

Mariana Ruiz Bertucci Schmitt

O INUMANO EM LYOTARD
Rotas de fuga dos pressupostos antropomórficos e antropocêntricos

Tese submetida ao Programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade Federal de Santa Catarina para a obtenção do Grau de doutorado em filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Marcos José Müller.

Florianópolis
2018

Ficha de identificação da obra elaborada pelo autor, através do Programa de Geração Automática da Biblioteca Universitária da UFSC.

Bertucci Schmitt, Mariana

O inumano em Lyotard : Rotas de fuga dos pressupostos antropomórficos e antropocêntricos / Mariana Bertucci Schmitt ; orientador, Marcos José Müller, 2018.

256 p.

Tese (doutorado) - Universidade Federal de Santa Catarina, Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Florianópolis, 2018.

Inclui referências.

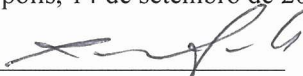
1. Filosofia. 2. ontologia. 3. inumano. 4. humanismo. 5. pressupostos antropomórficos e antropocêntricos. I. Müller, Marcos José. II. Universidade Federal de Santa Catarina. Programa de Pós-Graduação em Filosofia. III. Título.

Mariana Ruiz Bertucci Schmitt

**“O INUMANO EM LYOTARD – ROTAS DE FUGA DOS PRESSUPOSTOS
ANTROPOMÓRFICOS E ANTROPOCÊNTRICOS”**

Esta tese foi julgada adequada para obtenção do Título de “Doutora em Filosofia”, e aprovada em sua forma final pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia.

Florianópolis, 14 de setembro de 2018.



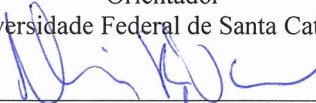
Prof. Roberto Wü, Dr.
Coordenador do Curso

Banca Examinadora:



Prof. Marcos José Müller, Dr.
Orientador

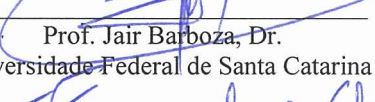
Universidade Federal de Santa Catarina



Prof. Ulisses Razzante Vaccari, Dr.
Universidade Federal de Santa Catarina



Prof. Jair Barboza, Dr.
Universidade Federal de Santa Catarina



Prof. José Fernandes Weber, Dr.
Universidade Estadual de Londrina

AGRADECIMENTOS

Agradeço ao Jair Barboza, por ter lido e se interessado por meu projeto, em 2014, tornando possível meu ingresso no doutorado em filosofia da UFSC: gentil e solícito, aceitou-me como orientanda, a despeito da proximidade de sua aposentadoria. Obrigada, Jair, por ler o meu trabalho, contribuir com preciosos comentários em minha qualificação e estar disposto, ainda, a participar como examinador de minha banca. Agradeço ao Marcos Müller por, em seguida, tornar-se meu orientador, quando do afastamento do Jair. Marcos, obrigada: pela vasta liberdade na produção e orientação de minha pesquisa, liberdade que para mim é fundamental para o processo filosófico e criativo. Agradeço, ainda, ao Marcos, por evidenciar uma região da filosofia a qual eu era cega até então: o desejo. Suas aulas, encontros, comentários, foram essenciais à pesquisa. Agradeço ao Ulisses Vaccari, que também participou de minha qualificação e se dispôs, novamente, a examinar meu trabalho final. Agradeço ao José Fernandes Weber, que também me orientou em mestrado na UEL, e que retorna, agora, docemente, para avaliar minha tese em exame final. Agradeço ao Eder Soares Santos, também da UEL, por se disponibilizar a suplente da banca. Assim como o Roberto Wu, atual coordenador do curso, que também aceitou ser suplente. Agradeço também ao cordial lusitano Leonel Ribeiro dos Santos, com quem tive a oportunidade de conhecer com maior profundidade a terceira *Crítica* de Kant, abrindo-me os olhos para o que está verdadeiramente em questão nesse texto. Agradeço à CAPES, pela bolsa de quatro anos para a produção dessa tese; nos presentes dias de ameaça à democracia e à educação no Brasil, nós, envolvidos com a educação e a produção de conhecimento, devemos saber reconhecer o valor que tem uma agência de financiamento para tais finalidades. Agradeço sempre à Zi e ao Alvaro, meus pais, pessoas maravilhosas, que me apoiaram das mais diversas formas durante todo o percurso. Por fim, mas não menos importante, agradeço ao meu companheiro, filósofo também, o Paulo Thiago Bertucci Schmitt: meu grande interlocutor em todos esses anos de pesquisa filosófica.

Também me surpreendo, os olhos abertos
para o espelho pálido, de que haja tanta coisa
em mim além do conhecido, tanta coisa
sempre silenciosa.

(Clarice Lispector)

RESUMO

O projeto de tese de doutorado aqui exposto consiste numa abordagem específica das obras de Jean-François Lyotard em busca de ressaltar aquilo que venho a chamar de rotas de fuga do humanismo, ou ainda: rotas de fuga dos pressupostos filosóficos que se fiam a partir de preceitos antropomórficos e antropocêntricos. Essas rotas de fuga aparecem em obras diferentes e sugerem, por sua vez, vias de acesso também diferentes para um lugar comum: a condição do humano como acaso do inumano, e, mais ainda, a “indiferença” do inumano em relação ao humano, que se examina aqui como a falta de destinação do Ser (ao significado, ao pensamento, à consciência, etc.). A ideia de passividade, ou ainda, como chama o próprio autor, passibilidade, parece fundamental ao entendimento do inumano na medida em que este pode ser sempre compreendido como um *indeterminado que é determinante*, e que assume diferentes nomes na literatura de Lyotard. Para o autor, o acontecimento que elenca o humano, o espírito, a consciência, não passa de um acaso das determinações daquilo que ele chama, por exemplo, em *Economia libidinal* (1974), de desejo, mas que a partir da obra *O diferendo* (1983) passa a ser chamado hegemonicamente de matéria. Esta seria, sobretudo, imaterial, amoral, informe, indestinada. Inspirada no materialismo epicurista e na literatura de Diderot, a matéria de que fala Lyotard alcança, em *O inumano* (1987), a compreensão de um constante processo de complexificação e diferenciação, ocasionando a *graça* do humano como mera ocorrência cosmo local e aleatória de sua empreitada neguentrópica. Esta definição do inumano sugere uma ideia de passividade que atravessa as mais variadas e valiosas decisões humanas, sejam elas de origem ética, política, estética ou científica, interferindo tanto no nível dos sintomas individuais como no nível destas mesmas instituições. A ontologia apresentada, tanto na *Economia libidinal* como em *O diferendo*, consiste em uma evasão, ou ao menos em uma revisão, das noções tradicionais do Ser e do sujeito, cujo foco está, antes, no acontecimento. Entre esses dois textos cujo inumano está no nível ontológico, instituindo o acontecimento do humano como um paradoxo entre a indeterminação nativa ou infância do pensamento, de um lado, e o devir razão, de outro, alguns livros como *A condição pós-moderna* (1979) e *O pós-moderno explicado às crianças* (1988) ressaltam, ao modo de uma “filosofia das ordens” ou “filosofia das razões” a problemática da alteridade e

multiplicidade de gêneros discursivos não hierárquicos entre si, irreduzíveis uns aos outros, sem recorrer, contudo, a um conceito, mesmo que alusivo, de natureza. O desafio da filosofia estaria, nesse aspecto, na busca interminável da regra que gere seu próprio discurso, mas também no desvencilhar dos desafios particulares a cada jogo, mostrando os problemas que envolvem a dominação hegemônica de um sobre o outro.

Palavras-chave: humano; inumano; ontologia; antropocentrismo; antropomorfismo.

ABSTRACT

The dissertation project presented here consists of a specific approach to the works of Jean-François Lyotard in order to highlight what I have come to call escape routes from humanism, or: escape routes from the philosophical presuppositions that rely on anthropomorphic and anthropocentric precepts. These escape routes appear in different works and suggest, in turn, different access routes to a common place: the condition of the human as *chance* of the inhuman, and even more, the "indifference" of the inhuman to the human, which is examined here as the non-destination of Being (meaning, thought, consciousness, etc.). The idea of passivity, or, as the author himself calls it, passibility, seems fundamental to the understanding of the inhuman insofar as it can always be understood as an indeterminate that is determinant, and which assumes different names in Lyotard's literature. For the author, the event that ellipses the human, the spirit, the consciousness, is nothing more than a chance of determinations of what he calls, for example, in *Libidinal Economy* (1974), of desire, but that from the work *The Differend* (1983) is now called hegemonic matter. This would be, above all, immaterial, amoral, informative, indescribable. Inspired by Epicurean materialism and Diderot's literature, Lyotard's subject reaches, in *The Inhuman* (1987), the understanding of a constant process of complexification and differentiation, bringing about the grace of the human as a mere local and random cosmic occurrence of his negative entropy enterprise. This definition of the inhuman suggests an idea of passivity that crosses the most varied and valuable human decisions, be they of ethical, political, aesthetic or scientific origin, interfering both in the level of individual symptoms and in the level of these same institutions. The ontology presented, both in the libidinal economy and in the dispute, consists of an avoidance, or at least a revision, of the traditional notions of Being and subject, whose focus is rather on the event. Between these two texts whose inhuman is at the ontological level, instituting the event of the human as a paradox between native indetermination or childhood of thought, on the one hand, and reason becoming, on the other, some books like *The Postmodern Condition* (1979) and *Postmodernism explained to the children* (1988) emphasize, in the manner of a "philosophy of orders" or "philosophy of reasons", the problematic of alterity and multiplicity of non-hierarchical

discursive genres, irreducible to one another without recourse , however, to a concept, albeit allusive, of a nature. The challenge of philosophy would be, in this regard, in the endless pursuit of the rule that generates its own discourse, but also in unraveling the particular challenges of each game, by showing the problems involved in the hegemonic domination of one over the other.

Keywords: human; inhuman; ontology; anthropocentrism; anthropomorphism

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO: ENTRE A INDETERMINAÇÃO NATIVA E O DEVIR RAZÃO	15
1. O INUMANO E O DESEJO.....	29
1.1 A banda libidinal: uma ontologia da superfície perversa polimorfa	31
1.2 Origem niilista do signo <i>versus</i> signo como dissimulação e tensão	40
1.3 O capital: uma história de amor e ódio	58
1.4 As rotas de fuga da economia libidinal	53
2. O INUMANO E A CONDIÇÃO PÓS-MODERNA	57
2.1 Os paradoxos do pós-moderno	61
2.2 O declínio das metanarrativas e a crise da legitimação das ciências	71
2.3 Do problema fato-valor à promiscuidade entre ciência e técnica	77
2.4 A agonística é a saúde da linguagem: a paralogia como alternativa de legitimação das ciências	83
2.5 As rotas de fuga da pós-modernidade	86
3. O INUMANO E O DIFERENDO	91
3.1 A ontologia do diferendo: da diáspora do Ser e do sujeito.....	98
3.2 O acaso da linguagem mede a decisão política	108
3.3 O diferendo e o problema da justiça	115
3.4 As rotas de fuga do diferendo	127
4. O INUMANO E O SUBLIME	131
4.1 A função do sublime na filosofia de Kant: da estética à teleologia e à moralidade.....	134
4.2 O sentimento não faz prova, faz signo.....	155
4.3 A função do sublime na filosofia de Lyotard: da estética à ontologia	169
4.4 Sublime: uma estética de antes da estética	184
4.5 As rotas de fuga do sublime	198
5. O INUMANO E A TECNOCIÊNCIA	207
5.1 A ciência é suplemento da técnica ou a técnica é suplemento da ciência?	214
5.2 Tecnociência e neguentropia: uma adesão paradoxal	230
5.3 As rotas de fuga da tecnociência	243
RESPOTA À PERGUNTA: O QUE É O INUMANO?	247

REFERÊNCIAS	251
ANEXO	253

INTRODUÇÃO: ENTRE A INDETERMINAÇÃO NATIVA E O DEVIR RAZÃO

Algo como uma obra de arte, mas que ninguém entende: sem a leitura das anotações de Duchamp, o *Grande vidro*¹ permanece um enigma ao olho que espera, frustrado, por uma destinação plástica. Algo como uma obra de arte, mas que não tem nada para entender: sem a alegoria do nome, sem o mergulho humilde na força da cor, telas como *Vir heroicis sublimis*², do americano Newman, parecem justificar a frivolidade do artista pós-moderno. Sobre essas obras, aprendemos com Lyotard: o que se desenha massivamente nas artes desde o fim do século XIX não é o protagonismo do artista, mas uma autoria dividida com algo indeterminado – algo como que inumano.

De outro lado, anunciam as tecnociências a colonização espacial, o transplante de cabeça, próteses de pernas robóticas de alta performance, os segredos da longevidade, máquinas pensantes, todas as promessas para uma humanidade, ainda patentemente terrestre, que conquistou o céu, os mares, e trabalha sem descanso para terminar a nave mãe, antes que o sol exploda, antes que a água acabe, antes que o corpo seja pouco. Será o narcisismo de uma espécie cujo maior instinto é o pensar, como já sugeriu Nietzsche, o verdadeiro motor para o êxodo terrestre? Aparentemente, não é o que pensa Lyotard. Para ele, não são os humanos que dispõem propriamente da técnica, mas ela sim, inumana, é que está a nos usar, como um veículo, dando continuidade a uma tendência cósmica de complexificação – a mônada em expansão.

Não obstante o cenário apresentado pareça um bom tema para um conto de Edgard Allan Poe, ou quem sabe talvez um episódio da antiga série americana “The twilight zone”, temos aqui, na verdade, os pontos de partida que vão orientar todas as discussões de Lyotard a respeito do que ele chama de inumano no livro homônimo: o sublime nas artes e a tecnociência. O que se revela na reunião de textos, oriundos de palestras, que dá origem ao livro, é o desenvolvimento de ideias que desemboca não simplesmente na definição do inumano, mas na sua ambiguidade. É nessa condição ambígua que se delineiam também os

¹ Ver anexo, p. 253.

² Ver anexo, p. 256.

traços de nossa espécie, e que estouram em todos os gêneros de discursos em que nos vemos inseridos.

Ao analisar as obras de Jean-François Lyotard, a despeito de sua disparidade explícita, o inumano e a crítica ao humanismo são personagens sempre presentes em suas tramas. Entrementes, é notável como o nome desse filósofo é evocado em diversos gêneros de discurso: o autor divagou pela epistemologia, pela estética, pela ontologia, pela ética e política, voltou-se também para a psicanálise, para a sociologia, para a linguística, para a história, para a cibernética, e chegou mesmo a aderir a um vocabulário e argumentação da cosmologia coeva a suas reflexões. Medindo o salto de um texto a outro somos desencorajados a buscar coesão em alguma unificação que possa expressar, de uma vez por todas: tal é o objeto central da reflexão lyotardiana.

O que nos desencoraja não é só a permuta do quadro argumentativo e a mobilidade conceitual de um texto a outro. Cada texto seu é um elogio ao incomensurável, ao inconciliável, e Lyotard está sempre desconfiado da ideia de unidade na ontologia, rejeitando, por exemplo, o uso da terminologia convencional do Ser. De fato, enquanto leitora das obras de Lyotard, não posso me fiar sob o pretexto de decidir aqui o objeto central da reflexão lyotardiana – creio que ninguém o possa fazer de modo definitivo. Todavia, não posso deixar de notar o impacto que a rejeição do humanismo e dos pressupostos antropomórficos e antropocêntricos têm nos seus textos, mais particularmente, a partir de *Economia libidinal* (1974)³. A ambiguidade

³ Sabe-se que Lyotard passou um longo período escrevendo textos políticos marxistas, em revistas como *Socialismo ou barbárie* e *Poder operário*; durante a década de 1950, o único livro que escreve é *A fenomenologia* (1954). Lyotard se frustra com o marxismo, mas este permanece um horizonte ao qual ele se volta frequentemente: faz uma economia libidinal do pensamento de Marx no livro homônimo, e depois elege o marxismo como exemplo privilegiado do diferendo, na obra de 1983. Sua tese de doutorado, *Discurso, figura*, sai em 1971, e reúne uma discussão entre arte, desejo e fenomenologia. Nesse texto já se esboça um questionamento a respeito da ambiguidade daquilo que chamamos humano, e por meio da nomenclatura do desejo e do trabalho do sonho, trava-se a reflexão de um conflito entre uma subjetividade inauguralmente sensível e inconsciente, e a interface do humano expresso enquanto subjetividade volitiva e racional. Mas é de uma mudança mais radical de perspectiva, deste último livro citado, para *Economia libidinal*, que o impacto dos problemas do humanismo se revela mais intenso e crescente. Isso parece dever-se a um deslocamento importante na noção de desejo de um livro para outro: opera-se um retorno e uma ampliação da intersubjetividade que precede e atravessa a

do humano e a dificuldade de aderir a um pensamento humanista tornam-se uma constante em grande parte de seus textos, até, finalmente, aparecer como problema declarado em *O inumano*. Este livro é o marco da elaboração de uma questão extremamente pertinente, e que parece ser um norteador anônimo de suas obras mais imponentes, como a já citada *Economia libidinal, A condição pós-moderna* (1979) e *O diferendo* (1983), qual seja: o humano não deve ser tomado como um valor seguro ou definitivo para as reflexões filosóficas. Ou melhor: já não temos como defender que o humano é guiado por um princípio teleológico, capaz de assegurar seu destino sensível ou suprassensível, por meio de uma metanarrativa. É a partir desse paradigma que nessa pesquisa pretendo destacar um espectro que persegue o pensamento lyotardiano, precisamente naquilo que eu adoraria chamar de: rotas de fuga para uma ontologia sem precedências ou destinações antropomórficas e antropocêntricas. O que seria, provavelmente, o mesmo que dizer: rotas de fuga do humanismo.

Como veremos, Lyotard entende o acontecimento ontológico como aquilo que antecede qualquer sentido, o *quod*⁴ – dotar o

condição do indivíduo humano, onde as dicotomias, as dialéticas, não têm lugar, de modo que o desejo, essa força criativa de intensidades, não pode se fundar, ontologicamente, na noção de falta. O desejo não seria mais condicionado pela falta, mas a falta sim seria condicionada por um dispositivo energético do desejo. Daí em diante, o inumano assume um papel essencial na obra de Lyotard, por meio de uma aproximação do desejo a uma força inumana e indeterminada, que se mostra mais partidário do acaso do que da teleologia.

⁴ Diz Lyotard em entrevista (1988 – a p. 52): “A ideia da significação me parece secundária em relação à questão da ocorrência. Eu repito: não é preciso misturar o *quid* e o *quod*. *Que alguma coisa acontece permanece de todo modo, o que quer que seja, uma maravilha antes de toda significação. Que haja alguma coisa antes que nada permanece absolutamente enigmático, que alguma coisa se apresenta a nada é absolutamente enigmático. Podemos dizer que todo o trabalho da humanidade é tentar apagar isto, vesti-lo com sentido.* Era em particular o trabalho da metafísica. Mas não somente: da política, da tecnociência, que são também metafísicas. Por mais escandaloso que isso possa parecer, “isto” tomado como *quod*, o “fato” que haja alguma coisa, sem que saibamos o quê, isto é ofuscante, absolutamente falando, porque isto não é matéria para comparação, meditação, etc. A comparação, a meditação, a interpretação, o próprio encadeamento, tudo isso pressupõe que haja alguma coisa, “isto” antes de tudo. E é essa pressuposição que não chegamos a alcançar, mas que faz a preocupação ontológica mesma. E pelo ponto de interrogação do

acontecimento de sentido é trair a regra ontológica, é já um deslocamento para o jogo da metafísica. Avaliando as obras acima citadas, podemos refinar nossa compreensão acrescentando uma valiosa proposição para o nosso interesse aqui: o Ser não se nos destina. Mas o Ser não é a determinação ontológica que Lyotard usa regularmente, porque ela sufoca a pluralidade e exige a unidade e identidade. É assim que algumas determinações ontológicas como intensidade, frase, ocorrência e acontecimento tomam espaço na obra de Lyotard, e devem evocar, em todos os casos, além da pluralidade, a ideia de *acaso* – o que contribui para as definições do inumano.

Este é o princípio que deve servir de guia para a formulação das nossas rotas de fuga para uma ontologia do inumano, e conseqüentemente, para responder à pergunta: o que é o inumano? Como veremos, o inumano aparece ordinariamente enquanto uma passividade⁵, quer dizer, enquanto o motor silencioso, o apócrifo das mais variadas decisões humanas, sejam elas de ordem ética, política, artística – e até mesmo referentes ao desenvolvimento do sistema (capitalista), e à ambiciosa *performance* das tecnociências.

É claro que para falar do inumano, precisamos também falar do humano. Ora, outorgamos, amiúde, ao humano, definições contrárias, quer dizer, consideramos humana tanto a miséria autêntica da infância quanto a capacidade de adentrar e partilhar de uma “segunda natureza”, a língua, que nos lança à cultura e às instituições que asseguram (e atormentam) a vida comum. No decorrer de suas peregrinações filosóficas, Lyotard trabalhou diversas redes conceituais a fim de

Acontece?, eu digo justamente que a preocupação ontológica não tem lugar se ela não se acompanha dessa realização do maravilhamento, de que algo ocorre.”

⁵ Dificilmente encontraremos o uso do termo passividade na obra de Lyotard. Há, entretanto, um flerte tímido, apenas sugestivo, do que seria uma passibilidade, uma condição de estar passível ao acontecimento. Essa ideia de passibilidade aparece também como “estado de espírito sem espírito”, suspensão da consciência, e por isso mesmo, a meu ver, se aproxima de uma ideia de passividade. O uso desta terminologia aqui pareceu conveniente ao notar que o inumano, tal como ele aparece em diferentes proposições e teses de Lyotard, a que se pretende examinar, se expressa na figura de algo indeterminado que, contudo, é determinante: algo que se nos faz, desinteressadamente. Essa compreensão é, portanto, simpática à ideia de passividade, e convida o pensamento a examinar com mais cuidado a sua definição. Vê-se também a compreensão frequente do sublime como uma *supressão da atividade subjetiva*, situação mais radical daquele “estado de espírito sem espírito”.

problematizar e, sobretudo, renegar a possibilidade de conciliação dessa relação natureza/cultura por meio de uma dialética ou de uma hermenêutica. Há um rastro de indeterminação que resiste ainda na vida adulta, não somente nos sintomas ilhados nos indivíduos, mas no ruído informe que vem das instituições, como as artes, a filosofia, a história e a literatura: esse ruído nos instiga a engajar numa luta para suportar, subverter ou fugir das intrigas da própria cultura.

Segundo o filósofo francês, o título do humano se anuncia “entre a indeterminação nativa e a razão instituída ou a instituir-se” (LYOTARD, 1990, p. 12). Conforme o enunciado, a noção do humano se estabelece ambigualmente, entre uma condição de indeterminação inaugural, atrelada à imagem da infância, e uma possibilidade de desenvolvimento da razão que se torna seu devir irrefreável⁶. O mais interessante para uma pesquisa como esta, é que Lyotard se autoriza a usar essa mesma charneira para abordar o inumano no livro homônimo.

Com isto já nos é possível encetar a hipótese básica de uma ambiguidade do inumano, que repousa sobre aquela oposição mais claramente elaborada no livro entre sublime e tecnociência. É isso que Malpas tem em mente ao dizer: “para Lyotard, então, o humano é o produto de um conflito entre dois inumanos: o sistema inumano do desenvolvimento capitalista e tecnológico e a ameaça de extinguir no humano tudo que não lhe tem valor [tecnociência], e ainda, dentro desse mesmo humano há uma estranheza misteriosa do outro inumano, que é um lugar potencial de resistência [sublime]” (MALPAS, 2003, p. 91).

É nessa medida que somos inclinados a entender o inumano como uma passividade radical, ou uma passibilidade, como quer o autor, que

⁶ Na verdade, esta concepção do humano é elaborada aqui a partir de um discurso filosófico, e joga segundo as regras deste discurso. Ora, para Lyotard, as regras do discurso filosófico não são dadas, mas precisam, antes, ser encontradas: aqui está o pensamento, então, a procurar as regras desta reflexão sobre o humano e o inumano. Essa reflexão é ontológica, quer dizer, não pretende esgotar as *definições* possíveis do humano, porque a humanidade é algo como uma ideia, no sentido kantiano: algo que pode ser pensado, concebido, mas que não pode ser mostrado, apresentado, já que, enquanto totalidade, a ideia de humanidade excede qualquer experiência particular e resiste, portanto, aos enunciados de conhecimento, aos enunciados definicionais. Dito isto, partindo das próprias teses de Lyotard sobre a pragmática dos gêneros de discurso ou jogos de linguagem, o domínio do humano é motivo de conflito entre esses jogos e gêneros diferentes. Tentarei mostrar na presente tese um pouco desse conflito.

se nos motiva silenciosamente, *e principalmente, que a despeito disso, não tem o humano e suas determinações antropocêntricas e antropomórficas como destino* – mas, antes, como acidente. O inumano se faz no humano desinteressadamente – o que quer dizer também: o inumano não é o Deus. A passividade aqui é considerada radical porque, além de constitutiva, ela interfere (de modo desinteressado) nas mais diversas disposições da *atividade subjetiva* (desde a atividade artística à ética, política e científica).

Vejam bem: é nesta charneira que proponho administrar a reflexão dos temas que orientam as rotas de fuga do humanismo para diferentes ontologias do inumano na obra de Lyotard. Embora a hipótese dos dois tipos de inumano seja apresentada como dois modos de acolhimento do acontecimento ontológico, a saber, a tecnociência e o sublime, o modo de acolhimento do sublime é, não só privilegiado para um autor como Lyotard, como intercambiável, de certo modo, com outras imagens de indeterminação e incomensurabilidade presentes em fundamentos ontológicos de outras obras de destaque, tais como as que foram citadas no início desse texto – e cujo trabalho que segue se responsabiliza por apresentar. É por isso que a minha proposta aqui é partir dessas considerações de *O inumano* para analisar o caráter de aversão aos pressupostos antropomórficos e antropocêntricos presentes em outras obras.

O que se desvela a uma leitura cuidadosa de *O inumano* é, sobretudo, o limiar que distingue um discurso ou um argumento humanista, quer dizer, um discurso teleológico, antropomórfico e antropocêntrico, de um discurso ontológico como o de Lyotard, que se funda na ideia de acaso, na ideia do inumano. Então, encontraremos nesse livro de Lyotard, uma apresentação da sua hipótese sobre o inumano da tecnociência e aquele do sublime, mas nos chocaremos também com as perspectivas humanistas que podem ser tecidas a respeito de ambos. Isso importa trazer à tona porque muitas vezes pode não parecer claro onde Lyotard se posiciona nesse limiar, dado que algumas passagens podem nos induzir à confusão. Entretanto, visto elaborar com alguma excelência nessa tese a contraposição e o conflito entre um discurso humanista e um discurso ontológico do inumano, a partir desse mesmo livro a que me refiro continuamente.

É nesse ponto que se delinea o distinto lugar que Lyotard pensa o inumano. Se o sublime kantiano é um elogio à destinação suprassensível do humano, o sublime lyotardiano é um elogio à graça do acaso que se nos faz de modo desinteressado. Este é um exemplo

interessante para ilustrar o deslocamento de um discurso humanista para uma rota de fuga do antropocentrismo e do antropomorfismo, de Kant para Lyotard, envolvendo exatamente o tema da passividade que aqui muito nos interessa – pensar os deslocamentos de um para o outro é um trabalho que se exige constantemente, quando nos debruçamos seriamente sobre os textos de Lyotard. Sabemos de antemão que há uma passividade, desde Kant, aquela do jogo da imaginação no belo e que Lyotard incorpora em parte, por exemplo, na sua definição de arte em *Discurso, figura* (1971), ainda que não assumidamente⁷.

Ora, eis aonde essa passividade vai nos levar no discurso humanista que tece a rede argumentativa de Kant: *a natureza, mesmo em sua livre produção é precisamente aquilo que se destina ao humano*, à sua sensibilidade enquanto possibilidade de admiração estética do belo (e ela também se destina ao humano quando o entendimento vem operar suas sínteses a partir da sensibilidade para o conhecimento e a ciência, na primeira *Crítica*). Ou seja: a passividade da imaginação no belo kantiano, que se revela no enlace fenomenológico entre sujeito e natureza, é a fertilização do campo para o cultivo de um princípio teleológico do humano. Nesse sentido, por mais que Kant se esforce em conceber o jogo da imaginação no belo como livre da determinação, seja ela do entendimento, da moral, da razão, enfim, de quaisquer tipos de julgamento que não aquele que é simplesmente reflexivo, sem finalidade além daquela meramente formal e subjetiva, a letra de Kant evoca necessariamente uma destinação antropomórfica do mundo para o sujeito, e vai além: sugere que esta última seja a “prova” que resolveria o problema da aporia da existência de Deus. Ora, não é uma prova, já que não pode ser um enunciado cognitivo, porque não atende aos critérios da experiência científica, e esse é todo o problema de Kant, é o motivo pelo qual ele precisa procurar um fundamento para sua tese da

⁷ Digo não assumidamente porque Lyotard não situa, nesta obra, nenhuma relação estreita entre a ideia do jogo livre da imaginação em Kant e sua concepção de arte; contudo, a tese final da obra, que gira em torno, antes, de uma rede conceitual de origem freudiana, distingue a arte do sonho e do sintoma precisamente porque os dois últimos são meios para realização do desejo, enquanto a arte não o pode ser porque “as formas não se deixam ignorar”, o que quer dizer, precisamente, que o jogo livre da imaginação na arte (cujo trabalho é um constante reabrir e desapossar do espaço de figurabilidade do inconsciente) não tem finalidade fora de si mesmo, e não se cumpre, assim, como realização do desejo.

teleologia da natureza na terceira *Crítica* que seja anterior ao processo propriamente ativo da consciência – o que ele encontra no *sentimento*.

Quer dizer: as coisas *nos parecem* tão destinadas, pensa Kant, e o belo seria quase um excesso de destinação, que *é mais consequente* para o filósofo pensar que há um deus Demiurgo dirigindo esse teatro que jogamos aqui no mundo do que o contrário. Ou seja, a destinação antropomórfica da natureza para o sujeito leva à compreensão de uma procedência antropomórfica do Deus, e culmina na destinação, portanto, antropocêntrica do cosmos. O sublime em Kant chega a denunciar por um lado a falta de destinação antropomórfica da natureza, mas em relação a uma ideia da razão que pensa o absoluto, inapresentável no tempo e no espaço, na singularidade contingencial, que é a condição antropológica. Entretanto, é justamente a suposta superioridade da razão, de pensar aquilo que não se pode alcançar na experiência, o que acaba servindo de motivação para uma compreensão, novamente, do destino suprassensível do humano – o que não deixa de ser uma suposição antropocêntrica da razoabilidade do cosmos. Não é de se espantar que o comentário do sublime seja tão ínfimo em toda a terceira *Crítica*: o sentimento de desapossamento, de supressão da unidade e da síntese das faculdades múltiplas que erigem o sujeito, pode se mostrar, ironicamente, uma grande ameaça ao projeto teleológico do humano.

Notem: nas rotas de fuga do antropocentrismo e do antropomorfismo, Lyotard perverte absolutamente a tese da terceira *Crítica*, radicalizando o papel da passividade à condição do inumano, sugerindo que o mais consequente para o filósofo é, na verdade, pensar o humano meramente como um *acaso* (do inumano, da superfície perversa polimorfa, da matéria em constante processo de diferenciação e complexificação). Em Lyotard, o sublime domina suas pesquisas do inumano porque a conclusão de Kant também é absolutamente pervertida. Em primeiro lugar, dificilmente Lyotard usa o termo natureza; inspirado na literatura de Diderot e nos materialistas da antiguidade, como Demócrito, Epicuro e Lucrecio, a matéria será seu novo conceito para se referir ao sublime e à ontologia. Finalmente, no sublime lyotardiano, a falta de destinação antropomórfica da matéria não nos concede uma salvação final, cósmica ou divina, ela é antes a confirmação do acontecimento do humano como acaso das determinações de algo que permanece, todavia, indeterminado. Tratar o humano como um acaso do inumano é a própria destituição das destinações antropocêntricas e antropomórficas do cosmos – é o abrir mão de qualquer teleologia humanista. O inumano seria, assim, esse

indeterminado que é determinante: está no nível dos sintomas individuais, mas está também no nível das instituições, como o lampejo de uma decisão que passa de um estado dormente e se percebe presente ao alertar, como um bicho que sai à caça no crepúsculo e, dotado de seu aparato anatômico e instintivo, move-se com tanta discricção e mistério que só nos deixa os rastros confusos de sua passada.

Ora, o mesmo vale para a tecnociência: de uma perspectiva humanista, ela aparece como auge da racionalidade técnica conquistada *pelo* humano, e chega mesmo a gerir nos cientistas e tecnólogos um sentimento narcisista no qual se veem a si próprios como deuses criadores, prevendo uma humanidade que não depende mais do corpo nem da Terra. Mas por outro lado, na hipótese de Lyotard, o que a tecnociência revela é antes o seu caráter inumano, donde o humano se faz mero veículo de sua desenvoltura. Lyotard defende que há um processo cosmo local de complexificação e diferenciação em curso na área cósmica habitada pela humanidade, que tem como efeito não somente o sentimento sublime, essa indeterminação nativa que desperta em nós o sentimento conflitante da “revelação” da graça do acaso de nossa existência, mas também o capitalismo e a tecnociência, dentre outros gêneros ou jogos da linguagem que julgávamos meramente humanos. Este processo se anuncia frequentemente na condição da cultura “telegráfica” dita pós-moderna, na compressão tempo-espacial que esta última se nos impõe, assim como no avanço das pesquisas de inteligência artificial, da robótica, da nanotecnologia, etc. Por meio dessas condições expressas, o humano, perdendo (ou abandonando?) a Terra é desafiado a descobrir os meios de perpetuar o pensamento (que foi eleito pelo próprio homem como expressão máxima da complexidade de que se tem conhecimento) após a morte da Terra, após a explosão solar – e talvez, se for preciso, após a morte do corpo.

