades pós-modernas* (1993) e *Assinado, Malraux* (1996). Em Portugal, além de traduções próprias de *A condição pós-moderna* e *Heidegger e os “judeus”*, surgiram traduções inéditas de *O Pós-Moderno Explicado às Crianças* (1986) e *O inumano: Considerações sobre o Tempo* (1988). Boa parte da sua obra continua desconhecida do leitor brasileiro, principalmente as publicações mais significativas da década de 1970. Até o presente momento, permanecem sem tradução os três livros “reais” de Lyotard: *Discours, figure* (1971), *Économie libidinale* (1974) e *Le différend* (1983).

– que nos move a procurar paralelismos e causalidades na *floresta*, preferimos nesta dissertação de mestrado destacar os *frutos* de Lyotard: o conjunto da sua obra.

Antes de tratar da obra de Lyotard, julgamos indispensável redigir algumas linhas sobre o *desafortunado* termo pós-moderno. Diante do uso ordinário que oscila entre um nihilismo<sup>2</sup> e um insulto, o mais honesto a se fazer não seria propor definições que capturem a flutuação da expressão – as semelhanças de família – mas encaminhar o leitor às tendências históricas nos usos plurais do termo *pós-moderno*, tal como Perry Anderson nos mostrou em *As origens da pós-modernidade* (1998). Ele propõe uma arqueologia conceitual revelando as primeiras menções do *pós* no início do século XX; na década de 1970, foi utilizado nos ambientes intelectuais de arquitetura e teoria literária, e na década de 1980 instala-se um debate com diversos interlocutores: às vezes uma interlocução honesta, outras vezes ruidosa e confusa. Torna-se um termo *cultural*: mas é um diagnóstico, um sintoma, uma tendência, uma moralidade, uma ideologia? Estamos diante de uma palavra que se legitima como um *argumentum ad populum*? O instigante, para nós, talvez seja perceber o que permanece e o que se altera do *espírito da época* desta desafortunada década global de 1980 em direção à década presente. Esses tipos de palavras coletivamente *sensíveis*, quando vulgarizados nos meandros do senso-comum, recebem ao mesmo tempo uma polissemia e uma conotação excessivamente carregada de penduricalhos, mais ou menos análogo ao uso corrente de palavras como *comunismo*, *fascismo*, *liberalismo*, *democracia*, *ditadura*. Para finalizar este apêndice, encaminhamos o leitor para dois autores contemporâneos que, no nosso julgamento, conseguiram aprofundar o termo *pós-moderno*: Fredric Jameson, que o toma como lógica cultural do capitalismo tardio<sup>3</sup>, e David Harvey, que o amplia associando-o materialmente às compressões de tempo e espaço e ao regime de acumulação flexível desde a década de 1970<sup>4</sup>. Por fim, retornaremos com o uso do *pós-moderno* utilizado por Lyotard na seção 3.3 no corpo do texto.

---

<sup>2</sup> Aqui tomado na sua mais variada acepção: desde um relativismo, cinismo, indiferentismo, amoralismo e apolitismo e diversos outros “ismos” mais retóricos do que rigorosamente conceituais.

<sup>3</sup> “Acredito que o surgimento do pós-modernismo está intimamente relacionado com o surgimento desse novo momento do capitalismo tardio de consumo ou capitalismo multinacional. Creio também que os seus aspectos formais expressam de muitos modos a lógica mais profunda desse sistema social particular” (JAMESON, 2006, p. 43).

<sup>4</sup> “Vem ocorrendo uma mudança abissal nas práticas culturais, bem como político-econômicas, desde mais ou menos 1972. (...) há algum tipo de relação necessária entre a ascensão de formas culturais pós-modernas, a emergência de modos mais flexíveis de acumulação do capital e um novo ciclo de ‘compressão do tempo-espaço’ na organização do capitalismo” (HARVEY, 2010, p. 7).

Dentre os poucos que ousaram confrontar o conjunto dos textos de Lyotard, há um impasse na forma de segmentar (ou mesmo unificar) os deslocamentos conceituais da sua obra. Por exemplo, Pierre Billouet (1999, pp. 11-16) destaca uma espécie de aporia (ou oscilação) perante o uno e o múltiplo de Lyotard; por sua vez, Kiff Bamford (2017, p. 57), ao biografar Lyotard, recorda-se de um colóquio realizado em 2015 na Sorbonne, em que os integrantes se indagavam se a sua obra se constitui de três ou cinco períodos. Para os nossos propósitos, julgamos útil a divisão em cinco partes realizada por Jean-Michel Salanskis no prefácio *Le philosophe de la dépossession* (2010, pp. 13-19), e que serviu de abertura para a coletânea de artigos *Lyotard à Nanterre*. Tomando emprestada essa divisão mais detalhada, nas linhas a seguir apresentaremos ao leitor um pequeno resumo comentado dos três capítulos desta dissertação de mestrado.

O primeiro Lyotard das décadas de 1950 e 1960 refere-se ao jovem professor de *lycée*, militante e colaborador do grupo político *Socialisme ou Barbarie* (tendência criada por Cornelius Castoriadis e Claude Lefort) em que redige, na epônima revista, artigos sobre a situação da Guerra da Argélia. Com a exceção da pequena obra introdutória *A fenomenologia* (1954), ele não publica livros, mas diversos artigos e resenhas.

O segundo Lyotard é o que redige o longo e complexo *doctorat d'État* denominado *Discours, figure*, o qual foi publicado em formato de livro em 1971. Abordaremos com detalhes esta obra no capítulo 1 “A linguagem estrutural ou a irrupção do limite”. Trata-se de uma tese que insere a produção (ou a criação) da arte em um entrecruzamento de fenomenologia, estruturalismo e psicanálise. Da fenomenologia, parte-se da obra tardia de Merleau-Ponty; do estruturalismo, de Saussure e Benveniste; da psicanálise, de Freud e Lacan. Continua a ser uma obra considerável na relação contemporânea entre a psicanálise e a arte, bem como na crítica ao formalismo linguístico de Lacan diante do estatuto do inconsciente<sup>5</sup>. Se não fosse pela insistência de Lyotard de não querer ali elaborar uma *teoria* (no sentido forte do termo), nem uma análise psicanalítica acerca da arte (isto é, dos artistas e das obras), mas de abrir uma *produção* – diríamos que ele reinaugura em *Discours, figure* uma *quase-psicanálise* da arte<sup>6</sup>,

---

<sup>5</sup> Nessa dissidência lacaniana, Lyotard não está sozinho, pois também concordam com a recusa do estatuto do “inconsciente estruturado como linguagem” Serge Leclair e sobretudo Jean Laplanche. Este último menciona Lyotard na sua obra de teoria psicanalítica: *Problemáticas IV: O inconsciente e o Id* (Cf. LAPLANCHE, 1992, p. 84; p. 98; p. 103). Por fim, agradecemos aqui aos cuidadosos apontamentos do professor André Medina Carone para a leitura *selvagem* de Freud realizada por Lyotard, cujo pensamento remete mais aos meandros da psicanálise francesa do que à fidelidade ao conjunto da obra de Freud.

<sup>6</sup> Ou talvez um híbrido entre psicanálise e fenomenologia da arte, mas esta hipótese levantaria uma outra investigação mais aprofundada.

merecendo uma pequena menção no livro introdutório *Teorias da arte* de Anne Cauquelin:

*O processo de produção.* (...) permite descrever os movimentos que animam as figuras, fora da lógica do discurso, negado pelo processo de figuração. O trabalho do sonho encobre a discursividade, e o conflito entre as duas instâncias dá lugar às obras de ficção (...) Inversão do ponto de vista hermenêutico: não mais procuramos descobrir ou dar 'sentido' por meio de nossas interpretações abertas, mas, sim, ver como ele é produzido pelo autor a partir do não-sentido; claro que procuramos abrir um mundo, mas é um mundo de sombra, cujo trabalho pretende fazer do sentido aparente o duplo atenuado do não-sentido produtor (CAUQUELIN, 2005, pp. 108-109, grifos da autora).

Nesse capítulo, interessa-nos percorrer as passagens de *Discours, figure* que buscam pela primeira vez designar o *figural* a partir da sua irrupção com os limites do discurso, os quais foram estabelecidos – pelo menos à época – pela concepção sistêmica de linguagem na linguística estrutural. Neste encadeamento intelectual, considera-se Lyotard um crítico do paradigma estruturalista, e que procura ultrapassá-lo a partir de vários cruzamentos teóricos mencionados acima. Esta irrupção do limite, o *figural*, seria a primeira manifestação do que denominamos com Alberto Gualandi do “fora da linguagem”.

Após a publicação de *Discours figure* (1971), inicia-se uma fase de intensa publicação de artigos e ensaios em paralelo à elaboração de uma filosofia do desejo; eles são coletados em *Dérive à partir de Marx et Freud* (1973) e *Des dispositifs pulsionnels* (1973). Compõem-se de textos de transição que se encaminham para o período seguinte, sendo que em ambos os livros as principais referências teóricas são Marx, Freud e Nietzsche. Neles selecionamos, em especial, os *dispositivos*, os quais são entendidos como captadores de intensidades libidinais; nós, então, associamos esses captadores (ou condutores) às concepções estruturais e semióticas do teatro, do discurso e da narrativa – três componentes que se tornarão importantes para as discussões que Lyotard reelabora nos anos seguintes.

Segue-se o *terceiro Lyotard* com a publicação de *Économie libidinale* em 1974. Este livro, com uma escrita *intensiva* à guisa de teoria-ficção, consolida uma filosofia do desejo, desde uma metafísica (ou metapsicologia) pulsional ao corpo polimorfo e energético da *banda libidinal*, recusando certas concepções anteriores como a negatividade no campo do desejo. Seria, portanto, a *banda libidinal* a segunda manifestação – menos lateral e mais abertamente metafísica – do “fora da linguagem”. Como encontramos muitas aproximações conceituais entre *Dérive à partir de Marx et*

*Freud, Des dispositifs pulsionnels e Économie libidinale*, propomos agrupá-los no capítulo 2 chamando-o de “A linguagem libidinal ou o avesso dos signos”, uma vez que a energética da libido e da pulsão são entendidas aqui como designações intensivas do avesso dos signos. Como é impossível atingir diretamente as intensidades sem passar pelo universo dos signos (isto é, atingir um puro fora da linguagem), tal constatação nos coloca em uma posição de constante dissimulação (ou duplicidade) entre o signo e o real. Lyotard, então, propõe uma distinção entre o signo-semiótico (desenergizado e mau condutor) e o signo-tensor (energizado e bom condutor) em relação à *banda libidinal*.

A partir daqui, Salanskis não recorta com exatidão quais textos pertenceriam ao terceiro e ao *quarto Lyotard*. De qualquer modo, o que podemos afirmar é que a partir da sua metafísica pulsional germina o quarto Lyotard, compreendendo o que Alberto Gualandi prefere nomear de “período pagão” (aproximadamente 1975 a 1978). Em paralelo a esse deslocamento teórico, ele escreve textos híbridos que acompanham obras de artistas como Marcel Duchamp e Jacques Monory. Apesar da importância que essa produção paralela gerará na obra de Lyotard da década seguinte, no entanto, nesta dissertação não acompanharemos diretamente a sua realização teórico-prática com os artistas, restringindo-nos aos textos que põem em relevo os problemas da linguagem. Duas obras se destacam em 1977, uma denominada *Instructions païennes*, uma espécie de diálogo ficcional entre dois colegas abordando a política e a sociedade, e a importante coletânea de artigos e ensaios coligidos desde 1975, *Rudiments païens*. É a partir do enfoque languageiro desta última obra que iniciamos o capítulo 3, “A linguagem pragmática em direção ao universo de frase”. Gradativamente, a análise da triangularidade pragmática – emprestada dos últimos desenvolvimentos da linguística e da filosofia da linguagem – levará Lyotard a se afastar da sua anterior metafísica pulsional, esta última relacionada à linguagem dos signos-semióticos e signos-tensores. Não obstante, desde 1975 ele também elabora uma longa investigação na lógica dos sofistas por meio dos paradoxos e das retorsões. Em seguida, Lyotard vinculará esta sofística à questão do juízo a partir de Levinas e Kant, o que se torna mais evidente em *Au juste* (1979).

A composição desse variado mosaico composto por paganismo, pragmática, sofística e reflexão sobre o juízo, conduzirá Lyotard, então, a uma terceira manifestação – porém inversa às duas anteriores – de um radical giro da linguagem: partindo de um “fora da linguagem” (na metafísica pulsional) para direcionar-se a uma “linguagem sem fora” (nas instâncias pragmáticas da linguagem). Passando por *A condição pós-moderna*



(1979), na questão dos jogos de linguagem, das legitimações do saber e das (meta)narrativas, por *Au juste* (1979) e finalmente *Le différend* (1983), Lyotard aproxima-se de uma discussão ancorada sobretudo no último Wittgenstein dos jogos de linguagem, e na subsequente teoria dos atos de fala. Mais um passo à frente ele fornece no campo da linguagem: realiza-se uma crítica ao *antropocentrismo* dos jogos de linguagem e da linguística pragmática para alcançar uma *ontologização* da linguagem, o que consolida uma “linguagem sem fora” no universo de frase. A frase – não mais o fora – *acontece*.

Por fim, após a publicação de *Le différend* em 1983, temos o *quinto período* da obra de Lyotard, porém este último período não parece ser uma ruptura com o precedente. Há uma espécie de retorno a temas da filosofia do desejo dos segundos e terceiros períodos. O filósofo agora se encaminha para uma leitura profunda com a estética do sublime inspirada em Kant, ao mesmo tempo em que considerava realizar um quarto livro<sup>7</sup>, uma espécie de continuação de *Le différend*, em que se tratasse de temas e autores nela omitidos, como Freud e a psicanálise, e de que modo ele os conciliaria na nova filosofia da linguagem elaborada na sua obra de 1983. Infelizmente, tal propósito não se concluiu.

A nossa dissertação de mestrado enfoca sobretudo a sua produção da década de 1970, isto é, no *segundo, terceiro e quarto Lyotard*, uma vez que esses três períodos confrontam as maiores transformações da sua concepção de linguagem, isto é, dos seus *giros da linguagem*. Em outras palavras, parte-se da *acontecimentalidade*<sup>8</sup> do *parti-pris* do figural para atingir o *parti-pris* da frase.

Embora na obra de Lyotard a política e a arte sejam temas centrais – e isso é evidente perante boa parte dos estudos dedicados a Lyotard desde então – é, no entanto, possível delinear uma dimensão e um interesse contínuo na linguagem que atravessa toda a sua obra. Isso não significa que queremos apagar a importância da política e da arte para a compreensão do pensamento do autor, mas trata-se de inverter o seu pensamento para poder gravitá-lo em torno da linguagem. Um primeiro leitor – e sincero – não encontrará, de fato, um livro que recolha todas as suas noções e teses *in abstracto* sobre a linguagem (apartadas da política e da arte), e poderia haver dúvidas para conceber Lyotard e a sua obra enquanto um *filósofo* e uma *filosofia da linguagem*. Entretanto, se tomarmos dois

---

<sup>7</sup> Quem atesta essa intenção é Salanskis (2010, pp. 17-18) e Keith Crome (2004, p. 7). Tomamos como referência o quarto livro, seguindo os três livros “reais” nas palavras de Geoffrey Bennington (1988, p. 2): *Discours, figure* (1971), *Économie libidinale* (1974) e *Le différend* (1983).

<sup>8</sup> A *acontecimentalidade* como solo comum que permanece no conjunto da obra de Lyotard é central nas interpretações de Geoffrey Bennington (*ibidem*) e James Williams (1998; 2013).

exemplos: em *Discours, figure* (1971) e *Le différend* (1983) verifica-se o interesse paralelo e contínuo de Lyotard perante a linguagem. Na obra de 1971 encontramos um desvio (*détour*) linguageiro no propósito de não confundir o discurso (estrutura) com o sensível e libidinal da *figura* (acontecimento); na obra de 1983, temos uma ligeira exceção que contradiz a interpretação que nega uma *filosofia da linguagem* na obra de Lyotard. O “meu livro de filosofia” (DI, 1983, contracapa), como ele denomina *Le différend*, torna a *frase* o aspecto central desta obra. É evidente, por outro lado, que a elaboração da sua noção de diferendo é também capaz de atravessar o direito, a política e a história<sup>9</sup>. Portanto, podemos dizer que na obra de Lyotard a linguagem é um *meio incontornável* para a manifestação e a apreciação de distintos temas.

Esta dissertação de mestrado consiste em delinear o estatuto e a posição da linguagem no pensamento de Lyotard; porém, a nossa investigação não propõe um estudo exaustivo das inúmeras maneiras em que as noções de linguagem se operam no interior dos textos. Advertimos o leitor de que o filósofo escreve frequentemente de maneira não-sistemática – sendo assim, propomos uma divisão didática entre os seus gêneros de escrita: teoria, ensaio e *livre d’artiste* (ou teoria-ficção). Utilizaremos sobretudo os dois primeiros gêneros de escrita para circunscrever o tema desta dissertação, e consideramos as publicações da década de 1970 as mais substanciais para demonstrar os *giros da linguagem* no conjunto da obra.

Por fim, o nosso estímulo para iniciar esta pesquisa se realizou a partir de uma divisão didática da obra elaborada por Alberto Gualandi em seu livro introdutório *Lyotard*. Melhor dizendo, tal divisão é uma hipótese que orienta o pensamento de Lyotard, como um tipo de dinâmica oscilatória entre o *corpo* e a *linguagem*, como um movimento entre um *fora da linguagem* e uma *linguagem sem fora*:

(...) violenta torção intelectual a que Lyotard se obriga para operar tal virada, torção que o força a sair daquele lugar de pensamento *fora da linguagem* que seu pensamento julgou poder ocupar antes, para levá-lo a um lugar de pensamento em que a *linguagem não tem mais fora* (GUALANDI, 2007, p. 67, grifos do autor).

No entanto, julgamos que essa divisão ou hipótese efetuada por Gualandi torne as continuidades e as discontinuidades conceituais internas aos textos mal estruturadas por causa da sua visão *panorâmica* à obra de Lyotard – talvez pela sua exposição temática e

---

<sup>9</sup> Como Gérald Sfez claramente apresenta em *Lyotard: La partie civile* (2007) novas formas aos problemas contemporâneos a partir de abordagens críticas e linguageiras de Lyotard ao direito, à política e à história.

didática ou por um espaço reduzido no interior de uma obra introdutória. Uma amostra desse sobrevoos estaria no *pulo* que Gualandi realiza entre o final do seu capítulo 2 (*O fora da linguagem*) e o início do capítulo 3 (*A linguagem sem fora*), isto é, o pulo entre a publicação de *Économie libidinale* (1974) e *A condição pós-moderna* (1979). Resta ao leitor a perplexidade de um deslocamento teórico mal justificado ou uma aceitação implícita.

Portanto, além da intenção de abrir terreno *filosófico*, e de ser uma *introdução* à obra de Lyotard para os leitores de língua portuguesa, esta dissertação de mestrado consiste em demonstrar com mais atenção essas passagens entre os textos, em explicar *como* (e talvez *porque*) elas ocorrem, em mostrar *se* e *como* as distintas concepções de linguagem de Lyotard movimentam-se de um *fora* para um *dentro* da linguagem, sobretudo através das noções de acontecimento e alteridade. A pergunta que orienta esta pesquisa se expressa dessa maneira:

“*Por que e como* Lyotard, na gênese do seu pensamento, se afasta de um *fora da linguagem* e se adentra a uma *linguagem sem fora*?”

## 1. A LINGUAGEM ESTRUTURAL OU A IRRUPÇÃO DO LIMITE

### 1.1. O *parti-pris*<sup>10</sup> do figural – a diferença e a desconstrução entre ler e ver

“Que ‘o olho escuta’, como dizia Claudel, significa que o visível é legível, audível, inteligível” (DF, 1971, p. 9, grifo do autor, tradução nossa). Quando Lyotard menciona Paul Claudel<sup>11</sup> no prefácio do livro *Discours, figure*, o filósofo não se propõe unicamente

---

<sup>10</sup> Expressão francesa de difícil tradução. Por essa razão, optamos por mantê-la no original. A tradução para o idioma espanhol optou por *partido* (DF, 2014); a tradução para o idioma inglês optou por *bias* (DF, 2011a) argumentando tanto pela parcialidade neutra como pela parcialidade unilateral do figural contra as aspirações do discurso para a estrutura e a comunicação. O tradutor Antony Hudek diz: “minha preferência por *viés* [*bias*] – relacionado ao francês *biais*, que significa inclinado [*slanted*], oblíquo, torto [*askew*] – para significar, no contexto de *Discours, figure*, a força que derruba qualquer perspectiva afirmando ser ‘legítima’ seja na filosofia ou na pintura” (DF, 2011a, p. 398, grifo do autor, tradução nossa). Segundo o *Centre National de Ressources Textuelles et Lexicales* (CNTRL, 2012), *parti-pris* significa: opinião preconcebida, parcialidade, ser parcial, posição. Entre as boas opções *partido*, *parcialidade*, *viés*, deixamos esta nota que poderá ser utilizada para uma futura tradução de *Discours, figure* ao idioma português.

<sup>11</sup> Paul Claudel (1868-1955), diplomata, dramaturgo e poeta francês simbolista. Simbolismo que se revela nas suas obras citadas por Lyotard no prefácio de *Discours, figure: Art poétique* (1907) e *L’oeil écoute* (1946). É esse ponto de vista sinestésico, híbrido (entre o ver e o escutar), próprio dessa estética simbolista

a criticar esta mistura poética ou expressiva entre os sentidos, uma sinestesia entre ver e escutar, mas a indicar, como um “protesto”, haver uma diferença sólida e filosófica entre o ato de ler e o ato de ver. Pois, para Lyotard, o “visível” possui uma diferença irreduzível, que o “legível”, o “audível” e o “inteligível” deixam escapar: “Este livro protesta: que o dado não é um texto, que há nele uma espessura, ou melhor, uma diferença constitutiva, que não é para ler, mas para ver; que essa diferença, e a mobilidade imóvel que a revela, é o que não cessa de se esquecer no significar” (DF, 1971, *loco citato*, tradução nossa).

Guardemos essa “diferença”, pois é a partir desse conceito que *Discours, figure* desenvolve do princípio ao fim uma investigação subterrânea sobre a arte. Ele é, sobretudo, um livro de filosofia que propõe delinear a “diferença” entre a linguagem (legível, audível, inteligível) e o dado sensível (visível e afetivo), sendo este último irreduzível à significação articulada e à racionalidade. Esta longa e complexa obra, um *doctorat d'État* supervisionado por Mikel Dufrenne (1910-1995), foi publicada em 1971 em formato de livro e pode ser analisada como uma tese de filosofia sobre estética ou filosofia da arte; porém não deveria sê-la à maneira tradicional, expositiva, argumentativa de se conceber uma obra filosófica. É inequívoco dizer que *Discours, figure* situa-se no “momento” filosófico francês da década de 1960: a ascensão do estruturalismo linguístico e antropológico via Lévi-Strauss (1908-2009), a confluência da psicanálise via Jacques Lacan (1901-1981), o hegelianismo e o anti-hegelianismo francês, releituras de Nietzsche, e, por fim, os variados marxismos vigentes desde a França do pós-guerra. É nesse sentido histórico que podemos situar este livro de 1971 entre a desconstrução de Jacques Derrida (1930-2004) e a filosofia da diferença de Gilles Deleuze (1925-1995), como bem aponta James Williams em seu livro *Pós-estruturalismo*, “O Discurso, figura de Lyotard está entre a desconstrução de Derrida e a diferença e repetição de Deleuze. Do primeiro, toma a prática de trabalhar dentro de textos para abri-los. Do segundo, toma o aspecto criativo e metafísico” (WILLIAMS, 2013, p. 119, grifo do autor).

Lyotard publica em 1954 o seu primeiro livro para a coleção enciclopédica *Que sais-je?*, *A fenomenologia*, constituindo o seu primeiro alicerce filosófico a partir de um texto introdutório sobre este tema. É somente nas suas obras seguintes que presenciaremos uma deriva fenomenológica. Contudo, nesta pequena obra, a herança

---

de Claudel, que Lyotard protesta. Ele encontrará, mais a fundo – como precursor teórico dessa mistura sensível-inteligível – Hegel ao tratar do símbolo, e conseqüentemente a hermenêutica de Hans Georg Gadamer e Paul Ricoeur.

fenomenológica é ainda evidente: “A fenomenologia de Husserl germinou durante a crise do subjectivismo e do irracionalismo (fim do século XIX, princípios do XX). Importará situar este pensamento na sua história, como ele próprio se situou, história que é aliás, também a nossa” (PH, 1954, pp. 7-8, grifos nossos).

Eis que, 17 anos após a publicação de *A fenomenologia*, Lyotard se defronta novamente com essa *nossa história*. Será a partir da sua própria trajetória intelectual, da década de 1950 à década de 1960, que o autor converterá a fenomenologia para a psicanálise. Diante desse cenário, é possível a nós avaliar que *Discours, figure* pertence mais à fenomenologia que à psicanálise, e inversamente, considerando o eixo de apresentação dos argumentos e exemplos? Nem um nem outro: a nossa conjectura é que esta obra se faz original por meio de uma construção e uma desconstrução da fenomenologia. “O declínio é o da fenomenologia” (DF, 1971, p. 20, tradução nossa), afirma Lyotard. “A lição de Freud sobrepe-se [*prend le pas*] à lição de Husserl” (DF, 1971, *loco citato*, tradução nossa), isto é, há momentos que a balança teórica se desequilibra a favor da psicanálise, e vice-versa. Assim, podemos examinar adiante que a fenomenologia e a psicanálise são lado a lado articuladas por uma profunda análise da linguagem como território em demarcação; a demarcar estão o “dentro” e o “fora da linguagem” os quais formam o eixo desta pesquisa. Adotamos aqui a análise de Alberto Gualandi como hipótese de interpretação desse desenvolvimento diacrônico de um “fora da linguagem”, exposto em *Discours, figure* (1971), que se estende e culmina em uma “linguagem sem fora”, exposto em *Le différend* (1983):

(...) eu tinha avançado a hipótese de que o desenvolvimento desse pensamento [de Lyotard] poderia ser descrito como uma espécie de dinâmica oscilatória entre o corpo e a linguagem, ou melhor, como uma espécie de movimento de ida e volta entre um absoluto fora da linguagem e uma linguagem sem fora (GUALANDI, 2017, p. 278, tradução nossa).

## 1.2. Apropriar-se de Merleau-Ponty em *O Visível e o Invisível*

Já deixamos claro que a fenomenologia será o ponto de partida para a nossa investigação da linguagem por meio de uma profunda análise textual de *Discours, figure*. Agora apreciaremos o claro interesse de Lyotard à pesquisa fenomenológica – e também ontológica – do último Merleau-Ponty (1908-1961), principalmente a partir da sua obra inacabada, e que foi publicada postumamente em 1964, *O Visível e o Invisível*. É neste livro que encontramos a última conversão de Merleau-Ponty, desde um afastamento

parcial de uma fenomenologia da percepção até um afastamento pleno de uma fenomenologia da consciência<sup>12</sup>. Merleau-Ponty denomina “filosofia reflexionante”, “intelectualismo” ou “idealismo” toda atitude teórica que minimamente contesta a fé perceptiva. Ele afasta-se de toda metodologia – Descartes e Kant são exemplares – a qual primeiramente suspende a evidência do mundo (garantida pela fé perceptiva); em seguida, toma a experiência vivida e a interioriza em puro pensamento (a ideia e o seu ideado) para, por fim, retorná-la ontologicamente diferenciada do mundo, enquanto atitude do sujeito ou da consciência. Isto não é o abandono da reflexão, abandono da atitude racional, senão um reposicionamento teórico que Merleau-Ponty propõe para originar uma nova ontologia, a “ontologia da carne” ao recuperar a noção husserliana de *Leib* – carne ou corpo – a qual, de acordo com a definição precisa de Pascal Dupond em *Vocabulário de Merleau-Ponty*, é “a matéria [étouffe] comum do corpo vidente e do mundo visível (...)” (DUPOND, 2010, p. 9). De outra maneira, podemos dizer que o corpo e o mundo os quais são tradicionalmente concebidos como entes separados e autônomos, unem-se na “carne” que é a unidade ontológica de uma investigação própria da filosofia de Merleau-Ponty em direção a uma abertura ao mundo. Adiantamos que esta união – e também distanciamento – é filosoficamente singular, pois não é uma fusão completa entre os entes, nem uma coincidência total, mas um recobrimento: “(...) não sendo, pois, coincidência, fusão real, como a de dois termos positivos ou dois elementos de um amálgama, mas recobrimento, como o de um sulco e um relevo que permanecem distintos” (MERLEAU-PONTY, 2014, p. 123). E essa fusão completa nunca pode se realizar, pois ela coloca em risco a experiência constitutiva da visão: “não é possível que nos fundemos nele [o visível, o mundo] nem que ele penetre em nós, pois então a visão sumiria no momento de formar-se, com o desaparecimento ou do vidente ou do visível” (*ibidem*, p. 130).

Já imersos em alguns elementos da filosofia de Merleau-Ponty, notemos com atenção o uso de Lyotard ao vocabulário introduzido pelo fenomenólogo (mas também por Husserl) e vejamos aqui, para facilitar a nossa análise de *Discours, figure*, alguns desses termos merleau-pontianos. Começemos pelo “olho”, conceito basilar que é apropriado com consistência por Lyotard, pois podemos notar que o argumento principal deste livro é discorrer com base no “protesto” em favor do dado sensível, que nele há uma

---

<sup>12</sup> Como bem expõe Ronaldo Manzi Filho acerca da linhagem fenomenológica que vincula Lyotard a Merleau-Ponty: “Lyotard é o primeiro a admitir que Maurice Merleau-Ponty havia preparado algo para além da fenomenologia nos moldes husserlianos, pois Merleau-Ponty teria criticado e se distanciado da fenomenologia enquanto uma filosofia da consciência” (MANZI FILHO, 2013, p. 70).

“espessura”, uma “diferença constitutiva que não é para ler, mas para ver” (DF, 1971, p. 9, tradução nossa), tornando-se decisiva a “defesa do olho, sua localização” (DF, 1971, p. 11, tradução nossa). É este “olho” que nos reenvia ao “olhar” (*regard*), o toque visual às coisas mesmas, e que se sustenta através de Merleau-Ponty pelo composto “vidente-visível” como carne:

Não há, portanto, coisas idênticas a si mesmas, que, em seguida, se oferecem a quem vê, não há um vidente, primeiramente vazio, que em seguida se abre para elas, mas sim algo de que não poderíamos aproximar-nos mais a não ser apalpando-o com o olhar, coisas que não poderíamos sonhar ver “inteiramente nuas”, porquanto o próprio olhar [*regard*] as envolve e as veste com sua carne (MERLEAU-PONTY, 2014, p. 130, grifo do autor).

O “olhar”, por envolver e ser envolvido pela carne, o “apalpamento com o olhar”, em outras palavras, o recobrimento ou o entrelaçamento entre corpo e mundo que nos remete a esse composto “vidente-visível”, a “esta espessura da carne entre nós e o ‘núcleo duro’ do Ser” (*ibidem*, p. 127, grifo do autor), são os componentes minimamente indispensáveis para recapitular brevemente a sua ontologia da carne. A ontologia, tal como ele se dedica em *O Visível e o Invisível*, se revela quando o corpo se apresenta como um ser, isto é, uma folha de papel de duas faces – face de coisa entre as coisas (ontologia) e face de abertura perceptiva ao mundo (fenomenologia da percepção) – o qual pertence tanto ao pólo do sujeito como ao pólo do objeto:

Dizemos, assim, que nosso corpo, como uma folha de papel, é um ser de duas faces [*feuilles*], de um lado, coisa entre as coisas e, de outro, aquilo que as vê e toca; dizemos, porque é evidente, que nele reúne essas duas propriedades, e sua dupla pertencença [*appartenance*] à ordem do “objeto” e à ordem do “sujeito” nos revela entre as duas ordens relações muito inesperadas (*ibidem*, p. 135, grifos do autor).

E é nessa situação do corpo detentor de duas propriedades, a ontológica e a perceptiva, duplo pertencimento tanto à ordem de sujeito quanto à ordem de objeto que reencontramos o “quiasma”. Este é um conceito fundamental no pensamento de Merleau-Ponty que revela múltiplos significados, a saber, tem o sentido de “reversibilidade”, contido no célebre exemplo da mão tocante que se reverte em mão tocada e a mão tocada em mão tocante; também há o sentido de “entrelaçamento”, do “dentro” e do “fora”, do “um” e do “outro” como uma estrada de mão dupla: “Nós nos colocamos tal como o homem natural, em nós e nas coisas, em nós e no outro, no ponto onde, por uma espécie de *quiasma*, tornamo-nos os outros e tornamo-nos mundo” (*ibidem*, p. 159, grifos do autor).

### 1.3. Afastar-se da fenomenologia, aproximar-se da psicanálise: cinco críticas

Esboçadas em linhas gerais a “ontologia da carne”, que ficou marcada conceitualmente em *O Visível e o Invisível*, mostraremos as críticas – sem nos esquecer das suas apropriações fundamentais – de Lyotard a este último Merleau-Ponty. Talvez estejam situadas como críticas externas porque elas envolvem externamente o sistema de Merleau-Ponty, sem a necessidade de refutá-lo na interioridade dos seus argumentos. Como já mostramos acima, o que Lyotard pretende não é plenamente uma *ruptura*, mas *afastar-se* da fenomenologia, ou melhor, é realizar um *alargamento* do empreendimento metodológico da fenomenologia de Merleau-Ponty encontrada em *O Visível e o Invisível*. Claire Pagès, em seu pequeno livro *Lyotard et l’aliénation*, nos elucida desse afastamento e aproximação:

Lyotard diz a partir de Freud que foi ele quem lhe permitiu, em *Discours, figure, romper* em parte com a fenomenologia a qual, aos seus olhos, dentro da esfera da consciência, a ligava ao horizonte da forma e à determinação de um sentido. Freud o ajudara a entender o que a fenomenologia merleau-pontiana não pensava - o figural, primeiro idioma da diferença. (...) Permanecendo uma filosofia do corpo-consciência, a filosofia merleau-pontiana nos faria perder [rater] a figurabilidade. *Discours, figure* implica, então, não uma *ruptura* mas um *afastamento* da fenomenologia – a de Merleau-Ponty em particular. Ora, esta fenomenologia significa, em parte, uma estadia [*séjour*] prolongada no pensamento freudiano: “vamos devolver as armas ao espaço figural, com Cézanne e Mallarmé, com Freud, com Frege... [DF, 1971, p. 19]” (PAGÈS, 2011, pp. 43-44, grifos da autora, tradução nossa).

Em *Discours, figure* encontramos uma obra singular, pois as teorias se confluem e se afastam de maneira a não formar sistemas estáticos. Busca-se defender o “olho”, talvez retoricamente, e não de maneira restrita à argumentação filosófica se a proposta fosse desenvolver uma ontologia ou uma fenomenologia do “olho”. Lyotard também se distancia – como vimos em Merleau-Ponty – de uma “filosofia reflexionante” com o seu ponto cego, que converte todo sensível, percepção, experiência em pensamento, idealidade, conceito. Acerca da reflexão, Merleau-Ponty afirma que: “(...) a reflexão recupera tudo exceto a si mesma como esforço de recuperação, esclarece tudo salvo seu



próprio papel. O olho do espírito também tem seu ponto cego<sup>13</sup> (...)” (MERLEAU-PONTY, 2014, p. 44).

Reiteramos que o propósito de Lyotard é ir além do empreendimento merleau-pontyano, é radicalizar o roteiro que estava sendo esboçado na infeliz incompletude de *O Visível e o Invisível*. Recapitularemos aqui as cinco críticas<sup>14</sup> no prefácio *Le parti pris du figural* de *Discours, figure* à tradição filosófica que precede Lyotard. As duas primeiras críticas são direcionadas aos últimos escritos de Merleau-Ponty; as três seguintes não são associadas propriamente a Merleau-Ponty, mas são críticas gerais à filosofia enquanto herança cultural, e nelas se insere a filosofia fenomenológica a qual Lyotard se empenha ultrapassá-la. O propósito não é de tal maneira contra-argumentar escrupulosamente cada passo herdado, mas distanciar-se gradualmente dos limites teóricos fornecidos por Husserl e Merleau-Ponty. A primeira crítica (1), a que iremos chamar de *diferença*, a qual já vimos acima, resulta no apagamento da diferença, pela percepção ou pela experiência, entre o ato de ler e o ato de ver. A segunda (2), a *mescla*, trata da “consustancialidade”, da “reversibilidade” ou da “promiscuidade” que faz da linguagem, inerente às significações, um gesto, inerente ao corpo. A terceira crítica (3), a *moral* ou *valorativa*: é direcionada à tradição platônica e cristã que oculta ou desqualifica o sensível e o desejo. A quarta (4), a *anti-fundacionalista* ou *perspectivista*, nega a possibilidade racional de alcançar a causa primeira, a *archê*, a unidade originária. A quinta e última crítica (5), a *anti-subjetivista* ou *anti-humanista*, que também é associada a esta quarta, trata-se da persistência no fantasma da subjetividade. Apresentaremos a seguir e nesta ordem as cinco críticas assinaladas.

#### 1.4. A diferença

Ao incorporar as últimas investigações de Merleau-Ponty, Lyotard retoma a mínima descrição fenomenológica do ato de ler e do ato de ver: ambas as experiências

---

<sup>13</sup> Eis uma inusitada aproximação do ponto cego de Merleau-Ponty com o ponto cego de Wittgenstein do *Tractatus Logico-Philosophicus* (1921); eis este filósofo que talvez fora inspirado pela noção de vontade (*Wille*) cega de Schopenhauer: “5.632 O sujeito não pertence ao mundo, mas é um limite do mundo. 5.633 Onde *no* mundo se há de notar um sujeito metafísico? Você diz que tudo se passa aqui como no caso do olho e do campo visual. Mas o olho você realmente *não* vê. E nada no *campo visual* permite concluir que é visto a partir de um olho.” (WITTGENSTEIN, 2017, pp. 229-231)

<sup>14</sup> Advertimos o leitor que essas cinco críticas terão uma função mais *retórica* que propriamente argumentativa, pois muitos conceitos da fenomenologia, incluindo a de Merleau-Ponty, retornarão no interior de *Discours, figure* ressignificados. O mesmo ocorrerá com as críticas direcionadas, mais à frente, ao estruturalismo.

não são a mesma coisa, elas são dessemelhantes, pois possuem propriedades fenomenológicas distintas. “Um texto não tem sensorialmente profundidade, para que se estabeleça uma concordância não nos movemos diante ou dentro dele; se o fazemos, é de maneira metafórica” (DF, 1971, p. 9, tradução nossa). É pressuposto que para ler materialmente um texto é necessário enxergar, porém para Lyotard enxergar para ler é uma experiência visual mínima. A princípio, o texto não é mais percebido como experiência material na visibilidade, mas como experiência conceptual na significação, pois enquanto eu estiver lendo, estarei tratando o livro como um texto e não como um objeto sensível, visível, estético. É essa translucidez imaterial e conceptual da significação enquanto signo (pólos significante material e significado conceptual) que apreciaremos Lyotard à frente ao explorar a linguística de Ferdinand de Saussure (1857-1913). Se no ato de ler um texto o que opera é a significação, no ato de ver uma pintura ou ver uma paisagem no mundo<sup>15</sup>, “o olho, a cabeça e o corpo se deslocam” (DF, 1971, *loco citato*, tradução nossa) e se submergem na extensão plástica do “vidente-visível”. É esta “diferença” entre ver e ler que se compõe o olhar, ou o próprio corpo, como projeção perceptiva:

(...) esta projeção compõe um “quadro”, não uma página escrita, que é uma espécie de mesa. Não se lê, nem se escuta um quadro. Sentados à mesa, identificam-se, reconhecem-se unidades linguísticas; de pé, na representação, buscamos acontecimentos [*événements*] plásticos, libidinais (DF, 1971, p. 10, grifo do autor, tradução nossa).

Dessa maneira, temos montado o universo fenomênico do “discurso”, do espaço textual, constituído como superfície bidimensional, pois o corpo sentado em uma mesa percebe o texto como significação linguística na leitura dos signos em “contiguidade horizontal”<sup>16</sup>. Este espaço textual do “discurso” se diferencia do espaço visual do mundo que possui profundidade tridimensional, “espessura”, pois o corpo de pé percebe visualmente a espacialidade e se afeta por “acontecimentos plásticos, libidinais”. Nessa noção original de “acontecimentos libidinais”, integrando a sensibilidade ou a percepção

---

<sup>15</sup> Aqui Lyotard se apoia no “texto florestal”, uma travessia a uma floresta japonesa relatada por Paul Claudel em *Art poétique*, como exemplo da promiscuidade entre o texto e a pintura: “Faz tempo, enquanto viajava desde Nikko a Chuzenji, no Japão, vi, justapostos pelo alinhamento dos meus olhos, e apesar da grande distância, o verdor de um bordo satisfazer o acordo proposto por um pinheiro. As páginas presentes comentam esse texto florestal” (CLAUDEL, 1941, p. 50 *apud* DF, p. 9, tradução nossa).

<sup>16</sup> Para verificar o caráter linear do significante e as relações sintagmáticas (contiguidade horizontal) entre os signos, cf. SAUSSURE, Ferdinand de. *Curso de Linguística Geral* (1916) – São Paulo: Cultrix, 2012, p. 110 e pp. 171-174.

com o sentimento, afeto ou desejo (isto é, a libido), se revela uma das primeiras derivas de Lyotard da fenomenologia última de Merleau-Ponty para uma filosofia libidinal. Eis a crítica que Lyotard fornece a Merleau-Ponty perante as incertezas da relação corpo e mundo: Não há corpos emocionados na fenomenologia de Merleau-Ponty. As perturbações, a alucinação, por exemplo, são apenas aproveitadas para verificar a hipotética normalidade, que é a do acordo original.

É uma má abstração pretender pensar a percepção fora da emoção: não haveria possibilidade de emoção se a nossa assunção [*prise*] corporal no mundo não fosse incerta em seu fundo, se a possibilidade de um não-mundo não estivesse dada ao mesmo tempo que a sua “certeza”. (...) Não há corpos emocionados na fenomenologia de Merleau-Ponty. Os desregramentos [*dérèglements*], a alucinação por exemplo, são somente aproveitados para verificar a hipótese de normalidade, que é a do acordo [*l’entente*] originário (DF, 1971, p. 137; p. 137. nota 3, grifo do autor, tradução nossa).

Para auxiliar a nossa leitura, tomemos o comentário de Geoffrey Bennington no seu livro *Lyotard: Writing the event* ao desembaraçar as diferenças léxicas do universo do “discurso” e do que se delineia como o universo da “figura”:

Do lado da leitura, termos como planície, superfície, significação, oposição, sistematicidade, conceptualidade, legalidade e o “discurso” do título do livro; do lado da visão, termos como profundidade, sentido [*sens*], diferença, instabilidade, o corpo, desejo e transgressão, e a epônima “figura” (BENNINGTON, 1988, p. 58, grifos do autor, tradução nossa).

Essa diferenciação léxica nos ajuda a compreender que – sendo os termos de Lyotard a utilizar próprios da língua – não necessariamente eles mesmos tenham um nítido conteúdo moral. Tal diferenciação não se simplifica à maneira de se revelar de um lado os elementos “bons”, espaço sensível, e de outro lado os elementos “maus”, espaço textual ou discursivo. Não é uma marcada diferenciação valorativa. Esta crítica, pelo menos observada em *Le parti pris du figural*, se direciona a impedir a não-diferenciação, à sobreposição ocultadora, ao apagamento de um espaço sobre o outro. Contesta-se nela uma longa tradição da História da Filosofia (ou do Ocidente) que julga harmônica a passagem entre as propriedades conceituais e ontológicas do sensível e do discurso: “Que o mundo seja legível significa, *grosso modo*, que um Outro, do outro lado, escreva as coisas dadas, e que, desde um certo ponto de vista, eu poderia em princípio decifrá-lo” (DF, 1971, p. 10, grifo do autor, tradução nossa). Eis que essa legibilidade do mundo, o “olho escuta” de Claudel, remete a uma tradição mimética da antiguidade que harmoniza a pintura e a poesia, como se lê na expressão latina de Horácio: *Ut pictura poesis*, “Como

na pintura, a poesia”. E que Lyotard localiza no simbolismo estético de Paul Claudel, o qual ele o interpreta como paganismo (harmonia com o sensível e com a Natureza) conciliado com o cristianismo (pois Claudel era cristão devoto).

### 1.5. A mescla

A *não-diferença*, a passagem harmônica entre o sensível e o discurso, a legibilidade do mundo ou do Outro, nos aproxima da segunda crítica: a *mescla*. É por meio da mescla que a linguagem torna-se corpo e o corpo torna-se linguagem. Vejamos agora como Lyotard retoma o “sensível”, mas sobretudo o “quiasma” enquanto conceito elaborado por Merleau-Ponty. Recordemos que este termo – que significa cruzamento – recolhe a interioridade e a exterioridade das coisas e das palavras, a passagem e a articulação de um ao outro; nos termos de Lyotard, ele é a mescla entre o sensível e o discurso, entre o corpo e a linguagem. A respeito do “quiasma”, esclarece Dupond desse modo:

Merleau-Ponty faz intervir a noção de quiasma cada vez que tenta pensar não a identidade, não a diferença, mas a identidade na diferença (ou a unidade por oposição) de termos que habitualmente são tidos como separados, tais como o vidente e o visível, o signo e o sentido [*sens*], o interior e o exterior, cada um dos quais só é ele mesmo sendo o outro (DUPOND, 2010, p. 63).

É esta “identidade na diferença” que interessa Merleau-Ponty, e que Lyotard a reescreve com a polaridade do Outro e do Mesmo. Reelaborado à maneira ontológica, não há o Outro absoluto mas há um “elemento que se desdobra” em outros elementos (talvez o Ser bruto, selvagem, vertical da ontologia de Merleau-Ponty), “que se inverte”, isto é, o Outro entrelaçado com o Mesmo. O “há” nos expõe a essa indiferenciação promíscua dos elementos, mas sem haver a presença originária da “fala ouvida e entendida”. Quando desdobrados, o vidente e o visível tornam-se diferenciados em dois flancos “no desequilíbrio”. O Ser Bruto, o “há”, é irreduzível à fala ouvida e entendida:

O sensível é, diz Merleau-Ponty, o lugar do quiasma ou melhor o próprio quiasma de onde se põe o lugar; não há o absolutamente Outro, mas há o elemento que se desdobra, que se inverte, que se volta cara a cara [*vis-à-vis*] e ao mesmo tempo sensível, há “há” [*il y a*], que não é de início fala [*parole*] ouvida, entendida [*entendue*], mas obra de um trabalho de deriva que desgarra o elemento em dois flancos deixando-os no desequilíbrio, com efeito, do qual fala a vida ética, mas que é do vidente e do visível, que é fala não ouvida, não entendida [*inendue*] (DF, 1971, p. 11, grifo do autor, tradução nossa).

Este é um trecho difícil que sucintamente percorre a “ontologia da carne”, mas que pretende apresentar o acerto de contas que Lyotard propõe a Merleau-Ponty. Observemos que no primeiro momento, segundo a reconstrução do filósofo, Merleau-Ponty acerta ao sugerir ontologizar o sensível – como propósito primordial investiga-se a abertura ao mundo, passa-se da fenomenologia da percepção à ontologia da carne ao enunciar o ser “há”. Porém, no segundo momento ele solapa ao investigar o “quiasma de origem”, o entrelaçamento do “vidente-visível”, que se mantém desequilibrado, ultrapassando a redução fenomenológica e a imanência da esfera transcendental (proposta husserliana), ao procurar uma linguagem raiz, uma linguagem significativa, ao transformar a *linguagem* “muda”, “silenciosa”, ou melhor, “fala não ouvida, não entendida”, própria do espaço sensível, em *gesto*. Vejamos como Lyotard expõe em sequência:

Tal era ao menos a decisão de Merleau-Ponty quanto a descer até esse quiasma de origem, sem destruir o desequilíbrio por meio da redução fenomenológica, sem superar a exterioridade pela imanência da esfera transcendental, e para isso tendo que encontrar uma linguagem para significar o que constitui a raiz do significar. No entanto, era preciso nada menos que fazer mesmo da linguagem um gesto para retorná-lo consubstancial ao espaço do quiasma que estava encarregado de dizer (DF, 1971, *loco citato*, tradução nossa).

Pois assim a linguagem tornada gesto se “consubstancializa”, isto é, mescla-se duas diferenças, a “identidade na diferença” entre o sensível (região do gesto, do ver) e a significação (região da fala, do dizer). Em uma frase temos capturada o teor da crítica de Lyotard a Merleau-Ponty: “Somente sabemos o que ocorre quando há a força de mesclar sem mais a fala e o gesto, dissolvendo o dizer no ver: ou o dizer se cala, ou é preciso que o visto seja já como um dito” (DF, 1971, *loco citato*, grifos nossos, tradução nossa).

Do ponto de vista de Lyotard, a sua crítica se fortalece, pois se ampara na diferença ofuscada; mas do ponto de vista de Merleau-Ponty, o seu conceito de linguagem (e a fala como linguagem em ato, num sentido próximo a Saussure) sustenta uma “reversibilidade”, é matizado de forma que temos o desdobramento da fala (*parole*) em “fala falante” e “fala falada”. Na obra merleau-pontyana, essa duplicidade da fala se esboça de forma inacabada em *O Visível e o Invisível*; somente de maneira indireta nós podemos encontrá-la. A mais adequada elaboração está na *Fenomenologia da Percepção* (1945) que, segundo a recapitulação de Pascal Dupond,

Merleau-Ponty chama “fala falante” (PP 229) (...) uma fala que, ultrapassando o universo dos significados sedimentados e animada por uma intenção significativa “em estado nascente”, tenta “pôr em palavras um certo silêncio” (VI 166) que a precede e envolve. Por contraste, (...) a “fala falada” (PP 229) é a consequência da invenção do sentido [*sens*] no mundo cultural dos significados [*significations*] comuns disponíveis. Essa consequência não deve ser entendida como um empobrecimento: ela é o momento de sedimentação própria da vida da instituição (...) Fala falante e fala falada distinguem-se, pois, por sua relação com o silêncio. A fala falada obtura o silêncio do Ser bruto que ela substitui por sua volubilidade, ao passo que a fala falante cresce na proximidade do silêncio e reconduz a fala ao silêncio: “são as próprias coisas, do fundo de seu silêncio, que ela quer conduzir à expressão” (VI 18) (DUPOND, 2010, pp. 32-33).

Entre a “fala falante”, espaço de criação ou de denominação de significações a partir de uma expressão ou de um sentido que está vindo a gerar-se, e a “fala falada”, estruturada e sedimentada na instituição linguística comum e compartilhada, há uma distância que Lyotard aponta como fragilidade no pensamento de Merleau-Ponty. Nele não se esclarece essa passagem do silêncio mudo às falas falantes. Como o mudo tornaria a falar? Como explicar, compreender, interpretar o silêncio que se dá a falar? Enquanto em Lyotard o silêncio e a linguagem são polos opostos, nas notas de trabalho Merleau-Ponty afirma: “(...) esse silêncio *não será o contrário* da linguagem” (MERLEAU-PONTY, 2014, p. 175, grifo do autor). Expressar é o mesmo que significar? Faça-se guardar a *diferença*. Eis o princípio de reversibilidade que então se critica, pois, nesse entendimento do entrelaçamento (*entrelacs* em Merleau-Ponty, *Ineinander* em Husserl) entre sujeito tocante e objeto tocado, o corpo e o mundo entrelaçam-se em signos. O mundo se tornaria translucidamente legível e decifrável.

Aqui talvez seria o núcleo da resposta à crítica que Merleau-Ponty retornaria a Lyotard, pois a “fala falante”, a parte dinâmica da fala duplicada, conduz a “raiz do significar” a partir do “quiasma de origem”. Ela “coloca em palavras um certo silêncio” no “estado nascente” que emana da pré-reflexividade do Ser bruto; ou seja, “as coisas mesmas” são levadas a falar, a expressar-se. A “fala falante” traz um conceito de linguagem aberto e dinâmico, que introduz a expressividade, a potencialidade criativa de nomear o “novo” por meio da fala. Este é um campo complexo que retoma relações enigmáticas quando se retorna às coisas indistintas pertencentes ao mundo: “Ver, falar, até mesmo pensar (...) são experiências (...) ao mesmo tempo irrecusáveis e enigmáticas” (*ibidem*, p. 129). Isto, para Merleau-Ponty, é próprio da interrogação filosófica, pois a resposta não está consumada. Mas outros enigmas ou pressupostos filosóficos emanam dessas interrogações a seguir. Como a visão ou a percepção se reverte em fala, a fala se

reverte em pensamento, e vice-versa? Em outros termos, como se origina e se caracteriza o campo da linguagem? Tem-se a passagem do gesto comunicativo, campo do visível (por exemplo em uma comunicação não-verbal como a mímica), à linguagem significativa por meio dos signos fonético-conceituais (significante-significado). Para Merleau-Ponty, o quiasma é um contato, ou melhor, uma tentativa de constituir sentido por meio de um gesto pré-linguístico. Este gesto pode ser uma passagem *naturalizada* entre o sensível, o pensamento e a linguagem – isto talvez retroceda à tradição da História da Filosofia que concebe o signo como representação ou espelho do pensamento até estender-se à fenomenologia de Merleau-Ponty<sup>17</sup>. Em Lyotard, por outro lado, o seu referencial de signo problematiza a passagem naturalizada entre o pensamento e a linguagem – isto retrocede a Saussure, a Frege e posteriormente ao último Wittgenstein.

Retomemos como Merleau-Ponty tem a decisão de “descer até esse quiasma de origem”, e fiquemos atentos à “interrogação filosófica” investigadora das referências vivas as quais reiniciam o filosofar:

(...) instalar-se num local em que estas [reflexão e intuição] ainda não se distinguem, em experiências que não foram ainda “trabalhadas”, que nos ofereçam concomitante e confusamente o “sujeito” e o “objeto”, a existência e a essência, e lhe dão, portanto, os meios de redefini-los. Ver, falar, até mesmo pensar – sob certas reservas, pois desde que se distinga absolutamente o pensar do falar já estamos em regime de reflexão – são experiências desse gênero, ao mesmo tempo irrecusáveis e enigmáticas. (...) Se pudéssemos reencontrar no exercício do ver e do falar algumas das referências vivas que lhe designam na língua tal destino, talvez elas nos ensinassem a formar novos instrumentos, e a compreender de início nossa investigação e nossa interrogação (*ibidem*, pp. 129-130, grifos do autor).

Neste trecho, o início do capítulo “O entrelaçamento – o quiasma”, fica claro o interesse profundo de Merleau-Ponty aos novos instrumentos da língua, a “fala falante”, os quais se produziram a partir dos referenciais vivos através da investigação

---

<sup>17</sup> A hipótese que deixamos em aberto está em investigar em que medida a “fala falante” de Merleau-Ponty está ou não de acordo à tradição que remonta a uma certa naturalização entre o pensamento e a linguagem presentes em Agostinho, Descartes, Gramática de Port Royal e recentemente na Gramática Universal de Chomsky. Observemos como Oswald Ducrot e Tzvetan Todorov retratam, por meio da Gramática Geral, a concepção da língua como *representação* ou *espelho* do pensamento: “Lancelot e Arnauld [autores da Gramática de Port Royal] admitem de maneira implícita, e certos gramáticos posteriores (como Beauzée) declaram explicitamente, que a comunicação do pensamento através da palavra exige que esta seja uma espécie de ‘quadro’, de ‘imitação’, do pensamento. Quando afirmam que a função da língua é a REPRESENTAÇÃO do pensamento, cumpre tomar esse termo em sua acepção mais forte. Não se trata apenas dizer que a palavra é signo, mas que é espelho, que comporta uma analogia interna com o conteúdo que ela veicula. Como se explica, então que essas palavras, que nada têm ‘de semelhante com o que passa em nosso espírito’, possam ainda assim imitar ‘os diversos movimentos de nossa alma?’” (DUCROT; TODOROV, 1988, p. 16, grifo dos autores).

fenomenológica e ontológica. No capítulo anterior, “Interrogação e intuição”, é evidente a preocupação de Merleau-Ponty em abrir o pensamento – tanto a reflexão como a intuição – para o Ser. De certo modo, é preciso “falar” ou “escutar” o Ser, retornar à origem pré-reflexiva, pré-linguística e indiferenciada do “ver, falar, pensar”. A ressonância às concepções de ontologia e linguagem de Heidegger, no tocante ao primado do Ser que precede a fala, é evidente aqui: “Assim como o mundo está atrás de meu corpo, a essência operante também está atrás da fala operante (...) todos falam, vivem e gesticulam no Ser, assim como me movo em minha paisagem (...)” (*ibidem*, p. 119).

Passando da ontologia para a fenomenologia reencontramos a noção de promiscuidade<sup>18</sup> do Ser. Desdobrando-a para a promiscuidade dos sentidos, de um contato mudo entre o ver e o ler, Ronaldo Manzi Filho a interpreta para contrapor Lyotard ao último Merleau-Ponty:

O que Lyotard percebe nessa reflexão de Merleau-Ponty é certa naturalização do pensar, como se houvesse uma passagem entre ver e ler que não precisasse ser questionada, como se tratasse de uma fé consanguínea que se faz entrar numa promiscuidade de dois campos distintos. Noutras palavras, *num acordo tácito* entre ver e ler o mundo. É este acordo que é o ponto de partida do filósofo [Merleau-Ponty]: esta promiscuidade dos sentidos (...) (MANZI FILHO, 2013, p. 72, grifo do autor).

Portanto, a “mescla” é a “promiscuidade dos sentidos”, a “naturalização do pensar” como uma passagem, uma “fé consanguínea” e um “acordo tácito” entre o ato de ver e o ato de ler. Nas palavras de Lyotard encontramos essa “mescla” como “consustancialidade” da “linguagem ao gesto” retornando ao “espaço do quiasma.”

## 1.6. A moral e o *Logos*

Passemos à terceira crítica, que não se configura por meio da investigação fenomenológica e ontológica, mas por uma crítica moral ou valorativa. Por que moral? Pois, à maneira de Nietzsche, ela é direcionada ao “logocentrismo” que Lyotard acusa

---

<sup>18</sup> “Promiscuidade” é um termo que aparece raras vezes em *O visível e o invisível*, e a sua maior parte encontra-se nas “Notas de Trabalho”, como aqui: “É na estrutura universal ‘mundo’, - invasão [*empiètement*] de tudo por tudo, ser de promiscuidade, - que se acha a reserva de onde provém essa nova vida absoluta. Toda verticalidade vem do Ser vertical” (MERLEAU-PONTY, 2014, p. 216, grifo nosso e do autor). Como essas notas são esboços de uma obra inacabada, encaminhamos a noção de promiscuidade em Merleau-Ponty para a investigação segura de Emmanuel de Saint Aubert. Cf. *La “promiscuité” Merleau-Ponty à la recherche d’une psychanalyse ontologique*, Archives de Philosophie, 2006/1, (Tome 69), pp. 11-35.



derivar da herança platônica e cristã na valorização do *Logos* ou do *Ser* sobre o sensível. Observemos que esta terceira crítica deriva da primeira crítica, a qual se protesta em favor da diferença; agora, esta diferença se transforma em um protesto moral, valorativo. Talvez isto aponte a boa parte da fenomenologia como herdeira da tradição filosófica, quando se aponta à fenomenologia como filosofia da consciência (herança cartesiana e kantiana) e como filosofia centralizada no *Logos* e no *Ser* (herança clássica). Em vista disso, a crítica moral não é diretamente orientada a Merleau-Ponty, pois lembremos, como nos ensina Iraquitã de Oliveira Caminha, que o fenomenólogo procura seguir em toda a obra o “seu projeto filosófico de reabilitação do sensível” (CAMINHA, 2019, p. 7). Com Merleau-Ponty há o imenso mérito de inserir a percepção e a readequação do sensível no interior da filosofia fenomenológica. Ele ensaia, com a filosofia herdada, os limites racionais e ontológicos possíveis. Agora, com a filosofia e contra ela mesma, e por meio da tensão gerada entre a psicanálise e a fenomenologia, o que Lyotard realiza em *Discours, figure* é ir além, é *sobrerrefletir*, é *radicalizar* essa posição inaugurada por Merleau-Ponty, reabilitando o sensível *mais* o desejo.

De acordo com Lyotard, a herança filosófica do Ocidente possui os seus próprios engodos, pois não só essa herança oculta ou desqualifica o sensível (pelo menos boa parte dessa herança), integrando a Carne no interior do Logos, como também desabilita o desejo. É nesse sentido que Paul Claudel, “o olho escuta”, torna-se o exemplo firme da “mescla”, observada na segunda crítica, a qual se revela na dualidade, por um lado, da serenidade do Logos (cristianismo) e, por outro lado, do contato vivo, vibrante e sensível da Natureza (paganismo<sup>19</sup>). A crítica à “mescla” torna-se, então, moral ou valorativa: “Eis o pecado e eis o orgulho, possuir o texto e a ilustração” (DF, 1971, p. 10, tradução nossa). A arrogância logocêntrica, de possuir o texto e a ilustração, é o que efetua o ocultamento do “olho”. Não nos esqueçamos da advertência posta pelo autor: “Este livro é uma defesa

---

<sup>19</sup> O termo paganismo atribuído a Claudel, de modo geral, retorna para referir-se a teorias, práticas, valores que se afastam do platonismo e do cristianismo. Encontra-se também no fim do prefácio *Le parti pris du figural* ao referir-se a Merleau-Ponty que, por meio do quiasma, investiga o transtorno e a euforia do silêncio da carne. Lyotard considera a estância do corpo como lugar de acontecimento e a desloca para o acontecimento libidinal: “Foi nessa euforia que o filósofo [Merleau-Ponty] tentou construir uma filosofia pagã. Mas seu paganismo permanece preso na problemática do saber; isso produz uma filosofia da carne erudita, que é feliz e desconsidera a despossessão [*dessaisissement*]” (DF, 1971, p. 22, tradução nossa). Nos textos posteriores exprime-se o paganismo de Lyotard: as *Instructions païennes* e os *Rudiments païens*, ambos de 1977. Ele se formulará na radicalidade perspectivista ou sofisticada para o campo da linguagem derivada de uma filosofia libidinal, e que tem como referenciais Nietzsche, Freud e a pragmática lógico-linguística. Segundo Pierre Billouet, o “paganismo” é a argumentação transitória que prepara terreno para o conceito de “pós-modernidade”. Cf. BILLOUET, Pierre. *Paganisme et postmodernité: J.-Fr. Lyotard*. – Paris, Ellipses, 1999.

do olho; sua localização. Tem por alvo a sombra” (DF, 1971, p. 11, tradução nossa). Portanto, é nessa crítica de inspiração nietzscheana, na dualidade que se transforma em hesitação do cristianismo entre a valorização da escuta da Palavra e a desvalorização reintegrada da Carne: “fechar os olhos, ser todo ouvido” (DF, 1971, p. 10, tradução nossa). A sombra é, em outras palavras, a penumbra ontológica que nos remete a esta renúncia clássica que

(...) desde Platão a palavra [*parole*] lançou-se como um véu cinza sobre o sensível, que ela tematizou sem cessar como um menos-ser, cuja parte só muito raramente havia sido tomada verdadeiramente, posta em verdade, porque ela era entendida que sua parte era aquela da falsidade, do ceticismo, do retórico, do pintor, do *condottiere*, do libertino, do materialista (DF, 1971, p. 11, grifo do autor, tradução nossa).

### 1.7. O anti-fundacionalismo ou o perspectivismo

A quarta crítica, a *anti-fundacionalista* ou a *perspectivista*, se conduz a partir das anteriores e é manifestamente apoiada em Nietzsche e em Freud, isto é, nega firmemente a possibilidade de se construir a causa primeira por uma fundação segura, à maneira da alavanca de Arquimedes ou do *cogito* cartesiano: “Renunciamos à loucura da unidade, à loucura de fornecer a causa primeira em um discurso unitário, ao fantasma da origem” (DF, 1971, p. 18, tradução nossa). De Nietzsche, Lyotard usa suas armas como instrumento crítico, de Freud ele usa-as logo em seguida, como veremos.

Esta quarta crítica é montada a partir de uma posição inovadora de Lyotard perante a noção de verdade. Consideremos com cuidado como isso ocorre. A princípio, ele nos expõe a esta noção de verdade que recusa meios e fins que fundamentam um saber mediado, racionalizado, logicizado como encontramos no diálogo de Sócrates e de seus sucessores: “A referência comum a uma instância que os dois interlocutores reconhecem, à falta de um juiz, e mais precisamente de um terceiro, dotado de garantias suficientes, tal referência não é a verdade; ela permite construir um saber” (DF, 1971, p. 16, tradução nossa). Eis que a referência comum não é ainda a posição inovadora de verdade; portanto, uma distinção entre a *verdade* e a *construção de saber* se impõe aqui. Talvez esta censura à referência comum, mais retórica que propriamente argumentativa, seja uma repulsa análoga à “filosofia reflexionante”, diante da sedimentação das palavras e ideias as quais, segundo Lyotard, estão associadas com a *construção de saber*. A referência, como ponto

de apoio, reúne e afixa as palavras em ideias; tal método socrático constrói a ordenação do saber, do discurso, da palavra, do *Logos* como *lógica*:

A configuração do discurso como interlocução, como universalidade potencial por remissão a regras que servirão de índice ao diálogo ao mesmo tempo que ele as elabora; em suma, a que com Sócrates o Ocidente recebeu como sua própria posição de fala [*parole*], supõe justamente o fim da verdade (DF, 1971, *loco citato*, tradução nossa).

Não somente Nietzsche é quem orienta a posição de Lyotard de suspeição à razão dialógica (ou simplesmente lógica), como também Marcel Détiene, o qual em *Os mestres da verdade na Grécia Arcaica*<sup>20</sup> investiga a ἀλήθεια (desvelamento, não esquecimento), a concepção grega de verdade que se contrapõe às noções binárias: de verdadeiro e falso, de verdade e mentira, de “alternativa” que se constrói “quando a verdade se retira, quando a verdade é negligenciada, recoberta pelo discurso e o desejo de saber” (DF, 1971, *loco citato*, tradução nossa). É esta posição radicalizada (nietzscheana diríamos) que situa os personificadores da verdade como desvairados ou manipuladores do discurso que atribuem a enunciação da verdade a si próprios: “Hoje ninguém pode falar *pela* verdade, toda prosopopeia é um disparate” (DF, 1971, p. 17, grifo do autor, tradução nossa). Como fazer, então, que uma “outra verdade”, dessa maneira de Lyotard, seja possível?

Façamos um adendo aqui. Esta noção de verdade que o autor busca transmitir é distinta da argumentação racional a qual estamos habituados. Ela está conectada com uma outra noção crucial, presente em *Discours, figure*, que ele denomina “acontecimento” (*événement*). Nesse sentido, a verdade torna-se acontecimento contrapondo-se às noções tradicionais de identificar as coisas como verdadeiras por meio do caminho lógico, no sentido do *Logos* ou da lógica grega, ou por meio do caminho epistemológico, no sentido de Descartes ao buscar identificações claras e distintas das coisas. Isso é próximo da recusa de Merleau-Ponty à via reflexionante como investigação filosófica. Pois para este uma “reflexão”, e não uma “reflexão carnal”, pressupõe uma idealização da experiência perante o irrefletido: “(...) uma experiência já posta em palavras, e finalmente encerrarmos numa exploração imanente das significações de palavras” (MERLEAU-PONTY, 2014, p. 158). Porém, o que não encontramos em Merleau-Ponty é essa ênfase não

---

<sup>20</sup> Cf. DÉTIENNE, Marcel. *Os Mestres da Verdade na Grécia Antiga* (1967). Tradução de Ivone C. Benedetti. – São Paulo: WMF Martins Fontes, 2013.

imane, não idealizada, nas irrupções imprevistas denominadas de acontecimentos. Esta é a via mutável, dinâmica dos sentimentos e da abertura ao sensível, que não pode ser conhecida ou apreendida, mas sentida e expressa. Vejamos como Lyotard estabelece a verdade como acontecimento:

Mas a verdade acontece (e-venit) como aquilo que não está no seu lugar; ela está essencialmente deslocada, e, como tal, comprometida à elisão: nenhum lugar para ela, não prevista, não preconcebida. Pelo contrário, tudo está no devido lugar nos dois espaços da significação e da designação de tal modo que seus efeitos pareçam simples erros, descuidos devidos à desatenção, ao mau ajuste dos pedaços do discurso, à má acomodação do olho. Tudo está pronto para o apagamento do acontecimento, para a restauração da boa forma do pensamento claro e distinto. A verdade é apresentada como uma queda, como um deslizamento e um erro: o que significa em latim *lapsus*. O acontecimento abre um espaço de vertigem, não está preso a seu contexto ou a seu ambiente perceptivo. Essa descontinuidade ou flutuação vai de par com a angústia (DF, 1971, p. 135, grifo do autor, tradução nossa).

Aqui se estabelece o acontecimento pela mutabilidade libidinal e sensível que é deslocada do lado de fora da significação e da designação comuns. É uma queda, um *lapsus* que abre um espaço distinto da forma determinada pela lógica e pela epistemologia tradicional. Advertimos desde já que Lyotard não está propondo nesse sentido um abandono completo da racionalidade e uma fusão com a passividade desordenada dos acontecimentos. Aderir a um irracionalismo completo sobre o próprio discurso (também sobre a ação) não é o propósito, não é afirmar que detrás de todo discurso há um Outro irracionizável a princípio para nós, nem um algo sempre oculto gerando a ordem discursiva:

(...) então a comunicação se rebaixa, junto com a possibilidade do verdadeiro (...) ter postulado que existe uma espécie de racionalidade da expressão, uma ordem de causas do insignificado, um outro discurso falando no seu discurso e que eu possa conhecer ou de qualquer maneira que alguém possa. Será necessário imaginar que esse alguém tem ou é o outro do seu discurso. (...) Diz-se que aqui termina a filosofia (DF, 1971, p. 16, tradução nossa).

Ponderemos que as verdades produzidas pelo conhecimento ordenado, “construir um saber”, são ainda cruciais à nossa coesão social. Estamos de acordo com James Williams quando aponta, apoiando-se em Lyotard, para prestarmos atenção a uma questão de receptividade aos acontecimentos como uma extensão da verdade:

Contudo, tais verdades não são tudo o que existe e, deste ponto de vista, um grande prejuízo pode acontecer se isto não for reconhecido. O pós-estruturalismo de Lyotard é uma conclamação a uma *extensão da verdade*, e

não uma conclamação à recusa de verdades que por muito tempo foram úteis para nós e nas interações sociais e morais. Para ele, temos de entender como o conhecimento vem a mudar, quais os seus limites, e o que nós eliminamos ou perdemos quando esquecemos estes limites. É uma questão de receptividade a sentimentos que indicam exclusão ou diferenças radicais (WILLIAMS, 2013, p. 138, grifo nosso).

O acontecimento, então, se alinha argumentativamente ao que Lyotard encontra em um artigo de 1965 escrito pelo psicanalista Jean-Bertrand Pontalis, “A utopia freudiana”. Trata-se de maneira geral em apontar a obra de Freud em movimento e não como um produto acabado, o qual possa ser determinada previamente uma progressão de saber ou um saber cumulativo e fixado, isto é, a situar, na tensão entre a unidade e a diversidade da obra, um “lugar” teórico para Freud. É preciso notar que as contribuições clínicas (a empiria) forçam a teoria psicanalítica a se reorganizar; em outras palavras, um conhecimento categórico e rígido torna-se forçosamente oposto à construção histórica da psicanálise. Acompanhando essa interpretação dinâmica acerca de Freud, Pontalis recusa o restrito contorno teórico que visa fixar e valorizar certos elementos em detrimento de outros, ou seja, as relações da teoria entre a primeira e segunda tópica etc. Essa problemática então avança para o significado do impulso de morte - o que nos reconduz a uma intrigante leitura do que se entende como obra ou *lugar* para Freud. Em resumo, o que está por trás desse conceito introduzido em *Além do princípio do prazer* (1920) está em manifestar a oposição a Eros, em distinguir análise e síntese, união e desunião:

O impulso de morte é, com efeito, oposição a Eros, grande realizador de sínteses, que procura “reunir a substância viva, arrebatada em partículas, em unidades sempre mais extensas e mantê-la nesse estado.” Ele não é uma força (positiva) que se opõe a uma outra, mas marca da oposição, da “discórdia”, lugar sem fronteiras do negativo. Não, na sua essência, poder agressivo que viria se unir, em proporções variáveis, à libido, mas princípio de desunião (PONTALIS, 1969, p. 17, grifos do autor).

Portanto, é o impulso de morte, força desagregadora, de desunião, “lugar sem fronteiras do negativo” que será a chave para o pensamento de Freud abordar inclusive a filosofia. Há um extenso debate sobre as complexas relações entre a psicanálise e a filosofia<sup>21</sup>, e Pontalis reconhece que Freud é ambivalente acerca da filosofia, pois em certos momentos a reprova, em outros a aprova. O comentador relata os juízos de Freud

---

<sup>21</sup> Cf. BIRMAN, Joel. *Freud e a Filosofia* – Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003; ASSOUN, Paul-Laurent. *Freud, a filosofia e os filósofos*. Tradução de Hilton Japiassu – Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1978.

ao pensamento filosófico a partir das cartas aos seus interlocutores, Groddeck e o pastor Pfister. Para Pontalis, Freud invoca a filosofia para indicar nela pelo menos duas críticas:

Inicialmente, sua propensão para a síntese: o “construtor de sistema” cede inelutavelmente às “seduções da unidade.” A ilusão filosófica é tão severamente recusada quanto a ilusão religiosa (apenas a ilusão artística é apreciada e mesmo saudada com humildade, sem dúvida porque ela se dá por tal e visa, segundo Freud, perpetuar o prazer psíquico, e não *substituir* o verdadeiro). Segundo motivo do repúdio: a filosofia, igualmente por uma espécie de lógica natural, prolonga-se numa ética dos valores (*ibidem*, pp. 17-18, grifos do autor).

Assim, temos instalada a propensão da filosofia para a síntese, para a unidade “construtura de sistema”, bem como a filosofia prolongada em ética que opera por meio da lógica para a esfera dos valores – tudo isso contrasta amplamente com o procedimento analítico. Pontalis prossegue e utiliza o impulso de morte como o “princípio de discórdia, de des-ruptão, de des-realidade” (*ibidem*, p. 19), isto é, a “anti-síntese” fundamenta uma exigência analítica contra a filosofia como unidade do sujeito, como sistema, como síntese:

A filosofia, exemplar enquanto destinada à síntese, quer encontre esta num sujeito constituinte, numa bela totalidade natural, ou na totalidade, dramática, da história. O impulso de morte, absoluto da anti-síntese onde vem se fundamentar sob uma forma seguramente estranha, a exigência da análise (*ibidem, loco citato*).

Em seguida, a tensão entre o “lugar” e as fronteiras da psicanálise com os outros saberes se constitui. A psicanálise transtorna a relação com o próprio saber, o “impulso de morte do saber” como discórdia e anti-síntese se estabelece também em outros lugares:

(...) a psicanálise se deixa hoje mal delimitar e todos sentem que essa dificuldade em lhe designar um lugar na classificação das ciências contemporâneas não reside apenas em que, como todo recém-chegado, ela modificaria a classificação em vigor (problema, tópico, de fronteiras). É a nossa relação com o saber que ela transtorna. (...) Talvez fosse necessário ver no pensamento freudiano o impulso de morte do saber. Proponhamos o seguinte: ele funciona como *u-topia* (não-lugar) *negativa* na cultura contemporânea (*ibidem, loco citato*, grifos do autor).

O impulso de morte do saber, então, fundamenta o não-lugar negativo que estranhamente desloca, faz escapar o que se espera do lugar teórico – o mesmo ocorre do lugar de Freud em sua obra tensionada entre a unidade e a diversidade. Voltemos a Lyotard. Consequentemente, ele utiliza a utopia no mesmo sentido para se referir à

verdade: “A utopia é que a verdade nunca aparece aonde é esperada. (...) A verdade se manifesta como uma aberração à luz da significação e do saber. Ela destoa. Destoar no discurso é desconstruir a sua ordem” (DF, 1971, p. 17, tradução nossa). Eis aqui a fundamentação psicanalítica do “acontecimento” no pensamento de Lyotard; ela se estabelece na *utopia* freudiana: não há como situar o desejo, a libido, pois este escapa. Nota-se aqui a ponte que o filósofo estabelece entre a verdade como não-lugar, como aberração, como dissonância, desafinação no interior do discurso construído por significação e saber; a verdade se realiza, por fim, como “desconstrução”. A desconstrução aqui opõe por um lado, o significado e o saber; por outro lado, o sentido e a expressão. “O sentido está presente como ausência de significação (...) Construir o sentido é sempre desconstruir a significação” (DF, 1971, p. 19, tradução nossa). Lyotard ergue uma ponte entre Freud e Derrida.

A utopia freudiana nos mantém na regra ditada pela pulsão chamada de morte, a qual a unificação do diverso, inclusive na unidade de um discurso (inclusive na da teoria freudiana), sempre é adiada, sempre é proibida. Do mesmo modo que a partir da consideração desta regra, é preciso renunciar o Eu [*Moi*] como uma instância unitária constituída, igualmente é tempo que os filósofos renunciem à produção de uma teoria unitária como a última palavra sobre as coisas. Não há *arquê*, tampouco há o Bem como horizonte unitário (DF, 1971, pp. 18-19, grifo do autor, tradução nossa).

## 1.8. O anti-subjetivismo ou o anti-humanismo

A renúncia do Eu, acima expressa, é a primeira menção sólida em *Discours, figure* ao que se denominou no interior da filosofia francesa da década de 1960 de “anti-humanismo”. É nesse sentido que a quarta crítica, a *anti-fundacionalista*, repercute nesta quinta crítica, a *anti-subjetivista* ou a *anti-humanista*, isto é, contrária ao “subjetivo” ou ao “humano” pela acepção naturalista, essencialista que caracterizaria os seres humanos; ou então pela função inaugural da subjetividade como um certo tipo de conhecimento transcendentemente racional, filosófico e científico. Em outras palavras, instaura-se o conflito entre o “humano” ou o “subjetivo” e a “estrutura”.

Pela distância temporal desse momento filosófico que antecede a nós mesmos, podemos avaliar com maior cuidado esse “anti-humanismo” na História da Filosofia (e também das Ciências) como *supressão radical* do “Eu”, uma vez que ele seria supostamente mais científico e mais objetivo que a filosofia do sujeito. A simpatia da filosofia francesa da década de 1960 pelo movimento estruturalista possui um grande peso

para essa guinada “anti-humanista”, e, como já vimos, fica evidente os caminhos de Nietzsche e de Freud traçados por Lyotard que se delinearam para abalar a subjetividade, o sujeito, o Eu como núcleo unitário, autônomo e translúcido. Tomemos, para exemplificar essa posição da época, a postura de Michel Tort – instigado principalmente pela cesura epistemológica de Althusser entre ciência e ideologia – em “Freud e a filosofia” de 1965 na virulência da máquina anti-humanista que busca a *ruptura* radical com a teoria do sujeito:

É o caso, por exemplo, da teoria do “sujeito”. A ruptura é mal cercada pelas metáforas do centro (“descentramento”) ou da “profundidade”, tomadas ainda no imaginário ideológico. Antes de ser – ou, se se quiser, sendo – a base de uma teoria do fantasma ideológico (necessário) pelo qual a filosofia tradicional designa no sujeito uma forma de causalidade, de potência ativa (que ela desloca do ser para a consciência passando por Deus, pelo pensamento, etc.) (TORT, 1969, p. 150, grifos do autor).

Mesmo atualmente se pudermos consentir com esse “anti-humanismo” como renúncia da unidade subjetiva, ao menos é lícito para os nossos tempos atuais postular um “descentramento do sujeito”, segundo a psicanálise. O argumento montado por Lyotard consiste que a ideia de tomar o sujeito como instância unitária nos exige fundamentações teóricas idealizadas, ilusórias, fantasmáticas, e com o inconveniente e o risco de fundamentar uma filosofia como *Weltanschauung* (visão de mundo), como ideologia. Voltaremos, mais à frente, a delimitar melhor essa noção de ideologia. A distância temporal que nós temos desse postulado nos ajuda a avaliar que o “anti-humanismo”, tomado na radicalidade, foi um equívoco, pois mesmo que se entenda a unidade do sujeito como uma ficção, como uma abstração, isso não elimina por completo o “agenciamento”, o papel político, ético e vinculado à ação do sujeito como mola operante, mesmo que descentrada. A dimensão da subjetivação, do individualismo próprio da condição neoliberal está aí para confirmar que o “anti-humanismo” não colaborou para a crítica radical e transformadora dessas características tão evidentes da contemporaneidade.

A quinta crítica alcançaria, então, a filosofia última de Merleau-Ponty. Aqui fica claro o distanciamento de Lyotard perante a linguagem como significação e não como sentido, perante a extensão da verdade como acontecimento e não como saber. Com interesses filosóficos iniciais semelhantes, Lyotard se desvia e caminha da fenomenologia em direção à psicanálise, enquanto Merleau-Ponty caminha da fenomenologia em direção à ontologia – entrelaçamento natural do sentido das coisas às palavras. Merleau-Ponty enuncia dessa maneira:



É preciso, pois, acreditar que a linguagem não é simplesmente o contrário da verdade, da coincidência, que existe ou poderia existir – e é isto que o filósofo procura – uma linguagem da coincidência, uma maneira de fazer falar as próprias coisas. Seria uma linguagem não organizada por ele, seriam palavras que ele não ajuntaria, que se uniriam através dele pelo entrelaçamento natural do sentido delas, pelo tráfico oculto da metáfora – o que conta não seria mais o sentido manifesto de cada palavra e de cada imagem, mas as relações laterais, os parentescos, que se implicam em suas reviravoltas e mudanças. Foi uma linguagem dessa espécie que Bergson reivindicou para a filosofia. É preciso, porém, ver claramente a consequência: se a linguagem não é necessariamente enganadora, a verdade não é coincidência, não é muda (MERLEAU-PONTY, 2014, p. 125, grifos nossos).

A investigação de Merleau-Ponty aponta para a linguagem (como fala falante) que se harmoniza com a verdade, “uma linguagem não organizada por ele [o filósofo]”, “pelo tráfico oculto da metáfora”, “as relações laterais” que são possíveis por meio da investigação ontológica da existência, do Ser, do entrelaçamento carnal que recobre significado e sentido (ou expressão), fala e silêncio. Em outras palavras, Merleau-Ponty afirma que a verdade *fala*, mesmo que em uma *fala lateral*; nesse pensamento há uma certa colonização da linguagem<sup>22</sup> em direção à alteridade do espaço figural. Aliás, o que observamos no fenomenólogo é associar pensamento, linguagem e coisa<sup>23</sup>, e a linguagem mesma se desdobrar em fala falante e fala falada; em Lyotard não há essa possibilidade de dissociar a “fala falante” – isto é, vivificar, nomear as coisas do fundo do seu silêncio, evitando o idealismo reflexivo e linguístico – da “fala falada”, a linguagem fixada, sedimentada e compartilhada pela comunidade dos falantes. Vejamos como ele critica essa extrapolação do entrelaçamento e da metáfora, da linguagem para as coisas mesmas, pois a única lateralidade consistente para Lyotard é *inconsciente* ou expressão; não a partir do entrelaçamento carnal mas *diferença* ou profundidade:

Jamais tocamos a coisa mesma senão metaforicamente, mas essa lateralidade não é, como acreditava Merleau-Ponty, a da existência demasiado próxima à unidade do sujeito, como ele mesmo reconhecia no final; ela é do inconsciente

---

<sup>22</sup> Com “colonização da linguagem”, retomamos a expressão cunhada por Ronaldo Manzi Filho: “Dissolvendo o ler ou o dizer no ver, Merleau-Ponty teria simplesmente tornado o mundo *legível*, sem se perguntar pela passagem deste mundo mudo à nossa fala falante – pecando por ter ‘colocado linguagem em tudo’. (...) É como se Lyotard estivesse protestando contra certa colonização da linguagem num campo que se dá a ver (...) seria como interiorizar o que é da ordem do figural na ordem da articulação da linguagem” (MANZI FILHO, 2013, pp. 73-74, grifos do autor).

<sup>23</sup> Nas *Notas de Trabalho de O Visível e o Invisível* interessava a Merleau-Ponty investigar como a “fala falante” brota do silêncio à significação própria da linguagem. Em uma nota de setembro de 1959, encontramos: “Sujeito falante: é o sujeito de uma *praxis*. (...) O que é preciso esclarecer: a perturbação introduzida pela fala no Ser pré-linguístico. (...) Mas carrega, apesar de tudo, um fermento de transformação que irá fornecer a significação operatória” (MERLEAU-PONTY, 2014, p. 192, grifo do autor); “Estudar a maneira como a linguagem e o algoritmo fazem brotar a significação” (*ibidem*, p. 193).

ou da expressão, a qual, com um mesmo movimento dá e guarda todo o conteúdo. Esta lateralidade é a diferença ou a profundidade (DF, 1971, p. 19, tradução nossa).

Esta crítica anti-subjetivista aponta tanto ao pensamento de Edmund Husserl (1859-1938) como a de Merleau-Ponty. A ênfase do fundador da fenomenologia ao ego unitário é a mais evidente, pois no pensamento de Merleau-Ponty, principalmente de *O Visível e o Invisível*, a presença do ego e do ato reflexivo é precedido pela constituição originária da carne. Lyotard considera que nele há um *resto* de subjetividade, um fragmento egoico que seria necessário romper para se avançar além da fenomenologia. Para Merleau-Ponty, foi necessário substituir o *cogito* como solo ou fundamento pelo Ser como unidade originária. Para Lyotard, o primeiro resto de subjetividade presente em Merleau-Ponty seria o “gesto”, pois nele, enquanto um contato pré-linguístico, enquanto pertencente ou derivado do corpo ou do meu corpo, está pressuposto ali uma “totalidade orgânica e diacrônica”, um “sujeito de constituição”:

O gesto, pelo contrário, tal como Merleau-Ponty o entendia, é a experiência de um senso [*sens*], em que o sentido [*senti*] e o senciente [*sentant*] se constituem em um ritmo comum, como duas franjas de uma mesma esteira [*sillage*] e em que os constituintes do sensível formam uma totalidade orgânica e diacrônica. Se o gesto se refere senão a um sujeito, pelo menos a um tipo de subjetividade; seria um tipo anônimo, seria um tipo de natureza, como diz Mikel Dufrenne: é experimentado, vivido ou, em qualquer caso, estrutura o vivido. trata-se de uma inconsciência que não é objeto de repressão [*refoulement*], mas sujeito de constituição (DF, 1971, p. 20, tradução nossa).

O segundo *resto* de subjetividade seria a noção de passividade que possuiria uma anterioridade a qualquer ato da consciência. Assim, Lyotard retoma essa noção ressaltando-a em um dos últimos textos de Merleau-Ponty:

“O olho e o espírito” [1960] foi tão longe quanto possível na direção indicada pela descrição da *passividade*, da passividade da síntese perceptiva já contida em Husserl. Opondo o espaço de Cézanne à Dióptrica [de Descartes], Merleau-Ponty pretendia dizer que uma concepção articulada, descontínuista, ativa, lógica, do sentido e do espaço não poderia senão perder o dado ou a doação do visível (...)” (DF, 1971, p. 20-21, grifos do autor, tradução nossa).

A estrutura geométrica do espaço de René Descartes (1595-1650), a *mathesis universalis* como um ambicioso projeto (ou fantasia) da filosofia racionalista, subtrai o dado sensível e a doação do visível que notamos nas pinturas vibrantes de Paul Cézanne (1839-1906). Ao considerar as últimas investigações de Husserl, as que elaboram uma filosofia da *Lebenswelt* (mundo da vida), elas nos mostram que há um caminho anterior

à intencionalidade constitutiva do sentido, inclusive da percepção, que se denomina “síntese passiva”. É uma análise regressiva que se encaminha para uma experiência pré-categorial ou ante-predicativa. Eis como Lyotard já nos expôs, em *A fenomenologia*, à noção de Husserl sobre “síntese passiva”:

Antes de qualquer ciência, a matéria que estamos a tratar é-nos previamente dada numa *crença* passiva, e o “previamente dado universal passivo de qualquer atividade judicativa chama-se mundo, substrato absoluto, independente, no sentido forte de independência absoluta.” (*Experiência e Juízo*, 26 e 157). O fundamento radical da verdade descobre-se no final de um regresso, por meio da análise intencional, à *Lebenswelt*, mundo em cujo seio o sujeito constituinte *recebe as coisas* como sínteses passivas anteriores a qualquer saber exato. “Esta receptividade deve ser entendida como etapa inferior da atividade.” (ibid., 83), o que quer dizer que o *ego* transcendental constitutivo do sentido destes objetos se refere implicitamente a uma apreensão passiva do objeto, a uma cumplicidade primordial que possui com o objeto (PH, 1954, p. 49, grifos do autor).

A síntese passiva seria o âmbito originário da matéria (*Hylé*) mundana pela qual precede o ego transcendental constituidor de sentido. De maneira simplificada, o que distancia Husserl de Merleau-Ponty é que o primeiro põe a fenomenologia a investigar a invariância do presente vivo em um ego puro, isto é, transcendental. Este “ego transcendental” torna-se um solo desencarnado, purificado pela redução fenomenológica; nesse sentido, o “eu” possui o corpo, sendo o corpo passível de ser objeto do “eu”. Em Merleau-Ponty não se sucede um alargamento do ego, pois a sua investigação desloca-se do ego para o corpo, isto é, para uma “intencionalidade corporal”. Marcus Sacrini Ferraz nos esclarece, então, a relevância do corpo como polo da síntese passiva:

Merleau-Ponty assume uma posição que resolve algumas tensões internas ao pensamento de Husserl, estendendo o campo de investigação por ele aberto. O passo jamais ousado pelo fenomenólogo alemão tal seu apego ao *ego* puro, é dado: Merleau-Ponty localiza a síntese passiva na intencionalidade *corporal*. Para ele, o sujeito da síntese passiva não é um *ego* não atuante, uma “consciência passiva”, como por vezes considera Husserl, mas o corpo em suas atividades anônimas, que demarcam, ao estabelecerem a relação humana com o meio, o verdadeiro transcendental (FERRAZ, 2003, p. 68, grifos do autor).

Merleau-Ponty enfatiza a noção de passividade ou síntese passiva originária, transporta o solo do Eu (*Je*) puro para o Si (*On*) corporal, perceptivo. Para Lyotard esse deslocamento em direção ao Si ainda pressupõe uma unidade do eu “despossuído”, sem a posse do eu, em outras palavras, condicionado à passividade, mas que no seu contrário possibilitaria tornar-se atividade – enquanto sujeito ativo. A consciência, colocada dessa maneira, se constitui em passividade e em atividade. O exemplo fisiológico da respiração

ilustrado por Merleau-Ponty na *Fenomenologia da Percepção* manifesta com clareza esse processo: a passividade da minha respiração pode ser alterada por fatores físicos e emocionais, bem como sofrer a interferência direta da minha vontade, e assim o processo passivo torna-se ativo; é ativado pelo domínio voluntário próprio da consciência. Lyotard portanto, para se referir à passividade, nos coloca em evidência as pinturas do pós-impressionista Cézanne, referência expressiva de Merleau-Ponty<sup>24</sup>, a fim de elucidar a “doação do visível”. Aparece, assim, em *Discours, figure* um impactante e obsessivo exemplo de captação dinâmica do espaço visual por meio de diversas versões do Monte Saint-Victoire pintadas por Cézanne, atualmente calculadas em torno de 80 quadros: “Que o Monte Saint-Victoire deixe de ser um objeto de visão para tornar-se um acontecimento no campo visual, isso é o que Cézanne deseja, isso é o que o fenomenólogo espera compreender e que eu penso que ele não pode compreender” (DF, 1971, p. 21, tradução nossa).

Em termos fortes, Lyotard expõe a insuficiência e os limites dos instrumentais fenomenológicos para abordar o espaço visual. O que se opõe aqui é, por um lado, a uma estruturação racional do espaço perceptivo e, por outro, o “teor oblíquo” e a “transgressão lateral” das normas ópticas as quais reduzem o campo visual a uma logicização e a uma geometrização da experiência vivida; em outras palavras, a noção de “passividade” carrega em torno de si a sua herança fenomenológica que, segundo Lyotard, também se sustenta pelo pressuposto “imaneente-transcendente” da filosofia do sujeito visante:

O seu conceito último, o seu conceito mais fino para se apoderar da acontecimentalidade [*événementialité*] do dado, certamente não é a intencionalidade, é a passividade; mas esse conceito só pode operar no campo traçado pela fenomenologia, como o oposto ou o correlato da atividade intencional, como sua camada de apoio. A intenção visada [*visée*] como ato repousa sobre uma síntese passiva, que é a doação mesma do que é visado [*visé*]. Essa passividade ainda é pensada como *pressuposição* [*supposition*] do sujeito visante [*visant*], como imanência pressuposta na sua relação transcendente com o objeto; no sujeito se encontra em um certo sentido deposto [*déposé*] (despossuído [*dépossédé*]), mas também está posto [*posé*]. É assim que Merleau-Ponty vai querer ir do Eu [*Je*] para Si [*On*]. Mas meça a distância entre Si [*On*] e Id [*Ça*] (DF, 1971, *loco citato*, grifo do autor, tradução nossa).

A “acontecimentalidade do dado”, ao mesmo tempo sensível e libidinal, enquanto não-lugar, enquanto inesperado – como já vimos – desconecta-se assim completamente

---

<sup>24</sup> Cf. *A dúvida de Cézanne* (1945) in MERLEAU-PONTY, Maurice. *O olho e o espírito*. – São Paulo: Cosac & Naify, 2013.

do polo da intencionalidade, da passividade-atividade ou mesmo da vontade. Desconecta-se também de toda subjetividade (mesmo anônima) enquanto unidade. Eis a passagem de Lyotard do Si (*On*) para o Id (*Ça*).

Abre-se passagem para o “acontecimento”. Merleau-Ponty e Lyotard distinguem-se aqui a partir de distintas alteridades. No primeiro, a alteridade, para se manifestar, precisa ser mediada por um polo vivente, uma atividade-passividade recoberta como entrelaçamento; no segundo, a alteridade é *imediata*, isto é, não pode ser mediada, reabsorvida, reintegrada por nenhum polo, sistema, propriedades de conhecimentos físicos; o acontecimento, pois, é alteridade, é doação:

Sistema pré-conceptual se quiser dizer, mas como todo sistema suscetível de dar conta não do fato de que há acontecimento (no campo visual ou além), porém justamente de que o acontecimento (a doação) seja reabsorvido, recebido, percebido, integrado em um mundo (ou em uma história etc). O enigma do acontecimento permanecerá inteiro mesmo se pretender descer até o Si (DF, 1971, *loco citato*, tradução nossa).

A passividade do dado sensível tem lugar (uma “região” fenomenológica), um lugar onde se espera; a acontecimentalidade do dado não tem lugar onde se espera. Surge o risco, por meio da racionalização, do recalque (*refoulement*) que oculta o desejo. Posto em linguagem fenomenológica, o que Lyotard postula é que a dinâmica intensiva do desejo precede qualquer anterioridade (pré-dado, pré-categorial, antepredicativa) investigada pela fenomenologia desde então. É nesse mesmo sentido que Lyotard dirá que o acontecimento não pode estar inserido somente no corpo, ele transgride tanto o corpo como a linguagem por meio do desejo.

Agora permanece uma questão em aberto: se a alteridade como acontecimento não é mediada, como é possível que escrevamos, falemos, raciocinemos neste momento sobre ela, aqui neste presente vivo? Lyotard responderá a isto ao apontar ao próprio livro que escreve, isto é, ao admitir que este não é um “livro de saber”, pela sua ordem interna de racionalidade; porém, tampouco é um “livro de artista”, isto é, um pleno livro de intensidades libidinais<sup>25</sup>. Vejamos como o filósofo lamenta sobre essa sua dificuldade encontrada de persistir entre o saber e a intensidade:

Este livro aqui não é esse bom livro, ele se mantém ainda na significação, ele não é livro de artista [*livre d'artiste*], a desconstrução não opera aqui diretamente, ela é *significada*. É por isso ainda um livro de filosofia. De certo

---

<sup>25</sup> Em 1974, Lyotard tentará radicalizar uma filosofia intensiva e libidinal ao escrever *Économie libidinale*.

a significação é fragmentária, há lacunas e espero rébus<sup>26</sup>. Todavia, isso o faz um objeto incerto, intermediário, que eu gostaria poder chamar, para desculpá-lo, um inter-mundo, como Klee, ou um objeto transicional, como Winnicott (DF, 1971, p. 18, grifo do autor, tradução nossa).

Este livro abre fronteiras (ou salta abismo enquanto impossibilidade) entre o “discurso” e a “figura”. É a crítica semelhante que se coloca a toda a psicanálise enquanto atividade de “escrever, falar, raciocinar” sobre o inconsciente. Como podemos abordá-lo? Mesmo que Freud estabeleça os seus argumentos para postular que o inconsciente torna-se o melhor indício expressivo para abordar os sintomas patológicos, os quais de outra maneira ficariam misteriosamente sem explicação ou compreensão, a fenomenologia, como um todo, exclui a possibilidade da primazia desse “fora da linguagem” enquanto inconsciente. No entanto, é possível aqui aproximar Merleau-Ponty de Lyotard, pois o “esforço absurdo” e este incessante “recomeçar” (MERLEAU-PONTY, 2014, p. 125) da filosofia operada pela “fala falante” sobre o silêncio das coisas mesmas, também esclarece por outras vias essa “impossibilidade”, esse “salto ao abismo” operado pela investigação do “acontecimento” e da “figura”. Tanto a última filosofia de Merleau-Ponty, como a filosofia libidinal de Lyotard operam (de maneiras distintas) *absurdamente* sobre a alteridade. Mais uma palavra sobre o livro tomado como objeto de escrita é necessária. A filosofia da década de 1960 estava sob rigorosa inspeção por meio de uma suposta cientificidade. Lyotard enxerga *Discours, figure* inserido na discussão da cesura epistemológica proposta por Louis Althusser (1918-1990), isto é, propõe-se a cindir ou a criticar o excesso ideológico presente nos discursos, inclusive no discurso filosófico enquanto se o enxerga de metafísico, abstrato, lacunar: “Tudo isso é de grande importância para a prática, para a crítica prática da ideologia. Este livro não é senão um desvio para chegar até essa crítica” (DF, 1971, p. 19, tradução nossa). Hoje consideramos que essa cesura althusseriana carece de rigor que ela exigia de si mesma, e a dificuldade ainda permanece presente para demarcar (se isso for possível) as fronteiras entre ciência (como estrutura) e ideologia. Porém, podemos preservar essa noção “prática” que Lyotard

---

<sup>26</sup> Segundo o *Dicionário Houaiss*, “rébus” significa: “enigma figurado que consiste em exprimir palavras ou frases por meio de figuras e sinais, cujos nomes produzem quase os mesmos sons que as palavras ou frases representam. ETIM fr. *rébus* ‘equivoco, palavra tomada em outro sentido que não o natural’” (HOUAISS; VILLAR, 2009, pp. 1619-1620, grifo dos autores). Consideramos pertinente expor aqui o seu significado dicionarizado, pois, além desta palavra atualmente estar em desuso, de certa maneira “rébus” torna-se o enigma que condensa toda a investigação de *Discours, figure*. No início do capítulo VI – “O trabalho do sonho” de *A interpretação dos sonhos* (1900), Freud associa o sonho ao enigma pictórico (rébus); sugerimos que tal menção de Lyotard ao rébus não seja mera coincidência (Cf. FREUD, 2019, pp. 318-319).

carrega na escrita dos seus livros, pois abordar o “discurso” e a “figura” nos torna, pelas razões práticas, menos precipitados para reprimir ou ocultar o “acontecimento” enquanto dinamismo de alteridade.

### 1.9. O filósofo, o pintor, o poeta

“A significação não esgota o sentido, mas a significação e a designação conjugadas também não. Não podemos permanecer na alternativa desses dois espaços entre os quais se desliza o discurso, o do sistema e o do sujeito. Há outro espaço, figural” (DF, 1971, p. 136, tradução nossa). A proposta da investigação de Lyotard, como já percebemos na seção anterior, encaminha-se ao encontro do espaço figural, em outras palavras, ao (re)encontro do sentido. Nesta seção, iremos rastrear o sentido evitando captá-lo exclusivamente pelo lado da significação (linguagem), e também, de outro lado, exclusivamente pela designação (coisa). Pois, incorporado pela fenomenologia, como afirma Lyotard, “pode-se dizer que a árvore é verde, mas não se terá posto com isso a cor na frase.” (DF, 1971, p. 52, tradução nossa). Para esse propósito, será crucial Lyotard seguir com o ponto de partida de Merleau-Ponty em evitar o “pensamento de sobrevoos”<sup>27</sup> (*pensée de survol*), em evitar a “filosofia reflexionante” para adentrar o sensível, pois investigar o figural se dará em um *alargamento* da fenomenologia merleau-pontiana.

Para esse empreendimento, é necessário antes explorar como Lyotard compreende as relações sinuosas entre teoria e prática, tal como James Williams esclarece que na obra de Lyotard há

(...) a recusa da distinção entre teoria e prática. (...) a teoria é prática, não no sentido de uma prática entre muitas, mas no sentido de uma experimentação prática e contínua com a matéria. Assim, as teorias não são aplicadas a situações práticas; emergem nelas e não podem subsistir independentemente delas (WILLIAMS, 2013, p. 139).

Essa experimentação prática a qual a teoria se conjuga com os exemplos práticos fornecidos pelas artes, levará Lyotard a escrever *com* os artistas e não *sobre* eles. Faremos, então, esse desvio para a arte, nos casos específicos da pintura e da poesia, por meio da

---

<sup>27</sup> “Nosso ponto de partida não será: *o ser é e o nada não é* – nem mesmo: só há o ser – fórmula de um pensamento totalizante, de um pensamento de sobrevoos – mas há o ser, há o mundo, há *alguma coisa*, no sentido forte em que o grego fala de *το λεγειν*, há coesão, há sentido” (MERLEAU-PONTY, 2014, p. 92, grifos do autor).

noção merleau-pontiana de “sobre-reflexão”<sup>28</sup> (*surréflexion*) sugerida por *O visível e o invisível*. É evidente que não se trata de tornar-se pintor propriamente, mas de *aprender* a partir da pintura, isto é, aprender a *pintar com e nas* palavras:

Enquanto o filósofo não se fizer pintor também [*également*], terá de permanecer na orbe da língua, da inconsciência estrutural. Mas o esforço que pode ainda cumprir [*accomplir*] a fala é o de realizar sobre sua própria linguagem essa transgressão dos espaçamentos, essa mobilidade, essa profundidade que caracteriza a referência do discurso e que o estruturalismo omite. Não é desenhar ou pintar propriamente, é pintar e desenhar com e nas palavras: Merleau-Ponty chamava isso de sobre-reflexão (DF, 1971, p. 53, tradução nossa).

Com esse ato transgressor de *pintar*, o filósofo se recusaria a respeitar os intervalos e as regras determinados pelo sistema comunicacional da língua, isto é, uma transparência de comunicação cederia lugar à ambiguidade, à sugestividade e à metáfora, características de uma linguagem *lateral* – e as palavras tratadas como “coisas”. Vejamos o que Lyotard pretende dizer dessa *lateralidade* de sentido a partir da sobre-reflexão:

Se a sobre-reflexão pode se inclinar para o lado da poesia ou do sonho, é que tanto um como o outro pressupõe evidentemente a língua, mas a língua derrotada [*défaite*], evidentemente o intervalo invariável do quadro [da língua], mas este intervalo trabalhado e sujeito à distorção, "vibrando até se desintegrar [*se disjoindre*]". Desfazer o código, sem, no entanto, destruir a mensagem mas ao contrário libertando [*délivrant*] o sentido, as reservas semânticas laterais, o que mascara a palavra robusta [*charpentée*], isso é cumprir um conjunto de operações que Freud nomeava de trabalho do sonho (DF, 1971, p. 55, grifo do autor, tradução nossa).

---

<sup>28</sup> “Noutros termos, entrevemos a necessidade de outra operação diferente da conversão reflexionante, mais fundamental do que ela, espécie de *sobre-reflexão* que também a levaria em conta, assim como às mudanças que introduz no espetáculo, sem, portanto, perder de vista a coisa e a percepção brutas e, conseqüentemente, sem apagar nem cortar nelas [tradução nossa a partir daqui], por uma hipótese de inexistência, as ligações orgânicas da percepção e da coisa percebida, [retorno da tradução consultada a partir daqui] atribuindo-se, ao contrário, a tarefa de pensá-las, de refletir sobre a transcendência do mundo como transcendência, de falar desta não segundo a lei das significações das palavras inerentes à linguagem dada, mas por um esforço, talvez difícil, que as emprega para exprimir além delas mesmas nosso contato mudo com as coisas, quando ainda não são coisas ditas” (*ibidem*, pp. 48-49, grifos do autor, tradução corrigida por nós). **Advertência ao leitor:** para corrigir a supressão grosseira acima de três linhas inteiras da tradução da Editora Perspectiva de 2014, cotejamo-la traduzindo as partes restantes com a versão original francesa na página 71 de *Le Visible et l’Invisible* da Editora Gallimard de 1993. Em outras páginas da versão brasileira também se encontraram diversos erros de grafia. Por isso, inserimos nesta presente pesquisa um apelo urgente para a publicação de uma nova edição brasileira corrigida a fim de evitar incômodos de leitura e interpretação.



Libertar o sentido para essa acepção que Lyotard procura será através de uma ponte que ele propõe entre a “sobrerreflexão” e o “trabalho do sonho”<sup>29</sup> (de acordo com o capítulo VI de *A interpretação dos sonhos* de Freud), pois quando Merleau-Ponty, ao se referir a esse contato “sobrerreflexionante” das palavras às coisas, ele enuncia: (1) “entrelaçamento natural” dos sentidos, (2) “tráfico oculto da metáfora” e (3) as relações “laterais” das palavras e das imagens (MERLEAU-PONTY, 2014, p. 125). Essas três características nada mais são, segundo Lyotard, que os processos oníricos descritos por Freud como (1) “condensação”, (2) “deslocamento”, (3) “figurabilidade”. O que somente diferenciaria os termos dessa ponte, então, seria o fato de que a “sobrerreflexão” se descreve em uma certa vigília – a produção poética seria um exemplo – e o “trabalho do sonho” se descreve no interior do sono. Dessa maneira, haveria uma aproximação do *estilo* do sonho e da poesia. Observemos essa transgressão do sensível com um poeta em específico. É o poeta francês Stéphane Mallarmé (1842-1898) a quem Lyotard se concentra, pois a sua poesia – poesia radical e crítica – permite tornar visível a tensão entre a maneira da língua como um sistema de função comunicativa e como uma forma ou estilo visual, figurativo, vibrante. Com *Un coup de dés jamais n'abolira le hasard*<sup>30</sup> (Um lance de dados jamais abolirá o acaso), diz Lyotard: “Mallarmé desvia [*dérobe*] radicalmente a linguagem articulada da sua função prosaica, de comunicação; revela nesta linguagem um poder que o ultrapassa, o poder de ser ‘visto’ e não apenas ser lido-entendido; o poder de figurar e não apenas de significar” (DF, 1971, p. 62, grifo do autor, tradução nossa).

Esse poder transgressor do visível no legível, isto é, inserir o espaço visual na escrita tornando-o um “texto espaçoso”, faz Mallarmé reintroduzir o referente (as coisas) na língua. Por exemplo, distorcendo a dimensão da letra em oposição à linha em favor da expressividade, inclusive, “(...) ele exprime por seus brancos, seus corpos, a dobra de suas páginas” (DF, 1971, p. 68, tradução nossa). Esse referente não está meramente na existência material das palavras mas na dinâmica da forma, na sua distribuição, no seu arranjo. Lyotard, então, assinala que a obra de Mallarmé

---

<sup>29</sup> Trabalho do sonho: “Conjunto das operações que transforma os materiais do sonho (estímulos corporais, restos diurnos, pensamentos do sonho) num produto: o sonho manifesto. A deformação é o efeito deste trabalho (...) Freud analisou [o trabalho do sonho] nos seus quatro mecanismos: *Verdichtung* (condensação), *Verschiebung* (deslocamento), *Rücksicht auf Darstellbarkeit* (consideração da figurabilidade), *sekundäre Bearbeitung* (elaboração secundária)” (LAPLANCHE; PONTALIS, 2016, p. 511, grifos dos autores).

<sup>30</sup> Ver anexo I no final desta dissertação com a reprodução gráfica do poema de Mallarmé.

(...) por ela falar no vazio [*vacance*] de qualquer condição extrínseca ao puro discurso e não dar senão a noção, deve abolir o acaso [*hasard*], isto é, o outro da linguagem, a sua referência. Mas isso que diz o *Coup de dés* é que a linguagem não abole o seu outro, que a própria obra faz parte do sensível. (...) Que a linguagem e o seu outro sejam inseparáveis é a lição (...) de Mallarmé. Mas se verá como essa indissociabilidade Mallarmé entende que nos dediquemos [*consacre*] a ela e nos submetamos [*soumette*] a ela: não com um aceno [*coup de chapeau*] dado educadamente [*poliment*] ao seio da linguagem, significando-a [*en la signifiant*]; mas fazendo-a ver (DF, 1971, p. 64, grifos do autor, tradução nossa).

Esse encontro indissociável da linguagem e o seu outro, o dissolver da diferenciação entre o discurso e a figura, o que faz com que Mallarmé aborde o elemento sensível (ou visível) ao mesmo tempo que negue e assimile o discurso, nos levará, enfim, ao vazio do discurso. Em outras palavras, nós nos aproximamos às negatividades da língua, que será abordada com Lyotard nas páginas seguintes.

### 1.10. Três negatividades: no visível, na língua, no juízo do “Não”

Com essa aproximação experimental e prática entre o discurso e a figura, Lyotard segue a desenvolver os seus argumentos para atingir o objetivo teórico de *Discours, figure* que é o de *diferenciar* o universo da linguagem do universo do sensível, do desejo, do sonho e da arte. Para o seu propósito, ele fará, como veremos, além do *alargamento* da fenomenologia, um uso *construtivo e desconstrutivo* da linguística e da psicanálise. No entanto, o que continua pouco explorado pelos estudiosos de Lyotard é compreender por que ele fornece tamanha importância a uma *filosofia da negatividade*<sup>31</sup>, inspirada sobretudo por Merleau-Ponty, tal como a encontramos no capítulo *Interrogação e Dialética* de *O visível e o invisível* (MERLEAU-PONTY, 2014, pp. 59-106).