Para Lyotard, todas as pesquisas tecnocientíficas convergem para esta finalidade: tornar possível o pensamento após a explosão do Sol. Essa ideia parte de dois pressupostos contrários que podem ser remetidos, de modo geral, à cosmologia: entropia e neguentropia. Ora, o segundo princípio da termodinâmica de Clausius, denuncia precisamente na tendência de perda, de entropia dos sistemas isolados, a previsão de morte do Sol. Em contrapartida, a física, a química, a cosmologia, a linguística e a cibernética, já no fim da década de 1970, contemporâneas a Lyotard, flagram a possibilidade de uma tendência oposta, uma tendência de neguentropia, de diferenciação e complexificação da matéria-energia nos sistemas ditos abertos, que

trocam energia com o meio. A tecnociência parece, assim, mover-se sob o paradoxo de que a hipótese da morte do Sol não implica necessariamente a hipótese da morte da complexidade que agora é veiculada pelo humano⁸, se este não se deixar, portanto, isolar na Terra (que é, contudo, o meio ideal, o único conhecido até então, para promover as trocas de energia necessárias à preservação da espécie humana).

O paradigma da complexidade nas ciências elabora a essa altura uma compreensão do cosmos que deixa de ser aquela do universo como uma máquina, para pensá-lo sob a ótica de uma economia entre as tendências de equilíbrio e destruição, de ordem e desordem, de entropia e neguentropia. Com uma nova terminologia, Lyotard revisita sua tese da economia libidinal, estendendo a condição de impossibilidade entre pulsão de vida e pulsão de morte a uma tendência cósmica:

Retomando as teses da termodinâmica, das teorias da informação e do “caos”, reinvertendo ao mesmo tempo a interpretação filosófica que delas forneceu a corrente “vitalista” que de Bergson vai dar em Deleuze, passando por epistemólogos e cientistas como Michel Serres ou Prigogine, o “último Lyotard” descreve o “Ser-universo” como “animado” por duas tendências contrárias: uma pulsão de vida, que capitaliza informação e energia tendo em mira criar uma nova ordem e novas diferenças, e uma pulsão de morte, que se expressa por um aumento constante de entropia, ou até por uma desligação, uma homogeneização, uma perda de informação, uma anulação das diferenças. (GUALANDI, 2011, p. 160-161)

As palavras usadas por Gualandi, como “animado”, “Ser-universo”, não são usadas por Lyotard em nenhuma passagem do livro. Na letra do comentador, somos inclinados a ver esse pensamento de Lyotard como uma metafísica vitalista. Mas na citação, o próprio

⁸ Digo: a complexidade veiculada agora pelo humano, ao invés de dizer, simplesmente, o humano, porque a interrogação de Lyotard está aí: será humano ainda a complexidade do pensamento fora da Terra, ou ainda, fora do corpo? Essa mudança de acento coloca o seguinte problema em evidência: a humanidade está se sacrificando em nome de uma possível pós-humanidade, antecipando, desastrosamente, a catástrofe que só espera a morte do Sol.

Gualandi expõe a existência de um grande deslocamento entre o que Lyotard está escrevendo e o vitalismo, por exemplo, de Bergson, tal como ele chega a Deleuze. Sabe-se que Deleuze também estava envolvido com o pensamento complexo e as consequências, para a física e a filosofia, da tese de Prigogine sobre as estruturas dissipativas, as leis do caos, a introdução da noção de acontecimento e acaso nas ciências naturais, que ocasionam esta grande mudança paradigmática a partir da qual a ideia de caos ou desordem não está diretamente ligada à função de destruição ou morte do sistema, mas ao contrário, pode estar ligada precisamente a um dispositivo de perpetuação por meio da diferenciação, da complexificação. Ora, isso não facilita, ao contrário, problematiza a própria utilização do termo “sistema”, já que se revoga a sua característica de previsibilidade, acrescentando, ainda, o caráter aleatório e impossível ao funcionamento de sua economia. Mas muito mais que um vitalismo, o que se revela, novamente, com Lyotard, por meio desse processo dito de complexificação, é o caráter inumano do desejo – tema que parecia marginalizado nesse que Gualandi chama “o último Lyotard”. Atentemos ao que diz o francês:

Mas, no estado atual das ciências e das técnicas, o recurso à entidade “Vida” para cobrir o que chamo, à falta de melhor, *desejo*, ou seja, a complexificação que nega, desautoriza por assim dizer, um a um os objetos de procura, - esta apelação aparece demasiado tributária da experiência humana, demasiado antropomórfica (LYOTARD, 1990, p. 53).

Quer dizer: não se trata de um vitalismo, nem da antropomorfização da entidade vida, que se estenderia aqui como lei do cosmos, mas, sobretudo, de uma “desantropomorfização” do desejo, tal como em *Economia libidinal*, expressa por uma impossibilidade de forças, ou de intensidades opostas, que se fazem, contudo, indiscerníveis de modo definitivo nos sintomas, ou nos fenômenos.

À primeira vista, tudo isso não fica muito claro. Para Gualandi, na verdade, Lyotard aparece um pouco como a figura de um “entreguista”. Isso porque, a despeito da paixão marxista, que jamais se fez ausente no percurso filosófico de Lyotard, na tese colocada acima, de modo um pouco simplificado, vê-se insurgir uma desmoralização do capitalismo, que aparece aos olhos de Gualandi como uma

“desresponsabilização” quanto ao sistema, por parte do humano: como se, por meio do seu texto, Lyotard estivesse, de algum modo, legitimando a usurpação que o sistema se nos impõe. Por mais frustrante que seja Gualandi não está totalmente errado. Entretanto, não é a primeira vez que um enunciado de Lyotard causa espanto, ou que nos soa, estranhamente, metafísico. Mas a acusação de Gualandi⁹ parte, por sua vez, ela mesma, de um discurso humanista, justamente, o da responsabilização moral do humano, em relação aos movimentos e consequências do capitalismo e da tecnociência. Ora, o que Lyotard quer dizer é justamente que tal responsabilidade não cabe ao humano porque o próprio humano é “usado” pelo capitalismo e pela tecnociência, de modo desinteressado, na medida em que ambos são expressões do desejo, ou ainda, da matéria, aquela complexificação que nega um a um os objetos de sua procura, sendo mesmo o lucro um efeito dessa empreitada cósmica.

A responsabilidade, a preocupação com o bem-estar e com a segurança do humano, esses lances não fazem parte dos jogos da tecnociência e do capitalismo, e se assim acreditamos, somos nós que nos iludimos. A preocupação com o bem-estar e a segurança do humano, assim como de outras entidades naturais que habitam nosso mundo, são antes lances dos jogos ou gêneros da ética, do direito e da moral, que são constantemente constringidos a um embate com os jogos da tecnociência e do capitalismo gerando, não obstante, aquilo que Lyotard vai chamar de diferendo. O diferendo seria o caso de uma disputa entre dois ou mais gêneros de discurso, que jogam segundo suas próprias regras, a respeito de um mesmo objeto que é requerido por

⁹ O que me parece ainda mais sério na acusação de Gualandi é que Lyotard se fia sob um argumento, no fim das contas, teleológico do humano, colocando-o como “o escolhido” para o destino final da complexidade – que é, a saber, o ponto de partida de sua própria crítica do humanismo, a teleologia assegurada por uma metanarrativa. Por mais que o texto possa ensaiar a tenuidade entre as proposições humanistas e a ideia do inumano a título de ontologia, Lyotard expressa diretamente, em algumas passagens da obra, *o desinteresse* no inumano, *a indiferença* com que a complexidade da matéria se nos faz, por meio da tecnociência (e por meio das artes, também), expurgando a ideia de teleologia, como é o caso a seguir: “Por intermédio da tecnociência contemporânea, [o humano] fica sabendo que não tem o monopólio da mente, ou seja, da complexificação, *que esta não se acha inscrita como um destino da matéria, mas que pode dar-se aí, e que se deu por acaso [...]*” (LYOTARD, 1990, p. 54).

ambos; como os gêneros têm regras ou desafios diferentes, cada um deles é regido por determinada legitimidade, e, não havendo um juiz imparcial na linguagem, a decisão a respeito desse conflito de forças se torna um problema frequentemente insolúvel que vai resultar na frustração do elo mais fraco.

Se frequentemente nos vemos pensando a tecnociência meramente como melhoramento das condições de vida humana na Terra é porque já nos adaptamos com a ideia de que por meio dela o humano supera condições que lhe são impostas pela sua limitação antropológica, pela falibilidade do seu corpo, pela sua inabilidade explícita ao que foge da sua natureza telúrica. Mas do ponto de vista que se apresenta aqui, o humano e a Terra são sacrificados nesse processo de dominação tecnocientífica. Destino insuspeito para aquilo que se legitima já com o pensamento cartesiano ou kantiano, onde a natureza está ao dispor da exploração racional. O que não se podia imaginar é que essa exploração não está inscrita na história da humanidade como destino último, e sim como um meio casual para desenvolver aquilo que poderá substituir o próprio humano, quando seu corpo se tornar obsoleto para as exigências do êxodo. O cientista tecnólogo abre mão da sua humanidade se isto lhe puser numa condição, digamos, divina: pelos seus cálculos, máquinas inteligentes se erigirão, e resistirão, quiçá, àquilo que nossos corpos irão sucumbir. Tudo em nome da “mônada em expansão”: mais não somos que meros continuadores de um processo de complexificação, vítimas idôneas da técnica. Como a era dos dinossauros, eis também a era dos humanos.

Aqui, o inumano aparece mesmo como ameaça do humano: a hegemonia ilegítima da tecnociência sobre os outros discursos, o que quer dizer, a hegemonia do emprego de forças do capitalismo sobre a produção de discursos anteparados pelo critério da performatividade, que vai da nanotecnologia à nuclear, que se estabelece nas rotinas mais íntimas da existência humana, mostra, no mínimo, a negligência obscura com as demandas vitais da maior parte da população global. Essa é a maior contribuição para a perspectiva de que a tecnociência não tem nada a ver com a preocupação em relação à segurança, a emancipação e o bem-estar dos seres humanos de modo geral.

Portanto, apesar desse aparente “entreguismo” de Lyotard em relação ao capitalismo, ressaltado por Gualandi e mesmo encorajado pela letra do autor em algumas passagens, o que podemos inferir, na verdade, é que o aspecto inumano da tecnociência e do próprio capitalismo representa uma ameaça à espécie humana. Isto porque o que

está em jogo na tecnociência, enquanto processo de complexificação e diferenciação cósmica, não é a manutenção da humanidade, mas sim da mônada em expansão. As pesquisas tecnocientíficas, na previsão do êxodo da Terra, trabalham com a possibilidade de uma humanidade pós- explosão solar; mas trabalham também com a possibilidade de superar o limite do corpo humano, este *hardware* obsoleto, na busca de um outro anteparo material que possa carregar o *software* que lhes interessa tanto: o pensamento, a consciência, este emaranhado de sofisticadas funções linguísticas.

Mas o pensamento humano pode ser separado absolutamente de seu corpo? Seria ainda humana esta máquina-memória, esta máquina-pensante? O ciborgue pós-humano sentiria medo, dor, dúvida, tédio, ou essas características não contribuem em nada para o próprio pensamento? Sentiria este humanoide atração ou repulsão por outros humanoides, de modo não programado? Optaria frequentemente por escolhas ilógicas? Teria instintos suicidas, narcisistas, egoístas ou altruístas? Seria surpreendido por uma frase que chega à boca, pelo peso da mão que força a caneta ao papel? Esse problema não é novo na filosofia. A fenomenologia abraçou essa luta bem antes de Lyotard, e nesse sentido, principalmente na letra de Merleau-Ponty: esta intencionalidade entre a consciência e o corpo, que Lyotard prefere chamar de analogia, prescreve a sua inseparabilidade. Toda a sofisticação da consciência faz morada no casebre humilde da carne, no inconsciente, na miséria da infância, na inópia indeterminação nativa – esta articulação “pobre” cuja promoção de sentimentos é a empresa de base do humano no mundo. É assim que o sublime se destaca na obra de Lyotard como resistência do humano, e em oposição à tecnociência. O sublime estaria, assim, na paciência da consciência com o corpo, na permissão de sentir, mesmo que seja pouco, no respeito do tempo que se nos faz aqui e agora, na satisfação modesta daquele que antevê em si mesmo uma grandeza que não passa de um signo paradoxal do acaso.

1- O INUMANO E O DESEJO

Não foi em *Economia libidinal* que o enfoque no desejo apareceu pela primeira vez na filosofia de Lyotard. Na verdade, desde o pequeno texto de 1964, *Porque filosofar?*¹⁰, e depois, em 1971, na sua bela tese de doutorado que é *Discurso, figura*, o tema do desejo é o administrador das suas maiores preocupações filosóficas escritas até então. A obra de 1973, *Dispositivos pulsionais*, lançada cerca de um ano antes de *Economia libidinal* é já um prelúdio da obra de 1974, mas ainda assim, o salto de uma para a outra é vertiginoso. Isso porque *Economia libidinal* conquista uma acepção de desejo que rompe de algum modo com tudo aquilo que antes fundamentava a sua compreensão. Nesse texto, a ideia da falta, que advém tradicionalmente de uma relação entre desejo, representação e linguagem, ao invés de ser condição ontológica para o desejo, é, na verdade, *condicionada* por um dispositivo energético do mesmo.

É numa tentativa de evasão do negativo como origem, que em *Economia libidinal* o desejo aparecerá como uma passividade inumana, que, na força de sua expressão inventiva e imprevisível, afirma a razão como acidente (quer dizer: como possibilidade e não necessidade ou finalidade) e coloca em xeque o problema da responsabilidade moral dos afetos – inclusive na economia política. Lyotard tenta conceber uma ideia afirmativa do desejo na primeira parte do livro, que será fiadora de uma exposição libidinal da economia política, na segunda parte. A intenção desse capítulo é mostrar como essa descrição afirmativa do desejo abre espaço para uma leitura ontológica que foge de diversas premissas antropomórficas e antropocêntricas, dando vazão para a emergência daquela passividade que repousa na constituição ambígua do humano – entre a indeterminação nativa e o devir razão.

No texto de 1974, Lyotard se inspira na perversão polimorfa da infância, proposta por Freud nos *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade* (1905), para corroborar a sua descrição afirmativa do desejo

¹⁰ Apenas para sinalizar de que trata essa obra, cito Lyotard (2013, p. 107): “Eis, portanto, por que filosofar: porque há o desejo, porque há a ausência na presença, o morto no vivo; 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. Falando sério, como não filosofar?”

enquanto movimento e investimento de intensidades libidinais. Aqui, a pulsão é desde já desejo, de modo que a inauguração de uma capacidade representativa, quer dizer, de afirmação da ausência na presença, já será vista como uma transgressão da superfície perversa polimorfa, uma transmutação do desejo quando da sedentarização ou sedimentação dos influxos, das intensidades ou pulsões. É dessa sedimentação dos influxos que o discurso racional pode se erigir, ao lado de outras estruturas ou sistemas discursivos. Sobre esse assunto que trata a primeira parte dessa análise da economia libidinal lyotardiana.

O primeiro tópico, *A banda libidinal, uma ontologia da superfície perversa polimorfa*, traz o contexto ontológico da obra, a descrição afirmativa do desejo, e a inversão da relação desejo/falta. Além disso, apresenta a razão (as razões) sob duas perspectivas: como acidente do desejo e transgressão da superfície perversa polimorfa, e simultaneamente, como dispositivo energético libidinalmente eficaz. Nesse contexto, afirma-se também o caráter acéfalo da superfície perversa polimorfa, onde o sujeito deixa de ser aquele que, sob o manto do enunciado filosófico, político, moral elege-se a si mesmo como reconhecedor de um destino pré-estabelecido a ser conquistado, guiado pela razão e pelo conhecimento para emancipar a si mesmo e aos outros da condição infantil, perversa polimorfa, e passa a ser visto meramente, como conjunto débil e instável de estases de intensidades. Essa visão converge para uma figuração inumana do desejo, na medida em que seus efeitos são imprevisíveis e acidentais (como a razão, o sujeito, a consciência, etc.) e, mesmo assim, não se furtam à reintegração do *patchwork* da insana superfície, porque não se furtam ao movimento que gera investimento libidinal. Se o sujeito aparece como centralização, como eleição de uma cabeça, essa cabeça será incorporada à banda, e assim, investida libidinalmente. Essa apresentação conclui na ideia do desejo como uma passividade inumana, que se nos faz silenciosamente.

Esse caminho nos levará a refletir a respeito da linguagem, para entender melhor como esses dispositivos energéticos discursivos podem ser descritos afirmativamente, e como eles são investidos libidinalmente. É o assunto do tópico *Origem niilista do signo versus signo como tensão e dissimulação*, que se erige a partir de um debate entre um fundamento niilista do signo e uma inspiração, digamos, pagã, do mesmo. A origem teológica do signo seria a base para o niilismo no pensamento moderno, desde Agostinho; é um pensamento que concebe o signo a partir de uma origem negativa, a partir da ideia de falta ou sentido diferido, e se estende, no entendimento de Lyotard, a toda

semiologia, ao estruturalismo, a linguística e mesmo a psicanálise. O elogio ao paganismo se faz perceber na perseguição da descrição afirmativa do desejo; o signo para Lyotard só poderá ser ambíguo, impossível, afeto que se dissimula em estrutura (unidade, identidade e síntese), e indissociavelmente, intensidades assintéticas, vãs, em êxodo.

Para levar a cabo, por fim, a máxima de que “toda economia política é libidinal”, se já não ficou claro no texto o que a proposição expressa, o terceiro tópico, *O capital: uma história de amor e ódio*, apresenta uma leitura libidinal de Marx, revelando o paradoxo entre o marxismo e o capitalismo. Essa ambiguidade é expressa no texto, por exemplo, na metáfora de que Marx seria o promotor que acusa o corpo perverso do capital (em defesa do corpo genital do proletariado sonhado), mas que se vê simultaneamente seduzido por ele. Isso que se revela no que Lyotard chama *um desejo chamado Marx*, e que se refere obviamente a uma indecisão latente que procrastina a unidade da obra de Marx, também se refere, igualmente, àqueles em que flui esse desejo, quer dizer, nos militantes, nos marxistas acadêmicos, nos revolucionários, etc. Essa reflexão deve terminar revelando a própria relação paradoxal de Lyotard, tanto com o capitalismo quanto com o marxismo, fulgurando, por fim, nas *Rotas de fuga da economia libidinal*, último e conclusivo tópico que deve retomar e ordenar, após a exposição geral dos problemas, o caráter inumano do desejo.

1.1 - A banda libidinal, uma ontologia da superfície perversa polimorfa

Nessa primeira ontologia do inumano em Lyotard, a chamada banda libidinal, baseada na ideia da perversão polimorfa da infância, seria como uma superfície de texturas heterogêneas, face sem verso, sem exterior nem interior, ora côncava, ora convexa, conforme as correntes pulsionais se lhe desenhavam tal ou tal ensejo, correndo numa pista sem qualquer orientação. A ideia de uma superfície assim descrita é frequentemente ilustrada na obra pela chamada banda de Moebius: segundo o matemático e astrônomo alemão August Ferdinand Moebius, essa superfície opera uma subversão do espaço da representação, já que o volume e a espessura dos corpos aí dispostos não passariam de uma ilusão motivada pela torção da fita sobre si mesma. Desse modo, na banda moebiana, e na pele libidinal descrita por Lyotard, não há lugar para as oposições como dentro/fora, interno/externo, sim/não. Mais do

que isso: as intensidades, que são propriamente os dados libidinais, são assintéticas, impossíveis, efêmeras e claramente amorais. A representação não é pressuposta, portanto, como um dado libidinal; os dados libidinais são, simplesmente, intensidades que correm e escoam de um canto ao outro da banda, resistindo a serem revestidas por um volume. A intenção de Lyotard aqui é, sobretudo, “fazer a anatomia da perversão polimorfa, desdobrar a imensa membrana do corpo libidinal” (LYOTARD, 1974, p. 11).

A teatralidade¹¹ e a representação, diz Lyotard, são resultados de um trabalho sobre a banda libidinal de impressão de dobras, cujo efeito é semelhante à criação de uma caixa fechada sobre si mesma, responsável por separar um exterior de um interior, e cunhada pela função de filtrar as intensidades e os impulsos que se conformam à satisfação das condições de interioridade então estabelecidas. Esta câmara representativa é um dispositivo energético (e certamente, discursivo). Mas quando, como a fita se torna um volume? Essa pergunta é muito valiosa para o texto de Lyotard; a banda “adquire” ou “cria” volume por meio de uma transmutação do desejo quando do incognoscível processo de resfriamento das intensidades. Ora, seria preciso descrever essa transmutação do desejo de modo afirmativo, é tudo o que Lyotard quer nesse livro: descrever o cubo representativo a partir dos movimentos acéfalos dessa vasta pele libidinal. Desse modo, as fendas, as fissuras, os buracos da banda libidinal moebiana seriam como desvios, “invaginações”, agenciadas pela intensidade do movimento de investimentos pulsionais em determinadas regiões da

¹¹ Aquilo que Lyotard chama repetidamente de teatralidade pode ser entendido em mais de um sentido, mas de qualquer modo, complementares entre si. Por um lado, a teatralidade aparece, ao lado da ideia de representação, como uma encenação, talvez ingênua mesmo, de uma outra realidade, dita verdadeira, e simulada. Nesse sentido, a teatralidade estaria próxima da ideia de simulacro de Agostinho, por exemplo. Complementar a essa perspectiva, pode-se entender essa mesma teatralidade como a atitude discursiva que antevê a pressuposição da falta, da ausência, do negativo, como origem. Essa teatralidade seria o ponto de partida do pensamento tradicional ocidental ao optar pelas dicotomias entre essência/aparência, dentro/fora, interior/exterior e pela respectiva necessidade da comunicação ou síntese a ser promovida entre elas, geralmente por intermédio do conceito. Por outro lado, retomando a atividade cênica dos pagãos, Lyotard tenta resgatar uma teatralidade que seja ela mesma afirmativa, que não se fie na ideia de simulacro e que não se funde numa hereditariedade negativa ou niilista – teatralidade sem referência, máscara que não esconde nenhum rosto.

banda, o que quer dizer também: não há, propriamente, fissuras ou volumes, “há zonas de passagens, viragem de superfícies” (LYOTARD, 1974, p. 31).

É assim que um dos interesses fundamentais de sua pesquisa libidinal consiste em ir da pulsão até a representação com a finalidade de descrever aquilo que seria a “sedentarização dos influxos”, contudo, evitando e suspeitando do conceito de falta, numa linha semelhante àquela em que o fazem Deleuze e Guatarri em *Anti-Édipo*. Esta película efêmera e labiríntica que é a banda libidinal, face única de todos os órgãos (inorgânicos e inorganizados) que a libido pode atravessar é a pista onde as intensidades correm *sem chocar contra o muro de uma ausência*, pois “à libido não faltam regiões a investir, ela não investe sob a condição da falta e da apropriação. Ela investe sem condição. Condição é regra e saber” (LYOTARD, 1974, p. 12). A representação seria, desse modo, uma transgressão da banda libidinal, já que os seus deslocamentos supõem a unidade, a identidade e a síntese, que não são imediatamente garantidas pela banda.

Lyotard dá o nome de Grande Zero a esta alteridade vazia, esse negativo inaugural que sugere, por exemplo, o conceito de falta. O nosso economista libidinal defende o seguinte: o Grande Zero não é um motivo ontológico imposto ao desejo, de tudo representar, diferenciar e simular numa relação metonímica, mas, antes, um dispositivo energético, no qual diversas posições libidinais são afirmadas (como neste caso, a falta), não passando de uma fantasia religiosa impulsionada pelo próprio desejo. Ou seja: *não é a falta que faz o desejo, é antes o desejo que faz a falta*. Isso quer dizer que a perversão polimorfa da infância é já considerada a condição ontológica do desejo, e não a representação e a introdução na linguagem, como era o mote de *Discurso, figura*. Todo o âmbito representativo, toda teatralidade, toda reflexão dirigida por conceitos é colocada em nível “secundário”, pois o primeiro nível, digamos assim, já que Lyotard prefere localizar a ontologia na antecendência de qualquer sentido, é exatamente aquele *patchwork* de intensidades e intercorporeidades assintéticas em movimento. O nível “secundário”, a capacidade representativa e o pensamento, não passam de rugosidades dessa banda, engenho de volumidades que, para se manterem estruturadas, cunharam o esforço de filtrar as intensidades, criando dicotomias como interior/exterior, essência/aparência. Mas acima de tudo, os economistas libidinais não escrevem para culpar as gerações niilistas. A supressão da responsabilidade moral dos afetos nos livra do remorso, da culpa ou da

dívida com o pensamento ocidental moderno, e ao invés de desconjurá-lo, deve-se perceber, simplesmente, que ele também é obra do desejo, é um dos seus sofisticados dispositivos energéticos:

É possível que toda intensidade não seja sofrimento senão porque somos religiosos, das religiões do Zero? Mesmo dizer isso pode ser uma consolação. O que nos ameaça, a nós economistas libidinais, é fabricar uma nova moral com essa consolação, é proclamar e difundir que a banda libidinal é boa, que a circulação dos afetos é alegre, que o anonimato e a impossibilidade são estuporantes e livres, que toda dor é reacionária e esconde o veneno de uma formação saída do Grande Zero – o que acabo de dizer. Não vamos sequer dizer: esse Grande Zero, que sacanagem! *Depois de tudo, ele é uma figura do desejo, e aonde iremos nos instalar para lhe negar essa qualidade?* Em qual outro Zero menos terrorista? Não podemos nos instalar sobre a banda labiríntica eletrizada sísmica. É preciso se deixar penetrar nela: que a instanciação das intensidades sobre um Nada de origem, sobre um Equilíbrio, e o retraimento de partes inteiras da banda libidinal moebiana, em forma de volume teatral, não procede de um erro, de uma ilusão, de uma maldade, de um contra princípio, mas do desejo. Que a realização, que o colocar em representação é desejado, que a jaula, a prisão, a família é desejada. Que as intensidades extremas são instanciáveis também naqueles agenciamentos. (LYOTARD, 1974, p. 21, grifo meu)

Esse deslocamento da noção de desejo, aparentemente sutil, terá consequências importantes. A primeira delas é a compreensão de que a pulsão, a intensidade, é desde já desejo. Ora, mas o que isso quer dizer? Em *Discurso, figura*, o desejo começa somente quando ele é precedido e anunciado por representações, pois com a negatividade do signo-objeto abre-se a distância, e se intensifica e espalha uma tensão que separa interior e exterior – emancipa-se, em certa medida, da condição perversa polimorfa. Ora, o desejo é encarado nessa obra, portanto, como constituído sobre uma *representação da pulsão*, o que requer que a

possibilidade do negativo seja estabelecida, fazendo emergir a função referencial da linguagem. Lyotard acredita em *Discurso, figura* que o que está pressuposto na negação é a “transmutação da pulsão em desejo ao passar pela linguagem” (LYOTARD, 2011, p. 126). O negar não é sinônimo de expelir para fora de si, mas dá continuidade a esse processo inicial de acordo com o princípio de prazer. É assim que o movimento do desejo, inaugurado pela introdução da criança na linguagem, promoveria a cisão, a separação (*entzweiung*) entre o sujeito e o objeto, e abriria a criança à toda a espacialidade fenomenológica. A aquisição da linguagem permitiria que a ambiguidade da mãe (bom e ruim), que já existia na pulsão, fosse finalmente *percebida*, já que a evasão da mãe, a sua espessura, o seu lado oculto, pode ser finalmente colocado.

Já em *Economia libidinal* não existe essa necessidade de que o negativo seja estabelecido para que o desejo dê a partida: na banda libidinal não existe espessura, nem sequer esse “lado oculto”. Esse negativo aparece nessa última obra, portanto, como uma disposição criada pelo próprio desejo, e não o contrário, de modo que a única coisa de fato oculta nesse processo é o porquê desse resfriamento das intensidades que dá origem aos pilares do pensamento, da religião, da metafísica, e que em nenhum momento Lyotard pretende responder – não se responde ao “por que” pelo motivo de que respondê-lo seria cair na armadilha do niilismo, do Grande Zero, seria inverter a situação factual, que é afirmativa, buscando a resposta como se o conceito fosse capaz de se subtrair ou ultrapassar plenamente às determinações do desejo.

É o mesmo argumento freudiano que encontramos em *Discurso, figura* e em *Economia libidinal*, mas na primeira obra Lyotard está de acordo com ele e na segunda o desmente ferozmente. Isto é um tanto comum na obra de Lyotard: seu ponto de partida é, frequentemente, sua obra anterior, e sua atitude pode ser comparada aqui àquela de Wittgenstein, quando este trata a si mesmo em terceira pessoa ao se referir, em *Investigações filosóficas*, ao autor do *Tractatus*.

O problema freudiano que dá origem ao deslocamento da primeira para a segunda obra de Lyotard será aquele do *fort-dá*¹², quer dizer, da repetição da perda da mãe encenada pela criança por meio de seu jogo com o carretel. Em *Discurso, figura*, concordando com Freud,

¹² FREUD, S. *La négation*. In: *Discourse, figure*. Lyotard's translation. Minneapolis: University of Minnesota, 2011.

o teatro e a representação são erigidos a partir do distanciamento entre a mãe e o bebê no desmame: uma angústia insuportável marcaria a criança pela perda, pela falta da mãe, de modo que o infante buscaria vazão para um afluxo massivo de pulsões, estendendo-se a uma prótese de si que encontra no carretel, quer dizer, na representação que encena a partida e a volta da mãe, e, finalmente, a própria ausência da presença. Ora, o que Lyotard vai dizer, em suma, em *Economia libidinal* é, basicamente, que em nenhum momento o infante se emancipa absolutamente de sua condição perversa polimorfa (onde desfrutava de uma conexão múltipla com aquilo que virá a ser o objeto-mãe, por meio do toque no seio, da boca no mamilo, etc.) porque a ideia dessa emancipação que daria origem ao corpo próprio, à entidade unitária “mãe” é uma “fantasia religiosa”, é uma suposição conceitual que advém de uma origem negativa, do Grande Zero, este que, como foi dito, não é pressuposto da banda libidinal, é antes uma consequência, digamos mesmo, aleatória ou acidental:

Desde que há alguém, uma instância que passa a ser o lugar de totalização, de unificação de muitas singularidades, de muitas intensidades libidinais, estamos já no Grande Zero, estamos já no negativo [...] Nossa questão é: quem sofre na dor? A resposta de Freud é: a criança, portanto, o sujeito já constituído, formado em olhar, em simetria ao objeto mãe, portanto já há parede especular entre eles, já há o lado da sala e o lado da cena, já o teatro [...] A dor como corte, fissura, fenda e desligamento, não faz mal senão a uma totalidade unitária. Concebendo a dor como motor da teatralidade, Freud dá àquela a consistência metafísica do negativo, ele é assim vítima dessa teatralidade, já que é somente na representação à vocação unitária que o desligamento e a fissura fazem mal, somente para o corpo próprio, proprietário, que a perda é ressentida como uma agressão, somente para a consciência já organizada que a morte é um horror [...] É preciso tentar descrever a circunscrição de um teatro lá onde tinha pele plana, afirmativamente, energeticamente, sem pressupor a falta, quando esta estaria sob o nome da dor. (LYOTARD, 1974, p. 33-34)

A explicação afirmativa desse processo apresentada em *Economia libidinal* seria aquela de um resfriamento das intensidades, de uma desaceleração de seu movimento, de uma retração de investimentos, de modo que a união paradoxal que forjara a conexão assintética lábios-mamilo – isto e não-isto – pode simplesmente se revelar como aquilo que ela é: uma zona libidinal intensamente investida. Conforme essa zona intensa enfraquece – não pergunte por quê: é incognoscível – aquelas conexões assintéticas são centrifugadas, conforme a zona amorna, tempo, conceito e negação se constituem com uma distinção inédita. Lyotard vai chamar esse processo de resfriamento das intensidades de circunversão. Esta seria definida como um dispositivo de encerramento, limitação e conceituação capaz de produzir, finalmente, o que costumeiramente chamamos também de: corpo próprio, eu, sociedade, capital, etc. – os devotos do Grande Zero.

Todo dispositivo energético obra por disjunção, por exclusão. Para as intensidades que não caem na rede ou no sistema de disjunção, contrariamente, não existe uma tal operação de exclusão, e o seu movimento é, antes, de êxodo, evasão. Toda intensidade é sempre isto e não-isto, já que toda intensidade é um movimento assintético; de nenhuma região, de nenhum ponto da banda libidinal labiríntica será possível afirmar propriamente o que ela é, pois, sendo a intensidade movimento, deslocamento e passagem, em seu instante intemporal e singular, diz Lyotard, isto e não-isto são simultaneamente investidos. Os economistas libidinais preferem imaginar a intensidade não como aquilo que se inscreve sobre um corpo produtor – primeiro uma superfície, e depois uma inscrição sobre ela –, mas, sobretudo, como aquilo que determina o próprio corpo produtor. A pele libidinal, este *patchwork* de órgãos orgânicos, psíquicos e sociais seria como o rastro das intensidades, onde a confusão entre a viagem e a superfície viajada é não somente autorizada, mas mesmo encorajada.

Aquele dispositivo energético constituído por um processo de esfriamento das intensidades, ou ainda, de desintensificação, age, por sua vez, como uma barra de disjunção, diz Lyotard, e, de modo oposto ao movimento cego das intensidades, passa a operar por exclusão – *ou* isto *ou* não-isto. Ser *ou* não ser: eis a sua questão. Todo conceito aparece, portanto, *concomitantemente* à negação e à realização de uma “exterioridade” – nesse sentido, ousa acrescentar, todo conceito é uma “fantasia religiosa”. A exteriorização do não-isto enseja toda a teatralização a se realizar dentro da câmara representativa, e o conceito

será o conquistador do que está além dos seus limites, como Napoleão roubando toda relíquia e arte do mundo para seu palácio Louvre, como bandeirantes paulistas dominando terras indígenas pela observação e sapiência dos seus paisares, expandindo a mata fechada.

Em meio a esta afirmação de uma ontologia cujos dados libidinais não passam de intensidades correndo soltas em uma superfície sem verso, e a afirmação da representação e do discurso como dispositivos fantásticos que instauram uma cisão entre interior e exterior, transgredindo a banda e dando condição de possibilidade à razão, à consciência e ao sujeito, abrem-se as portas para o debate da passividade, ou ainda, do anonimato, tanto na arte como na política e moralidade. O que se testemunha aqui é que algo se nos faz silenciosamente, e, sobretudo, que parece impossível delimitar com precisão o que posso chamar de: decisão, juízo, escolha, porque não posso, justamente, delimitar com segurança e estabilidade o “eu” que age, decide, julga e escolhe.