---

<sup>31</sup> Deixamos aqui uma sugestão a investigar, a saber, se uma “filosofia da negatividade” no pensamento de Merleau-Ponty teria alguma relação metodológica com o pensamento de Lyotard expresso em *Discours, figure*, isto é, até que ponto haveria em ambos uma “ontologia indireta”, uma “filosofia negativa”, inclusive uma espécie de “hiperdialética”, uma dialética sem síntese. Eis como expõe Merleau-Ponty em uma de suas *Notas de Trabalho* de *O Visível e o Invisível*: “Eu não poderei finalmente tomar posição em ontologia, como pede a introdução e precisar exatamente suas teses, senão depois da série de reduções que o livro desenvolve. E que estão todas incluídas na primeira mas só se realizam verdadeiramente na última. Esta inversão *circulus vitiosus deus* não é propriamente hesitação, má fé ou má dialética, mas retorno a Σιγή [*Sigè*] abismo. Não se pode fazer uma ontologia direta. Meu método “indireto” (o ser nos entes) é o único conforme ao ser – “filosofia negativa” como “teologia negativa” (MERLEAU-PONTY, 2014, pp. 175-176, grifos do autor).

Para esse propósito, não nos deteremos aqui na sinuosa e extensa trajetória da filosofia francesa diante da recepção de Hegel; ao menos indicamos existir um debate sobre esse tema. É pertinente, no entanto, esboçar um determinado influxo do “hegelianismo francês” no pensamento de Lyotard, para o qual é indispensável citar aqui os nomes de Jean Wahl (1888-1974) e Jean Hyppolite (1907-1968). Em 1929, é publicado na França um influente livro, *Le malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel* (A infelicidade da consciência na filosofia de Hegel, sem tradução ao português), que de fato inaugura uma leitura contrária à epistemologia e à sistematicidade inerentes do pensamento hegeliano centrado nas suas obras tardias. A leitura de Wahl dá ênfase a uma dimensão teológica, existencial, “pantrágica”, isto é, a trágica divisão de si que aflige a consciência e o conceito. Ela se concentra principalmente nos escritos do período de Jena (1801-1807) que resultam na redação da *Fenomenologia do Espírito* (1807). Robert Sinnerbrink, no seu livro *Hegelianismo*, assinala a relevância da leitura de Wahl perante a figura da consciência anterior à unidade de pensamento, a individualidade perante o todo:

Wahl é o primeiro dos leitores franceses de Hegel a conferir um papel tão central à consciência infeliz: a imagem da subjetividade alienada que se esforça para superar a dor da sua autocontradição. A própria filosofia, para Wahl, começa com a experiência de alienação, de divisão e separação, e visa alcançar uma unidade de pensamento que reconcilie todas essas oposições, o que Hegel, em outros lugares, chama de “universal concreto”. O conceito de Hegel é uma tradução deste desejo de unidade orgânica na qual particularidade e universalidade são reconciliadas no pensamento especulativo. A própria consciência, sustenta Wahl, é definida por esta onipresente divisão de si e esforço incessante pela unidade. Além disso, a experiência da consciência, conforme apresentada na *fenomenologia*, está no fundo da experiência da *negatividade*: o poder de negar toda e qualquer uma das suas próprias determinações (sempre posso negar ou recuar ou alterar qualquer uma das minhas atribuições, qualidades, papéis) (SINNERBRINK, 2017, pp. 184-185, grifos do autor).

É esta “consciência infeliz” como instância de *negatividade* (ou experiência de negatividade) que fará um longo percurso na filosofia francesa contemporânea até alcançar a década de 1960 nas trajetórias de Deleuze e Derrida. Ambos fomentam uma reflexão inquietante sobre a possibilidade de reconsiderar a dialética preservando a contingência, a singularidade e a pluralidade: “Enquanto Deleuze tenta pensar a diferença não conceitual sem o negativo, Derrida irá propor pensar a diferença como uma negatividade não totalizável, como um diferir/deferir radical que ele chama de *différance*” (*ibidem*, p. 264, grifo do autor). O negativo, então, torna-se tópico fundamental para

refletir a *tensão* entre os elementos singulares perante o positivo da totalidade. Tarefa difícil que, no entanto, inaugura a conjuntura histórica propícia a Lyotard ao propor uma diferença entre o “discurso” e a “figura”, que coerentemente exige ser mediada por uma filosofia da negatividade.

A partir dessa breve exposição sobre a negatividade na filosofia francesa contemporânea, abordaremos nas páginas que se seguem os argumentos que Lyotard estabelece em *Discours, figure* para articular as possíveis negatividades a fim de investigar se nelas há uma gênese ou um denominador comum. A primeira negatividade que o filósofo nos apresenta é a negatividade do visível<sup>32</sup>, como observado na fenomenologia e na ontologia da carne de Merleau-Ponty; a segunda negatividade é a presente no interior da linguagem, uma negatividade estrutural (DF, 1971, p. 121), tal como iremos observar por meio da filosofia da linguagem, da lógica e da linguística estrutural; por fim, a terceira negatividade, uma negação sintática do lógico, do gramático e do analista (DF, 1971, *loco citato*), é a negatividade fundamental que, a partir desta, emana todas as outras por meio da “unidade” e “divisão” observadas pela psicanálise. Com a introdução de Freud, Lyotard, ao postular esta terceira negatividade, construirá uma abordagem ontológica e fenomenológica profundamente original da origem, “cisão” e diferença entre a linguagem e a figura. Esta “cisão” talvez seja o núcleo do que denominamos ser na obra de Lyotard a “linguagem estrutural” entre o dentro e o fora da linguagem. Nas páginas que se seguem confrontaremos, em síntese, três teorias pelas suas negatividades: a fenomenologia, a linguística e a psicanálise.

Começaremos com a primeira negatividade, a “negatividade do visível” que se fundamenta na ontologia final de Merleau-Ponty exposta em *O visível e o invisível*. Esta negatividade, agora ontologizada por meio de uma investigação do Nada e do Ser (eis o debate de Merleau-Ponty com Sartre e Heidegger), é o objeto privilegiado do fenomenólogo: “(...) me concebo como negatividade e o mundo como positividade, não há mais interação, caminho eu próprio diante de um mundo maciço; entre ele e mim não há encontro nem fricção, porquanto ele é o Ser e eu nada sou” (MERLEAU-PONTY, 2014, p. 61). O “eu nada sou” enquanto o mundo “é o Ser” fundamenta uma filosofia da

---

<sup>32</sup> Também é denominada brevemente por Lyotard de “negatividade intencional” (DF, 1971, p. 121), pois o termo “intencionalidade”, à maneira merleau-pontiana, sugere dizer que, ao conectar corpo à coisa percebida ou o vidente ao visível, é uma negatividade do corpo que percebe – por isso “intencionalidade corporal”. Para não confundir o leitor com novos termos, preferimos utilizar o termo “negatividade do visível” para referir-se mais à região descritiva da visão, do olho, e referir-se menos ao vocabulário conceitual fenomenológico.

negatividade de acordo com Merleau-Ponty. Já observamos que essa negatividade como descrição fenomenológica se dá no ato da visão, é a distância (*écart*) entre o visível e o vidente que constitui o ver constitutivo: “[minha visão] está separada pelo próprio vazio que lhe permite ser visão (...) ver é não ser e (...) o que é visto é o ser” (*ibidem*, p. 82). É a negatividade experimentada pela variabilidade do espaço, pela mobilidade do corpo e da visão, pela gênese das coisas e do mundo no seu vir a ser. Para Lyotard, ela carrega um inconsciente transcendental, pois, sendo tributário da fenomenologia de Husserl, parte do olho vivaz do espectador e do pintor transportando o mundo visível ao quadro:

Essa inconsciência da negatividade do ver é pois a tarefa do pintor de retirá-la da luz em uma espécie de levantamento tectônico, não há nada a fazer, não há pintura para o cego, e é no olho do espectador, ou ao menos em sua coação com a obra, que se aloja essa potência sísmica que Cézanne ou Picasso expõem, ou creem talvez haver exposto” (DF, 1971, p. 28, tradução nossa).

Prossigamos com a segunda negatividade, a da linguagem, que se impõe no liame da própria língua, de positividade e de negatividade conectadas em um sistema enquanto compreendida como objeto pela linguística estrutural. Introduz Lyotard então, para abordar esta negatividade, a uma densa discussão no interior da linguística, sobretudo por meio de dois linguistas, Saussure e Benveniste. É preciso aqui fazer um adendo e distinguir, usando os conhecimentos da linguística contemporânea a Lyotard, os conceitos de linguagem, língua e discurso. Os dois últimos, língua e discurso, segundo Lyotard, estão interligados ao quadro ou sistema de significações, que desde o início de *Discours, figure* denominávamos pelo “ato de ler”. Tomaremos o cuidado de abordar primeiro o conceito de linguagem em um sentido amplo, universal e naturalizado, opondo-se a uma concepção da linguagem tomada como mero instrumento ou ferramenta. No interior da linguística estrutural, Benveniste pode caracterizar a linguagem no seu artigo “Da subjetividade na linguagem” (1958) dessa maneira: “Falar de instrumento é pôr em oposição o homem e a natureza. A picareta, a flecha, a roda não estão na natureza. São fabricações. A linguagem está na natureza do homem, que não a fabricou” (BENVENISTE, 1976, p. 285). É, de todo modo, a linguagem uma capacidade humana geral de se comunicar. Também é comum utilizar a palavra linguagem para outros meios não-linguísticos de comunicação como os gestos, a mímica, os sistemas de sinais etc. No entanto, a linguagem predominante que a linguística se debruça é o sistema de signos vocais utilizado pelos membros de uma determinada comunidade. Para Saussure, o que denominamos como língua é um determinado sistema de signos. Passamos, então, da

linguagem geral para a língua particular. Tomemos a definição de língua como objeto na coletividade humana expressa no *Curso de linguística geral* (1916) de Saussure:

O estudo da linguagem (...) tem por objeto a língua, que é social em sua essência e independente do indivíduo. (...) A língua existe na coletividade (...) Trata-se, pois, de algo que está em cada um deles [os indivíduos], embora seja comum a todos e independa da vontade dos depositários (SAUSSURE, 2012, p. 51).

Por fim, após abordar os conceitos de linguagem e de língua, temos o discurso, a língua posta em ação por um locutor falante. Na acepção original do *Curso* de Saussure, a língua é o sistema que se distingue da fala (*parole*), que é o falar na ação dos indivíduos. Mais uma palavra aqui é necessária sobre a precedência da língua diante da fala. Como a língua pode ser entendida como um “sistema anônimo”, uma fenomenologia como a de Merleau-Ponty propõe encontrar o sentido em um gesto pré-linguístico, como se a fala (ou o discurso) brotasse do contato com as coisas e precedesse às significações da língua: “Que o discurso seja um gesto, isso é em qualquer caso uma metáfora, e a distância [*écart*] entre os dois termos dessa metáfora, o movimento e o enunciado, depende [*tient*] inteiramente do fato da língua” (DF, 1971, p. 57, tradução nossa). Dessa maneira, a fala enquanto meio de *expressão* não precederia a língua enquanto meio de *significação*. Lyotard nos apresenta a imposição do equipamento da língua que carregamos, isto é, do círculo sistêmico da língua e fala nesses termos:

A língua precede a fala na medida que nenhum locutor possa pretender, ainda que modestamente, ter instituído a primeira [a língua], nem considerar [*songer*] em instituir a outra [a fala], e que toda a tentativa de reformá-la [a língua] colide com este círculo que é o nosso equipamento [*outillage*], todo equipamento de que dispomos para carregá-la (DF, 1971, p. 34, tradução nossa).

Mas isso não quer dizer que a língua seja estática e imutável, pois, como nos ensina Saussure, o estudo da língua se divide entre o tempo *fixo* e o tempo em *movimento*: a “sincronia” é a observação de uma língua em um determinado momento, em um determinado presente histórico e recortado; a “diacronia” é a observação de uma língua nos seus desenvolvimentos, sucessões, mudanças de um momento a outro da história. As transformações da fala, então, se infiltram na língua modificando as partes ou o todo da estrutura. A partir da fala, alcançamos o conceito de discurso, que às vezes é tratado como sinônimo de enunciado, sendo a enunciação a atualização da língua. Eis a definição de

discurso, consoante com a linguística estrutural, e fornecida pelo *Dicionário de Linguística*: “Discurso é uma unidade igual ou superior à frase; é constituído por uma sequência que forma uma mensagem com um começo, um meio e um fim (Sinônimo: enunciado)” (DUBOIS et alii, 2014, p. 192). Nessa acepção, o discurso, tratado por uma linguística da enunciação, converte a língua até a fala, do sistema linguístico para fora do sistema, da estrutura para o mundo físico e social dos seres humanos enquanto mensagem comunicativa.

Lyotard, ao absorver esta linguística estrutural, assumirá a língua como estrutura ou sistema presente na coletividade humana e independente da corporeidade do indivíduo, sendo os elementos linguísticos dotados de relações constitutivas entre si em um todo unitário. Isso quer dizer que cada signo não tem realidade em sua singularidade, mas somente possui realidade enquanto se relaciona com os outros signos no sistema por meio de oposições significativas. Termos distintos são dados a essas relações paradigmáticas que unificam os signos: “(...) estas relações paradigmáticas, que permitem a interpretação, fazem parte do que Saussure chama *valor*, e Hjelmslev, *forma do conteúdo*; denominemos aqui, este aspecto do signo, com Benveniste, de *interpretância*” (DUCROT; TODOROV, 1988, p. 105, grifos dos autores). Mas para o nosso propósito, entenderemos, seguindo Saussure e seus herdeiros, essas relações valorativas como negatividades no interior da língua. Assim como já vimos que há negatividade inscrita na fenomenologia do visível, veremos agora inscrever-se a negatividade no interior da língua. Para o filósofo, declinam três elementos negativos e que se desdobram na estrutura ou no sistema da língua:

Com certeza está longe de ter dito tudo sobre a presença do negativo em nossa experiência da linguagem quando se vê aí essa força [1] que mantém separados os elementos constitutivos do quadro [*tableau*] dos fonemas e dos monemas. Há outros modos do negativo, e outras formas de seu trabalho na língua: há essa distância [2] que o discurso abre aí diante de si mesmo e de onde se objeta sua referência, que nos reenvia à experiência da visão; há, em primeiro lugar, mais imediatamente, primeiro na ordem da fenomenalidade, a negação pura e simplesmente [*tout court*], a qualidade do juízo [3], forma do discurso, enigma da palavra *Não*. É a mais próxima, a mais essencial para uma descrição fenomenológica, porque é por ela, segundo parece, que o negativo vem ao sujeito, e ainda, como o sujeito não opera como tal sem negatividade, é mediante esta que ele se constitui em sua oposição (DF, 1971, pp. 28-29, grifo do autor, tradução nossa).

Trataremos aqui dos três elementos negativos. Os dois primeiros exploraremos a seguir ao argumentar com Lyotard sobre a linguagem. O terceiro elemento negativo, a qualidade do juízo do “Não”, nos devolve para a irrupção intensiva da linguagem, e assim

a discussão se direciona à psicanálise; por isso apresentaremos esse terceiro elemento unido à terceira negatividade, isto é, iremos do “juízo” à “cisão”. O primeiro, como vimos, é a “força” que separa as unidades linguísticas como os fonemas e os monemas. Esse elemento negativo é confirmado a partir da terminologia original de Saussure que desdobra o signo no paralelismo dos significantes (fonemas) e dos significados (monemas), sendo que estes somente constituem realidade se diferenciando entre si negativamente: “(...) na língua há apenas diferenças *sem termos positivos*” (SAUSSURE, 2012, p. 167, grifo do autor). Para que uma unidade linguística tenha valor ou conteúdo é preciso que se lhe oponha negativamente a outra unidade vizinha no interior do sistema, que se encontre descontinuidades: “No interior de uma mesma língua, todas as palavras que exprimem ideias vizinhas se limitam reciprocamente: sinônimos como *recear, temer, ter medo* só têm valor próprio pela oposição. Se *recear* não existisse, todo seu conteúdo iria para os seus concorrentes” (*ibidem*, p. 163, grifo do autor). Um acréscimo é necessário para explicitar os termos, pois tanto “diferença” e “oposição” às vezes são tratados como sinônimos referentes aos elementos negativos da estrutura. Para sustentar o conceito de “diferença ontológica” que para nós se adequa acertadamente a Lyotard, tomemos a ampla interpretação de James Williams da diferença além da estrutura como limite:

*O limite não é definido por oposição ao interior (...) Nenhum pós-estruturalista define o limite como algo cognoscível (ele se tornaria nada mais que outro interior). Ao invés disso, todo pensador pós-estruturalista define o limite como uma versão de uma diferença pura, no sentido de algo que desafia a identificação. (...) o limite é uma coisa inapreensível que só pode ser abordada por sua função de irrupção e mudança no âmago. Você não pode identificar o limite, mas pode rastrear seus efeitos (WILLIAMS, 2013, p. 15, grifos do autor).*

O que James Williams enfatiza é compreendermos o interior dos sistemas composto por oposições significativas, e que as bordas estruturais, as fronteiras entre o dentro e o fora (a alteridade), podem ou não abalar o nexos significativo interior. Nesse sentido, o elemento “estrangeiro” ao sistema é uma pura diferença, e não oposição. Estas variações abertas, estes processos dinâmicos de diferenciação que constituem as bordas estruturais fornecem acentuada importância para Lyotard distinguir a noção de *diferença* de *oposição significativa*. “(...) é preciso distinguir essa diferença da oposição, da qual já se disse que ela é todo o segredo da significação na ordem da linguagem, e sobretudo há que dissociá-la da profundidade da negação inclusive na experiência que o sujeito tem do signo” (DF, 1971, p. 137, tradução nossa).



Passemos agora ao segundo elemento negativo no interior da língua – emprestando-a da fenomenologia do visível – é a distância do discurso diante da referência, que é externa ao sistema da língua e que nos reenvia à experiência da visão. Para tratar desse elemento, Lyotard já nos introduziu ao distanciamento fenomenológico pela abertura visual das palavras à referência, mas agora ele nos defrontará com o matemático e lógico Gottlob Frege (1848-1925), que, diante das inovações trazidas pelo cálculo proposicional, tratou sobre a linguagem no artigo “Sobre o sentido e a referência” (1892). O filósofo conectará a filosofia da linguagem de Frege com a linguística da enunciação de Benveniste, desde a abertura geral da linguagem, a abertura do sistema virtual da língua para o discurso atual:

(...) a abertura das palavras até a referência pertence ao discurso atual e não ao sistema virtual da língua, sugerindo ademais que há sentido silencioso ou espessura, aquém [*en-deçà*] das significações, alojado desta vez no seio do próprio discurso, em sua forma. A dissociação dos dois vetores que permitiu a E. Benveniste localizar o caráter arbitrário dos signos linguísticos recobre exatamente a distinção que Frege estabelece entre *Sinn* [sentido] e *Bedeutung* [referência] (DF, 1971, p. 105, grifos do autor, tradução nossa).

É com Frege que primeiramente Lyotard constitui o “sentido silencioso ou espessura” no subsolo das significações inerentes ao sistema. Este sentido silencioso é a distância (*écart*) que contorna o capítulo “A espessura na borda do discurso” (*ibidem*, 105-116), dedicado à *Bedeutung*, isto é, à referência, o indicador de objeto fora do sistema da língua. É interessante como ele se afasta da discussão acima colocada em *Discours, figure* entre a fenomenologia e a linguística e a recoloca no problema da posição da objetividade no discurso. Frege não se detém no problema da expressão, isto é, da enunciação do sujeito ou da subjetividade tão caro à filosofia moderna, mas segue a enfrentar o problema lógico, já herdado de Kant, a saber, qual é o critério de verdade, de legitimidade a fim de preencher a ligação lógica entre os “nomes” na ampliação do conhecimento em um juízo sintético do tipo  $a = b$ . Iremos diretamente ao ponto em que o “nome próprio”<sup>33</sup> se conecta ao signo ou ao conjunto de signos linguísticos,

---

<sup>33</sup> Alguns exemplos de nome próprio na acepção ampliada de Frege: “Aristóteles”, “Ulisses”, numerais como “2” ou “4”, “planeta Vênus”, “Estrela da Manhã”, “quem descobriu a forma elíptica das órbitas planetárias”. Como Paulo Alcoforado diz em uma nota sobre a variedade dos nomes próprios: “(...) uma classificação sobre os nomes próprios: i) *nomes simples* e ii) *nomes complexos* ou *nomes descritivos* ou *descrições*. (...) Todo nome próprio tem um sentido, que constitui a maneira pela qual o objeto é denominado” (ALCOFORADO *in* FREGE, 2009, p. 131 nota).

correspondendo-o (exercendo uma função) a um “objeto determinado” (a referência) e não a um conceito ou a uma relação formal no interior do sistema:

Um nome próprio, escreve Frege, expressa sua significação (drückt seinen Sinn aus), indica ou designa sua referência (bedeutet oder bezeichnet seine Bedeutung). O que nós expressamos por um signo é sua significação, o que designamos, sua referência (wir drücken mit einem Zeichen dessen Sinn aus und bezeichnen mit ihm dessen Bedeutung) (FREGE, 1892, p. 31 *apud* DF, 1971, p. 107, tradução nossa).

É esta a inovação lógica e linguística de Frege com seu exemplo que ao dizer “a Lua” a intenção do locutor não é declarar a representação (*Vorstellung*) de Lua, tampouco declarar a significação (*Sinn*) da palavra Lua, mas pressupor implicitamente que na declaração de um “nome próprio” há sempre uma referência- (*Bedeutung*). Essa separação crucial entre *significação* no signo e *designação* ou referência na coisa é de suma importância para Lyotard, pois aí ele encontra a saída para impedir a *mescla* – como já vimos – a mistura entre a linguagem e o sensível que ele encontrara na fenomenologia e na ontologia da carne de Merleau-Ponty. Lyotard afasta-se também de um estruturalismo formalista, pois uma das características mais marcantes desse tipo de estruturalismo está em uma concepção universal e fechada de sistema (inclusive da língua):

Há um fato que nossa experiência da fala não nos permite recusar, é que todo discurso é lançado em direção a alguma coisa que ele procura apreender [*saisir*], que é incompleto e aberto, um pouco como o campo visual é parcial [*partiel*], limitado [*borné*] e prolongado por um horizonte. Como dar conta dessa *propriedade quase visual* da fala a partir desse objeto encerrado [*clos*] em princípio, fechado [*refermé*] sobre si mesmo em uma totalidade suficiente, que é o sistema da língua? (DF, 1971, p. 32, grifos do autor, tradução nossa).

Ora, esse objeto “encerrado em princípio”, “fechado sobre si mesmo” que é a língua enclausura *a priori* toda a realidade significativa no interior do sistema, colocando signo em tudo, excluindo (ou reprimindo) qualquer possibilidade da irrupção do acontecimento, em outras palavras, excluindo o *outro* que é o espaço figural. E a “propriedade quase visual da fala” somente poderia ser levada a sério se considerarmos a relevância de Benveniste e Frege, pois tanto um como o outro, de certo modo eliminam as insuficiências de um estruturalismo enclausurado.

O que a *Bedeutung* estabelece, portanto, é um índice de verdade que é distinto da fenomenologia e do estruturalismo. O que interessa aqui a Lyotard é estabelecer uma

aproximação entre a noção de verdade como acontecimento (*événement*) e verdade como referência (*Bedeutung*). As duas noções, evidentemente, são conceitualmente distintas, pois a primeira carrega sentidos de irrupção e deslocamento, enquanto a segunda carrega sentidos de função (conexão entre “a” e “b”) e localização. No entanto, ambos parecem apontar à “coisa” como designação extra-linguística, como podemos verificar quando Lyotard cita Frege: “O que nos empurra a progredir desde a significação até a designação é a aspiração à verdade” (FREGE, 1892, p. 33 *apud* DF, 1971, p. 108, tradução nossa). É a busca ao objeto ausente de que se fala, a uma linguagem aberta à não-linguagem, que atualizada em discurso se requer a transcendência ou o distanciamento negativo em direção às coisas. Eis que a *Bedeutung* se torna o critério ou a regra do verdadeiro como se mostra a seguir:

A análise de Frege ensina pois que só há dois eixos do discurso que se cruzam retangularmente sobre os “signos” da linguagem: o eixo da significação e da designação ou da referência; ela estabelece também que a observância desta última é a primeira regra do verdadeiro (...) (DF, 1971, p. 114, grifo do autor, tradução nossa).

Para sintetizar este afastamento da fenomenologia – mas também do estruturalismo – apontaremos a discordância de Frege e Husserl quanto ao critério de verdade. A fim de esclarecer essa diferença de abordagens entre a filosofia logicista e a filosofia fenomenológica, Lyotard explora a resenha que Frege escreveu sobre a *Filosofia da Aritmética* de Husserl (DF, 1971, pp. 115-116, nota). Em Frege, esse critério de verdade se realiza por meio de uma “prova de comutação” (ou de substituição) dos “nomes” independente da posição fixa da referência. Como no exemplo dos nomes “Cícero” e “Túlio”, mesmo cada um deles possuindo *distintas* significações (*Sinn*), designam o *mesmo* objeto posicionado (*Bedeutung*), isto é, a mesma pessoa que é “o filósofo e o orador romano”. Ou no exemplo mais evidente de que os nomes “estrela da manhã” e “estrela da tarde”, cada um deles possuindo uma significação distinta pois, segundo Frege, significações (*Sinn*) podem conter distintos “modos de apresentação do objeto”; no entanto, ambos os nomes continuam a designar um mesmo objeto posicionado que é o “planeta Vênus”. Ou seja, os nomes com distintos “modos de apresentação do objeto” são intercambiáveis, contanto que a referência seja única. Em Husserl, por outro lado, segundo Lyotard, o critério de verdade se fundamenta em um “querer dizer” que será atualizado e animado pela vivência por meio da intuição. Lyotard prossegue:

Em Frege o resultado desse ato, o *conceito*, se define somente por uma identidade do tipo  $a = b$ ; ao contrário, a *essência* husserliana é uma significação captada “em pessoa” por uma intuição positiva do Ego. (...) a evidência não é verdadeiramente o *resultado*. (...) Frege tenta pensar a significação em termos de sistema; Husserl, ao contrário, não renuncia à problemática cartesiana do intuíto” (DF, 1971, p. 115, nota, grifos do autor, tradução nossa).

O que se segue é que Lyotard se apoiará em Frege e na *Bedeutung* contra o critério intuicionista de verdade colocado nos pólos noético-noemático e postulará que a *significação* não se caracteriza pela intuição ou pela evidência, como no caso de Husserl, mas pelo caráter de comutação (ou de substituição) dos termos perante a referência. A verve retórica dessa crítica se fundamenta em um anti-platonismo, em um anti-idealismo de critério intuicionista: “Com a lua de Frege e o dêitico de E. Benveniste o pensamento se retira [*se soutrait*] do sol platônico da presença. A *Einseitigkeit* [*unilateralité*, parcialidade] do designado torna ilusória toda *Erfüllung* [*remplissement du sens*, preenchimento do sentido]” (DF, 1971, p. 116 nota, grifos do autor, tradução nossa).

É notável observar o interesse de Lyotard na filosofia da linguagem de Frege pelo caráter *posicional* do objeto com a *Bedeutung*. A significação se conecta pela posição do objeto, isto é, a referência. Passaremos a tratar agora de uma abordagem que também conecta o caráter posicional do objeto, mas agora para o pronome pessoal *eu*; ela está contida na linguística da enunciação de Benveniste. Observemos como Benveniste descreve o processo da enunciação e do discurso em “O aparelho formal da enunciação” (1970):

A enunciação é este colocar em funcionamento a língua por um ato individual de utilização. O discurso, dir-se-á, que é produzido cada vez que se fala, esta manifestação da enunciação não é simplesmente a “fala”? [*parole*] É preciso ter cuidado com a condição específica da enunciação: é o ato mesmo de produzir um enunciado, e não o texto do enunciado, que é nosso objeto. Este ato é o fato do locutor que mobiliza a língua por sua conta (BENVENISTE, 1989, p. 82, grifo do autor).

É com este linguista que Lyotard articulará a negatividade do sistema da língua com os “indicadores”, denominados também pela linguística estrutural de *dêixis*, e os dêiticos sendo os elementos acessórios que contribuem para pôr o *eu* (ou outro “indivíduo linguístico”) em situação, isto é, posicionar a instância de discurso no tempo e no espaço. Os termos nominais se distinguirão desses “indivíduos linguísticos” existentes somente em enunciação que Benveniste procura salientar:

As formas denominadas tradicionalmente “pronomes pessoais”, “demonstrativos”, aparecem agora como uma classe de “indivíduos linguísticos”, de formas que enviam sempre e somente a “indivíduos”, quer se trate de pessoas, de momentos, de lugares, por oposição aos termos nominais, que enviam sempre e somente a conceitos. Ora, o estatuto destes “indivíduos linguísticos” se deve ao fato de que eles nascem de uma enunciação, de que são produzidos por este acontecimento [*événement*] individual, e se se pode dizer, “semel-natif”. Eles são engendrados de novo cada vez que uma enunciação é proferida, e cada vez eles designam algo novo (*ibidem*, p. 85, grifos do autor).

Um desses acontecimentos individuais<sup>34</sup> é o pronome pessoal “eu”, um “indicador” que em si mesmo não possui significação, ou seja, o caráter negativo desse indicador se confronta pela positividade do sistema quando este *eu* é emitido pelo locutor, o sujeito que está falando, inscrevendo uma designação, uma situação no discurso atual:

(...) uma propriedade do negativo no discurso que se poderia esclarecer comparando-a com aquilo que E. Benveniste reconhece aos “indicadores” e, mais precisamente, ao pronome da primeira pessoa. *Eu [Je]* não pode ser tomado simplesmente como uma unidade significante como as outras; *árvore* está dotada de uma significação, que, ainda sendo múltipla, equívoca, está no entanto fixada no quadro [*tableau*] da língua, independentemente do discurso no qual o monema se encontra realizado. Ao contrário, *eu [je]* não tem significação, é somente um “indicador” que terá seu sentido pelo fato de sua inserção em um discurso atual em que ele designa o sujeito que está falando. *Designa-o*, mas não o *significa* como se disse, ou então sua significação é sua designação. (DF, 1971, pp. 118-119, grifos do autor, tradução nossa).

O pronome pessoal *eu* tem a sua realidade enquanto “realidade de discurso”, isto é, somente a instância de discurso lhe fornece realidade, nasce com a enunciação e designa algo novo toda vez que for proferida. É um pronome que não se liga nem a um conceito nem a um significado, ele é esvaziado de conteúdo. Eis reaparecer o aspecto anti-subjetivista, contrário a uma filosofia da consciência emprestado de Benveniste e transposto em *Discours, figure*: a única significação possível do *eu* é a sua designação, em outras palavras, a única realidade do *eu* está na enunciação ou no discurso. O que Benveniste justifica pela sua teoria da enunciação em relação à subjetividade – fazendo uma ponte entre a psicologia e a fenomenologia para a linguística – é constituir a *deixis* do *eu* distinguindo-a semanticamente de outras unidades linguísticas inclinadas a uma descrição geral como o significante-significado *árvore*. O termo “árvore” fixa-se no

---

<sup>34</sup> Enunciação tomada como *événement* parece ser uma inovação de Benveniste. É interessante notar que Lyotard transportará a sua teoria da enunciação a novos horizontes com a introdução da *phrase-affect* na sua obra tardia. Gérald Sfez trata da frase como *événement* em *Jean-François Lyotard, la faculté d'une phrase* (2000).

quadro geral da língua, possui um *status* de signo; o indicador “eu” não se fixa no sistema, ele está dentro e fora. A dificuldade se avoluma quando notamos que ao conceitualizar ou significar o “eu”, para torná-lo signo como os outros, rodeia uma impossibilidade de englobar todos os *eu* emitidos por todos os locutores. O que é “eu”, afinal? Qual é a sua qualidade singular que pode ser explicitada ou substituída “por outras palavras, que o façam compreender melhor, como quando dizemos que *temer é ter muito medo*” (DF, 1971, p. 119, grifo do autor, tradução nossa). Qual é a sua descrição possível senão a sua posição inscrita na subjetividade? No artigo “Da subjetividade na linguagem” (1958), Benveniste afirma:

Ora, esses pronomes (...) *remetem nem a um conceito nem a um indivíduo*. Não há conceito “eu” englobando todos os *eu* que se enunciam a todo instante na boca de todos os locutores, no sentido em que há um conceito “árvore” ao qual se reduzem todos os empregos individuais de *árvore*. O “eu” não denomina pois nenhuma entidade lexical. Poder-se-á dizer, então que *eu* se refere a um indivíduo particular? Se assim fosse, haveria uma contradição permanente admitida na linguagem, e anarquia na prática: como é que o mesmo termo poderia referir-se indiferentemente a qualquer indivíduo e ao mesmo tempo identificá-lo na sua particularidade? Estamos na presença de uma classe de palavras, os “pronomes pessoais”, que escapam ao *status* de todos os outros signos da linguagem (BENVENISTE, 1976, p. 288, grifo do autor).

Eis que Lyotard realiza um giro e retorna a discutir a necessidade de se investigar uma negação mais profunda que vai além do “sentido” (*Sinn*) e da “referência” (*Bedeutung*), além da negação não tomada como léxico ou como semântica mas como sintaxe, como relação, tal qual as múltiplas relações que se constituem em uma totalidade de relações no sistema da língua. Um “alcance universal do negativo” – ontológico diríamos – que o filósofo propõe ao se atentar à anterioridade da negação nos exemplos concretos da negação do sofista ao contornar o *Logos*, a negação que Hegel introduz no interior da dialética, e a negação formalizada da linguística a partir de Saussure implicando em uma descontinuidade da língua. A intencionalidade (eis o retorno da fenomenologia), a qual pareceu ter sido abandonada por meio da primazia da percepção, da passividade, da corporalidade, é a sintaxe, é a relação, é o que articula o discurso com seu objeto, para não cessar de esquecer da transcendência ou da abertura do discurso frente a algo que é extra-discursivo, a algo que é perceptivo. Recordemos uma das lições fundamentais da intencionalidade: a característica própria da consciência é ser consciência *de algo*. É o que se nota no discurso, pois ele fala sempre *de algo*. Os argumentos que engendram esta terceira negatividade encontraremos em Freud na sua procura da “posição originária”, que mostraremos adiante; também encontramos em

Liotard, ao comparar as três negatividades, pois para este, é somente o juízo do “Não” como negatividade que é anterior à negatividade do visível (designação) e à negatividade da língua (significação). Ele justifica essa anterioridade ao utilizar exemplos em que os juízos enunciativos do “Não” estão contidos no “não há que confundir” do semântico e na “oposição pertinente” do linguista que detecta os intervalos regulados entre os termos do sistema da língua; no visível ou na designação, encontramos este juízo negativo na posição dos objetos como um “por à distância” o qual expressa a presença de uma “magnitude negativa” no sentido kantiano<sup>35</sup>, entre uma adequação do intelecto e da coisa, mas que “habita um espaço aberto por uma inadequação prévia, por uma falta de contato que abre jogo ao desejo de saber” (DF, 1971, p. 122, tradução nossa). Sem esse juízo negativo, portanto, não haveria a mola do desejo, não haveria o possuir e o perder do objeto, inclusive não haveria a reversibilidade do visível e do vidente de Merleau-Ponty<sup>36</sup>, portanto tudo estaria mesclado em uma unidade indistinta, em uma “certeza sensível” cega e rítmica. Como Lyotard prossegue:

Na falta da força positiva do símbolo da negação, como diz Freud, a remoção [*retrait*] do objeto não seria captável [*saisissable*], permaneceríamos em uma “certeza sensível” cega, para a qual não haveria o desejo, mas somente a alternativa da necessidade [*besoin*] e do gozar [*jouir*], em que por consequência não haveria um cara a cara [*vis-à-vis*] (e um sujeito), mas a rítmica de dois estados sequer enumeráveis [*dénombrables*] (DF, 1971, *lococitato*, grifo do autor, tradução nossa).

Mostra-se, enfim, a negatividade inscrita no interior da língua e atualizado na fala pelo juízo do “Não”, a negatividade como suporte da relação de designação, como abertura entre o dentro e o fora. Essa negatividade originária da instância do discurso para com seu objeto Lyotard chama de cisão:

A negação que suporta a relação de designação é a cisão [*scission*] que, abrindo-se entre o discurso e seu objeto, nos permite falar pois nós não podemos dizer e não temos o que dizer senão o que nós não somos, e é seguro que, inversamente, o que nós não podemos dizer, nós o somos. É nesse sentido que a negação merece ser confrontada com o pronome pessoal: atualizando

---

<sup>35</sup> Lyotard nos remete a esta obra pré-crítica de Kant: “Ensaio para introduzir a noção de grandezas negativas em filosofia” (1763) (KANT, 2005, pp. 51-99). Em uma breve distinção entre as negatividades de Hegel e Kant ele nos diz: “Conservando a metáfora kantiana, dir-se-ia (Serge Boucheron) que a negação em Hegel é o vento contrário [*vent de face*] com o qual o barco transige [*compose*], ziguezagueando [*en louvoyant*], ajeitando as bordas [*en tirant des bordées*], para chegar ao seu destino. Em Kant o negativo reprime [*refoule*], faz percorrer o caminho em sentido inverso, faz regressar. Vê-se quão Freud está afastado de Hegel” (DF, 1971, p. 122 nota, tradução nossa).

<sup>36</sup> Lembremos da advertência de Merleau-Ponty da não-fusão, da não-coincidência quiasmática entre o visível e o vidente (Cf. MERLEAU-PONTY, 2014, p. 130).

uma forma vazia dada no quadro da língua, o uso do *eu* [*je*] designa um fato que não é da língua propriamente dita, mas que está incluído em todo exercício de fala e que por consequência governa toda atualização da língua: o Ego é quem fala. Temo-lo dito, o pronome pessoal abre assim no discurso uma brecha [*percée*], inicia um mergulho em um abaixo [*en-deçà*] da linguagem, em direção de uma experiência que não é verbal, mas perceptiva, porque requer o aqui e agora da sensibilidade. Paralelamente, a negação que se marca formalmente no enunciado oferece uma visão [*vue*] sobre os sustentáculos [*soutènements*] do discurso, sugere uma fenda [*trouée*] em seu solo [*plancher*] através da qual percebemos por um instante o distanciamento persistente que mantém a ordem da linguagem ao abrigo da ordem dos objetos dos quais ele fala e que lhe permite recortá-los com total independência conforme a sua própria lógica (DF, 1971, pp. 120-121, grifo do autor, tradução nossa).

É a cisão que nos possibilita então falar. Há aqui um paradoxo ontológico que é necessário elucidar, a cisão entre o dizer (fala) e o ser (coisa) que se impõe, isto é, só há a viabilidade de poder dizer *algo* quando “não temos”, “não somos”, eis a falta; e inversamente ao não poder dizer *algo* implica que nós “o temos”, “o somos”, eis o recalque. Esta é a árdua polaridade da mola do desejo entre a falta e a satisfação. A negação tomada como falta, quando confrontada com a enunciação do *eu*, abre uma forma vazia no sistema da língua, pois é a atualidade da fala, é o Ego quem realmente fala e que requer o “aqui e agora” da sensibilidade, da experiência não-verbal mas perceptiva. Sigamos o comentário detalhado dessa terceira negatividade a partir da psicanálise. Com Freud, o filósofo fundamentará os seus argumentos principalmente por três textos: *A interpretação dos sonhos* (1900), *Além do princípio do prazer* (1920) e *A negação* (1925).

### 1.11. A negação (*Verneinung*) como cisão (*Entzweiung*)

Há um rico debate no pensamento francês da década de 1950 e de 1960 a partir do texto *A negação* (*Verneinung*), que fundamenta a terceira negatividade de *Discours, figure*. Este texto curto de 5 páginas, escrito em 1925, tornou-se, principalmente em virtude de Jean Hyppolite, Jacques Lacan e Émile Benveniste<sup>37</sup>, um artigo fundamental

---

<sup>37</sup> Fazemos referência a três textos publicados pela primeira vez na França em 1956 na revista *La psychanalyse, I*: de Hyppolite o “Comentário falado sobre a ‘Verneinung’ de Freud”, de Lacan a “Introdução e Resposta ao comentário de Jean Hyppolite sobre a ‘Verneinung’ de Freud”, e de Benveniste as “Observações sobre a função da linguagem na descoberta freudiana”. É importante frisar aqui a relevância de Benveniste para o campo da filosofia e da psicanálise francesa. Irène Fenoglio aponta a ser feita a herança de Benveniste em Lacan e vice-versa; no seu artigo *Sur la notion de ‘sujet’ chez Benveniste* ela mostra a inovação na linguística que a teoria de enunciação de Benveniste realiza ao fazer uma ponte entre Freud e Lacan: “Benveniste é o elo da cadeia, no campo da linguagem, entre Freud e Lacan. Benveniste se reapropria de modo crítico, e em uma empresa de elaboração teórico-linguística a descoberta freudiana que começa a fazer *doxa*. No fundo, trata-se de uma anti-fossilização; em vez de deixar de lado a descoberta freudiana da essencialidade da relação da fala [*parole*] para a construção do



para a teoria psicanalítica francesa. É por meio do debate inaugurado por este trio que compreenderemos melhor o motivo de Lyotard traduzir *A negação* e inseri-lo como apêndice em *Discours, figure* (DF, 1971, pp. 131-134). Marilene Carone, no seu prefácio “O claro enigma de Freud” de abertura para sua tradução de *A negação*, ilustra a riqueza e a complexidade desse texto metapsicológico importante que marca o reconhecimento do inconsciente pela negatividade:

Aparentemente simples, é, no entanto, um ensaio extremamente complexo, não linear, ousado e descontínuo do ponto de vista temático. Incorpora as grandes descobertas mais recentes de Freud (pulsão de morte e segunda tópica) e realiza um esforço de síntese metapsicológica, trazendo à baila questões como a origem do pensamento e as distinções subjetivo-objetivo, representação-percepção, interno-externo, real-não real. Os lacanianos enfatizam nele a representação verbal (o “não”) como o índice negativo que marca o reconhecimento do inconsciente, ou seja, o ego como o lugar do desconhecimento (CARONE, 1983, pp. 5-6, grifos da autora).

Alguns destes profundos temas metapsicológicos serão apresentados aqui. De início, faremos uma pequena exposição comentada de leitura a partir do texto freudiano, para em seguida agregarmos nela as interpretações de Lyotard. Motivado pelas associações observadas na clínica, Freud destaca exemplos de pacientes que *negam* o conteúdo da ideia revelada no interior da fala por meio de expressões como as seguintes: “Agora o senhor vai pensar que quero dizer algo ofensivo, mas realmente não tenho essa intenção. (...) O senhor pergunta quem pode ser essa pessoa no sonho. Minha mãe não é” (FREUD, 2014, p. 9, grifo nosso). A primeira frase pode ser interpretada de maneira que o paciente projeta uma ideia que lhe surgiu e, em seguida, a rejeita, a desmente, ou seja, a (*de*)*nega*<sup>38</sup>. A segunda frase, Freud antecipa: “É” a mãe dele, no caso o paciente rejeita,

---

humano, ele observa-a e reintegra-a em outro campo de trabalho: o da compreensão do funcionamento linguístico da linguagem. Ele passa as conquistas freudianas do campo de estudo da psique para o campo de estudo do funcionamento linguístico. O sujeito freudiano torna-se o sujeito de enunciação, porque aquele que enuncia é um sujeito” (FENOGLIO, 2017, p. 8, grifo da autora, tradução nossa).

<sup>38</sup> A proposta de traduzir o termo alemão *Verneinung* para o francês *dénégation* vem de Hyppolite: “Freud começa por apresentar o título *Die Verneinung*. E eu me apercebi, descobrindo-o depois do dr. Lacan, que melhor seria traduzi-lo por “a denegação”. Do mesmo modo, vocês verão empregado, mais adiante, *etwas im Urteil verneinen* [“algo no julgamento de negar”, tradução nossa], que não é a negação de alguma coisa no juízo [*judgement*], mas uma espécie de julgar ao contrário [*déjugement*]. Creio que, ao longo de todo esse texto, será preciso distinguir entre a negação interna ao juízo [*judgement*] e a atitude da negação, pois, de outro modo, ele não me parece compreensível (HYPPOLITE *apud* LACAN, 1998, pp. 893-894, grifos do autor). Marilene Carone propõe, ao contrário, inserir o termo mais corrente *negação* para a língua portuguesa: “(...) não optamos por traduzir ‘Verneinung’ por ‘denegação’ – e muito menos por ‘negativa’, como quer a tradução brasileira [*Imago*]. A impropriedade de ‘negativa’ parece tão óbvia que mal merece discussão. ‘Verneinung’ é o termo mais genérico possível para o ato de dizer não; a ‘negativa’ aplica-se a um caso particular e específico desse mesmo sentido. Quanto à disputa entre ‘denegação’ e ‘negação’, haveria vários argumentos a ser levados em consideração. Em primeiro lugar, embora haja momentos no texto em que ‘denegação’ poderia ser o termo mais adequado para traduzir ‘Verneinung’ (quando o sentido

desmente, *nega* talvez para não correr risco desse conteúdo adentrar-se na associação livre presente na clínica. Dos casos apresentados, Freud sugere uma teorização metapsicológica da negação inscrita na fala:

(...) o conteúdo da representação ou do pensamento reprimido pode abrir caminho até a consciência, com a condição de ser negado. A negação é um modo de tomar conhecimento do reprimido; na verdade já é um levantamento da repressão, mas naturalmente não a aceitação do reprimido. Aqui se pode ver como a função intelectual se dissocia do processo afetivo. Com o auxílio da negação, só se revoga uma das consequências do processo de repressão, ou seja, o fato de que o conteúdo da representação não tem acesso à consciência. Daí resulta uma espécie de aceitação intelectual do reprimido, mantendo-se a repressão quanto ao essencial (FREUD, 2014, pp. 9-10).

Estamos diante da negação na fala como conhecimento do reprimido, uma espécie singular de conhecimento que é um levantamento (*Aufhebung*<sup>39</sup>) da repressão, uma aceitação intelectual no nível da fala-língua do reprimido. Daí Freud dissociar o “processo afetivo” da “função intelectual”, isto é, afeto dissociado do intelecto; nas palavras de Lyotard, o afeto torna-se figura e o intelecto torna-se discurso. Aceita-se, então, *intelectualmente* no discurso a representação (*Vorstellung*) do objeto reprimido, mas o conteúdo da mesma representação continua reprimido. Recordemos que o enunciado “Não” é um juízo e, seguindo o texto, Freud nos quer mostrar a função intelectual do juízo, isto é, o julgamento como o ato de afirmar ou de negar, em que o ego integra as coisas a si mesmo ou as expelle. Dois tipos de julgamentos são por ele considerados. O primeiro julgamento é afirmar ou negar a posse de atributos, qualidades, isto é, o que o

---

é psicológico, de desmentido, de recusa de uma suposta afirmação), há outros momentos (quando o sentido é o da gramática ou da lógica) em que seria incorreto não chamar ‘Verneinung’ de ‘negação’, pura e simplesmente. Para desdobrar a ‘Verneinung’ em dois outros termos, teríamos que decidir, a cada momento em que ela comparece (sem garantias contra o erro e a arbitrariedade), qual o mais adequado. Há outros argumentos igualmente simples, a favor dessa escolha: ‘Verneinung’ é o oposto de ‘Bejahung’ (afirmação) – e isso desde sempre na língua alemã, não apenas em Freud. Seria, portanto, errado opor à ‘afirmação’ a ‘denegação’ em vez de ‘negação’. Além disso, na língua portuguesa o substantivo ‘negação’ abrange perfeitamente as duas acepções, a lógico-gramatical e a psicológica. Por último, um argumento de fidelidade ao modo como Freud encarava as questões de terminologia em psicanálise. Em *Die Frage der Laienanalyse* [A questão da análise leiga], um texto de 1926 (...) diz Freud: ‘(...) na psicanálise gostamos de ficar em contato com o modo popular de pensar e preferimos tornar seus conceitos cientificamente úteis, ao invés de rejeitá-los.’ Ora, ‘negar’ e ‘negação’ são termos correntes da fala cotidiana, ao passo que ‘denegar’ e ‘denegação’ são termos intelectualizados, sofisticados, distantes do nosso ‘modo popular de pensar’” (CARONE *in* FREUD, 2014, pp. 6-7, nota 2, grifos da autora).

<sup>39</sup> Aqui Hyppolite insinua ser uma *Aufhebung* (superação) análoga à maneira da dialética hegeliana; inclusive enuncia que negar o reprimido (o negado), como se fosse negação duas vezes, seria a “negação da negação”, isto é, a aceitação intelectual (a inscrição do “Não” na fala) implica a negação do conteúdo a reprimir. (Cf. HYPPOLITE *apud* LACAN, 1998, pp. 895-897). Marilene Carone, no entanto, aponta ser controversa tal leitura: “‘Aufhebung’ significa levantamento, superação, suspensão, cancelamento, revogação. A questão de saber se aqui se trata ou não da mesma acepção de ‘Aufhebung’ hegeliana é matéria controversa (CARONE *in* FREUD, 2014, p. 15, nota 7, grifos da autora).

ego integra é qualificado de bom, útil; o contrário, o que o ego expelle é mau, nocivo. Para facilitar a leitura, nós o chamaremos de “juízo *qualitativo* do eu-prazer”. O segundo juízo é constatar se uma representação tem ou não existência real, trata-se de saber se algo que está no ego como representação pode ser encontrado na *percepção* ou realidade, ou se foi perdido. Nós o chamaremos de “juízo *perceptivo* do eu-realidade”. Com essa noção de juízo, o que Freud procura mostrar é a produção da “coisa” (real) no mundo externo de tal maneira que o ego posteriormente possa se apossar dela. Essa associação distanciada do ego com a coisa vai levar o psicanalista a considerar “a prova de realidade” como a verificação do ego ao “reencontro” da coisa anteriormente representada, isto é, trazer de volta a coisa que anteriormente trouxe satisfação, mas que agora está perdido. É o juízo do *Não* que efetivamente inaugura a linguagem no sujeito por meio do desejo mediado constituído pela presença visível e a virtualidade da ausência como possibilidade da perda.

Interessante observar como as duas negatividades, a do vidente-visível e a da fala-língua estão contidas no texto *A negação*. De acordo com a leitura de Lyotard, a “percepção” diante do eu-realidade de que fala Freud se associa plenamente à primeira negatividade, a do vidente-visível inscrita pela distância (*écart*). É o “símbolo da negação”, isto é, talvez a maneira simbolizante de Freud<sup>40</sup> de se remeter ao universo das palavras como símbolos, associa-se à segunda negatividade inscrita no interior da fala-língua. Para a questão dos julgamentos, tomemos a posição de Vladimir Safatle, no texto *Aquele que diz “não”*: *sobre um modo peculiar de falar de si*, aponta para a não-distinção entre o sujeito psicológico e o sujeito do conhecimento, isto é, o desejar constitui o conhecer, bem como as pulsões constituem os julgamentos:

Freud não admite distinções entre o sujeito psicológico e o sujeito do conhecimento. Conhecimento e interesse são atividades que se sobrepõem, o que o leva a procurar compreender como as funções do julgamento podem ser estruturadas a partir das dinâmicas pulsionais. E, se há uma similaridade entre o pulsional e as estruturas do julgamento, é porque o psicológico constitui o lógico. Pensamos da mesma maneira como procuramos nos satisfazer diante do mundo (SAFATLE, 2014, pp. 28-29).

---

<sup>40</sup> Por mais que seja controversa e precária, segundo Lyotard, essa abordagem simbolizante da linguagem formal e significativa ao conteúdo inconsciente, Freud se vale de teorias do símbolo próprias de sua época, como atesta Benveniste, ao desdobrar o simbolismo da linguagem e o simbolismo do inconsciente: “Toda a psicanálise se funda sobre uma teoria do símbolo. Ora, a linguagem é apenas simbolismo. (...) As profundas análises que Freud faz do simbolismo do inconsciente esclarecem também os diferentes caminhos pelos quais se realiza o simbolismo da linguagem” (BENVENISTE, 1976, p. 92).

A seguir, Lyotard enriquece a leitura de *A negação* ao se remeter a trabalhos anteriores do fundador da psicanálise. É o próprio Freud quem nos auxilia a esse retorno: “A reprodução da percepção na representação nem sempre é sua fiel repetição; ela pode ser modificada por omissões, alterada por  fusão de diversos elementos” (FREUD, 2014, p. 11, grifos nossos). Essas alterações como *repetições* e outros processos são investigadas no texto de 1920, *Além do princípio do prazer* no interior de fenômenos compulsivos e desagradáveis que serão mais tarde compreendidos não pelo princípio de prazer, mas pela pulsão de morte. Ele observa o seu neto, então com dezoito meses, brincar com um carretel enrolado em um cordão que ao lançá-lo some de sua vista. Este é um exemplo que pode ser interpretado pela angústia de separação, ainda que momentânea, da figura materna. Após a pequena criança lançar o cordão do carretel para longe, ela expressava um longo e característico “o-o-o-o”, interpretado pelos adultos como *fort* (“foi embora” em alemão). Com o sumiço do objeto ele o puxava novamente, e o seu aparecimento era expressado por um alegre *da!* (“está aqui”). Freud conclui: “Então era essa a brincadeira completa, desaparecimento e reaparição, de que geralmente via-se apenas o primeiro ato [desaparecer], que era repetido incansavelmente como um jogo em si, embora sem dúvida o prazer maior estivesse no segundo ato [reaparecer]” (*idem*, 2010, p. 141). Além desse exemplo poder ser interpretado como uma maneira repetitiva de brincar com a ausência e a presença materna, como vemos ainda hoje nas derivações de jogos de esconde-esconde, este par *fort-da* exprime a exterioridade e a interioridade do sujeito pela tensão ou angústia do sumiço do objeto. Ao associar ausência-presença, *fort-da* com a negatividade e a positividade, Lyotard escreve sobre a realidade e o desejo: “(...) a realidade é o que se escapa (...) esta elisão que faz o inverso das coisas só pode ser situada porque há o *fort* e o *da*, o Não e o Sim, porque a oposição inicial da ausência e da presença permite a todo ser falante situar no seu discurso, e por ele [ser falante] é isso o que ele não é” (DF, 1971, p. 126, grifos do autor, tradução nossa).

Com essa noção de interior e exterior, retomemos então o texto *A negação*. Ao tratar dos dois tipos de julgamentos que vimos acima, o julgamento *qualitativo* do eu-prazer e o julgamento *perceptivo* do eu-realidade, alcançaremos uma gênese (origem) psicológica (afetiva) dos julgamentos (intelectuais). Esta característica da busca pela gênese em Freud e que Lyotard sugere extrair deste texto é manifestada nas palavras do próprio psicanalista. Ora, Freud já havia *dissociado*, linhas antes, o “processo afetivo” da “função intelectual”. Prestemos atenção ao “intelecto” (instância da fala-língua) e ao “símbolo da negação”:

Negar algo no juízo no fundo significa: isto é uma coisa que eu preferiria reprimir. A condenação é o substituto intelectual da repressão, e o “não” é seu sinal característico, um certificado de origem, algo como “made in Germany”. Por meio do símbolo da negação, o pensamento se liberta das limitações da repressão e se enriquece de conteúdos de que não pode prescindir para o seu desempenho (FREUD, 2014, p. 10, grifos nossos e do autor).

Está claro, então, que a condenação do juízo negativo *substitui* a região inconsciente da repressão pelo intelecto, pela fala-língua; e o símbolo da negação do signo linguístico “Não” *liberta* o pensamento (ou o intelecto ou a fala-língua) da região inconsciente da repressão. Prossegue Freud mais à frente: “Mas o desempenho da função do juízo só se torna possível pelo fato de que a criação do símbolo da negação permite ao pensamento um primeiro grau de independência das consequências da repressão e com isso também da coação do princípio do prazer” (*ibidem*, p. 12, grifos nossos). Essas duas citações nos apresentam com clareza de que a *substituição*, a *libertação* e a *independência* da instância do “pensamento” perante a repressão nos levam à sugestão de Lyotard para uma “cena originária”<sup>41</sup> em que não haja distinção entre bom-mau, interior-exterior, aparecer-desaparecer, prazer-realidade, sim (inconsciente) e não (recalque), desejar e querer saber, vidente-visível, sujeito-objeto, afeto-intelecto, figura-discurso. Como mostram as palavras de Freud acerca da unidade (como eu-prazer) *originária, antiga, inicial*:

A qualidade [do juízo] a ser decidida poderia originariamente ter sido boa ou má, útil ou nociva. Expresso na linguagem das mais antigas moções pulsionais. (...) Como demonstrei em outro lugar, o ego-de-prazer originário quer introjetar em si todo o bom e pôr para fora todo o mau. O mau, aquilo que é estranho ao ego e que se encontra fora, é inicialmente idêntico a ele. A outra decisão a ser tomada pela função do juízo, sobre a existência real de uma coisa representada (prova de realidade), é tarefa do ego-de-realidade final, que se desenvolve a partir do ego-de-prazer inicial. (...) Assim sendo, originariamente a existência da representação já é uma garantia de realidade do representado. A oposição entre subjetivo e objetivo não existe desde o início” (*ibidem*, pp. 10-11, grifos nossos).

É este destaque metapsicológico que Lyotard procura inaugurar ao propor que a “cena originária” da unidade com a “mãe” se desdobra em uma “cisão” pré-mundo, pré-

---

<sup>41</sup> Fica evidente nesta parte a grande influência que a leitura de *A negação* de Hyppolite e de Lacan exerceu sobre Lyotard em *Discours, figure*. Esta leitura sugere para Lyotard, (1) a dissociação do discurso-intelecto e da figura-afeto e (2) a origem do pensamento e do julgamento por meio de uma cisão: “(...) a possibilidade de ver o intelectual dissociar-se como [ato] do afetivo; por fim e acima de tudo, uma gênese de tudo aquilo que é precedente no nível do primário e, por conseguinte, a origem do juízo e do próprio pensamento (sob forma do pensamento como tal, pois o pensamento já está bem antes, no primário, mas não está ali como pensamento), captado por intermédio da denegação” (HYPPOLITE *apud* LACAN, 1998, p. 902).

linguística, pré-perceptiva, um desdobramento (*Entzweiung*<sup>42</sup>) que engendra as duas negatividades a partir da qual deriva a separação da mãe com o infante. Esta é a origem ontológica e fenomenológica do discurso e da figura, que estarão cindidos sem reconciliação possível no que denominamos o “dentro” e o “fora da linguagem”. Sigamos com as passagens de Lyotard:

Realidade e desejo nascem juntos ao entrar na linguagem. (...) A negação é a mutação da pulsão em desejo por sua passagem na linguagem, e é o fato fundamental para o analista de que o juízo negativo, Não do gramático, denegação do paciente é como uma repetição da negação constitutiva do juízo, uma repetição do grito [*scansion*] pulsional talvez, mas desviada na negatividade da transcendência, no jogo de linguagem (DF, 1971, p. 125; p. 127, grifo do autor, tradução nossa).

É pela repetição pulsional, então, que todas as negatividades derivam desde a origem, e esta constituição simultânea da realidade e do desejo pela cisão, a *Entzweiung*, é marcada por uma falta, um distanciamento entre o sujeito e o objeto. Eis a elucidação mais extensa dessa cisão como divisão “em dois” que era na origem “um”:

Com Freud, a *Bedeutung* não é já tomada como uma distância simplesmente teórica; ela é uma *Entzweiung*, a divisão em dois do que era “originalmente um”, o infante no seio. Toda objetividade virá inscrever-se na distância aberta por uma perda. A percepção supõe esse afastamento [*écartèlement*<sup>43</sup>], que servirá de modelo à teoria do conhecimento. (...) Há que colocar a identidade de querer saber e de desejar. (...) Ela [a *Entzweiung*] situa um intervalo insuperável [*infranchissable*] na borda do discurso. Borda feita de vazio. Esse vazio que, falando, nós não sejamos o que falamos, e que nossa fala esteja à espera de seu fiador [*son répondant*] (sua referência), e do outro lado, tal como o está nosso desejo (DF, 1971, pp. 128-129, grifos do autor, tradução nossa).

Em seguida a essa formação do “intervalo” ou do “vazio” na borda do discurso, teremos a questão do desejo pois agora ele *distorce*, ou melhor, produz efeitos de

---

<sup>42</sup> Para o uso do termo *Entzweiung*, nós levantamos duas hipóteses para investigações futuras, a primeira é de que a noção de *Entzweiung* é anterior a *Discours, figure*, pois nas conferências de 1964, *Por que filosofar?*, encontramos em “Filosofia e Origem” uma singular leitura do jovem Hegel contido em *Diferença entre os sistemas filosóficos de Fichte e de Schelling* (1801) aparecer assim: “Quando a força da unificação desaparece da vida dos homens, quando as oposições perderam sua relação e sua interação vivas e adquiriram autonomia, nasce a necessidade da filosofia” (Lasson I, 14) (...) A cisão (a partida, a separação, *Entzweiung*) é a fonte da necessidade da filosofia” (Lasson, I, 2). “As oposições que, sob a forma do espírito e da matéria, da alma e do corpo, da fé e do entendimento, da liberdade e da necessidade etc. e de muitas maneiras ainda em esferas mais estritas, eram outrora significativas e mantinham suspenso em si mesmas todo o peso dos interesses humanos...” (HEGEL *apud* PPH, 1964, p. 45; p. 47). A segunda hipótese é de que o uso *Entzweiung* nos textos de *Por que filosofar?* (1964) e de *Discours, figure* (1971) não é fortuito e que isso indica uma influência considerável da dimensão da “consciência infeliz” e “pantrágica” de Jean Wahl leitor de Hegel.

<sup>43</sup> Não sabemos se se é um erro de edição, pois *écartèlement* significa “esquartejamento” e *écartement* “afastamento”. A não ser que o uso de *écartèlement* aqui signifique “estiramento”, “alongamento”.

distorção na própria dimensão da fala-língua. Não se trata mais de *diferenciar* o ato de ver e o ato de ler, a figura e o discurso, como observávamos Lyotard ao assumir o *parti-pris* do figural desde o início de *Discours, figure*; agora, o figural está associado à fala-língua enquanto efeito de distorção. O desejo perturba a linguagem pois gera um fantasma reverberante a partir da origem da unicidade perdida. O objeto perdido retorna como fantasma representado, e aquilo que anteriormente era antes denominado como fenomenologia do “visível” ou o “olho”, como o outro da linguagem, agora pode ser denominado de “desejo figural” que habita o fundo do discurso:

Este rasgo [*arrachement*] produz no discurso efeitos de distorção. Uma figura é instalada no fundo de nossa fala, que opera como a matriz desses efeitos; que vai atrás de [*s'en prend à*] nossas palavras para fazer com elas formas e imagens. A extensão [*L'étendue*] do desejo vem preparar a cama [*faire le lit*] dos pensamentos e aí os deita. Pela *Entzweiung*, o objeto está perdido; pelo fantasma ele está re-presentado. Haverá que retomar a análise desse olho que não está mais na borda, mas no fundo do discurso (DF, 1971, p. 129, grifo do autor, tradução nossa).

Com a designação do espaço figural a partir das negatividades escavadas desde a *theoria* e o *discurso*, delimitando o que Lyotard entendia por linguagem estrutural até 1971, a obra *Discours, figure* toma desde aqui até as suas páginas finais o figural como um dado e inicia uma rica discussão e experimentação dos diversos entrelaçamentos do figural com as artes: com o texto, com a poesia, com o desenho, com a pintura<sup>44</sup>. Para esta pesquisa fizemos uma divisão didática do longo percurso de *Discours, figure* em duas partes. Por um lado, temos a primeira parte, o prefácio *Le parti pris du figural*, (pp. 9-23) e o tomo *Signification et Désignation*, (pp. 27-116), a parte que nos interessa, pois seria a teorização da linguagem estrutural com o (re)encontro do espaço figural ao alcançar as seções *Le Non et la position de l'objet* (pp. 117-134) e *L'opposition et la différence* (pp. 135-160). Por outro, a segunda parte, que não iremos tratá-la com a devida atenção aqui, e que inicia com o tomo *Veduta sur un Fragment de l' "Histoire" du Désir* (pp. 163-208), seria a teorização (experimental) da estética figural, o que encerra o propósito principal da sua tese. A riqueza dessa segunda parte é tamanha que infelizmente não podemos percorrê-la integralmente; portanto, deixamos a nossa contribuição como um *mapa* para

---

<sup>44</sup> Diante dessa discussão estética, Mariana Ruiz Bertucci Schmitt em *Arte como não realização do desejo em Jean-François Lyotard* (2017) elaborou um belíssimo artigo nesse difícil esforço de sintetizar os apontamentos estético-linguísticos de *Discours, figure* ao abordar, a partir da História da Arte, os trabalhos do figural no espaço pictórico do Renascimento junto à modernidade de Cézanne, Lhote e Klee. E finaliza com a resposta de Lyotard ao problema do sutil paralelismo entre sintoma, sonho e arte.

outros pesquisadores se aventurarem nas dificuldades argumentativas de *Discours, figure*, pois esta obra poderia ser lida como um grande livro que contém outros pequenos livros, mais ou menos autônomos entre si.

Nas páginas da seção seguinte, e continuando o percurso da linguagem estrutural, trataremos da contundente crítica que Lyotard empreende a Lacan que se utiliza da linguagem comunicacional e funcionalista de *estruturar* o inconsciente, propondo, então, substituí-la por uma outra instância da linguagem. Para abordar o sonho e o inconsciente, seria mais adequado utilizar a instância da retórica e da estilística, proposta que Lyotard, novamente, toma emprestado de Benveniste. Em seguida, trataremos brevemente da tese que conclui *Discours, figure*: “a arte como não realização do desejo”.

### 1.12. O trabalho do sonho e o trabalho da arte não pensam

Finalizaremos este capítulo dedicado à concepção estrutural de linguagem de *Discours, figure* avançando à tese principal que motivou Lyotard a criticar o paradigma de Lacan do “inconsciente estruturado como linguagem”. Não é que o filósofo rompera completamente com todas as propostas que haviam sido formuladas pela renovação da psicanálise na França a partir do “retorno a Freud”. Interessa-lhe afastar-se do uso de uma linguística comunicacional e funcionalista, à maneira de Roman Jakobson (1896-1982) que Lacan utilizara para compreender os fenômenos do sonho e do inconsciente. É possível, pelo menos em *Discours, figure*, encontrar um paralelo das formas do “negativo” introduzidas por Lacan e utilizadas por Lyotard como “forclusão”, “(de)negação” e “falta” com a “cisão” lyotardiana. No entanto, o que ele critica na abordagem lacaniana é o estatuto do inconsciente estruturado, simbólico, semiótico, comunicacional. Para formular essa crítica, Lyotard antecipa parte do seu *doctorat d'État* e publica na *Révue d'Esthétique* de 1968 o artigo *Le travail du rêve ne pense pas*<sup>45</sup>. Inspirado no artigo *L'inconscient. Une étude psychanalytique*<sup>46</sup>, o esforço dele está em mostrar que o “trabalho do sonho” é distinto do estatuto que associamos à concepção linguística usual de representação e de significação.

Vejamos sucintamente como Lyotard nos reapresenta o sonho freudiano. A “Interpretação dos Sonhos” de Freud havia ressaltado as características bizarras e

---

<sup>45</sup> Este artigo foi mais tarde inserido como um capítulo de *Discours, figure*.

<sup>46</sup> Artigo de Serge Leclair e Jean Laplanche publicado em 1961 na revista *Les Temps modernes*. Foi o resultado da conferência de Bonneval de 1960 sobre o estatuto do inconsciente.



obscuras do sonho em relação às características claras da significação. Lembremos da dificuldade dos cientistas de sua época de compreenderem os fenômenos oníricos, por considerá-los irracionais ou confusos. Nisso, Freud insiste em abordá-los por conteúdos latentes e manifestos e através de uma concepção representacional. O “trabalho do sonho” (*Traumarbeit*) é o conjunto de atividades que transformam o “pensamento do sonho” (*Traumgedanke*) em seu conteúdo. Porém, para Lyotard, essas atividades devem ser analisadas em termos de força e de forma, rejeitando completamente inserir termos de discurso no “trabalho do sonho”. E deve-se tratar o sonho em si mesmo, o todo do seu objeto enquanto coisa, não como fala-língua – nem mesmo linguagem do desejo ou linguagem textual – mas tratá-lo apenas enquanto “obra”. É aqui que encontramos o correspondente de Lyotard entre a coisa-sonho e a coisa-arte enquanto “obras”. Como ele próprio declara:

A obra do desejo resulta da aplicação de uma força sobre um texto. O desejo não fala [*parle*], ele violenta a ordem da fala [*parole*]. Esta violência é primordial: a realização [*accomplissement*] imaginária do desejo consiste nesta transgressão, que reitera, no ateliê do sonho, isso que se passou e não cessa de se passar na fábrica do fantasma dito originário (DF, 1971, p. 239, tradução nossa).

Dessa maneira, Lyotard redefine o desejo como aplicação de *força violenta e transgressiva* sobre o texto; ou seja, transpondo o vocabulário de Freud, o “pensamento do sonho” é este texto enquanto conteúdo, ao passo que o “trabalho do sonho”, como vimos, é o conjunto de processos através do qual o texto se modifica, amassa, enruga, tanto no seu aspecto como no seu sentido. Tomando emprestadas noções da fenomenologia e da estética, a forma não será tratada como uma linguagem, e o sonho enquanto “obra” possui uma forma. O que dá *sentido* ao sonho não possui clareza ou translucidez da significação e da comunicação. Sentido *lateral*<sup>47</sup> que recusa as concepções de Jakobson e de Lacan para estruturar uma linguagem do sonho. Diz Lyotard:

Ora, o sonho é realmente, inicialmente opaco (...); e páginas à frente: Freud repete que não devemos tratar o conteúdo [do sonho] como um texto, mas como um objeto. (...) mesmo quando tem um sentido (...), o seu sentido é suspeito, não pode senão enganar o intérprete (DF, 1971, p. 245; p. 269, grifos nossos, tradução nossa).

---

<sup>47</sup> A *lateralidade* de sentido do sonho repercute o último Merleau-Ponty, como vimos anteriormente nas seções 1.8 e 1.9. As distinções entre Merleau-Ponty e Lyotard estão no *On* substituído pelo *Ça*, a despossessão (*dessaisissement*) desantropologizada que é completa e, por fim, não há reversibilidade ontológica mas “trabalho do sonho” inspirado nos processos descritos por Freud.

Escapando o comentário restrito à *Interpretação dos Sonhos* de Freud e alcançando uma releitura interessada na estética figural, tais sentidos opacos e suspeitos do objeto sonho indicarão a figura-imagem e a figura-forma. Ao distinguir o figural em imagem e forma, Lyotard procura seguir a distinção bastante usual no campo da estética entre conteúdo (imagem) e forma. Quais são as nomenclaturas do espaço figural? Para Lyotard, o espaço figural declina-se em três figuras: a figura-imagem consiste no que se vê nas alucinações e no sonho, o que se dá a ver no quadro e no cinema, a ordem do visível ou do conteúdo; a figura-forma consiste na *Gestalt* de uma configuração, a arquitetura de um quadro, a cenografia de uma representação, o enquadramento de uma fotografia, a ordem do semi-visível, do esquema ou da forma; a figura-matriz consiste no objeto de repressão originária, mesclada no discurso, isto é, a fantasia originária, e é desordem energética, é invisível (DF, 1971, p. 271). Segundo Lyotard, para entender o sentido dessas forças energéticas, é preciso levar em conta as distinções entre o processo primário (energia não ligada) e o processo secundário (energia ligada). Há um jogo do desejo (força afirmativa) e da censura (força negativa) no “trabalho do sonho” – e talvez por isso brincar e jogar sejam símiles das atividades artísticas. Esse desejo enquanto força não é disfarçado ou transformado em um outro de si mesmo que fala e comunica, uma espécie de alienação posterior, o que nos faria pressupor haver nele uma condição pura, verdadeira e inicial: *o desejo trabalha*. Ele se disfarça *trabalhando* desde sempre:

É preciso, portanto, que não seja a instância para enganar [a censura] que assume a tarefa de disfarçar [*travestir*] (verbo transitivo), mas que seja o próprio desejo que se disfarça (verbo reflexivo). Só que esta reflexão é irrefletida, pré-reflexiva, e pode-se compreender como: o desejo é desde o início texto transtornado [*bouleversé*], o disfarce [*travestissement*] não é uma intenção de enganar que seria a do desejo, mas o próprio trabalho [do sonho] é disfarce porque é violência no espaço linguístico. Não é preciso imaginar que o Id [*Ça*] tem algo atrás da cabeça. “O trabalho do sonho não pensa”. A mobilidade do processo primário engana por si mesma, é isso que engana, dá a vertigem às “faculdades” usando da linguagem articulada: o figural contra o espírito (DF, 1971, p. 245, grifos do autor, tradução nossa).

Nesse aspecto, Lyotard reposiciona Freud ao compreender o desejo como atividade irrefletida, pré-reflexiva que repercute o espaço figural como fantasma originário, isto é, da “cisão” originária (que também pode ser entendida por interdição ou repressão) entre o figural e a linguagem. Por causa disso, é uma forma que já é texto transtornado e amassado por uma força que desde sempre iniciou o seu trabalho. Dessa maneira, não há um texto preliminar claro e distinto que seria em seguida disfarçado, pois

Liotard já enunciara no prefácio de *Discours, figure* que “O ilusório [*leurre*] e o verdadeiro vêm juntos” (DF, 1971, p. 17, tradução nossa). Eis o jogo que faz o desejo ser interditado muito antes da censura no sonho. O desejo “é interditado no seu fundo” (DF, 1971, p. 246, tradução nossa). O autor esclarece que essa noção de desejo distorcido é emprestada da situação originária nas quais a repressão e o retorno do reprimido se constituem juntos, e que se conectam à discussão do “fantasma originário” que Laplanche e Pontalis elaboraram em 1964.<sup>48</sup> Não podemos aqui nos aprofundar em todas as considerações que Lyotard realiza para relacionar “trabalho do sonho” com o sonho, o sintoma e a obra de arte, portanto iremos somente delinear tais relações. É o fantasma matricial (outro termo para fantasma originário) que engendra a figura-matriz para ocorrer o desejo distorcido no “trabalho do sonho”, tal como Lyotard conclui *Le travail du rêve ne pense pas*:

Devaneio [*rêverie*], sonho, fantasma são misturas [*mixtes*] aonde há para ler e para ver. O trabalho do sonho não é uma linguagem; é o efeito sobre a linguagem da força exercida pelo figural (como imagem ou como forma). Esta força transgride a lei; ela impede de ouvir [*entendre*], ela faz ver: esta é a ambivalência da censura. Mas esta mistura é primeira [*princeps*], não a encontramos apenas na ordem do sonho, mas na ordem da própria fantasia “originária”: discurso e figura ao mesmo tempo, fala [*parole*] perdida em uma cenografia alucinatória, violência inicial (DF, 1971, p. 270, grifo do autor, tradução nossa).

O “trabalho do sonho” (*Traumarbeit*) é uma força pulsional que transgride, deforma, desconstrói os signos, ou o texto nos termos de Lyotard, que são o “pensamento do sonho” (*Traumgedanke*), e que portanto o trabalho é uma atividade constituidora dos processos do sonho descritos no capítulo VI da *Interpretação dos sonhos*: condensação, deslocamento, figurabilidade, elaboração secundária, efetuando uma “obra”. Portanto, o figural sendo irreduzível ao campo da significação linguística, Lyotard posiciona-se contra o “inconsciente estruturado como linguagem” de Lacan, pois ao enunciar que “trabalho do sonho não é linguagem; ele é efeito sobre a linguagem da força que exerce o figural (como imagem ou como forma)” (DF, 1971, *loco citato*, tradução nossa), o filósofo se posiciona contra o excesso linguístico de Lacan. Para estudar o inconsciente

---

<sup>48</sup> Cf. *Fantasma originário, fantasma des origines, origines du fantasme*, revista *Les temps modernes*, 215 (abril de 1964), p. 1833-1868. Tradução brasileira: *Fantasia Originária, Fantasia das Origens, Origens da Fantasia*, Jorge Zahar Editor, 1990. Claire Pagès (2011, p. 46) nos mostra que Lyotard contribuiu, em um vaivém teórico, para uma nova maneira de pensar a psicanálise – além das fronteiras de Lacan – e que Jean Laplanche cita *Discours, figure* diversas vezes no seu livro de teoria psicanalítica, *Problemáticas IV: O inconsciente e o Id* (1992).

não se deveria abordá-lo pela estrutura mas sim pela enunciação, isto é, se for mesmo uma “linguagem” é uma linguagem *espessa* ou *pesada* como a arte, plasticidade de espaços legíveis, audíveis, visíveis e invisíveis. Apoia-se em Benveniste<sup>49</sup> - autor fundamental para o pensamento lyotardiano – para abordar o inconsciente pela *estilística* e a *retórica*, e também em Laplanche e Leclaire, três aliados contra essa concepção lacaniana. Lyotard em uma esclarecedora nota escreve:

De fato é no estilo, mais que na língua, que veríamos um termo de comparação com as propriedades que Freud desvendou como sinaléticas da ‘linguagem’ onírica.” (*Problèmes de linguistique générale, op. cit.*, p. 86 [= *Remarques sur la fonction du langage dans la découverte freudienne, La psychanalyse, I, 1956*]). – “Após algumas hesitações, J. Laplanche e S. Leclaire chegam a uma conclusão próxima: ‘quanto ao *estatuto ontológico* do inconsciente assim constituído, é preciso recordar que, se ela for um estatuto de linguagem, esta linguagem não pode ser absolutamente assimilada à nossa linguagem ‘verbal’?’ (*L’inconscient. Une étude psychanalytique, Les temps modernes, 183 (juillet 1961)*, p. 118). Esta última observação carece ainda de rigor; é “linguagem de comunicação” que se deveria dizer. Na própria linguagem verbal, há figuras que fazem xeque à comunicação, e que são proles [*rejetons*] do inconsciente. Freud identificou-as no *Witz* [chiste] (DF, 1971, p. 260, nota, grifos do autor, tradução nossa).

Em outro trecho de *Discours, figure*, Lyotard esclarece conciliando as terminologias psicanalíticas da primeira e segunda tópica com as posições de Benveniste:

Quando E. Benveniste corrige J. Lacan concluindo que o trabalho do sonho é mais retórico do que linguístico, não se trata de uma mudança de nível no seio da linguagem, porque a retórica, se ela é a reconstituição de uma ordem comparável aquele que reina nas articulações elementares, não é senão a reconstituição: toda retórica é uma linguagem diferida, adiada [*différé*], e isso que difere *assim* a linguagem não está na linguagem, mas fora dele, como um silêncio não domesticado [*apprivoisé*] ou um grito exterior ao sistema. Com essa observação, E. Benveniste reconhece que há um modo de doação-ocultação que faz *sentido* de maneira irredutível à modalidade de significação. Essa visão corresponde à irredutibilidade reconhecida por Freud entre processo secundário e processo primário (na primeira tópica) ou entre princípio de realidade + Eros, por um lado, e pulsão de morte, por outro (na segunda tópica) (DF, 1971, p. 146, grifos do autor, tradução nossa).

Fica evidente, então, as operações conceituais de Lyotard no interior das discussões da psicanálise do seu tempo<sup>50</sup>. E deixamos como hipótese para futuras

---

<sup>49</sup> Remetemo-nos novamente a Benveniste, o linguista da enunciação, que pensa a simbólica do inconsciente de uma maneira enunciativa e extra-linguística com o artigo *Observações sobre a função da linguagem na descoberta freudiana* (1956).

<sup>50</sup> Para um maior aprofundamento bibliográfico levantado por Lyotard dos desenvolvimentos entre psicanálise e estética até 1969, cf. o cuidadoso relatório científico para a Unesco, *Principales tendances actuelles de l'étude psychanalytique des expressions artistiques et littéraires*. In: DMF, 1973a.

pesquisas o quanto Lyotard se inspira nas noções de “figuras de linguagem” e “tropos”, próprias dos desenvolvimentos da linguística francesa de sua época e encontradas nos trabalhos de Émile Benveniste, Tzvetan Todorov e Gérard Genette, para nomear o “espaço figural”. A tese geral de Lyotard em *Discours, figure* pode ser entendida como um parentesco comum da matriz fantasmática (o espaço figural) e das suas diferenciações entre sintoma (psicopatologia das neuroses), sonho (via real do inconsciente) e obra (nem sintoma, nem sonho, mas uma terceira coisa). Podemos notar a crítica que Lyotard toma da abordagem freudiana (e de outras psicanálises da arte), a qual se restringe a uma clínica da arte, pois não se trata de reduzir a obra como sintoma, formulando diagnósticos sobre os artistas e as obras; também não se trata de encontrar nas obras símbolos e sinais, isto é, buscar os signos ausentes que estão representados, buscar referências a outros locais que não estão na própria obra; por último, a maior crítica estaria na ênfase de Freud à procura da “boa forma” artística, o que o faria insensível às “deformações” artísticas da modernidade como percebemos nos exemplos de Cézanne e Mallarmé. Tudo isso faz devolver à arte a figurabilidade libidinal em oposição à abordagem da fantasia realizadora de desejo.

Como já afirmamos aqui, as nuances argumentativas são imensas, então iremos resumir as direções principais das suas teses estéticas. No último capítulo do livro, *Retour, auto-illustration, double renversement*, Lyotard traça a hipótese de “uma arte como não realização do desejo”<sup>51</sup> ao recusar a abordagem, recorrente nas psicanálises da arte e da literatura que reduzem a obra (pelo menos as grandes obras de arte) ao sintoma e ao fantasma. Sabemos do parentesco comum ao inconsciente que Freud opera entre sintoma, sonho e fantasma, como nos mostram o verbete “realização de desejo” do *Vocabulário da Psicanálise*: “As produções do inconsciente (sonho, sintoma e, por excelência, a fantasia) são realizações de desejo em que este se exprime de uma forma mais ou menos disfarçada” (LAPLANCHE; PONTALIS, 2016, p. 427, grifo nosso). Ou seja, tanto o sintoma como o sonho e a fantasia operam *realizando o desejo*. Não é o mesmo que ocorre com a obra de arte, isto é, o desejo fica em estado de *suspensão*<sup>52</sup>, suspendendo também a possibilidade de fantasiar do espectador e do leitor perante a obra. Dois exemplos ilustrativos Lyotard nos fornece. O primeiro exemplo de uma obra fantasmática,

---

<sup>51</sup> Tomamos emprestada essa proposição de Mariana Ruiz Bertucci Schmitt (2017).

<sup>52</sup> Podemos refletir até que ponto esse estado de suspensão da realização de desejo da estética figural se associa à estética do sublime na obra de Lyotard da década de 1980.

realizadora de desejo e repetitiva é da marca francesa de queijos “A Vaca Que Ri”. Pois a imagem-símbolo do produto, como veremos, se torna uma *mise en abyme*<sup>53</sup>. Esta:

(...) é simplesmente fantasmática, repetitiva, especular, é a da figura da Vaca Que Ri sobre a tampa do queijo que traz este nome: a vaca representada traz como brincos de orelha os queijos da Vaca Que Ri, cuja tampa é ornada com uma vaca enfeitada com brincos de orelha, e assim por diante. Essa organização fazia dizer a um de meus amigos que o mundo fosse [*soit*] uma vaca que ri. A simples inversão [*renversement*] da relação da figura com o texto, longe de reenviar o desejo a si mesmo, realiza-o e o perde em sua recorrência infinita: é provável que essa publicidade realize com efeito o desejo (paranoico) da fábrica de queijos, que a vaca que ri seja o mundo, e este o creme de Gruyère. (DF, 1971, p. 383, tradução nossa).

O segundo exemplo<sup>54</sup> está contido no ensaio *Notes sur la fonction critique de l'oeuvre* (1970), em que Lyotard analisa um instigante filme dirigido por Alain Resnais, *Je t'aime, je t'aime* (1968), cuja obra, ao desconstruir a montagem habitual dos quadros espaço-temporais, das cenas cinematográficas, compele o público espectador a não fantasiar *com* a obra, isto é, esta arte não realiza o desejo, o que é uma posição revolucionária para além do conteúdo, de acordo com os termos de irrupção da forma que Lyotard se propõe:

Tomemos o exemplo de um filme de grande difusão: *Je t'aime, je t'aime*. Filme de ficção. O tema [*le sujet*]: um homem que tentou suicidar-se é posto aos cuidados [*pris en main*] de um grupo de cientistas [*savants*] que pensam ter encontrado um meio de permitir um homem retornar ao passado, um ano antes, no minuto correspondente àquele que ele vive neste momento. O filme foi

---

<sup>53</sup> *Mise en abyme*, que pode ser traduzida por “colocação em abismo”, é uma expressão francesa que descreve um fenômeno repetitivo (por isso a sugestão de um efeito paranoico) de inserir uma imagem idêntica dentro da imagem original, reduzindo-a em tamanho infinitas vezes. O exemplo cotidiano desse fenômeno seria colocar dois espelhos um em frente ao outro e olhar a reprodução infinita de cada imagem do espelho espelhada na outra.

<sup>54</sup> Arriscamos um terceiro exemplo aclimatando Lyotard ao cenário cultural brasileiro (seria possível abraçá-lo?) e percebendo como Celso Favaretto analisa com precisão obras anti-fantasmáticas a partir de duas canções que inauguraram a tropicália de Caetano Veloso e Gilberto Gil. *Alegria, Alegria* e *Domingo no Parque* dispõem formas desconstrutivas as quais podem provocar nos ouvintes a estranheza e a suspensão do desejo fantasmático: “Assim, *Alegria, Alegria*, apresenta uma das marcas que iriam definir a atividade dos tropicalistas: uma relação entre fruição estética e crítica social, em que esta linha se desloca do tema para os processos construtivos. (...) A canção produz uma sensação indefinida, pois nela não fala um sujeito que deteria, por exemplo, a verdade sobre o Brasil, mas uma deriva que dissolve o sujeito enquanto o multiplica. *Domingo no Parque*, de Gilberto Gil, causou impacto pela complexidade construtiva (...) O forte da música é o arranjo que ele e Rogério Duprat realizaram, segundo uma concepção cinematográfica, assim como a interpretação contrapontada de Gil. Aquilo que poderia tornar-se apenas a narração de uma tragédia amorosa, vivida em ambiente popular, tornou-se uma *féerie* em que letra, música e canto compõem uma cena de movimentos variados, à imagem da festa sincrética que é o parque de diversões. O processo de construção lembra as montagens eisensteinianas; letra, música, sons, ruídos, palavras e gritos são sincronizados, interpenetrando-se como vozes em rotação. Gil e Duprat construíram uma *assemblage* de fragmentos documentais: ruídos de parque, instrumentos clássicos, berimbau, instrumentos elétricos, acompanhamento coral. Esse procedimento musical conota algo do atonalismo sobreposto a desenvolvimentos sinfônicos atuais (FAVARETTO, 2007, pp. 22-23, grifos do autor).

muito bem recebido. O que é totalmente surpreendente é a montagem das retrospectivas [*retours en arrière*]. Essa montagem é uma desconstrução real de uma montagem normal que respeita os quadros espaço-temporais que são os do processo secundário, da prova de realidade. Aqui estamos lidando com uma desconstrução completa da sucessão. O tema [*le sujet*] se encontra em épocas diferentes e até mesmo a recorrência de uma mesma cena passada serve para desconstruí-la. Ao inserir o conjunto em um contexto de ficção científica, que está muito conotado, Resnais conseguiu ser aceito por um público que, em geral, vai ao cinema “para se esquecer”, de fato para se (re)encontrar [*se retrouver*], isto é, não para olhar as imagens, mas para, através delas, realizar os seus próprios desejos. Eu acho que Resnais forçou [*a obligé*] o público a não fantasiar. Encontramo-nos na função inversante [*renversante*], crítica, da obra, o desejo se choca na tela, porque a tela é tratada como uma tela e não como um vidro da janela [*une vitre*]. No caso desse filme, a inversão [*renversement*] crítica se efetua pela montagem. Fazer esse trabalho no nível do cinema, meio de massa por excelência, é o mais difícil. O cinema faz parte da “cultura”, três quartos da sua função consistem em suscitar a fantasmática e recuperá-la fazendo-a realizar-se através da tela, ao colocar as pessoas em situação de devaneio diurno [*rêverie diurne*]. É no nível do cinema - lugar de contato com o proletariado - que certas coisas podem ser feitas: retornar a atenção do espectador, invertendo o espaço representativo, forçando-o a não realizar o seu desejo; é uma função revolucionária (DMF, 1973a, p. 238, grifos do autor, tradução nossa).

A inversão crítica do processo primário ao processo secundário ou o retorno do desejo do espectador constituem outras possíveis descrições para essa arte como não realização do desejo. No contexto do vocabulário psicanalítico, Lyotard procura mostrar, inspirando-se na oscilação do dentro e do fora de Melanie Klein (relações de objeto) e Donald Winnicott (objeto transicional), que a arte

se constrói em um espaço vazio, ou mesmo (pelo menos para as grandes obras que inovam rompendo com uma tradição, com uma escrita) que ela consiste inteiramente em estender [*déployer*] e preservar esse espaço enquanto espaço de despossessão [*dessaisissement*] (DF, 1971, pp. 357-358, tradução nossa).

Isto é, nesse espaço vazio, não o trabalho do sonho, mas o *trabalho da arte* (ou poético enquanto criação) desenvolve uma transgressão, uma desconstrução, uma abertura ao fluir energético não ligado (processo primário) ou, nas palavras de Lyotard, uma *despossessão* da forma e conteúdo como jogo ou inversão *entre* realização e não realização de desejo, como jogo ou inversão pulsional de agregação de Eros-Logos *entre* desagregação de pulsão de morte, uma vez que “a fantasia preenche o espaço de despossessão [*dessaisissement*], a obra despossui [*dessaisit*] o espaço de realização” (DF, 1971, p. 360, tradução nossa). Ao simplificar a convivência entre sonho e arte, o trabalho do sonho (que realiza o desejo) e o trabalho da arte (que não realiza o desejo) não pensam. Assim, Lyotard, ao concluir o seu grande livro de 1971, também cumpre a sua proposta contida desde o prefácio (DF, 1971, p. 19), associando realização de desejo e fantasia

psíquica com a distorção operada na ideologia social. *Discours, figure* tornou-se, enfim, uma crítica prática da ideologia.

## 2. A LINGUAGEM LIBIDINAL OU O AVESSE DOS SIGNOS

### 2.1. A filosofia do desejo entre o figural e o libidinal

Neste segundo capítulo, abordaremos a mutação do pensamento de Lyotard que, como um navio à deriva, transita cada vez mais radicalmente de uma teoria como estética figural presente em *Discours, figure* (1971) para uma subversão da teoria como economia libidinal em *Économie Libidinale* (1974). Interessa-lhe subverter a teoria bem como a linguagem, das negatividades para as afirmatividades, pois do espaço figural, que foi designado negativamente, desloca-se para o avesso dos signos (ou das estruturas), que seriam as intensidades afirmativas como valores e quantidades energéticas. Com as intensidades afirmativas, Lyotard inspira-se nas obras de Pierre Klossowski (1905-2001) e no retorno francês a Nietzsche; com as quantidades energéticas, propõe, ultrapassando Freud, uma outra maneira de conceber a economia libidinal do inconsciente.

Os textos do período libidinal da obra de Lyotard podem ser divididos em duas partes. A primeira parte, a *figural*, de 1968 até 1971, desde a publicação de *Le travail du rêve ne pense pas* até *Discours, figure* e os ensaios que o orbitam. A segunda parte, a *libidinal*, de 1971 até 1974, desde os ensaios reunidos em *Dérive à partir de Marx et Freud* (1973a) e *Des dispositifs pulsionnels* (1973b) até *Économie libidinale* (1974). Trataremos neste capítulo desta segunda parte *libidinal*, e que no meio da diversidade de temas, principalmente alinhados entre a arte e a política, é possível encontrar uma concepção de linguagem comum, que chamamos aqui de “linguagem libidinal” (ou o avesso dos signos) para se contrapor à “linguagem estrutural” (ou a irrupção do limite). Não esquecemos, no entanto, que tanto a linguagem estrutural como a linguagem libidinal direcionam-se para o “fora da linguagem”: a primeira designa-se para o espaço figural, a segunda designa-se para as intensidades afirmativas. Nessa busca pelas intensidades, pelas afirmatividades, pelas energias libidinais, vai tomando corpo nos textos de Lyotard as noções de “deriva” e de “dispositivo” que se encaminham para uma “economia libidinal”; esta última noção ultrapassa (em partes, como veremos) o nosso propósito de pesquisar as concepções de linguagem na obra de Lyotard. Portanto não poderemos expor



toda a riqueza das propostas e das retóricas da sua economia libidinal. No entanto, essas três noções vão moldar essa concepção avessa dos signos a qual pretendemos expor aqui, e que para isso nós nos concentraremos no paradigma do teatro como representação e nas suas semelhanças de dispositivo com o discurso e a narrativa (*récit*). Vejamos com calma, primeiramente, em que consistem a “deriva” e o “dispositivo”.

## 2.2. A deriva da crítica e os dispositivos libidinais

Deriva: “desvio de rota de um navio ou de uma aeronave causado por ventos e correntes.” (HOUAISS; VILLAR, 2009, p. 618, grifo nosso). Tanto o *Dicionário Houaiss* como o prefácio de *Dérive à partir de Marx et Freud* (DMF, 1973a, pp. 5-21), esclarecem o leitor para o uso metafórico da *deriva* como um *desvio de rota*. Qual rota Lyotard procura desviar-se? O freudo-marxismo é o espírito da época o qual ele se engaja desde a sua partida da militância política dos grupos *Socialisme ou Barbarie* e *Pouvoir Ouvrier* em meados da década de 1960 e o impacto dos turbulentos acontecimentos de Maio de 68. Portanto, a deriva pode ser compreendida como deslocamento progressivo dos seus escritos desse período (e talvez de tantos outros) que, como um navio, *derivam* desde Marx e Freud para outros lugares teórico-práticos. Se formos percorrer toda a trajetória flutuante da obra de Lyotard, talvez seja um deslocamento constante do seu pensamento, dos núcleos para as periferias: de Merleau-Ponty e Marx a Freud e Nietzsche; de Freud e Nietzsche a Lévinas e Kant. Afasta-se inclusive do espaço figural, que *Discours, figure* enunciava pela negatividade, pela pulsão de morte, pela irrupção vazia do não-lugar. Um outro lugar é buscado, mas agora como afirmatividade libidinal na superfície dos signos e das coisas: “A deriva hoje trouxe-me a outro lugar, de onde se podem ver contrafluxos nestes textos, quase imperceptíveis: em uma palavra, trata-se de saber se se dá à figura uma acepção somente negativa, crítica ou afirmativa” (DMF, 1973a, p. 6, grifo nosso, tradução nossa).

Ainda lhe interessa a desconstrução e a transgressão como atividade desmistificadora da arte e da política, pois ele procura reunir a sensibilidade estética da política, mas o que lhe importa está em *abandonar* a crítica, a qual coloca distância entre a representação e o acontecimento, entra a teoria e a prática. E a *figura* como desordem negativa é substituída pelas posições afirmativas dos *dispositivos* econômico-libidinais:

Se for preciso enumerar as margens das quais este navio vem e se afasta: um certo Freud; um certo Marx; um pensamento geral da crítica ou da relação crítica, que se especifica em estética da dupla inversão [*double renversement*] e em política da reviravolta [*politique du retournement*]; uma ideia da transgressão, que pertence à mesma esfera do crítico. Se eu tivesse que apresentar estes ensaios, seria sobre a ideia de função crítica e sobre seu abandono (...) que eu enfatizaria. A este deslocamento corresponde um desvio a partir da ideia de figura (...) *figura* que já está tomada no sentido de um dispositivo econômico-libidinal que distribui a energia sobre papéis e funções. (...) Assim, a figura já não deveria ser acessível por causa somente da negação-transgressão de uma ordem, mas afirmativamente, nela mesma como posição libidinal (DMF, 1973a, pp. 9-10 , grifo do autor, tradução nossa).

A seriedade teórica do *doctorat d'État* de *Discours, figure* dá lugar para a diversidade estilística e ensaística de Lyotard, encontrada nos textos de *Dérive à partir de Marx et Freud* e *Des dispositifs pulsionnels*, ambas publicadas em 1973 e reunidas em um projeto comum estético-político de economia libidinal. Como esta pesquisa se restringe ao âmbito da linguagem no pensamento de Lyotard, trataremos apenas das fontes e usos linguageiros, que serão invertidos para intensidades e pulsões libidinais: deixamos claro que aqui se operam tacitamente tanto Freud como Nietzsche.

Lyotard procura alinhar os deslocamentos teórico-práticos da arte com a política. Lembremos que *Discours, figure* enunciava ser uma “crítica prática da ideologia”; agora, trata-se de *ultrapassar* a instância da crítica. Do mesmo modo que se questionou o excesso linguístico de Lacan perante o inconsciente, aqui se questiona o excesso de crítica. Há, pois, um risco da crítica encerrar-se na crítica?, da crítica esgotar-se em si mesma? E também por que ultrapassá-la? Além do constante argumento da *negatividade* da crítica acomodar-se àquilo que Nietzsche denominava de *niilismo passivo*<sup>55</sup> enquanto valores em debilidade, Lyotard explora outras razões que a problematizam. Por ser seletiva, a crítica é insuficiente e limitada. Também há a desorientação da teoria com a prática ao compará-la com um viajante acompanhando as setas indicadoras de um centro

---

<sup>55</sup> Diz Patrick Wotling em *Vocabulário de Friedrich Nietzsche*: “O niilismo se caracteriza (...) por uma defasagem entre o grau de potência das pulsões e os ideais que se exprimem por meio do sistema de valor em vigor (...) ‘Niilismo enquanto *declínio e regressão do poder do espírito*: o niilismo passivo: enquanto sinal de fraqueza: a força do espírito pode estar de tal forma cansada, *esgotada*, que os objetivos e os valores até então prevalentes tornam-se inapropriados, inadequados e perdem credibilidade’ (FP XIII, 9 [35]). (...) ele é um desenvolvimento de um processo – de um movimento de autossupressão – próprio da instalação de certos valores, cuja particularidade é negar as determinações fundamentais da vida e da realidade. Por isso Nietzsche declara a respeito das grandes religiões niilistas: ‘podemos chamá-las de niilistas, pois todas elas glorificaram a noção antagonista da vida, o Nada, enquanto finalidade, enquanto ‘Deus’” (FP XIV, 14 [25]). A sobrevalorização do suprassensível, o privilégio concedido à racionalidade são algumas das fontes essenciais dessa lógica de desenvolvimento dos valores: ‘A crença nas categorias da razão é a causa do niilismo’ (FP XIII, 11 [99]; ver também *A gaia ciência*, § 346)” (WOTLING, 2011, pp. 49-51, grifos do autor). O conceito de niilismo e as respostas de Lyotard em sua obra a fim de superá-lo é uma questão em aberto. Cf. WOODWARD, *Nihilism and the sublime in Lyotard*, Angelaki: Journal of Theoretical Humanities, jun. 2011, volume 16, número 2, pp. 51-71.

de uma cidade desconhecida, e que ao não encontrar mais as indicações não sabe se realmente está no centro ou não há mais centro. Por fim, a imposição da sabedoria distanciada da prática, a oscilação da crítica perante o objeto criticado, e que destaca a posição heterônoma do crítico: “De onde você está fazendo a sua crítica? Você não vê que *criticar* é ainda saber, saber melhor? que a relação crítica ainda está inscrita na esfera do conhecimento, da tomada de ‘consciência’ e, portanto, da tomada de poder?” (DMF, 1973a, p. 15, grifos do autor, tradução nossa).

Ao procurar ultrapassar a crítica pela transgressão libidinal, Lyotard propõe diversas noções inspiradas à maneira das “ficções teóricas” elaboradas por Freud. Uma delas seria a transposição do “aparelho psíquico” – nomeada às vezes como “máquina” – para os “dispositivos”. Inspirados tanto na metapsicologia freudiana quanto na cibernética, os dispositivos são conceitos que serviriam para agrupar diversos materiais que organizam os fluxos libidinais; podem tanto ser objetos inorgânicos (um quadro, uma inscrição pictural) como orgânicos (o aparelho fonador que gera a voz). Em vocabulário semiótico-informacional, o dispositivo pode ser entendido como um *medium*; no entanto ele não é somente meio de difusão de informação, mas sobretudo difusão libidinal.

Assim como há multiplicidade de inscrições na matéria, há multiplicidade de dispositivos. Dentro do vocabulário psicanalítico, torna-se evidente a ruptura de Lyotard com o pólo do desejo-*Wunsch* como realização de desejo (*Wunscherfüllung* em alemão), como cumprimento de pedido ou de voto (*voeu* em francês), o que implicaria em negatividade, teleologia, ausência e sentido no desejo. O que lhe interessa é a afirmatividade energética e material da economia libidinal<sup>56</sup> inspirada no texto de Freud de *Além do princípio do prazer* (1920); é, assim, o desejo-libido ou desejo de intensidades (como a *Wille zur Macht* de Nietzsche), enquanto processo primário. Esses materiais ou técnicas – os dispositivos – canalizam, regulam, intensificam e desintensificam para dentro e para fora as energias libidinais. Como ele recusa um dualismo pulsional entre Eros e pulsão de morte, ele os une em uma concepção polimorfa de economia libidinal, sendo o Eros um regime afluente de energia e a pulsão de morte um regime liquidador de

---

<sup>56</sup> É nesse sentido que Lyotard propõe reunir a noção de trabalho do sonho, da fantasia, da neurose, isto é, da pulsão como “libido que trabalha” de uma economia libidinal com a força de trabalho da economia política de Marx: “E, aliás, vocês podem ver bem a profunda congruência que há entre uma tal consideração da libido como processo e aquilo a que Marx chama força, força de trabalho, como o que está subjacente a todo o sistema” (DP, 1973b, p. 239, tradução nossa). Em *Économie libidinale* (1974) a congruência transgressiva entre economia libidinal e economia política é completa.

energia (DP, 1973b, p. 238). Em suma, ao se referir ao dispositivo narrativo, Lyotard sugere esta definição (*dis*)positiva:

(...) ela [a produção de narrativa] seja o fato do desejo, que ela o realize de acordo com o seu duplo pertencimento ao Eros licencioso e à morte silenciosa, é isso o que diz a palavra *dispositivo*: formação totalmente positiva, afirmativa, de distribuição das intensidades libidinais, mas perturbando-as [*les détraquant*] sempre até o disfuncionamento (DP, 1973b, p. 190, grifos do autor, tradução nossa).

### 2.3. O dispositivo representativo-teatral

Nessa economia libidinal generalizada a partir de materiais e técnicas como dispositivos, mas também em corpos e órgãos parciais dos corpos, Lyotard propõe no ensaio *La peinture comme dispositif libidinal* (1972), um paradigma bastante ilustrativo dos dispositivos libidinais: o “dispositivo representativo-teatral”<sup>57</sup>. Para fins de delimitação conceitual do que Lyotard compreende por linguagem no interior de sua filosofia libidinal, alargaremos aqui o conceito de linguagem para inseri-lo em uma “semiótica do teatro” que se inverte por meio das intensidades como acontecimentos em uma “dessemiótica do teatro”, tal como Lyotard evidencia em *La dent, la paume* (1972) ao propor um teatro energético, inspirado nas críticas à realidade virtual do teatro em Antonin Artaud (1896-1948) e nas aleatoriedades como os *happenings* musicais de John Cage (1912-1992) (DP, 1973b, pp. 102-103). A teatralidade como linguagem semiótica, como atuação *representacional* e não como atuação *presentacional* (ou da presença) estará como sintoma do *niilismo passivo*:

O teatro nos coloca em pleno coração do que é religioso-político: na questão da ausência, na negatividade, no niilismo, diria Nietzsche, portanto na questão do poder. Uma teoria dos *signos* teatrais, uma prática (dramaturgia, encenação [*mise en scène*], interpretação, arquitetura) dos *signos* teatrais baseiam-se na aceitação do niilismo inerente à representação, e até mesmo reforçam-no. O signo é, dizia Peirce, alguma coisa que substitui [*remplace*] outra coisa para alguém. Esconder-mostrar: a teatralidade (DP, 1973b, p. 95, grifos do autor, tradução nossa).

---

<sup>57</sup> Este paradigma ou dispositivo representativo-teatral também é abordado em outros ensaios como *La dent, la paume*; *Sur une figure de discours*; *Plusieurs silences* (todos inseridos em *Des dispositifs pulsionnels*) e *Par-delà la représentation* (1974). A discussão sobre o teatro e a teatralidade merece ser aprofundada para futuras pesquisas. Registramos que a abordagem da filosofia libidinal de Lyotard para o teatro necessariamente passa pelas propostas de Antonin Artaud (1896-1948).

A partir desta proposta econômica libidinal que ultrapassa o niilismo dos signos teatrais, que ultrapassa uma *ilusão de presença*, Lyotard já não concebe mais a linguagem pela posição estritamente sistêmica e discursiva da linguística estrutural exposta em *Discours, figure*; isto é, ele propõe uma “dessemiótica libidinal” que põe em destaque o fora da linguagem. Do estruturalismo para a semiótica, avancemos então para o dispositivo representativo-teatral.

Neste dispositivo de canalizações libidinais, ele ressalta as propriedades espaciais e arquitetônicas que delimitam os lugares do teatro em realidade e des-realidade; em outros termos, a oposição entre a atualidade e a virtualidade, entre o *hic et nunc* (aqui e agora) do acontecimento e o signo que o substitui. Para Lyotard da filosofia libidinal, qualquer arte (artifício) que tenha como finalidade (*télos*) duplicar o real, imitá-lo, dispõe um jogo de apagar e esconder a presença das energias libidinais, tal como ocorre na célebre “alegoria da caverna” de Platão, em que o ser real e verdadeiro permanece fora da ilusão de presença teatral. Eis como se dispõe o paradigma do teatro:

(...) um dispositivo de cercamento [*clôture*] que é de fato o dispositivo de captação e escoamento [*écoulement*] da energia libidinal no âmbito da representação: você tem um primeiro cercamento que determina um exterior e um interior e que é o edifício do teatro ou do museu, o edifício desses lugares desabitados, abandonados, que vai determinar uma distância [*écart*] entre a “realidade” e o que se poderia chamar após os psicanalistas de “des-realidade”, um lugar que seria um lugar des-real (o consultório do analista é um lugar des-real). Em seguida, você tem um outro lugar, um segundo limite no interior do primeiro, assim *dentro* do teatro a borda do palco [*la rampe avec un cadre*], a moldura no quadro [*le cadre au tableau*], a moldura do palco [*le cadre de la scène*], algo como uma vidraça [*vitre*], a famosa vidraça de Leonardo, o perspectógrafo [*portillon*] de Dürer, e depois, talvez, um terceiro limite invisível, e que é a parte inferior do palco [*scène*], os bastidores [*la coulisse*], a maquinaria no caso do teatro à italiana, que no caso da pintura vai ser a construção com o ponto de distância, tudo o que não será visto, mas que torna visível. É preciso também colocar toda a cenografia atrás desse limite. *Tudo o que apaga [efface] e se apaga [s'efface], esconde [occulte] e se esconde [s'occulte] ao mesmo tempo* (DP, 1973b, p. 266, grifos do autor, tradução nossa).

Basicamente, surgem três instâncias de cercamento<sup>58</sup> e restrição do processo primário das energias libidinais, a primeira (1) que podemos chamar de *recinto* ou *sala* (*salle* em francês); a segunda (2) de *cenário* ou *palco* (*scène* em francês), que pode incluir o auditório imobilizado e constrangido diante da cenografia, que às vezes possui um desnível no chão como estrado, este composto por luminárias em cima e em baixo

---

<sup>58</sup> Ver anexo II no final desta dissertação com a representação gráfica das três instâncias de cercamento.

aclarando a *mise-en-scène*; e a terceira (3) *os bastidores*<sup>59</sup>, com toda a maquinaria invisível, apagada e escondida que faz maquinar a ilusão (ou, caso queira, a magia) da encenação. Eis a teatralidade. Lyotard considera mais apropriado entender a representação como *efeito de sedução* à ilusão, pois quando olhamos a pintura sabemos que isso é um quadro e o *trompe l'oeil* é um efeito transitório; o mesmo se dá quando sabemos plenamente que sentamos no teatro. Portanto, não somos iludidos, mas somos seduzidos pelo quadro e pela encenação dos atores. E esse jogo de sedução acontece como divisão do desejo dentro de nós mesmos: “Essa representação não é enganar o olho [*trompe l'oeil*], nem sequer é a ilusão, é a sedução no sentido próprio do termo: estamos divididos consigo mesmos, há cisão [*scission*]” (DP, 1973b, p. 268, tradução nossa).

Vê-se aqui Lyotard reiterar a distinção posta em *Discours, figure* entre a obra fantasmática, agora des-real, como realização de desejo e a obra não-fantasmática, que irrompe na sua própria superfície a energia libidinal. É claro que a disposição espacial e arquitetônica de todo esse dispositivo não é fixo, e que portanto pode-se modificá-lo, girá-lo em várias direções. No entanto, enquanto houver essas três instâncias-limite: *sala*, *palco* e *bastidores* o dispositivo representativo-teatral continuará a canalizar o processo primário das energias libidinais:

Tem-se um dispositivo forte de canalização de energias. Pode-se modificar a relação sala-palco [*salle-scène*], por exemplo quando se coloca o palco no meio, ou ao redor, ou apresenta-se o palco em anfiteatro [*éperon*], ou mesmo constrói-se um “teatro total”, um dispositivo complexo onde se pode obter o palco à italiana, o palco em anfiteatro, o palco anelar, o palco central, onde se pode colocar os espectadores no meio, fazê-los girar, fazer girar os atores... Em todos esses casos, parece que se conserva o essencial da representação, uma vez que de qualquer modo se conserva sempre o limite (1), tem-se sempre em primeiro lugar o cercamento, e muitas vezes também o limite (2); mas não necessariamente se pode imaginar que no interior já não há mais limite, então se teria alguma coisa como o sociodrama, ou a revolução... (DP, 1973b, pp. 266-267, tradução nossa).

Esse paradigma triádico do teatro para Lyotard se estende para a disposição da pintura, para as disposições técnicas picturais que engendram efeitos de sedução (as inovações técnicas da perspectiva, as máquinas ópticas de espelhamento, o posicionamento do pintor e a geometrização do espaço desde o Renascimento Italiano com Brunelleschi, Leonardo e Dürer), bem como a disposição cênica do museu pela exposição das obras. Também se estende este paradigma para a des-realidade do cinema,

---

<sup>59</sup> A semelhança da maquinaria invisível dos bastidores com a figura-forma como *Gestalt* no jogo do visível-invisível é bastante evidente.

da música, e de outros espaços usualmente não-artísticos como a *mise en scène* do consultório do analista e o círculo das assembleias políticas que desde a *pólis* grega possui o jogo de representabilidade conservado. Além de todos esses dispositivos (des)semióticos libidinais, a ilusão de presença da teatralidade também se mostrará para Lyotard nos dispositivos libidinais mais próximos da concepção não-semiótica da linguagem, concepção da fala (enunciação) e da língua (estrutura), que são o discurso e a narrativa (*récit*).