Aqui a análise (terapêutica) é abandonada, precisamente pelo motivo assinalado acima: colocar o enfoque na ocorrência ou no evento é justamente deixar prevalecer o anonimato como uma tática para romper com a organização do poder do “eu”, do próprio sujeito. Analisar o evento a partir do “eu”, mesmo na relação analítica freudiana, é ainda buscar as causas, sugerir responsabilidades, buscar a identidade, tentar localizar o desejo ao invés de deixá-lo fluir. Os afetos, nós não podemos sequer escolhê-los, quer dizer, não há um sujeito para optar antes pelo prazer que pela dor: o afeto dissimula a dor e o prazer indissociavelmente, e podemos dizer então que o prazer de um afeto em ser deslocado para uma nova intensidade singular é associado logo à dor do mesmo em abandonar um sistema. Não se trata de negar que a capacidade representativa de um sujeito possa interferir de alguma forma na decisão do seu ato explícito; mas é preciso levar em conta, sobretudo, que o que chamamos de sujeito é uma estrutura, um dispositivo ou sistema de intensidades sedentarizadas, de certo modo “domesticadas” pela disjunção do processo de circunversão, que camuflam, por sua vez, o fato de que a própria razão é libidinal, de que zonas de investimentos libidinais também se afirmam no corpo político. Assim, o sujeito não é absolutamente negado nessa tese, mas é muito mais frágil e débil do que se pretende assumir em filosofia. Não podemos ignorar que a emancipação absoluta da condição perversa polimorfa é uma fantasia do próprio desejo: o “eu” que transgride a banda libidinal tem a sua unidade e identidade constantemente

ameaçadas pelo movimento imprevisível das intensidades e os investimentos dos afetos que se dissimulam em estrutura.

A formação libidinal de algo como um sujeito exige a eleição anônima de uma cabeça, de um centro, ali onde não há centro nem ordem qualquer – a vasta pele libidinal é acéfala. É esse anonimato que é sugerido com a asserção “faça uso de mim”: a “ oferta de abolição de um centro, de uma cabeça” (LYOTARD, 1974, p. 77). A súplica “faça uso de mim” é uma demanda de passividade, e não de escravidão; ela revela a abolição da relação eu/tu (que é também a relação senhor/escravo) e torna inapropriada mesmo a ideia de uso. Essa passividade é a potência que liquida todas as estases que bloqueiam as passagens de intensidades, ou seja: que liquida a estrutura do “eu”, do sujeito. Aquele que recusa essa oferta de abertura ou reabertura da banda libidinal, aquela estrutura que se furta de algum modo a se diluir novamente em intensidades singulares em êxodo, circunscreve as intensidades, contudo, nesse centro, “pela injeção da libido no processo de inteligência”, reincorporando a cabeça à banda libidinal, promovendo uma erotização do entendimento, e capitalizando a força do desejo através do cálculo:

Percebemos que aqui se desenha o que nos importa acima de tudo, a possibilidade de imaginar a sintaxe, a lei do valor, o negócio, enfim, e, portanto, o metanegócio que é o capital, como regiões intensivas, e não somente distensivas, como pedaços do *patchwork* juntados pela louca rotação da barra disjuntiva. Percebemos essa monstruosidade: essa barra que separa, que delimita, portanto, as propriedades (corpo, bens, Si) e regula as transferências de uma a outra, que é o suporte da lei de trocas, que chamamos de lei de valor ou preço de produção – se é ela mesma “investida”, se é ela mesma que faz o objeto de atração das pulsões, é preciso que ao mesmo tempo que ela separa e distingue, e para isso mesmo, que ela queime e misture em sua rotação insensata as reticências que ela rege, é preciso que sua frieza sintática seja sua incandescência. É evidentemente ao preço de admitir essa imaginação e de apreender seu alcance como possibilidade que poderemos compreender como escrever, negociar e

capitalizar podem fazer gozar. Moeda viva, quer dizer: intelecto intenso, negócio fora do preço, razão passional (LYOTARD, 1974, p. 98-99).

Ora, quando o signo se faz legível, comunicável, remetendo, assim, à uma unidade e identidade estrutural, as figuras da linguagem passam a receber uma carga libidinal, de modo que a sintaxe não vale meramente como signo substituto da superfície da banda, ela é reanexada à essa superfície, e reciprocamente investida. Quando a emoção se fala, há adultério e prostituição: adultério entre palavras e intensidades, em detrimento do conceito, prostituição das intensidades em benefício das trocas (Cf. Lyotard, 1974, p. 99). Desvelando a tensão ambígua que habita o signo, Lyotard desconstrói o caráter hermético do sujeito e, conseqüentemente, desabilita a ideia de uma moralidade e de uma política que pudessem ser estabelecidas e direcionadas a despeito das determinações dessa força inumana que é o desejo. Cedendo ao convite de perseguir os rastros desse anonimato ou dessa passividade, somos seduzidos pela ideia de uma ambigüidade do signo, onde este se dissimularia entre as intensidades à deriva, e as estruturas ancoradas que se tornam esses dispositivos energéticos, que chamaríamos de sujeito, razão, consciência, eu, sociedade, etc.

1.2 - Origem niilista do signo *versus* signo como dissimulação e tensão

A postura afirmativa que Lyotard adere nesse texto compele o seu “período libidinal” a se tornar também sinônimo de um “período pagão”. O recurso à metáfora do paganismo é usado nessa e em outras obras do mesmo período para destacar a sua atitude filosófica daquelas que reproduzem os ecos dos fundamentos niilistas, de uma herança que vem desde Platão, e que encontra respaldo na modernidade, já com Agostinho. Nessa jornada, um dos grandes problemas de Lyotard gira em torno da origem niilista do signo, que toma corpo com a tese agostiniana do simulacro e se estende, na sua compreensão, a toda semiologia¹³. Enquanto o discurso agostiniano se erige sobre um recorte

¹³ Em *A cidade de Deus*, Agostinho elege como adversário o representante do paganismo romano, Varron, que, por sua vez, discorre sobre três teologias diferentes, onde uma seria o espelho da outra: a primeira sendo natural, discursiva e filosófica, a segunda sendo mítica, cênica e poética, e a terceira sendo civil e política. Agostinho deduz a terceira, que seria política, da primeira,

semelhante à ideia da caverna de Platão (onde há um exterior que é verdadeiro e um interior que é o seu simulacro), a teologia cênica romana repousa sob a crença de que “tudo é signo ou marca, mas nada é marcado ou significado” (LYOTARD, 1974, p. 86), de modo que o divino pode insurgir como auto asserção, sem uma hierarquia pré-definida das modalidades de sua imanência.

A tese agostiniana do simulacro, terreno fértil para toda a semiótica, supõe que uma relação de semelhança entre as coisas advém de uma Similitude, divina, capaz de engendrar a dualidade na unidade. Essa perspectiva autoriza a ideia de que a verdade de um ser tomado como signo está sempre “fora” ou “acima” do próprio signo, quer dizer, o ser tomado como signo significaria aquilo do qual ele é o simulacro, e, por consequência, significaria também a sua falta de ser, a distância que o separa daquilo que verdadeiramente é. Nessa ideia de falta ou de sentido diferido se concentra o teor niilista da tese agostiniana e, em larga escala, da tradição intelectual que se seguiu então, da filosofia, à linguística e psicanálise:

Podemos dizer que o signo substitui o que ele significa (a mensagem substitui a informação), é a aceção mais brutal, o platonismo da teoria das ideias, por exemplo: o signo faz de uma vez anteparo e apelo àquilo que ele anuncia e oculta. [...] Ou ainda pensar a substituição não mais metaforicamente, mas segundo a metonímia interminável que Saussure ou qualquer economista político concebe sob o nome de troca; então não é mais a significação (o que é codificado) à que vem se substituir o signo, inventamos esse truque: que a significação, ela mesma só faz signos, que isso continua sem fim, que só há remissão, que a significação é sempre

natural e filosófica, acusando, por outro lado, a segunda de infame, como se ela autorizasse uma paródia inapropriada do divino e do político com o circense. Para os pagãos, defende Lyotard, onde o divino é a natureza em sua força autônoma que envolve e penetra todas as coisas, não há a eleição de uma hierarquia entre as diferentes formas de imanência representadas pela filosofia, pela poética e pela política. Todas são espelhos umas das outras na medida em que nenhuma delas poderia ser eleita como o objeto o qual as outras pudessem se refletir: trata-se de uma teatralidade sem referência, quer dizer, as máscaras não remetem a nenhum rosto.

diferida, o sentido jamais presente em carne e osso [...] e eventualmente, quando temos a alma religiosa como Freud ou Lacan, produzimos a imagem de um grande significante sempre ausente, cuja única presença é de ausência, de reserva e de relevo dos termos que fazem dos signos – substitutos uns dos outros – a imagem de um grande zero que separa esses termos, e em cuja economia libidinal traduziremos o nome, impronunciável evidentemente, de Castrador (LYOTARD, 1974, p. 57-58).

Mas a evasão do pensamento negativo sonhada por Lyotard nesse livro tem uma saída criativa para compreender a insistência do niilismo na história da filosofia: nesse sentido, o “período pagão” de Lyotard é marcado por um esforço descritivo que ousará narrar a epopeia do desejo em sua afirmação niilista, quer dizer, como o próprio desejo se investe intensamente no pensamento da falta e do sentido diferido. Essa jogada de Lyotard é muito interessante; sua evasão do pensamento niilista não o coloca em uma posição exatamente privilegiada, porque declara que há investimento libidinal tanto no pensamento negativo quanto no pensamento afirmativo.

O desejo é cego à hierarquização entre os seus investimentos libidinais, sejam eles de ordem discursiva, artística ou política: é o que quer dizer, principalmente, o resgate do paganismo em Lyotard. Chegamos a uma aceção quase divina do desejo, de um divino que não é mais antropomórfico, mas maravilha da imprevisibilidade acidental de seus movimentos e investimentos libidinais. Lyotard fala de um sofrimento excessivo dos pagãos, que advém da *impossibilidade* das máscaras e das figuras que vagueiam juntas no mesmo espaço-tempo, afirmando simultaneamente partes e seções do corpo psíquico e social que não o poderiam ser senão de modo separado ou sucessivo. Esse sentimento intenso que se diz como “a dor dos impossíveis” é aquilo que marca uma distância entre o *phatos* pagão e o *phatos* cristão de Agostinho. A dor dos impossíveis é o sentimento de dissolução do pressuposto de unidade, síntese e identidade – e isto nos apavora mesmo a nós, bastardos ingratos das religiões do Zero, herdeiros da profecia da decadência niilista, nós que assistimos ora preocupados, ora indiferentes ao sobrepeso de nossa não destinação. É preciso dizer ainda: a dor dos impossíveis é mais antiga do que indica a palavra, já que a origem desta última é lógica, afirmação simultânea do isto e do não-isto.

A economia libidinal enquanto investimento das energias (indissociáveis) de vida e de morte circunscreve o espaço da cidade na constituição civil da equivalência entre os homens, na posição das mulheres, dos escravos, das crianças, na invenção dos enunciados retóricos; mas ela também circunscreve os jogos dos contos, dos dramas, dos romances, produzindo “deuses” e “deusas” sob a forma cênica e teatral, quer dizer, na invenção de palavras e sintaxes, de corpos e instrumentos, gestos e elementos materiais os mais “libidinalmente eficazes”. Ou seja, em última instância aquela distância entre o paganismo e a cultura judaico-cristã revela-se meramente nos seus distintos dispositivos do *phatos*, como foi dito: nos ritos sacros e nos jogos cênicos pagãos não há o que não entre no perímetro das intensidades, tudo é parte da eleição divina, que é, ao mesmo tempo, telúrica, enquanto para Agostinho, os pagãos são bestas bacantes, que vivem iludidos em fantasias anestésicas, e o Grande zero, aquela alteridade vazia que marca o seu discurso a partir de uma origem negativa, será o dispositivo de investimento, no resgate de uma exterioridade a ser conquistada.

O que vemos com a dissimulação, a interpretação do signo proposta aqui por Lyotard, é um procedimento contrário à máxima estruturalista de que qualquer ocorrência, seja ela no campo linguístico ou outro, só pode tomar lugar em uma estrutura lógica de significados. O mais interessante é que a intenção de Lyotard não é simplesmente negar a possibilidade de que uma ocorrência seja abordada pelo ponto de vista tal qual o estruturalista ou semiótico, quer dizer: a ocorrência, ou o evento pode ser analisado a partir de uma estrutura lógica de significados e significantes, *mas também pode* ser tomado a partir de uma relação mais complexa de matérias e afetos, que vão além da oposição binária sentido e não-sentido, como nota James Williams em *Lyotard e o político* (2000). Mas é preciso ter a delicadeza de notar que a estrutura não passa de uma “cobertura” para o afeto, quer dizer, o afeto é aí encoberto, escondido, ele é o seu segredo (Cf. Lyotard, 1974, p. 68), e eis o motivo pelo qual não há *fora* do sistema, e nem tampouco um sistema total: a origem do signo é ambígua, e sugere que, como evento, ele é, potencialmente, tanto a estrutura como aquilo que lhe escapa.

No texto de Williams, grande parte da atenção do comentador está voltada às possibilidades políticas do por vezes chamado “período libidinal” de Lyotard; no que Lyotard declara-se partidário de um estilo

e política de fuga¹⁴, podemos vislumbrar como ele tenta refinar o seu próprio caminho para superar os problemas do estruturalismo que já lhe assombravam desde *Discurso, figura*, sem lhe renegar absolutamente a autoridade. Lyotard não quer *simplesmente negar* o estruturalismo ou a semiótica em defesa de uma filosofia libidinal então infalível, pois ele reconhece mesmo que uma filosofia libidinal dos afetos e intensidades só pode, ironicamente, tomar lugar em uma estrutura. O que Lyotard definitivamente não quer é cair no erro de considerar sua teoria de alguma forma absolutamente imune aos efeitos da teatralidade e da representação (“antes, estar dentro e esquecê-lo”), ainda que o esforço de seu pensamento seja expressamente viajar pela banda libidinal juntamente com as intensidades correntes (ou seja: deixar-se invadir pela passividade no pensamento).

Se a sua política consiste em fugir do “porque”, o seu “método” versaria, antes, em perguntar: *como* se dá essa transmutação do desejo na linguagem? Como as intensidades vãs em êxodo se esfriam em estases e estruturas fazendo emergir o caráter presente-ausente do signo? Quer dizer: como a potência dá lugar ao poder? Como o deslocamento de intensidades assintéticas e singulares “dá lugar” e tempo à multiplicidade, à generalidade e à universalidade no conceito? “Como a afirmação fulgurante se circunscreve em volta de um zero que, nele se inscrevendo, anula-a e atribui sentido?” (LYOTARD, 1974, p. 29). Ora, Lyotard não quer “negar a realidade do zero”, na medida em que o zero é uma transmutação do desejo, uma transgressão da superfície que passa a ser investida libidinalmente. Mas talvez a sua intenção seja

¹⁴ Lyotard dá o nome a sua postura no texto de “política de fuga”. Esta consistiria precisamente em fugir de uma pergunta essencial ao pensamento filosófico metafísico: por quê? Como já foi assinalado antes, o “porque” do movimento das intensidades e o “porque” de seu repentino e aleatório esfriamento é incognoscível, e especular sobre a resposta para essa pergunta pode nos lançar de cabeça à ilusão ou ao desespero. E vejam: foge-se da pergunta metafísica, mas foge-se também da crítica à metafísica, porque para fazer a própria crítica é preciso pressupor que o conceito se furta à determinação aleatória e inventiva do desejo, coisa que Lyotard parece não querer abrir mão. Como diz o autor: “não há necessidade de fazer a crítica da metafísica (ou da economia política, que é a mesma coisa), já que a crítica supõe e recria sem cessar essa mesma teatralidade, *antes estar dentro e esquecê-lo*, é a posição da pulsão de morte, antes descrevê-la [a teatralidade], seus desdobramentos e encolamentos, suas energéticas que determinam sobre a superfície única e heterogênea o cubo teatral com suas seis faces homogêneas” (LYOTARD, 1974, p. 11).

desconstruir a origem niilista do signo, de modo que, entendendo-o como dissimulação do afeto em estrutura, a análise afirmativa do desejo possa sugerir algumas respostas. A resposta política seria certificada pela leitura “pagã” do signo impossível: teatralidade sem referência, máscara que não remete a nenhum rosto.

Lyotard confessa que os estruturalistas e os semiólogos são, portanto, de algum modo, os cúmplices dos economistas libidinais (muito embora também os seus inimigos). Isso porque a filosofia libidinal supõe uma duplicidade no signo para trabalhar essa questão: o signo é o lugar da *tensão*¹⁵ entre a supracitada recuperação do termo como sentido em um sistema e, *indissociavelmente*, é também o rastro dos afetos das intensidades singulares. Cito Lyotard:

O signo intenso que engendra o corpo libidinal abandona essa vasta pele ao signo significativo, a singularidade de uma passagem ou viagem de afetos é condensada, encerrada, em um traço comunicável. Que esse traço seja comunicável, ou que esse signo releve de um sistema, ou que a oposição seja pertinente, que recobre (mas em qual espaço-tempo?) a diferença impertinente, isto remete à duplicidade dos signos, que precisamos refinar aqui. Antes de tudo, isso quer dizer que não há diferença notável entre uma formação libidinal e uma formação discursiva já que as duas são formações, *Gestaltungen*. Um dispositivo libidinal, considerado precisamente como estabilização e mesmo estase ou grupo de estases energéticas, é, formalmente examinado, uma estrutura. Inversamente, o que é essencial àquela, quando a abordamos em termos de economia, é que sua fixação ou consistência, que permitem manter, no espaço-tempo, as denominações idênticas a elas mesmas entre um isto e um não-

¹⁵ O nome é um bom exemplo do signo tensor: “Roberta não é o nome de alguém (predicado de existência), seria ele mesmo duplo, é o nome desse inominável, o nome do sim e do não, do nem sim nem não, e do primeiro e do segundo, e se o nome próprio é um bom exemplo do signo tensorial, não é porque sua designação singular dificulta quando pensamos por conceito, mas porque ele cobre uma região de espaço libidinal entregue à indecidibilidade dos influxos de energia, uma região em fogo.” (LYOTARD, 1974, p. 71-72)

isto, trabalha os movimentos pulsionais como fariam as barragens, as eclusas e as canalizações (LYOTARD, 1974, p. 35).

O que quero enquanto economista libidinal, afirma Lyotard, é ser ambiciosamente colocado em movimento com as intensidades, e não crer que alguma coisa se me destina ou me *fala* e que devo por princípio *entendê-la*, como o fazem o estruturalista e o semiótico – “entender, ser inteligente, não é nossa paixão predominante” (LYOTARD, 1974, p. 65). É assim que Lyotard tenta se afirmar nesta obra: sua jogada não seria evitar as estruturas e os sistemas de negação, como ressalta Williams, mas arrancar as intensidades, os afetos e os desejos escondidos para permitir futuras criações e oportunidades, mesmo para relançar o sistema em movimento de abertura. A proposta não é se expor ao ressentimento de uma agressão violenta aos dispositivos energéticos do discurso, às posições libidinais sujeitadas ao Grande Zero, mas trabalhar um refinamento do pensamento em relação aos signos permutáveis e às singularidades que não se repetem. Ou ainda, permitir que o próprio pensamento faça esse esforço de assumir para si: eis que, como as intensidades correndo nas periferias da banda libidinal, o que posso eu, pensamento, fazer, senão colocar-me também sobre a circunferência e rodar com elas, “a fazer como se eu amasse, sofresse, risse, corresse, dormisse, eu pensamento” (LYOTARD, 1974, p. 23).

Ainda assim, a duplicidade do signo, tal como abordada rusticamente acima, exige agora uma guinada em sua direção, que se dá pela observação de como a leitura lyotardiana dos princípios pulsionais, Eros e morte, referentes à obra *Além do princípio de prazer* (1920) de Freud, vem interferir na concepção da dissimulação. Em se tratando desses dois princípios não devemos aceitar uma leitura binária e acreditar que a distinção entre um e outro pode ser assinalada pela separação de suas funções, como de agrupar e ligar no primeiro e dispersar e dispensar do segundo – “Freud disse maravilhosamente: as pulsões de morte trabalham em silêncio no rumor de Eros. Eros e pulsão de morte, impossíveis, são indissociáveis” (LYOTARD, 1974, p. 28).

O economista libidinal não quer supor uma identificação possível de uma ou outra instância a partir de sua função, mas ao contrário, afirmar a existência entre elas de uma “confusão sempre possível e ameaçadora, tornar insolúvel a questão de saber se tal ou tal

Gestaltungen é um efeito de morte antes que de vida [...]” (LYOTARD, 1974, p. 39). Ora, os conjuntos ligados podem levar à vida (organismos, instituições, memórias, etc.), mas também à morte (neurose, psicose, desregulamento do sistema orgânico, etc.), e, inversamente, também os desligamentos nos servem ao alívio (orgasmo, dança, etc.) como à destruição (o efeito da risada no desconcerto do ritmo respiratório para o asmático, o pânico dos jovens manifestantes, etc.) (Cf. Lyotard, 1974, p. 40). A dissimulação se dá na interdependência entre os dois princípios, na afirmação impossível dos dois, quer dizer, morte e vida em um e no outro indissociavelmente, de modo que se faz indiscernível a derivação dessa economia em qualquer efeito ou signo.

É aqui que a economia libidinal se torna quase impossível: para quê falar de sistema, economia, de dois princípios, se não podemos identificar em tal ou qual efeito de que instância ele procede? Ora, mas não se trata simplesmente de abusar das possibilidades conceituais que essa lição nos serve, já que esse entendimento não pode ser usado para prever resultados, e nem tampouco deve se exaustar numa análise infinita de cada paciente em vista de tentar atribuir, golpe a golpe, a formação de uma *Gestaltungen* de conservação ou de desligamento, de vida ou de morte:

O sistema respiratório de Dora orgânica está doente, o sistema respiratório de Dora histórica vai às maravilhas, e não há necessidade de procurar um benefício secundário para sua perturbação. O benefício é imediato, não há benefício, há uma maquinaria pulsional no lugar, que funciona por conta própria e essa maquinaria não marcha segundo a morte ou Eros, mas segundo os dois, erótico como máquina regrada (que o discurso vai tentar produzir um simulacro razoável no texto de Freud ou Lacan), letal como máquina desreguladora (que o analista quer reparar) –, mas também mortal enquanto regrada (porque condena Dora a uma repetição histórica) e vívida por seu desregulamento (porque ele atesta que sobre o corpo orgânico circula e se investe a libido em sua imprevisível deslocabilidade) [...]. As funções são indecidíveis em cada ocorrência singular; trata-se de reservar sempre a possibilidade de não poder assinalar um efeito, ou seja, um signo justamente, a um só princípio

pulsional. E é claro que não é a polissemia a questão, ou a sobredeterminação [...]. Trata-se claramente do fato todo diferente que o signo é [...] de uma vez, signo que faz sentido por desvio e oposição, e signo que faz intensidade por força e singularidade (LYOTARD, 1974, p. 68-69).

A dissimulação implica, portanto, de modo geral, que qualquer discurso está aberto, indissociavelmente, tanto à sistematização como à fragmentação em afetos e novos sistemas, ou seja, convidamos a falha à teoria, e nos livramos, como observa Williams, da paranoia de nos dedicar tanto a um sistema absolutamente puro quanto da perseguição exaustiva de uma anti-teoria. O seu estilo e a sua política, ditos de fuga aparecem, portanto, em toda a economia libidinal lyotardiana, donde a multiplicidade das formas de enunciado trabalha em função de um mesmo projeto de romper com a rigidez dos discursos unívocos, de se permitir jogar também em filosofia segundo a dissimulação dos signos – discurso que dissimula intensidade, e intensidade que dissimula discurso. A partir disso se assinala, portanto, uma promiscuidade entre a economia libidinal e a política.

1.3 - O capital: uma história de amor e ódio

Reservarei aqui a atenção a um exemplo dessa promiscuidade entre a economia libidinal e a política, referente à ambiguidade do pensamento marxista com o capitalismo, na intenção de sinalizar uma leitura que o nosso economista libidinal faz daquele barbudo a quem, não ironicamente, devota tanto amor e tanto ódio nos dédalos de sua reflexão. Se refletirmos sob a perspectiva da dissimulação também a respeito dos signos da economia capitalista, todo e qualquer objeto no sistema do capital, ou seja, atual ou potencial, não mais será visto apenas como valor (vazio) a ser convertido constantemente num processo universal de produção, mas também, indissociavelmente, como carga de intensidade libidinal.

Ao considerar Marx um autor “pleno de afetos”, Lyotard não se porta como um comentador convencional de suas teses, a buscar seus erros e reconstituir suas verdades; “nós vamos tratá-lo como uma obra de arte”, diz o francês (LYOTARD, 1974, p. 118). Segundo Lyotard, quando os dispositivos energéticos, esses “compromissos” que tentam estabilizar as forças sobre “o *front* da libido”, canalizam seus impulsos

em discursos teóricos, os organismos de poder político passam a ter lugar, enrijecendo naquilo que conhecemos, por exemplo, como Partido alemão, Partido bolchevique, etc. Esses dispositivos energéticos de estabilização aparecem, não obstante, como uma interminável busca de justificação e definição de uma política proletária que fracassa, contudo, na tentativa explícita de realizar sua unidade, contaminando, ao contrário, toda sua pretensão racional com a proliferação pulsional que é aí investida libidinalmente.

Sem medo de parecer inoportuno, Lyotard concebe a imagem de um Marx hermafrodita, bissexual, que se divide entre uma amante apaixonada pela perversidade do corpo polimorfo do capital e o promotor que o inculpa, em defesa do amor genital proletário (essa dualidade se dá entre os deslocamentos dos *Grundrisse* para o texto final do *O capital*). Marx seria, nessa metáfora, como o acusador, o promotor de justiça que se encontra simultaneamente fascinado pelo acusado – o capital. Mas vejam: esse Marx impossível é aquele que escreve os textos, mas é também aquele militante, ou melhor, aqueles militantes, de ontem e de hoje que se contorcem entre o amor e o ódio à perversão capitalista, entre a crença e a culpa de um proletariado soberano, ao mesmo tempo temido e sonhado. O capitalismo, defende Lyotard, em sua perversidade polimorfa, só pode ter um corpo estéril, onde nada pode se engendrar, quer dizer, nem mesmo o parto de um novo corpo “funcional” como o socialismo sonhado por Marx. A unificação do discurso teórico, “a realização do desejo do amor genital” não se pode deduzir da pornografia que é o capital, e no conflito entre o jovem Marx (teórico) e o Marx maduro (prático-político), revela-se um mercado libidinal:

O que Marx percebe como fracasso, sofrimento, é a marca sobre sua obra de uma situação que é precisamente a do capital, e que dá lugar tanto a um estranho sucesso quanto a uma pavorosa miséria: a obra não pode fazer corpo, assim como o capital também não. Essa ausência de uma unidade orgânica artística dá lugar a dois movimentos divergentes sempre associados em uma única vertigem: um movimento de fuga, de afundamento no sem-corpo, portanto, de inventividade perseguida, de adições ou afirmações expansivas de novos pedaços (enunciados, mas alhures músicas, técnicas,

éticas) ao *patchwork* insano – movimento de tensão. E um movimento de instituição de um organismo, de uma organização e de órgãos de totalização e unificação – movimento de razão. Os dois tipos de movimentos estão aí, efeitos em potência do não-finito, tanto na obra de Marx como no capital (LYOTARD, 1974, p. 125).

Segundo Malpas, essa relação paradoxal entre o marxismo e o capitalismo antecipa aquela discussão entre dois inumanos, do sublime e da tecnociência, como foi apresentado na introdução dessa tese, e que será trabalhada mais adiante. De qualquer forma, aqui o paradoxo é o mesmo que está na ambiguidade do signo tensor e na relação impossível entre Eros e morte, tal como tratado mais acima, e a expressão dessa ambiguidade em diferentes equações sempre dá vazão para aquela ideia de passividade, de anonimato. Esse paradoxo atesta que está simultânea e indissociavelmente inscrita no marxismo uma disputa entre o Velho Marx, que é o sistematizador, o unificador, o produtor da grande narrativa salvacionista do proletariado, e a Garotinha Marx, ingênua, epicurista, fascinada pela perversidade do capital (Cf. Malpas, p. 93).

A transformação bissexual de Marx feita por Lyotard, motivo, provavelmente, de ofensa para os antigos companheiros da revista *Socialismo ou barbárie*, reflete indiscutivelmente na sua visão do capitalismo, e da sua própria relação paradoxal com o marxismo. Há uma desmoralização do capitalismo, porque a despeito do capital ser marcado como valor vazio e promessa infinita de trocas, o seu corpo é estéril, se adéqua facilmente à condição perversa polimorfa, onde as intensidades se movimentam e investem sem qualquer parâmetro moral. A moralidade torna-se, ao contrário, um problema, como foi já foi sugerido, porque não há garantia de distinção entre bom e mal na condução dos afetos. Isso será motivo de certo preconceito com o pensamento lyotardiano – pela primeira vez, ele será visto como um entreguista. Que intelectual não será temerário do que se segue à desmoralização do capital? É uma questão que faz refletir sobre a possibilidade de que não seja somente o desejo que prolonga interminavelmente a pesquisa do Velho Marx, mas a vertiginosa descoberta, diz Lyotard, dessa desmoralização do meio de produção capitalista, que já anuncia, por outro lado, a sua vitória: que não há ninguém a prestar conta do sofrimento e do gozo, e que isso também é, ou ainda é a dominação do dinheiro-capital.

O que Lyotard descobre com isso, por outro lado, é que a ambiguidade do *desejo chamado Marx* alude ao capitalismo como algo que excede a explicação dos seus efeitos pelo discurso teórico (marxista). Se Lyotard acaba parecendo entreguista, a relação de amor e ódio de Marx com o capital também sugere uma cumplicidade do marxismo com o capitalismo, naquela procrastinação de dar unidade à obra nos *Grundrisse*. Mas na medida em que concebe a mudança social como uma grande narrativa do desenvolvimento, Marx trai essa cumplicidade, e se engaja no esforço quase sacrificial de emancipar o operariado, o que por outro lado quer dizer também: emancipar a economia política desse corpo perverso polimorfo do capital.

Não obstante, essa desmoralização do capitalismo é paralela à desmoralização que reina na superfície perversa polimorfa, e a economia política é libidinal porque, justamente, declara movimento e investimento de morte e vida de modo indissociável mesmo nas figuras consideradas moralmente degradantes: há gozo na produção, no trabalho e na troca capitalista. Aqueles que temem em reconhecer que a economia política é libidinal acreditam que há uma região exterior onde o desejo pode, de alguma forma, se proteger de toda transcrição em produção, trabalho e lei de valor. É isto que sugere, por exemplo, a concepção de Baudrillard de sociedades primitivas: concebendo-as como exterioridade, declara que nelas não há modo de produção, nem dialética, nem inconsciente – a verdade da relação social, que substituiria a ideia de uma economia política universalmente válida, se inscreveria, contudo, sobre as trocas simbólicas que ignoravam todo interesse por um valor que não fosse passional. A resposta de Lyotard é: não há sociedades primitivas, no sentido de que não há exterioridade a que possamos nos reportar, porque essa referência perdida de que fala Baudrillard não passa de um alibi para sua crítica ao capitalismo – “há tanta intensidade libidinal na troca capitalista quanto na troca dita simbólica” (LYOTARD, 1974, p. 133), quer dizer, mesmo nas sociedades ditas de dom e contra dom, a troca simbólica já é uma troca no sentido da economia política. O fetichismo e a alienação seriam, assim, ocasião de movimentos e investimentos de intensidades, atestando a força suntuosa de invenção, de ocorrências improváveis, que o desejo improvisa consumando novas junções à banda libidinal:

[...] Veja o proletariado inglês, veja o que o capital, quer dizer, “seu trabalho” fez com o corpo. Você me dirá, todavia, que era isso

[trabalhar para os capitalistas] ou morrer. Mas é sempre isso ou morrer, eis a lei da economia libidinal, quer dizer, não a sua lei: eis a sua definição provisória, muito provisória, em forma de grito, das intensidades do desejo, isso ou morrer, que é: *isso e morrer disso*, sempre a morte nisso, como a sua casca interior, sua pele delgada de avelã, não como seu preço, ao contrário, como aquilo que torna impagável. E talvez você acredite que “isso ou morrer” era uma alternativa?! E que se eles escolheram isto, se eles se tornaram escravos da máquina, oito horas, vinte horas, o dia, ano após ano, foi porque eles foram forçados, constrangidos, porque eles se apegaram à vida? Morte não é uma alternativa a isso, é parte disso, atesta o fato que há gozo nisso. O inglês desempregado não se torna trabalhador para sobreviver, ele – segure firme, e cuspa em mim – desfrutava o histórico, o masoquista, o que quer que fosse a exaustão de aguentar nas minas, nas fábricas, no inferno, eles aproveitavam isto, desfrutavam da louca destruição do seu corpo orgânico, que lhes era de fato imposta, eles desfrutavam a decomposição de sua identidade pessoal, a identidade que a tradição camponesa construiu para eles, desfrutavam a dissolução de suas famílias e cidades, e desfrutavam o novo anonimato monstruoso dos subúrbios e dos *pubs* a manhã e à noite (LYOTARD, 1974, p.136).

Declarar que há gozo na experiência do operário é reconsiderar uma ideia de humanidade: na passagem acima se destaca a desmedida do humano, a elasticidade do seu sentido, e resiste-se à inumanidade das fábricas e das minas através desse gozo (também inumano) inusitado, que ao menos sugere a possibilidade sempre eminente de transformação. Lyotard associa esse gozo do operário àquele da prostituição, gozo histórico da repetição: os mesmos gestos, as mesmas partes do corpo utilizadas repetidamente, à exclusão das outras, como a vagina e a boca da prostituta, que se tornam insensibilizadas – como o ouvido surdo, neutralizado do operário que trabalha friamente ao lado de um alternador funcionando a 20.000 hertz. O economista libidinal pede paciência: sua argumentação quer revelar, por fim, a “força extraordinária”, dissimulada-dissimulante do trabalhador – força de

resistência. Se os sociólogos chamam de parcelares as condições de trabalho, eles parecem ignorar, por outro lado, que essas parcelas podem veicular intensidades libidinais. Mais que isso: a estranha intensidade que se revela no gozo do operário e atesta essa parcialidade do corpo gerenciado pela produção capitalista, é campo profícuo para as metamorfoses produtivas, artísticas, poéticas, políticas, porque reafirma a dissolução do corpo unitário e identitário, reafirma o caráter acéfalo da banda libidinal. É uma fantasia reacionária, diz Lyotard, acreditar que houveram sociedades onde o corpo não era parcializado.