## 2.4. O dispositivo discursivo e o dispositivo narrativo

Nos ensaios *Sur une figure du discours* (1972) e *Petite économie libidinale d'un dispositif narratif: la Régie Renault raconte le meurtre de P. Overney* (1973) encontramos as mais abrangentes exposições do que Lyotard entende por dispositivos linguageiros: sejam discursivos ou narrativos. Ao retomar a economia libidinal apoiada no jogo entre desordem e ordem, entre o “princípio de Nirvana” como pulsão de morte e Eros, como produção libidinal (ou desejo que trabalha) em intensidades extremas, vejamos o aparelho fonador como regulador libidinal. Esse dispositivo linguageiro nas palavras de Lyotard:

A predominância da linguagem é, com efeito, a predominância da *regulação*, do princípio de constância. Falar exige, entre outras coisas, a exclusão das intensidades extremas, relativas à fonação (do grunhido [*râle*], do grito, da mono-tonia lenta, da respiração ofegante [*halètement*], do riso, do espirro...). Exclusão não do “*corpo*” que é, por si só, um efeito de ordem, bastante regulado, mas deslocamentos imprevisíveis de intensidade na cavidade fonadora. *A fortiori* sobre *outras regiões* da superfície corporal, a regulação dos deslocamentos, isto é, a regulação das intensidades, é o princípio (vós reconheceis o *princípio de constância*) que, de acordo com a linguística, opera (pelo menos como modelo) a todos os níveis de linguagem: sintática, por exemplo, e metalinguagem (teorética, lógica). (DP, 1973b, pp. 138-139, grifos do autor, tradução nossa).

O princípio de constância<sup>60</sup> a qual mantém as energias libidinais a nível mínimo e constante, ao regular a produção da voz, ao excluir os ruídos intensivos que opacam a

---

<sup>60</sup> Princípio de constância: “Princípio enunciado por Freud, segundo o qual o aparelho psíquico tende a manter a nível tão baixo ou, pelo menos, tão constante quanto possível a quantidade de excitação que contém. A constância é obtida, por um lado, pela descarga de energia já presente e, por outro, pela evitação do que poderia aumentar a quantidade de excitação e pela defesa contra esse aumento” (LAPLANCHE; PONTALIS, 2016, p. 355).

transparência da comunicação, torna a voz, agora fala, apta para o nível sutil da linguagem sintática, teórica, lógica, enfim, o depurado *Logos* comunicacional:

A linguagem é, pelo menos para o Ocidente moderno, uma região de *economia* (= poupança [*épargne*]) da força, de exclusão das intensidades. O desejo como força intensiva não entra na consideração científica, ou na pretensão científica, da linguagem. A hipótese de toda ciência é que o seu objeto é um sistema ou pode ser *relacionado* [*rappor-té*] a um sistema. O *desejo* de toda “ciência”, incluindo a linguística ou a semiótica, tem por *objeto* a regulação dos deslocamentos, a Lei: portanto, a exclusão das intensidades libidinais no seu objeto, e, por conseguinte, também no seu discurso. (DP, 1973b, p. 139, grifos do autor, tradução nossa).

A radicalidade da economia libidinal – na linguagem (signos em estrutura) e no sistema (teórico e científico) como resfriamento e exclusão das intensidades – também se aplica ao discurso científico, pois ele “funciona como uma máquina reguladora em relação à *intensidade*, os *acontecimentos* tornam-se os *elementos* de um conjunto [*ensemble*]” (DP, 1973b, *loco citato*, grifos do autor, tradução nossa).

A linguagem, não o plano da materialidade da voz, mas a fala em ato, enquanto linguística da enunciação, receberá uma diferenciação a partir do artigo de Benveniste, *As relações de tempo no verbo francês* (1959)<sup>61</sup>. A análise de Benveniste, a princípio, procura entender estruturalmente o problema do uso dos verbos em suas formas temporais factuais (ocorrências referenciais no passado, presente e futuro) e em suas formas temporais gramaticais (o uso diferenciado do passado composto e do passado simples, por exemplo, *il a couru* e *il courut* em francês). Sempre se apoiando na centralidade da enunciação, seja ela na forma falada ou escrita, ele propõe a distinção estrutural de dois planos de enunciação. Observemos, nas próprias palavras de Benveniste, o que ele entende por *enunciação histórica*:

A enunciação *histórica* (...) caracteriza a narrativa [*récit*] dos acontecimentos passados. (...) Trata-se da apresentação dos fatos sobrevividos a um certo momento do tempo, sem nenhuma intervenção do locutor na narrativa. (...) Definiremos a narrativa histórica o modo de enunciação que exclui toda forma linguística “autobiográfica”. O historiador não dirá jamais *eu* nem *tu* nem *aqui* nem *agora*, porque não tomará jamais o aparelho formal do discurso que consiste em primeiro lugar na relação de pessoa *eu* : *tu*. Assim, na narrativa histórica estritamente desenvolvida, só se verificarão formas de “terceira pessoa” (BENVENISTE, 1976, p. 262, grifos do autor).

E, em seguida, por *enunciação discursiva*:

---

<sup>61</sup> Cf. BENVENISTE, *Problemas de Linguística Geral I*, 1976, pp. 260-276.



(...) o plano do *discurso* (...) toda enunciação que suponha um locutor e um ouvinte e, no primeiro, a intenção de influenciar, de algum modo o outro. É em primeiro lugar a diversidade dos discursos orais de qualquer natureza e de qualquer nível, da conversa trivial à oração mais ornamentada. E é também a massa dos escritos que reproduzem discursos orais ou que lhes tomam emprestados a construção e os fins: correspondências, memórias, teatro, obras didáticas, enfim todos os gêneros nos quais alguém se dirige a alguém, se enuncia como locutor e organiza aquilo que diz na categoria da pessoa (*ibidem*, p. 267, grifo do autor).

O linguista estabelece uma oposição entre a narrativa (ou história no sentido literário e factual) e o discurso; a primeira instância se relaciona a uma temporalidade passada (ou imaginada), a segunda como ato de enunciação do locutor que é próprio da fala. É por isso que Benveniste e Gérard Genette (1930-2018)<sup>62</sup> consideram o discurso, por ser mais livre e menos marcado<sup>63</sup> linguisticamente, o modo *mais natural* da fala. Condição naturalizada que Lyotard discorda, pois tomando os dois planos de enunciação como dispositivos libidinais, considera-os reguladores e filtradores das intensidades, portanto *marcados* – não linguisticamente, porém libidinalmente – desde o início pelo princípio de constância da linguagem. As marcas mais evidentes no caso da narrativa, para Benveniste, estão nos tempos verbais aorísticos<sup>64</sup>, isto é, o passado simples e definido, o imperfeito, o mais-que-perfeito e o prospectivo<sup>65</sup>. No caso do discurso, são todos os tempos verbais, exceto os aorísticos; no entanto, os mais comuns são o presente, o passado composto (perfeito) e o futuro. O que se destaca, portanto, são os *efeitos de sentido* aorísticos de distanciamento e alteridade aos acontecimentos passados que são narrados. Sobre essa ilusão (ou sedução) de um dispositivo impessoal em funcionamento,

---

<sup>62</sup> Genette é um linguista estrutural francês e um dos fundadores da narratologia. Sobre o modo “natural” do discurso, ele afirma em *Figuras II*: “(...) na verdade, o discurso não tem nenhuma pureza a ser conservada, pois ele é o modo ‘natural’ da linguagem, o mais amplo e o mais universal, que acolhe por definição todas as formas; a narrativa, ao contrário, é um modo particular, *marcado*, definido por um certo número de exclusões e de condições restritivas (recusa do presente, da primeira pessoa, etc). O discurso pode ‘contar’ sem deixar de ser discurso; a narrativa não pode ‘discorrer’ sem sair de si mesma” (GENETTE, 2015, p. 69, grifos do autor).

<sup>63</sup> Segundo o *Dicionário de Linguística*, “marcado” significa: “Diz-se de uma unidade linguística que ela é *marcada* quando possui uma particularidade fonológica, morfológica, sintática ou semântica que a opõe às outras unidades de mesma natureza da mesma língua. Essa unidade marcada é, então, o caso marcado de uma oposição binária em que o termo oposto, privado dessa particularidade, é chamado não-marcado” (DUBOIS et alii, 2014, p. 401, grifo do autor).

<sup>64</sup> Aoristo: “*Aoristo* (do grego *a-*, ‘não’, + *oristos*, ‘determinado’) (...) O aoristo opõe-se ao imperfeito e ao presente (*infectum*) e ao perfeito (*perfectum*), que apresentam a ação em desenvolvimento ou como acabada; o valor aspectual do aoristo é o de uma ação independente de uma relação com o sujeito da enunciação (o aoristo é indeterminado em relação ao tempo da ação); é a forma não-marcada do aspecto em grego” (*ibidem*, p. 59, grifos do autor).

<sup>65</sup> Prospectivo: “E. Benveniste confere o nome de prospectivo ao futuro perifrástico em francês (*Il va partir*, *Il devait venir*) oposto, assim, ao futuro comum (*Il partira*)” (*ibidem*, p. 492, grifos do autor).

diz Benveniste: “Os acontecimentos são apresentados como se produziram, à medida que aparecem no horizonte da história. Ninguém fala aqui; os acontecimentos parecem narrar-se [*se raconter*] a si mesmos” (*ibidem, loco citato*). Nessa impessoalidade, exclui-se na narrativa os pronomes de primeira e de segunda pessoa (o locutor e o interlocutor, eu e tu), isto é, a pessoa (ou a voz) do narrador é apagada. No discurso, a primeira e a segunda pessoa estão admitidas e vinculadas ao sujeito e ao presente da enunciação; e dentro da estrutura discursiva a atualidade do eu e do tu se opõem a uma não-pessoa, a terceira pessoa, *ele*, de acordo com a linguística da enunciação.

Vejamos, então, como Lyotard conecta as intensidades da libido na quiescência da linguagem, em outras palavras, conecta uma retórica dos afetos *opacos* em uma comunicação dos signos *transparentes*:

Temos aqui um dispositivo linguageiro [*langagier*], isto é, um arranjo [*agencement*] que permite *conectar* [*brancher*] a libido sobre a linguagem (suporte, superfície de inscrição). Há então produção de “efeitos de sentido”, na acepção de *afetos*. Esse dispositivo permite a filtragem de numerosas possibilidades (discurso, teoria...) e, portanto, a circunscrição de uma *modalidade* linguageira (“contar”, mito, história, romance); esta metamorfose da energia libidinal em “objetos”, em energia linguageira quiescente, que por sua vez se transformam em afetos, emoções, inscrições corporais, guerras, revoltas, glosas literárias, semióticas etc. O dispositivo da narrativa é assim um transformador de energia que efetua o deslocamento de modalidades e de locais de inscrição da libido (DP, 1973b, pp. 142-143, grifos do autor, tradução nossa).

Para Lyotard, em síntese, o dispositivo linguageiro (incluído o discurso e a narrativa) organiza maquiinalmente uma retórica e uma comunicação, produzindo *efeitos de sentido*, ou afetos. Resumindo o que se compreendeu até aqui: o que está em jogo é situar a narrativa como uma *fabricação* linguística de efeitos de objetividade, um conteúdo, uma representatividade em que se narra uma alteridade pelo próprio ato de enunciação. É isso que vai interessar diretamente Lyotard ao estender as teorias linguísticas de Benveniste e de Genette a uma filosofia libidinal. Assim, ao opor os efeitos de sentido, ou afetos, da atualidade do discurso com a virtualidade da narrativa, ele faz um paralelo semiótico do dispositivo narrativo com o dispositivo representativo-teatral em que ambos se constituem por uma *teatralidade*:

Nos seus efeitos de sentido, a *narrativa* apresenta [*dresse*] uma cena [*scène*] sem sala [*salle*]; o discurso coloca toda cena em exterioridade: só há a sala e o presente dos interlocutores. A cena sem sala talvez seja o lugar “utópico” do mito, do conto. A sala sem cena (onde todo acontecimento é dissolvido em um

discurso em primeira pessoa) é a assembleia, é o “tribunal” (DP, 1973b, p. 145, grifos do autor, tradução nossa).

Ou seja, a narrativa é *uma cena sem sala*, um palco sem auditório, visto que o dispositivo narrativo, como lugar utópico, apaga a pessoalidade dos interlocutores (eu-tu), e a narrativa *parece* narrar ou falar por si mesma. Já o discurso é *uma sala sem cena*, um auditório sem palco, pois a pessoalidade e a *dêixis*<sup>66</sup>, a situação do “aqui e agora” (*hic et nunc*), se realizam com os atos de enunciação dos interlocutores. Esqueceu, no entanto, Lyotard de mencionar a maquinaria e a armação oculta que organiza os dispositivos, com a qual usamos as expressões corriqueiras “nos bastidores da política”, “nos bastidores da notícia” sem nos atentar à evidente figurabilidade emprestada dos bastidores do teatro.

Prossigamos, então, para os aspectos poéticos e libidinais do dispositivo narrativo, acompanhando as instruções de Genette, o “mestre-cirurgião da narrativa” (DP, 1973b, p. 191; p. 219). No ensaio *Petite économie libidinale d’un dispositif narratif: la Régie Renault raconte le meurtre de Pierre Overney* (1973), Lyotard realiza uma extensa “análise de discurso” a partir de um comunicado à imprensa fornecido pela empresa automotiva Renault<sup>67</sup>; porém, inserido em uma filosofia e uma economia libidinal, esta análise de discurso procura descrever antes os efeitos libidinais (de afeto) do que somente os efeitos de sentido (de comunicação). Este ensaio consiste em uma surpreendente e atual análise ideológica de técnicas de propaganda e relações públicas a partir de um caso específico. Para além do próprio dispositivo narrativo, o ocorrido reportado foi o assassinato de um manifestante, Pierre Overney, nos arredores da fábrica da empresa Renault no distrito industrial de Billancourt em Paris. Entregue pela administração da Renault à imprensa e publicada no jornal *Le Monde* dos dias 27 e 28 de fevereiro de 1972 (DP, 1973b, p. 193), este comunicado aparenta ser uma tentativa de diminuir os prejuízos à empresa perante o caso de assassinato de Pierre Overney.

No texto *Discurso da narrativa – Ensaio de método*<sup>68</sup>, Genette propõe uma narratologia estrutural e semiótica. Importa-lhe distinguir nessa ciência do narrar três entidades: a história (*histoire*), a narrativa (*récit*) e a narração (*narration*). De modo geral,

---

<sup>66</sup> Dêixis: “Todo enunciado se realiza numa situação definida pelas coordenadas espaço-temporais: o sujeito refere o seu enunciado ao momento da enunciação, aos participantes na comunicação e ao lugar em que o enunciado se produz. As referências a essa situação formam a *dêixis*, e os elementos linguísticos que concorrem para ‘situar’ o enunciado (para ‘embreá-lo’ na situação) são dêiticos” (*ibidem*, p. 168, grifos do autor).

<sup>67</sup> Ver anexo III no final desta dissertação com a tradução do comunicado da empresa Renault e uma tabela de segmentação do texto realizada por Lyotard.

<sup>68</sup> Cf. GENETTE, *Figuras III*, 2017, pp. 79-343.

a história (ou a *diégesis*, no sentido platônico-aristotélico, que Lyotard relaciona com a *mise-en-scène* do teatro) corresponde a uma série de ações e acontecimentos, que são contados por alguém, isto é, o locutor que se torna *narrador*, cuja apresentação final deste produz uma narrativa (*récit*). Contar, nesse sentido, sempre pressupõe uma voz narradora como meio de linguagem, mesmo que esta voz se oculte, e assim sempre prevalece uma ilusão de *mimesis*, enquanto imitação, perante uma suposta história real e vivenciada. A narração, por fim, constitui o ato enunciativo de narrar, que possui determinadas marcações, como vimos com Benveniste. A narratologia estuda sobretudo os mecanismos internos da história, e esta constitui uma história que é ou foi narrada. A tríade história-narrativa-narração, então, se interrelacionam entre si e se declinam em diversas categorias as quais, Lyotard seguindo Genette, são a ordem, a duração, a frequência, o modo e a voz. Não nos propomos expor todos os detalhes da apreciação de Lyotard a partir da narratologia de Genette, ou seja, apresentaremos somente o contorno geral desta análise.

Ao ler ou escutar qualquer narrativa, é comum nós supormos haver a plena precedência *do fato* esperando ser narrado, isto é, a precedência das coisas mesmas. Em seguida ao fato viria o seu testemunho, quem presenciou e contou; portanto, teríamos a conversão do fato em narrativa. O que Lyotard propõe é inverter essa organização, não no sentido de supor que se constroem fatos (ficcionalis ou reais) a partir do nada, inventar mentiras e falsidades plenamente apartadas dos referentes, sendo que desse modo a ideologia seria uma pura criação e não *distorção* do real. Ele, contudo, destaca a importância da atividade narrativa enquanto produção enunciativa (fala) e escrita (texto), para aquilo que realmente existe, que é factual ou referencial, produzindo-se a partir do material bruto e elaborando-se:

(...) uma *narrativa*, uma organização do discurso segundo um certo número de operadores, que a crítica designa pelo nome genérico de *narração*. Mas o costume não desiste [*l'habitude ne démord pas*]: Overney está morto e bem morto, eis o fato, ela sussurra para nós [*nous souffle-t-elle*], eis a evidência e a referência, isso faz infelizmente objeto de observação. E, continua ela, é apreendendo esse fato e tornando-o seu material que a atividade narrativa, a atividade do sujeito narrante, que produz a narrativa (...) (DP, 1973b, p. 180, grifos do autor, tradução nossa).

A narração, enquanto atividade comum a todas elas, organiza e produz *temporalidades* (DP, 1973b, p. 183; p. 189), isto é, introduz o leitor ou o ouvinte (ambos narratários) em um simulacro substancialmente temporal que se denomina história ou diegese. Assim, as singularidades pulsionais (os acontecimentos intensos) se distribuem

*cronologicamente* na narrativa (DP, 1973b, p. 189). Teremos, então, apuradas análises do comunicado da Renault nesses efeitos de temporalidade, como por exemplo, ao se constituir a narrativa, provoca-se efeitos de causalidade, de finalidade entre as ações e os acontecimentos relatados. A temporalidade também pode ser manobrada na duração e na velocidade entre as partes narradas, pois isso vem ao encontro de uma característica das narrativas poderem contar cenas que duram anos, meses ou dias em poucas linhas ou contar aproximadamente em tempo real. A parte sintetizada do tempo se denomina duração sumária e a parte que simula tempo real duração cênica (DP, 1973b, p. 198). Tais fabricações de distintas velocidades faz aparecer em diversas partes certos efeitos de uma *calma* e uma tranquilidade da equipe de funcionários da Renault perante a agressividade *frequente e repetitiva* dos manifestantes. Lyotard fornece acentuada relevância à repetição como veremos a seguir.

Passemos agora para as instâncias do narrador e das personagens. Ora, o texto carrega uma neutralidade curiosa, que gera efeitos de objetividade, pois não se dá voz a nenhuma personagem e não se marca diretamente quem narra, isto é, *quem fala?*: a direção, os funcionários, os assessores de imprensa? A instância do narrador é apagada. No campo da *focalização* interna à história, é possível perceber duas personagens: o grupo agressor (os manifestantes) e a equipe de funcionários e direção da Renault (DP, 1973b, p. 210). Desse modo, a perspectiva narrada dos agressores é de onisciência, pois o narrador julga e conhece plenamente todas as suas ações e acontecimentos. Por outro lado, a perspectiva da equipe é narrada por comportamentos behavioristas de nítida neutralidade, a tal ponto de se fornecer um efeito de causalidade (imagem A afeta imagem consecutiva B) tal como ocorre com a edição e a montagem cinematográfica, um *efeito Kulechov*<sup>69</sup>, isto é, o assassino efetua o disparo matando por encontro:

(...) modulação behaviorista em que o narrador (...) extingue [*éteint*] o foco mais incandescente da zona emocional, ao mesmo tempo em que tira [*dégage*] a responsabilidade do assassino. Este não é um criminoso, este disparo matou por encontro, e é por isso que o homem *se apresentou* (imediatamente?) à *polícia*. Efeito Kulechov: ele se apresentou, sem nem mesmo ter que “se

---

<sup>69</sup> Esse efeito de sentido fabricado pela edição e montagem foi descrito pela primeira vez por Lev Kulechov (1899-1970) e é refletido extensamente nas teorias do cinema. Consiste em provocar no espectador sentimentos de continuidade entre as cenas. Segundo o *Dicionário teórico e crítico de cinema*: “(...) um mesmo plano aproximado do rosto de um ator, escolhido o mais inexpressivo possível, é montado, sucessivamente, com vários planos que o contextualizam de modo diferente e levam o espectador a interpretar diferentemente, e até mesmo perceber diferentemente os planos de rosto: depois de uma mesa servida, o rosto parece exprimir fome; depois de uma criança, ternura; depois de uma mulher nua, o desejo etc” (AUMONT; MARIE, 2003, p. 93).

entregar”, é que ele não queria matar (DP, 1973b, p. 212, grifos do autor, tradução nossa).

Tais efeitos de causalidade, no plano da economia libidinal, podem ser entendidos à luz das pulsões de *repetição* descritas por Freud em *Além do princípio do prazer* (1920), isto é, o jogo *fort-da*, em que a narração clássica (a que possui uma intriga a ser resolvida) gera uma tensão emocional, desarrazoada para fora e arrazoada para dentro, que cresce e decresce:

Essa repetição, Freud mostrou, é pelo menos um operador de ligação de afetos (...) A narração clássica, por meio da recorrência dos segmentos, que sempre encontramos nos mitos e nos contos populares, opera de acordo com o mesmo padrão energético da criança jogando e trazendo incansavelmente o carretel na ponta de um barbante: libído gasta [*depensée*] e *perdida* na intensidade da perda; poupada [*épargnée*], instituída como *rendimento* [*revenu*] na devolução [*retour*] do símbolo. Toda narração clássica, tomada como economia libidinal, é sustentada por essa repetição. O sumário prepara a cena, diminui a intensidade do assassinato em sua inanidade bestial, e a cena pressionada pelas [*appuyé sur*] repetições preventivas do sumário, não aparece mais como um acidente, mas como uma derradeira [*ultime*] repetição, curativa (DP, 1973b, pp. 200-201, grifos do autor, tradução nossa).

A resolução da tensão emocional com o assassinato, então, monta uma cena clássica, ou seja, este comunicado torna-se uma narrativa que contém uma *cena mítica* de valor edificante e exemplar para o leitor ou o ouvinte. Pois pelo encadeamento dos fatos, provoca-se no narratário uma justificativa de cunho moralizante como encontramos nas fábulas e nas expressões populares expiatórias: “bem feito...”. Uma culpa pelas ações agressoras é devolvida como um justo retorno das coisas mesmas. Esse dispositivo narrativo não se limita a contar uma história, mas serve sobretudo para moralizar o leitor:

O comunicado da direção da Renault estabelece [*met en place*] uma cena mítica (...) A função dessa cena é mostrar [*faire apparaître*] a morte de Overney como um (justo) *retorno* das coisas. O *encadeamento* apresentado é o seguinte: *esta morte é o preço que o grupo agressor teve de pagar para cicatrizar as feridas feitas no corpo social durante as repetidas manifestações realizando* [*accomplissant*] *suas pulsões agressivas* (DP, 1973b, p. 209, grifos do autor, tradução nossa).

E assim, com a circularidade e a autarquia do mito, apaga-se a instância do narrador e a instância do narratário, deixando-se cada vez mais irresistível a identificação dos leitores reais pela ilusão narrativa (DP, 1973b, p. 220). Molda-se, portanto, uma instância virtual própria que é o simulacro, a diégesis, ou no volume teátrico que abre um interior e um exterior segundo a economia libidinal:

O volume teátrico aberto pela narração distribui um interior (a narrativa, a cena) e um exterior (a história, a realidade), mas o narrador ou diretor [*metteur en scène*] ou romancista ou contador de histórias [*conteur*] “sabe” que a colocação em cena [*mise en scène*] não pode ir sem uma colocação fora de cena [*mise hors scène*] concomitante, que é a colocação em realidade [*mise en réalité*] (DP, 1973b, p. 181, grifos do autor, tradução nossa).

Desdobrada a narrativa em suas partes temporais, destacaremos a seguir o dispositivo narrativo perante esse novo arranjo do “fora da linguagem” a partir dos acontecimentos intensos em uma economia libidinal. Em síntese, Lyotard se dedica a mostrar como esse assassinato pode ser entendido como um acontecimento *além da* representação propriamente semiótica e comunicacional. Desse modo, vimos que o comunicado da empresa *enquadra* este acontecimento singular (modo ou cena *singulativa* na terminologia de Genette) dentro de uma narrativa coesa e sequencial que relata os ocorridos, isto é, *enquadra* em um dispositivo narrativo que conecta, regula e canaliza as intensidades. Esses acontecimentos-intensidades são afetos que serão reprimidos e resfriados, como vimos anteriormente, pelo princípio de constância na linguagem. Confronta-se uma análise libidinal (econômica) e uma análise formal (poética) a ponto de Lyotard afirmar no fim do ensaio ter realizado uma elaboração “insuficientemente selvagem e estéril” e uma hesitação entre o mito (representativo e teatral) e o capital (econômico) (DP, 1973b, pp. 221-222). Desde esta análise formal e poética, que remonta a Platão e Aristóteles até Genette, isto é, a polaridade de *mimesis* e *diégesis*, Lyotard repete a hipótese de *Discours, figure* da irredutibilidade do acontecimento intenso – agora perante os dispositivos. Diante desse contexto, teremos uma outra maneira de perceber o acontecimento ao recusar a medição e o distanciamento com o habitual realismo, a história, o referencial; estes estarão de acordo com a percepção e a filtração dos acontecimentos intensos:

Mas se ele [o economista libidinal] não admite a categoria de *mimesis*, ou seja, a classificação [*classement*] das distâncias narrativas sobre a polaridade *showing/telling*, é porque ele não aceita aquilo que é pressuposto tanto em Genette quanto em Platão, que há uma realidade, aqui chamada história, à luz da qual se poderia medir a deformação que lhe faz sofrer [*subir*] a narrativa. O que poderia ser a realidade do ponto de vista da economia libidinal? (...) Uma realidade no sentido libidinal seria essa tensão e esse *retorno* sobre si mesmos que formam a câmara referencial, *estendidos a toda a banda*; ou, se se prefere, seria o *consenso de todas as regiões libidinais acerca de [au sujet de] uma intensidade*. É apenas na condição de tal consenso que se tornaria possível decidir se tal narrativa, portanto, tal nova carga sobre tal nova região da fita [*ruban*] tensorial, está *conforme* ou não (*mimesis*) a essa intensidade de referência (DP, 1973b, pp. 206-207, grifos do autor, tradução nossa).

Eis que Lyotard inaugura uma referência própria aos movimentos da economia libidinal, não mais de acordo com a distância realista entre o representante e o representado, mas uma referência à *banda libidinal*<sup>70</sup> como ficção teórica dos processos primários e pulsionais do inconsciente moldada como uma fita que permeia as intensidades dos indivíduos no corpo social e político generalizado. A orientação energética dinâmica, veloz, circular e sem fim da banda libidinal é inspirada, enquanto metáfora, na fita de Moebius da topologia matemática, pois esta possui uma superfície que estranhamente contém somente um lado e uma margem. A banda será descrita com mais detalhes na ruidosa obra *Économie libidinale*:

Todas essas zonas se juntam ponta a ponta [*aboutées*] em uma banda sem lado [*verso*], banda de Moebius, que não é interessante porque é fechada, mas porque é uniface, pele moebiana não lisa, mas (é possível topologicamente?), pelo contrário, toda coberta de asperezas, recantos [*recoins*], dobras [*replis*], cavernas que, quando passar a ‘primeira’ volta serão cavernas, mas que na ‘segunda’ serão talvez saliências [*bosses*]. Mas ninguém sabe nem saberá em qual ‘volta’ estamos, na eterna volta. A banda interminável de geometria variável (pois nada obriga que uma escavação fique côncava para além de ser forçosamente convexa na ‘segunda’ volta, se pelo menos ela persistir) não tem duas faces, mas uma só face, e portanto não há exterior nem interior” (EL, 1974, p. 11, grifos do autor, tradução nossa).

Prevenimos o leitor que na seção seguinte abordaremos os pormenores da banda libidinal, a qual neste ensaio de 1973 Lyotard apenas esboçava o conceito que se tornaria a ficção teórica central em *Économie libidinale*. Isto posto e voltando ao ensaio, vemos que a teatralidade do representante e do representado, extensa e espacialmente, molda um *volume teatral* sobre a superfície ou a película da banda. É por meio dessa fita energética que Lyotard conecta o corpo orgânico e individuado (este corpo) para o corpo libidinal

---

<sup>70</sup> Iain Hamilton Grant, tradutor de *Économie libidinale* para o idioma inglês, escreveu um preciso glossário elucidando-nos com alguns conceitos-chave da economia libidinal de Lyotard. Sobre a banda libidinal, ele afirma: “(...) a banda, que não tem, sobretudo, nem dentro nem fora, é mais facilmente comparável ao que Freud chamou de processos primários das pulsões ‘do aparelho psíquico’, e pode ser considerada uma espécie de apresentação analógica da diferença, independente das ordens (secundárias) da re-presentation nas quais a identidade, a significação e a referência estão determinadas. Embora a banda libidinal permita a Lyotard mostrar o que está necessariamente excluído do pensamento representacional, isso não tem que ser considerado ‘descritivamente’ verdadeiro (uma vez que o modelo então colapsaria de volta para a re-presentation), mas como mais contundente, mais interessante e mais inventivo que as totalizações prévias ‘do real’. Como um tipo de ficção persuasiva, as várias descrições da banda desejam, no entanto, dar conta dos fechamentos e exclusões inerentes ao pensamento re-presentation e sugerem uma maneira ‘pagã’ de afirmar as diferenças e singularidades que percorrem a banda libidinal de maneira aleatória e indeterminada” (GRANT, 1993, p. xii, grifos do autor, tradução nossa).



generalizado e anônimo. Nessa filosofia libidinal polimorfa, quase-monista e extensa a todos os corpos, restam dois vetores: somos sedutores ou somos seduzidos.

Dessa maneira, não há como referenciar concretamente o acontecimento, demonstrar, esclarecer, explicar o que houve realmente com a singularidade de Pierre Overney a partir do dispositivo narrativo. Podemos, sim, talvez imaginar (por isso teatralizar), através dos dispositivos, quais sofrimentos e quais estados emocionais ocorreram no corpo singular de Overney. O acontecimento intenso dá origem ao corpo, em seguida aos dispositivos que se referem ao corpo, porém não há como obter o verdadeiro e o factual do acontecimento. Esta é a máxima ruptura de Lyotard em sua filosofia libidinal contra o par *theoria* e *theatro* (e talvez *theos*, Deus, que deriva o termo teologia), isto é, tomadas etimologicamente do grego antigo como “contemplação”, “visão atenta”. Nesse sentido, um teórico é um espectador que observa a representação do mundo (fora do teatro), mas o insere no palco (dentro do teatro). Vejamos como Lyotard nos descreve a ocorrência desses acontecimentos em sua relação referencial e espaço-temporal:

A morte de Overney, se ela for um acontecimento, não o é *sobre esse corpo*, que ao contrário deverá ser (re)produzido a partir dela, mas como tensão instantânea e ilocalizável [*illocalisable*] em um espaço-tempo libidinal n-dimensional. Se for um *corpo* que corresponda a tal espaço-tempo, certamente não é o corpo orgânico (...) (DP, 1973b, pp. 186-187, grifos do autor, tradução nossa).

Nessas curtas passagens Lyotard deixa evidente o que seria esse outro espaço-tempo que percorre energeticamente a banda libidinal, que o corpo orgânico (indivíduo ou órgão) não é o mesmo que a corporalidade libidinal, a qual não inclui nela limites internos e externos, divisões ou seções:

Esse corpo não tem limites, ele não para em uma superfície ou fronteira (a pele) que dissociaria um exterior e um interior, ele se prolonga também além desta suposta fronteira porque palavras, livros, comidas, imagens, olhares, partes do corpo, instrumentos e máquinas, animais, sons, gestos, podem ser investidos, portanto funcionar como regiões carregadas e como canais de escoamento, da mesma forma que um “órgão”, como o fígado ou o estômago nas emoções ou nas doenças psicossomáticas (DP, 1973b, p. 187, grifo do autor, tradução nossa).

Parece evidente então que, ao pensar um acontecimento dentro da estrutura narrativa, Lyotard insere os objetos sempre em um campo libidinal e politizado. Não há neutralidade, portanto, nos relatos. Overney morrer, enquanto acontecimento intensivo, é

uma “morte vã”, por isso a comoção e o tumulto gerando efeitos de sentido e de afeto sobre a superfície do “corpo social” (a sociedade). Diante de outras outras mortes, que são racionalizáveis, explicáveis, justificáveis, desintensificadas, os efeitos não são os mesmos:

(...) a morte de Overney é um acontecimento não *por* todos os seus prós e contras [*ses tenants et aboutissants*], mas, pelo contrário, enquanto não é libidinalmente ligável [*reliable*] nem acima [*en amont*] a causas ou precedências, nem abaixo [*en aval*] a efeitos ou consequências. É uma morte *vã*. É a sua *inaniidade* que a torna um acontecimento. As mortes da rodovia, as mortes da Indochina não são *vãs*, elas se inscrevem ou podem facilmente se inscrever em uma espécie de livro de contabilidade, em um registro de entradas e saídas, de créditos e débitos, cujo total em baixo à direita é atribuível e lhes dá sentido e *vecção* [*vection*] (DP, 1973b, p. 186, grifos do autor, tradução nossa).

Nessa longa análise compreende-se a sugestibilidade capciosa de inverter a direção das intensidades perante os arranjos linguísticos, como por exemplo, a narrativa dar a entender – e também dar a sentir – que houve uma sequência lógica e naturalizada entre os eventos; dar a entender uma explicação para uma possível “legítima defesa” perante a acusação judicial pelo assassinato do manifestante, invertendo a relação da vítima e do agressor: “(...) o procedimento não é em si nada original, atacar para se defender, apresentar a vítima como agressor, colocar a razão a seu lado e a paixão cega no adversário” (DP, 1973b, p. 205, tradução nossa).

Este ensaio, que acabamos de destacar as partes mais pertinentes à nossa pesquisa, serviu a Lyotard como prólogo ao longo estudo que preparava, e que publicaria no ano seguinte em 1974: *Économie libidinale*. Pela complexidade e extensão dos temas desse texto, ele mereceria uma vasta sondagem; no entanto, nós nos deteremos nas perspectivas da linguagem.

## 2.5. O signo-tensor

Antes de prosseguir na exposição do conceito que nomeia esta seção, diremos algumas palavras sobre *Économie libidinale*. Podemos afirmar que, diante do conjunto da obra de Lyotard, é um livro de difícil leitura e compreensão. Ao percorrer as suas primeiras páginas já se nota o peculiar estilo da escrita, mais próxima de um romance de vanguarda do que de um texto filosófico (WOODWARD, sem data); ademais, vimos Lyotard queixar-se de *Discours, figure* não se tornar um *livre d'artiste*, um livro para

vibrar, mas ainda um livro de filosofia, ou seja, formatado em tese acadêmica que, ao investigar os limites do discurso, continua a capturar os acontecimentos pela teoria (DF, 1971, p. 18). Ao comparar *Discours, figure* com *Économie libidinale*, Alberto Gualandi sugere que a própria escrita tornou-se o seu “fora da linguagem”, isto é, um *acting out*<sup>71</sup> libidinal *para além* do distanciamento teatral e do discurso desintensificado:

Com *Économie libidinale*, a arte não se contrapõe mais ao pensamento como o para além deste, pois é a própria escrita filosófica que, tendo se despedido definitivamente do gênero teórico, tornou-se *seu fora*, ou mesmo discurso artístico, transcrição direta da emoção, encenação do desejo. A arte não é mais significada como o *outro* do discurso teórico, pois o pensamento filosófico foi levado ainda mais longe que a psicanálise, descobrindo que o desejo, como o querer de Schopenhauer, é a substância última de todo discurso e de toda coisa, psicanálise inclusive. Toda distinção entre os diferentes gêneros de discursos será portanto apagada, em proveito de um pensamento que denuncia toda representação teórica, toda falsa forma de “distanciamento teatral” do desejo, a fim de tornar-se expressão em ato do sentimento, inscrição “na carne das palavras” da emoção, *acting out* estilístico das intensidades que atravessam, excitam ou “catatonizam” o grande filme efêmero do Ser (GUALANDI, 2007, p. 61, grifos do autor).

Talvez *Économie libidinale* pareça um exemplo excêntrico de experimentação na escrita, mas não podemos ignorar que ele sempre compôs ensaios afinados aos estilos sensoriais da literatura e das artes, escrevendo *com* os artistas e não *sobre* eles. (WILLIAMS, 2013, p. 141). Seria inconsistente também supor que este livro, pelo modo de intensidades poéticas e literárias, não se deixe ser convertido a uma exposição introdutória e conceitual, como nós pretendemos investigar nesta dissertação, seguindo a orientação de James Williams. (WILLIAMS, 1998, p. 39; pp. 94-95). O próprio Lyotard das conversações de *Au juste* (1979b) possibilita uma leitura teórica, uma vez que o seu livro, não obstante a disposição *persuasiva* dos afetos em uma *escrita ficcional* e ao destacar a *lexis* de *logos*, permanece teórico no seu conteúdo (AJ, 1979b, pp. 30-31).

---

<sup>71</sup> A psicanálise de língua francesa traduziu o termo alemão *Agieren*, utilizado por Freud, por *acting out*; para a língua portuguesa, traduziu-se por *atuação*. O *Vocabulário da Psicanálise* nos fornece dois verbetes para essas duas traduções. *Acting out*: “Termo usado em psicanálise para designar as ações que apresentam, quase sempre, um caráter impulsivo, relativamente em ruptura com os sistemas de motivação habituais do sujeito, relativamente isolável no decurso das suas atividades, e que toma muitas vezes uma forma auto ou hetero-agressiva. Para o psicanalista, o aparecimento do *acting out* é a marca da emergência do recalçado.” *Atuação*: “Segundo Freud, ato por meio do qual o sujeito, sob o domínio dos seus desejos e fantasias inconscientes, vive esses desejos e fantasias no presente com um sentimento de atualidade que é muito vivo na medida em que desconhece a sua origem e o seu caráter repetitivo” (LAPLANCHE; PONTALIS, 2016, p. 6; p. 44, grifos do autor). Portanto, a criação e os efeitos de sentido que *Économie libidinale* geram, podem, no seu conjunto, serem compreendidos como um *acting out*: “(...) teremos os analistas estreitos [*exigus*], que dirão a nós [os economistas libidinais]: ah sim vocês preconizam [*prônez*] a *passagem ao ato*, é assim que denominam a dança, vocês fazem os *acting out* para não fazer os *working in* (...)” (EL, 1974, p. 66, grifos do autor, tradução nossa).

Cada vez mais Lyotard escreve na perspectiva híbrida das ficções teóricas, sendo a filosofia, na sua forma e conteúdo, circunscrita em um gênero literário. Tomemos como exemplo alguns dos seus textos dos anos 1970, como: *Les Transformateurs Duchamp* (1977), um ensaio a partir das obras de Duchamp, e *Instructions paiennes* (1977a), um diálogo ficcional. Cada um desses textos merecem uma indicação prévia sobre a sua experimentação estilística. Ainda sobre o estilo de Lyotard, James Williams nos adverte:

(...) o estilo de Lyotard varia tanto ao longo de sua obra, já que ele o adapta para combinar o material e com os sentimentos que ele quer comunicar. Ele usou de choque, humor, ironia, sensibilidade, elipses, diálogos, fragmentos, aforismos e exposição acadêmica cuidadosa em diferentes ocasiões. Cada tentativa é cuidadosamente moldada de modo a unir a reflexão filosófica e material. É portanto importante ler Lyotard com atenção para seu estilo e para o que ele está tentando fazer (WILLIAMS, 2013, p. 140).

Voltando a analisar *Économie libidinale* enquanto obra, não é difícil perceber que a sua expressividade é *afrontosa e imperativa*, sobretudo nas suas frases carregadas de figuras de linguagem. Na sua maneira de dispor os temas, diz o próprio Lyotard, que o livro “foi escrito de uma maneira escandalosa e o que há de escândalo ali dentro é que é todo retórico, ele trabalha inteiramente no nível da persuasão, da velha *Peithô* (...)” (AJ, 1979b, p. 28, grifo do autor, tradução nossa).

Além das próprias considerações de Lyotard, podemos especular – enquanto leitores distanciados daquele período histórico – se esta obra experimenta uma escrita *intensiva* à maneira dos excessos *figurais* de Friedrich Nietzsche e de Pierre Klossowski<sup>72</sup>, ou quiçá ela nos convoque para subverter as ordens socio-políticas dentro do espírito de Maio de 68. Ele parece vincular a *persuasão afetiva* à estética e à política. Diante do contexto linguageiro das estruturas e das semiologias, que sobrepõe os signos nas coisas, *Économie libidinale* propõe: “Ela [a estrutura] vos fala? Ela nos põe em movimento. (...) procuramos que se continuem [as emoções] na fabricação de outras

---

<sup>72</sup> Para esta leitura que o aproxima do “nietzscheanismo francês”, nós remetemos o leitor ao Colóquio de Cerisy de 1972, dedicado à obra de Nietzsche, no qual Lyotard apresenta *Notas sobre o retorno e o Kapital*, um texto que seguramente poderia servir de prefácio a *Économie libidinale*: “O que suscita a representação é a fraqueza, a perda de intensidade, o resfriamento. (...) A condição de representação é interna ao *discurso* filosófico. Existe congruência do *enfraquecimento das intensidades* no discurso filosófico, na produção dos conceitos (isto é, de distâncias regradas na ordem da significação) e do pôr em representação. Este último é antes de tudo um pôr em exterioridade no interior: cena no interior do conjunto cena/sala. Wagner é isto. E isto é a teologia. É portanto o discurso filosófico como discurso de descarga “secundária”, no sentido freudiano, por uma *mise-en-scène* representativa, que acaba sendo condenado: *Anticristo*, *Ecce Homo*, últimas cartas. As palavras valem como intensidades, não como significações (LYOTARD in MARTON, 1985, p. 44, grifos do autor).

coisas, textos, imagens, sons, políticas, carícias, *tão produtivas de movimento*” (EL, 1974, p. 66, grifo do autor, tradução nossa). Talvez esta escrita nos ponha além das estruturas, nos ponha em movimento, em uma dança; assim, o produto deliberado das intensidades que resulta em forma de livro é uma indefinição entre o gênero literário e o filosófico.

Como vimos nos ensaios anteriores, alargam-se novos conceitos dentro da sua filosofia libidinal enquanto ficções teóricas. No entanto, diante da extensão do texto de *Économie libidinale*, não desenvolveremos todos os seus conceitos experimentais, mas nos restringiremos ao “fora da linguagem”, enquanto conversão dos acontecimentos às estruturas. Consideramos, portanto, que o conceito-chave dessa conversão é o *signo-tensor*. Vejamos a seguir do que se trata.

Se os dispositivos e as estruturas capturam ao mesmo tempo filtrando as intensidades, isto é, diminuem e desaquecem-nas, então um problema paradoxal surge no interior da filosofia libidinal de Lyotard: como garantir quais intensidades são mais próximas ou mais distantes da “realidade” da superfície na banda libidinal? E dentre elas quais seriam mais “válidas”, dentro do projeto econômico libidinal de subversão, do que outras? Colocando em outros termos, os acontecimentos-intensidades somente são acessíveis por meio dos dispositivos e das estruturas, as quais já amorteceram energeticamente as intensidades, fazendo com que a sua filosofia venha mediada, venha *a posteriori* das intensidades. Em vocabulário psicanalítico, o processo primário não fala e não pensa por si mesmo enquanto *a priori* da psicose, da violência, do grito – não fala e não pensa senão já transformado em processo secundário, em discurso na ordem da língua ou em boa forma na ordem plástica. Acerca desse paradoxo lyotardiano entre intensidades e signos, James Williams fornece um ilustrativo exemplo das intensidades resfriadas a partir das rochas magmáticas de um vulcão:

Lyotard descreve esse processo como de um resfriamento [*cooling down*], como se os dispositivos [*dispositions*] aparecessem como formações rochosas na margem de um fluxo de lava: conforme a lava esfria, a rocha começa a aparecer. (...) é como um cientista retornando de uma viagem de campo ao Etna: ele nunca será capaz de coletar ou capturar o fluxo de lava em si mesmo, apenas a rocha fria. Esta rocha era lava, mas agora não está mais derretida, não é mais a intensa energia por trás da formação rochosa. Tal como as rachaduras [*cracks*] e as formas na rocha, as suas diferentes texturas e tons, a metodologia e a linguagem do filósofo da economia libidinal também dependem de diferenças fixas percebidas. Essas diferenças não pertencem ao fluxo de lava ou às intensidades, mas ao processo de resfriamento (WILLIAMS, 1998, pp. 89-90, tradução nossa).

Portanto, as rochas magmáticas são rastros residuais dessa distância existente *entre* as intensidades e os dispositivos/estruturas, e *Économie libidinale* enuncia essa *margem do impossível* das intensidades, por causa destas estarem *além dos* signos usualmente entendidos no interior da semiótica e da estrutura. Esta economia libidinal assemelha-se a uma teoria *processual* na medida em que os seus objetos são dinâmicos, antes de serem estáticos. As intensidades emergem na banda libidinal, em seguida geram signos significativos nos dispositivos/estruturas; no entanto, os signos, mesmo que derivados das intensidades iniciais, estão agora como rochas resfriadas, tal como as perdas termodinâmicas na entropia, ou seja, as perdas da energia livre, aleatória, e não-ligada da banda libidinal:

O signo intenso que gera o corpo libidinal abandona esta vasta pele moebiana ao signo significativo, a singularidade de uma passagem ou viagem de afetos é recolhida [*ramassée*], trancada [*enfermée*] em um rastro [*trace*] comunicável. Que este rastro seja comunicável, ou que este signo dependa de [*relève de*] um sistema, ou que a oposição seja oposição pertinente, a que recobre (mas em qual espaço-tempo?) a diferença impertinente, tudo isso remete à duplicidade dos signos, já assinalada [*notée*] (EL, 1974, p. 36, tradução nossa).

Neste trecho acima, Lyotard descreve o resfriamento das intensidades como uma conversão de signos intensos para signos significativos que carregam oposições (e não somente diferenças intensivas) enquanto significações e comunicações no interior estruturado do sistema da língua. É dessa maneira que ele reúne a materialidade dinâmica dos afetos em direção às estabilizações energéticas no interior dos dispositivos/estruturas. Seguindo o texto, vemos como essas estruturações logicamente idênticas a si mesmas, tal como represas de hidroelétricas, trabalham represando e canalizando fluxos:

Por outro lado, o que é essencial a esta [estrutura], quando a abordamos em termos de economia, é que a sua fixidez ou a sua consistência, as quais permitem manter, no espaço-tempo, denominações idênticas a si mesmas entre um isto [*un ceci*] e os não-isto [*des non-ccci*], os movimentos pulsionais trabalham como se fossem barragens, eclusas e canalizações (EL, 1974, *loco citato*, tradução nossa).

Compreendida essa distância entre signos intensos e signos significativos, Lyotard insere a seguinte ficção teórica: o giro da barra disjuntiva que posiciona o isto e os não-isto. Essa barra nos ilustra ao mesmo tempo a termodinâmica (transferência de calor-energia) e a mecânica (movimentação cinética) da banda libidinal. No entanto, não se trata de inserir valores mais ou menos neutros, que são próprios de uma naturalização

científica dos objetos, pois a sua proposta de economia libidinal permanece conceitualmente metapsicológica, isto é, operam como *imagens de pensamento* que nos auxiliam a pensar a dinâmica intensiva do inconsciente psicanalítico em sua origem e nas suas derivações. Especificamente, ele prossegue – desde *Discours, figure* - a confrontar o estruturalismo de Lacan ao questionar a restrição da economia libidinal dentro dos campos conceituais da metáfora, metonímia e estruturação do inconsciente como linguagem. Talvez pelas limitações teóricas e retóricas que uma prosopopeia desse tipo apresenta, é uma tarefa na margem do impossível fazer o próprio inconsciente *falar*. Dessa maneira, restaria somente ao analista *ler* os sintomas ou síndromes como signos em uma dada estrutura:

O sintoma, ou pelo menos a síndrome, poderá ser *lido*, analisado e reconstituído em estrutura, em arranjo [*agencement*] estável de elementos; as passagens intensas, os tensores, não são então mais singularidades, mas eles assumem valor, enquanto elementos, de seu adiamento [*report*], de sua oposição, de uma metonímia sem fim. O inconsciente está estruturado como uma linguagem, façamo-lo portanto falar, ele *pede* apenas isso. Ele o está, com efeito, e só o está quando as intensidades são diminuídas [*baissées*], quando a incandescência da barra dá lugar ao enrubescimento [*rougeoiement*] do que é discriminante, quando o sonho é trocado pela narrativa [*récit*] do sonho, quando o viajante vem se recostar [*s'étendre*] e vender as imagens por um ouvido que o livrasse delas [*l'en délivrerait*] (EL, 1974, pp. 37-38, grifos do autor, tradução nossa).

A barra, quando gira velozmente (mecânica) também se torna incandescente (termodinâmica); esta é a maneira ilustrativa de Lyotard descrever o estado energético inicial da banda libidinal. Ela gira tão rapidamente que nenhuma distinção significativa pode ser reconhecida, e as distinções que o filósofo provavelmente compreende são as oposições binárias dos objetos, então resumidos na positividade do “isso” e na negatividade do “não-isso”<sup>73</sup>. Como a barra gira velozmente, quando ela está em uma velocidade altíssima e as intensidades emergindo incandescentes, as singularidades (ou acontecimentos singulares) na banda libidinal não podem ser distinguidas umas das outras. Somente na desintensificação (desaceleração e resfriamento), as diferenças tornam-se oposições discriminando o que está de um lado e do outro da barra. A

---

<sup>73</sup> Sobre alguns exemplos binários do resfriamento/desaceleração da barra, Iain Hamilton Grant escreve: “(...) [a barra] ao desacelerar, permite que a deslocabilidade e a não-identidade das pulsões [*drives/pulsions*] e intensidades sejam detidas e dadas a designação e significação. É através de procedimentos de exclusão (notadamente negação e exteriorização) que a barra dá origem ao processo conceitual, torcendo [*twisting*] a banda no que Lyotard chama de ‘volume’ teátrico. Dividindo o que ocorre na banda em um ‘isso’ e um ‘não-isso’, a barra, à medida que esfria, ‘responde por’ [*account for*] uma série de fronteiras conceituais que distinguem o ideal e o real, o autêntico e o alienado, o útil e o trocável, o normal e o perverso, etc” (GRANT, 1993, p. xii, grifos do autor, tradução nossa).

desintensificação, além de gerar a constância e a regularidade da estrutura e da semiótica, também é capaz de gerar o volume teatral (niilificador) com a discriminação do seu dentro e do seu fora, com a presença e a ausência. James Williams, mais uma vez, nos fornece outro ilustrativo exemplo da barra disjuntiva giratória como o instrumento de uma hélice de uma aeronave:

Por exemplo, quando uma hélice em uma aeronave está em velocidade máxima, ela dá a aparência de um disco. A qualquer momento, é impossível dizer se um ponto no disco está mais próximo da borda dianteira [*leading edge*] ou da borda traseira [*trailing edge*] da hélice. A distinção entre as duas bordas só faz sentido quando a hélice desacelera. Isso também é verdade para acontecimentos ou intensidades na banda libidinal: eles só podem ser distinguidos um do outro quando a sua energia estiver diminuída. (...) pelo menos em teoria, deveria ser possível determinar a relação de qualquer ponto do disco com a hélice giratória (se tirássemos uma foto com uma câmera de alta velocidade, por exemplo): na banda libidinal essa possibilidade não existe e Lyotard descreveria a configuração [*set-up*] da câmera como apenas mais um dispositivo [*disposition*] (WILLIAMS, 1998, pp. 91-92, tradução nossa).

Dessa maneira, isso não significa que ele abandone completamente a concepção dos *dispositivos*, porém estes com menor eficiência colocam em referência as energias libidinais diminuídas, isto é, em processos estáticos como a captura (ou congelamento) da imagem em movimento por uma câmera de alta velocidade. Um rastro estático da intensidade é capturado ou congelado. A *barra* e a *banda de Moebius*, por outro lado, descrevem com maior precisão a economia libidinal, uma vez que colocam diretamente em referência as energias libidinais nas suas altas intensidades, em movimento dinâmico.

Com o desenvolvimento da banda libidinal e do giro da barra disjuntiva, passemos então para o problema que Lyotard procura enfrentar: as intensidades em *relação* aos dispositivos/estruturas. A resposta mais simples a dar para esta relação seria dizer que há uma *dualidade* que opõe a entidade dos acontecimentos-intensidades e a dos signos. Para o filósofo, enquanto economista libidinal, que escreve através dos signos um livro intensivo, não há a ingênua possibilidade de *sair* integralmente dos signos, de ir e habitar o *além da* representação, de estar na integralidade do grito, da dança, do silêncio, do pensamento selvagem, ou seja, do *fora* ou do *outro* da linguagem. Assim como Lyotard já recusara, no interior da psicanálise, a dualidade que opõe as pulsões de vida e de morte (EL, 1974, pp. 68-69), ele também recusa esta dualidade – não para enunciar uma universal imanência das ideias enquanto signos, ou o oposto disso, de só existir as coisas materiais nelas mesmas – no propósito de admitir uma interdependência entre as duas entidades: as intensidades iniciais não são diretamente percebidas e conhecidas sem antes



passar pelos dispositivos/estruturas; e os dispositivos/estruturas, por seu lado, dependem das energias libidinais que emergem das intensidades iniciais, pois além de serem uma derivação destas, são fontes modificadoras para o surgimento de novas intensidades. A sua hipótese é que não há acontecimentos puros, bem como não há signos puros. Caso contrário, as estruturas e os dispositivos se tornariam inoperantes, inutilizados, estariam mortos como fósseis e formas ocas, ou então seria uma narrativa sem história a contar. A relação, portanto, consiste em uma dependência *dúplice* ou *duplicitada*<sup>74</sup> de intensidades e signos: “Primeiramente, apreender o seguinte: que os signos não são somente termos, etapas postas em relação e explicitação em um percurso de conquista, mas eles *podem* ser indissociavelmente intensidades singulares e vãs nos êxodos” (EL, 1974, p. 65, grifo do autor, tradução nossa).

Explicando de outra maneira, essa relação ou dependência de duplicidade é uma dupla via em que cada lado esconde o que mostra ao outro, como ocorre nas pulsões dúplices, visto que onde há uma pulsão de morte deve simultaneamente haver uma pulsão de vida. O exemplo econômico e político de duplicidade que Lyotard fornece em *Économie libidinale* está nas viagens europeias de “descobrimento” e no choque de diferentes universos culturais, em que os sábios cientistas, colecionadores e missionários colonizaram os “outros”, os territórios e povos não-europeus ao pesquisar, catalogar, rotular e converter, isto é, os dispositivos/estruturas europeus, enquanto signos, colonizaram as alteridades não-europeias. Esses empreendimentos são dispositivos/estruturas negativas que congelaram, reprimiram e eliminaram uma riqueza e uma vitalidade de objetos que eles não estavam a par de compreender. No entanto, tal encontro de pulsões frias não gerou somente congelamento, destruição e perda, pois se fosse assim tal empreendimento energético se esgotaria em si mesmo rapidamente. O imperialismo europeu gerou também um comércio extremamente lucrativo, pulsões quentes que mantiveram trocas constantes de materiais convertidos em moedas equivalentes. Essa duplicidade, por um lado, apresenta e esconde a intensidade da coleta e da conversão, isto é, de *capturar*; por outro lado, apresenta e esconde a intensidade “prazerosa e estimulante” da exploração e do comércio, isto é, de *trocar*. Associando o trabalho das descobertas com os signos, Lyotard mostra, através da economia libidinal, que as linguagens da ciência, da religião e do comércio se intensificam e são renovadas

---

<sup>74</sup> Mesmo que a duplicidade esteja inserida em um vocabulário distinto da fenomenologia e da ontologia de Merleau-Ponty, neste livro de Lyotard de 1974, mais uma vez parece repercutir os conceitos do último Merleau-Ponty, notadamente, o quiasma, o entrelaçamento e a reversibilidade.

com novas significações, inibindo e liberando novas intensidades: “(...) portanto, com essa viagem de pesquisa e de conquista sempre adiada [*repoussée*], indissociavelmente vem também uma intenção, uma intenção de relação [*rapport*], uma intenção de renda [*revenu*]” (EL, 1974, p. 60, tradução nossa). Temos, portanto, uma condução energética que “deixa passar nas palavras” a incandescência das intensidades:

Esse efeito não é de dualidade, mas de duplicidade. Na “ordem teórica” é preciso chegar a proceder dessa maneira, como essa barra dúplice [*duplice*], não por afã de mimetismo ou de *adaequatio*, mas porque o próprio pensamento é da libido, o que conta é a sua força (a sua intensidade) e que é isso que é *preciso* deixar passar nas palavras, isso, essa inquietação interminável, essa duplicidade incandescente. É preciso, portanto, que o que se pensa seja o tempo todo ao mesmo tempo atribuível [*assignable*] a um conjunto teórico, a um sistema (semântico, formal, não importa), e que desespere dessa atribuição (EL, 1974, p. 42, grifos do autor, tradução nossa).

A partir da duplicidade dos acontecimentos-intensidades e signos, Lyotard a seguir desenvolve duas noções indispensáveis para a sua linguagem libidinal: o *tensor* e a *dissimulação*. Com a primeira noção, o tensor consiste na *tradução* (passagem de significação) ou na *conversão* (passagem de valor) dos acontecimentos em signos, permitindo-os percorrer de maneira ligada os dispositivos/estruturas; com a segunda noção, a dissimulação, e também a dissimilação<sup>75</sup>, explica como essa tradução ou conversão ocorre como *ocultação* e *alteração* dos acontecimentos estendidos no interior dos dispositivos/estruturas. Para o filósofo, como só há acesso na duplicidade, a dissimulação e a dissimilação são os arranjos usuais das intensidades; em outras palavras, os signos e as imagens se apresentam ocultados e alterados como o amor no sexo ou o sexo no amor, ou no exemplo do signo-imagem de Anticristo simulado e dissimulado de Cristo, e vice-versa, em um afresco de Luca Signorelli (1450-1523) na Catedral de Orvieto, Itália: “(...) o Anticristo também dissimula o Cristo na medida em que o simula, algo próximo que é o *dis-* da dissimulação, ou da dissimilação” (EL, 1974, p. 67, grifo do autor, tradução nossa).

Como vimos que na duplicidade as pulsões correm simultâneas, então as intensidades, percorrendo tais canais enquanto tensores e dissimulações, encontrarão, por fim, os dispositivos/estruturas impossíveis<sup>76</sup>. Com essa excêntrica palavra, a

---

<sup>75</sup> A partir dos conceitos de *dissimulação* (ocultar ou encobrir) e *dissimilação* (alterar), é possível sugerir de ambos um paralelo com os conceitos de Freud do trabalho do inconsciente: *condensação* e *deslocamento*. Mais tarde, ambas noções seriam apropriadas por Lacan como *metáfora* e *metonímia*.

<sup>76</sup> Trazemos mais uma vez a elucidação de Iain Hamilton Grant para o conceito de *impossibilidade*: “(...) ‘compossibilidade’ é um termo usado por Leibniz para indicar as relações entre ‘mundos possíveis’;

impossibilidade, Lyotard quer dizer que nem todas as intensidades podem percorrer simultaneamente e com plena eficiência energética tais canais como se todos os edifícios e residências de uma cidade recebessem dos fios elétricos a ótima e a mesma quantidade de energia elétrica. Além disso, a noção de impossibilidade também lhe permite descrever como a mistura de distintas pulsões, de vida e de morte, o aquecimento e o resfriamento, por exemplo, encontram-se nas figuras, nos dispositivos e nas estruturas que canalizam e organizam as intensidades. Havendo possibilidades lógicas de trânsitos pulsionais para múltiplos caminhos, mesmo que estas intensidades estejam maximizadas, essas possibilidades ficam incapacitadas e bloqueadas por esses encontros, isto é, ficam impossibilitadas; então, podemos de certo modo dizer, sem precisar implicar uma causalidade ou uma instantaneidade, que tais encontros geram os acontecimentos percebidos por nós. Portanto, os acontecimentos enquanto tradução e conversão serão, nessa terminologia de circuitos, definidos como tensores que funcionam como determinados pontos ou campos, pois nestes são direcionadas e conduzidas as intensidades. Os exemplos que Lyotard nos fornece de tensores na duplicidade dos signos são os nomes próprios:

Se fosse necessário dar um exemplo da maneira na qual o tensor pode se dissimular na semântica e dissimilá-lo, poderíamos tomar o do nome próprio. É afinal este nome de que falam Frege e Russell, que causa problema ao lógico porque se remete, em princípio, a uma referência singular e não parece ser trocável [*échangeable*] por outros termos na estrutura lógico-linguística: sem equivalente intrassistêmico do nome próprio, ele aponta para a exterioridade como um dêitico, ele não tem conotação, ou esta é interminável. Pequena dificuldade que os lógicos resolvem com um conceito (não tendo a escolha dos meios), o de predicado de existência. Hegel já conhecia isso: o *Meinen*, e o obstáculo que a doação de existência – a carne e o osso, dirá Husserl por sua vez – pode opor à colocação em sistema [*mise en système*] dos signos (EL, 1973, p. 70, grifo do autor, tradução nossa).

Nos estudos da lógica e da filosofia da linguagem, os nomes próprios estão ligados à resolução do problema de um signo se referir a um objeto, e somente a ele, e não a outros semelhantes, tal como ocorrem nos nomes comuns. Exemplo: este João da Silva, e não outros indivíduos nomeados João da Silva; esta Paris, e não outros entes nomeados Paris. Os nomes próprios também se diferenciam dos nomes comuns na medida em que

---

muitos mundos são possíveis, mas não são possíveis juntos, não são compossíveis. É deixado a Deus, portanto, criar o ‘melhor de todos os mundos possíveis’, o qual, sendo Ele perfeito, Ele não pode deixar de fazer. A definição de Leibniz dessa perfeição é profundamente econômica: quanto menor o gasto [*expenditure*], maior a perfeição – Deus sendo perfeito, Sua carteira [*purse*] nunca é esticada. O uso de Lyotard de ‘impossibilidade’, então, destaca não apenas, como é apontado na seção intitulada *Tourniement de la barre* (pp. 21-26 [edição francesa]), uma violação lógica, mas uma cara e metamórfica economia” (*ibidem*, pp. x-xi, grifos do autor, tradução nossa).

um nome próprio singulariza ao mesmo tempo um significado e um referente a um ente, a um indivíduo, enquanto que o nome comum amplia (e talvez universalize) o significado e a referência a múltiplos entes, a múltiplos indivíduos. Por esse aspecto *sui generis*, e talvez paradoxal por ser autorreferencial, de conectar um dentro (sistema dos signos) e um fora (coisa, existência ou acontecimento) sem precisar se remeter a uma trocabilidade possível entre outros signos no interior do sistema, Lyotard menciona os dêiticos de Benveniste e os referentes de Frege, e sugere aproximá-lo da noção de acontecimento, como já vimos em *Discours, figure*. Portanto, esses signos que são os nomes próprios auxiliam Lyotard a conectar, e duplicar, pontos linguísticos (lógicos ou semióticos) singulares a múltiplos afetos, desejos, pulsões, intensidades em confronto. *Économie libidinale* explora um complicado exemplo de nome próprio como tensor ao colocar o famoso caso descrito por Freud das situações alucinatórias entre o paciente Schreber e o Dr. Flechsig. Para facilitar, colocamos no seu lugar um exemplo político e mais acessível que James Williams nos fornece:

Assim, o nome próprio “Nelson Mandela” é um tensor que marca o entrelaçamento [*intermingling*] da pulsão para uma África do Sul livre do apartheid canalizada através do dispositivo político da ANC [*African National Congress*], a pulsão para a dominação branca canalizada através do dispositivo do apartheid, o desejo de uma África do Sul unida e muitas outras pulsões e desejos potenciais. O uso do potencial aqui é para sublinhar, primeiro, como o tensor pode ser reconhecido antes da detecção de forças ou pulsões como um potencial lugar [*seat*] para sua mistura [*mingling*] e, segundo, como o número de fatores envolvidos é incerto (WILLIAMS, 1998, pp. 95-96, grifos do autor, tradução nossa).

Portanto, ao pensar em nomes próprios que são exemplos políticos bastante sensíveis e conflituosos para nós, eles agregam e compatibilizam (ou agarram e exploram) afetos e desejos os quais são múltiplos na sua realidade e potencialidade, e, uma vez em confronto, são contraditórios, heterogêneos, isto é, impossíveis: “Ele [o nome próprio] tornará compatível uma multidão de proposições impossíveis sobre o mesmo ‘sujeito’ do enunciado” (EL, 1974, pp. 70-71, grifo do autor, tradução nossa). Então, os nomes próprios são propriamente – na duplicidade, na dissimulação (e na dissimilação) – signos-tensores que marcam o *cruzamento* entre as estruturas (distância e oposição) e as intensidades (potência e singularidade): “Ao mesmo tempo signo que faz sentido pela distância [*écart*] e oposição, e signo que faz intensidade pela potência e singularidade” (EL, 1974, p. 69, tradução nossa).

Podemos tomar inúmeros exemplos mobilizadores de afetos e desejos, ou de proposições impossíveis, e que facilmente encontramos no Brasil, desde os nomes próprios de lideranças sociais e políticas a acontecimentos traumáticos. É evidente que esses signos-tensores não necessariamente precisam ser pontos ou campos sociologicamente amplos, como grandes personagens históricas ou datas que marcam acontecimentos relevantes no curso histórico. De certo modo, qualquer acontecimento que se associe a intensidades que marcam o tecido social, e que tenha o potencial de ser um mobilizador de contraditórios afetos e desejos são signos-tensores. Portanto, eles também podem ser sociologicamente reduzidos, como um crime em uma certa comunidade marcando as diferentes tensões perante uma sociedade estruturada por diversas desigualdades. Deixaremos, assim, para o leitor pensar nas possíveis aplicações dos signos-tensores.

Talvez um dos exemplos mais característicos do signo-tensor, extensamente trabalhado por Lyotard, como vimos acima na seção anterior, foi o acontecimento da morte de Overney. A singularidade da morte de Overney é um signo-tensor pois ela é um agregador de intensidades, e também um lugar potencial de afetos e desejos contraditórios. Por exemplo: o desejo dos dirigentes da Renault ciosos por encobrir a morte de um jovem ativista nos arredores da fábrica, diminuindo a energia potencial que poderia ser desbloqueada, o desejo do movimento militante de explorar o acontecimento aumentando a energia potencial para suas estratégias e interesses de grupo, o desejo disperso na sociedade por indignação, solidariedade, justiça etc. No exemplo de Overney também vemos a abrangência do dispositivo narrativo na canalização, na dissimulação e na dissimilação das intensidades, tal como ocorre nas mídias de comunicação em massa, por meio dos assessores de imprensa, “marqueteiros”, comunicadores em geral, e atualmente nas recentes mídias sociais de internet com os fenômenos das *fake news*. De certa maneira, os dispositivos de *marketing* buscam ocultar e alterar o signo-tensor para diversas direções, em geral para beneficiar e atender as demandas do cliente. É, enfim, o poder do *marketing* no capitalismo ao explorar as intensidades e os dispositivos/estruturas.

Para finalizar esta seção acerca do signo-tensor, retornaremos mais uma vez para a detalhada descrição que Lyotard faz do acontecimento da morte de Overney, de um paradigmático exemplo do signo-tensor, ainda em forma de esboço, mas que se consolida – como vimos – em *Économie libidinale*. É um acontecimento tensor em relação ao dispositivo narrativo e à banda libidinal:

Isso não é, portanto, uma *temporalidade*, ou seja, um sistema vetorial, o qual precisamos para assentar a análise do dispositivo narrativo; uma tensividade, uma entidade tensorial, é o suficiente. O *acontecimento* é esse tensor do qual precisamos. Neste caso aqui é a morte de Overney. Este acontecimento não tem que ser levado em consideração pelo fato de que é “real”, atestável [*attestable*] fora do volume teatral gerado pela narração. Ele também não é considerável porque é “sensacional”, suscetível de gerar sobre o “corpo social”, através das diversas instituições que aí esquadrinham [*quadrillent*] a superfície (a imprensa, a opinião pública, os partidos políticos, as organizações sindicais, a televisão) inúmeras [*mainte*] metamorfoses: comunicados de imprensa, telefonemas, manifestações, declarações e conferências de imprensa, movimentos de paralisação [*débrayage*], programas [*émissions*]... Esses efeitos não são evidentemente sem importância, mas só são legíveis à superfície do “corpo social”, e levá-los em consideração sem crítica não deixará de nos mergulhar de volta na ingenuidade (“sociológica”) da crença nesse corpo social e na sua preexistência, portanto numa referência atribuível à narrativa da morte de Overney. Se isto é um acontecimento, é *antes de tudo* como tensor ou passagem intensa, e esse tensor requer não o espaço tridimensional euclidiano do volume teátrico e do corpo social organizado, mas o espaço n-dimensional, neutro e imprevisível da película libidinal gerada pelo próprio acontecimento tensor em sua singularidade amnésica (DP, 1973b, pp. 185-186, grifos do autor, tradução nossa).

Mais uma palavra acerca da posição dos signos em *Économie libidinale*. Reiteramos que interessa a Lyotard distinguir os *signos-tensores*, que contêm uma concepção energética, afirmativa e presentificada do sentido, dos *signos-semióticos*, resfriados, negativos e ausentificados. Em resumo, vimos que a banda libidinal é marcada pelo signo-tensor, o qual, por um lado, é a afirmação e a incandescência que se inscreve sobre a banda; o signo-semiótico, por outro lado, é uma recondução piedosa ao infinito ausente. De maneira geral, os signos-semióticos nos remetem ao niilismo – também semiótico – das infinitas trocas entre si e das suas ausências perante os referentes (EL, 1974, pp. 57-58); condição análoga que vimos na seção anterior, quando a teatralidade representacional veicula a ilusão da presença. Desse modo, há uma duplicidade constitutiva do real espaço-temporal na banda libidinal, uma vez que os signos-tensores e os signos-semióticos dissimulam-se e dissimilam-se um no outro.

Em outras palavras, essa dissimulação do *espaço* e do *tempo* nos coloca em uma posição desconfortável perante a *lógica* do verdadeiro e do falso. Tudo se resume a nos mobilizar dentro de uma retórica selvagem de forças entre si? Que operar quanto à *lógica* perante o projeto da economia libidinal? É dessa maneira que em 1975 ele elabora na Universidade de Vincennes um curso denominado *La logique qu'il nous faut. Cours sur*

*Nietzsche et les Sophistes*<sup>77</sup>. Veremos com calma que tipo de lógica *pagã* e *pragmática* se pode extrair dos antigos sofistas no terceiro capítulo a seguir.

### 3. A LINGUAGEM PRAGMÁTICA EM DIREÇÃO AO UNIVERSO DE FRASE

#### 3.1. O paganismo

Este último capítulo sugere conectar duas hipóteses de leitura no interior da obra de Lyotard. A primeira hipótese sustenta que a *pragmática* é o conceito-chave lógico e linguístico que agrega boa parte dos escritos após *Économie libidinale*. A segunda, a mais difícil de enfrentar, trata-se de compreender como e por que se interrompe uma linha de pensamento libidinal em direção à “linguagem pragmática”, que não dependa mais (pelo menos diretamente) de uma metafísica pulsional. (GUALANDI, 2007, pp. 64-67; SALANSKIS, 2010, pp. 16-17). Dentre os comentadores de Lyotard que verificamos, nenhum logrou explicar esse *giro* pelas razões internas aos textos. Destaque-se que nós não levamos em conta nesta presente dissertação motivações biográficas<sup>78</sup> para compreender essa alteração de rota, e assim procuramos sobretudo continuidades e descontinuidades argumentativas. O próprio Lyotard (o *autor*) admite na *fiche de lecture* que pelo menos alguns desses textos prepararam o desfecho de *Le différend*:

*Autor*. Anunciou as presentes reflexões em *Prière de désinsérer de Rudiments paiens* (1977) e na Introdução de “A condição pós-moderna” (1979). Se ele não temesse ser enfadonho [*fastidieux*], confessaria ter começado esse trabalho logo após a publicação de *Économie libidinale* (1974) (DI, 1983, p. 13, grifos do autor, tradução nossa).

Há, portanto, uma linha comum de pensamento, e que culminará na publicação de *Le différend* em 1983, a qual *gira* o paradigma de um *fora da linguagem* (libidinal) para uma *linguagem sem fora* (pragmática e ontológica). Entretanto, durante essa

---

<sup>77</sup> Composto em cinco partes, esse curso está transcrito e disponível na internet: [https://www.webdeleuze.com/cours/bibliographie\\_et\\_mondes\\_inedits](https://www.webdeleuze.com/cours/bibliographie_et_mondes_inedits). Agradecemos a Keith Crome em seu *Lyotard and Greek Thought : Sophistry* (2004) pelas detidas observações acerca desse curso e de outros textos em que Lyotard confronta a sofística grega.

<sup>78</sup> No entanto, admitimos aberturas para fora do texto no intuito de uma compreensão geral da obra de Lyotard. Para encontrar considerações pessoais das *derivadas* na sua obra – portanto mais biográficas –, remetemos o leitor para três textos bastante úteis. A sua autobiografia intelectual *Peregrinações* (1988, 1990), uma série de debates *Temoigner du différend... quand phraser ne se peut* (1989) e uma coletânea de entrevistas reunidas por Kiff Bamford *Jean-François Lyotard: The Interviews and Debates* (2020).

alteração de rota, subsistem elementos anteriores da sua metafísica pulsional, coexistindo noções da economia libidinal com novas noções lógicas e linguísticas, como a pragmática e o *logos* sofista, ao mesmo tempo em que ele ressignifica o paradigma estruturalista da linguagem configurado pela linguística da enunciação de Benveniste e pela análise narratológica de Genette. Lyotard explora novas fronteiras além da *theoria* e do discurso de saber, explora também as variações das multiplicidades perante a homogeneização da unidade e do centro; não o preocupa mais designar o espaço figural e a banda libidinal – pelo menos não diretamente. O “período pagão” (aproximadamente 1975 a 1978) pode ser lido como um período de transição<sup>79</sup> entre a economia libidinal e a pragmática comunicacional, e, ao se aproximar sobretudo de Kant, Levinas e Wittgenstein, Lyotard nos introduz os jogos de linguagem, os regimes de frases e o diferendo.

Denominamos esse período transitório de pagão, porém em que consiste o *paganismo*? Em *Discours, figure*, ele já havia sido mencionado em oposição às concepções logocentradas de natureza (as quais subsistiam cristianizadas) em Paul Claudel e Merleau-Ponty (DF, 1971, p. 10; p. 22); por sua vez, em *Économie libidinale*, o capítulo *Théâtrique païenne*<sup>80</sup> contrasta a unidade monoteísta e semiótica (ausente de sentido) da divindade de Agostinho com as múltiplas divindades vivenciadas como intensidades (presentes de sentido) no paganismo do Baixo Império Romano (EL, 1974, pp. 15-21). Por esse motivo que, nas palavras de Gaëlle Bernard, o exemplo do paganismo romano seria a “verdadeira forma do ateísmo”, pois, em vez de dispor o *pathos* em uma só coisa merecedora de emoção, vivencia-o como intensidades significativas em todas as situações da vida sem precisar vinculá-las a um Sentido ausente (BERNARD, 2011, p. 173). Entretanto, somente três anos mais tarde, com *Rudiments païens* (um conjunto de ensaios) e *Instructions païennes* (um diálogo ficcional), ambos de 1977, Lyotard apresenta-nos o paganismo como um programa que segue determinada orientação. Reproduzimos abaixo na íntegra o pequeno prefácio *Prière de désinsérer* de *Rudiments païens*:

#### Oração de desinsérer

---

<sup>79</sup> Gaëlle Bernard, ao escrever um precioso glossário na segunda edição de *Rudiments païens* (RP, 2011b, pp. 167-185), evidencia essa transição mostrando o cruzamento de noções anteriores como *dissimulação/dissimilação*, *duplicidade*, *teátrica*, *tensor* com noções novas como *metalinguagem/metalingua*, *performativo*, *retorsão*, *astúcia (ruse)* e *pragmática*.

<sup>80</sup> Óscar Cornago, a partir da teátrica pagã elaborada por Lyotard, estabelece um curioso paralelo entre a teoria e a prática do teatro com as produções contemporâneas em *Teátrica pagã: diálogos de Jean-François Lyotard com a cena* (2009).



*Disserere* nos deu dissertação, mas também em latim, mais energicamente *dissertio*, a “disserção”, desemaranhamento [*démêlage*] sumário, cardagem grosseira a qual seguem penteação e fiação. A ação da carda isola dentro da matéria áspera [*bourruie*] o elemento escolhido do qual se fará tecido.

Nomes próprios funcionam aqui como materiais, Bloch, Butor, Freud, Guérin, Marin, Michelet, Pascal, Sun-Tse... Eles nos chegam ladeados [*flanqués*] por nomes comuns dos quais várias tipologias os registram: tipologia das Matérias (teologia, literatura, política, psicologia, etc.), dos Métodos (estrutura, dialética, semiótica, análise, etc.), das Doutrinas (o Inconsciente, o Sentido, a Esperança, o Desejo, a Transcendência, etc.). Quanto ao têxtil que se quer extrair dessas fibras tão díspares, ele se chamará paganismo.

É um nome programático: o qual é preciso tecer. E polêmico: a velha lona [*toile*] platônico-cristã está em farrapos [*loques*], todas os seus remendos [*reprises*], mesmo marxistas, se soltam [*lâchent*].

Desinsere-se aqui algumas das propriedades desse paganismo. Daí o gênero escolhido, a dissertação. Mas como estamos apenas na cardagem, obtemos apenas rudimentos.

As instruções para a tecelagem e o uso se seguirão.

Maio de 1977 (RP, 1977b, pp. 7-8; 2ª ed. 2011b, p. 17, grifos do autor, tradução nossa).

Este excerto esclarece, a partir de figurações literárias, que Lyotard continuará a escrever no gênero dissertativo (apesar do afastamento da *theoria* e do discurso de saber) *desinserindo* diversos elementos, bem como *dissertando* na tecelagem os materiais velhos para a produção de materiais novos – revelando, desse modo, os caminhos percorridos nos ensaios que compõem o livro. Aqui o paganismo não é um conceito, mas talvez um dispositivo, uma metáfora aberta, isto é, o nome de um *programa* que é aberto para tecer, e *polêmico* por confrontar o niilismo platônico-cristão inserido nos materiais da cultura e da sociedade. Vejamos, a seguir – como ele mesmo anunciara que “as instruções para a tecelagem e o uso se seguirão” – Lyotard acrescentar novos conteúdos ao paganismo, uma vez que o diálogo ficcional *Instructions païennes* descreve-nos o que é habitar no paganismo, o que é *ser pagão*: “Por pagão, eu compreendo [*j'entends*] ímpio, pelo menos. E se nós temos que nos instruir (não eu, mas você), é porque queremos a justiça. Aqui está o objeto de minha instrutiva narrativa [*récit*]: a justiça na impiedade” (IP, 1977a, pp. 10-11, tradução nossa). Três novas noções ali aparecem. Primeiro, a noção de *instrução*<sup>81</sup> que indica o ensinamento, a lição, a prescrição. Segundo, começa-se a esboçar um significado de *pagão* paradoxal (pois a particularidade do *ímpio* parece não se vincular à

---

<sup>81</sup> Na série de conversas realizadas com Jean-Loup Thébaud em 1977 e 1978, e reunidas em *Au juste*, Lyotard nos explica o uso que deu ao duplo sentido educacional da palavra *instrução*: “É aí que eu jogava [*jouais*] um pouco com a palavra ‘instrução’, tomando-a em um duplo sentido, pois ‘instrução’ quer dizer ‘prescrição temporária e local’ não tendo qualquer valor de universalidade, portanto imperativo (se imperativo houver) hipotético; e ‘instrução’ também quer dizer que quando se lê um diálogo, é para se instruir, o que conota a velha tradição que vem do platonismo: o diálogo encena [*met en scène*] alguém que ali sabe mais que o outro, ou alguém que sabe mais do que o que sabe menos, sempre na desigualdade. Esse é o caso, de resto, nas *Instructions païennes*” (AJ, 1979b, p. 125, grifos do autor, tradução nossa).

universalidade do *justo*), bem como um significado prescritivo (instrutivo), pois se pretende prescrever *o justo* ao invés de descrever *o ser justo*, o que o conduzirá para considerações éticas prescritivas com o auxílio de Levinas (ética da alteridade) e Kant (imperativo e a faculdade de julgar). Investigar o *justo* vinculado ao *ímpio* (e vice-versa) além dos universais ontológicos conduzirá Lyotard a alargar o paganismo para uma certa noção (ou sentimento) de justiça *fora* do que ele considera ser o centro do poder e dos critérios a partir de conceitos homogêneos e universalistas – aqui novamente implicando a tradição platônica, que reúne depurando em uma só Ideia o Ser e o Dever. Por fim, a terceira noção, a noção de impiedade a qual indica tudo aquilo contrário à piedade metafísico-religiosa. E é notável que a palavra piedade, enquanto conota devoção e reverência, vai além do sistema religioso monoteísta, pois nos remete à impiedade à pólis e aos deuses no mundo grego: acusação contra Sócrates, cidadão; mas talvez também contra Protágoras, sofista e estrangeiro<sup>82</sup>. É nessa mesma avaliação que Gaëlle Bernard apresenta a impiedade pagã contestando a autoridade do verdadeiro, da unidade e da finalidade:

Mais precisamente, é a autoridade do verdadeiro [*du vrai*], da unidade e da finalidade que o paganismo contesta. Ele se dá como a procura [*recherche*] de uma outra lógica (onde a potência de inventar e metamorfosear se sobrepõe à exigência de convencer e provar), de um outro espaço (onde o centro contábil cede lugar à colcha de retalhos [*patchwork*] das minorias não totalizáveis), de um outro tempo (onde a teleologia é suplantada pelo acaso dos encontros de intensidades), mas também de uma outra recepção [*accueil*] do dado, recepção que se pode dizer passiva [*passif*] ou passível [*passible*], porque consiste em deixar-se afetar pela potência do que é, em vez de nele se apropriar [*s'en saisir*] para organizá-lo em torno de um foco [*foyer*] de sentido transcendente (BERNARD, 2011, pp. 172-173, tradução nossa).

Observem que, além da lógica e da linguagem, o paganismo procura subverter o espaço e o tempo; categorias que as encontramos, páginas mais à frente de *Instructions païennes*, ligadas a um *ethos* pagão diferenciado da organização baseada na *politeia* grega e platônica na qual se coloca um centro vazio de poder ao mesmo tempo em que exclui as alteridades, os heterogêneos, os múltiplos *outros* que habitam as margens espaço-temporais da cidadania:

---

<sup>82</sup> No curso *La logique qu'il nous faut. Cours sur Nietzsche et les Sophistes*, de 15/01/76, Lyotard sugere que na fusão da disputa jurídica entre verdadeiro e verossímil, entre retórica e filosofia, Sócrates e Protágoras mais se assemelham que se diferenciam: "(...) torna-se completamente verossímil que se acuse Sócrates exatamente dos mesmos crimes [*méfais*] de Protágoras. (...) no nível do discurso do verossímil, ele não pode fazer a diferença entre seu próprio discurso e aquele de um Protágoras" (NS, 1975, tradução nossa).

- Não para o paganismo. É preciso uma política ímpia e justa. Ela não será encontrada nesta organização piedosa [democracia/pólis/teoria], da qual você aliás faz uma descrição purificada [*expurgé*] e que exclui, como você sabe, as mulheres, as crianças, os metecos, os escravos, os estrangeiros, os dissidentes. É preciso que ela se faça com esses elementos sociais que são as narrativas, e não dentro do elemento dos *vir* [*varões*], que é o saber [*savoir*]. (...)
- Deixe-me fiar [*filer*] um pouco sobre minha errância [*erre*]. *Pagus* se dizia da região fronteira [*des bornes*] nos confins [*aux confins*] dos burgos. *Pagus* nos deu *país* [*pays*]. Isso não é o *Heim* ou o *home*, o habitat, o abrigo, mas sim as paragens, as terras interiores [*contrées*], que não são necessariamente incultas, que são os horizontes desses passeios [*ballades*] durante os quais vemos o país. Lá não estamos em casa [*chez soi*]. Lá não se espera descobrir a verdade, lá se encontram numerosas entidades, sujeitas às metamorfoses, às mentiras, às invejas e às raivas: os deuses passíveis [*passibles*] (IP, 1977a, pp. 42-43, grifos do autor, tradução nossa).

Não é difícil associar essa noção social e geográfica de *pagus* com as alteridades que caracterizam as noções de *centro* e *periferia*, tal como se desenvolveu nos estudos pós-coloniais de Homi K. Bhabha<sup>83</sup>, por exemplo. Avancemos, na seção a seguir, para as considerações lógico-linguísticas do paganismo.

### 3.2. Um caso de análise pragmática: o diálogo platônico

Para além do conteúdo que leva Lyotard a repensar os centros e as margens, a forma lógico-linguística que prevalece nos textos do “período pagão” é a pragmática na qual se opera um certo tipo de análise do discurso. Porém, para termos um quadro mais preciso desses textos, resta indagar: em que consiste a pragmática?

Respondendo a isso, vejamos primeiramente como Élisabeth de Fontenay, no prefácio que ela dedica à segunda edição (2011b) de *Rudiments païens*, nos apresenta:

O quadro [*cadre*] da interpretação implementada [*mise en place*] estipula que toda obra, artística ou filosófica, extrai [*puise*] a sua energia e a redistribui de acordo com três polos, a instância de sua emissão: o narrador; a de sua recepção: o narratário; a de sua referência: o que é narrado. Esta triangularidade horizontal permite libertar [*affranchir*] o sentido de toda transcendência do real, isto é, da ilusão descritiva (...) (FONTENAY, 2011, p. 7, tradução nossa).

---

<sup>83</sup> Sobre a homogeneização de narratividade e nação como centro e as heterogeneidades como periferia, ele escreve: “A nação não é mais o signo de modernidade sob o qual diferenças culturais são homogeneizadas na visao ‘horizontal’ da sociedade. A nação revela, em sua representação ambivalente e vacilante, uma etnografia de sua própria afirmação de ser a norma da contemporaneidade social. O povo se torna *pagão* naquele ato disseminador da narrativa social que Lyotard define, em oposição a tradição platônica, como o polo privilegiado do narrado” (BHABHA, 1998, p. 212, grifos do autor).

Percebe-se, então, que a triangularidade pragmática que Lyotard utiliza articula-se com a proposta pagã de libertar o sentido, o qual se subordina a algum tipo de transcendência – tal como no vértice de uma pirâmide ou no cume de uma montanha em direção ao Ser – no propósito de devolvê-lo a uma maior horizontalidade das relações da língua nos seus múltiplos usos. Para tal projeto, como veremos, Lyotard procura *rebaixar* o estatuto excepcional que tradicionalmente se situou o *diálogo platônico*, o gênero teórico modelo para a filosofia, porém carente até então de uma análise que exhiba os seus artifícios pragmáticos, comparáveis a outros gêneros literários.

A palavra “pragmática” foi introduzida na década de 1930, pelo filósofo e semiólogo estadunidense Charles W. Morris (1901-1979) que, ao desenvolver uma “teoria geral dos signos” inspirada na semiótica de Charles Sanders Peirce (1839-1914), destaca os níveis da linguagem em três partes: sintaxe, semântica e pragmática. A sintaxe se situa na relação lógica dos signos entre si e a semântica na relação significativa e referencial dos signos às coisas. Estes dois aspectos da linguagem – sintático e semântico, como abordamos no capítulo 1 “A linguagem estrutural ou a irrupção do limite” dedicado a *Discours, figure* – já haviam sido amplamente elaborados pela abordagem estruturalista e funcionalista de Saussure, Jakobson e Martinet, bem como pela linguística da enunciação de Benveniste e Culioli, através da distinção formal entre língua (sistema) e fala (atualização e enunciação). Resta, no entanto, a pragmática. A partir dessa divisão tripartite da semiótica, como definir esta jovem disciplina? Françoise Armengaud, no seu livro introdutório *A pragmática*, escreve: “A mais antiga definição é a de Morris, de 1938: ***a pragmática é a parte da semiótica que trata da relação entre os signos e os usuários dos signos***” (ARMENGAUD, 2006, p. 11, grifos da autora). Seguem-se as definições mais recentes (décadas de 1970 e 1980) de Anne-Marie Diller, François Récanati e Francis Jacques:

Uma definição linguística é dada por Anne-Marie Diller e François Récanati: ***a pragmática “estuda a utilização da linguagem no discurso e as marcas específicas que, na língua, atestam sua vocação discursiva”***. (...) Uma definição integradora aparece sob a pena de Francis Jacques: ***“A pragmática aborda a linguagem como fenômeno simultaneamente discursivo, comunicativo e social.”*** A linguagem é por ela concebida como um conjunto intersubjetivo de signos cujo uso é determinado por regras compartilhadas. Ela diz respeito ***“ao conjunto das condições de possibilidade do discurso”*** (*ibidem*, pp. 11-12, grifos da autora).

Com a pragmática, estamos novamente perante o *discurso*, no entanto substancialmente mediado pelos contextos comunicativos e sociais, dos quais eram antes

separados do objeto *discurso* por propósitos de formalização e objetificação no estruturalismo linguístico. Curiosamente, Lyotard (diferentemente de sua fase anterior, até 1974, mais “libidinal” e “estruturalista”) utiliza a lógica e a linguística à sua maneira, sem se preocupar em mencionar quais autores fundamentam a sua “análise pragmática”<sup>84</sup>. Os efeitos de sentido ou efeitos comunicacionais da linguagem, isto é, os efeitos de crença, convicção (razão) e persuasão (afeto) nos interlocutores ao interagirem entre si, contribuem por caracterizar a pragmática como uma disciplina que procura *descrever* de maneira neutra e sistematizada esses fenômenos da linguagem que antigamente a retórica *normatizava* a partir de critérios qualitativos. Outrora com o *figural* e a *banda libidinal*, Lyotard mais uma vez se reaproxima da *antiga* retórica, porém reformulada em *nova* pragmática do discurso – nesta ocasião eliminando qualquer conceituação sobre os deslocamentos acontecimentais “fora da linguagem”. Na versão lyotardiana dessa disciplina, a análise pragmática se dispõe a partir da relação de três instâncias<sup>85</sup>: a primeira instância (1) é o polo ativo, a fonte emissora da mensagem; a segunda (2) é o polo passivo, que recebe a emissão da mensagem; a terceira (3) é a que denota o conteúdo ou o objeto da mensagem. Para facilitar o nosso entendimento perante as diferentes terminologias apresentadas nos seus textos, designaremos as três instâncias por *destinador* (1), *destinatário* (2) e *referência* (3). Presentes em qualquer discurso, elas são polos indeterminados em si mesmos que inauguram múltiplas relações e papéis através de intercâmbios, alternâncias, subordinações e sobreposições. Portanto, o que compete à pragmática é tentar analisar e descrever a disposição desses mecanismos.

O exemplo de análise pragmática que forneceremos é paradigmático, pois explica a posição contraditória de Lyotard de afastar-se da *theoria* e do discurso de saber enquanto permanece *dissertando*, isto é, enquanto expõe o seu pensamento no interior do gênero teórico e crítico. Ora, por que não continuar escrevendo à maneira da sedução e da persuasão afetiva? (Ou talvez, persistir no silêncio...) Tal irrupção afetiva ocorre com *Économie libidinale*, obra disposta de maneira antidialógica, sem pressupor um destinatário determinado, isto é, escrever no espírito de uma “garrafa jogada ao mar” à espera de um possível leitor (AJ, 1979b, pp. 27-30). Assim, ele buscará explicar no ensaio

---

<sup>84</sup> Exceção que se apresentará na fundamentação da pragmática de *Le différend* (DI, 1983, pp. 30-31) ao citar a contribuição de Paolo Fabbri e Marina Sbisà.

<sup>85</sup> Niels Brügger sugere que Lyotard utiliza uma versão pragmática reduzida a partir do modelo comunicacional de Jakobson, no entanto ele não confronta ambos os autores no propósito de comprovar esta associação (Cf. BRÜGGER, 1993, p.37). Deixamos, portanto, a questão em aberto para determinar a partir de qual modelo Lyotard se apropria para a sua triangulação pragmática.

*Dissertation sur une inconvenance*, o qual encerra o livro *Rudiments païens*, que se trata de mostrar *inconvenientemente* (pois se persiste dissertando) os diversos modos que a teoria e a filosofia também pertencem às *artes da palavra*: “É antes uma questão de mostrar de qual maneira, e quão sofisticada, elas [a teoria e a filosofia] são das artes” (RP, 1977b, p. 245; 2ª ed., 2011b, p. 164, tradução nossa).

É o que Lyotard mostra a partir da disposição *pragmática* do discurso platônico (portanto, teórico e filosófico) por meio dos *Diálogos*. A certeza é o *pathos* do conhecimento, no sentido de que esse é o afeto principal que move o *teórico* em busca da certeza. Dessa maneira, esse gênero que visa dizer a verdade e dissipar a ilusão é um caso particular dentro de outros gêneros literários, fazendo do aspecto da *convicção* (racional) também um caso de *persuasão* (afetiva). Lyotard afirma que a filosofia havia conquistado seu espaço discursivo dentro das artes da palavra, afastando-se dos gêneros oratórios do tribunal e da assembleia, os quais se caracterizam pela arte de debater opiniões. Com essa primeira restrição discursiva, começa a girar o tema – no sentido de circularidade, de sempre se recomençar do *filósofo* (destinador) ao *objeto* (referente) e, inversamente, do objeto ao filósofo – repetindo que “toda a filosofia consiste em argumentar a resposta que pode ser dada à questão: por que filosofar?” (RP, p. 234; 2ª ed., p. 157, tradução nossa).<sup>86</sup> Essa busca da autonomização da filosofia já situa de antemão um dentro (o filosofar) e um fora (o êxodo), isto é, *restringe* os que não partilham da circularidade do filosofar e também do *pathos* do conhecimento, que é a convicção e a certeza. Assim, só será capaz de responder o motivo do êxodo para quem estiver do lado de fora. Conseqüentemente, com os polos opostos predefinidos, Platão poderá ajuizar quem está dentro e quem está fora, quem são os filósofos e quem são os charlatães:

O motivo do êxodo só pode ser explicado no tipo de discurso que o próprio êxodo terá permissão para autorizar. Platão declara que os retóricos, poetas e sofistas são charlatães, mas só pode fazê-lo na medida em que ele já se acredita em si mesmo e se faz acreditar certamente em seu contrário, um filósofo. Consideremos por um instante esse movimento de êxodo, de emancipação, de refutação, de crítica e de inversão [*renversement*]. Ele procede com as mesmas

---

<sup>86</sup> Observe a diferença de abordagem, mais lacaniana e hegeliana, que Lyotard propõe em 1964 nas quatro conferências de *Por que filosofar?*. Ele entende a circularidade e a repetição da metafilosofia ligada à procura incessante para fora da enunciação (da fala e da língua), através do desejo (*philos + sophia*) de preencher e superar a falta (Freud e Lacan) em relação à unidade (Hegel): “Eis, portanto, por que filosofar: porque há o desejo, porque há a ausência na presença, o morto no vivo; e também porque existe nosso poder que ainda não é; e também porque existem a alienação, a perda daquilo que se acreditava conquistado e a distância entre o feito e o fazer, entre o dito e o dizer; e finalmente porque nós não podemos escapar a isso: dar atenção à presença da falta mediante nossa fala” (PPH, p. 107).

armas dos seus inimigos (RP, 1977b, *loco citato*; 2ª ed., p. 158, tradução nossa).

Diante dessa guerra emancipatória, ao movimentar a transcendência *para baixo* do gênero filosófico, equivalendo e horizontalizando-o perante os outros gêneros que compõem as artes da palavra, Lyotard revela o próprio entrelaçamento do gênero dialógico que produz a filosofia dentro dos procedimentos poéticos e retóricos que se constituem por metáforas, ficções míticas e uma encenação teatral. Usa-se as mesmas armas das outras artes tornando-o indistinguível dos outros do qual pretende escapar:

(...) o diálogo platônico se forja à custa de [*à coup de*] decisões, umas explícitas, isto é, enunciadas nos Diálogos, outras implícitas, ou atuadas em cena [*agies en scène*] pelos interlocutores, que essas decisões tomadas pelo diretor [*metteur en scène*] são tantos truques [*tours*] infiltrados dentro do texto que os heróis platônicos recitam ou nas indicações cênicas [*indications de jeu*] que eles têm de respeitar, e que os efeitos daí resultantes não são diferentes por natureza daqueles que podem ser obtidos por um orador, um sofista, um poeta ou um dramaturgo (RP, 1977b, p. 235; 2ª ed., *loco citato*, tradução nossa).

Feita essa aproximação retórica e estilística entre as artes da palavra, Lyotard começa a analisar as particularidades pragmáticas do diálogo platônico diante das três instâncias já mencionadas. Para o “Lyotard pagão” de 1977 a distância material e sensível (tal como nos aparece) entre a enunciação do *discurso* e da *narrativa* é praticamente inexistente, uma vez que, no conjunto do discurso teórico, é inseparável o poder mimético, metafórico e analogético próprio da invenção, da fabulação. Sendo assim, ele torna a narratologia em uma pragmática narrativa: “(...) esses mesmos três vértices [*sommets*] que o narratólogo chama de instâncias do narrador, do narratário e da diegese (ou do narrado), é preciso ver qual destino notável cada um deles passa [*subit*] no trabalho do teórico” (RP, 1977b, pp. 238-239; 2ª ed., p. 160, tradução nossa). O que importa é tratar o discurso ou a narrativa enquanto *obra*, tal como uma obra artística que suscita afetos nas relações pragmáticas, ou seja, a arte é um tipo de *relação*. Por isso, ele vem afirmar esse tipo de autonomia perante a autoridade do autor em que a força de uma obra artística se liga à própria eficácia que ela realiza capaz de deslocar o autor (destinador), o público (destinatário) ou ambos.

Vejamos, a seguir, como Lyotard analisa as três reduções operadas pelo gênero do diálogo filosófico, este que visa “dizer o verdadeiro”. Para esse fim, ao contrário das artes do tribunal, da assembleia, do debate sofístico, que visam *persuadir* e *ganhar*, deve ocorrer um apagamento do público, das testemunhas e dos juízes, e assim o debate só se

torna um diálogo quando se gera *homologia* de ambos os oponentes. A primeira redução, portanto, consiste nesta *homologia* em que um filósofo ficcional elaborado por Platão, o Estrangeiro de Eleia, impõe ao destinatário, para aceitá-lo como interlocutor no debate.

O Estrangeiro do *Sofista* [diálogo de Platão] declara, antes de tudo, que só aceitará como interlocutores os parceiros que, à semelhança de potros [à *l'instar de poulains*], “não sejam desobedientes [*rétifs*] e se deixem docilmente guiar”, se não, acrescenta sem rodeios, “é melhor monologar” (RP, 1977b, p. 239; 2ª ed., *loco citato*, grifo do autor, tradução nossa).

Nessas condições discursivas ideais, em que a instância do destinatário é domesticada, tornando-se *homólogo*, isto é, o seu *discípulo*, temos a composição fundamental que submete a conversa do mestre ao discípulo, sendo que esse bom respondedor terá o destino de tomar o lugar do mestre e continuar a reproduzir tais arranjos pragmáticos. Para Lyotard, tal controle dos destinatários ideais diferencia a arte teórica das outras artes, e com a passagem dos discípulos a mestres temos, com a *academia* e a *escolástica*, uma tradição universitária institucionalizada:

É assim que no vértice [*sommet*] de nosso triângulo [pragmático] se constrói, para entender [*entendre*] a teoria, uma figura ausente das outras artes, a do discípulo. (...) Encontra-se assim, se não for aniquilada [*anéantie*], pelo menos colocada sob vigilância uma das três instâncias em que se aplica a eficácia das obras. Trata-se da instância do público, esta cujos deslocamentos que as forças da arte podem lhe imprimir são talvez os menos fáceis de prever, controlar e verificar – assim como para qualquer dramaturgo, pintor, músico ou político bem sabe e apreende isso. Também se encontra igualmente circunscrita uma área especial, *escolástica*, que se tornou mais ou menos hoje o espaço da liberdade [*franchise*] universitária, onde esse diálogo fictício que é o discurso teórico pode estar a salvo [*se tenir à l'abri*] do público comum [*publics ordinaires*], de suas “modas” e de suas modernidades (RP, 1977b, pp. 240-241; 2ª ed., p. 161, grifos do autor, tradução nossa).

Ora, com a submissão da instância do destinatário, alcançamos a segunda redução, a saber, a ligada à instância da referência. Esta redução associa-se à busca do verdadeiro que é o que distingue o propósito do discurso teórico a outros discursos e obras, pois por mais que nas artes e na política (e em outros gêneros) haja a instância da referência e alguma noção do verdadeiro, não se julga diretamente a sua eficácia a partir de uma *adequação à referência*, como ocorre quando se compreende o juízo da verdade enquanto *correspondência* entre signo (ou conjunto de signos) e coisa. Tal condição é estritamente necessária, pois

Esse estar perdido [*égarement*] nos problemas da adequação é, ao contrário, o fato constante da arte teórica. É porque esta arte sujeita [*fait subir*] a referência de seu discurso a uma sorte que não é menos singular do que aquela imposta a



seu destinatário. Lá aonde as outras artes assumem com muita alegria, mesmo que dolorosamente, o princípio de que não há referente senão o significado dentro de uma obra, seja qual for o seu material, a arte teórica parece ter necessidade da hipótese inversa: precisa-se de uma referência independente do que ali se pode dizer. Ela carregou muitos nomes, desde a Ideia do Bem à Infraestrutura ou o Ser. Mas todos os sistemas ou os antissistemas que puderam e poderão fazer valer o seu direito ao Verdadeiro só terão sucesso à custa de inverter a relação de sua obra de linguagem com aquilo do qual ela fala (RP, 1977b, pp. 242-243; 2ª ed., p. 162, tradução nossa).

Inverter a relação do discurso ou da obra com aquilo do qual ela se remete a falar condiciona esse modo de criação do teórico, essa “ficção de não-ficção”. Aqui Lyotard acompanha Paul Valéry (1871-1945), que em seu texto *Léonard et les philosophes*, segue afirmando que o filósofo é um “artista das palavras”, porém dissimulado, uma vez que não tem completa consciência dos *artificios* da própria arte que elabora. Há também o querer do sentido unívoco (não equívoco, não flutuante) das palavras, pois a pretensão dos teóricos está em dominar a língua. Diz Valéry, por sua vez, que a arte dos filósofos “especula sobre uma espécie de fé na existência de um valor absoluto e isolável do sentido das palavras” (VALÉRY *apud* RP, 1977b, p. 238, 2ª ed., p. 160, tradução nossa). Não ocorre o mesmo, para dar dois exemplos, com o pintor ou o escritor que trabalha e reivindica as sensações (imagens e palavras) *fingindo* ou *moldando* a referência. É uma condição tornada regra, como uma fé, fazendo o teórico procurar o não fingimento: “*Non fingo*<sup>87</sup> é seu artigo de fé mais comum. Em virtude dele é que aquele que quer ser filósofo deve fazer-se ignorar como artista, inclusive ele próprio, o qual deve disfarçar a vontade de fingir que organiza seu discurso em um querer-a-verdade de sua referência” (RP, 1977b, pp. 242-243; 2ª ed., p. 163, grifo do autor, tradução nossa).

Por fim, esta redução à referência está estreitamente ligada à terceira redução, aquela que inverte a relação de autoridade do autor, isto é, que afeta a instância do enunciador (destinador). Se o que sobra não é moldar a sua referência, o teórico tem o papel de ser um ouvinte ou um porta-voz, ao invés de ser um autor, então a própria referência terá autoridade própria, sujeitando à figura do autor como alguém à escuta do Ser que se revela ao próprio discurso. É o Ser que se expressa pelo discurso e não mais o teórico, o discursador, o narrador que finge e molda o Ser. Colocar a ontologia nesses termos, para Lyotard, fará do discurso teórico praticamente indistinguível do discurso

---

<sup>87</sup> Para o leitor lusófono não espanta a afinidade de *fingere* com o célebre verso – carregado de uma certa ironia – “O poeta é um fingidor” de Fernando Pessoa (1888-1935). Observe-se com o *Dicionário escolar latino-português* que Lyotard busca a riqueza polissêmica do vocábulo latino: “**fingere**, v. tr. I – Sent. próprio: 1) Modelar em barro, depois: modelar em qualquer matéria plástica. Donde, por extensão: 2) Moldar (sent. físico e moral), esculpir, reproduzir os traços, representar. II – Sent. figurado: 3) Imaginar, inventar, produzir, criar, fingir” (FARIA, 1988, p. 224, grifo do autor).

religioso ao receber a autoridade de uma referência que transcende a circularidade e os nossos moldes da linguagem.

Poderíamos pensar, talvez, o porquê das argumentações não poderem se destacar do próprio gênero teórico em que se moldaram, isto é, *conteúdo* ser destacado da *forma*. Por dois motivos: o primeiro seria a noção da integralidade da obra, pois por mais que possamos analisar as partes de um organismo, eles continuam sendo partes de um conjunto – e isto se associa à abordagem pragmática na qual o conteúdo expresso em linguagem e em pensamento é indissociável das relações que se estabelecem entre seu uso e dos seus usuários. O segundo seria que a própria pragmática nos remete à posição do *logos* sofista, pois coloca a linguagem antes como interrelação e habilidade (mesmo que astuciosa como a *métis*) do que como revelação; também nos remete à linguística dos atos de fala e da enunciação, pois de maneira geral o uso regula os significados, e não o contrário.

Por fim, ele termina o texto propondo que se situar no paganismo, enquanto concepção que associa o “dizer racional” com o “dizer afetivo e volitivo”, é inconveniente, pois “uma coisa é acreditar que a vitória tem a sua razão no que se diz, uma outra é reconhecer na obra que impõe a sua perspectiva um querer mais intenso. Pagão é quem conhece isto naquilo. Essa é a inconveniência” (RP, 1977b, p. 246; 2ª ed., p. 164, tradução nossa).

### 3.3. As (meta)narrativas e os jogos de linguagem

Lyotard publica em 1979 *A condição pós-moderna*, tornando-o célebre (até os dias atuais) em um prolongado debate intelectual de múltiplas ramificações. O conceito “pós-moderno” não foi inventado por ele, e o neologismo lhe serviu para designar “o estado de cultura” recente, bem com para ressignificar o *paganismo*. Mais uma vez ele desconcerta o leitor atento que porventura possa acompanhar a sequência de suas publicações da década de 1970. Um texto *claramente* estranho, se este for colocado em paralelo com os seus outros escritos – como já observamos alguns mais de perto – os quais se seguem, em sua maioria, na forma *ensaio*: tanto literários como críticos, antes de parecerem ensaios científicos. Trata-se de um “relatório sobre o saber” (*rapport sur le savoir*, subtítulo original em francês), de um “estudo” (CP, 1979a, p. xv); em outras palavras, talvez seja o seu texto, no conjunto da sua obra, mais *sociológico* e

*antropológico* na sua apresentação. Vemos a transformação do destinador em um híbrido de filósofo e *expert* (e essa hibridez não nos surpreende desde *Discours, figure, Économie libidinale* e *Rudiments païens*), como ele escreve na *Introdução*:

Resta dizer que o expositor [*le rapporteur*] é um filósofo, e não um *expert*. Este sabe o que sabe e o que não sabe, aquele não. Um conclui, o outro interroga; são dois jogos de linguagem. Aqui eles se encontram misturados, de modo que nenhum dos dois prevalece [*mené à bien*].

O filósofo ao menos pode se consolar dizendo que a análise formal e pragmática de certos discursos de legitimação, filosóficos e ético-políticos, que sustenta nossa Exposição [*le Rapport*], verá a luz depois desta [*Le différend* em 1983]. Ela a terá introduzido, por um atalho [*biais*] um pouco sociologizante, que, embora a reduzindo [*l'écourte*], a situa (CP, 1979a, p. xviii, grifo do tradutor).

Quanto à obra em si, trata-se de um escrito circunstancial, pois ele próprio afirma que lhe foi encomendado um “relatório sobre o saber” para o Conselho das Universidades do governo de Quebec. Portanto, o conteúdo geral da obra não se orienta diretamente para a arte, a cultura, a política, mas para o saber, a ciência e a pesquisa. Em suma, nós consideramos que *A condição pós-moderna* possa ser lida de duas maneiras. A primeira leitura, que é a mais fácil e a mais comum, é a *literal*, isto é, tomar a posição do destinador Lyotard e da obra como as suas teses definitivas e científicas *stricto sensu* para os destinatários, tanto em forma como em conteúdo, acerca do debate *pós-moderno*. Isto é um engano comum gerado pelo estilo de *expertise* revelada pelo texto, que nos aparece como um diagnóstico. Não se pode esquecer, no entanto, que *algo* de útil desse diagnóstico, no nível referencial e científico, se quer transmitir para os destinatários sobre o *pós-moderno*. E, nesse sentido, o relatório conclui com a noção de *paralogia* científica para se contrapor à *homologia* científica dos *experts* e decisores. A segunda leitura é a mais literária (portanto, dissimulada), é a *paródica* e *irônica*<sup>88</sup>. Ao acolhermos literalmente as suas teses acerca da máquina do capitalismo e da tecnociência, que, através da sua imanente lógica, invadem a universidade aplicando-se ao próprio destinador Lyotard e ao seu texto-mensagem, o qual escreve este *relatório* científico e acadêmico pelo estilo *expert* do alto desempenho e da performance (incluindo a cada fim de capítulo

---

<sup>88</sup> Em relação a uma leitura paródica e irônica, Perry Anderson (paradoxalmente, pois ele lê o filósofo e a sua obra pela literalidade) cita um trecho de entrevista de Lyotard a uma revista italiana chamada *Lotta Poetica*, na qual ele fornece uma enigmática autodepreciação de *A condição pós-moderna*: “‘Construí histórias, me referi a uma quantidade de livros que nunca li. Parece que isso impressionou as pessoas, é tudo um pouco paródia ... É simplesmente o pior dos meus livros, que são quase todos ruins, mas esse é o pior.’ *Lotta Poetica*, série 3, vol. 1, no. 1, janeiro de 1987, p. 82. Trata-se de uma entrevista de interesse biográfico mais geral” (LYOTARD *apud* ANDERSON, 1999, p. 56, nota 25).

dezenas de referências bibliográficas ao leitor), a sua própria escrita se contradiz com o próprio sistema que ela critica. Acusá-lo de cometer *contradição performativa*, portanto, só pode ocorrer pela leitura literalista, e ela não se ajusta adequadamente com o profundo estudo que Lyotard efetuava, desde 1975, sobre a lógica e os paradoxos dos antigos sofistas. Com a tecnicização da sociedade não se trata mais de promover o progresso do saber, mas de atingir a pesquisa enquanto produtividade quantificável de artigos, relatórios, intervenções etc. O que está em jogo nessa chave irônica é a própria *retórica performativa* do pesquisador inserido na comunidade científica; um tópico relevante para a filosofia e a sociologia da ciência. Não estamos sozinhos nesta hipótese, pois James Williams nos previne que:

Por exemplo, seus ensaios irônicos e bem-humorados em *O inumano* [1988] e *Fábulas pós-modernas* [1993] podem ser lidos como teses acadêmicas, ortodoxas. Mas tais leituras perdem os pontos importantes que Lyotard está propondo. As ideias surgem contra eventos [acontecimentos] que mostram serem elas falsas abstrações.