Ademais, esse gozo não seria exclusivo das revoltas e do proletariado. Os desvios, que são as heterogeneidades de investimento dos fluxos eróticos e mortíferos, se encontram em qualquer movimento social, e não se fiam em um ideal de dignidade, mas no princípio de que a indeterminação do desejo é capaz de promover posições libidinais controláveis ou não, que se investem e desinvestem à revelia, inventando novas adições à banda e criando, assim, novas modalidades de gozo. “Não há dignidade libidinal, nem liberdade libidinal, nem fraternidade libidinal, há contatos libidinais sem comunicação (sem “mensagem”)” (LYOTARD, 1974, p. 138).

Para Lyotard, os marxistas ortodoxos e conservadores não conseguem assumir isto, que podemos gozar na troca capitalista, na produção capitalista, no trabalho operário, sem considerarmos a nós mesmo e aos outros pecadores que devem sofrer. Isso contribui para o começo de uma longa devoção de Lyotard ao problema político da emancipação, levantado pelos iluministas. Abandona-se a pretensão egóica e salvacionista da emancipação do proletariado, não há do que se emancipar, não há como se emancipar, e sobretudo, não há alguém para emancipar e ser emancipado: eliminemos a ideia de revolução conquanto essa se nos revele na ideia de uma inversão de posição na esfera do poder econômico político. Se o proletário é a potência do que é dominado, não devemos oferecer o poder como aquilo que cura ou que salva – isso faz parte daquela inversão que se pretende com a revolução –, ou endossaremos o modelo niilista que recusa a potência, exigindo o âmbito da falta e do pleno apresentar como devir.

1.4 - As rotas de fuga da economia libidinal

A primeira rota de fuga das premissas antropomórficas e antropocêntricas aparece já na apresentação afirmativa do desejo, onde este desponta, sobretudo, como uma força inventiva de movimento e

investimento libidinal, que afirma Eros e pulsão de morte de maneira indissociável e impossível. De toda a tradição da história do desejo, Lyotard encontrou na imagem da perversão polimorfa da infância a melhor expressão para fundamentar essa perspectiva, depositando na figura da criança aquela força inventiva e incoerente de movimentos e investimentos libidinais da qual não chegamos propriamente a nos emancipar quando adultos, mas que já assinala, por outro lado, a possibilidade do vir a ser da razão. A consequência mais clara dessa rota de fuga é aquela supressão da responsabilidade moral dos afetos, que compromete diretamente a sua visão da economia política. Essa perspectiva se complementa no deslocamento da problemática sujeito/objeto: como essa dicotomia não tem vez na perversão polimorfa, o enfoque da epopeia do desejo está sempre retraído de uma noção de interioridade subjetiva ou exterioridade objetiva, sendo desviado para a noção de evento ou acontecimento. Se o enfoque está no afluxo das energias (o evento), e as energias se estendem aos domínios da superfície perversa polimorfa de maneira imprevisível, constituindo alhures estases ou estruturas por motivos praticamente incognoscíveis, qualquer possibilidade de moralização dos afetos é vã, porque as próprias noções de bem e mal se confundem na impossibilidade entre Eros e morte. A condução desses afetos não tem destino explícito – não está no poder de um sujeito se responsabilizar pelo objeto de seu gozo, como a criança.

Outra consequência dessa rota de fuga que interfere nas noções de ontologia e política é o lugar que a própria razão ocupa na ode ao desejo. A razão não se vê livre dos investimentos do desejo, ao contrário, se vê delimitada ela mesma como um dispositivo libidinal; ela é concebida aqui como um efeito possível, ainda que acidental, do desejo, e que só conseguirá submetê-lo ao seu contrato de forma oblíqua, porque o desejo assume aqui o lugar daquilo que é determinante, mas que se furta à própria determinação pela razão. Essa rota de fuga revela, portanto, que uma leitura afirmativa do desejo nos impele a ver a razão como acidente ou acaso; o acidente revela a possibilidade, mas não a necessidade ou a finalidade da razão – não só da razão: do sujeito, do eu, da consciência, etc. A razão, acidental, aparece como uma transgressão da superfície perversa polimorfa, porque estabiliza em alguma medida parâmetros de unidade, síntese e identidade “desconhecidos” daquela superfície libidinal. Mas, por outro lado, não há limite para a inventividade e surpresa das vias de investimento do desejo, e as estases das intensidades em dispositivos

energéticos, ancorados naqueles conceitos, também se mostram “libidinalmente eficazes”. Está aí uma passividade que dissimula o afeto na estrutura, um signo tensor. A própria razão já aparece aqui diluída, quer dizer, torna-se conveniente falar de razões: enunciados lógicos, enunciados retóricos, enunciados cognitivos (mas também: enunciados artísticos, enunciados éticos, etc.) que não podem reivindicar do desejo nenhuma hierarquia entre si. Cada uma investida à sua maneira, as razões existem sem um claro “porque” – essa obscuridade vem sempre frustrar a ânsia pelos projetos filosóficos que depositam na razão (ou no sujeito, na consciência, etc.) uma qualidade salvacionista.

A retomada do uso do termo inumano é cabida aqui: fala-se do desejo como algo que é determinante (para a constituição de algo que chamamos humano e que envolve as razões, mas também as artes, os costumes morais, as atitudes e decisões políticas, etc.) e que permanece, não obstante, indeterminável. Insisto nessa proposição porque ela é observável em outras rotas de fuga de Lyotard, como se pretende expor nos próximos capítulos. Esse indeterminado determinante, que aparece aqui na imagem monstruosa do desejo, e que chamamos inumano, leva também esse nome porque pode fomentar e fomenta a ideia de um “divino” desprovido de demandas antropomórficas e antropocêntricas – quer dizer: um divino incognoscível, sublime (leia-se: informe), indiferente, amoral, irracional, que não se nos fez “à sua imagem e semelhança”, mas como um acidente imprevisível, ao acaso e sem destino certo.

Trazer isso para a economia política é um golpe para abalar os bastiões do iluminismo e a hegemonia de um pensamento que garante uma definição de humano confinada à ordem diretiva da razão, do sujeito, da consciência, etc. É abandonar também a presunção de que há uma chamada cósmica para a finalidade do humano – a tarefa de descrever o humano já nos parece sempre tão difícil! É preciso assumir aos pais filósofos que o pedido de emancipar a humanidade inteira por meio da crença numa potência racional, capaz de incitar-nos à liberdade e, mais ainda, fazer-nos incitar a mesma aos outros, isso é pedir demais: vejam, não somos donos de um destino, a razão nada nos garante a respeito da emancipação das nossas paixões ou tendências acéfalas – é preciso assumir, antes: a razão é passional – e, por fim, gozamos na guerra, gozamos no casamento e na prostituição, gozamos na cólera e na delícia da troca capitalista e, ora, os frutos desse gozo, quando não estéreis, vejam bem, eles são erráticos também...

A proposição de que “toda economia política é libidinal” evoca, não obstante, essa natureza infantil da qual a razão não pode se emancipar absolutamente e que a torna simultaneamente incapaz de se responsabilizar pelo controle do seu gozo (ademais, ao mesmo tempo em que a razão se impele a uma tomada de decisão arbitrária ela é investida libidinalmente). A criança ou a infância é uma constante do pensamento lyotardiano para expressar aquilo que irrompe como deriva ameaçadora, força inumana sem *telos* garantido – mas possível –, surpresa da inventividade, investimento libidinal acéfalo, sussurro de um acontecimento que se mostra incontrollável. É assim que a economia libidinal que reina na perversão polimorfa da infância é estendida à condição inaugural do desejo que, apesar de se transmutar em outras disposições libidinais, parece nunca se alforriar totalmente desta natureza infantil: “a criança, esse fantasma do ocidente, a *criança, ou seja, o desejo*, é energética, econômica, não representativa” (LYOTARD, 1974, p 32).

Ora, está aí a afinidade entre a ambiguidade do humano (entre a indeterminação nativa e o devir razão) e a ontologia da superfície perversa polimorfa, na evocação do desejo como uma passividade inumana: desejo que movimentava as intensidades, e desejo que promove a recuperação do termo como sentido em um sistema, desejo que é economia libidinal e se transmuta em economia política, desejo que é o *patchwork* das intercorporeidades que não constituem corpo próprio, e desejo que transgride a si mesmo em dispositivos de unidade, identidade e síntese – desejo que cria negatividades. O que importa é, sobretudo, que: encontramos-nos aqui desobrigados da teleologia, detectamos o pensamento humano e a própria moralidade *como acaso de um dispositivo do desejo*, não temos a quem ou a quem imputar ou responsabilizar qualquer de nossas inclinações – estamos perdidos num purgatório no qual nenhum deus virá julgar-nos: o acaso vence a destinação.

2 - O INUMANO E A CONDIÇÃO PÓS-MODERNA

Nesse capítulo, pretendo evidenciar as rotas de fuga do humanismo de uma perspectiva um pouco diferente daquela proposta em *Economia libidinal*. É preciso ratificar as motivações filosóficas que levaram Lyotard do paradigma pagão para as reflexões em torno da ideia de pós-moderno ou pós-modernidade, no final da década de 1970. Percebe-se que o campo lexical do autor muda já em *A condição pós-moderna* (1979). Lyotard não centraliza mais as suas problemáticas no discurso do desejo ou na herança de um pensamento de origem freudiana, e passa agora para um tema que vai se prolongar e fundamentar alguns de seus principais problemas filosóficos de *O diferendo*: os jogos de linguagem de Wittgenstein. A reconstituição mais complexa dos sentidos que a ideia do inumano vai adquirindo na obra de Lyotard exige, portanto, do leitor ou da leitora, a curiosidade que agita o ânimo para acompanhar investigações que divagam por diferentes campos temáticos e lexicais da filosofia.

As discussões acerca da condição pós-moderna e o contexto que ela inaugura agenciam agora rotas de fuga do antropocentrismo e do antropomorfismo que não excluem mais os artífices da crítica e da dialética, como no período dito pagão. Ao contrário, o papel da crítica será crescente na filosofia de Lyotard a partir de então, motivo pelo qual Kant se tornará um dos filósofos mais revisitados por Lyotard em obras expressivas subsequentes. A ideia de um pensamento afirmativo em oposição ao pensamento negativo – este, que dá origem à crítica e à dialética, como visto no capítulo anterior – é um recurso revogado, que será dificilmente encontrado outra vez. Prova disso é a intensificação do interesse do autor pelo sublime, entendido majoritariamente como apresentação negativa – cuja inspiração é sobretudo, kantiana – que, como veremos em capítulo mais adiante, funde-se na inscrição de uma ontologia negativa.

Na série de textos que mobilizavam seu pensamento no período que vai de *Porque filosofar?* à *Economia libidinal*, malgrado seus deslocamentos internos, trata-se, em todo caso, de uma discussão sobre como funciona o desejo, e viu-se que ele é soberanamente a força (paradoxal) diretora da linguagem e do pensamento. Essa outra “fase” da escritura lyotardiana inicia uma resposta à exaustão causada pelos excessos do paganismo, na medida em que este promete uma ontologia livre das amarras do humanismo (do antropocentrismo e do

antropocentrismo), mas a um nível muito custoso e pouco rentável. Os riscos do relativismo e do permissivismo, sem falar da ameaça do terrorismo anunciam-no.

Isto porque esta primeira ontologia amoral de *Economia libidinal* compromete o espaço da justiça, que para o Lyotard de *A condição pós-moderna* e, depois, *O diferendo*, não é um tema banal em filosofia¹⁶. Será interessante analisar, nesse processo intelectual do pensamento lyotardiano, como a noção de justiça vai se adaptando cada vez mais ao modelo de uma filosofia inumana. O mesmo acontece com a noção de saber, que abarca as ciências, e que na constatação da “queda do intelectual” diante da crise das chamadas metanarrativas, diante do niilismo, desvela e enaltece o caráter anônimo do pensamento.

Mas não é só isso. Há continuidades que insistem a despeito do salto lexical de uma “fase” do seu pensamento à outra: se na economia libidinal o sujeito é marginalizado, não passa, ao lado da própria razão, de um acidente transgressivo do desejo, e se, ademais, uma emancipação plena do seu caráter infantil se revela impertinente, no campo do debate da condição pós-moderna essas considerações são levadas em conta, e a relação paradoxal entre a indeterminação nativa e o devir razão elenca problemas que vivificam, novamente, a falta de seguridade na discussão acerca do humano. Esses problemas se revelam agora na perspectiva de um declínio dos discursos modernos de especulação e emancipação, problemas que incidem diretamente na filosofia do sujeito e da linguagem, e que impõem, assim, uma retomada do pensamento sobre os aspectos histórico-filosóficos da condição dos saberes e da cultura, que se vêm forçados a abandonar o cais humanista. Os discursos

¹⁶ Na verdade, desses textos até a publicação de *O diferendo*, o jogo político vai centralizar a discussão ontológica, na medida em que participar de qualquer jogo é aderir às suas regras, sejam elas explícitas ou não. A justiça é também um problema central porque o método dos jogos de linguagem é um tipo de discurso que rejeita por princípio o fundamento metanarrativo (especulativo) de uma meta-regra que possa ser atribuída de modo geral à linguagem. Na falta dessa meta-regra e de um meta-juiz da linguagem, a justiça se aproxima, em primeiro lugar (na fase de *Au juste*, que decorre de *A condição pós-moderna*) de uma salvaguarda dos limites entre os jogos, ou seja, que os conflitos sejam “resolvidos” localmente, que cada jogo obedeça às suas regras. Mais tarde, em *O diferendo*, a justiça fica ainda mais problemática, porque se questiona mais incisivamente os casos dos conflitos entre os jogos que versam sobre o mesmo objeto e requerem para si a legitimidade necessária para lhes autorizar o devido domínio sobre o tal objeto.

modernos da ética, da política, das ciências e da filosofia especulativa não parecem dar conta de seus compromissos com a teleologia e a metafísica, quando aquela seguridade a respeito do humano não para de ser questionada e posta à prova.

Ora, o vínculo entre as conclusões da economia libidinal e essa nova abordagem que declara a crise dos discursos modernos, é o que nutre a insistência do paradoxo entre o humano e o inumano nessas obras de Lyotard, a despeito da rotação de perspectiva que o autor assume de uma para outra. Enquanto a epopeia do desejo desenvolvida no período libidinal dá corpo a uma ontologia, nos textos aqui selecionados para o debate da questão pós-moderna, somos conduzidos por uma linha investigativa mais histórica, sociológica e sobretudo epistemológica. O caráter ontológico das reflexões sobre a pós-modernidade e o seu campo gravitacional serão desenvolvidos com maior propriedade somente em *O diferendo*. Por esse motivo, em relação aos deslocamentos temáticos e lexicais, o presente capítulo apresenta uma trama ainda mais íntima com o seguinte do que o primeiro em relação a este, já que, justamente, a revisão do método dos jogos de linguagem e a revisitação da crítica kantiana vão se prolongar até a década de 1980.

Assim, vamos acompanhar de perto como Lyotard apresenta o tema da pós-modernidade e sua submersão nos jogos de linguagem e na crítica para entender também o percurso que o conduziu às proposições elementares da ontologia inumana do diferendo¹⁷, no terceiro capítulo dessa tese. Caso o leitor ou a leitora não tenha reparado, o curso desse trabalho busca respeitar a ordem cronológica das publicações de Lyotard. É por esse motivo que não pulamos da ontologia libidinal diretamente para a ontologia do diferendo: passar por este capítulo, que foca no debate epistemológico, ético-político e histórico, deve ajudar, contudo, a entrever que essas contribuições atuam verdadeiramente na contextualização, na preparação do terreno que abriga a seara da ontologia do diferendo.

¹⁷ Lyotard diz que começou a escrever *O diferendo* logo após ter terminado *Economia libidinal*. O que quer dizer que durante os escritos de *A condição pós-moderna* e algumas das cartas de *O pós-moderno explicado às crianças* o autor já vinha desenvolvendo sua ontologia da linguagem. Desse modo, ficará mais claro no próximo capítulo a distinção da ontologia libidinal e aquela do diferendo – mas em ambos os casos, a ontologia versa sobre a noção de acontecimento e secundariza ou descentraliza a questão do sujeito.

Assim sendo, a proposta desse capítulo é sobretudo, entender o processo de declínio das chamadas metanarrativas, que são os discursos filosóficos e políticos modernos inspirados na eleição de uma finalidade comum a toda a humanidade. A conclusão da ontologia libidinal, que denuncia a inabilidade do humano em se emancipar por completo de sua natureza infantil, encontra respaldo na condição pós-moderna: um dos principais discursos modernos consiste precisamente na promessa de emancipação do sujeito pela razão e pelo conhecimento. O acesso público ao conhecimento da justiça e do direito, os princípios modernos democráticos e republicanos, a horizontalização da educação seriam, com efeito, algumas das demandas iluministas dos discursos de emancipação que deveriam suprimir, dentre outras, a interferência da força libidinal nas questões ético-políticas. Nesse tipo de pensamento, a sublimação dessa força libidinal parece uma conquista absolutamente viável, como se a razão pudesse se furtar das inclinações do desejo, ou ainda, como se a razão não fosse, ela mesma, libidinal – como se a razão guardasse o segredo de sua indeterminação.

O primeiro ponto a ser tratado aqui diz respeito, para tanto, à própria compreensão do uso do termo pós-moderno. É o que se pretende na abordagem do primeiro tópico com *Os paradoxos do pós-moderno*: trata-se de uma ruptura completa com a modernidade, a marca de um outro “começo” do pensamento? Como veremos, não é bem isso que Lyotard quer dizer com o termo. Mas muito mais pertinente que o paradoxo da periodização ou não da pós-modernidade é a questão da temporalidade pós-moderna: o que está em jogo na modernidade e é radicalizado na pós-modernidade é a relação entre o presentificável (ou apresentável, ou ainda, imaginável) e o concebível, e os limites dessa relação marcam o problema da temporalidade através da tentativa de alargamento do que espreita entre o *já não* e o *ainda não* – toda a matéria para a arte e a ciência está aí. Outro paradoxo elencado nesse tópico é aquele do domínio ilimitado do capital na condição pós-moderna.

Essa temática da irradiação do capital, e também do critério técnico, é deveras pertinente e insistente nas obras de Lyotard daqui para frente. É também a partir dela que podemos abordar a crise dos grandes discursos modernos, tal como no tópico *O declínio das metanarrativas e a crise da legitimação das ciências*; os discursos modernos guardam ainda uma intimidade com o modelo discursivo narrativo, segundo Lyotard, precisamente na medida em que são discursos legitimadores, diferentes dos pequenos discursos que

emergem quando da fragmentação da linguagem, anunciada e compreendida no método dos jogos de linguagem de Wittgenstein. Consequentemente, essa crise denuncia a fragilidade do vínculo entre o discurso epistemológico e o ético-político que, até a modernidade, permanecia vívido e forte, na própria ideia de emancipação da humanidade. É assim que as ciências entram no chamado estado de deslegitimação; esse estado é o que leva a condição pós-moderna *Do problema fato-valor à promiscuidade entre ciência e técnica*, no terceiro tópico, que leva esse nome. Vemos surgir aqui as bases daquilo que mais tarde será cunhado como tecnociência.

Em *A agonística é a saúde da linguagem: a paralogia como alternativa de legitimação das ciências*, pode-se perceber, talvez, a última esperança de uma ciência criativa e imaginativa, na abordagem que analisa a incompatibilidade entre o critério técnico de legitimação e a condição altamente combativa dos enunciados ou “lances” no jogo da ciência. Ademais, uma conclusão particular dos assuntos acima é elaborada, ao modelo do capítulo anterior, de acordo com sua relação com a ideia de inumano, nas *Rotas de fuga da pós-modernidade*.

2.1 – Os paradoxos do pós-moderno

É importante anunciar de imediato que a noção de pós-modernidade vai se revelando pouco a pouco nos textos de Lyotard. Se em *A condição pós-moderna* a única verdadeira enunciação conceitual do termo explicita uma situação cultural cronologicamente referida – a saber, a partir da metade do século passado –, em entrevista e em outros textos, há uma definição do pós-moderno que extrapola essa periodização, aparecendo, todavia, como um modelo discursivo, um jogo de linguagem que, em oposição à metanarrativa característica da modernidade, seria um “pequeno relato” – ou uma micrologia, como diz Adorno no final da *Dialética negativa*.

Ora, é notório que tanto a supracitada condição cultural quanto a ideia de um modelo discursivo sem pretensão hegemônica e totalizante fazem parte do mesmo horizonte de crise dos grandes discursos da modernidade. Aquela condição cultural de que fala Lyotard está, contudo, conectada com a soberania ilegítima das regras do capital e da técnica (respectivamente, compra/venda e otimização do desempenho), e incide como ameaça constante à emergência dos modestos “pequenos relatos” que também são, não obstante, parte constituinte dessa ambígua condição pós-moderna.

Essa questão dá origem, pelo menos, a dois paradoxos: de modo mais evidente, se destaca o paradoxo da periodização ou não da pós-modernidade, como ela se relaciona com a modernidade, e em segundo lugar, o paradoxo do domínio ilegítimo do capital e da técnica. Bem, a questão da periodização ou não da pós-modernidade institui uma ambiguidade na medida em que Lyotard profere em 1979 que a condição cultural pós-moderna é aquela que começa no meio do século passado, em consequência do declínio dos grandes discursos modernos e da própria hegemonia da técnica e do capital no mundo globalizado, mas retifica-se em outros textos e passa a assumir, principalmente nas cartas que dão origem a *O pós-moderno explicado às crianças*, que a pós-modernidade habita a própria modernidade – é o seu estado nascente, e não o seu estado terminal (LYOTARD, 1993, p. 24). Em uma das cartas que constitui esse último livro publicado, que recebeu o nome de *Missiva sobre a história universal* (1984), a periodização da própria modernidade é tida como secundária: “refiro-me aqui, efetivamente, a uma tradição – a modernidade. Esta não é uma época, mas antes um modo (é a origem latina da palavra) no pensamento, na enunciação, na sensibilidade” (LYOTARD, 1993, p. 38).

Nesse sentido, a pós-modernidade é a radicalização da modernidade, do modo de pensamento moderno, e determinar sua periodização, conseqüentemente, se torna algo mais vertiginoso. Ou ainda, para resolver esse paradoxo, poderíamos entender que a condição cultural da metade do século XX em diante, caracterizada também como pós-moderna, é uma consequência da elisão dos discursos modernos, da correspondente emergência dos pequenos discursos e até mesmo da evidência da agonística geral entre eles, o que evitaria tais constrangimentos. Essa questão nos levará a perceber que esse paradoxo também comporta o mote da temporalidade da modernidade.

O outro paradoxo, aquele do domínio ilegítimo do capital e da técnica, parte do seguinte: a solução que Lyotard encontra para a filosofia diante da crise dos discursos modernos revela suas maiores possibilidades no método dos jogos de linguagem. Como se sabe, esse método desautoriza os discursos a estabelecerem suas regras, que são locais, a todos os demais jogos ou discursos, interditando, por sua vez, por princípio, o império de uma meta-regra ou meta-prescrição da linguagem, quer dizer, uma totalização ou sistematização da mesma. A despeito dessa prerrogativa dos jogos, contudo, o capital e a técnica aproveitam a oportunidade aberta pelo declínio dos grandes discursos legitimadores da modernidade para se estenderem irrestritamente aos

jogos mais diversos, que disputam localmente pela regulação de seus “lances” específicos.

Quer dizer: a vantagem da pós-modernidade, que seria justamente a possibilidade de efervescência de novos discursos locais, de “lances” inusitados e a criação de jogos inesperados está ameaçada de ser corroída por uma corrupção endêmica – esta do domínio irrestrito do capital e da técnica. Essa fraqueza do método dos jogos de linguagem permite-nos perceber uma consequência problemática e sem muitos precedentes: os pequenos relatos, diferentemente das metanarrativas típicas da modernidade, não têm valor de legitimação. É assim que as ditas tecnociências cumprem a metafísica e restabelecem a função de legitimação, a despeito da prerrogativa dos jogos de linguagem: a busca pelo verdadeiro e mesmo pelo justo cede lugar à busca pelo êxito e pelo lucro. Lancemo-nos, pois, ao aprofundamento do debate desses dois paradoxos, que estão, não obstante, conectados.

Em primeiro lugar, vamos refletir sobre o paradoxo que seria aquele entre a periodização que o termo pós-moderno pode ou não implicar, e como ele nos leva à consideração sobre a temporalidade da modernidade. Acompanhando a leitura das diferentes considerações do termo, temos que: o paradoxo da periodização da pós-modernidade consiste em que as transformações tecnológicas e culturais da metade do século XX acentuam o declínio dos discursos modernos e marcam, assim, uma dissonância entre a realidade pragmática globalizada e as expectativas humanistas que fundamentavam a ética, a política e as ciências na modernidade, mas a percepção desse declínio revela-se, não obstante, como uma virtualidade radicada da própria modernidade, e não como a sua superação ou supressão absoluta. Nesse sentido, a pós-modernidade não abaliza uma ruptura com a modernidade que seja propriamente aquela de um novo começo, de um novo discurso de origem, e obviamente não tem o poder de pôr fim à modernidade de uma vez por todas. Que o pós-moderno seja de algum modo a percepção da falência do modo de pensamento moderno, que anuncie mesmo a necessidade de se fazer o seu trabalho de luto, não implica que aquele modo de pensamento se tenha extinguido absolutamente. O declínio daqueles grandes discursos modernos seria ele mesmo relatado, por sua vez, por aqueles pequenos discursos pós-modernos, evidenciando, agora, que um dos grandes problemas da modernidade é ele mesmo levado às máximas pela pós-modernidade. Vejamos como.

Quando Lyotard quer se defender dos constrangimentos que o problema da periodização da modernidade e da pós-modernidade pode

leva-lo, ele argumenta que o pós-moderno precisa ser pensado enquanto o paradoxo de um futuro (pós) anterior (modo). Evitando o problema da periodização, portanto, o autor entra naquele da temporalidade, já que o pós-moderno “está compreendido no moderno pelo fato de que a modernidade, a temporalidade moderna comporta em si o impulso para se exceder num estado que não é o seu” (LYOTARD, 1993, p. 34). Bem, resta-nos perguntar: qual seria então, o problema moderno que não é precisamente abandonado, mas ao contrário, extremado na pós-modernidade, nesse impulso que, para exceder o seu próprio estado, leva o discurso especulativo à diluição em localidades discursivas, pelo método dos jogos de linguagem e impede, pelo mesmo método, a emancipação como pretensão de resolução do problema fato-valor?

“Se é verdade que a modernidade se desenvolve na retração do real e segundo a relação sublime do ‘presentificável’ com o concebível” (LYOTARD, 1993, p. 24), diz Lyotard em *O pós-moderno explicado às crianças*, é ainda o problema da impossibilidade de uma intuição intelectual – de uma apreensão imediata, total e frontal do Ser – o que fundamenta o problema da temporalidade moderna, e é esse mesmo problema que, simultaneamente, condiciona o declínio dos grandes discursos da modernidade e a possibilidade de emergência dos pequenos discursos locais da linguagem. A retração do real de que fala Lyotard é vítima do processo de estreitamento entre o presentificável e o concebível; essa relação é o que dá matéria, ao mesmo tempo, às artes e às ciências. Mas não só: também à justiça, ao direito, à política, e obviamente, à história.

Por isso a retração do real de que fala Lyotard está intimamente ligada ao poder de interferência do critério técnico como motor das ciências, estendendo-se, conseqüentemente, a outros campos do saber que versam sobre a realidade – como a justiça, o direito, a história e a política. O autor fala, portanto, de um processo de evasão da realidade para fora das seguranças metafísicas, religiosas e políticas que outrora fortificavam o estatuto do espírito: “a modernidade, seja qual for a época de que date, é sempre inseparável do enfraquecimento da crença e da descoberta do pouco de realidade da realidade, associada a outras realidades” (LYOTARD, 1987, p. 21). Esse “pouco de realidade”, acrescenta Lyotard, não deve dar lugar a uma interpretação historicizante; trata-se, sobretudo, daquela relação sublime entre o inapresentável e o concebível, que, para Lyotard, é já uma antecipação do perspectivismo nietzschiano. Se o real se retrai é porque a pesquisa incessante o afugenta. Trazida para o polo referencial das ciências, das

técnicas e do capital, a realidade se torna um jogo cuja decisão de seu estado precisa ser atestada por um consenso entre *experts*, parceiros de jogo, sobre conhecimentos e compromissos.

Lyotard predica dessa relação a sua qualidade sublime, porque esse sentimento mais não é do que uma dialética, sem síntese, entre o impresentificável, ou inapresentável, e o concebível. Todo o impacto do sublime advém precisamente dessa falta de síntese entre um e outro, e é assim que ele desvela a própria ambiguidade do humano: de um lado, a intuição, de outro, a ideia da razão, e entre eles, antes abismo do que ponte. Contrariamente, as tecnociências são, talvez, o maior empreendimento dedicado ao exercício da promiscuidade entre os termos. Trata-se do problema da afinidade entre o sensível e o racional, problema que dá vazão aos mais diversos discursos, modernos e pós-modernos. O modo moderno da organização do tempo, que se desenvolve na *Aufklärung* no século XVIII, já está no *Discurso* cartesiano, no “esforço do eu para controlar todos os dados, incluindo a si próprio”, na tentativa de “enxertar a finalidade de uma série ordenada para o domínio e posse da natureza” (LYOTARD, 1993, p. 38). A técnica, enquanto otimização da performance, e ainda, aliada à ciência, aplica-se obstinadamente a suprimir esse abismo, a determinar o indeterminado, por meio da experiência e da argumentação cognoscível. Mesmo assim, a pós-modernidade, nem pelo sublime, nem pela tecnociência, é capaz de resolver esse problema de uma vez por todas; os discursos pós-modernos não dispõem de recursos técnicos e/ou argumentativos, e mesmo filosóficos suficientes para resolver essa afinidade entre o presentificável e o concebível. Mas, agrava-os consideravelmente, e esta é toda a questão.

Assim se prolonga o problema da temporalidade: em primeiro lugar, dado que não se pode enunciar uma compreensão do “agora” que seja suficiente para impor uma ruptura demarcada com o “antes” e o “depois”, e dado que a intenção de Lyotard não é, em definitivo, recomençar um discurso de origem, aceitar *às cegas* a periodização da pós-modernidade seria ignorar o deslocamento que esta última tem não com a modernidade, mas com a idade clássica, onde a narrativa ou o relato ordena o conjunto da temporalidade numa mesma unidade de sentido. Esse não é o caso da modernidade, e nem da condição pós-moderna: o que Lyotard chama os grandes discursos da modernidade, apesar de recorrerem em pontos precisos às condutas narrativas (na questão da legitimação, como Lyotard pretende evidenciar), não são guiados pelo princípio de uma origem, cuja narrativa, sempre reiterada

numa cadência rítmica, faz rimar com o tempo que se lhe atualiza no presente. A modernidade é, ao contrário, guiada por uma ideia, no sentido kantiano, quer dizer, por uma idealidade prometida ao porvir – o discurso moderno declara uma finalidade comum à história da humanidade, mais do que uma origem.

Para tanto, a ideia de “reescrever a modernidade”, que está implicada na condição do relato pós-moderno, não é uma reescrita no sentido talvez habermasiano de uma retomada do projeto moderno. A crise das metanarrativas ou dos grandes relatos declara precisamente a falência do empreendimento desse ideal teleológico, universalizante e humanista da modernidade; portanto, pensar a pós-modernidade como perlaboração da modernidade, como sugere Lyotard, resgatando o léxico do desejo, é uma retificação da repetição neurótica do discurso moderno. Ela não se vale como tentativa de retenção do discurso moderno, mas como reabertura do mesmo, e o que ela descobre aí é justamente a infância do pensamento, onde o indeterminado se furta e compromete, justamente, a apropriação realista do objeto. Por isso trata-se de uma reabertura, e enquanto tal, ela não promete uma releitura do moderno como ele é ou como deveria ser, mas como uma dimensão ampla que anuncia um porvir. Ademais, essa posteridade, no discurso pós-moderno, não é mais a realização de uma ideia histórica, quer dizer, de uma finalidade compartilhada por toda a humanidade a se realizar num futuro, como queria o próprio discurso moderno, e sim um horizonte infinito e mesmo imprevisível de erupção de novos enunciados, novos “lances” e novas regras de jogo, novos pontos de vista para serem assumidos acerca do problema da promiscuidade entre o presentificável e o concebível.

Se a perlaboração é um processo de confronto “livre” (no sentido da associação livre/atenção flutuante freudiana, ou seja, não dirigida pela consciência) com o passado traumático (que aqui, no caso, é o discurso moderno), não se deve intuir, contudo, que ela possa conceder a reconciliação entre a consciência e o inconsciente: “a cura não tem fim porque o desapossar do sujeito, sua sujeição a uma heteronomia, é-lhe constitutiva. O que nele existe de *infans*, de inaptidão para proferir, é irreduzível” (LYOTARD, 1993, p. 41). O que também quer dizer: uma reabertura do passado traumático ou do discurso moderno projeta “lances” de linguagem inesperados, e também acentua que o indeterminado, a infância do pensamento, resiste como uma opacidade que impede sua apreensão total ou frontal:

Percebes que, entendido assim, o “pós” do “pós-moderno” não significa um movimento de *come back*, de *flash back*, de *feed back*, ou seja, de repetição, mas um processo em “*ana*”, um processo de análise, de anamnese, de anagogia, e de anamorfose, que elabora um “esquecimento inicial” (LYOTARD, 1993, p. 98).

Os paradoxos da pós-modernidade revelam, por sua vez, uma adesão também paradoxal de Lyotard à mesma: há um movimento de atração e repulsa à pós-modernidade por parte do filósofo. Quando o pós-moderno é usado para elucidar a agonística geral da linguagem e a emergência de discursos não totalizantes ou hegemônicos, atração; quando o pós-moderno é, por outro lado, usado para caracterizar o processo de deslegitimação das ciências, que passam a aderir ao critério técnico, ou quando as regras do jogo do capital se espalham de modo ilegítimo para os demais jogos de linguagem, repulsa.