Esta apresentação explora o viés humorístico e irônico assumido pelas ideias abstratas quando são estendidas ao absurdo ou impostas rigidamente em situações práticas. Assim, quando ele descreve a ideia de um futuro pós-humano, não está simplesmente advogando esta ideia, mas sim tentando nos fazer pensar e sentir o que esta ideia implica e pressupõe (WILLIAMS, 2013, p. 140).

No que diz respeito ao conteúdo de *A condição pós-moderna*, podemos resumi-lo pelo diagnóstico da crise da legitimidade moderna perante o saber. E o saber tomado em uma relação íntima com o poder: “(...) saber e poder as duas faces de uma mesma questão: quem decide o que é saber, e quem sabe o que convém decidir? O problema do saber na idade da informática é mais do que nunca o problema do governo” (CP, 1979a, p. 14). Portanto, uma das perguntas que orienta o texto – e não é a única – é tentar responder: o que confere nos dias atuais a legitimidade ao saber? E, também, o que torna possível decidir o caráter verdadeiro de um enunciado? Dessa maneira que Lyotard se encaminha para as questões *de direito* e *de fato* diante das instituições sociais e políticas, fazendo com que o “jogo de linguagem do verdadeiro” se associe ao “jogo de linguagem do justo”. Tal associação não será rigorosamente lógica, pois ele entende que esses dois jogos possuem regras autônomas distintas, heterogêneas, incomensuráveis entre si:

Nada prova que, se um enunciado que descreve uma realidade é verdadeiro, o enunciado prescritivo, que terá necessariamente por efeito modificá-la, seja justo.

Considere-se uma porta fechada. Entre *A porta está fechada* e *Abra a porta* não existe consequência no sentido da lógica proposicional (CP, 1979a, p. 72).

Esta separação lógica e epistemológica tornou-se clássica, remontando, desde David Hume (1711-1776), a uma distinção entre fatos e valores com implicações até os dias de hoje. De um enunciado factual *x*, não se segue um enunciado valorativo *y*, e vice-versa. É evidente que, no nosso caso, não são fatos e valores, mas descrições e prescrições (ou ordens), porém ambos são analogamente semelhantes. Se porventura houver uma passagem entre um jogo e outro, isso não ocorrerá pelas suas próprias regras, mas por uma *ponte* externa ao jogo que conecte ambos os enunciados. Lyotard, assim, se apoia em Kant ao distinguir razão teórica e prática, como também

(...) o que Wittgenstein faz à sua maneira, e o que fazem, cada um a seu modo, pensadores como Martin Buber e Emmanuel Levinas, abre caminho a uma corrente importante da pós-modernidade: a ciência joga o seu próprio jogo, ela não pode legitimar os outros jogos de linguagem. Por exemplo: escapa-lhe o da prescrição. Mas antes de tudo ela não pode mais se legitimar a si mesma como o supunha a especulação (CP, 1979a, pp. 72-73).

Vejamos a seguir e com calma como ele vai delinear essa concepção sistêmica e maquínica de ciência que impõe para si as suas próprias regras (jogo do verdadeiro) diante do problema da crise de legitimidade (de certa maneira, o jogo do justo). É evidente que não esgotaremos os extensos temas de *A condição pós-moderna*, bem como a sua obra que dá sequência a uma concepção de “linguagem sem fora” em *Le différend*. Nesta seção nos restringiremos às questões da linguagem pragmática perante o saber científico e o saber narrativo. Em seguida, trataremos da concepção geral de enunciados, narrativas e jogos de linguagem para compará-lo na seção seguinte com os regimes de frases e gêneros de discurso.

O saber, tomado em sua acepção ampla, não é idêntico ao conhecimento e à ciência. Isto é, o conjunto de enunciados *denotativos* e *descritivos* que podem ser declarados verdadeiros ou falsos é que compõem o conhecimento, tomando-se o sentido epistêmico de Aristóteles; por exemplo, a prece é um enunciado ou um discurso, mas não é um conhecimento, pois nela não se *adequa* o verdadeiro ou o falso. A ciência, por sua vez, se constitui em um subconjunto do conhecimento, uma vez que os enunciados científicos, além de serem denotativos e descritivos, possuem duas restrições: primeira, a possibilidade de *observação* ou *verificação* dos objetos aos quais eles se referem; segunda, a decisão da linguagem ser admitida pelos *experts* (os membros da comunidade científica). Dessa maneira, o conhecimento e a ciência se distinguem do saber: “Mas pelo

termo saber não se entende apenas, é claro [*tant s'en faut*], um conjunto de enunciados denotativos; a ele misturam-se as ideias de saber-fazer, de saber-viver, de saber-escutar, etc” (CP, 1979a, p. 36). Colocado dessa maneira, o saber, enquanto conjunto de enunciados, é uma competência ampla e plural, que reúne “boas” performances enunciativas adequando-se a diversos critérios pertinentes: justiça, beleza, verdade, eficiência etc. Nele se reúnem no mesmo discurso enunciados denotativos, mas também prescritivos ou avaliativos. Além disso, é intimamente ligado aos costumes e ao ambiente dos interlocutores, isto é, a legitimidade desse tipo de discurso que é caracterizado, como diziam os antigos filósofos, através da opinião (*doxa*), e do consenso entre os que “sabem” e os que “não sabem”: toda essa ampla mescla “constitui a cultura de um povo” (CP, 1979a, *loco citato*).

Ao reunir sob um mesmo gênero a opinião, a formação (*Bildung*) e a cultura no sentido etnológico – fazendo uma ponte entre a antropologia e a narratologia –, não surpreende Lyotard conectar essa noção de saber enquanto *solo* de qualquer código cultural em direção à narrativa (*récit* em francês). A partir daqui, então, trataremos desse *outro* tipo de saber, e não será difícil observar a primazia que a forma narrativa carrega como discurso de saber perante as diversas culturas. Ela acomoda uma pluralidade de *jogos de linguagem*, isto é, de enunciados heterogêneos (descritivos, prescritivos, poéticos, interrogativos) em um discurso encadeado e coeso. A seguir, Lyotard descreve a circularidade não-hierárquica das histórias através das trocas das posições pragmáticas narrativas (narrador, narratário e referente, isto é, narração e diegese) no exemplo paradigmático dos indígenas *cashinahua*<sup>89</sup> da América do Sul:

(...) os “postos” narrativos (remetente<sup>90</sup> [*destinateur*], destinatário, herói) são de tal modo distribuídos, que o direito de ocupar um deles, o de remetente [*destinateur*], fundamenta-se sobre o duplo fato de ter ocupado o outro, o de destinatário, e de ter sido, pelo nome que se tem [*qu'on porte*], já contado por um relato<sup>91</sup> [*récit*], quer dizer, colocado em posição de referente diegético de outras ocorrências narrativas. O saber que essas narrações veiculam, longe de

---

<sup>89</sup> Aqui Lyotard se baseia nos estudos etnológicos de André M. d’Ans em *Le dit des vrais hommes*, 10/18, 1978. O filósofo insere a pragmática narrativa dos *cashinahua* também em *Au juste* (AJ, 1979b, pp. 79-81) e em *Le différend* (DI, 1983, pp. 219-226).

<sup>90</sup> Mantivemos aqui a integralidade da tradução de Ricardo Corrêa Barbosa, no entanto discordamos da sua escolha em traduzir *destinateur* por “remetente”. Sabe-se que em português se utiliza o termo “remetente” no contexto das mensagens por correspondência, mas preferimos manter o significante francês *destinateur* = *destinador* para não confundir o leitor com a situação concreta dos correios e para preservar a função ativa e vetorial da posição pragmática.

<sup>91</sup> De maneira geral, “relato” conota um discurso monocromático, neutro e racionalizado, tal como nos substantivos “relatório” ou “reportagem” – o que se afasta da intenção de Lyotard referir-se a um discurso policromático do “ato de contar histórias” ao apropriar-se da narratologia de Genette e da pragmática narrativa. Portanto, consideramos que a melhor tradução de *récit* continua a ser “narrativa”.

se ater [*s'attacher*] exclusivamente às funções de enunciação, determina assim ao mesmo tempo [*d'un seul coup*] o que é preciso dizer para ser entendido, o que é preciso escutar para poder falar e o que é preciso representar [*jouer*] (sobre a cena da realidade diegética) para poder se constituir no objeto [*pouvoir faire l'objet*] de um relato [*récit*] (CP, 1979a, p. 39, grifos do autor).

Há também a característica da temporalidade nas narrativas, pois à medida em que se presentificam as ocorrências referentes ao passado, isto propicia à coletividade não precisar de se lembrar do seu próprio passado. A memória não se perde e é cultivada coletivamente através das narrativas. E, por fim, a característica mais significativa – o que a diferencia por exemplo da pragmática dialógica de Platão, legitimada e autorizada – as narrativas se *auto-legitimam*, ou melhor, abstêm-se da questão da *legitimação* e da *autoridade*: “(...) assim como não tem necessidade de se lembrar do seu passado, uma cultura que concede a preeminência à forma narrativa, sem dúvida não tem mais necessidade de procedimentos especiais para autorizar seus relatos [*récits*]” (CP, 1979a, p. 41). O saber narrativo, então, não fornece privilégio de autoridade a nenhuma das posições pragmáticas, e os circuladores dessas narrativas não possuem autoridade legitimada perante elas, o que fazem apenas é atualizá-las, vivificá-las: contando, escutando, realizando histórias.

Delimitado o solo comum do saber narrativo, vejamos como este saber se distingue da ciência, isto é, do saber científico. A ciência, por sua vez, se isola dos outros saberes destacando um jogo de linguagem: o jogo dos enunciados denotativos. O vínculo que une os distintos jogos de linguagem, a partir de uma determinada competência de contar e escutar, rompe-se no saber científico: “Este saber encontra-se assim isolado dos outros jogos de linguagem cuja combinação forma o vínculo [*lien*] social” (CP, 1979a, p. 47). Uma nova situação, então, surge com esse afastamento em que a sociedade se divide entre os participantes qualificados, profissionalizados do “jogo científico”, os que são considerados *experts* e os outros; em outras palavras, a relação entre a instituição científica e a sociedade<sup>92</sup>. Para Lyotard, então, demanda-se a resolução de um novo problema perante essa distância do vínculo social, uma *legitimação* exterior à própria

---

<sup>92</sup> Tal problemática continua bastante atual em relação à didática, à alfabetização científica e à divulgação científica. O próprio Lyotard constata essa questão em sua época na explicação e divulgação dos avanços tecnocientíficos pelos meios de comunicação em massa: “Este retorno do narrativo ao [*dans*] não-narrativo, sob uma forma ou outra, não deve ser considerado como ultrapassado para sempre. Uma prova grosseira: que fazem os cientistas chamados à televisão, entrevistados nos jornais, após alguma ‘descoberta’? Eles contam a epopeia de um saber que, entretanto, é totalmente não-épica. Satisfazem assim às regras do jogo narrativo, cuja pressão não somente junto aos usuários da mídia, mas em seu foro interior, permanece considerável” (CP, 1979a, p. 51, grifos do autor).

pragmática do saber científico, pois a própria ciência exige que os seus enunciados sejam legitimados, uma vez que um enunciado é somente considerado científico quando responde à exigência da prova. Se o enunciado precisa adquirir a sua autoridade pela prova, ele também pode perdê-la, pois ela nunca está resguardada de uma falsificação. Assim sendo, a temporalidade cumulativa do saber científico se contrapõe à temporalidade do saber narrativo: “O jogo de ciência implica então uma temporalidade diacrônica, isto é, uma memória e um projeto” (CP, 1979a, p. 48). Em outras palavras, a ciência acumula, desenvolve, progride, e de certa maneira ela carrega uma historicidade. Essas características, isolamento dos enunciados denotativos, especialização profissional e temporalidade cumulativa, gerarão um conflito entre o saber científico e narrativo, pois este último, que não precisa legitimar os seus enunciados, vai parecer ao cientista como um tipo de saber deslegitimado, inferior e injustificado:

Ele [o cientista] os classifica conforme outra mentalidade: selvagem, primitivo, subdesenvolvido, atrasado, alienado, feito de opiniões, de costumes, de autoridade, de preconceitos, de ignorâncias, de ideologias. Os relatos [*récits*] são fábulas, lendas, mitos bons para as mulheres e as crianças. Nos melhores casos, tentar-se-á fazer penetrar a luz neste obscurantismo, civilizar, educar, desenvolver (CP, 1979a, p. 49).

Entre o saber civilizado e incivilizado, fica clara a apropriação que Lyotard faz do antropólogo Lévi-Strauss (1908-2009) de *O Pensamento Selvagem* (1962). De certa maneira, a autoridade do consenso científico civilizado torna-se também a autoridade que hostiliza aquilo – a alteridade – que será necessário reformar e civilizar. No entanto, não ocorre o mesmo no saber narrativo, pois mesmo que não se compreenda a problemática inerente aos enunciados científicos, em geral ele é tolerante e considera a ciência como mais um membro da grande família das culturas narrativas. Por outro lado, o saber científico procura se distinguir de uma simples manifestação da cultura ou de uma narrativa comum, e assim justificará a sua pretensão para se diferenciar e se posicionar como um jogo de competências pelos próprios critérios de verdade.

Assim, o problema da legitimação se coloca em dois níveis: a legitimação no interior do jogo de linguagem científico por meio das *regras* que permitem qualificar a cientificidade de um enunciado, e a legitimação do próprio jogo, isto é, a questão da sua autoridade nos critérios de verdade enquanto estatuto de saber. Entretanto, o ato de legitimar a ciência nos leva a um círculo vicioso, uma vez que para legitimar é preciso tomar emprestada a forma narrativa, tal como vimos em *Dissertation sur une inconvenance* (RP, 1977b) acerca do discurso platônico e que reaparece resumido aqui



em *A condição pós-moderna* (CP, 1979a, p. 52-53), no sentido implícito de entregar as armas epistêmicas à narração como no uso de alegorias ou mitos. No sentido explícito, para reconectar o vínculo social, isto é, retirar o isolamento e a distância perante os outros jogos de linguagem, a ciência também recorrerá novamente à forma narrativa. Não mais de uma maneira a partir de uma autoridade transcendente, uma autoridade exterior como garantia e fundamento (o referente como abertura religiosa ou metafísica), no entanto, a ciência moderna admitirá os seus critérios de verdade imanentes ao seu próprio jogo. Abrem-se perguntas metodológicas tais: “*Como* provar a prova?” e “*Quem* decide as condições do que é verdadeiro?” Temos, portanto, as condições para resolver a questão de um *como* que implica uma história, e de um *quem* que implica um herói, um sujeito capaz de legislar. Não há como resolver de outra maneira senão implicar a “ciência” em uma “narrativa de legitimação moderna” com a temporalidade de uma história e as instâncias pragmáticas legisladoras e legisladas dos heróis. É nesse sentido que Lyotard esboça a sua tese principal sobre a deslegitimação das “grandes narrativas” (*grands récits*, em oposição às “pequenas narrativas” do saber pragmático narrativo) ou das “metanarrativas” (*métarécits*, pois estão “além de”, são narrativas de narrativas), em *A condição pós-moderna*:

Simplificando ao extremo, considera-se “pós-moderna” a incredulidade em relação aos metarrelatos [*métarécits*]. É, sem dúvida, um efeito do progresso das ciências; mas este progresso, por sua vez, a supõe. Ao desuso do dispositivo metanarrativo de legitimação corresponde sobretudo a crise da filosofia metafísica e a da instituição universitária que dela dependia. A função narrativa perde seus atores (*functeurs*<sup>93</sup> [sic]), os grandes heróis, os grandes perigos, os grandes périplos e o grande objetivo [*but*] (CP, 1979a, p. xvi).

No interior desse contexto sociológico e antropológico, estamos novamente à frente de concepções de linguagem, isto é, de *metalinguagens*<sup>94</sup> que recorrem a um *além da* linguagem tomada como objeto, isto é, um *além do* discurso (por isso a *metanarrativa* também pode ser entendida como um *metadiscurso*) no intuito de *decidir* o que é

---

<sup>93</sup> Provavelmente “functor” e não “ator”, baseando-se na linguística de Jakobson. O *Centre National de Ressources Textuelles et Lexicales* menciona *foncteur* (e não *functeur*, errata do tradutor): “Função (da linguagem). De acordo com a Escola de Praga, cada um dos objetivos [*buts*] atribuídos a um enunciado quando produzido. As funções da linguagem de acordo com Jakobson” (CNRTL, 2012, tradução nossa).

<sup>94</sup> De acordo com a sugestão de Gaëlle Bernard (2011, pp. 170-171), tomamos *metalinguagem* na acepção precisa de Roman Jakobson: “Uma distinção foi feita, na Lógica moderna, entre dois níveis de linguagem, a ‘linguagem-objeto’, que fala de objetos, e a ‘metalinguagem’, que fala da linguagem. Mas a metalinguagem não é apenas um instrumento científico necessário, utilizado pelos lógicos e pelos linguistas; desempenha também papel importante em nossa linguagem cotidiana” (JAKOBSON, 1977, p. 127, grifos do autor).

considerado verdadeiro e o que é considerado falso. Porém, ao reconhecer somente a argumentação apresentada em *A condição pós-moderna*, o leitor não teria acesso a duas outras razões da deslegitimação das metanarrativas, para além da sociologia e da antropologia: a primeira está ligada à aporia da autorização performativa (resposta pragmática) e a segunda está ligada à aporia dos *meta*, isto é, da indecidibilidade do paradoxo lógico (resposta sofisticada).

Três anos atrás, em 1976 e 1977, vemos Lyotard do “período pagão” utilizar-se das concepções de linguagem de John L. Austin (1911-1960): os “atos de linguagem” e sobretudo os “enunciados performativos”. Observe-se que não é à toa haver aí uma semelhança entre *performatividade*, *performance* e *desempenho* também no sistema e nos jogos de linguagem da ciência. No entanto, os performativos de Austin têm um sentido preciso buscando qualificar os enunciados que realizam uma ação pelo seu próprio ato de enunciação (ou de fala), isto é, palavras *fazem* ou *performam*. Por exemplo: “a reunião está encerrada”. Mais uma vez, Lyotard associa os performativos com as instâncias pragmáticas e com a questão da autoridade ou do poder. Pois deter autoridade performativa faz a instância destinadora *admitir* ou *excluir* intervindo a partir de enunciados, que acionam, que realizam, que forçam acontecimentos. O problema central é: quem ou o que autoriza *quem* estará na instância destinadora de autoridade, por exemplo, de “abrir” ou “encerrar a reunião”? Isso parece ser uma espécie de regressão infinita, a não ser que reconheçamos haver uma autoridade última. Eis a aporia da autorização performativa em *Rudiments païens*, e que é muito próxima da legitimação do saber em *A condição pós-moderna*. Apesar de se situar em um vocabulário mais nietzscheano, digamos assim, Lyotard associa a autorização performativa da instância de poder para retorcê-la às potências pagãs na perspectiva e na vontade: “Não há necessidade de ser Deus, ou um poderoso por alguma ordem, para que o enunciado tenha valor performativo; como para Nietzsche, que a performance ou colocar-se em perspectiva e a ‘vontade’ são uma só e a mesma coisa” (RP, 1977b, p. 55 ; 2ª ed., 2011b, p. 47, grifos do autor, tradução nossa).

Outra menção pertinente está ligada à noção propriamente nietzscheana de *decadência*, que se dirige ao declínio cultural e civilizacional na sua genealogia dos valores. É interessante perceber que entre *decadência* e *deslegitimação*, Lyotard afasta-se de um vocabulário nietzscheano (mais metafísico e antropocêntrico) para aproximar-se de um vocabulário sociológico e wittgensteiniano (mais lógico e linguístico). Não somente a ciência, mas também o capitalismo, ambos tomados enquanto sistemas que

necessitam prover-se de fundamentos (metaenunciados ou meta-axiomáticos) os quais, por sua vez, eles mesmos declinam:

É preciso que os enunciados que declaram a verdade ou a falsidade dum conjunto de enunciados não façam parte da classe destes últimos. Para dizer por outras palavras: que o discurso que decide do verdadeiro não seja incluído nos discursos (matemático, etc mas igualmente econômico, político, etc.) de que estabelece as condições de verdade, os axiomas (LYOTARD *in* GRISONI (Org.), 1977, p. 114; RP, 1977b, p. 140; 2ª ed., 2011b, p. 100).

No ensaio *Pequena perspetivação da decadência e de alguns combates minoritários a travar* (*Petite mise en perspective de la décadence et de quelques combats minoritaires à y mener*), publicado primeiro em 1976 no livro *Políticas da Filosofia* (uma coletânea de textos de diversos autores organizada por Dominique Grisoni), e em seguida em 1977 no livro *Rudiments païens*, Lyotard investiga, dentro da sua longa exploração da lógica dos sofistas, o paradoxo do Mentiroso<sup>95</sup> elaborado por diversos autores da Antiguidade como Epimênides, Eubulides e Cícero. Este paradoxo, na maior parte de suas variações, trabalha a noção geral de um enunciado que se inclui como seu próprio referente a partir dos critérios de *enunciação* e *verdade*. A sua forma mais simples se coloca em: *Eu minto*. Se eu digo isso, tal enunciação que a emito é verdadeira ou falsa? Bertrand Russell (1872-1970) busca refutá-la para proteger o seu projeto logicista do “todo” das matemáticas, e a partir disso Lyotard propõe que qualquer fundamentação do “todo” desde um fundamento “fora do todo” fica arruinada. Vejamos com mais calma como ele elabora tal paradoxo neste trecho:

Ora esta dissociação dos enunciados e dos metaenunciados exige somente uma decisão. Antes de tudo, decide-se salvaguardar a possibilidade do verdadeiro. É o que sem rodeios diz Bertrand Russell enquanto se ocupa em refutar o paradoxo do Mentiroso. Cícero descreve [*rapporte*] este na forma seguinte: *Se tu dizes que mentes e dizes a verdade, então mentes*. Enunciado que nos lança na indecidibilidade: se mentes quando dizes que mentes, [*eh bien*] falas verdade [*tu dis vrai*]; mas se falas verdade [*dis vrai*] quando dizes que mentes, então mentes... Russell pensa deter [*arrêter*] a perplexidade declarando: *tu mentes* é um enunciado de tipo 1, e *tu dizes* (verdade [*vrai*] ou mentira [*faux*]) *que...* é um enunciado de tipo 2. O paralogismo consiste em incluir o segundo no conjunto dos primeiros.

A salvaguarda da metalinguagem compreendida como linguagem que estabelece os valores de verdade para um conjunto de enunciados, é o fim que visa o trabalho do lógico. É também o do Centro; com a diferença [*à cela près*], no entanto, de que ele entende autorizar por sua vez o estatuto de tipo 2 dos seus enunciados derivando-o duma instância de estatuto superior, por exemplo, a opinião da maioria, ou qualquer coisa assim. O que vendo bem [*tout à*

---

<sup>95</sup> Outras análises de Lyotard sobre o paradoxo do Mentiroso aparecem em *Sur la force des faibles* (SFF, 1976, pp. 8-9) e em *Le différend* (DI, 1983, pp. 20-21).

*prendre*] não é menos paradoxal que o Mentiroso, pois esta opinião majoritária é feita dum conjunto de enunciados de tipo 1.

Mas mesmo sem insistir neste *circulus*, neste pequeno circo, resta que, seguindo a reflexão de Russell, *deve* ser tomada uma decisão para disjuntar os enunciados 1 e 2 se quisermos que o valor de verdade dum enunciado qualquer seja decidível. O paradoxo do Mentiroso troça [*se moque*], na verdade, de que se possa dizer ou não dizer de um enunciado que ele é verdadeiro ou falso; muito mais: constitui um pequeno dispositivo tal que essa decisão não pode ser tomada. Daí que nenhuma autoridade possa estabelecer-se, ser determinada [*arrêtéé*], que disponha da metalinguagem. Inspira por este fato uma diferente [*autre*] “lógica”, onde não haveria metalinguagem, e isso não porque nos estaria escondida para sempre (como em tal religião (judaica) ou tal versão (lacaniana) do inconsciente), mas porque mentir [*mensonge*] e veracidade são indiscerníveis. Não importa que enunciado de pretensão metalinguística se ache susceptível *eventualmente* de pertencer ao conjunto dos enunciados que constituem a sua referência. Mas ninguém sabe *quando...* *Acontece* [*Il arrive*] que a classe de todas as classes faz parte destas (*ibidem*, pp. 115-116; RP, 1977b, pp. 142-143; 2ª ed., 2011b, pp. 101-102, grifos do autor).

Estamos, portanto, diante de um *paralogismo* indecidível, pois nenhuma enunciação de autoridade consegue dispor-se como fundamento (ou *archê*) em metalinguagem, a qual se organiza por si mesma e forma o todo. Mesmo a solução aventada por Russell, de decretar que se *deve* (jogo da prescrição) distinguir dois tipos ou classes de enunciados nos coloca em uma outra proposição logicamente indemonstrável, visto que precisaria estabelecer a sua própria demonstração de *dever ser* e servir-se dela até cair em uma regressão infinita de quem autoriza este *dever ser*. São esses tipos de paradoxos ou paralogismos que levarão Lyotard a pensar *lógicas* sem a necessidade de um *archê* em metalinguagem.

Desse modo, estamos mais próximos de se confrontar com a gênese da “linguagem sem fora” – que a apresentaremos na seção seguinte com mais detalhes ao examinar o estatuto da linguagem de *Le différend*. Para atingir esse propósito, iremos primeiro retornar ao texto de *A condição pós-moderna*. Nesse livro de 1979 é que encontramos uma concepção que circunscreve os “jogos de linguagem”; no entanto, Lyotard toma Wittgenstein como fonte de inspiração – “idiossincrática e retorcida” (MARROU, 2010, p. 23) – e que se apresentará nas páginas seguintes de modo bastante peculiar. Portanto, alertamos que a nossa leitura aqui está *perspectivada*, isto é, está *enviesada* pela própria apropriação de Lyotard. Pois bem, vejamos que para o autor das *Investigações Filosóficas*, a linguagem às vezes é retratada como algo que a utilizamos como um instrumento, como uma ferramenta; e, nesse sentido, nós *jogamos* com a linguagem. No entanto, nela há também uma reciprocidade contrária, uma vez que a linguagem *joga* conosco, na medida em que nem sempre temos conhecimento das *regras* do jogo de linguagem no qual estamos participando. Não as escolhemos e as seguimos

internalizadas sem ter consciência dos seus critérios. Há, nisso, tomadas as devidas diferenças entre ambos – um filósofo austríaco e um linguista suíço –, um parentesco distante com a concepção sistêmica de Saussure.

Em um primeiro aspecto, a concepção de Lyotard corresponde à de Wittgenstein, quando se afirma que a partir do uso da fala se produz *regras* que vão permitir indicar as diferenças entre os enunciados, inclusive dos jogos. Em um segundo aspecto, que é a analogia entre *falar* e *jogar*, é preciso observar com cuidado as distinções entre os autores. Vejamos como Lyotard sintetiza a sua menção aos jogos de linguagem:

Quando Wittgenstein, recomeçando o estudo da linguagem a partir do zero, centraliza sua atenção sobre os efeitos dos discursos, chama os diversos tipos de enunciados que ele caracteriza desta maneira, e dos quais enumerou-se alguns, de jogos de linguagem. Por este termo quer dizer [*signifie*] que cada uma destas diversas categorias de enunciados deve poder ser determinada por regras que especifiquem suas propriedades e o uso que delas se pode fazer (...) (CP, 1979a, pp. 16-17).

Em seguida, ele dá uma ênfase no aspecto lúdico e de disputa na metáfora (ou analogia) entre *falar* e *jogar*, sendo que o exemplo do jogo do xadrez fornece uma bela imagem na qual as regras delimitam as propriedades das peças (isto é, os enunciados) e os movimentos delas constituem os usos em ação dos jogadores na linguagem. Entretanto, apesar dessa analogia entre fala e jogo existir em Wittgenstein, Lyotard avança mais ao afirmar que “(...) falar é combater, no sentido de jogar, e que os atos de linguagem provêm de uma agonística geral.” (CP, 1979a, p. 17) Essa ênfase o afasta de Wittgenstein porque Lyotard sugere que o interlocutor (destinador ou destinatário), agora tornado “jogador”, use voluntariamente a linguagem como um jogo ou um combate (*agon*), o que nos levaria a pensar que se pode, de alguma maneira, controlá-la. Talvez isso ocorra ao aproximar a sua noção de retórica e de disputa na fala, inspirada nos sofistas, com os jogos de linguagem. Há também outras inovações que Lyotard traz ao uso original de Wittgenstein, que está ligado à triangularidade pragmática (destinador, destinatário e referente) que não se encontram nele, pois há distinções wittgensteinianas, por exemplo, entre enunciados descritivos e prescritivos, porém estas não estão diretamente conectadas às instâncias pragmáticas. Lyotard, por último, pega emprestado essa noção de jogo de Wittgenstein, mas a torna, além de uma característica linguística, um *lance*<sup>96</sup> de um jogo e de um combate na linguagem.

---

<sup>96</sup> Observe aqui o uso da palavra francesa que Lyotard utiliza para as ações dos jogos de linguagem: *coup*. Esta palavra carrega uma riqueza polissêmica que não é tão evidente na língua portuguesa. Por exemplo,

Prosseguindo, Lyotard propõe aprofundar essa noção dos lances-enunciados dentro de um jogo ao associar que o *vínculo social* (talvez uma outra forma de conceber *lebensform*, a “forma de vida” wittgensteiniana) seja moldado por lances de linguagem. Vínculo social, como já vimos, que consiste na ligação sociológica e antropológica que Lyotard utiliza para aproximar os jogos de linguagem dos problemas de legitimação das culturas do saber. Porém, algumas questões ficam em aberto dentro do uso dos jogos e dos lances. O filósofo hesita aqui obter uma resposta sólida. Por exemplo, como encadear os enunciados entre si e entre as instâncias pragmáticas? Há novos enunciados a surgirem ou a serem inventados? Qual é o papel (recíproco, ativo ou passivo?) dos usuários nos lances-enunciados? Isto é, qual é a relação que mantemos na linguagem? Tais questões serão tratadas, mais à frente, em *Le différend*.

### 3.4. Enfim, a linguagem sem fora ou a frase *acontece*

É interessante confrontar esta frase de *A condição pós-moderna*: “Compreende-se atualmente em que perspectiva foram propostos acima os jogos de linguagem como método geral de enfoque [*d’approche*]” (CP, 1979a, p. 29), com estas duas de *Le différend*: “Não se joga com a linguagem. E, nesse sentido, não há jogos de linguagem” (DI, 1983, p. 199, tradução nossa); “Não há ‘linguagem’ em geral, exceto como objeto de uma Ideia” (DI, 1983, p. 10, grifo do autor, tradução nossa). Ora o que ocorreu com o estatuto da linguagem entre um livro e outro?

Faremos aqui uma breve introdução – breve para não dizer insuficiente – das concepções de linguagem em *Le différend*. Sem sombra de dúvidas, este livro merece uma apreciação aprofundada que é marcada pela sua originalidade conceitual. Comparando-o com as suas obras anteriores, é curioso notar a escrita serena no “grau zero de estilo” (DI, 1983, p. 13), bem como reparar uma certa inspiração, pelo inacabamento e pela disposição dos parágrafos, das *Investigações Filosóficas* de Wittgenstein<sup>97</sup>. Podemos afirmar que o estatuto da linguagem em *Le différend* gira em

---

*coup* em francês pode ser golpe, lance, chute, movimento rápido, deslocamento, jogada etc. Nesse sentido, concordamos com o tradutor de *A condição pós-moderna*, o qual optou por “lance”.

<sup>97</sup> É o que também pensa Élise Marrou: “(...) desde a ‘fiche de lecture’ do *Différend* escrita evidentemente em eco ao Prefácio das *Investigações Filosóficas* (...) O gênero do *Différend* é o da ‘forma descontínua do Ensaio’, um ‘caderno de esboços [*croquis*]’ constituído de ‘reflexões dispostas em uma série de números e agrupadas em seções’ [D, 1983, p. 12], visando atingir um ‘grau zero de estilo para que o leitor tenha, por assim dizer, o pensamento em mãos’ [p. 13]. Um leitor familiarizado com Wittgenstein não pode deixar de detectar ali um parentesco profundo, sobretudo se especificarmos que, segundo Lyotard, ‘o andamento

torno da noção de que não há linguagem como totalidade, mas somente quando ela é objeto de uma *Ideia*, tomada no sentido de Kant, mais ou menos como ideais gerais e regulativos, porém estes não são *conceitos* determinados nos quais possamos efetivamente designá-los. Dessa maneira, o que resta é o objeto inteligível da frase: “*Objeto*. O único que é indubitável, a frase, porque ela é imediatamente pressuposta (duvidar que se fraseia é, em todo caso, frasear, se calar [*se taire*] faz frase)” (*ibidem*, p. 9, grifo do autor, tradução nossa). Portanto, um novo e complexo vocabulário se desenvolve nesta obra de Lyotard, o qual apresentaremos as suas noções mais gerais. O que ele toma por *frase* substitui a noção de *enunciado*, porém agora desdobrada em *frase-acontecimento* e *frase-tipo*. É dessa maneira que virá a noção-chave de *encadeamento* entre as frases, resolvendo a proposta vaga encontrada em *A condição pós-moderna* da geração e da relação a partir de novos enunciados, novas regras e novos jogos. Quando a frase, aqui e agora, acontece (*arrive*<sup>98</sup>), ela é um acontecimento a se situar em um *universo de frase* que vai se desdobrar em quatro instâncias pragmáticas (e não mais em três):

Haveria a dizer de maneira simplificada que uma frase apresenta o que se trata, o caso, *ta pragmata*, que é o seu referente; o que é significado [*signifié*] do caso, o sentido [*sens*], *der Sinn*; ao qual ou ao endereço [*l'adresse*] do qual isso é significado do caso, o destinatário; esse “por” qual ou no nome do qual isso é significado do caso, o destinador. A disposição de um universo de frase consiste na situação dessas instâncias umas em relação às outras. Uma frase pode conter vários referentes, vários sentidos, vários destinatários, vários destinadores. Cada uma dessas quatro instâncias pode ou não ser marcada na frase (Fabbri e Sbisà, 1980) (DI, 1983, pp. 30-31, grifos do autor, tradução nossa).

Portanto, o que Lyotard inaugura aqui é uma mudança decisiva de paradigma sobre a linguagem, pois além de aumentar para quatro instâncias, desdobrando o sentido e o referente, ele lança a aparente externalidade das instâncias pragmáticas a partir de um enunciado ou jogo de linguagem trocado entre os interlocutores para dentro de um “universo de frase”. Em outras palavras, a pragmática se desdobra não mais

---

[*tempo*] do livro não é o de ‘nosso tempo [*temps*]’ [*loco citato*] e que o filósofo é aquele que não tem ‘destinatários instituídos’ [p. 14]” (MARROU, 2010, p. 23; p. 38, nota 2, grifos da autora, tradução nossa).<sup>98</sup> Diante desse contexto, *arrive* parece ser um verbo de difícil tradução. Por sua vez, Lyotard ao longo de *Le différend* utiliza duas expressões, uma afirmativa e outra interrogativa: (1) *la phrase arrive* (ou: *il arrive*) e (2) *arrive-t-il?* as quais podem significar, (1) “a frase acontece (ou: [algo] acontece)”, “a frase chega” e “a frase vem”; (2) “acontece?”, “[algo] chega?”, “[algo] vem?”. Para efeitos de comparação, a tradução em inglês optou por *arrive-t-il?* por *is it happening?* (D, 1988, p. 193); e a tradução espanhola por *¿ocurre?* (D, 1999, p. 98). Vejamos, a seguir, o próprio Lyotard explicar o uso do *il* na expressão interrogativa: “*Arrive-t-il?* (o *il* francês indicando um lugar vazio a ocupar por um referente)” (D, 1983, p. 120, grifos do autor, tradução nossa).

compreendida “de fora”, mas “para dentro” do universo da linguagem. Aparece aqui primeira característica nítida da sua concepção de “linguagem sem fora”. A segunda característica a encontramos no deslocamento no interior do universo de frase: somente quando a frase chega/vem/acontece é o momento em que se pode perguntar que tipo de frase se trata. Qualquer enunciação, conceituação ou “algo de fora”, mesmo um dêitico ou uma hipótese de teoria-ficção, portanto, não é mais rastreável como era possível no modelo sistêmico ou pulsional anterior de “fora da linguagem”, tal como vimos em *Discours, figure* e *Économie libidinale*. Assim, quando a pergunta-frase, por sua vez, coloca a frase chegada como referente a partir de uma frase descritiva, esta frase averiguada se identifica. Quando a frase passa por tal identificação, a frase-acontecimento perde o seu grau de acontecimentalidade e torna-se frase-tipo, ganhando um grau de estabilidade que poderá se encadear nas quatro instâncias pragmáticas.

Vejamos mais sobre a frase: “Uma frase, a mais comum, é constituída segundo um grupo de regras (seu regime). Há vários regimes de frases: raciocinar, conhecer, descrever, contar [*raconter*], interrogar, mostrar, ordenar, etc. Duas frases de regime heterogêneo não são traduzíveis uma dentro da outra” (DI, 1983, p. 10, tradução nossa). Aqui temos Lyotard inserindo a problemática das regras nas frases, tornando-as *regimes de frases*. Perceba a afirmação de que essas regras só são conhecidas *a posteriori* (*après coup*) à frase-acontecimento, isto é, elas só podem receber classificação a um determinado regime depois da sua ocorrência. Também são as regras que auxiliarão a mostrar dentro de qual situação o universo de frase se encontra perante as instâncias pragmáticas.

“Elas [as frases] podem ser encadeadas uma na outra, segundo um fim fixado por um gênero de discurso” (DI, 1983, *loco citato*, tradução nossa). A partir da heterogeneidade das frases constituídas por regras, temos um princípio central de *Le différend* que são os encadeamentos das frases. É como se uma frase convocasse, chamasse ou seduzisse outra, diferente da anterior, formando ligações de frases heterogêneas. Lyotard insiste que esses fins não ocorrem por decisão voluntária do interlocutor, mas que as próprias frases contêm afinidades possíveis de encadeamento, levando a certos modos de disposições no universo de frase (as instâncias pragmáticas). São diversos fins que podem gerar gêneros mais ou menos delimitados como: saber, ensinar, ser justo, emocionar etc.

É interessante perceber que nessa distinção operada entre regimes de frases e gêneros de discurso, ambos compartilham das *heterogeneidades* em relação aos seus vizinhos; no primeiro caso, a heterogeneidade entre as frases; e no segundo, além de



internamente constituir-se de frases heterogêneas encadeadas, os gêneros de discurso também são heterogêneos entre si. Portanto, há regras constitutivas das frases, bem como há regras (enquanto finalidades) constitutivas no plano do discurso.

Devido à insistência na diferença das frases e dos gêneros de discurso, isto é, pela heterogeneidade dessas entidades da linguagem que nós atingimos o conceito primordial que dá nome ao livro: o diferendo. Perante essa multiplicidade de frases que comportam gêneros, tem-se ao redor inúmeros diferendos os quais Lyotard elabora de maneiras detalhadas no interior do seu livro. Gradualmente, ele insere uma caracterização *ontológica* da linguagem a despeito dos seus textos anteriores, em que a linguagem era contextualizada pelas forças mais ou menos voluntárias e pela pragmática contendo a ação deliberada de usuários falantes. No entanto, um vocabulário contencioso inspirado nos sofistas e na *métis* grega permanece, só que agora dentro de uma encenação da *frase*. Uma das formas mais simples e instigantes de entender o diferendo consiste em um desafio ou uma aposta (traduções possíveis para *enjeu*<sup>99</sup>) ao lugar vazio *entre* os diversos gêneros de discurso: “Cada frase é, em princípio, o desafio/a aposta (*l’enjeu*) de um diferendo entre gêneros de discurso, qualquer que seja o seu regime” (DI, 1983, p. 200, tradução nossa).

Como o *encadeamento* possível entre essas lacunas é variado, resta perguntar: *Como encadear?* Ou de outro modo: *Qual frase que virá?* De antemão, só sabemos que a frase acontece, e que a continuidade, ou melhor, o encadeamento entre as frases pode ser ameaçado pela frase vindoura. Nesse sentido, o diferendo pode ser entendido como um conflito que procede a partir do nada entre as entidades da linguagem. Vejamos como Lyotard inicia o seu livro, de maneira categórica, abordando a distinção geral entre um litígio e um diferendo:

Diferentemente de um litígio, um diferendo seria um caso de conflito entre (pelo menos) duas partes que não poderia ser resolvido [*tranché*] de modo equitativo por falta de uma regra de juízo [*jugement*] aplicável a ambas as argumentações. Que uma delas seja legítima, isso não implicaria que a outra não a seja. Se se aplicar, no entanto, a mesma regra de juízo a uma e a outra para resolver o seu diferendo como se este fosse um litígio, causa-se um erro [*tort*] a uma delas (pelo menos, e às duas se nenhuma admitir essa regra). Um dano [*dommage*] resulta de uma injúria feita às regras de um gênero de

---

<sup>99</sup> Rieke Trimçev nota não mais o conceito e a metáfora do *jogo*, mas pelo menos a persistência do léxico ao se passar de *jeux de langage* para *enjeu*: “Seguramente [*à coup sûr*], Lyotard abandona a semântica dos jogos de linguagem a partir de seu livro de 1983 [*Le différend*]. Ela ressurgue aqui e ali, nas suas reviravoltas [*tournures*], cujo potencial metafórico não é no entanto mais reavivado [*ranimé*]. A única exceção a esse respeito é o termo ‘desafio/aposta’ [*enjeu*], que retém certa ressonância metafórica, bem como em uma passagem de *Différend*, p. 35” (TRIMÇEV, 2017, p. 94, nota 30, grifos da autora, tradução nossa).

discurso; ele é reparável de acordo com as suas regras. Um erro [*tort*] resulta do fato que as regras do gênero de discurso, segundo as quais se julga, não são aquelas do ou dos gêneros de discurso julgado/s (DI, 1983, p. 9, tradução nossa).

O coração do livro está nas caracterizações dos diferendos, no entanto, para quem acompanha as obras de Lyotard em sequência, a conceituação que dá origem ao termo diferendo já estava em gestação enquanto *paganismo*. Podemos, por exemplo, ilustrá-lo através de uma bela imagem, espacial e geográfica, que elabora novamente a oposição entre *pagus* e *vicus*<sup>100</sup>. *Pagus* pode ser traduzido por território dos confins, das margens, das bordas, dos limites, dos extremos, mas não pode ser confundido com o território da cidade, do perímetro urbano que é *vicus*. Isso significa que *os confins não são a mesma coisa que a fronteira*<sup>101</sup>, esta que é construída pela cidade e entre as cidades. Tais limites são zonas instáveis nas quais há espaço para os *pactos* e movimentações. Por outro lado, *vicus* é a vila e a casa nas quais esse espaço se torna uma zona estável. Quando a frase acontece/chega no *pagus*, os diferendos entre os gêneros de discurso lá emergem, enquanto que no *vicus* a instabilidade é suspensa e o máximo que pode haver ali é um litígio:

Uma frase, que encadeia, e que está para encadear, é sempre um *pagus*, uma zona de confins, aonde os gêneros de discurso entram em conflito pelo modo de encadeamento. Guerra e comércio. É no *pagus* que se faz a *pax*, o pacto, e que eles se desfazem/se derrotam [*défont*]. O *vicus*, o *home*, o *Heim* é uma zona onde o diferendo entre gêneros do discurso está suspenso. Paz “interior” à custa de diferendos perpétuos nas bordas. (É a mesma disposição para o ego, a auto-identificação). Essa paz interior se faz por meio das narrativas que credenciam [*accréditent*] a comunidade de nomes próprios e são credenciados por elas. O *Volk* se encerra [*referme*] sobre o *Heim*, ele se identifica nas narrativas anexadas a nomes e que refreiam [*font échec*] a ocorrência e os diferendo que

---

<sup>100</sup> No *Dicionário escolar latino-português* encontramos a distinção entre os dois vocábulos latinos: “**pāgus**, subs. m. I – Sent. próprio: 1) Marco ou baliza metida na terra. – Daí: 2) Território rural limitado por marcos, distrito (na Gália e na Germânia). 3) Aldeia, povoação” (FARIA, 1988, p. 385, grifos do autor); “**vīcus**, subs. m. I – Sent. próprio: 1) Reunião de casas, bairro, rua. II – Por extensão: 2) Aldeia, burgo. 3) Herdade, propriedade (no campo)” (*ibidem*, p. 581, grifos do autor).

<sup>101</sup> É o que Lyotard analogamente já elaborava quatro anos antes, em *Au Juste* (1979), dentro de uma discussão que compreende o paganismo como instância de julgamentos opinativos sem critério, de negociações e astúcias, ao se distinguir *pagus* e *vicus*: “Por outras palavras, eu acho que a relação entre os homens e os deuses deve ser pensada em termos de confins, e *pagus* designa sempre o país [*pays*], a região, é o contrário de *Heim*, de *home*, ou seja, da vila [*village*]. É de resto uma palavra muito bonita, pois é a palavra que dá *pax*, *companheiro* [*compagnon*], etc. Esse é o local onde justamente se pactua [*on pactise*] com outra coisa (é a mesma raiz, toleremos de vez em quando etimologias paródicas, esta aqui é ‘verdadeira’ aliás), é um local de confins. Os confins não são fronteiras. E a relação com os deuses, incluindo a relação pragmática dos discursos, não obedece a uma pragmática de fronteira a fronteira, entre dois blocos perfeitamente definidos, ou dois exércitos, ou dois conjuntos de palavra [*parole*] que se confrontam [*s'affrontent*], é ao contrário, sem parar, um lugar de negociações, e de astúcias [*ruses*]” (AJ, 1979b, p. 98, grifos do autor, tradução nossa).

dali nascem. Joyce, Schönberg, Cézanne: *pagani* fazendo a guerra entre gêneros de discurso (DI, 1983, p. 218, grifos do autor, tradução nossa).

Associando o paganismo com o diferendo, no entanto, não ocorre o mesmo com a circunstância das metanarrativas. É notável que com o aparecimento da noção de diferendo, a *grande* narrativa e a *pequena* narrativa foram substituídas por conflitos de litígio e de diferendo. Isto é, o universo de frase e a linguagem, tomada de uma maneira ampliada, se tornaram o lugar por excelência aonde os conflitos se desenrolam. Há também uma outra elucidação necessária para compreendermos o estatuto da linguagem em *Le différend* ao compararmos com a sua obra anterior, *A condição pós-moderna*, que é a crítica de Lyotard ao antropocentrismo<sup>102</sup> a fim de ultrapassá-lo dentro daquilo que denominamos de “linguagem sem fora”:

*Desafio/Aposta [Enjeu]. (...) Refutar o prejuízo [préjugé] ancorado no leitor por séculos de humanismo e de ‘ciências humanas’, que há o ‘homem’, que há a ‘linguagem’, que aquele faz uso [se sert] desta para seus fins, que se ele não conseguir [réussir] atingi-los, é por falta de um bom controle sobre a linguagem ‘por meio’ de uma linguagem ‘melhor’ (DI, 1983, p. 11, grifos do autor, tradução nossa).*

Antropocentrismo diante da linguagem, de maneira geral, significaria que a vontade ou a intenção humana é o ponto de partida e o privilégio para utilizar a linguagem, e dessa maneira, esta se torna um instrumento e uma ferramenta à disposição. Talvez seja a partir dessas considerações que Lyotard procura fundamentar as frases não mais com Wittgenstein e as continuidades dos atos de fala e da pragmática, mas desde o conceito de *acontecimento (Ereignis)* de Heidegger.

---

<sup>102</sup> Para maiores aprofundamentos dessa temática que relaciona Lyotard e Wittgenstein, e as relações críticas com o antropocentrismo, recomendamos ao leitor: *Où sont passés les jeux de langage?* (BRÜGGER, 1993, pp. 33-53), de Niels Brügger, de leitura introdutória e fácil; a entrevista com Lyotard de Brügger *Examen oral* (LYOTARD, 1993b, pp. 137-153); e o aprofundado, porém difícil, estudo *De Lyotard à Wittgenstein: um différend? Anthropocentrisme et acosmisme* (MARROU, 2010, pp. 23-41), de Élise Marrou. O próprio Lyotard, por sua vez, destaca a sua filiação anti-anthropocêntrica (*anti-anropológica* nas suas palavras) com Foucault na sua conversa com Brügger: “(...) penso que eu pertencço, com efeito, a essa direção do ‘pensamento francês’, que não é de ser anti-humanista porque a palavra às vezes tem uma ressonância um pouco perturbadora [*inquiétante*], mas em todo caso bastante anti-anropológica, crítica da antropologia. O que não quer dizer que não se gosta da antropologia. Eu tenho a maior admiração pelos antropólogos, mas é verdade, como Foucault mostrou, que a antropologia, seja ela psicologia, sociologia ordinária, mesmo a grande antropologia estrutural ou a grande sociologia da época durkheimiana, tudo isso, de uma certa forma, mistura o transcendental e o empírico e no fundo perde completamente - isso é mais ou menos verdadeiro dependendo do caso - mas perde muito a medida criticista da distinção entre o que é dado como real e o que é elaborado como condição de possibilidade do real; que é, de qualquer modo, a própria tarefa filosófica: fazer aparecer a possibilidade daquilo que é [*de ce qui est*]” (LYOTARD, 1993b, p. 148, grifo do autor, tradução nossa).

Ao comparar *A condição pós-moderna* com *Le différend*, por um lado, temos as entidades mínimas de linguagem, isto é, temos o jogo de linguagem, o enunciado e a narrativa; por outro lado, temos a frase e o gênero de discurso. Sendo assim, abandona-se tal concepção de jogo de linguagem e de uma certa interiorização das instâncias pragmáticas no universo de frase. Encaminha-se, então, da linguagem pragmática para uma linguagem ontologizada (e talvez transcendental, caso a apropriação de Kant seja mais evidente). Um ano após a publicação de *A condição pós-moderna* e três anos antes de *Le différend*, em um artigo chamado *Discussions, ou phraser “après Auschwitz”* (DIS, 1980), percebemos nitidamente Lyotard deslocar a posição do *homem* para a posição *frase*:

As frases precedentes implicam um deslocamento do homem. Ele não é tomado como disso do que se trata [*ce dont il s'agit*] e que é preciso significar, ou seja, como o referente. É por isso que essas frases não se inserem [*relèvent*] nas ciências do homem, nem em particular na pragmática. Elas invertem a relação da frase com o contexto: este último pertence ao universo apresentado pela frase. A frase “A sessão está aberta” não é performativa porque o seu destinador é o presidente de sessão, ele é em vez disso [*plutôt*] o presidente de sessão na medida em que ela é performativa. O que é [*Ce qui est*] não é o homem, mas o que é apresentado, estando [*l'étant*] situado em uma instância (DIS, 1980 *apud* MARROU, 2010, p. 28; DIS, 1980 *in* BENJAMIN (Ed.), 1989, pp. 372-373, grifo nosso e do autor, tradução nossa).

Seguindo com as comparações, verifica-se que os enunciados que formavam a narrativa têm a sua importância diminuída<sup>103</sup> dentro dos diversos gêneros de discurso, e o seu gênero de discurso particular teria por fim *narrar* ou *contar histórias*. Os jogos de linguagem são abandonados, talvez, por duas razões: a primeira, porque elas se confundem com a distinção substancial entre a unidade menor e maior da língua, ou seja, uma frase e os agrupamentos de frases em regimes e gêneros de discurso; a segunda, porque elas estão inseridas em uma certa “antropologização da linguagem”, que na visão de Lyotard se mistura na ação recíproca dos jogadores aos jogos e vice-versa. Tal crítica

---

<sup>103</sup> Em *O Pós-Moderno Explicado às Crianças* (1986), Lyotard escreve: “Em *A Condição Pós-Moderna* e nos outros livros dessa época (em parte as *Instructions païennes*), exagerei a importância a atribuir ao gênero narrativo. Foi um momento numa pesquisa mais longa e radical, que teve como resultado *Le Différend*. Em particular, é excessivo identificar o conhecimento com a narrativa. (...) Por outras palavras, penso que hoje em dia é preciso distinguir regimes de frases diferentes e gêneros de discursos diferentes” (PEE, 1986, p. 33, grifos do autor). Mais uma pequena observação pertinente, por causa das suas considerações acerca das narrativas, e por quem porventura prejudicar que Lyotard defendera de maneira incondicional a *doxa* (opinião) contra a *episteme* (conhecimento), isto é, a sabedoria vulgar e contraditória, e quiçá um irracionalismo próximo das crenças em *fake news* da era contemporânea: “A prosa do povo, quero dizer: a sua prosa real, diz uma coisa e o seu contrário. ‘Quem vê caras não vê corações’ e ‘o rosto é o espelho da alma’. Foi o romantismo que pensou que ela era consistente, orientada por uma tarefa de expressividade, de emancipação, de revelação de uma sageza” (PEE, 1986, p. 34, grifos do autor).

ao antropocentrismo já se delineou pela primeira vez em *Discours, figure*<sup>104</sup>. Segue-se, então, que as entidades antropológicas (os jogadores) saem de cena e se enfatizam os conflitos (litígio e diferendo) como uma problemática à ontologia das frases. É o que Niels Brügger sintetiza neste trecho:

Em *Le différend*, Lyotard desaprova [*reproche*] os jogos de linguagem por seu antropocentrismo porque eles pressupõem a ideia de jogadores tendo poder sobre a linguagem e usando-a [*s'en servant*] como um instrumento. Ora, para Lyotard (...) a linguagem não é algo do qual “nós” [*on*] usamos, daí o empréstimo do conceito de *Ereignis* de Heidegger o qual, por sua vez, enfatiza a relação homem-linguagem como apropriação recíproca: os jogadores não são, por assim dizer, colocados “antes” [*avant*] da língua nem “de fora” [*en-dehors*] dela, mas são colocados por ela no momento em que a frase chega [*arrive*]. Em *A condição pós-moderna*, o leitor tinha a impressão de que se ocupava o lugar de uma instância e que em seguida se falava/jogava. Não obstante, verifica-se presentemente que é no momento em que a frase chega, que ela posiciona os jogadores em uma situação mais “estática”, de modo que eles não sejam mais considerados como atores que podem atuar/jogar [*jouer*] seja o que for. Eles são posicionados antes mesmo de terem a intenção de querer atuar/jogar de alguma forma, e o “jogo”, o conflito, se encontram sobretudo no encadeamento, ou seja, entre os gêneros de discurso (BRÜGGER, 1993, pp. 46-47, grifos do autor, tradução nossa).

No entanto, será que a “desantropologização da linguagem” foi exitosa? O mesmo Niels Brügger indaga que esse procedimento inverteu o “antropocentrismo” a um “glossocentrismo” (*ibidem*, p. 49), isto é, do homem (*anthropos*) no centro para a linguagem (*glossa*) no centro, e que na dimensão heterogênea e conflitual da linguagem, *algo* de antropomórfico *resta*, uma vez que as frases *exigem, incitam, sofrem* e os gêneros de discurso *argumentam, combatem, forçam, exigem e seduzem*, no sentido em que a filosofia da linguagem de Lyotard é encenada de uma “maneira dramática” (*ibidem*, p. 50). De um modo análogo também pensa assim Alberto Gualandi ao retratar as frases de *Le différend* como um “drama impessoal e anônimo” e “drama ontolinguageiro” (GUALANDI, 2007, p. 86; p. 88). Eis a nossa singela e arriscada proposta, que a deixamos em aberto: seria observar *Le différend* em paralelo com os seus ensaios da década de 1980 os quais ficam cada vez mais próximos de Kant e de suas teorias estéticas. Desse modo, *Le différend*, tomada enquanto obra, moldaria o material sensível da linguagem a um *sublime*...