A reflexão sobre o domínio ilegítimo do capital e da técnica vai se prolongar nos escritos de Lyotard durante a década de 1980. O teor repulsivo da pós-modernidade se acentua, mas rivaliza, em *O inumano*, com uma tentativa de pôr o capital a nu, no sentido de despir a moralidade, talvez demasiado antropomórfica, que ele assume na rede das vivências humanas. Essa ideia, nota-se, compactua com uma conclusão que tiramos da economia libidinal, onde o capital inspira amor e ódio a despeito dos valores morais que dele se pode predicar. Mas de agora em diante, a desconfiança de Lyotard é com o pensamento que faz sistema, e não mais com o pensamento negativo (a crítica, e dialética, etc.), e aquela certeza do escape, que em economia libidinal se fazia sentir na ideia de intensidade, não se garantirá, necessariamente, contra a ameaça da corrupção endêmica que o capital impõe à emergência legítima dos pequenos discursos e suas agonísticas:

Quero simplesmente indicar-te o seguinte: o princípio de que *tudo* o objeto e *toda* a ação são aceitáveis (permitidos) se puderem entrar na troca econômica não é totalitário no sentido político, mas é-o em termos de linguagem, visto que apela à hegemonia completa do gênero do discurso econômico. A fórmula canônica simples desse último é: *cedo-te isto, se poderes contraceder-me aquilo*. E este gênero tem a propriedade, entre

outras, de apelar sempre a novos *isto*, para entrarem na troca (por exemplo hoje os conhecimentos tecnocientíficos) e de neutralizar o seu poder de acontecimento através da sua liquidação. A extensão do mercado não tem evidentemente nada a ver com a universalidade republicana. O capital não necessita politicamente da deliberação, e economicamente também não. Só necessita socialmente, porque necessita da sociedade civil para repetir o seu ciclo. Ela é para ele o indispensável momento da destruição (consumação) dos *isto* ou *aquilo* singulares (LYOTARD, 1993, p. 70-71).

Dado sua importância, esse problema será melhor desenvolvido nos próximos tópicos, e retornará, não obstante, no capítulo final desta tese, para marcar a evolução desse pensamento até o ambiente teórico que fomenta de modo mais direto o caráter inumano do capital e das tecnociências. O domínio desses dois jogos sobre os demais institui um paradoxo na assim chamada pós-modernidade porque a prerrogativa do método dos jogos é a falta de fundamento para a eleição de uma meta-prescrição geral da linguagem. Perceber a profundidade dessa questão na obra de Lyotard é de algum modo reconhecer que essa nova empreitada na filosofia da linguagem do segundo Wittgenstein pode levar a um lugar não tão distante das tristes consequências que atormentaram a economia libidinal, com a marcante diferença que, ao menos agora, essa dominação do capital e da técnica é considerada ultrajante pelo princípio argumentativo mais fundamental da teoria dos jogos, e em economia libidinal qualquer princípio argumentativo não resistia à adesão cega da paixão ambígua do capital.

Cabe, assim, acenar para onde nos leva esse paradoxo do domínio ilegítimo do capital e da técnica, e o destaque que ele adquire na discussão do pós-moderno. A condição pós-moderna, no livro homônimo, é aquela que denuncia uma crise dos saberes modernos, ou ainda, uma crise das metanarrativas¹⁸. Esta crise estaria intimamente ligada com as teleologias humanistas da modernidade, que ecoaram na construção do saber e da conduta ético-política até o último século, dentre as quais, duas se destacam na análise lyotardiana: o grande relato

¹⁸ O emprego do termo metanarrativa começa a ser usado em *O pós-moderno explicado às crianças*. Antes disso, Lyotard usava mais frequentemente o termo “grandes relatos da modernidade”, ou ainda, metarrelatos.

do Espírito, de envergadura hegeliana, e o grande relato da emancipação, de influência kantiana. A primeira revela um destino final para o Espírito que se realizaria por meio de uma organização especulativa dos saberes, e a segunda revela o “povo” como herói encarregado de promover a liberdade da humanidade. O que é comum aos dois grandes relatos é a crença de que o conhecimento ou a Razão deverá conduzir a realização desses destinos.

Quando Lyotard define que a condição cultural pós-moderna advém, não só da crise dos grandes relatos da modernidade, mas também do correlativo desenvolvimento das sociedades pós-industriais, ele determina o impacto das transformações tecnocientíficas e capitalistas como um traço fundamental do estatuto do saber no século XX, assim como das consecutivas transvalorações culturais que repercutem nas sociedades contemporâneas. O leitor ou leitora já deve ter notado o uso corrente do termo “saber”, “relato” e “metanarrativa”: para precisar a condição do estatuto do saber na pós-modernidade, quer dizer, quando da crise dos grandes discursos modernos, um dos recursos argumentativos de Lyotard é comparar a ciência e a narrativa. Este será um dos meios pelos quais Lyotard vai trazer o debate acerca da legitimidade do conhecimento nas ciências, e que é absolutamente frutífero, por diversos motivos.

Um desses motivos é porque esse assunto mergulha Lyotard no método dos jogos de linguagem, donde o filósofo parte para, buscando superá-lo, evidenciar as linhas de seu pensamento na grande obra de 1983 – *O diferendo*. Outro motivo é porque na perspectiva da legitimação das ciências anuncia-se o discurso ético-político, necessariamente, na medida em que todo jogo de linguagem (a ciência inclusive) é feito de regras (explícitas ou não), ou seja, prescrições, enunciados que dizem ou sugerem que algo deva ser feito para que um “lance” seja considerado válido num jogo, e que, ademais, aderir a essas regras e participar de jogos de linguagem é, nesse sentido, sempre uma “decisão” eminentemente política. O problema imediato da relação entre a ciência e a ética-política, que é o antigo problema fato-valor, começa a se desenvolver em *A condição pós-moderna*, ganha corpo e se transforma em *O diferendo*, e irá conduzir também à concepção de tecnociência tal como ela aparece em *O inumano*. Nota-se, particularmente, no primeiro texto citado, uma visão ainda afirmativa das ciências, que não resistirá na perspectiva do último texto, onde todas as referências às mesmas são intermediadas pelo uso do prefixo “técnico” em um sentido reiteradamente faustico:

Mas a vitória da tecnociência capitalista sobre os outros candidatos à finalidade universal da história humana é outra maneira de destruir o projeto moderno, dando ar de o realizar. O domínio do sujeito sobre os objetos obtidos pelas ciências e pelas tecnologias contemporâneas não se faz acompanhar nem por mais liberdade, nem por mais educação pública, nem por mais riqueza melhor distribuída. Faz-se acompanhar por mais segurança nos fatos. Mas só aceita o êxito como critério de juízo. Ora, não pode dizer o que é o êxito, nem porque é bom, justo, verdadeiro, visto que o êxito se constata, como uma sanção cuja lei se ignora. Não cumpre, portanto, o projeto de realização da universalidade, mas, pelo contrário, acelera o processo de deslegitimação (LYOTARD, 1993, p. 32).

Se há um movimento de rejeição de Lyotard, portanto, quanto à terminologia do pós-moderno, é na medida em que o autor não aprova particularmente a hegemonia que a empreitada técnica e capitalista assume na condução dos jogos de linguagem diversos, que a seu ver, é uma das consequências mais temíveis e ilegítimas da pós-modernidade. Sua adesão “política” ao termo se revela, entretanto, quando o pós-moderno é definido como relato ou discurso sem pretensões hegemônicas, ou ainda, quando se trata de um relato que é aquele da modernidade do ponto de vista da sua crise: discurso que declara a corrupção da metanarrativa, em exercício de suspeita da modernidade. Para não repetir os extremos do racionalismo ou da filosofia da consciência, assim como do realismo ou sensualismo, de que é vítima a própria modernidade, esse exercício terapêutico de suspeita é também um trabalho do inconsciente, em um gesto que oscila entre o anterior e o posterior.

Portanto, a ambiguidade ou o paradoxo da pós-modernidade é-lhe inerente, mas não apenas em um sentido. O termo não pode se furtar absolutamente da questão da periodização, no mínimo, porque a própria modernidade também é de alguma forma fixada cronologicamente (segundo Lyotard, o pensamento moderno já está em Agostinho). Na verdade, levando a sério o aspecto periódico da pós-modernidade, podemos reconhecer a sua marca na história contemporânea a partir da ascensão dos campos de concentração nazistas; a pós-modernidade

seria, assim, inaugurada por um crime hediondo, um crime contra o maior herói da narrativa moderna da emancipação – o próprio povo. Contudo, pode-se dizer que na contemporaneidade não nos livramos absolutamente do ambiente intelectual moderno, e não dispomos, portanto, de uma distância suficiente para demarcar o seu fim e a origem de outra coisa – o que não impede que a obsolescência dos seus discursos seja observável filosófica e pragmaticamente.

Dessa forma, o espaço está aberto para discursos alternativos aos modernos, e o que se revela (ao menos sob a ótica dos jogos de linguagem) é que na disputa pelo lugar de fala legítimo acerca do verdadeiro, do belo, do bom e do justo deve-se velar justamente pela localidade da agonística, porque não há uma meta-regra da linguagem que seja válida para todos os campos ou jogos – essa é a prerrogativa, digamos, mais saudável da pós-modernidade. Mas o que se constata amiúde factualmente é a submissão daqueles jogos à meta-regra ilegítima do capital e da técnica. Esse ponto fraco do método dos jogos de linguagem incorporado por Lyotard já expõe a corrupção a que o próprio discurso pós-moderno está sujeito.

2.2 – O declínio das metanarrativas e a crise de legitimação das ciências

Se pudéssemos eleger a questão mais fundamental de *A condição pós-moderna*, ela seria, provavelmente, a crise de legitimação que as ciências enfrentam com o declínio das chamadas metanarrativas, que são os discursos propriamente legitimadores da modernidade. Ora, esses discursos são legitimadores porque se pretendem universais, e como foi sugerido, essa universalidade é uma promessa cuja realização é postergada ao futuro; portanto, apesar de levarem o título de metanarrativas, esses discursos são diferentes das narrativas clássicas porque não produzem enunciados sobre a origem da comunidade humana, mas apontam, ao contrário, para o seu destino. Esse não é o único hiato entre os discursos modernos e as narrativas propriamente ditas; em *O pós-moderno explicado às crianças*, Lyotard admite ter exagerado na comparação entre os dois. Mas essa comparação, talvez demasiado retórica, levanta boas perspectivas sobre o assunto, de modo que por meio dela se revela o lugar das ciências, do conhecimento e da política nas mais influentes teses filosóficas e políticas da modernidade:

O pensamento e a ação dos séculos XIX e XX são regidos por uma Ideia (entendo Ideia no sentido kantiano). Esta Ideia é a da emancipação. A sua argumentação é, de fato, diferente conforme aquilo a que se chamam as grandes filosofias da História, as grandes narrativas nas quais se tenta ordenar a enorme quantidade de acontecimentos: narrativa cristã de redenção do pecado adâmico pelo amor, narrativa *aufklärung* da emancipação da ignorância e da servidão pelo conhecimento e igualitarismo, narrativa especulativa da realização da Ideia universal pela dialética do concreto, narrativa marxista da emancipação da exploração e da alienação pela socialização do trabalho, narrativa capitalista da emancipação da pobreza pelo desenvolvimento tecnoindustrial. Há entre estas narrativas matéria para litúgio e mesmo para diferendo. Mas todos situam os dados que os acontecimentos trazem no curso de uma história cujo termo, mesmo permanecendo inatingível, se chama liberdade universal, absolvição da humanidade inteira (LYOTARD, 1993, p. 38-39).

Para entender o estatuto das ciências na condição dita pós-moderna – no caso, a condição cultural das sociedades pós-industriais, na metade do século XX -, Lyotard recorre, em primeiro lugar, à comparação entre os saberes narrativo e científico, a fim de mostrar, sobretudo, que as ciências sempre apelaram a critérios extrínsecos para sua legitimação. Se a legitimação não é exatamente um entrave para o discurso narrativo, ela é fundamental para a ciência, ao menos no Ocidente, e se expõe num problema ao mesmo tempo epistemológico e ético-político.

Ora, claramente o saber não pode ser reduzido à ciência e nem sequer ao conhecimento: a lição de que o conhecimento é constituído de enunciados que descrevem objetos a fim de lhes declarar especificamente um caráter de verdade ou falsidade já está em Aristóteles. Nesse sentido, o saber excede o critério do conhecimento, e se estende a uma rede de critérios discursivos diferentes, possibilitando a formação de competências. O saber como formação e cultura associa critérios técnicos, critérios de justiça, beleza, felicidade, verdade, etc., expressando-se, portanto, numa globalidade que envolve o saber-viver,

o saber-ouvir e o saber-falar, enfim, numa pragmática que nutre o próprio vínculo social.

Para Lyotard, há uma preeminência do saber narrativo na fórmula do saber tradicional, na medida em que as histórias fixam os sucessos ou fracassos de um herói da comunidade, e esta fixação é o que legitima as instituições e a integração social, definindo critérios de competência e avaliando os desempenhos. A forma narrativa reúne, portanto, muitos jogos de linguagem e famílias de frases diferentes, com a finalidade de transmitir as regras da comunidade por meio da pragmática que é intrínseca aos seus relatos. Mais ainda: a forma narrativa estabelece um ritmo, que valoriza o metro, quer dizer, a cadência das ocorrências dos relatos, ante o acento, “a diferença de tom de cada performance”. Como a pragmática narrativa popular define, ao mesmo tempo, o que é permitido fazer e dizer em uma cultura, determina e avalia os critérios de competência por meio do uso de diversos jogos de linguagem, ela se legitima a si própria. Esse ponto marca uma incomensurabilidade entre a pragmática narrativa e a pragmática científica. Isso porque esta última, reduzida agora ao título de um subconjunto do conhecimento, quer dizer, discurso que joga sobre o verdadeiro, por um método argumentativo, experimental e recursivo, isola o problema da legitimação, e o transforma também em um referente.

Vejamos como funciona o jogo científico para Lyotard. Tomemos o exemplo do enunciado de Copérnico: “a trajetória dos planetas é circular”. Esse enunciado se pretende verdadeiro; a proposição gera algumas tensões, na medida em que cumpre ou não as prescrições ou as normas que regulam o jogo científico, e dessas tensões se polarizam os postos pragmáticos (destinador, destinatário, referente). Para que o enunciado de Copérnico seja verdadeiro, ele precisa ser capaz de reunir provas daquilo que suspeita, e refutar os enunciados contraditórios acerca do mesmo referente. Cabe ao destinatário, que é um destinador em potencial, conceder ou recusar o consentimento sobre a verdade da proposição, e nesse sentido, se quiser refutar Copérnico, o destinatário precisará, por sua vez, reunir as provas para combatê-lo segundo as mesmas prescrições que assombram os enunciados do cientista, sob risco de, não o fazendo, evadir do próprio jogo científico – já que o que constitui um jogo são as suas regras, e mudar as regras é mudar de jogo.

Ora, a comunidade científica reserva também a vez ao referente – este precisa expressar-se, em um enunciado cognitivo, como aquilo que ele é, de modo que acerca do referente “a trajetória dos planetas” se

possa adequar sem escusas o predicado “é circular”. O referente oferece, na ciência, matéria para argumento e prova, mas é por meio de duas prescrições, uma retórica e outra metafísica, que a própria prova pode ser concebida como verdadeira: retórica no sentido de que “quando eu posso provar, é permitido pensar que a realidade é como eu a digo” (LYOTARD, 2011, p. 45), e metafísica no sentido de que o mesmo referente não pode oferecer provas contraditórias. Essas duas regras colocam um horizonte de consenso no jogo da ciência, que se expressa no processo de verificação no século XIX e de falsificação no século XX. Destinadores e destinatários constituem as trincheiras do jogo da ciência, e é preciso haver, não obstante, debate contraditório para elevar e avaliar os enunciados, conquistar e manter o interesse de um campo. O ensino e a didática asseguram a reprodução dos enunciados que são vítimas do consenso e, sedentarizados, tornam-se “verdades indiscutíveis”, amplificando o alcance das ciências no vínculo social de modo geral, assim como a rede de formação de *experts* da competência específica de que se trata.

Lyotard percebe uma tendência de supervalorização das provas nas ciências, o que vai ser precisamente o agente do seu vínculo com a técnica. O cientista passa a ocupar, assim, o lugar de profusão de enunciados verificáveis ou falsificáveis a respeito de um referente que pode ser acessado por um grupo de *experts*. É o consenso desses *experts* que deve conceder o caráter de “verdade científica” de um enunciado denotativo e ostentativo. Do mesmo jeito que o jogo científico privilegia o aspecto denotativo e ostentativo da linguagem, ele aparece como uma parte que compõe a sociedade apenas indiretamente. Isto é, há uma exteriorização do saber nas ciências, resultante da clivagem entre aqueles que podem participar de seu combate – os profissionais da ciência – e aqueles relegados aos outros saberes que ainda não são “secularizados”. Essa exteriorização marca, ao mesmo tempo, “a queda do intelectual”, e o caráter de anonimato do saber que então se desvela.

Diferentemente do discurso narrativo, a competência exclusiva do enunciadador do sentido da frase, na ciência, suprime o equilíbrio entre o saber-falar, o saber-ouvir e o saber-fazer. A supressão do saber-ouvir e do saber-fazer é um dos motivos pelo qual a ciência não encontra legitimidade nela mesma como a narrativa. No saber narrativo, é a pragmática de sua transmissão que lhe concede uma legitimação que não precisa de argumentos nem provas. Essa exigência de legitimação das ciências pode ser perigosa, porque ameaça os cientistas com o pensamento imperialista dos colonizadores, classificando o saber

narrativo como selvagem, primitivo, atrasado, enfim, fábulas que entorpecem as mentes subalternas carentes da iluminação civilizatória. Mas o que se ignora aqui é que as ciências não estão absolutamente purificadas do discurso narrativo, e que a própria legitimação das ciências pode se dar por meio de uma função narrativa. É o que encontramos, segundo Lyotard, já no jogo do diálogo em Platão: na medida em que a forma dialógica (que seria a forma da discussão científica) do próprio diálogo é *relatada*, “o esforço de legitimação entrega as armas à narração” (LYOTARD, 2011, p. 55). Quer dizer: o saber científico, para atestar o verdadeiro saber, recorre, não obstante, ao relato, que é para ele “o não-saber”. A sagacidade de Aristóteles estaria em ter separado as regras para os enunciados científicos (*Organon*) de um lado, e a investigação sobre a legitimidade desses enunciados no discurso sobre o Ser (*Metafísica*), de outro.

Na modernidade, esse problema da legitimação aparece sob a pergunta: quem decide sobre o que é verdadeiro? E o problema da legitimação mostra, enfim, porque ele é ao mesmo tempo epistemológico e ético-político, quando daquela primeira pergunta passa-se para a seguinte: “Qual é o sujeito cujas prescrições são as normas para aqueles que elas obrigam?” (Idem). O entrosamento entre os jogos científico e ético-político se estreita no momento histórico em que o “povo”, que é o herói da narrativa moderna de emancipação, atende aos mesmos operadores que o saber científico: deliberação instituinte, progressão cumulativa e pretensão à universalidade, defende Lyotard. Pela ambição de decidir sobre o verdadeiro e o justo, o “povo”, herói do ideal moderno de emancipação, assume a propriedade de um saber narrativo no seio das sociedades que, em vias de desenvolvimento industrial, experimentam pouco a pouco a erupção desses domínios discursivos.

É assim que a própria legitimação reintroduz o relato para validação do saber científico, e é por esse motivo que os grandes discursos filosóficos e políticos da modernidade levam o nome de metanarrativas. Como já foi citado, dois são os exemplos de metanarrativas privilegiados por Lyotard: um deles se faz numa versão política, que consiste na humanidade como sujeito histórico do relato prático, ou ainda, como herói da liberdade, e outro numa versão filosófica, que consiste no espírito como sujeito do relato cognitivo ou herói do conhecimento. Devemos reconhecer aqui a influência maioritária de Kant na primeira consideração e de Hegel na segunda. No relato prático, é patente que todos os povos têm direito à ciência, e que

esse direito não pode ser ameaçado por nenhuma autoridade, seja pelos padres, seja pelos tiranos. Este princípio orienta, sobretudo, uma política de ensinos primários, e é aquele, por exemplo, da III República francesa; o Estado deve ser legitimado pelo povo, assumindo assim a função de formação, emancipação e garantia de liberdade do mesmo. Será legítima a pesquisa sobre a verdade se ela conduzir o homem à sua emancipação e liberdade, ou seja, se ela legitimar ao mesmo tempo o que se decide por justo.

Já no relato cognitivo, onde o herói é o sujeito do conhecimento ou o próprio espírito especulativo, as ciências têm regras próprias, não têm finalidades determinadas, mas remetem também à formação espiritual da nação. Lyotard se pergunta como um efeito de *Bildung* pode resultar de uma pesquisa desinteressada do conhecimento. Esse projeto é aquele mesmo da Universidade de Berlim, que serviu de influência para os cursos superiores nos séculos XIX e XX. Por recorrer indispensavelmente ao entrosamento entre o jogo científico e o jogo ético-político, a *Bildung* do projeto humboldtiano promove a emergência do sujeito legítimo também pela síntese entre o verdadeiro e o justo; e por trair uma suspeita em relação ao Estado, o sujeito desse saber não é o povo, é o espírito especulativo. Nesse relato, diz Lyotard, o sujeito não pode encarnar, conseqüentemente, num Estado, como no caso da França pós-revolução, e sim num sistema. É assim que os projetos de totalização em Fichte, Schelling e Hegel conduzem à ideia de sistema, essa estrutura que restitui a unidade dos conhecimentos dispersos como momentos no devir do espírito.

Nota-se como o Estado precisa do saber especulativo para exprimir a verdade e a justiça do povo de modo legítimo. O saber especulativo encontra, portanto, legitimidade em si mesmo, ao modo de uma narrativa, e direciona a legitimidade ao Estado e à sociedade, servindo ainda de base para as ciências e reafirmando, assim, o seu caráter *meta-*. Os enunciados são colocados em movimento no jogo especulativo, engendrando uns aos outros, sendo reiteradamente incorporados ao norte da especulação. É interessante notar que o marxismo oscila entre os dois relatos da modernidade: de um ponto de vista, o Partido assumiria o lugar da universidade, e as ciências não seriam mais que momentos do metarrelato do curso do socialismo (ou seja, a vida do espírito); de outro lado, o Partido se desenvolveria em saber crítico, e o socialismo apareceria como o sujeito autônomo que, por intermédio das ciências, fomentaria os meios para a emancipação do sujeito prático empírico em relação ao capital.

Ora, a partir dessa consideração dos discursos modernos que legitimam a ciência munidos de um alibi, no fim das contas, narrativo, podemos entender que o estatuto do saber se torna ainda mais turvo na condição dita pós-moderna em que esses relatos vêm ao declínio e o problema da legitimação se precipita em outros termos. Os relatos da emancipação e da especulação perdem a credibilidade; trata-se do “nihilismo europeu” deflagrado por Nietzsche, incrementado pelos efeitos do desenvolvimento das técnicas e tecnologias desde a segunda guerra. A linguagem é fragmentada e a tarefa especulativa é constrangida ao regionalismo de um de seus confins. De outro lado, o discurso prático político não é menos afetado: o “povo” eleito como herói, alcança um nível de abstração tão intenso que não há identificação social alguma; as estratificações sociais e as promiscuidades entre os espaços sociais e simbólicos soterram-no. Além disso, o Estado tem maiores preocupações: o seu verdadeiro romance agora é com o capital. Isso leva Lyotard a cunhar esse processo como de uma deslegitimação. A transformação na natureza do saber que dá origem ao contexto intelectual reportado por Lyotard se faz perceber, portanto, também pela perda de seu “valor de uso” – o saber deixa de ter um fim em si mesmo, ele é então produzido para ser vendido e consumido, e representa, ainda, uma das principais forças de produção na competição mundial pelo poder (gera novos campos para estratégias industriais, políticas, militares, comerciais, etc.). De modo correlativo, a difusão dos saberes não mais se define pelo seu caráter formativo (*Bildung*) ou político, mas pela sua circulação nas redes da moeda e do mercado.

2.3 – Do problema fato-valor à promiscuidade entre ciência e técnica

Diante dessas singelas considerações, o problema essencial que deve se destacar para entender a promiscuidade entre a ciência e a técnica é, portanto, aquele da legitimação – ou, ainda, do processo de deslegitimação. Este problema, como vimos, revela um entrosamento entre o discurso da ciência e aquele da ética-política que prevaleceu no Ocidente desde Platão até os discursos da modernidade. Esta questão é conhecida no debate da filosofia também como a questão fato-valor; ela mostra que para pensar o problema da legitimação da ciência ou do conhecimento sobre o verdadeiro, é preciso considerar também a legitimidade do legislador. Ora, em resposta à suspeita travada contra os

grandes relatos da modernidade, Lyotard usa expressamente do método dos jogos de linguagem de Wittgenstein para expor sua análise sobre a supracitada conjuntura. Os jogos de linguagem sugerem que a linguagem é fragmentada, que suas regras são locais, e que os “lances” (os enunciados) feitos num jogo provocam efeitos discursivos inesperados. As regras dos jogos de linguagem não se podem legitimar nelas mesmas, mas expressam sua soberania local através de um contrato, explícito ou não, entre os jogadores. Todo enunciado ou ação é um “lance” em um jogo, e um “lance” capaz de transgredir a regra ou impor uma nova regra é imediatamente a criação de um novo jogo.

Para refletir sobre o problema fato-valor sob o ponto de vista dos jogos de linguagem, duas demandas se destacam. Em primeiro lugar, na leitura que Lyotard faz dos jogos de linguagem de Wittgenstein, a agonística é a saúde da linguagem, quer dizer, os combates que se enfrentam nos jogos é a maior riqueza de todo o jogar. A valorização do caráter agonístico da linguagem vai financiar a alternativa de legitimação para a ciência proposta aqui por Lyotard: a paralogia ou o dissenso. Em segundo lugar, e ainda mais importante nesse momento, se todo jogo é feito de regras (expressas ou não), então existem como que “meta-regras” ou “meta-prescrições” na teoria geral dos jogos, quer dizer: as sugestões ou ordens de condutas e procedimentos estão presentes em todo e qualquer tipo de jogo de linguagem, inclusive o jogo das ciências. Mas é preciso cuidado para entender bem essa ideia. Se por um lado a linguagem parece, em sua totalidade, contaminada pelo jogo ético-político, já que a definição de sua pragmática é a promoção de combates submetidos a ordens ou regras (e uma ordem ou uma regra é uma prescrição, ou seja, um “lance” ético, enquanto a adesão a uma ordem ou regra é um “lance” político), por outro lado é preciso lembrar que as ordens ou regras são sempre locais¹⁹, e não é

¹⁹ Ora, a localidade das regras dos jogos de linguagem evidencia as particularidades do caráter combativo ou agonístico dos jogos. Assim, temos por exemplo: o jogo da ciência é a disputa entre os enunciados do conhecimento do verdadeiro, através de recursos proposicionais lógicos, argumentativos e experimentais. Não se avalia um enunciado científico pela sua beleza, ou pela sua justiça, ou pela sua fé, e sim pela sua veracidade – ou falsificação. Já o enunciado estético, por sua vez, será avaliado pela sua pertinência no debate dos sentimentos do belo e do sublime, assim como da filosofia da arte, e reivindicará recursos sensitivos, filosóficos, argumentativos e artísticos, dentre outros. Esses recursos presentes em ambos os dois jogos, da ciência e da estética, usados como exemplo ilustrativo, podem ser entendidos aqui como as

legítimo que uma regra local assuma o posto de uma “meta-prescrição” propriamente dita, dedicada a abarcar ou fundamentar todos os jogos de linguagem – como acontece com o tipo de discurso especulativo, que reitera os jogos particulares às suas próprias demandas, consideradas ainda universais.

A questão é, então, a seguinte: o lugar de uma “meta-prescrição” na linguagem precisa estar sempre vacante, malgrado o fato de que todos os jogos são constituídos de regras e adesões, o que significa, finalmente, que o conteúdo discursivo ético-político tampouco tem legitimidade para assumir-se como “meta-prescrição” da linguagem – não se pode estabelecer de uma vez por todas e para todos os jogos que o debate acerca do *que é certo fazer e aderir* seja o parâmetro geral de pertinência da linguagem. A destituição do critério ético-político para a legitimação da ciência é componente de um contexto mais largo e mais profundo de irradiação do domínio do capital, e da cumplicidade que ele trama com a técnica. Ademais, não é exagero anunciar que a fragmentação da linguagem em jogos com regras locais é, sob essa perspectiva, o pesadelo do discurso especulativo. Ao mesmo tempo que começa o *thriller* entre a técnica e a ciência, sob a direção do capital, salta-nos à vista, do outro lado, o lugar que devem ocupar o discurso ético e político nessa fase do pensamento lyotardiano, que vai de *A condição pós-moderna* à *Au juste*. Dando ao discurso ético-político a função de “guardião da linguagem”, Lyotard aproxima os jogos de linguagem do arquipélago crítico kantiano: em que consiste a crítica senão na vigília dos limites e passagens entre os territórios da Razão, do entendimento, da sensibilidade, etc., e na conclusão de que nenhum deles pode reivindicar a coroa?

Feitas as ressalvas a respeito do paradoxo da “meta-prescrição” dos jogos de linguagem, essa é a diretriz da sua leitura do problema da legitimação no conhecimento científico, tal como ele se expressa tradicionalmente no Ocidente, problema que passa, portanto, como aquele do fato-valor, e do qual conclui-se com Lyotard que não há implicação lógica em predicar o verdadeiro (aquilo que se procura versar em ciência) do justo (aquilo que se procura versar em ética e/ou política), ou vice-versa. Bem vimos que todo o processo descrito acima fundamenta a motivação de Lyotard para resolver este problema do fato-

famílias de frase de Wittgenstein. As famílias de frase são diferentes regimes enunciativos, como o argumentativo, prescritivo, interrogativo, ostentativo, que são dinamizados de acordo com as demandas dos jogos de linguagem.

valor; mas agora que as ciências não mais recorrem ao princípio de emancipação da humanidade nem tampouco à totalização do conhecimento que realiza o destino do espírito especulativo, é preciso entender, finalmente, como a técnica passa a reger a tarefa de legitimação das ciências.

Lyotard afirma que a pesquisa científica consiste, atualmente, em duas demandas fundamentais: o chamado enriquecimento das argumentações e a complicação da administração das provas. Chamo a atenção do leitor e da leitora à observação de que essas duas demandas são as matrizes de dois modos de legitimação das ciências; quer dizer, na medida em que a complicação da administração das provas dirige o norte das ciências para o critério do desempenho empregado pela técnica, o enriquecimento das argumentações é reconhecido por Lyotard como a principal demanda do critério de legitimação por paralogia ou dissenso, alternativa sugerida pelo próprio autor, a mais conivente, a seu ver, com o estado combativo que o método dos jogos de linguagem institui como prerrogativa. O uso do critério técnico de desempenho ou performance se expande com força e rapidez porque ele é hegemonicamente eleito entre as teorias do sistema, e se adapta, portanto, com fluidez à lógica capitalista.

O desafio que diz respeito à questão da administração das provas e que é valorizado, sobretudo, pelo modo técnico de legitimação das ciências, consiste em fazer aceitar um novo enunciado a partir do testemunho de uma prova material, onde o referente (a realidade) é convocado e debatido por meio desse recurso na comunidade científica. O ponto de vista descrito tem como partida a limitação dos nossos sentidos e o engodo a que são constantemente ameaçados; assim, as técnicas empregadas na administração das provas substituem os órgãos ou sistemas fisiológicos com a finalidade de prover constatações livres das arbitrariedades e obsolescências dos nossos sentidos. Quer dizer: o uso recorrente das técnicas pelas ciências se reafirma sobre aquela tensão entre o presentificável ou apresentável e o concebível. Tendo em mente que o princípio das técnicas, na perspectiva positivista, é a otimização do desempenho, quer dizer, o aumento de *output* (informações ou mudanças conquistadas) e a diminuição do *input* (energia gasta), que tem como alvo a condição de previsibilidade da performance geral de um sistema, um “lance” técnico será considerado um “bom lance” se for bem-sucedido gastando o mínimo de energia.

Essa é uma definição tardia da competência técnica, alerta Lyotard: dentre os gregos antigos, a técnica estava ligada não só ao

conhecimento, mas também às artes e à toda produtividade da *physis*. Na contemporaneidade, esse aspecto fundamental da técnica, que é, em outras palavras, seu acontecimento episódico, imprevisível, e casual, no sentido de acaso, não se revela como o traço triunfante de sua natureza, mas sim a sua atuação incisiva na administração da prova científica, conquanto ela seja também a mediação entre a ciência e o capital. Valorizando o aspecto de previsibilidade que a noção positivista da técnica institui nas ciências, assinala-se uma equação entre riqueza/eficiência/verdade, o que nos leva a desconfiar de que “os mais ricos têm mais chances de ter razão”. Como já havia sugerido Lyotard, nas sociedades de capitalismo desenvolvido, não há riqueza sem técnica.

A intimidade entre técnica e lucro é mais orgânica que aquela entre a técnica e a ciência, afirma Lyotard. É o capital que resolve o problema do crédito para pesquisas científicas, seja na iniciativa privada, seja na iniciativa pública, por meio de universidades, programas, empresas, etc. A lógica das universidades não é menos empresarial que qualquer outro empreendimento institucional, seu distanciamento da motivação e destinação especulativa ou emancipatória não podia ser mais marcante. A administração da prova deixa de ser, ademais, uma etapa ou uma demanda da argumentação que se destina à busca de consentimento da comunidade científica, porque ela passa então a ser controlada pelo jogo da técnica, onde o que está em questão não é, sobriamente, a verdade, mas o desempenho, a melhor performance *input/output*; nem o Estado, nem a universidade, nem a empresa se apegam ao antigo critério de legitimação idealista ou humanista para justificar o combate no jogo científico. A legitimação é como uma batata quente no livro de Lyotard: ela passa de um jogo ao outro, de um critério ao outro, não firma estabilidade em nenhum lugar por muito tempo. Se um jogo não é um destino, se mudar de regra é mudar de jogo, o debate do problema da legitimação parece trazer justamente o desconforto do abandono dos preceitos humanistas e totalizantes que davam organicidade e sentido à interação dos jogos em uma metanarrativa, ou seja, nos discursos modernos de emancipação ou especulação.

De qualquer modo, o critério de desempenho somado à administração das provas aumenta as chances de se “ter razão”, o que quer dizer que o critério de eficiência tem, de fato, efeito sobre o critério de verdade, e a promiscuidade entre técnica e ciência começa a se tornar cada vez mais evidente. Como as técnicas são vistas aqui como “aparelhos que otimizam as performances do corpo humano”

(LYOTARD, 2011, p. 80) incrementando o “poder discriminador” dos sentidos, seu crescente domínio sobre a ciência e até mesmo sobre a ética-política vem de um consequente processo de “assenhramento” da realidade, quer dizer, a realidade enquanto referente se torna um recurso incansável de fornecimento de provas para argumentação científica, cujos resultados devem interferir nas prescrições de ordem jurídica, política e ética. É nesse sentido que a relação entre o apresentável e o concebível se agrava intensamente da modernidade à sua radicalização, na condição pós-moderna: com a ampliação da performance dos nossos sentidos a partir do recurso constante às “próteses” técnicas, aumentamos, conseqüentemente, o alcance de exploração dos limites do apresentável, e o aproximamos do concebível.

Lytard nota que em relação ao ensino, as disciplinas relacionadas à cibernética e telemática tendem a crescer e se tornar prioritárias, de modo que a formação das competências especializadas, que atendem às exigências de performance do sistema social, possa alargar a comunidade dos *experts*, por meio de uma função profissionalizante e técnica, que pouco ou nada tem a ver com o ideal humanista ou emancipatório das universidades e dos estudantes quando de sua versão democrática. Uma consequência desse processo é que o critério performático ou de desempenho deve acabar por subordinar as instituições de ensino superior aos poderes instituídos. Suprime-se, assim, o questionamento sobre o verdadeiro, hegemonicamente, pelo questionamento sobre o eficaz, o rentável, e cria-se uma rede mercadológica de competências operacionais: “a enciclopédia de amanhã são os bancos de dados. Eles excedem a capacidade de cada usuário. Eles são a ‘natureza’ para o homem pós-moderno” (LYOTARD, 2011, p. 93). Lyotard se refere constantemente em *O inumano* à condição da “falta” de natureza de que dispomos na contemporaneidade; essa escassez se refere ao simétrico excesso da disposição cumulativa da memorização de dados e da respectiva operacionalidade das informações, assim como da exploração perene sobre o referente, ou seja, a realidade.

A mudança do estatuto do saber quando da invasão do critério técnico provoca a discussão sobre o entrosamento entre a performance e as teorias dos sistemas, presentes, como foi sugerido, em diversos discursos. Ora, Lyotard, instalando-se na perspectiva dos jogos de linguagem, pretende se manter diametralmente distante da perspectiva dos sistemas, sobretudo pela força que a exigência do desempenho técnico exerce nesta última. O interesse pela física e cosmologia é um

atenuante das discussões de Lyotard sobre o assunto; usando a física clássica como exemplo de uma teoria do sistema na ciência, o autor quer mostrar como a segunda lei da termodinâmica, ou seja, a relação entre trabalho e gasto de energia, expressa também como entropia, é associada à “representação de uma evolução previsível das performances do sistema” (LYOTARD, 2011, p. 95). O único preceito é que se conheçam todas as variáveis do sistema para controlar o seu contexto. A proposição de Laplace fornece um enunciado desse tipo: se estiver à minha disposição todas as variáveis que determinam o estado do universo no tempo t , tenho então a previsão do resultado do tempo $t' > t$. Esse enunciado se fia no princípio de que os sistemas físicos transparecem suas regularidades, têm uma trajetória previsível.

Com o princípio da incerteza na física quântica, esse bastião é abalado: em primeiro lugar, a física quântica declara que é impossível descrever o estado inicial de um sistema, isto é, determinar todas as suas variáveis, ao menos com nosso domínio técnico, e que, ademais, a despesa para concebê-lo, se fosse possível, seria no mínimo equivalente àquela consumida pelo sistema que espera a nossa definição. O que equivale a dizer que: a ideia de que um controle absoluto de um sistema seria suficiente para incrementar suas performances é paradoxal, e, assim, inconsistente do ponto de vista científico que não admite contradições lógicas – quer dizer, na busca de economizar energia, na busca do melhor desempenho, gastar-se-ia toda a energia. Notem como essa inconsistência aparece transplantada para o campo socioeconômico: na obsessão do controle do contexto, as burocracias estatais sufocam os subsistemas que compõem o macro sistema social. Nem sequer se pode conceber algo como definir precisamente o “estado inicial” de um sistema social sem incorrer em gravíssimos problemas.

2.4 – A agonística é a saúde da linguagem: a paralogia como alternativa para legitimação das ciências

No entanto, o que é muito interessante, é que enquanto possibilidade de princípio, aquele pensamento como o de Laplace, ou seja, de uma trajetória previsível para os sistemas físicos, continua firme, constitui ainda um paradigma acessado frequentemente em física, e em outros jogos que se apoderam de seus enunciados com outras finalidades, técnicas e tecnológicas, por exemplo. Como se sabe, o determinismo clássico sobrevive amiúde a despeito das novas regras impostas pela física quântica, que o mitiga. Entropia e princípio de

regularidade ainda constituem prioritariamente o limite concebível dos sistemas físicos. A teoria quântica impõe uma revisão das premissas assumidas pelo determinismo clássico, e o seu problema não é tanto o da falta de desenvolvimento técnico suficiente para provar seu ponto. O problema da incerteza, na tese de Heisenberg é, antes, a constatação de que a precisão do exame não é capaz de garantir o aumento de controle do contexto. Prevalece um jogo de informação “incompleta”, diz Lyotard, entre o que “fala a natureza” e o enunciado do cientista: “No nível microfísico, uma “melhor” informação, isto é, com maior capacidade de desempenho, não pode ser obtida. A questão não é a de conhecer o que é o adversário (a natureza), mas saber o jogo que ela joga” (LYOTARD, 2011, p. 104). Um deslocamento entre a física clássica e a física quântica está na “redução” do nível de determinismo, que se torna meramente probabilista na última.

Outro exemplo de Lyotard é aquele do matemático René Thom, que interroga, por sua vez, a noção de um sistema estável, tal como pressuposto naquelas duas versões da física, ainda que de maneira mitigada na teoria quântica. Fala-se aqui em “ilhas de determinismo”; o conflito, “pai de todas as coisas”, desde Heráclito, impõe à teoria das catástrofes um determinismo local. É assim que essas pesquisas inspiram Lyotard à alternativa da paralogia, ante a técnica, para legitimação das ciências. Bem, Lyotard não acredita na legitimação pelo consenso; por essa via, ou repetimos o grande e falido relato da emancipação, como quer Habermas, e suprimimos a condição de localidade das regras e valores dos jogos, ou corremos o risco da manipulação do sistema acerca do consenso. Para Lyotard, a finalidade do diálogo não é o consenso, e sim a paralogia, quer dizer, a erupção de novos e inesperados enunciados: o consenso é apenas um estado da discussão. De modo geral, o consenso é algo local e revogável. Não se pode pedir a todos os locutores da linguagem que entrem em acordo acerca das “meta-prescrições” que seriam como que válidas para todos os jogos – isso é absurdo na pragmática da linguagem proposta por Lyotard, tal como retomada de Wittgenstein.

A legitimação por dissenso ou paralogia é aquela que valoriza sobretudo a invenção imaginativa do cientista. Ela atesta, como diz o brasileiro Medawar, que o maior êxito do cientista é, simplesmente, ter ideias, e por isso trata-se, majoritariamente, de uma demanda de enriquecimento das argumentações. Ora, a própria pragmática do saber científico é o dissenso, afirma Lyotard. Se o consenso se estabelece como horizonte de estabilização de um paradigma, o dissenso

ou paralogia é um poder de desestabilização das capacidades explicativas, que tem como consequência a circunscrição de novos campos de pesquisa. Sua implicação é simetricamente oposta àquela da eficiência do sistema que reina na legitimação pela técnica: trata-se da condição de imprevisibilidade das descobertas e de seu alcance e impacto. Ela “relega o consenso para mais tarde” (LYOTARD, 2011, p. 113), e mostra a pouca pertinência da legitimação prevista pela teoria dos sistemas, a técnica do ponto de vista positivista, que não dá conta nem da ciência nem da sociedade.

Lyotard não nega, por fim, que há “vantagens” no critério positivista de desempenho; ele não abre mão do seu arsenal argumentativo, mesmo em *O inumano*. Mas é preciso pensar se o fato de não aderirmos mais em ciência aos pressupostos humanistas é suficientemente satisfatório e, além disso, se a identificação do social com uma totalidade em fuga perene do determinismo, responde consistentemente às demandas paradoxais do vínculo social – não é favorecendo os desfavorecidos que o desempenho otimiza o sistema. A paralogia, por outro lado, desmantela a estrutura do poder. É fácil recusar o consenso mínimo em relação a um “lance” muito “forte”, porque ele altera as condições de estabilidade que regem o consenso já sedentarizado dentro de um campo – pensem no “lance” que dá origem à teoria das supercordas, na física, e na dificuldade que esse “lance” sofreu, quanto tempo levou para ser finalmente admitido pelos destinatários com algum consenso (o seu impacto era, nada mais, nada menos que uma conciliação, mesmo que mitigada, entre a física clássica e a quântica).

Na paralogia, a pertinência ou o critério de um enunciado está na sua capacidade de gerar novas ideias, ou seja, em promover a agonística das ciências. Ela não pretende disfarçar a falta de uma meta-regra que fundamente todas as ciências e todas as demandas de cada ciência, ao contrário, ela acentua essa ausência e, assim fazendo-o, proíbe a identificação da ciência com o sistema. Lyotard acrescenta que a clivagem entre os decisores (ou seja, investidores capitalistas) e executores (quer dizer, os cientistas) diz respeito ao sistema socioeconômico, e não à pragmática científica, e que essa clivagem se mostra, ademais, como um dos maiores obstáculos da imaginação e da inventividade do pensamento científico. Isso quer dizer que as ciências seguem hoje o critério técnico antes pela pressão totalitária e mesmo tirânica do capital do que por uma demanda propriamente científica.

Além de tudo isso, a paralogia na pragmática científica tem como norte a investigação das regras que tornam os enunciados científicos admissíveis – mais que isto: oferece aos parceiros de jogo outros enunciados que se podem tornar regras. Por mais desolador (ou satisfatório, depende do seu ponto de vista) que possa parecer, é de se imaginar que, nesta leitura da pragmática social, as diversas classes de enunciados heteromorfos, que seguem diferentes regras de admissão nos jogos específicos, não encontram, salvo acaso, compatibilidade com os enunciados científicos, exceto quando esses enunciados se tornam suficientemente sedentarizados a ponto de repercutirem socialmente através do ensino e da didática. Essa compatibilidade fica relegada ao discurso moderno, e só deve ser admitida como sofrimento e perda para um discurso que não tenha passado pela rotação de ângulo que se lhes impõem quando do declínio dos grandes relatos da modernidade. A ideologia do sistema é o que se presta a esta ânsia totalizante.

2.5 – As rotas de fuga da pós-modernidade

Aqui, as rotas de fuga dos preceitos e conclusões antropomórficas e antropocêntricas se revelam através de uma crítica aos grandes discursos universalizantes da modernidade. O problema da emancipação, trazido à tona agora a partir do problema fato-valor na modernidade, já estava presente, em outros termos, é certo, no período libidinal. Essa emancipação é tratada a partir de outros aspectos, mas não deixa de evidenciar que a antiga promiscuidade entre a epistemologia e a ética-política, ou ainda, entre verdade e justiça, não é mais levada a diante na pós-modernidade. A ânsia de suprimir as demandas libidinais, passionais, mas também, religiosas e místicas, não nos levou, segundo Lyotard, à conquista de maior acesso à educação, à distribuição igualitária das riquezas e à liberdade; levou-nos, sobretudo, ao terror totalitário e à sujeição ao sistema capitalista.

Viu-se que a crítica não é mais um problema. Talvez ela seja, de agora em diante, uma solução. Mas a desconfiança em relação ao sistema ocupa então as reflexões de Lyotard, e o problema da teleologia se alicia aqui com a noção positivista da técnica, que impõe uma noção de regularidade e previsibilidade das performances do sistema. Dizer que um jogo não é um destino é, mais uma vez, optar pelo imprevisível, e revogar as conquistas, tanto de uma teoria do sistema, quanto de uma teleologia humanista. Não é só aí que a teleologia humanista é questionada: se os jogos de linguagem já instituem uma descentralização

e até uma imprevisibilidade da ação do sujeito, não só o destino da humanidade não é garantido, como nos prometiam os discursos modernos, mas a própria noção de humanidade se torna, novamente, difusa. O que se garante ao porvir é, simplesmente: a possibilidade de erupção de novos jogos, a intensificação da agonística da linguagem. E ademais, a imprevisibilidade dos “lances” deve não só enriquecer a linguagem, mas fomentar também um modo de legitimação alternativa às ciências. Se no período libidinal o próprio sistema contava com um escape, porque o signo tensor se afiançava enquanto uma dissimulação entre o seu valor no sistema e seu caráter fugidio de intensidade, ele agora só pode servir aos interesses positivistas e capitalistas, e é por isso que a paralogia desmente a necessidade de ocupação da “meta-prescrição” geral da linguagem e proíbe a identificação entre ciência e sistema. Melhor ainda: interdita a identificação da linguagem, de modo geral, com o sistema.

O capital e a técnica ainda não assumem aqui o seu caráter propriamente inumano²⁰ justamente porque prevalece uma noção positivista da técnica como produto de um narcisismo humanista. Mas a intensificação da promiscuidade entre esses dois jogos e a ciência vai revelá-lo em 1987, e todas essas questões da crise das metanarrativas, do estado de deslegitimação das ciências e do assombro das teorias positivistas do sistema são contribuições para aquela acepção. A cultura pós-moderna institui também novas pragmáticas do vínculo social. Muitos são os dispositivos que contribuem para um crescente estreitamento do tempo-espaço, e o valor telúrico atribuído às etnoculturas vai se tornando obsoleto. Esse estreitamento tempo-espacial tem a ver com o problema da intuição intelectual, que da modernidade à pós-modernidade institui também os novos limites entre o apresentável e o concebível.

²⁰ Na verdade, isso é válido principalmente em *A condição pós-moderna*, onde o caráter inumano da técnica ainda não se desvelou. Em *O pós-moderno explicado às crianças*, todavia, encontramos determinados comentários sobre a técnica ou sobre a tecnociência que começam a sugerir a falta de controle do humano para com as mesmas. Deixarei essa elaboração para o último capítulo, para se fazer sentir melhor o conflito entre a noção positivista da tecnociência e a sua conotação inumana, que resgata alguma contribuição clássica da técnica, sem, contudo, o identificar com precisão. Ao chegar à leitura de *O inumano*, perceberemos, portanto, no mínimo, uma autoria dividida quanto às conquistas tecnocientíficas entre o humano e o inumano.

O cenário paradoxal do contexto pós-moderno, diante do declínio das metanarrativas da modernidade, induz Lyotard diretamente às rotas de fuga do antropocentrismo e do antropomorfismo, ou, se se preferir, do humanismo. A necessidade de encontrar ou de traçar rotas de fuga do humanismo moderno aparece, por exemplo, na pergunta: “poderemos hoje continuar a organizar a multiplicidade de acontecimentos que nos chegam do mundo, humano e não humano, colocando-os sob a Ideia de uma história universal da humanidade?” (LYOTARD, 1993, p. 37). A tradição moderna dizia que sim. Mas a tradição moderna está declinando.... Alguns aspectos fundamentais das experiências político-sociais do século XX demonstram a inaptidão àquela aspiração de universalidade, e desmentem, pelo terror, o seu alcance pragmático. É o caso de Auschwitz, o crime do “populicídio”, o assassinio do herói moderno da emancipação – todo um “povo” é eliminado:

Nem o liberalismo, econômico ou político, nem os diversos marxismos saem destes dois séculos sangrentos sem incorrerem na acusação de crime contra a humanidade. Podemos enumerar uma série de nomes próprios, nomes de lugares, de pessoas, datas, capaz de ilustrar e de fundar nossa suspeita. Depois de Theodor Adorno, usei o termo “Auschwitz” para significar quanto a matéria da história ocidental recente parece inconsistente relativamente ao projeto “moderno” de emancipação da humanidade. Que espécie de pensamento é capaz de “reabilitar”, no sentido de *aufheben*, “Auschwitz” colocando-o num processo geral, empírico e até especulativo, dirigido para a emancipação universal? (LYOTARD, 1993, p. 96).

Ao nos perguntar se nós podemos ou não podemos continuar a organizar os acontecimentos sob uma história universal da humanidade, Lyotard também está nos perguntando quem é o “nós” que pode ou não levar essa tarefa a cabo. Isso importa: o “nós”, terceira pessoa do plural, não é algo ganho para Lyotard, porque o que é o humano não é um valor seguro. Ademais, o “nós” eleito pelo ideal de emancipação moderno é extremamente arrogante: “eu”, promotor de tal teoria ou de tal política, digo-lhes, a “vós”, o que precisam fazer para emanciparem-se de vossas miseráveis condições. É um pensamento colonizador. Promete-se a

emancipação porque existe uma humanidade para ser emancipada, e se sou “eu” quem profere essa necessidade, é porque “eu” mesmo já me emancipei – mostro-lhes o caminho. Questionar o que é o humano ou a humanidade pode sempre trazer reflexões e problemas indesejados para as teorias e pragmáticas que precisam de uma definição garantida para levantar suas proposições maiores. Quando questionamos a segurança que se tem do que abarca o conceito de humano ou humanidade podemos adiar teses e práticas que se declaram urgentes. Da humanidade livre, seja ela um “objeto perdido”, seja ela um “sujeito impossível”, restou-nos só o trabalho de luto. O luto da morte de Deus, que dá lugar, precisamente, ao modo moderno, teve também como saída o narcisismo que inspirou a eleição daquela “humanidade livre” como sujeito.

Mas o luto do sujeito “humanidade livre” não abre caminho, necessariamente, ao bom senso, dá lugar também à tirania e ao terror – pois o nazismo e o stalinismo seriam esse lugar de tirania e terror do luto da emancipação. A questão do sujeito precisaria ser reelaborada, fugindo da “recondução sem revisão do sujeito moderno e à sua repetição paródica ou cínica (a tirania)” (LYOTARD, 1993, p. 41). Porque essa crise do sujeito “humanidade livre”, a perda do “nós” moderno, reflete obviamente a “diversidade insuperável das culturas” e a resistência da miríade dos “mundos de nomes”, onde ainda urge, insisto, a insegurança acerca do que é o humano - como pressupor uma história humana se cada comunidade ou conduta desafia ininterruptamente a sua definição? O humano é pressuposto aí, e de modo sub-reptício, porque refletir sua definição é ou adiar qualquer outra solução que precise ser dela derivada, ou ao menos aceitar que os paradoxos não serão sempre resolvidos, e ainda, que a surpresa e a perplexidade acompanhar-lhes-ão como uma sombra.

O paradoxo da adesão de Lyotard à pós-modernidade é, portanto, semelhante, em alguma medida, com a constatação do niilismo e à necessidade de tentar encontrar alguma saída afirmativa para o grave estado das sociedades contemporâneas – cujo vínculo será, mais tarde, estabelecido, precisamente com o sublime e as vanguardas artísticas. A crise do projeto moderno deve poder dar lugar a algo completamente diferente dos discursos totalizantes da modernidade, cujo valor ainda não podemos medir propriamente, na medida em que se dissolvem os princípios narrativos e os princípios éticos que se distanciaram consideravelmente do mote da “produção de conhecimento” desde o século passado. Mas é preciso considerar que a explosão da linguagem

deve, assim, poder chamar as mais diversas formas e expressões de discursos que ultrapassam mesmo a totalização da cultura e da lógica do mercado que encontramos ainda na Escola de Frankfurt.

3 – O INUMANO E O DIFERENDO

A formulação de *O diferendo* é uma estranha sedutora no pensamento contemporâneo. Não é algo como uma atração imediata, ou sequer uma promessa de amor eterno: antes um fascínio que surge inesperadamente, semelhante ao sentimento que podemos ter ao notar um grandioso objeto na paisagem de uma estrada cotidiana, que até então passara despercebido. Isso porque Lyotard aborda temas comuns da filosofia, como política, ética, linguagem e ontologia, mostra de um jeito muito particular as pegadas que seguiu de autores já canonizados como Aristóteles, Kant e Wittgenstein, por meio de ligações inusitadas, um rigor teórico admirável, sem, contudo, deixar de nos surpreender com um pensamento que reabre paradigmas enrijecidos e provoca a reflexão acerca dos limites das razões.

Ora, em *Economia libidinal* já falávamos em razões; *A condição pós-moderna* e outros textos sobre essa temática começaram um trabalho imenso de crítica dos limites dos discursos, o problema da incomensurabilidade e das legitimidades locais, a imprevisibilidade da linguagem e a irredutibilidade dos jogos entre si, a ausência de um juiz neutro ou meta-regra da linguagem a ser aplicada com justiça a todas as outras, etc. Esses problemas se intensificam, tornam-se mais refinados, a leitura bibliográfica mais austera, e os traços que se rompem e se articulam com os textos anteriores começam a evidenciar cada vez mais o desenvolvimento de um pensamento inventivo (e nesse sentido, sem garantias de um sucesso já conhecido) e perseguidor de uma filosofia inumana – a partir do qual a autora se esforça por mostrar as rotas dessa perseguição. Ou, se se preferir: as rotas de fuga dos pressupostos e preconceitos antropomórficos e antropocêntricos.

Mas, de onde a autora tira a ideia de que a obra de Lyotard é de algum modo a perseguição, mesmo que desorientada, de uma filosofia inumana, e como isso poderia se tornar mais evidente num livro como *O diferendo* que, a bem saber, trata hegemonicamente de problemas da linguagem? Bem, sou humana e me comunico por meio da linguagem, expresso-me com desconhecidos, improviso com estrangeiros e crianças, utilizo-a como mediação para o conhecimento dos referentes e estabelecço, assim, critérios de realidade! Mais que isso: mediante a linguagem, expresso ideias abstratas, converso com deus, julgo e xingo, falo de coisas invisíveis, coisas que não estão no mundo, que não saltam aos olhos, falo dos mortos e das tradições. Tudo se passa como se a certeza de um destino humano à linguagem fosse algo tão rápida e

inconscientemente admitido por mim e por aqueles com quem me comunico, que isso não poderia chegar a ser propriamente um problema. Ao que a autora pode responder, com base na leitura dessa obra: se bem fazemos isso, quer dizer, acreditamos num destino humano para a linguagem, não seria por valorizarmos e estendermos excessivamente o gênero cognitivo, que se fixa no referente para estabelecer os critérios do real, ou talvez no preconceito de que a meta-regra ou o meta-desafio da linguagem é a comunicação entre locutores racionais?

A diversidade da linguagem, os modos como se relaciona e mesmo estabelece os vínculos sociais supõem justamente o contrário: supõe que explicar não é o mesmo que narrar, que por sua vez, não é o mesmo que descrever, e também não é como perguntar, tampouco mostrar, nem sequer ensinar, ou pedir, ou dançar, ou calar, e que todos esses diferentes desafios da linguagem são organizados em diferentes padrões, para diferentes finalidades. Não se nega que a linguagem é todo o vínculo social – ao contrário, pressupõe-se. Nega-se que a finalidade mais íntima da linguagem é a comunicação, ou ainda, que o sujeito gerencie a comunicação com transparência; nega-se que o gênero cognitivo, por meio da prova e argumentação, seja suficiente para requerer para si a hegemonia do estatuto do real, e assim, conseqüentemente, nega-se que o conhecimento sobre um referente componha material satisfatório para o julgamento do justo em todos os casos da linguagem.

Se nos distanciarmos um pouco desses pressupostos, notaremos que a linguagem é uma ideia, no sentido kantiano, pois enquanto totalidade permanece sempre a apresentar, sua definição sempre postergada pela inexorabilidade de novos reinos a nascer, incontrolável e imprevisível, local e cosmopolita, humana, talvez, mas demasiado inumana. Retirando a centralidade do sujeito antropomórfico, compreendendo a obsessão pela referência como um vício de linguagem, temos, simplesmente que: há frases. A frase é a instância mínima pressuposta. A frase é inegável, ela é o *há aqui* (*il y a*). Ela evoca um materialismo e adia uma teleologia. Cada frase apresenta um universo consigo, instala postos ou valências (destinador, destinatário, sentido e referências) marcando-os ou não; é a frase que define a proeminência de um polo sobre os demais, estabelecendo assim os seus regimes, ao acaso e imprevisivelmente. O sujeito, e serei explícita: o sujeito humano, quando muito, assume um desses postos, à revelia que a frase evoca num universo. Esse é o assunto do primeiro tópico *A ontologia do diferendo: da diáspora do Ser e do sujeito*.

Ora, Wittgenstein diria que o filósofo tem mania de criar problemas, e que o método dos jogos de linguagem tem como norte resolver os problemas criados pelo filósofo. Lyotard assume essa tarefa, e como um herói de quadrinhos diante da quantidade desastrosa de crimes na cidade, trabalha sem fim para desvencilhar os gêneros de discurso, que são semelhantes aos jogos de linguagem, bem como os regimes de frases, que são como as famílias de frases²¹. Essa figura é usualmente transportada para aquela do vigia crítico, que delimita o que é pertinente a cada faculdade e examina os problemas de suas relações. Pois Kant e Wittgenstein são os “epílogos de uma modernidade e os prólogos de uma pós-modernidade honrável”, e sua herança deve ser despojada da dívida que ambos traem ao antropomorfismo, seja ele transcendental ou empírico.

É assim que dois problemas de grande destaque no livro advêm do exame dos regimes e gêneros, e de suas relações: a política e a justiça se sobressaem imediatamente, e os motivos dessa proeminência é o

²¹ Os regimes de frase se assemelham às famílias de frases de Wittgenstein na medida em que se distinguem uns dos outros pela instância ou valência que os determina. Uma frase cognitiva, por exemplo, estabelece um regime ou uma família com frases similares conquanto ela é marcada, sobretudo, pelo sentido dado à um referente reconhecível; uma frase ostensiva, por sua vez, domina a instância do referente (ao menos dos referentes que podem ser restituídos enquanto “prova” de sua realidade); uma frase prescritiva tem sua determinação garantida, antes, pelo destinatário, ao passo que uma normativa, pelo destinador que estabelece um “sujeito de direito que legitima a frase prescritiva” (GUALANDI, 2010, p. 89) no âmbito jurídico-político. As frases combinam, portanto, valores diferentes, e dominações de valências ou instâncias diferentes, assemelhando-se ou distinguindo-se umas das outras a partir de então. Mas as frases são infinitas, e podem surpreender, porque não são todas as frases que marcam as suas instâncias. Essa determinação não é suficiente para determinar o valor, o sentido ou o “uso” da frase, e é aí que entram os gêneros de discurso. Eles se aproximam dos jogos de linguagem porque reúnem frases de regimes diferentes para objetivos ou desafios particulares – são os gêneros de discurso que estabelecem o caráter amplo e diverso caráter teleológico da linguagem. Por exemplo: o gênero de discurso da ciência, visando ao consenso sobre a verdade do estado ou do comportamento de um referente acessível recursivamente às instâncias destinatárias que constituem a dialética de seu gênero, convocam frases ostensivas, cognitivas e lógico-definicionais para cumprir seus desafios. A filosofia e as artes não têm desafios ou regras dadas imediatamente; por isso, Lyotard, resgatando a função reguladora da razão e, ao mesmo tempo, a disposição reflexiva do julgamento, elege como regra desses discursos a busca interminável de suas próprias regras.

desenvolvimento de alguns problemas já levantados no capítulo anterior. A política é um problema urgente porque ela não é propriamente um gênero de discurso, ela é o encadeamento entre regimes de frases entre si e entre os gêneros. Pensem na questão da agonística como saúde de linguagem: a agonística é a situação política, a guerra civil da linguagem, a decisão aleatória do encadeamento das frases, dos regimes e dos gêneros.

O problema da política, abordado no segundo tópico sob o título *O acaso da linguagem mede a decisão política* é, portanto, eminentemente ontológico, e retrata o estado frequente de guerra civil da linguagem e a questão da liberdade no mesmo espaço. Esse espaço, pouco ou nada aplaudido pelos humanistas – e talvez sejamos sensíveis à sua falta de reverência ao pensamento do nosso autor – é aquele da ausência de mediação entre as frases, regimes e gêneros, o suspense do *nada* que vai do possível ao factual, sob o princípio de que é preciso encadear (necessidade), mas *como* encadear não é preciso (contingência). A liberdade e a decisão política são medidas, portanto, por um critério de aleatoriedade do factual diante da impossibilidade virtual. É aí que entra o problema da justiça, por sua vez: o injusto está no âmbito não só do real, mas do possível, e isso decorre, novamente, de uma abordagem ainda mais aprofundada da relação entre o gênero científico e o jurídico, ou se preferir, como um desenvolvimento do problema fato-valor, que já aparece em *A condição pós-moderna*. A justiça passa necessariamente, portanto, do maior bem para o menor mal possível.

O livro é escrito em parágrafos, semelhante às *Investigações filosóficas* de Wittgenstein,

Ele não é aforístico, são pequenos exemplos que não são inteiramente desenvolvidos, começos de argumentações, de dialética, no sentido grego: o leitor deve fazer seu caminho na incerteza. Esse tipo de organização das frases rompe completamente com aquele do *Tractatus*. No caso de O diferendo, a ordem é antes aquela de uma reflexão inacabada, ele é reflexivo-argumentativo, mas inconcluso. Eu não creio que eu poderia o acabar. Seria preciso consentir a esse inacabamento. Esse longo trabalho consistiu, precisamente, em colocar os papéis à pluma sem tomar o contorno da “explicitação” [...]. Esse

aspecto teve um papel importante na escritura de *O diferendo*: seria preciso cruzar aqui uma tradição que Wittgenstein tomou, ao menos em parte, da reflexividade inacabada, que é finalmente clássica no pensamento anglo-saxão, que faz, antes, ensaio, investigação, do que sistema, que vem da evidência da ruína da sistemática filosófica, que chamamos Heidegger ou Adorno (LOYOTARD, 1988 a, p. 44).

Logo no início do livro há uma “ficha de leitura”, onde o autor justifica que sua intenção é alcançar o “grau zero” do estilo, sugerindo que seu desejo é que o leitor tenha por assim dizer “o pensamento em mãos”. É interessante notar que a presença de uma certa noção de passividade na escrita do autor, aquela mesma que encoraja a defesa da autoria compartilhada enigmáticamente, e que em *Economia libidinal* mais parecia com um *brainstorm* beat, aparece agora no diferendo por meio dessa pretenciosa abstenção total do estilo – como se o pensamento, anônimo, encontrasse nessa ascese do autor vias mais amplas de se nos fazer sentir. Nessa mesma ficha, temos que o desafio do livro é convencer o leitor, inclusive o próprio autor, de que “o pensamento, o conhecimento, a ética, a política, a história, o ser, segundo o caso estão em jogo no encadeamento de uma frase sobre a outra” (LYOTARD, 1983, p. 11).

A tese básica do livro, seria, portanto, que entre ao menos duas frases, cada uma localmente legítima, que tratam, não obstante, do mesmo referente, há diferendo, e não litígio. Se há litígio, é porque uma língua comum pode ser estabelecida entre as duas ou mais partes, e porque um juiz neutro pode ser eleito para julgar o caso e restituir a justiça às mesmas. Se há um diferendo é porque não há nem uma língua comum que pode ser compartilhada entre as frases, nem um juiz neutro eleito pela linguagem a fazer o papel da justiça para os termos. É por isso que política e justiça são imediatamente convocadas na proposição elementar da tese. E como vimos, já é uma tradição no ocidente que a convocação da justiça tenha como aliado fiel o conhecimento e a verdade, ou seja, a eleição do gênero cognitivo, principalmente nos conflitos pautados sobre o referente.

As questões mais evidentes para Lyotard são: 1) há conflito, e 2) as diferenças entre as partes do conflito são incomensuráveis. (Eis, de longe, a grande dificuldade de falar da linguagem como *uma*). Com Gerard Sfez é possível perceber que há duas formulações distintas do

diferendo, decorrentes desses princípios. A primeira formulação indica que há uma reciprocidade da condição do conflito, e garante que os dois ou mais discursos em conflito podem ser localmente legítimos (a despeito de se pretenderem frequentemente hegemônicos). Nesse sentido, é preciso buscar reconhecer os diferendos entre os discursos, e não meramente ignorá-los ou ultrapassá-los por meio de uma pretensa metalinguagem: “As duas partes, precisamente porque não partilham o mesmo idioma, podem ambas ter razão” (SFEZ, 2007, p. 16); a justiça, precisa ir além do mero respeito às diferenças, pois “ela comporta a afirmação de uma razão suscetível de reconhecer a parte da exatidão de um e outro discurso, mesmo se essas duas partes não podem se compor em um todo superior ou se unificar em um mesmo discurso” (Idem). Quer dizer, essa noção de justiça supõe que a regra para optar por um dos discursos que pleiteia o mesmo referente está (sempre) em falta, e parece expressar com mais precisão uma ideia que já estava presente em *A condição pós-moderna*. A segunda formulação, por outro lado, promove um intercâmbio com a noção de vítima, ao passo que

[...]se estende do diferendo entendido como coexistência de legitimidades heterogêneas e marca a possibilidade da unilateralidade do dano. Ela desvia, assim, os outros traços da primeira formulação do diferendo: a igualdade de condições, a dupla legitimidade (SFEZ, 2007, p. 23).

Aqui, a vítima seria entendida como aquela cuja apresentação do dano sofrido é impossível de se realizar, e o dano não pode ser, portanto, atestado e julgado. O dano (*tort*) é um termo destinado à interdição da prova, e o prejuízo (*dommage*), por outro lado, é aquilo que pode ser atestado, apresentado e provado – validado à constituição de um julgamento considerado justo. Com o dano, a injustiça se refere à repetição do crime em outro plano, qual seja: o apagamento de todas as marcas do crime e a garantia da impossibilidade de testemunhá-lo diante de um tribunal. Bem, nessa segunda formulação, o dano é aquilo que não pode estabelecer nenhum consenso, e o diferendo deixa de ser somente o conflito entre legitimidades incomensuráveis e passa a ser também um dano inexprimível publicamente.

Como os parâmetros da justiça servem à primazia do gênero cognitivo, que foca sobre o referente, quando a justiça não pode ser feita

a uma ou mais das partes porque a sua queixa não corresponde às exigências da prova e argumentação, que constituem o jogo científico e se instituem na ordem jurídica, o máximo que pode ser feito é crer na possibilidade de expressão da justiça no âmbito de um gênero outro, como a escritura (uma mescla entre filosofia e arte), a literatura, e as artes em geral, por exemplo. Essa possibilidade não supera, por outro lado, o insucesso da justiça no pleito jurídico:

 Não se trata de modo algum, no fundo, de “traduzir” – em nenhum sentido do termo – a mesma coisa de outro modo, mas de encadear outra coisa sobre a primeira, e esse encadeamento não é a continuação do primeiro. Entre os dois há intervalo, suspense – a relação é sem mediação – o acontecimento do testemunho do dano é aleatório; ele não depende nem positivamente nem negativamente do que pôde se passar ou não na cena, onde um prejuízo pode ser entendido. Nos instalamos de cara em outra ordem ou não, e isso independentemente de todo querer como de toda mediação. Supondo que esteja lá um segundo frasear, é como se não tivesse havido o primeiro atrás de si, que não conta para nada, e esse frasear é sempre um primeiro frasear. Do mesmo modo, a testemunha não é quem intervém, como de um apelo: o referente não é o mesmo quando a frase que o toma em referência não é da mesma família (SFEZ, 2007, p. 33).