---

<sup>104</sup> Cf. DF, 1971, pp. 18-19; e a seção 1.8 desta dissertação, apesar de que em *Discours, figure* se situa um outro vocabulário, sendo que ali associamos tanto o descentramento do sujeito como do homem, enquanto anti-subjetivismo e anti-humanismo.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Pergunta: “*Por que e como Lyotard, na gênese do seu pensamento, se afasta de um fora da linguagem e se adentra a uma linguagem sem fora?*”

A conclusão da nossa dissertação visa, então, realinhar o percurso diacrônico – e sinuoso – que traçamos desde *Discours, figure* (1971) a *Le différend* (1983). Sabemos que a tarefa foi árdua, pois diante de um conjunto tão diverso de textos de Lyotard – um *doctorat d’État*, obras teórico-ficcionais, ensaios – tentamos encontrar linhas inteligíveis capazes de encontrar as concepções de linguagem agrupando temas comuns por inúmeras variações. Além do mais, concluímos que permanece um núcleo comum dentre as suas variadas reflexões da linguagem, os quais denominamos “giros da linguagem”, perante múltiplas correntes e áreas do saber: a fenomenologia herdada de Husserl, Merleau-Ponty e Heidegger, a psicanálise francesa e a sua relação com os estudos linguísticos, o estruturalismo linguístico, a linguística da enunciação, a narratologia, a semiótica, o nietzscheanismo francês, a filosofia analítica, a lógica e a filosofia da linguagem. A nossa hipótese inicial sustentava que Lyotard possuiria uma consistente “filosofia da linguagem”, por isso, o título original se chamava “A filosofia da linguagem em/de Jean François Lyotard”; no entanto, percebemos que as *sinuosidades* teóricas eram tantas que seria mais adequado entender que o papel das diversas concepções de linguagem às vezes é central, às vezes é periférica – nas quais ele se apoia para alcançar temas que fortemente lhe interessam, como a arte e a política. A ligeira exceção, no entanto, se encontra na sua experiência original de construir uma filosofia da linguagem com *Le différend*; e talvez por isso ele o denomine de “Meu livro de filosofia” (DI, 1983, contracapa). Nossa intenção foi também mostrar que a obra de Lyotard, dividida em tantos momentos, os quais Jean-Michel Salanskis destaca cinco (SALANSKIS, 2010, pp. 13-19), conecta períodos histórico-filosóficos que, à primeira vista, parecem muito distantes: desde os grandes continentes, tomados como fundamentos fenomenológicos, de Husserl e Merleau-Ponty, aos arquipélagos da filosofia da linguagem e da estética contemporâneas, bem como o *desafortunado* debate pós-moderno, tão típico da década de 1980, para nós, os contemporâneos.

Os “giros da linguagem” retomam o termo popularizado em 1967 pelo filósofo estadunidense Richard Rorty (1931-2007): *linguistic turn*<sup>105</sup>, o qual se traduziu e se introduziu na França como *tournant linguistique*. É digno de nota perceber que Lyotard observa e contextualiza com atenção a essa mudança de paradigma na História (com *H* maiúsculo) da Filosofia e da Ciência recente: “*Contexto*. A virada languageira [*tournant langagier*] da filosofia ocidental (as últimas obras de Heidegger, a penetração das filosofias anglo-americanas no pensamento europeu, o desenvolvimento das tecnologias da linguagem)” (DI, 1983, p. 11, grifo do autor, tradução nossa). Embora nós analisamos, no conjunto desta dissertação, as mudanças da concepção de linguagem *internas aos textos*, ou seja, de uma maneira restritiva e distanciada, *adequada* a uma dissertação de mestrado, admitimos também Lyotard e a sua obra como um testemunho histórico bastante sensível e atento a esses desenvolvimentos recentes da Filosofia Francesa Contemporânea desde o pós-guerra, isto é, dos decênios de 1950 a 1980. A partir daqui, pode-se explorar *para além* as obras de autores convergentes a Lyotard, bem como os seus contextos temporais e espaciais – que ainda repercutem com força, produzindo efeitos no que denominamos de *contemporâneo*.

No entanto, a nossa (ou a minha?) motivação inicial, o que talvez seja bastante comum entre os pós-graduandos voltados à pesquisa *stricto sensu*, os quais dedicam de maneira intransitiva *desejos, intensidades*, e muito mais, consiste em desdobrar *intuições* que se persegue há tempos; e a minha (não mais a nossa), foi desde há muito tempo, ousar desembaraçar esses *nós górdios*, que são a fala, a língua e a linguagem. Lembro-me, na *infantia*, das minhas descobertas enigmáticas ao perceber que se eu repetisse em voz ou em pensamento muitas vezes um nome, este inexplicavelmente se *descolava* do significado da coisa a qual se referia. Pensava eu se era possível conquistar, ou não, o sonho de muitos teóricos em alcançar uma *língua perfeita*; isso quando me punha a verificar insistentemente o dicionário tal como um livro de consultas (oracular) para todas as coisas existentes. Uma vez picado pelo mosquito que transmite a *opacidade* da linguagem, fica difícil (porém insisto e persisto a sair de tais convicções) retroceder aos fundamentos que tanto auxiliam à *praxis* contemporânea. Talvez esse seja o desafio (diferendo ou dialético) atual.

Retomando certa objetividade que se exige de uma dissertação de mestrado, e portanto ao retomar um tratamento mais institucional e acadêmico, acredito que este

---

<sup>105</sup> Cf. RORTY, Richard. *The Linguistic Turn: Essays in Philosophical Method*. – Chicago: Chicago University Press: 1992.

escrito traga uma bela e acessível introdução à obra de Lyotard, bastante desconhecida em língua portuguesa, ao enfrentar o seu núcleo das concepções de linguagem. Nesse sentido, é perceptível a dificuldade e a raridade de encontrar boa bibliografia de apoio (além do vulgar reducionismo) para analisar e comentar a obra deste filósofo francês. Sendo assim, dividi a bibliografia estrangeira em quatro partes: a primeira, a francófona, sendo notável o esforço de leitura, compreensão e interpretação *honest* de Gaëlle Bernard, Élisabeth de Fontenay, Claire Pagès, a filha de Lyotard, Corinne Enaudeau, Jean-Michel Salanskis, Gérald Sfez e muitos outros, os quais sobretudo recolheram pormenores da obra de Lyotard e se aprofundaram arquitetando pontes com outros autores. Ficou também evidente a presença de autoras femininas francófonas a abordar a obra de Lyotard, mesmo que eu não fizesse questão de procurá-las deliberadamente... A segunda, a anglófona, os quais especificamente elogio o esforço didático para publicizar honestamente a obra de Lyotard, o que é um método valoroso em relação a alguns francófonos (os quais muitos destes infelizmente já pressupõem uma detida e profunda leitura prévia da obra e de suas possíveis conexões). Dentre os anglófonos, posso destacar James Williams (admirável em responder aos mal-entendidos filosófico-literários da recepção de Lyotard), Keith Crome, Geoffrey Bennington, David Carroll, Ashley Woodward e Kiff Bamford. A terceira, e não menos importante, é composta pelos europeus (*além do* predomínio intelectual anglo-americano e francês): o italiano Alberto Gualandi em sua fantástica introdução, porém panorâmica, e o dinamarquês Niels Brügger em sua precisa análise languageira e comparativa. A quarta, a que se refere a nós, inúmeros falantes de língua portuguesa, e especificamente no Brasil, encontrei quatro autores, os quais mais ou menos se dedicaram a analisar diretamente pelo menos um livro ou o conjunto da obra de Lyotard: Rafael Silva Gargano, Ronaldo Manzi Filho, Mariana de Campos Bardelli e Mariana Ruiz Bertucci Schmitt. Compõem-se de textos lúcidos e admiráveis, no entanto, certas leituras aqui e acolá se afastavam do meu objetivo circunscrito, que é a linguagem. Por conseguinte, a contribuição intelectual desta dissertação se situa em abrir terreno *filosófico*, uma vez que nenhum deles logrou enfrentar precisamente a vasta problemática da linguagem na obra do filósofo francês. Mais uma observação gostaria de incluir aqui, e que se refere à visita não investigada de Jean-François Lyotard ao Brasil no fim da década de 1970. Rieke Trimçev menciona, a partir de um documento encontrado na *Bibliothèque littéraire Jacques Doucet (Fonds Jean-François Lyotard, Dossier 337, 1978)*, notas de um curso denominado *Philosophie des jeux de langage* ministrado por Lyotard em São Paulo (TRIMÇEV, 2017, p. 89; pp.



95-98). Por sua vez, em *A condição pós-moderna*, ao tratar da criação das universidades como centros de pesquisa científica desde o século XIX, o autor menciona um documento de fundação da Universidade de São Paulo fornecido por duas pesquisadoras brasileiras, Helena C. Chamlian e Martha Ramos de Carvalho<sup>106</sup>. Há, por fim, um artigo genuíno do filósofo francês publicado em 1979 na *Revista Discurso*, denominado *Imaginação e Paradoxo*<sup>107</sup>. Parece que não foram inteiramente averiguados os rastros que deixou Lyotard em *terras brasileiras*.

Prosseguindo no uso acadêmico-institucional do *nós*, e agora a objetividade destas considerações finais se torna maciça, a motivação inicial para o projeto que gerou este texto foi investigar a complexidade e a profundidade dessa *torção* que Alberto Gualandi nos instigou a olhar mais de perto, o qual chamamos de *giros* no seu pensamento entre um “fora da linguagem”, mais ligado ao corpo e ao libidinal/pulsional, e uma “linguagem sem fora”, mais ligado aos desenvolvimentos linguísticos, pragmáticos e, no caso de Lyotard, ontológicos diante do universo de frase. Evitamos (o quanto pudemos) cair na tentação de utilizar as entrevistas e as considerações pessoais e biográficas de Lyotard para caracterizar as suas mudanças de paradigma; fizemos isso também por valorizar o empenho investigativo e conceitual dele próprio perante a *escrita*, colocando o conjunto da sua obra à frente de juízos pessoal-biográficos. Quando nos apropriamos de trechos de entrevistas suas, utilizamo-los no propósito de contextualizar, bem como de sustentar o encadeamento conceitual e temático entre os seus textos – que *falam* para nós, os leitores.

O primeiro *giro* da linguagem, contido no capítulo 1, “A linguagem estrutural ou a irrupção do limite”, mostra como Lyotard no seu *doctorat d’État* se dedica a entrecruzar a fenomenologia (Husserl e Merleau-Ponty) e a psicanálise (Freud e Lacan sobretudo) para *designar* o espaço figural “fora da linguagem”. No entanto, o seu paradigma central de linguagem permanecia ali na solidez sistêmica do estruturalismo linguístico de Saussure e na recente linguística da enunciação de Benveniste, que apenas anunciava o *dêitico* enquanto negatividade arcaica (o *não* na fantasia primária dissociando a língua e

---

<sup>106</sup> “Reencontra-se o recurso ao relato [*récit*] das liberdades cada vez que o Estado toma diretamente a si o encargo da formação do ‘povo’ sob o nome de nação e sua orientação [*mise en route*] no caminho do progresso (...) Encontra-se uma expressão ‘dura’ (quase místico-militar) em Júlio de Mesquita Filho. *Discurso de Parainfo da primeira turma de licenciados pela Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras da Universidade de São Paulo* (25 de janeiro de 1937); e uma expressão adaptada aos problemas modernos do desenvolvimento no Brasil no *Relatório do Grupo de Trabalho, Reforma Universitária, Brasília*, Ministério da Educação e Cultura, do Planejamento, etc., agosto de 1969 [1968 no original]. Estes documentos fazem parte de um dossiê sobre a universidade brasileira que me foi amavelmente comunicado por Helena C. Chamlian e Martha Ramos de Carvalho, da Universidade de São Paulo, e a elas agradeço” (CP, 1979a, p. 59; p. 67, nota 107, grifos do autor).

<sup>107</sup> Cf. LYOTARD. *Imaginação e Paradoxo*. Revista Discurso, [S. l.], n. 10, 1979, pp. 175-190.

o desejo) e como irrupção do limite – isto inserido com toques das suas primeiras leituras de filosofia analítica com Frege. Tal esforço como escape do enclausuramento da linguagem o levará a desenvolver a sua própria *filosofia libidinal*, isto é, a explorar um “fora da linguagem” através das inspirações cada vez mais fortes extraídas do nietzscheanismo francês em que o vocabulário psicanalítico é sobreposto pelo vocabulário de Nietzsche: *Wunsch* torna-se *Wille*, os deslocamentos (*Verschiebung* em Freud) tornam-se movimentos de forças e intensidades, as pulsões de vida e de morte tornam-se uma só pulsão indistinta e conectada no corpo polimorfo e energético da banda libidinal, e a *theoria*, dissimulada entre signo-semiótico e signo-tensor, torna-se ficção-teórica. A meta ali era ultrapassar o *niilismo passivo*; no entanto, deixamos em aberto a questão a qual associa este niilismo aos textos posteriores de Lyotard das décadas de 1980 e 1990. A sua filosofia libidinal se consolida com a publicação de *Économie libidinale*, que é o auge e o declínio do “fora da linguagem”, uma vez que ele, mais tarde, ao repensar a sua obra, nos fornece vários nomes e descrições mais ou menos depreciativas para este período: economia libidinal e metafísica energética/dinâmica/pulsional. É notório que a sua concepção de linguagem estrutural se exila, a não ser quando tomada *lateralmente* como dispositivos de canalização pulsional, sendo os mais destacados para pensar a língua e o seu avesso, o dispositivo teatral (em diversos artigos) e o dispositivo narrativo com o auxílio da narratologia de Genette, sobretudo no artigo sobre o assassinato/morte de Overney. Por essa razão que denominamos o segundo capítulo com um nome (talvez insuficiente) que pudesse agrupar todas essas tendências de *deriva* (*dérive*) e *inversão* (*renversement*), e assim o nomeamos de “A linguagem libidinal ou o avesso dos signos”. Os capítulos 1 e 2 reúnem textos valiosos *para além* de Lyotard, pois o situa em certos contextos históricos e sociais bastante relevantes das décadas de 1960 e 1970, bem como introduz Lyotard ao leitor de língua portuguesa, visto que nenhum desses textos foi sequer traduzido (com a breve exceção da *irmã* língua espanhola). A seguir, temos o capítulo 3 que se introduz em continuidade ao 2, pois tratamos diretamente do persistente tema, que perpassa boa parte dos seus textos da década de 70, chamado *paganismo*. É a partir dele que Lyotard conecta a obra de Nietzsche a uma investigação dos “pequenos gregos”, os sofistas, os retóricos e outros que valorizavam o *logos* e a racionalidade do *agon*, da “inteligência” da *métis* (traduzida ao francês por *ruse* e ao português por *astúcia*), da *retorsão* (virada do argumento tal como um escudo invertido de volta ao oponente e com o propósito de ganhar), e sobretudo o *paradoxo* como instância que suspende certas possibilidades lógicas de totalidade. Em seguida, a triangularidade pragmática anunciada

em *Instructions païennes* e *Rudiments païens* retoma o interesse de Lyotard em analisar a linguagem, porém agora distanciado do estruturalismo, levando-o aos atos de fala (Austin) e aos jogos de linguagem (Wittgenstein). Consideramos que a análise pragmática precisa do diálogo platônico em *Dissertation sur une inconvenance* nos dá um bom exemplo das capacidades analíticas e críticas dessa metodologia. Apesar da importância incontornável de *A condição pós-moderna* em 1979, tomamos o devido cuidado de não colocar em relevo a centralidade da sua *pragmática narrativa*, isto é, da *pequena e grande narrativa* como paradigma de linguagem de Lyotard, uma vez que ele reavalia a posição da narrativa perante os objetos e outros gêneros discursivos. Nem tudo é narração, portanto. Neste momento o seu pensamento está, tomando emprestada a noção de Gualandi, entre o “fora” e o “dentro” da linguagem. O passo que consolida a “linguagem sem fora” se deu com a publicação de *Le différend* em 1983 ao incorporar uma variada confluência de autores: Kant, alguns sofistas como Górgias e Protágoras, Levinas, Wittgenstein, Kripke e Heidegger. Foi por um processo de “desantropologização da linguagem” que Lyotard procura colocar a sua concepção de linguagem como “linguagem sem fora” associado a um universo de frase que internaliza as instâncias pragmáticas, à frase-acontecimento e frase-tipo, aos regimes de frases (regras), aos gêneros de discurso (afinidades) e aos encadeamentos entre frases.

É, portanto, dessa síntese exposta acima que respondemos à nossa pergunta inicial que pretendia responder *porque* e *como* se deu o giro de linguagem entre um “fora da linguagem” para uma “linguagem sem fora”. Verificamos principalmente o *como* que se deu essa mudança; o *porque* estaria talvez associado à necessidade de Lyotard afastar-se de uma metafísica (ou metapsicologia) pulsional, uma vez que ele, no fim da década de 1970 e início da década de 1980, estaria mais próximo das questões levantadas pela recente lógica e filosofia da linguagem analítica, pelas recentes inovações da linguística pragmática e pelas posições anti-metafísicas (ou melhor, anti-fundacionalistas e anti-sistêmicas) colocadas sobretudo por Wittgenstein, Kant e Levinas. Não haveria mais lugar, assim, para elaborar teorias e conceitos *in abstracto*, especuladas livremente, articuladas de um espaço dentro para um espaço fora *absurdamente* inarticulado, sem ao menos serem intermediadas na *pele* e na *língua* as quais possibilitam enunciar as frases. O que resta, então, da alteridade, do contrário da frase, isto é, das não-frases?

A partir de então, o filósofo francês ressignifica o seu anterior “fora da linguagem”, outrora vinculado na irrupção *figural* e no avesso *libidinal*, pela maneira como, na década de 1980, ele reposiciona Freud (e também Kant desde o sublime). Em

uma entrevista com Niels Brügger de 1990, Lyotard responde à questão que lhe foi colocada da estranha ausência de Freud em *Le différend*. Trata-se, para ele, não de uma rejeição, mas de uma suspensão:

(...) era evidente para mim que, pondo-me a repensar o problema em termos de frases, eu devia evidentemente revisar completamente a minha relação com Freud. Então é isso que se passa agora. Isso não teve lugar em *Le différend* porque é um assunto [*affaire*] demasiado grande para mim e portanto isso só poderia ter lugar após *Le différend*. E é evidente - e você [Brügger], eu acho, sentiu - que ao colocar o problema, por exemplo, do afeto, da *phonè* como eu o coloco, tentando mostrar que se pode também pensá-los como frases, mas frases tão estranhas e singulares, evidentemente a minha ideia é completamente inversa daquela de *Économie libidinale*, a saber, a ideia, pelo contrário, de emancipar a teoria psicanalítica de sua metafísica da energia. Portanto, essa é ainda mais [*encore*] uma torção [*torsion*] feita a Freud. Não posso deixar Freud tranquilo, eu sou como todos os filósofos (LYOTARD, 1993b, pp. 139-140, grifos do autor, tradução nossa).

Ou seja, ao se levantar essa questão, isso não se quer dizer que não haja “algo” como um fora, que não haja o corpo, a matéria, o sensível etc. E, tomado dessa maneira, a análise de Gualandi, que afirma haver no pensamento tardio de Lyotard a partir de *Le différend* um “fora da linguagem”, ganha em didática, mas perde em precisão conceitual, uma vez que o “fora” ainda permanece *aí* como dêitico, referente, designador rígido, mas também como sentimento, afeto, *phonè* (voz em oposição a *logos*), silêncio, a Coisa, inarticulado etc. É curioso perceber que os seus temas centrais, porém ressignificados, a *desposseção*, o *acontecimento* e a *alteridade* continuam presentes nos textos das décadas de 1980 e 1990. É nesse sentido que podemos compreender a sua retomada do vocabulário freudiano (e psicanalítico francês) ao aparecer a anamnese, a lembrança, a perlaboração (*Durcharbeitung*), o *après coup* ou a posteriori (*Nachträglichkeit*), a *infantia*. Keith Crome nos relata, a partir de uma entrevista de Lyotard em 1994, que nele havia um interesse para desenvolver uma obra que seria um *Différend II*, envolvendo tudo o que ficou de fora da obra anterior nas palavras de Lyotard: “o corpo, o sexual, o espaço e o tempo, o estético”. E Crome conclui dizendo que, de certa maneira, as suas duas publicações póstumas, *La Confession d’Augustin* (1998) e *Misère de la Philosophie* (2000), atestariam essa intenção (CROME, 2004, p. 7). Por fim, terminamos as nossas considerações finais com aquilo que se deixou de falar, que foi suspenso em uma “linguagem sem fora”, que é o sentimento. Parece-nos que ao retomar tal tema, Lyotard volta mais uma vez a repensar aquilo que ele escrevia em *Discours, figure* ao tratar da “espessura do discurso” (DF, 1971, p. 15), do sentido silencioso alojado abaixo das

significações no seio do discurso. Em uma conferência de Bruxelas em 1990, denominada *La phrase-affect (D'un supplément au Différend)*, tal caracterização reaparece como um silêncio do sentido de uma “frase-afeto” a qual não apresenta um universo, mas que é *inarticulada*:

Inarticulada significaria: esta frase não apresenta um universo de frase; ela significa sentido [*du sens*]; esse sentido é de um só tipo, prazer e/ou dor [*peine*]; esse sentido não está relacionado a nenhum referente. (...) Enfim, esse sentido não emana de nenhum destinador (eu [*je*]) e não se dirige a nenhum destinatário. O sinal [*signal*] que é a frase-afeto é tautegórica: *aisthèsis*, *Empfindung*, é tanto um estado afetivo (prazer ou dor) quanto o signo [*signo*] deste estado, o que Kant escrevia do sentimento estético. (...) Dir-se-ia quase que a frase-afeto pede [*demande*] para ser articulada desta maneira e até mesmo argumentada – como se o escândalo que ela fornece [*procure*] ao discurso não fosse suportável. O discurso não parece poder por muito tempo suportar que um resto inarticulado e inargumentado permaneça fora de suas garras [*prises*] (MP, 2000, p. 47, grifo do autor, tradução nossa).

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Colocamos abaixo os textos que utilizamos de Lyotard na ordem cronológica das primeiras edições publicadas na França; as respectivas datas dos textos originais estão entre parênteses. Para as demais línguas (inglês, espanhol e português), também optamos por seguir a ordem cronológica francesa para facilitar a comparação do leitor com as edições originais.

### Obras de Lyotard

#### a) Em francês:

- \_\_\_\_\_. *Discours, figure* (1971). – Paris: Klincksieck, 1985.
- \_\_\_\_\_. *Dérive à partir de Marx et Freud* (fev. 1973). – Paris: 10/18, Union générale d'éditions, 1973a.
- \_\_\_\_\_. *Des dispositifs pulsionnels* (out. 1973). – Paris: 10/18, Union générale d'éditions, 1973b.
- \_\_\_\_\_. *Préface. Par-delà la représentation* (mai. 1974). In: EHRENZWEIG, Anton. *L'ordre caché de l'art: essai sur la psychologie de l'imagination artistique*. – Paris: Gallimard, 1982, pp. 9-24
- \_\_\_\_\_. *Économie libidinale* (out. 1974). – Paris: Minuit, 1974.
- \_\_\_\_\_. *La logique qu'il nous faut. Cours sur Nietzsche et les Sophistes* (1975 e 1976). Disponível em: <[https://www.webdeleuze.com/cours/bibliographie\\_et\\_mondes\\_inedits](https://www.webdeleuze.com/cours/bibliographie_et_mondes_inedits)> Acesso em: 20 dez. 2020.
- \_\_\_\_\_. *Sur la force des faibles* (jan. 1976). In: *L'Arc, Lyotard*, Paris, n. 64, 1976, pp. 4-12.
- \_\_\_\_\_. *Les Transformateurs Duchamp* (abr. 1977). – Paris: Galilée, 1977.
- \_\_\_\_\_. *Instructions païennes* (set. 1977). – Paris: Galilée, 1977a.
- \_\_\_\_\_. *Rudiments païens: Genre dissertatif* (nov. 1977). – Paris: 10/18, Union générale d'éditions, 1977b. Nova edição. – Paris: Klincksieck, 2011b.
- \_\_\_\_\_. *La condition postmoderne* (set. 1979). – Paris: Minuit, 1979a.
- \_\_\_\_\_; THÉBAUD, Jean-Loup. *Au juste: Conversations* (nov. 1979). – Paris: Christian Bourgois, 2006.
- \_\_\_\_\_. *Le différend* (1983). – Paris: Minuit, 1983.
- \_\_\_\_\_. *Réaction de Jean-François Lyotard; Questions; Débat général*. In: GUIBAL, Francis; ROGOZINSKI, Jacob (Orgs.). *Témoigner du différend... quand phraser ne se peut*. Paris: Osiris, 1989.
- \_\_\_\_\_. *Examen oral*. In: BRÜGGER, Niels; FRANDSEN, Finn; PIROTTE, Dominique (Eds.). *Lyotard, les déplacements philosophiques* (jun. 1990). Tradução do dinamarquês ao francês por Emile Danino. – Bruxelas: De Boeck-Wesmael, 1993b, pp. 137-153.
- \_\_\_\_\_. *Misère de la philosophie*. – Paris, Galilée, 2000.

#### b) Em inglês:

- \_\_\_\_\_. *Discourse, figure* (1971). Tradução para o inglês de Antony Hudek e Mary Lydon. – Minneapolis: University of Minnesota Press, 2011a.
- \_\_\_\_\_. *Libidinal Economy* (1974). Tradução para o inglês de Iain Hamilton Grant. – Bloomington, Indiana: Indiana University Press, 1993a.

MCKEON, Roger (Ed.). *Driftworks* (coletânea). Tradução para o inglês de Susan Hanson, Richard Lockwood, Joseph Maier, Ann Matejka e Roger McKeon. – Nova York: Semiotext(e), 1984.

LYOTARD, Jean-François. *Discussions, or phrasing 'after Auschwitz'* (em francês: *Discussions, ou phraser "après Auschwitz"*) (jul. 1980). Tradução para o inglês de Georges Van Den Abbeele. In: BENJAMIN, Andrew (Ed.). *The Lyotard reader*. – Oxford, Grã-Bretanha: Basil Blackwell, 1989, pp. 360-392.

\_\_\_\_\_. *The Differend: Phrases in Dispute* (1983). Tradução para o inglês de Georges Van Den Abbeele. – Manchester: Manchester University Press, 1988.

BENJAMIN, Andrew (Ed.). *The Lyotard reader* (coletânea). Vários tradutores. – Oxford, Grã-Bretanha: Basil Blackwell, 1989.

CROME, Keith; WILLIAMS, James (Eds.). *The Lyotard reader and guide* (coletânea). Vários tradutores. – Nova York: Columbia University Press, 2006.

BAMFORD, Kiff (Ed.). *Jean-François Lyotard: The Interviews and Debates* (coletânea). Tradução para o inglês de Roger McKeon, Kiff Bamford e Georges Van Den Abbeele. – Grã-Bretanha: Bloomsbury, 2020.

#### **b) Em espanhol:**

LYOTARD, Jean-François. *¿Por qué filosofar? Cuatro conferencias* (1964). Introdução de Jacobo Muñoz e tradução para o espanhol de Godofredo González. – Barcelona: Ediciones Paidós Ibérica, 1989.

\_\_\_\_\_. *Discurso, figura* (1971). Tradução para o espanhol de Isaac Dentrumbasaguas e Román Antopolsky. – Buenos Aires: La Cebra, 2014.

\_\_\_\_\_. *Deriva a partir de Marx y Freud* (1973). Tradução para o espanhol de Manuel Vidal. – Madrid: Editorial Fundamentos, 1975.

\_\_\_\_\_. *Dispositivos pulsionales* (1973). Tradução para o espanhol de José Martín Arancibia. – Madrid: Editorial Fundamentos, 1981.

\_\_\_\_\_. *Economía libidinal* (1974). Tradução para o espanhol de Tununa Mercado. – Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 1990.

\_\_\_\_\_. *La diferencia* (1983). Tradução para o espanhol de Alberto L. Bixio. – Barcelona: Editorial Gedisa, 1999.

#### **c) Em português:**

\_\_\_\_\_. *A fenomenologia* (1954). Tradução de Armindo Rodrigues. – Coimbra: Edições 70, 2008.

\_\_\_\_\_. *Por que filosofar?* (1964). Tradução de Marcos Marcionilo. – São Paulo: Parábola Editorial, 2013.

\_\_\_\_\_. *Notas sobre o retorno e o Kapital* (jan. 1973). In: MARTON, Scarlett (Org.). *Nietzsche hoje? Colóquio de Cerisy*. Tradução de Milton Nascimento e Sônia Salzstein Goldberg. – São Paulo: Brasiliense, 1985, pp. 44-55.

\_\_\_\_\_. *Pequena perspectivação da decadência e de alguns combates minoritários a travar* (abr. 1976). In: GRISONI, Dominique (Org.). *Políticas da Filosofia*. Tradução de José Saramago. Lisboa: Moraes Editores, 1977, pp. 99-123.

\_\_\_\_\_. *Imaginação e Paradoxo* (1979). Tradução de Elisa Angotti Kossovitch. In: *Revista Discurso*, [S. l.], n. 10, 1979, pp. 175-190. DOI: 10.11606/issn.2318-8863.discurso.1979.37866.

Disponível em:

<<https://www.revistas.usp.br/discurso/article/view/37866>> Acesso em: 20 jan. 2021.

- \_\_\_\_\_. *A condição pós-moderna* (1979). Tradução de Ricardo Corrêa Barbosa. – Rio de Janeiro: José Olympio, 2011.
- \_\_\_\_\_. *O Pós-Moderno Explicado às Crianças* (1986). Tradução de Tereza Coelho. – Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1987.
- \_\_\_\_\_. *Peregrinações: Lei, Forma, Acontecimento* (1988, edição estadunidense; 1990, edição francesa). Transcrição do inglês para o francês por Jean-François Lyotard; tradução de Marina Appenzeller. – São Paulo: Estação Liberdade, 2000.

## Obras de outros autores

- ANDERSON, Perry. *As origens da pós-modernidade*. Tradução de Marcus Penchel. – Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1999.
- ARMENGAUD, Françoise. *A pragmática*. Tradução de Marcos Marcionilo. – São Paulo: Parábola Editorial, 2006.
- ASSOUN, Paul-Laurent. *Freud, a filosofia e os filósofos*. Tradução de Hilton Japiassu. – Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1978.
- AUMONT, Jacques; MARIE, Michel. *Dicionário teórico e crítico de cinema*. Tradução de Eloisa Araújo Ribeiro. – Campinas, SP: Papirus, 2003.
- BAMFORD, Kiff. *Jean-François Lyotard (Critical Lives)*. – Londres: Reaktion Books, 2017.
- BENNINGTON, Geoffrey. *Lyotard: Writing the Event*. – Grã-Bretanha: Manchester University Press; Columbia University Press, 1988.
- BENVENISTE, Émile. *Observações sobre a função da linguagem na descoberta freudiana* (1956). In: \_\_\_\_\_. *Problemas de Linguística Geral I* (1966). Tradução de Maria da Glória Novak e Luiza Neri. – São Paulo: Companhia Editora Nacional; Editora da Universidade de São Paulo, 1976.
- \_\_\_\_\_. *Da subjetividade na linguagem* (1958). In: \_\_\_\_\_. *Problemas de Linguística Geral I*. Tradução de Maria da Glória Novak e Luiza Neri. – São Paulo: Companhia Editora Nacional; Editora da Universidade de São Paulo, 1976.
- \_\_\_\_\_. *As relações de tempo no verbo francês* (1959). In: \_\_\_\_\_. *Problemas de Linguística Geral I*. Tradução de Maria da Glória Novak e Luiza Neri. – São Paulo: Companhia Editora Nacional; Editora da Universidade de São Paulo, 1976.
- \_\_\_\_\_. *O aparelho formal da enunciação* (1970). In: \_\_\_\_\_. *Problemas de Linguística Geral II* (1974). Tradução de Marco Antônio Escobar. – Campinas: Pontes, 1989.
- BERNARD, Gaëlle. *Glossaire*. In: LYOTARD, Jean-François. *Rudiments païens: Genre dissertatif*. – Paris: Klincksieck, 2011, pp. 167-185.
- BERTUCCI SCHMITT, Mariana Ruiz. *Arte como não realização do desejo em Jean-François Lyotard*. *ArteFilosofia, Revista de Estética e Filosofia da Arte do Programa de Pós-graduação em Filosofia – UFOP, Ouro Preto, MG, v.12, n. 22, 2017, pp. 154-171*. Disponível em: <<https://periodicos.ufop.br:8082/pp/index.php/raf/article/view/865>> Acesso em: 01 ago 2020.
- BHABHA, Homi K. *O Local da Cultura*. Tradução de Myriam Ávila, Eliana Lourenço de Lima Reis e Gláucia Renate Gonçalves. – Belo Horizonte: Editora da UFMG, 1998.
- BILLOUET, Pierre. *Paganisme et postmodernité: J.-Fr. Lyotard*. – Paris: Ellipses, 1999.
- BIRMAN, Joel. *Freud e a Filosofia*. – Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.
- BRÜGGER, Niels. *Où sont passés les jeux de langage?* In: BRÜGGER, Niels; FRANDSEN, Finn; PIROTTE, Dominique (Eds.). *Lyotard, les déplacements philosophiques* (1989). Tradução do dinamarquês ao francês por Emile Danino. – Bruxelas: De Boeck-Wesmael, 1993, pp. 33-53.



- CAMINHA, Iraquitana de Oliveira. *10 lições sobre Merleau-Ponty*. – Petrópolis, RJ: Vozes, 2019.
- CARONE, Marilene. *Introdução. Um claro enigma de Freud* (1983). In: FREUD, Sigmund. *A negação*. – São Paulo: Cosac Naify, 2014.
- CAUQUELIN, Anne. *Teorias da arte*. Tradução de Rejane Janowitz. – São Paulo: Martins, 2005.
- CENTRE NATIONAL DE RESSOURCES TEXTUELLES ET LEXICALES (CNRTL), 2012. Disponível em: <<https://cnrtl.fr>> Acesso em: 05 jan. 2021.
- CLAUDEL, Paul. *Art Poétique* (1907). – Paris: Mercure de France, 1941.
- \_\_\_\_\_. *L'œil écoute* (1946). – Paris: Gallimard, 1990.
- CORNAGO, Óscar. *Teátrica pagã: diálogos de Jean-François com a cena*. Tradução de Luiz Fernando Ramos. *Revista Sala Preta*, [S. l.], v. 9, 2009, p. 371-381. DOI: 10.11606/issn.2238-3867.v9i0p371-381. Disponível em: <<https://www.revistas.usp.br/salapreta/article/view/57418>> Acesso em: 10 dez. 2020.
- CROME, Keith. *Lyotard and Greek Thought: Sophistry*. – Grã-Bretanha: Pallgrave Macmillan, 2004.
- D'ANS, André-Marcel. *Le dit des vrais hommes: mythes, contes, legendes et traditions des indiens Cashinahua* (1978). – 10/18, Union générale d'éditions, 1978. Nova edição. – Paris: Gallimard, 1991.
- DÉTIENNE, Marcel. *Os Mestres da Verdade na Grécia Arcaica* (1967). Tradução de Ivone C. Benedetti. – São Paulo: WMF Martins Fontes, 2013.
- \_\_\_\_\_; VERNANT, Jean-Pierre. *Les ruses de l'intelligence: La mètis des Grecs* (1974). – Paris: Flammarion, 2018.
- DUCROT, Oswald; TODOROV, Tzvetan. *Dicionário Enciclopédico das Ciências da Linguagem* (1972). Tradução de Alice Kyoko Miyashiro, J. Guinsburg, Mary Amazonas Leite de Barros e Geraldo Gerson de Souza. – São Paulo: Perspectiva, 1988.
- DUBOIS, Jean et alii. *Dicionário de Linguística* (1973). – São Paulo: Cultrix, 2014.
- DUPOND, Pascal. *Vocabulário de Merleau-Ponty*. Tradução de Claudia Berliner. – São Paulo: WMF Martins Fontes, 2010.
- FARIA, Ernesto. *Dicionário escolar latino-português*. Revisão de Ruth Junqueira de Faria. – 6. ed. – Rio de Janeiro: Ministério da Educação, Fundação de Assistência ao Estudante, 1988.
- FAVARETTO, Celso. *Tropicália, alegoria, alegria* (1979). – 4. ed. Cotia, SP: Ateliê Editorial, 2007.
- FENOGLIO, Irène. *Sur la notion de "sujet" chez Benveniste*. *Linx*, Revue des linguistes de l'Université Paris Ouest Nanterre La Défense, Paris, n. 74, 2017, pp. 175-188. DOI: <https://doi.org/10.4000/linx.1767>. Disponível em: <<http://journals.openedition.org/linx/1767>> Acesso em: 10 fev 2020.
- FERRAZ, Marcus Sacriani. *Notas sobre a passividade em Merleau-Ponty*. *Trans/formação*, Revista de Filosofia, Marília, SP, vol. 26, n. 2, 2003, pp. 65-83. Disponível em: <<https://revistas.marilia.unesp.br/index.php/transformacao/article/view/855>> Acesso em: 02 nov. 2019.
- FONTENAY, Élisabeth de. *Préface*. In: LYOTARD, Jean-François. *Rudiments païens: Genre dissertatif* – Paris: Klincksieck, 2011, pp. 7-16.
- FREGE, Gottlob. *Sobre o Sentido e a Referência* (1892). In: \_\_\_\_\_. *Lógica e Filosofia da Linguagem*. Tradução de Paulo Alcoforado. – São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2009, pp. 129-158.
- FREUD, Sigmund. *Obras completas, volume 4: a interpretação dos sonhos* (1900). Tradução de Paulo César de Souza. – São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

- \_\_\_\_\_. *Além do princípio do prazer* (1920). In: \_\_\_\_\_. *Obras completas, volume 14: "o homem dos lobos" e outros textos (1917-1920)*. Tradução de Paulo César de Souza. – São Paulo: Companhia das Letras, 2010.
- \_\_\_\_\_. *A negação* (1925). Tradução de Marilene Carone. – São Paulo: Cosac Naify, 2014.
- GENETTE, Gérard. *Figuras II* (1969). Tradução de Nícia Adan Bonatti. – São Paulo: Estação Liberdade, 2015.
- \_\_\_\_\_. *Figuras III* (1972). Tradução de Ana Alencar. – São Paulo: Estação Liberdade, 2017.
- GRANT, Iain Hamilton. *Translator's Preface, Glossary and Introduction*. In: LYOTARD, Jean-François. *Libidinal Economy*. – Bloomington, Indiana: Indiana University Press, 1993, pp. viii-xxxiv.
- GUALANDI, Alberto. *Lyotard*. Tradução de Anamaria Skinner. – São Paulo: Estação Liberdade, 2007.
- \_\_\_\_\_. *Voix, corps, langage. Réflexions quasi-psychanalytiques autour de J.-F. Lyotard*. In: ENAUDEAU, Corinne; LACLOS, Frédéric Fruteau de (Orgs.). *Lyotard et le langage*. – Paris: Klincksieck, 2017, pp. 277-290.
- HARVEY, David. *Condição pós-moderna – Uma Pesquisa sobre as Origens da Mudança Cultural* (1989). Tradução de Adail Ubirajara Sobral e Maria Estela Gonçalves. – São Paulo: Edições Loyola, 2010.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Fenomenologia do espírito* (1807). Tradução de Paulo Meneses, Karl-Heinz Efken e José Nogueira Machado. – Petrópolis, RJ: Vozes, 2011.
- HYPPOLITE, Jean. *Comentário falado sobre a "Verneinung" de Freud* (1956). In: LACAN, Jacques. *Escritos* (1966). Tradução de Vera Ribeiro. – Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998, pp. 893-902.
- HOUAISS, Antônio; VILLAR, Mauro de Salles. *Dicionário Houaiss da língua portuguesa*. – Rio de Janeiro: Objetiva, 2009.
- JAKOBSON, Roman. *Linguística e Comunicação* (1963). Tradução de Izidoro Blikstein e José Paulo Paes. – São Paulo: Editora Cultrix, 1977.
- JAMESON, Fredric. *Pós-modernismo e sociedade de consumo* (1984). Tradução de Carolina Araújo; revisão técnica de Danilo Marcondes. In: \_\_\_\_\_. *A virada cultural: reflexões sobre o pós-modernismo*. – Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006.
- JONES, Graham. *Figura 4. Diagram of theatrical representation*. In: \_\_\_\_\_. *Lyotard Reframed*. – Londres: I.B. Tauris, 2014, p. 72.
- KANT, Immanuel. *Ensaio para introduzir a noção de grandezas negativas em filosofia* (1763). In: *Escritos pré-críticos*. Tradução de Vinicius de Figueiredo e Jair Barboza. – São Paulo: Editora UNESP, 2005.
- LACAN, Jacques. *Introdução e Resposta ao comentário de Jean Hyppolite sobre a "Verneinung" de Freud* (1956). In: \_\_\_\_\_. *Escritos* (1966). Tradução de Vera Ribeiro. – Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998, pp. 370-401.
- LAPLANCHE, Jean. *Problemáticas IV: O inconsciente e o Id* (1981). Tradução de Álvaro Cabral. – Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1992.
- LAPLANCHE, Jean; LECLAIRE, Serge. *O inconsciente: um estudo psicanalítico* (1961 em revista). In: LAPLANCHE, Jean. *Problemáticas IV: O inconsciente e o Id*. Tradução de Álvaro Cabral. – Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1992, pp. 215-266.
- LAPLANCHE, Jean; PONTALIS, Jean-Bertrand. *Fantasia Originária, Fantasia das Origens, Origens da Fantasia* (1964 em revista; 1985 em livro). Tradução de Álvaro Cabral. – Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1990.

- \_\_\_\_\_. *Vocabulário da psicanálise* (1967). Tradução de Pedro Tamen. – São Paulo: Martins Fontes – selo Martins, 2016.
- MALLARMÉ, Stéphane. *Figura 1. Stéphane Mallarme, Un coup de des jamais n'abolira le hasard* (Paris: Gallimard, 1914). *Half-size facsimile*. In: LYOTARD, Jean-François. *Discourse, figure* (1971). Tradução para o inglês de Antony Hudek e Mary Lydon. – Minneapolis: University of Minnesota Press, 2011a, pp. 66-67.
- MANZI FILHO, Ronaldo. *Desconstruir a promiscuidade entre o ver e o ler – Reflexões da crítica de Lyotard à fenomenologia de Merleau-Ponty*. *Kínesis – Revista de Estudos dos Pós-Graduandos em Filosofia*, Marília, SP, vol. 5, n. 10, 2013, pp. 69-83. DOI: <https://doi.org/10.36311/1984-8900.2013.v5n10.4533>. Disponível em: <http://revistas.marilia.unesp.br/index.php/kinesis/article/view/4533>> Acesso em: 15 nov. 2019.
- yMARROU, Élise. *De Lyotard à Wittgenstein: un différend? Anthropocentrisme et acosmisme*. In: PAGÈS, Claire (Org.). *Lyotard à Nanterre*. – Paris: Klincksieck, 2010, pp. 23-41.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenologia da percepção* (1945). Tradução de Carlos Alberto Ribeiro de Moura. – São Paulo: WMF Martins Fontes, 2018.
- \_\_\_\_\_. *A dúvida de Cézanne* (1945) In: \_\_\_\_\_. *O olho e o espírito*. Tradução de Paulo Neves e Maria Ermantina Galvão Gomes Pereira. – São Paulo: Cosac Naify, 2013.
- \_\_\_\_\_. *Le Visible et l'Invisible* (1964). – Paris: Éditions Gallimard, 1993.
- \_\_\_\_\_. *O Visível e o Invisível*. Tradução de José Artur Gianotti e Armando Mora d'Oliveira. – São Paulo: Perspectiva, 2014.
- PAGÈS, Claire. *Lyotard et l'aliénation*. – Paris: Presses Universitaires de France, 2011.
- PONTALIS, Jean-Bertrand. *A utopia freudiana*. In: PINGAUD, Bernard (Org.). *Freud – Série L'arc* (1965). Tradução de C. Netto. – São Paulo: Documentos, 1969, pp. 9-20.
- RORTY, Richard. *The Linguistic Turn: Essays in Philosophical Method* (1967). – Chicago: Chicago University Press: 1992.
- SALANSKIS, Jean-Michel. *Préface: Le philosophe de la dépossession*. In: PAGÈS, Claire (Org.). *Lyotard à Nanterre*. – Paris: Klincksieck, 2010, pp. 13-19.
- SAFATLE, Vladimir. *Posfácio. Aquele que diz “não”*: sobre um modo peculiar de falar de si. In: FREUD, Sigmund. *A negação*. – São Paulo: Cosac Naify, 2014.
- DE SAINT AUBERT, Emmanuel. *La “promiscuité” Merleau-Ponty à la recherche d'une psychanalyse ontologique*, *Archives de Philosophie*, (Tome 69), 2006/1, pp. 11-35. DOI : 10.3917/aphi.691.0011. Disponível em: <https://www.cairn.info/revue-archives-de-philosophie-2006-1-page-11.htm>> Acesso em: 20 nov. 2019.
- SAUSSURE, Ferdinand de. *Curso de Linguística Geral* (1916). Tradução de Antônio Chelini, José Paulo Paes e Izidoro Blikstein – São Paulo: Cultrix, 2012.
- SFEZ, Gérald. *Jean-François Lyotard, la faculté d'une phrase*. – Paris: Galilée, 2000.
- \_\_\_\_\_. *Lyotard: La partie civile*. – Paris: Michalon, 2007.
- SINNERBRINK, Robert. *Hegelianismo*. Tradução de Fábio Creder. – Petrópolis, RJ: Vozes, 2017.
- TORT, Michel. *Freud e a filosofia*. In: PINGAUD, Bernard (Org.). *Freud – Série L'arc*. Tradução de C. Netto. – São Paulo: Documentos, 1969, pp. 142-155.
- TRIMÇEV, Rieke. *L'ordre du conflit. La métaphore du jeu chez Jean-François Lyotard*. In: ENAUDEAU, Corinne; LACLOS, Frédéric Fruteau de (Orgs.). *Lyotard et le langage*. – Paris: Klincksieck, 2017, pp. 85-98.
- WAHL, Jean. *Le malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel* (1929). – Paris: Presses Universitaires de France, 1951.
- WILLIAMS, James. *Lyotard: towards a postmodern philosophy*. – Malden, Massachusetts: Polity Press, 1998.

\_\_\_\_\_. *Pós-estruturalismo*. Tradução de Caio Liudvik. – Petrópolis, RJ: Vozes, 2013.

WITTGENSTEIN, Ludwig. *Tractatus Logico-Philosophicus* (1921). Tradução de Luiz Henrique Lopes dos Santos. – São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2017.

\_\_\_\_\_. *Investigações Filosóficas* (1953). Tradução de José Carlos Bruni. – São Paulo: Abril Cultural (Coleção Os Pensadores), 1975.

WOODWARD, Ashley. *Jean-François Lyotard (1924-1998), 3. Libidinal Philosophy*. In: THE INTERNET ENCYCLOPEDIA OF PHILOSOPHY (IEP), sem data. Disponível em: <<https://iep.utm.edu/lyotard/>> Acesso em: 01 set. 2020.

\_\_\_\_\_. *Nihilism and the sublime in Lyotard*, Angelaki: Journal of Theoretical Humanities, volume 16, número 2, jun. 2011, pp. 51-71. DOI: 10.1080/0969725X.2011.591585. Disponível em: <<https://www.tandfonline.com/doi/pdf/10.1080/0969725X.2011.591585>> Acesso em: 15 set. 2020.

\_\_\_\_\_. *Nietzscheanism*. Tradução de Diego Kosbiau Trevisan. – Petrópolis, RJ: Vozes, 2016.

WOTLING, Patrick. *Vocabulário de Friedrich Nietzsche*. Tradução de Claudia Berliner. – São Paulo: WMF Martins Fontes, 2011.

ANEXO I:

FIGURA 1 – trecho do poema *Coup de dés*

*C'ÉTAIT*  
*innu stellaire*

*CE SERAIT*  
*pire*      *non*      *davantage ni moins*      *indifféremment mais autant*

Fonte: MALLARMÉ, 2011, p. 66

FIGURA 2 – continuação

## LE NOMBRE

### EXISTÂT-IL

autrement qu'hallucination éparsé d'agonie

### COMMENÇÂT-IL ET CESSÂT-IL

sourdant que nié et clos quand apparu

enfin

par quelque profusion répandue en rareté

### SE CHIFFRÂT-IL

évidence de la somme pour peu qu'une

### ILLUMINÂT-IL

## LE HASARD

*Choit*

*la plume*

*rythmique suspens du sinistre*

*s'ensevelir*

*aux écumes originelles*

*naguères d'où sursauta son délire jusqu'à une cime*

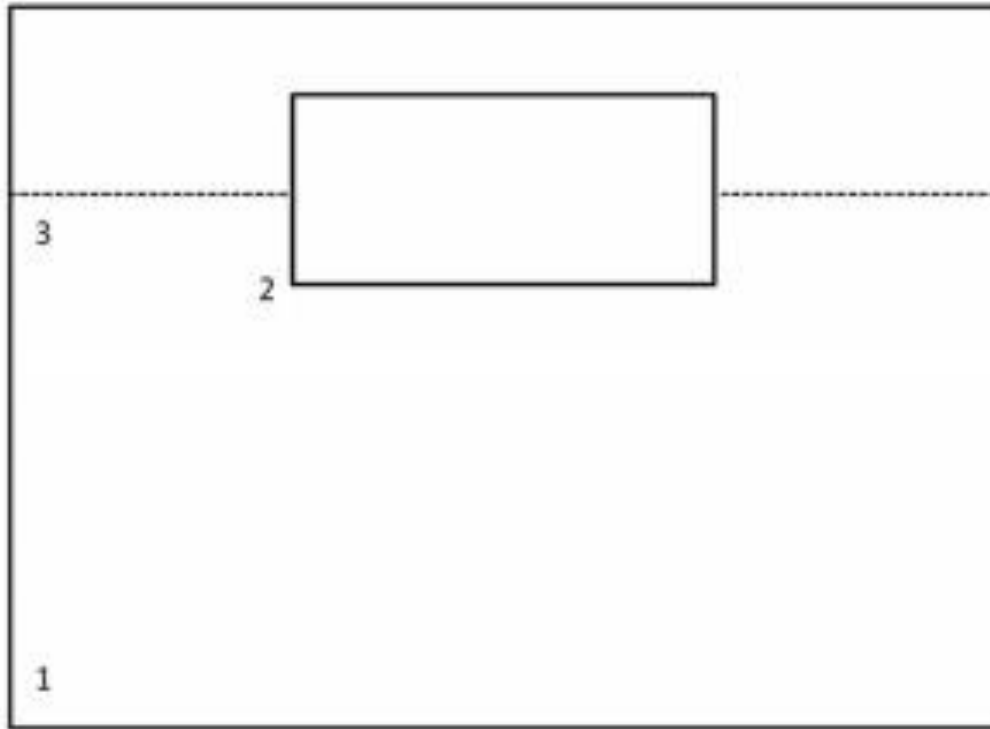
*flétrie*

*par la neutralité identique du gouffre*

Fonte: MALLARMÉ, 2011, p. 67

**ANEXO II:**

**FIGURA 3 – Diagrama da representação teátrica.**



Fonte: JONES, 2014, p. 72

**LEGENDA:**

1 – recinto ou sala (*salle*)

2 – cenário ou palco (*scène*)

3 – os bastidores (*la coulisse*)

### ANEXO III:

#### **A direção da Empresa: as violências de uma equipe de agitadores**

*Eis o texto integral da declaração da Empresa Renault entregue à imprensa no início da noite da sexta-feira:*

“Já decorridos vários meses, elementos externos à fábrica iniciaram, nas imediações das oficinas de Billancourt, uma campanha sistemática a fim de suscitar e manter um clima de violência. Isso era, para começar, apenas distribuições de panfletos insultantes e grosseiros nos portões da fábrica. Vilipendiando, aliás, tão bem o quadro gestor quanto as organizações sindicais.

A todas essas tentativas respondia a calma da direção, dos gestores, dos supervisores e do conjunto de funcionários. Diante do insucesso manifesto dessas ações, os elementos externos organizados em comandos procediam com agressões nas ruas ao redor da fábrica, agressões das quais foram vítimas alguns funcionários.

Contudo, isso não tinha nenhuma repercussão no interior da empresa, onde o trabalho prosseguia na calma. Os poderes públicos mantiveram-se informados dos incidentes que se produziam no exterior da fábrica. Iríamos então assistir a uma nova escalada de violência. Esses comandos tentaram entrar clandestinamente na fábrica para distribuir panfletos clamando à violência, à revolta e até mesmo ao assassinato contra o quadro gestor. Tal foi o caso, em particular, dos dias 11 e 14 de fevereiro últimos.

No entanto, essas ações permaneceram isoladas sem que em nenhum momento os funcionários da empresa participassem ou respondessem a essas provocações e incitações à violência.

Essas diversas e múltiplas tentativas tendo assim completamente fracassadas, esses comandos então dedicaram-se na tarde de hoje a um ataque orquestrado na

entrada principal da avenida Émile-Zola. No momento em que o turno do fim da tarde substituí o turno da manhã, enquanto ocorrem grandes movimentos de funcionários nesta avenida, um comando de cerca de oitenta pessoas, armados com cassetetes e barras de ferro, se lançou contra os poucos guardas presentes na entrada. Seis guardas, que não estão munidos com nenhuma arma, foram espancados e feridos.

É então que um empregado administrativo do serviço de vigilância, de nenhuma maneira encarregado da guarda propriamente dita e que tinha, no entanto, sido alvo de ameaças de morte, viera em socorro dos guardas em perigo. Diante da massa de assaltantes e não podendo ele próprio se livrar nem afastar os guardas, este funcionário administrativo, portador de uma arma pessoal, sacara-a e atirara para o alto. Um segundo tiro atingiria um dos membros do comando assaltante, que sucumbira a este ferimento. Este empregado se apresentou espontaneamente à polícia. Um inquérito está em curso.

Os guardas feridos foram evacuados para a enfermaria central e em seguida encaminhados para o hospital Ambroise-Paré. No entanto, nas oficinas, o trabalho continuava normalmente. No final da tarde, os representantes das organizações sindicais foram unânimes em condenar a violência.

Os funcionários testemunharam assim com a sua calma toda a sua desaprovação contra as violências desencadeadas nas imediações da fábrica por uma equipe de agitadores. A direção, por sua vez, que fez de tudo para manter longe da fábrica essas manobras, deplora ainda mais esta cadeia de eventos que conduziu à morte de um jovem.”



Esta é a declaração publicada no *Le Monde* datado de 27-28 de fevereiro de 1972. Ela consiste quase integralmente, como se pode ver, em uma narrativa. A divisão desta narrativa dá os seguintes segmentos, cada um dos quais corresponde a um momento distinto da ação na diegese.

Início do segmento da narrativa	Designação do segmento da narrativa	Ação dentro da história	Designação da ação dentro da história
<i>Já decorridos vários meses...</i>	R0	Campanha sistemática para a violência	H0
<i>Isso era, para começar...</i>	Ra	Distribuição de panfletos nos portões da fábrica	H1
<i>Diante do insucesso manifesto...</i>	Rb	Agressões contra os funcionários na rua	H2
<i>Iríamos então assistir...</i>	Rc	Distribuição de panfletos no interior da fábrica	H3
<i>Essas diversas e múltiplas tentativas...</i>	Rd	Agressões contra os funcionários na entrada da fábrica	H4
<i>É então que um empregado...</i>	Re	Assassinato de Overney	H5
<i>No entanto, nas oficinas...</i>	Rf	Testemunho, deploração	H6