O sentimento é o que chama o diferendo, e por isso a literatura, a escritura, as artes, a filosofia e a política, que não exigem o estabelecimento de provas e argumentação, parecem boas searas para a expressão dos diferendos. Reclamar a mesma causa alhures, entretanto, é algo que só pode ser feito metaforicamente. Com o diferendo reconhece-se que o que há para ser fraseado excede aquilo que os humanos podem frasear presentemente, e que “sua falta permite a instituição de idiomas que ainda não existem” (SFEZ, 2007, p. 31). Apesar do diferendo ser uma condição já ontológica, e esse ser o aspecto talvez mais interessante, de modo geral, para a tese presente, é notável que dois exemplos de diferendos são priorizados no livro: o diferendo da dominação, expresso sobretudo no problema da força de trabalho apresentado por Marx pela primeira vez, e no problema do

aniquilamento, cuja expressão é ilustrada pelo nome próprio Auschwitz. Esses dois diferendos, o da dominação e do aniquilamento, são aquilo que dá matéria à compreensão da dupla formulação do diferendo a que se refere Sfez – eis a matéria do tópico terceiro: *O diferendo e o problema da justiça*. Ao que o tópico seguinte e final do capítulo, como o leitor ou a leitora já deve estar se acostumando, vamos para: *As rotas do diferendo*.

3.1 – A ontologia do diferendo: da diáspora do Ser e do sujeito

Os caminhos mais decisivos das rotas de fuga do antropocentrismo e do antropomorfismo em Lyotard parecem buscar suas raízes na ontologia. Essa radicalidade da filosofia do inumano já aparece no exame ontológico da economia libidinal, e ela prevalece também na filosofia do diferendo, porque a ontologia é em ambas as obras entendida como acontecimento que “antecede” o sentido ou a significação. Ora, essa “anterioridade” não é, obviamente, algo muito simples de pensar; todo acontecimento cai numa rede de registros, que consistem justamente na tentativa de suprimir o atraso ou a antecipação que estão implicados na sua apreensão. É porque há o *Acontece?*, e, em seguida um *o que acontece*, ou *acontece que*.

Se uma frase estabelece um universo de valências²², essas valências só podem se dirigir ao sentido dessa frase em outra frase, encadeando sobre ela, e numa troca de posição de uma valência para outra (de destinatário para destinador, por exemplo). Por isso, o *quid*, ou *o que acontece* são muitos, e são paradoxais, incomensuráveis uns aos outros, e o *quod*, o próprio *Acontece?* não se repete sem se diferir. Esses registros que apreendem os acontecimentos em uma série são, por exemplo: a metafísica, a tecnociência, o capitalismo, as histórias e as narrativas, dentre outros gêneros de discurso que organizam os vínculos sociais, estabelecem critérios de verdade e de realidade, transvestem os acontecimentos com sentido, transformam os diferendos em litígios e tentam eliminar os rastros de indeterminação e aleatoriedade que veiculam os encadeamentos entre as frases. Isso quer dizer que o

²² O fato de a frase acontecer em um universo de valências é já a instituição implícita do social.

problema do tempo²³ é tão fundamental na ontologia das frases, que para registrar um acontecimento é sempre cedo demais ou tarde demais, ou, como foi dito outrora, a apresentação que apresenta atualmente é inapresentável:

Há um *há aqui*, uma frase tomada como ocorrência, como *quê*, que a bem dizer, não é o agora, mas é agora. Mas desde que a ocorrência é apreendida no universo de outra frase (*tô logô*) que se refere a ela como à uma entidade (*tô enai*), agora se torna o agora, e ele não pode ser apreendido como *quê*, como a vez onde ele acontece, ele sofre a inevitável alteração da diacronia, ele releva do regime de frases. Aristóteles distingue assim o tempo que nos universos apresentados pelas frases situa as instâncias constituindo esses universos umas em relação as outras (o antes/ o depois/ o agora) e o acontecimento-apresentação (ou ocorrência) que como tal é absoluto (agora). Desde que fraseamos esse último, nós o colocamos nas relações dos universos de frase. A apresentação é, então, apresentada. Para apreender a apresentação comportada por uma frase, é preciso outra frase, onde essa apresentação não é fraseável agora, mas somente como situação (antes/depois) no universo apresentado por uma outra frase: ela é a apresentação de então. Aristóteles desconecta os operadores diacrônicos jogando nos universos de frase a ocorrência da frase (ou a ocorrência-frase). A apresentação “atual” é inapresentável, o acontecimento se esquece como tal conforme ele se conserva (o depois), se antecipa (o antes) ou se mantém (o agora) (LYOTARD, 1983, p. 114).

É exigido um deslocamento, um encadeamento de acontecimentos, ou se quisermos, um encadeamento de frases, para que algo como a apresentação de uma frase seja apreensível. Porque a frase,

²³ Segundo Lyotard, “o tempo tem lugar como antes/depois implicado nos universos das frases, como colocar em série ordenada das instâncias. Esta lhe é imanente. O tempo é bem uma categoria do ente. O Ser não é o tempo” (LYOTARD, 1983, p. 114).

que introduz um universo e consigo suas valências é soberana de seu acontecimento, e a indeterminação do seu estatuto (para as suas valências), na inauguração do seu *há aqui*, compromete a transparência com a qual julgávamos ou desejaríamos recebe-la (enquanto uma dessas valências). “Nós”, os humanos, as entidades racionais e estéticas, de síntese intermediária, sujeito híbrido (passivo-ativo), material-transcendental, “nós” podemos ocupar uma ou mais dessas valências em uma frase – ou não.

Convém fazer a diáspora do sujeito moderno, detentor da frase, enunciador privilegiado do sentido, e reduzir, pelo questionamento e a reflexão, o alcance dos preconceitos antropomórficos e antropocêntricos (que Lyotard chama, de modo geral, de preconceitos antropológicos). Com isso, temos, ainda, que o Ser não é um só, mas que ele “relewa da pulsação de acontecimentos”, como nota Sfez, e essa perspectiva é o que motiva Lyotard a fazer também a diáspora da terminologia do Ser na ontologia. Livrando-nos do Ser, libertamo-nos de dois constrangimentos metafísicos impostos à ontologia: os pressupostos lógicos de unidade e identidade, ou seja, que o Ser é um, e que é igual a si mesmo. À terminologia ontológica que substitui o Ser é concedido o nome de frase para que se possa admitir a multiplicidade das ocorrências ou acontecimentos assim como a heterogeneidade que a sua ideia evoca e, obviamente, garantir que se trata, sobretudo, do contexto “linguageiro”:

Uma frase, para Lyotard, não se define como a comunicação de uma mensagem entre sujeitos – o que a desvencilha de um antropocentrismo comunicacional – e não é completamente ligada à completude de suas valências – o que não faz dela mais uma estrutura, à diferença do que diz a linguística (SFEZ, 2007, p. 36).

De modo geral, as questões concernentes à ontologia do diferendo se encontram concentradas numa nota do livro intitulada *Apresentação*, mas nas entrevistas que o autor responde na edição dos *Cadernos de filosofia* de 1988 também podemos encontrar alguns esclarecimentos satisfatórios. A ironia está em que Lyotard faz da sugestão da fenomenologia kantiana, nas primeiras páginas da estética transcendental, uma ontologia, e essa ontologia, inspirada no problema kantiano da apresentação, ou seja, da faculdade subjetiva de unir um caso à uma regra (ou uma intuição a um conceito) impõe, não obstante, uma ruptura com a fenomenologia e a antropologia. Lyotard acusa Kant de deslizar na ilusão metafísica, transformando a apresentação em situação (ou representação), quer dizer, fazendo do *há aqui* um *o que há*

aqui: “a faculdade de receber impressões sensíveis é ‘coberta’ com aquela de coordená-las e objetiva-las pelas formas do espaço e do tempo” (LYOTARD, 1983, p. 100). A doutrina das faculdades e a metafísica do sujeito encorajam o recalque da apresentação sob a representação, onde “os casos não são acontecimentos, mas citações a comparar” (LYOTARD, 1983, p. 101).

Isso justamente porque o receptor do sentido está sempre em uma ocorrência outra (gostaria de dizer: posterior) em relação àquela cujo sentido ele se refere, e é conseqüentemente determinado pela ocorrência atual que institui então seu posto de destinador do sentido ou sujeito ativo. Ele é ativo na medida em que “detém a palavra” sobre um referente, mas sua passividade pode ser suposta de modo análogo à suposição de que um destinatário é também um destinador em potencial: há encadeamento, movimento dialógico, síntese e troca das valências ou postos entre o sujeito passivo e o sujeito ativo, assim como entre os ocupantes dos postos de destinador e destinatário, de uma frase para outra. Segundo o autor:

O sujeito não é, portanto, ativo ou passivo, ele é os dois, mas ele não é um ou outro contanto que, tomado em um regime de frases, ele se objete a si mesmo uma frase de outro regime e procure, senão a sua conciliação, ao menos as regras de seu conflito, sua unidade sempre ameaçada. A única exceção parece ser a sensação, onde pela matéria alguma coisa parece afetar o “sujeito”, que dele não procede. Vimos, contudo, que esta alguma coisa é tão logo situado como instância na dialética dos universos de frases, e tratado como um destinador primeiro e como um destinatário segundo, de sorte que sua ‘doação’ é transformada em momento de troca (LYOTARD, 1983, p. 101).

O ponto de articulação entre a fenomenologia kantiana da estética transcendental e a ontologia das frases de Lyotard, na parte da *Apresentação*, consiste precisamente naquilo que Kant se permite ignorar: a frase que não provém do sujeito. Kant a ignora porque não tem nada a dizer a respeito “daquilo que nos administra”, a matéria, o X – interessa-lhe aquilo que o sujeito “profere”. Lyotard a evoca para fazer dessa frase absolutamente frágil o genuíno interesse da ontologia. A questão da ontologia das frases resgata, portanto, aquele “instante”

abandonado da reflexão em que a força do acontecimento está no próprio acontecimento, e que o sujeito é apenas um dos componentes eleitos aleatoriamente, e completamente “domesticado” na atualidade do *há aqui* que o evoca. Pressupõe-se sempre demais desse sujeito; que ele seja estético, que ele seja racional (cognitivo e teórico), são estas eleições das frases e dos regimes que elas instauram. Não há um lugar na linguagem que seria algo como um “fora” das frases, onde esse sujeito garantiria uma unidade legítima, ou a segurança de uma definição do humano como entidade em posse do poder da linguagem. Além do mais, uma definição é apenas um gênero, e a comunicação entre sujeitos humanos também.

Nessa releitura da estética transcendental, a frase ontológica, que é por excelência a frase material, ou a frase matéria, acontece, chega de um destinador desconhecido, que usualmente é chamado de Ser pelos filósofos, para um destinatário, que seria algo como o sujeito (para Kant, o sujeito transcendental). O primeiro momento, consiste, portanto, em um destinatário surpreendido pelo acontecimento de uma frase: ele é já o sujeito, mas em sua efêmera passividade. Supõe-se em filosofia que esse sujeito é uma entidade racional; mas a frase primeira que vem de um destinador desconhecido *não implica a necessidade* de supor sua racionalidade²⁴ - tudo o que temos dessa frase é um toque, um sentimento acolhido alhures. Ora, essa frase ontológica, a frase-acontecimento, é inarticulável no idioma que fala aquela entidade racional, o sujeito. O idioma que fala esse sujeito é, por outro lado, aquele do tempo e do espaço. Este é mais um dos motivos pelo qual o sujeito em questão se aproxima tanto de uma imagem antropomórfica: além de ser uma entidade racional, é também uma entidade estética, no sentido da estética transcendental, ou seja, submetida às influências determinantes do tempo e do espaço, de capacidade sintética intermediária.

Há então um primeiro encadeamento de frases, e para tanto, há inversão dos papéis: o sujeito, que recebeu uma frase material, como toque fantasmagórico no espírito quando de sua condição de destinatário, passa agora para o posto de destinador, que encadeia uma frase sobre aquela que recebeu. Mas a sua frase é uma frase formal, ou:

²⁴ Essas reflexões sobre o Ser são majoritariamente da ordem das ideias – são antinomias, não podemos ter conhecimento do que não podemos provar: a existência de um Ser que se nos destina, que ele seja racional, etc. não pode servir para uma argumentação sobre o conhecimento do Ser. Para Lyotard, isso é pressupor demais: pressuponho apenas que (algo) *acontece*.

tempo-espacial, incompatível com a frase enunciada no idioma da matéria. Justamente devido ao encadeamento, o que quer dizer também, à síntese temporal que exige o deslocamento entre as frases, a segunda frase transforma a primeira em referente, e ausculta seu sentido – eis o fenômeno. Para poder encadear diversas frases, falar diversos idiomas, foi preciso que o sujeito ou a entidade estética-racional da hipótese mostrasse também sua hibridez: ele é passivo na primeira frase, e ativo na segunda. A questão de saber o limite que separa a passividade da atividade é um grande problema, tanto na obra de Kant como na obra de Lyotard. O sentimento é, em um e outro, o jardim secreto dessa hibridez. Mas o mais importante, é que aquele destinador primeiro continuará desconhecido, e diz-se o mesmo de sua frase primeiramente proferida. É nesse sentido, precisamente, que o Ser não se nos destina.

Uma grande implicação dessa proposição é, portanto, a negação de algo como uma intuição intelectual: a intuição não é uma recepção transparente, imediatamente cognitiva do dado, ao contrário, tudo o que tenho do dado, enquanto ele é apenas uma frase material, é “diverso” ou desvanecedor – sensação hospedada alhures. É devido a um encadeamento de frases, naquela passagem híbrida da passividade à atividade subjetiva, posteridade (ou mesmo antecipação) temporalmente necessária para a apreensão do acontecimento, que a intuição adequa aquela perplexidade que é a matéria em uma moldura espaço-temporal aceitável ou suficiente – para encadear as diversas finalidades de gêneros de discursos infinitos. Se o Ser não se nos destina, temos que a aleatoriedade e a imprevisibilidade fazem a mediação entre duas frases ou mais. Vejam como esta implicação se agrava: há um diferendo entre o destinador desconhecido e o sujeito.

O sujeito conhece seu idioma, o espaço-tempo, e não pode conceder valor referencial senão à frase que se profere nesse idioma. Mas “ele sabe”, como destinatário afetado pela sensação, como receptividade, que alguma coisa, um sentido, procura se frasear e não consegue no idioma do espaço-tempo. É porque a sensação é um modo do sentimento, ou seja, uma frase em espera de sua expressão, um silêncio emotivo. Essa espera jamais é preenchida, a expressão que tem lugar se profere na língua das formas espaço-tempo, que o sujeito “fala”, e cuja qual ele não sabe se é aquela do outro. (LYOTARD, 1983, p. 98).

Ou seja, há diferendo, tanto no sentido do conflito entre frases a encadear, quanto no sentido que há um dano inexprimível, já no nível ontológico: há uma frase ou uma quase-frase, um sentimento, a espera de uma expressão, de um encadeamento “justo”. Ora, nenhum encadeamento o será, principalmente em se tratando de um diferendo ontológico, porque o destinador primeiro permanece interdito de se conhecer pelo destinatário, mesmo quando da troca das valências, e o mesmo vale para o idioma que “fala” a sua frase material; é aqui que as maiores ofensas às frases virtualmente impossíveis são feitas. Fazer ontologia é auscultar esse sentimento. Fazer ontologia não seria, portanto, criar novas “defesas” para que o dano pudesse se exprimir como litígio no tribunal do conhecimento, mas sim criar novos tribunais da linguagem para a expressão de seu sentimento. Entendamos o apreço pelo judaísmo nessa fase do pensamento lyotardiano: ontologia é um exercício de escuta do indeterminado²⁵.

Ademais, a ontologia das frases coloca o sujeito em uma situação que ultrapassa a condição de marginalização do seu poder de interferência sobre o acontecimento. Ela esvazia o sujeito de toda continuidade que se preste a sua unificação e identificação para fora da frase atual, porque não há propriamente garantia de que seu estatuto de destinador ou sujeito ativo seja-lhe inerente, e não está no poder do próprio sujeito decidir isso – a seguinte frase pode anuncia-lo como destinador, destinatário, e mesmo como referência, *ou não*. De modo que não há propriamente um sujeito como aquele que pensa a tradição moderna ou a fenomenologia heideggeriana, a quem o Ser se dirigiria. Dizer que o Ser *nos chama* é pressupor demais; se o Ser nos chama, é porque há uma teleologia inscrita no âmbito ontológico que não pode evitar uma caracterização humanista. Pois, se o Ser nos chama, é porque

²⁵ É assim, também, que o político é eminentemente ontológico: encadear sobre a frase ontológica pode ser a escuta de sua indeterminação, em que são privilegiados outros gêneros além da filosofia, ou seja, gêneros reflexivos, em busca constante da regra de seus próprios encadeamentos, como na escritura, na literatura e nas artes em geral (pensem na “pequena frase” de Swann), ou pode ser a atitude de dominação da frase em questão, por meio da tentativa de supressão da surpresa do acontecimento, em que se inscrevem diversos gêneros que trabalham sob o princípio sistemático de previsibilidade e comunicação, como a tecnociência e o capitalismo. Por isso, em *O inumano*, Lyotard coloca no sublime certo caráter politicamente honrável em comparação ao acolhimento ontológico da tecnociência e do capitalismo.

quer algo de nós, ou se comunica com alguma transparência, ao menos no sentido em que “nosso encontro” com o Ser não se faria por mero acaso, mas antes como um destino.

É diferente de dizer, por exemplo, que o Ser ou a frase incita alguma participação ou responsabilidade das valências em jogo quando dos encadeamentos. É o acaso de uma frase que nos invoca ou não como valência em um universo que não estamos nunca aptos a apreender no acontecimento de sua atualidade, mas do qual não deixamos de engajar uma responsabilidade dividida, posto que os vínculos sociais e as vivências humanas estão aí diretamente implicados. O que endossa a tese do inumano como paradoxo entre a indeterminação nativa e o devir razão: a frase determina as suas valências e é simultaneamente indeterminável na atualidade do seu acontecimento. A razão, ou as razões, não são dadas, são “cultivadas” na série dos acontecimentos:

Eis a que se pretende esse livro, e é bem difícil de pensar na medida em que nossos hábitos de narcisismo antropológico são tão fortes – a “força” mesmo da modernidade, sua “fraqueza” – que não chegamos a pensar um “acontece” em si, se ousar dizer. Encontramos certas tentativas desse gênero no pensamento ocidental, no curso da modernidade, ou seja, depois de Agostinho (a modernidade começa com Agostinho). As tentativas (penso em Espinosa) para pensar o ser fora de toda fenomenologia, aquela de Agostinho, de Descartes, de Husserl. Do ponto de vista fenomenológico, o ser é destinado a um sujeito. O que eu gostaria de tentar pensar como ontologia, não é um ser que seria “nosso” destinador, mas as “coisas”, como elas acontecem. [...] É preciso entender que somos vítimas de uma ilusão ontológica permanente, atribuímo-nos ininterruptamente o pretenso sujeito locutor, o sujeito da palavra, a autoridade de e sobre a frase como se fosse o sujeito quem a “profere”. (LYOTARD, 1988, p. 50).

Apesar de a ontologia ser um gênero discursivo que tem como objeto o acontecimento em sua nudez, e por isso mesmo se aproximar mais de um exercício de escuta do indeterminado do que do movimento de apropriação e dominação da frase ontológica, constituindo, assim, um

campo de investimento difícil e arriscado (no sentido que vestir o acontecimento de sentido, apesar de inevitável, é, ao mesmo tempo, abandonar o critério ontológico e mergulhar no jogo metafísico), a honra e a bem-aventurança dos seus jogadores não podem ludibria-los a ponto de os convencer que a finalidade exclusiva ou mais íntima da linguagem seja esta. Mais um distanciamento de Heidegger: a ontologia não é a formulação autenticamente privilegiada da linguagem. A ontologia se realizaria, assim, segundo um modo de acolhimento do *Ereignis* ainda ascético, mas um pouco mais despretenso, sem deixar de evocar um “humor hassídico ou pagão” (parágrafo 202).

Bem, a linguagem é uma potência “desejante”; é assim que ela ultrapassa as nossas demandas de uso e se articula de modo surpreendente. E é nesse sentido, precisamente, que ela escapa também à noção de sistema, como foi sinalizado no capítulo anterior (ou faz o escape do sistema, como na leitura do primeiro capítulo, onde o caráter ambíguo e impossível das intensidades torna seu apego ao uso do termo “sistema” mesmo questionável). O fato de nossos engajamentos serem sempre mediados pela linguagem, porque ela constitui os vínculos sociais, não embota seu caráter indesejado e indeterminado, revela apenas que o nosso acesso consideravelmente mitigado às águas de seu leito é o que estabelece, paradoxalmente, tanto o “solo comum” como a “terra de ninguém” das vivências humanas, e que destarte nossas ambições de dominação, tanto sua origem, quanto seu alcance, assim como a ideia de sua completude, continuam um grande enigma cuja adivinhação, embora encorajada, deve sempre ser frustrada. Esse enigma, ou para usar uma palavra “melhor”, a surpresa arrebatadora, digna do maravilhar do acontecimento, que faz da frase o seu *há aqui* indubitável e indeterminável, deve permanecer, aos olhos de Lyotard, uma linguagem para nós desconhecida, um idioma sempre interdito.

Há, portanto, um movimento de encadeamentos entre o ontológico e o ôntico, que torna possível a apreensão do acontecimento somente mediante o apelo temporal que pode transformá-lo em uma referência recursivamente acessível, em um fenômeno admissível de sentidos e significações, porque a frase ontológica ela mesma “é antes uma frase recebida, e o pensador do Ser um destinatário, uma testemunha” (LYOTARD, 1983, p. 40). Para aquele que está na situação de destinatário de uma frase ontológica, esta chega ou acontece como um sentimento, que faz as vezes de um idioleto. Quando o retórico, o sofista ou o cientista demanda as provas do destinatário que testemunha a frase ontológica, o dizer-acolher se transmuta em um dizer-

argumentar, e finalmente, a comunicação, a dialética, a referência que faz realidade e motiva a verificação e a falsificação, dando matéria à toda teleologia, têm lugar – e junto com a teleologia, os gêneros de discurso e suas formulações de registros sempre “antecipados” ou “atrasados” a respeito do acontecimento ontológico.

O diferendo ontológico que aqui se institui está compreendido no problema da apresentação porque esta última, *darstellung* ou *exhibitio*, não é simplesmente uma faculdade ostensiva, ela é o encadeamento entre uma intuição e um conceito, no caso da ciência, ou o jogo de encadeamentos entre intuições e conceitos, sem chegar a termo, no caso do belo. A apresentação é a faculdade “mais humilde” do sujeito kantiano – mas o seu valor não deve ser subestimado. Ela é o vínculo, a ponte entre as frases, entre os domínios ou faculdades diferentes daquele sujeito híbrido – ele é passivo ou ativo segundo o modo de apresentação. Sua vantagem é, ao mesmo tempo, sua fraqueza: ela é a promoção de encadeamentos, ela é a continuidade da série dos acontecimentos, mas com isso dá origem a novos diferendos. E tem mais: sabe-se que a apresentação não faz ponte com a Razão, porque a ideia é inapresentável por princípio. A ideia é algo que é infinito ou absoluto, e tudo que é infinito ou absoluto não pode ser dado numa intuição, se, justamente, entendemos por intuição a capacidade sintética intermediária de registrar os acontecimentos numa ordem tempo-espacial. Se um sentimento é acolhido sem mesmo que se saiba o que fazer com ele, ou o que ele significa, é porque o juízo reflexivo é uma modalidade que antecede e possibilita todo juízo determinante.

Quando, por exemplo, no sublime, fala-se de uma apresentação negativa, essa capacidade de unificação dos acontecimentos em uma série dada atualmente no espaço-tempo é posta à prova pela invocação de uma ideia do infinito ou do absoluto, e uma espécie de melancolia prevalece, inicialmente, do evidenciar de um abismo entre as frases que se desejaria conjugar. Se para Kant, a reviravolta dinâmica do sublime vai afetar o sujeito de uma alegria compensatória, que advém da descoberta de um destino suprassensível para esse sujeito, pela majestade suprema de sua Razão, em Lyotard, esse alívio final do sublime se encontra na mera constatação de um *há aqui* atual. Porque o pavor do abismo, nessa filosofia do diferendo, revela mais que uma falta de afinidade entre a apresentação e a Razão, ou essa afinidade “superior” suposta por Kant: revela a submissão do sujeito a uma aleatoriedade e imprevisibilidade da linguagem tão fora do seu alcance de arbitrar tética ou teleologicamente, que o suspense do acontecer

imperera – quer dizer, não há nada *à altura do conhecimento* que justifique aceitavelmente que continuará havendo encadeamentos entre as frases, ou que caminho eles precisam seguir.

3.2 – O acaso da linguagem mede a decisão política

Diluindo a unidade do Ser em frases, que são ocorrências ou acontecimentos incontestáveis²⁶, e assumindo que o conhecimento sobre a frase ontológica é sempre interdito da justeza que se desejaria alcançar, Lyotard entende que a necessidade do encadeamento de uma frase sobre a primeira espreita o *nada*, o abismo que separa uma frase da outra, numa rede virtual impossível, onde o diferendo já se pode fazer sentir com o conflito político que elenca a escolha aleatória da frase atual. Esse abismo de não-ser entre as frases motiva sentimentos de angústia e ameaça a segurança e o caráter indubitável do *há aqui*, de modo que essa marca da efemeridade das frases acentua o suspense do *Acontece?*. Bem se compreende que a frase institui um aparente paradoxo, que é aquele de seu acontecimento ser ao mesmo tempo indubitável e gerador de dúvidas²⁷ sobre o encadeamento por vir – entre a necessidade que aconteça (algo) e a ameaça que nada aconteça.

[...] A revolução relativista e quântica da linguagem permanece por fazer. Cada frase é em princípio o desafio de um diferendo entre os gêneros de discurso, qualquer que seja seu regime. Esse diferendo procede da questão: como

²⁶ Sfez afirma que o *há aqui* é incontestável não devido ao pressuposto de uma “potência que se atualizaria”, nem mesmo àquele de uma receptividade, mas antes no sentido em que ele é assumido por Lyotard como “átomo inegável de ser” (SFEZ, 2007, p. 36). O próprio Lyotard o confirma nas entrevistas dos *Cadernos de filosofia*, e depois em *O inumano*, se referindo como frequência a um materialismo cuja inspiração parece se encontrar na “eloquência de Diderot” (LYOTARD, 1988 a, p. 60).

²⁷ “Eu duvido” não é uma primeira frase, por duas razões, diz Lyotard: em primeiro lugar, “Eu duvido” pressupõe “eu” e “duvido”, ou “penso”, e cada um desses termos remete a outras frases, pressupõe a própria linguagem enquanto totalidade das frases possíveis. Em segundo lugar, para verificar “eu duvido” ou “eu penso”, é preciso evocar o pressuposto, antes, da série dos acontecimentos, de modo que “a afirmação que uma frase é a primeira pressupõe a série temporal das frases a qual essa frase se apresenta como a primeira” (LYOTARD, 1988 a, p. 94).

encadear? Que acompanha uma frase. Essa questão procede do “nada” que “separa” essa frase da “seguinte”. Há diferendos porque, ou como há *Ereignis*. Mas isso se esquece assim que possível: os gêneros de discurso são modos de esquecimento do nada ou da ocorrência, eles preenchem o vazio entre as frases. É, contudo, esse “nada” que abre a possibilidade das finalidades próprias aos gêneros. Se a maneira de encadear fosse necessária, não haveria diversos modos possíveis, nenhum vazio daria lugar a essa causalidade que se exerce de longe, a “causalidade final” (LYOTARD, 1983, p. 199).

Aquilo que os humanos chamam “bestamente” de liberdade consiste nessa contingência dos encadeamentos possíveis, devido ao estado constante da guerra civil da linguagem – quando Lyotard diz “bestamente” é, notadamente, porque se trata de uma liberdade mitigada, ou de uma liberdade anônima, marca de uma falta de controle do humano sobre os acontecimentos e sobre seu próprio destino (Cf. Lyotard, 1988 a, p. 52). O intervalo entre as frases não é algo mensurável, “pode durar três séculos ou um segundo, porque não estamos no tempo dito real”, mas é suficiente para provocar a ansiedade que nada aconteça, que uma frase não encadeie sobre a frase presente – que este acontecimento seja o último.

Isso porque, lembrando Wittgenstein, a certeza não é algo como o conhecimento: a primeira admite-se como uma crença, baseada talvez na repetição dos hábitos e das regularidades que fogem às regras das provas, impossível, portanto, de prover um juízo de verdade ou falsidade, como aquele fornecido pelo conhecimento. Do mesmo jeito que tenho fé que o sol nascerá amanhã novamente, tenho fé também, ou tenho mesmo certeza, que esta frase não será a última. Vejam, portanto: não podemos ter propriamente conhecimento, apenas crença, certeza, ou algo parecido – um sentimento – que esse acontecimento não será o último (isso pode apavorar, ou não). Mas enquanto a série da síntese dos acontecimentos não for interrompida por algo como este temido “acontecimento final”, pela “última frase”, ele será retificado e passará a fazer parte da série. Algo análogo evoca a proposição epicurista: se a morte chegar eu cá não estarei, ou seja, se a frase for a última, nenhuma outra lhe testemunhará o fim, e nenhuma sentença será feita para que se tenha dela conhecimento.

Em seu caráter eminentemente político, o encadeamento se anuncia através da questão da necessidade e da contingência. É preciso encadear, mas como encadear não é algo que pode ser prescrito de modo geral para a linguagem, porque prescrever é um regime de frases que fundamenta um gênero específico – aquele da ética, ou da obrigação. Já passamos por um entendimento semelhante desse problema no capítulo anterior: a frase ética, que é a obrigação, que se anuncia por meio de uma prescritiva, não pode ser legitimamente estabelecida como regra para todos os gêneros. Então, a necessidade do encadeamento não está inscrita na ordem do “tu deves”, ela releva, antes, das antinomias da razão pura, que asseguram que as séries dos acontecimentos devem ser irrecusavelmente infinitas, porque mesmo recusar o argumento é encadear e dar continuidade à série. Assim, refutar, duvidar ou emudecer ainda é encadear, continuar a série. É isso que constitui a contingência e a respectiva aleatoriedade como “decisão política”, assim como o espaço da liberdade: a “vitória”, a atualidade de uma dentre infinitas frases virtualmente impossíveis em conflito.

O problema da série dos acontecimentos endossa, portanto, a compreensão da necessidade do acontecimento como *müssen*, e não como *sollen*. De ocorrência em ocorrência começa a enumeração, a aritmética e a primeira síntese – somente então o acontecimento de uma frase-ocorrência (absoluta), renunciando seu estatuto ontológico, possibilita a constituição de algo como o conhecimento, nas frases que dela se seguem. O recurso ao cognitivo de que faz uso prioritariamente as ciências se espalha hegemonicamente sobre outros gêneros, porque estabelece, ao modo ocidental, um consenso sobre o estabelecimento de critérios de realidade. Ora, mas a questão da política é justamente que regimes de frases diferentes devem poder encadear sobre a frase ontológica, quer dizer: nenhum privilégio para o conhecimento, nem mesmo quanto ao referente “realidade”. Vejam como a política se assemelha à condição da agonística da linguagem, e o porquê de seu estatuto eminentemente ontológico:

Se a política fosse um gênero, e esse gênero tivesse pretensão a um estatuto supremo, teríamos rapidamente mostrado sua vanidade. Mas a política é a ameaça do diferendo. Ela não é um gênero, ela é a multiplicidade de gêneros, a diversidade dos fins, e por excelência, a questão dos encadeamentos. Ela mergulha na vacuidade onde “acontece que...” Ela é, se quisermos, o

estado da linguagem, mas não há uma linguagem. E a política consiste em que a linguagem não é uma linguagem, mas frases, ou que o ser não é o ser, mas os “há aqui” (LYOTARD, 1983, p. 200).

Entendida assim, a política só pode dar lugar ao engano, e o bem político só pode ser o menor mal possível, já que o político, sendo a eleição de um modo aleatório de encadeamento de frases, é um gerador constante de diferendos. Engano seria também considerar a política um gênero de discurso, pois ela é antes a testemunha do nada que espreita entre as frases e os gêneros – os gêneros de discurso seriam como “figuras da política”, no sentido que cada gênero “varia segundo a natureza da autorização inscrita no prefixo normativo” (LYOTARD, 1983, p. 204). A política invoca, assim, mundos de nomes²⁸ que determinam os ordenamentos específicos das comunidades e dos vínculos sociais: a *polis* grega coloca os gêneros dialético e retórico no governo das frases, onde os diferendos irrompem sob a forma de litígios; os Cashinahua, por sua vez, deliberam, sobre a agonística das frases, à função narrativa como ordenadora, e os diferendos são também suprimidos ao modo da cadência do mito; já a primeira república francesa, decide pelo vigorar da ideia no sentido kantiano, e os diferendos acabam caindo na rede de uma dialética sem termo, onde vigora a emancipação e a liberdade como promessa de um porvir, etc. (LYOTARD, 1983, p. 205).

Os gêneros de discurso se diferem uns dos outros pelos desafios que os norteiam, e pelo modo que se prestam a regulamentar os diferendos em litígios. Sabe-se com Lyotard que há um “resto” de diferendos que não são regularizados e continuam a fazer o fundo da guerra civil da linguagem. Esse caráter ontológico da política se reserva, portanto, de suas expressões ônticas conquanto elas permaneçam nas

²⁸ Segundo o autor: “As redes de quase-dêiticos formados de nomes de ‘objetos’ e nomes de relações designam os ‘dados’ e as relações entre eles, ou seja, um mundo. Eu o chamo mundo porque esses nomes, sendo ‘rígidos’, referem cada um à alguma coisa, mesmo que este alguma coisa não esteja lá; e que este alguma coisa é suposto ser o mesmo para todas as frases que se lhe referem, notadamente, os destinatários e os destinatários apresentados nesse universo – isso não quer dizer que o alguma coisa que tem o mesmo nome em muitas frases tem o mesmo sentido. As descrições diferentes podem ser feitas, e a questão do conhecimento desse alguma coisa está aberta, e não fechada por seu nome [...]” (LYOTARD, 1983, p. 67).

margens das descrições antropológicas e politológicas. Se são os prefixos normativos que operam os desafios dos gêneros, todos os gêneros, em sua teleologia, fazem as vezes de uma metalinguagem para a instituição de sua autoridade, e lançam pontes entre o abismo que separa as frases heterogêneas. Para que fique mais clara a prerrogativa, digamos, inumana, da política do diferendo, é preciso entender que o conflito das frases não é o conflito entre humanos ou outras entidades, já que estes mesmos são determinados pelas frases. Segundo Lyotard, é a pressão de um pensamento antropocêntrico que nos motiva à ilusão de que o problema político da guerra civil da linguagem é centrifugado pelo tumulto das intenções e das vontades humanas – nesse sentido, não jogamos com a linguagem, e não há propriamente jogos de linguagem, porque não há sujeito apto para seu uso:

Imaginando a proposição como um “corpo” que ocupa um “lugar” no “espaço lógico”, e a negação dessa proposição como a “sombra” lançada por esse “corpo” sobre esse “espaço”, Wittgenstein transporta para a ordem lógica o “fundo”, que no campo (sensível), envolve os referentes das ostensivas. Ele admite assim a analogia da negação lógica com a negação “perceptiva”. E como ele compreende esta última como o modelo da experiência do sensível por um sujeito (um olho), ele entreabre a porta da lógica à fenomenologia (Tsimbidaros). Ora, é esta que, incontrolada, vai, sob o pretexto de “descrições da experiência”, comandar as pesquisas ulteriores. Um “eu” será reputado “se servir” da linguagem, “jogar”, com um “outro” ou “outros”. É um sucesso do antropomorfismo, um defeito do pensamento. É preciso, ao contrário, transportar em direção à linguagem ordinária o princípio claramente formulado por Wittgenstein para a linguagem lógica: o que é requerido para compreender esta última não é a experiência que alguma coisa se comporta como isto ou aquilo, mas a pressuposição que alguma coisa “é” [...] A lógica da linguagem ordinária é “antes de toda experiência”, como a lógica. Ela é antes o *como*, mas não o *quê* [...] (LYOTARD, 1983, p. 88).

Ademais, a questão da realidade não se confina somente no rumor das frases cognitivas e ostensivas, ou seja, nos encadeamentos dos regimes que possibilitam a experiência, ela encadeia em todas as outras famílias de frase, independentemente do gênero científico ou outro tomar de modo sub-reptício a hegemonia de seu estatuto. O fato dos gêneros que privilegiam as frases cognitivas e ostensivas dominarem hegemonicamente o estabelecimento dos critérios de realidade é apenas motivo para comportar mais diferendos. O conflito acerca do estabelecimento dos critérios de realidade afeta invariavelmente o campo das vivências humanas e dos vínculos sociais, transportando os diferendos do campo dos possíveis para o campo factual da atualização das frases.

Tendo como referente a realidade, agravamos, evidentemente, o problema da justiça. A questão fato-valor se torna ainda mais suspeita, porque agora Lyotard examina com mais cuidado a diferença entre as frases normativa e prescritiva, que podem facilmente se confundir. Lyotard vai se apoiar em Kant e Lévinas para problematizar esses aspectos intransigentes da obrigação, e o seu amor pelo judaísmo mostra-se mais uma vez pertinente para sua filosofia do diferendo. A normativa institui uma autorização, e a prescritiva ética, institui uma obrigação. A autoridade não pode ser deduzida sem conduzir a um círculo vicioso, a uma petição de princípio, à regressão ao infinito, ou a um idioleto. A normativa faz, portanto, da prescrição uma lei, ela toma a frase prescritiva para si como referente que autoriza a autoridade da norma, e se dirige como destinador da prescrição. Na obrigação, a prescrição é ao mesmo tempo destinador e referente, mas ambos não se deixam conhecer pela instância dominante da frase, que é o destinatário:

A obrigação, nela mesma, no sentido ético estrito, não precisa da autorização de uma norma para ter lugar, é o inverso: legitimando a prescrição, suprimimos a dissimetria da obrigação, que distingue o regime da frase prescritiva. Mas é precisamente uma função ou ao menos um efeito da normativa simetrizar a situação do obrigado. Prefixando a prescritiva de um: “É uma norma decretada por y que x deve realizar tal ação”, a normativa arranca à x a angústia do idioleto, que é também a maravilha do encontro do outro e um modo de ameaça do *Ereignis*. Essa ameaça, essa maravilha e essa angústia, ou seja, o nada de um à

encadear, se encontram então normalizados. A normativa, que é excluída da ética, introduz à política [no sentido jurídico-antropológico]. Ela constitui uma comunidade de destinatários da prescritiva que, como destinatários da normativa, são advertidos que são, senão necessariamente iguais diante da lei ao menos, todos submetidos à lei. Ela não torna a obrigação transitiva, o que é impossível, ela a torna comum (LYOTARD, 1983, p. 207).

A política, em seu sentido eminentemente ontológico, não pode implicar e emergir da prescrição, mas a política no sentido jurídico-antropológico o faz indiretamente; a prescrição exige uma mudança de estado, e emplacar questionamentos sobre as instituições para que se torne possível fornecer projetos a fim melhora-las e torna-las mais justas. Bem, se, contudo, a política poderia fornecer tais projetos, é porque ela ainda estaria sob a conjugação de uma frase descritiva, que expõe o estado das condições atuais como indesejadas, e o problema fato-valor não é desfeito, é, ao contrário, agravado. Ademais, a política, no sentido jurídico-antropológico, não é erigida precisamente de uma prescritiva, mas de uma normativa que se apossa de uma prescritiva para legitimar sua autoridade e, assim, se fazer cumprir pelos destinatários. A normativa, vimos, suprime a heteronomia ou a dissimetria que é o aspecto mais interessante da frase da obrigação, e assim fazendo, evidencia o lugar do destinador da norma que, na obrigação, deve permanecer desconhecido.

Na filosofia do diferendo isso muda: a política não é mais entendida somente no seu sentido jurídico-antropológico ou ôntico humanista; na verdade, a política no sentido jurídico-antropológico será responsável por impactantes danos e diferendos devido à exigência dos critérios cognitivos de estabelecimento do real. A injustiça é agora irremediável, já que a própria definição do diferendo, além de elucidar, claro, o aspecto do conflito entre frases respectivamente legítimas, paira sobre um dano que não pode ser expresso publicamente – e a política, ontologicamente entendida é, então, esse estado, eu diria, aflitivo, do reconhecimento da inevitabilidade da injustiça, motivo pelo qual o bem político deve ser entendido como o menor mal. Ora, isso quer dizer que a política não está agora desvinculada absolutamente do gênero da obrigação, ou da frase prescritiva; mas o gênero prescritivo é, nesse sentido, apenas uma “figura política”, um encadeamento possível, entre

outros. Ou seja, é o prescritivo (assim como todos os outros gêneros) que emerge de uma condição política, e não o contrário.

3.3 – O diferendo e o problema da justiça

Retomemos aquela dupla formulação do diferendo, reconhecida por Sfez: 1) o diferendo é entendido como conflito entre duas ou mais legitimidades, incomensuráveis umas às outras, acerca de um mesmo referente, 2) o diferendo é entendido como dano inexprimível publicamente. As duas formulações não correm sempre juntas, já que a primeira definição pressupõe a segunda, mas a segunda pode ser tomada isoladamente, sem pressupor a primeira. De modo geral, o diferendo não é precisamente o pensamento do dissenso absoluto, como aquele princípio da paralogia que irrompe em *A condição pós-moderna*, mas se inscreve como algo que permanece, não obstante, irredutível ao consenso. O diferendo adquire seu sentido como aquilo que não é incluído na configuração do conjunto dos universos de frases e se inscreve somente como fundo da linguagem.

Além da imersão na filosofia da linguagem e na influência de um certo judaísmo, Lyotard faz uso das metáforas do direito para circunscrever o problema da justiça no contexto das frases. O leitor ou a leitora já o deve ter notado pelo uso de termos como litígio, dano, testemunha, vítima, etc. Esse vínculo com os termos do direito evidencia como o problema do estabelecimento dos critérios de realidade, através do recurso do gênero cognitivo (ou seja, da conjugação entre provas e argumentações), não consegue dar conta daquilo que é entendido ontologicamente como injustiça. Por isso, quando um diferendo precisa ser fraseado e não tem sucesso por meio de um tribunal do direito, torna-se necessário procurar ou mesmo “inventar” novos tribunais onde ele possa se expressar. Isso não significa, como já foi assinalado, que essa expressão de cunho metafórico venha a substituir o dano do diferendo rejeitado pelo tribunal do direito – justamente porque um gênero é incomensurável ao outro. O diferendo é sempre um sentimento, ou um silêncio, um grito, um gemido, uma frase negativa – mas disso não se exclui que ele clama por outras frases para encadear novos sentidos.

Na introdução do presente capítulo, foi anunciado que Lyotard privilegia a análise de dois diferendos, aquele da dominação da força de trabalho em Marx, e aquele do aniquilamento de Auschwitz. Se o leitor ou a leitura ainda tem dúvida sobre o fato que esses dois diferendos

podem ser compreendidos sem evocar, contudo, uma leitura humanista dos temas escolhidos por Lyotard, peço-lhes paciência e curiosidade para embarcar nessa compreensão de justiça e injustiça no que se refere ao conflito ontológico-político das frases e dos encadeamentos. Isso não quer dizer, obviamente, que os vínculos sociais e as vivências humanas não são implicadas na problemática, mas que são secundários, na medida em que algo como as experiências e experimentações das entidades humanas estão sujeitas, como vimos, aos conflitos próprios dos universos de frases. Sfez se questiona, em nota, se o fato de a atenuação do dano, levado ao nível ontológico, não embota o alcance humano do problema, chegando mesmo a anulá-lo. Eu acrescentaria: se as rotas de fuga dos preconceitos antropológicos não suprimem o alcance da justiça a todo interesse, enfim, humano. Ora, vamos dar uma chance ao autor – já que o desafio da tese é justamente visualizar o alcance das suas rotas de fuga do humanismo – e deixar por conta do leitor ou da leitora o juízo sobre essa questão.

Começemos pela força de trabalho; ela evoca as duas formulações do diferendo. O conflito tem lugar porque a força de trabalho é pressuposta por uma das frases como uma ideia da Razão, ela é uma potência, uma capacidade de produzir que ultrapassa e mesmo supõe a experiência que o contrato de trabalho evoca, e o contrato de trabalho, por sua vez, pressupõe essa força como uma propriedade que está na posse do trabalhador, e que pode ser trocada com equidade por outra mercadoria, o salário. Na primeira perspectiva, a força de trabalho é entendida como essência do indivíduo, e na segunda como propriedade do mesmo – constituem, assim, dois gêneros diferentes sobre “o mesmo referente”. A força de trabalho entendida como uma ideia envolve um princípio de criação de valor que vai além daquele que lhe pode ser restituído. Assim sendo, a frase do operário não se pode conformar com a confusão entre sua força de trabalho e uma mercadoria a partir da qual se possa mediar uma troca justa, medindo o desempenho do seu alcance meramente pelo tempo de trabalho realizado. A frase do capitalista diz, contudo, que a força de trabalho é efetivamente uma mercadoria, e que a trocando pelo tempo de trabalho, o contrato entre ambos deve ser justo.

Há, todavia, um tribunal para a justiça do trabalho, e a frase que queixa aquele dano, quer dizer, a frase do operário, tem lugar nesse tribunal e recebe, frequentemente, uma reparação, como por exemplo, o melhoramento das condições de trabalho. O dano se transforma em prejuízo, porque chega de fato a se exprimir em um tribunal específico para sua reclamação; o prejuízo pode conquistar, portanto, não só uma

expressão no tribunal do direito, como também um ganho relativo. O reconhecimento parcial desse prejuízo é responsável pela passagem da escravidão ao trabalho assalariado, por exemplo. Mas a queixa do trabalhador, que passou de dano para prejuízo, não é recebida nunca da forma que se espera, porque algo como a força de trabalho não pode ser argumentada em um tribunal cujos critérios de realidade estão aquém do caráter absoluto que a sua ideia evoca, e quando a frase do operário tem chance em um tribunal, é porque ele é reconhecido, não obstante, como detentor de um bem à venda, a própria força de trabalho a qual ele é tido como proprietário. De modo que:

Se não há nada a vender, esse tribunal não é competente. Se ele quer, com efeito, reclamar que sua força de trabalho não define sua propriedade, mas sua essência, ele não pode ser entendido. Ele deixa de novo seu estatuto de queixoso. Ele vai levar seu requerimento sobre uma outra cena que não é mais jurídica, e de resto, é ainda um requerimento? (SFEZ, 2007, p. 40).

Ou seja, se o queixoso pode se constituir como parte civil, é às custas do consentimento a uma civilidade que atende a restritos critérios de realidade²⁹, dentre os quais, certamente, a força de trabalho como ideia, quer dizer, como referente que não pode ser provado na

²⁹ A realidade não é dada, ela sempre remete a procedimentos de atestação, a critérios de estabelecimento. Esses critérios são, hegemonicamente, pautados em provas. Mas este não é o caso da ideia no sentido kantiano: ela pode fornecer um referente, mas não pode dar-nos provas do mesmo. O cientificismo compactua, portanto, com a vitória do capital sobre o assalariado, e se instala em diversos outros gêneros que são pautados principalmente no discurso cognitivo sobre o referente, como a história e o direito, por exemplo. Por recorrer a esses procedimentos de atestação que exigem provas da evidência de um referente, outros gêneros ou outras frases que se prestam à critérios diferentes de realidade permanecem frequentemente interditos de acessar a efetividade de seu estabelecimento, como é o caso dos referentes de ideias, mas também é o caso, não obstante, do discurso do inconsciente. “A frase passional co-apresenta universos impossíveis”, diz Lyotard na página 126. Ora, os impossíveis fazem sintoma, para falar como Lacan, ou fazem idioletos, para falar como Wittgenstein; como atestar a realidade nessas figuras, se não podemos, obviamente, recorrer às provas e/ou às testemunhas de sua efetividade?

experiência, não faz parte e não pode ser defendida na cena do consenso possível. O dano é por excelência o que não pode ser formulado na ordem das provas que constituem a realidade requerida para servir de recurso ao debate jurídico que espera consenso; isso é um problema porque toda civilidade, de ordem jurídica reconhecida, exige o requerimento da prova, como argumento mesmo que os inocentes não sejam punidos pela força das vozes de acusação dos crimes. Assim, não é propriamente o dano que tem expressão, mas o prejuízo em que ele se transforma para aderir aos critérios estabelecidos pelos órgãos jurídicos. Se o dano não pode ser exprimido publicamente, é porque falta-lhe essa constituição de realidade cognitivamente recorrida: falta-lhe provas, mas também testemunhas. Quando o dano se transforma em prejuízo, como no caso da dominação no âmbito do trabalho assalariado, é porque provas e testemunhas podem ser requeridas, e o diferendo é, enfim, transformado em litígio.

O diferendo da força de trabalho é implicado em suas duas formulações porque: 1) a frase do operário é legítima, mas a frase do capitalista não o deixa de ser, já que cada uma faz parte de regimes de frases irredutíveis entre si, um que alega a força de trabalho como potência que excede toda aplicação a um tempo de produção estabelecido pelo contrato, outro que trata a mesma força de trabalho como mercadoria apta a fazer parte do desafio das trocas que o contrato evoca; 2) para que a queixa do trabalhador seja reconhecida no tribunal do direito do trabalho, ele precisa abandonar o status metafísico da força de trabalho e reconhece-la como propriedade ou mercadoria, de modo que o dano se transforma em prejuízo e o diferendo em litígio para ser expresso publicamente. Ou seja: a parte legítima que anuncia a força de trabalho como essência e não como mercadoria não pode ser reconhecida no tribunal como legítima, e o próprio diferendo, conquanto não seja um litígio (assim como o dano não é o prejuízo) sobra como resto a fazer aquele fundo da linguagem – permanece como sentimento sem expressão justa.

O alcance do desafio do direito contratual e comercial não regula, portanto, aquela “justiça fundamental”. Assim, a força de trabalho como essência do indivíduo deve poder se fazer reconhecer em uma cena que não é mais aquela da prova. Ora, se ela não pode ser reconhecida naquele tribunal porque não há provas da realidade de sua existência, Lyotard presume que ela deve poder ser reconhecida em gêneros de discurso que dispensam o uso das provas, como nas artes em geral e na filosofia, por exemplo. O autor submete a força de trabalho ao estatuto

de uma ideia no sentido kantiano porque assim o fazendo pode-se anunciar o seu diferendo como “a consciência universalmente compartilhada do dano” sem fazer do proletariado a figura de uma vítima a partir da qual todas as outras vítimas poderiam se identificar (porque se há diversos diferendos, há diversidade das vítimas dos danos também), mas principalmente porque se a força de trabalho for tomada como uma ideia, pode-se refutar que a sua universalidade esteja situada no plano de uma realidade efetiva como o “devir concreto do universal”, já que uma ideia é “controversa sobre o plano dos fatos e contestável no plano das provas” (SFEZ, 2007, p. 42).

O marxismo tem lugar como sentimento desse dano absoluto que se funda na incomensurabilidade dos mundos evocados pelas frases, mas a vítima desse dano não pode encarnar o aspecto genérico da vítima de todo diferendo, ou do único diferendo que importa, e, de modo algum, encontrar uma saída em revoluções sociais. O problema desse diferendo não se explica pelo fato de haverem condições injustas do trabalho assalariado, mas de que o próprio trabalho assalariado é injusto. O engano de Marx estaria, segundo Lyotard, na compreensão de que se a relação de trocas que concebe a força de trabalho como mercadoria ou propriedade é de algum modo abstrata seria preciso então lhe fornecer um caráter de concreção. Ao invés de tentar transformar a força de trabalho em algo que possa fazer parte de uma realidade concreta, é preciso, ao contrário, encontrar outro idioma para sua expressão que não aquele do tribunal do direito trabalhista. Pois embora essa expressão só possa ter lugar metaforicamente e não venha a suprimir o status do dano na ordem efetiva, a precipitação do comunismo como reabilitação desse dano só pode cair numa ilusão realista, onde seu objeto precisaria fornecer uma intuição que pudesse ser ligada a uma proposição “bem formada” a ser remetida a uma experiência econômica. Se o discurso da força de trabalho reivindica um discurso de prova, ele tomba em uma ilusão metafísica na qual sua expressão poderia encarnar em uma classe ou um partido:

A ideia de uma saída realista, pela supressão do diferendo e sua ultrapassagem, faz corpo com o projeto de uma libertação total. Essa orientação se perde, como efeito, desde o instante em que “Marx se obstina em fornecer as provas de um dano cuja pessoa não pode mostrar um caso”, em razão do aval dado ao modo de provação do *Capital*: aquele da pesquisa da efetividade do

referente e a prevalência acordada à centralidade da referência. Então, a doutrina marxista reitera os procedimentos de dominação do discurso científico sobre todos os outros gêneros de discurso, se proclama detentora da ciência objetiva e se erige em julgamento. Fazendo isso, o discurso marxista se cristaliza em burocracia e reproduz, em uma escala ainda mais alargada, a imposição do Um-Todo (SFEZ, 2007, p. 53).

Não é que o dano não seja real; ele é real, mas sua realidade não pode ser atestada pelos registros jurídico e cognitivo que fazem do real matéria para provas recursivamente acessíveis e argumentações validadas por uma objetividade capaz de incitar consenso. Como o referente de uma ideia não pode servir de recurso para uma realidade consensualmente estabelecida, a sua realidade escapa à centralidade referencial hegemonicamente aceita pelos gêneros de discurso. Eis o porquê do interesse de Lyotard pela ideia kantiana: ela pode exprimir algo que toma sentido sem recorrer a provas.

Mas o capital não pode sair ileso dessa reflexão sob a defesa de que o seu desafio é tão legítimo quanto os outros desafios dos outros gêneros; o modo como ele é autorizado pela sua normativa e o que faz, portanto, o seu desafio, é “ganhar” (sobretudo, ganhar tempo), e a confusão que faz a instituição de sua hegemonia frequente sobre os outros desafios está, precisamente, no fato de que o conflito político dos encadeamentos insinua que “ganhar” faça parte do horizonte de todas os gêneros de discurso, já que eles estão em guerra constante. Mas o sucesso de um gênero sobre outro na efetividade de seu encadeamento não exige particularmente uma compreensão previamente definida do “ganhar”: a frase ética, por exemplo, concentra o seu sucesso no completo desinteresse do sujeito, e à sua própria submissão a uma heteronomia. Além disso, a escolha política da frase a encadear é aleatória. Embora tenha conquistado sua legitimidade, o gênero do capital é tirânico e totalizante porque ele oculta a sua heterogeneidade e nega a heterogeneidade dos outros discursos, a tratar todos eles como portadores de desafios intercambiáveis com o seu próprio: tudo pode ser propriedade, tudo pode ser mercadoria, e tudo pode ser trocado – e “todo mundo” sai ganhando.

Ora, já o caso do diferendo do aniquilamento, sob o nome de Auschwitz, é ainda mais sério e intenso que aquele da dominação. Nesse caso, o diferendo não é tomado no primeiro sentido, aquele da disputa

entre frases legítimas intransponíveis, mas somente no sentido de um dano publicamente inexprimível. Através da análise do diferendo, podemos compreender “a proximidade e a incomensurabilidade entre dominar e aniquilar” (SFEZ, 2007, p. 54). Auschwitz é um nome próprio, desde Adorno, que promove aquilo que Lyotard chama a destruição da experiência. O aniquilamento nazi reflete o extermínio do “nós” – não há “nós” entre nazis e judeus, não há sequer guerra, porque há, precisamente, a tentativa de extermínio da outra frase, o que também quer dizer: o extermínio das heterogeneidades que constituem o próprio conflito, o aniquilamento de qualquer possibilidade de emergência de uma frase que não seja a frase nazi. A frase nazi tem a pretensão de excluir a alteridade radical que releva dos acontecimentos imprevisíveis, de modo que o diferendo entendido como disputa entre gêneros legítimos incomensuráveis se tornaria impossível porque ela requer para si não simplesmente a hegemonia da legitimidade (o que muitos gêneros podem requisitar) mas a eliminação do próprio conflito. Melhor dito:

Auschwitz é o nome da extinção desse ‘nós’ que se chamaria a humanidade, à qual a vítima poderia, de algum modo, se associar, e para o destino da qual ela poderia assumir de morrer. Não poderia ser a figura de sacrifício, através da qual a vítima poderia participar, falsamente, da legitimação da chegada da morte, como no caso do comunismo (SFEZ, 2007, p. 56).

Aquele que decreta a morte do outro como lei está excluído da ordem que ela impõe, e aquele que sofre o decreto é excluído, por essa lei, de qualquer possibilidade de legitimação. Por isso o diferendo é entendido tão-somente na segunda formulação. Não há compatibilidade alguma entre o mito nazi e o pensamento judeu. Nesse diferendo, ironicamente, torna-se muito mais evidente a injustiça que se passa no conflito ontológico das frases: o mito nazi se institui sobre uma auto fundação do destinador, enquanto o pensamento judeu, ao contrário, se institui sobre a indeterminação do destinador, a escuta paciente e respeitável da alteridade e imprevisibilidade do acontecimento, por parte do destinatário³⁰. A questão do aniquilamento não é exatamente aquela

³⁰ É preciso elucidar, porém: a frase ética não é a frase ontológica. Destarte a proximidade de uma com a outra, porque ambas são proferidas por algo que não provém do sujeito, e porque ambas proíbem a identificação da lei que faz o

dos corpos e das vidas tiradas dos judeus, mas da frase que os instaura nos universos de sua inscrição: é um atentado, o mais violento atentado, àquilo que habita a frase judaica. Aniquilar a frase judaica é, conseqüentemente, aniquilar todo humano que nela se perfaz, mas é também o assassinio dirigido à toda indeterminação que rege o acontecimento. Não se trata, portanto, de uma disputa entre duas frases legítimas (o mito nazi e o pensamento judeu), mas de um plano de destruição de toda frase que não é a nazi. Tendo como alvo a supressão da frase ética judaica, que é aquela da auscultação heterônoma, tem-se que a morte dos judeus é necessária conquanto ela leve consigo toda escuta passiva do acontecimento da obrigação em sua indeterminação.

O crime nazi realiza, assim, o nihilismo, e o nihilismo é o nome do mal para Lyotard. Ele implica o desprezo para com a alteridade do Ser; a imprevisibilidade e a falta de controle da frase-acontecimento lhe são ignóbeis. A distância entre a dominação e o aniquilamento seria precisamente esta: a dominação é a tentativa, por parte de uma frase, de tomar posse de todas as outras através da sujeição dos diversos desafios dos gêneros àquele que é o seu, ou como foi dito, a homogeneização dos desafios pela sujeição das suas heterogeneidades ao regime da troca, enquanto o aniquilamento é a anulação de todas as frases que não servem ao desafio da frase nazi, porque, ademais, a frase nazi é exclusivista, enquanto a frase do capital é expansionista. Se o nihilismo leva o nome supremo do mal, é no sentido em que a nadificação e o aniquilamento se dão no nível ontológico, e não antropológico ou humanista; quer dizer, há interferência no nível antropológico ou humanista, mas de modo secundário e no preciso sentido em que uma ameaça à ocorrência (ao *Acontece?*) é uma ameaça aos sujeitos ou humanos que podem ser e são elencados como valências dos universos das frases. Vejam bem: Lyotard não está defendendo que o aniquilamento dos corpos dos judeus é menos importante, mas simplesmente que aquilo que ele chama de dano absoluto é antes o que se dirige à interdição da frase judaica da obrigação cuja consequência é a proibição do próprio estatuto do “nós”, é o fim, o pior fim que se

caso, a frase ontológica é um *Arrive-t-il?*, ao passo que a frase ética é um *Arrive-tu?*. O *il* marca a impessoalidade da frase-acontecimento ontológica, e não demanda nada do seu destinatário para sua validação; a frase ética, ao contrário, exige algo do destinatário de sua escuta (sua aceitação ou recusa constituem a obrigação), exige um encadeamento ímpar, ela chega como um “tu deves”, apesar de o destinador continuar desconhecido, assim como a amplitude ou mesmo as consequências de sua prescrição.

poderia alegar, dos grandes relatos da modernidade: “Desde Auschwitz, escreve Adorno, ter medo da morte significa ter medo de alguma coisa pior que a morte” (LYOTARD, 1983, p. 90).

A perda do “nós” é a perda da experiência do “nós”, aquele mesmo “nós” que se supõe para as grandes narrativas de emancipação da modernidade. Isso porque a experiência implica a possibilidade do compartilhamento de uma história comum que possa ser expressa na realização de um resultado que o evidencie. Auschwitz introduz, assim, uma cesura histórica; o retrato do aniquilamento que o seu nome evoca invalida a dialética hegeliana, na medida em que ele não pode ser inscrito, nem mesmo como momento do trabalho do negativo, na ordem do dever do Espírito. A monstruosidade de Auschwitz é a própria incompreensibilidade da frase ética judia, da obrigação. Ela nos permite, por outro lado, ressaltar a “maravilha da obrigação”, que, de uma perspectiva antes levinasiana que kantiana, se perfaz no laço entre a ética e a teologia, na recusa de uma autonomia, como aquela que Kant pretendia estipular, e no simétrico oposto que recai na heteronomia entre a instância que enuncia a lei (e que deve permanecer indeterminada) e a instância que a obedece.

Se a obrigação é pensada em termos de autonomia, como o queria Kant, a comunidade ética só poderia se erigir sobre categorias não éticas, como a história ou a verdade, ou seja, recursando novamente aos critérios cognitivos que fazem o problema fato-valor – embora Kant ressalve também a necessidade que a lei moral não seja, ela mesma, conhecida, e que cada caso deve ser julgado à sua vez. A saída de inspiração levinasiana leva Lyotard à defesa de uma heteronomia entre o destinador indeterminado da lei e o destinatário que a obedece não porque a ética possa ser precisamente isolada de outros discursos, mas porque eles não podem ser assumidos senão “na inquietude e tremor” (SFEZ, 2007, p. 67), quer dizer, na explícita falta de fundamentos que expressem a necessidade de suas relações. A verdade não interessa, ao menos não de modo determinante, ao comando da frase da obrigação; o vínculo judeu entre a ética e a teologia constitui uma comunidade da partilha da obrigação sem predeterminar a lei e sem identifica-la com a necessidade da verdade de sua prescrição, coisa que não pode ser levada às últimas consequências se o comando se instituir puramente na ordem de uma autonomia:

Uma frase é obrigatória se seu destinatário é obrigado. Porque ele o é, ele pode talvez pensar

explicar. Em todo caso, a explicação exige outras frases, onde ele não é mais situado como destinatário, mas como destinador, e que não tem mais por desafio obedecer, mas convencer um terceiro das razões que ele mesmo que tem de obedecer. Frases de comentário. A cegueira do “eu” pode retomar a vantagem à ocasião dessas frases [...]. – Porque a cegueira? – Porque é impossível deduzir uma prescrição de uma descrição [...]. A cegueira, ou a ilusão transcendental, reside na pretensão de fundar o bem ou o justo sobre o verdadeiro, ou o que deve ser sobre o que é. Por fundar eu entendo simplesmente aqui pesquisar e articular as implicações que permitem concluir de frases cognitivas à uma frase prescritiva [...] (LYOTARD, 1983, p. 160).

Lyotard evoca, não obstante, o discurso de historiadores revisionistas, como Faurisson, para promover a refutação do negacionismo, que defende, por sua vez, que não houve extermínio, que não houveram câmaras de gás, porque não há provas contundentes o suficiente. Se Lyotard finge levar o revisionista a sério é somente para invocar sua queda com mais elegância e rigor. Faurisson demanda uma prova ostensiva dos campos de concentração; mas a existência das câmaras de gás não pode ser provada por aqueles que sofreram de sua efetividade, posto que delas não saíram vivos, e a sua prova só poderia advir de maneira indireta. A conclusão do revisionista, que convoca as regras do conhecimento histórico, constata que a exigência da prova é contingente, e, portanto, insuficiente. Ora, mas as provas do aniquilamento foram destruídas pelos nazis. E o testemunho das vítimas que sobreviveram? Elas podem falar, mas amiúde se calam. Suas frases não são “bem formadas” para o tribunal em que suas queixas podem ser julgadas pertinentes. O revisionismo se apoia, assim, sobre a constituição e o funcionamento da cena jurídica, que não aceita arbitrar um dano sem testemunhas: é a vítima que deve poder fornecer provas contra o acusado.

Lyotard enaltece aquilo que chama “a quantidade do silêncio” para se fazer sentir o estatuto da realidade de Auschwitz: ela pode constituir algo como uma meta-realidade, no sentido em que “é a realidade da destruição da realidade”. O autor quer rescindir o contrato entre o dano e o registro da prova, aliado ao gênero cognitivo – no

processo de Nuremberg, julgamento do crime de guerra, ou mesmo no processo internacional de Auschwitz, a defesa das vítimas só pode dar lugar à substituição do dano pelo prejuízo, e do diferendo pelo litígio:

Considerado sobre o ângulo político, o processo de Nuremberg pode ser legítimo quanto ao estabelecimento das responsabilidades da guerra. Mas o veredito de Nuremberg é inapropriado ao julgamento do dano cometido e não irrompe sobre seu reconhecimento efetivo (SFEZ, 2007, p. 79).

O gênero histórico, altamente referencial, não pode fazer também aquela “justiça fundamental”; nem mesmo a criação do Estado de Israel é suficiente para dar conta do dano que constitui esse diferendo. Resta que o dizer do diferendo é interminável, porque mesmo quando expresso em um idioma, ele não se resolve em definitivo. É como um exercício de anamnese. A expressão do diferendo em idiomas diferentes é, vimos, aleatória; a escritura e as artes em geral concentram boas chances, pois se prestam com frequência à escuta do indeterminado, à passividade da autoria dividida, e ao serviço de apresentar o inapresentável. As testemunhas vivas do massacre de Auschwitz constituem uma situação limite; o horror e a vergonha, a chamada por vezes “culpa do sobrevivente” lhes inabilita aos constrangimentos do julgamento.

Passamos daí para um estado mais avançado do totalitarismo na linguagem, porque, justamente, a realidade de um referente não pertence à competência exclusiva do gênero cognitivo, e as frases que competem sobre o estatuto da realidade não devem poder se expor somente por meio das provas e das argumentações – é o caso de qualquer referente que seja aquele expresso por uma totalidade (uma ideia), mas é também o caso, assinalamos, da frase do inconsciente, por exemplo. Esse totalitarismo é aquele do sistema, mas o sistema não é simplesmente compreendido no capitalismo. Já vimos no capítulo anterior que sua repulsa à noção de sistema diz respeito ao caráter pretensioso de previsibilidade (no caso, dos acontecimentos) do mesmo, que leva agora à sua conta o pressuposto da comunicação como desafio supremo da linguagem. O sistema pode se conformar com diversos gêneros e regimes de frases, adestrando-as sob essa demanda de comunicação, o que quer dizer também, admoestando seus desafios particulares. Essa ameaça totalitária do sistema é a homogeneização das frases e o

consecutivo impedimento da surpresa do acontecimento em sua alteridade radical.

Sfez se esforça em organizar aquilo que seria uma civilidade do diferendo, porque ele defende que apesar do caráter inumano da ontologia que elenca consigo a política e a justiça, “há uma civilidade e uma humanidade do diferendo, independentemente de sua tradução em litígio” (SFEZ, 2007m p. 99). Ela não poderia, certamente, se estabelecer sob o valor exclusivo do consenso, porque se a comunicação não pode ser o mote essencial da linguagem, a argumentação que o tem como finalidade, espalhada irrestritamente aos gêneros, só pode ser injusta – ou melhor: mais injusta. Para levar a sério o pensamento de uma civilidade do diferendo, é preciso se tornar sensível ao acontecimento em sua alteridade, e conseqüentemente, não desprezar as suas expressões desconhecidas. A escritura pode responder ao dano na medida em que seu exercício é interminável, como a anamnese – o que não deixa de lembrar o caráter interminável das “revoluções” por fazer na *Economia libidinal*. Ela é, assim, “o que desfaz o totalitarismo transcendental do discurso da ciência, ela é o antídoto do ceticismo” (SFEZ, 2007, p. 110). Por meio do elogio da escritura, Lyotard evade o espaço moral que constitui o léxico do diferendo para leva-lo, por meio das artes e da filosofia, àquilo que designa o próprio signo sublime, quer dizer, a tarefa de apresentar aquilo que escapa à toda e qualquer apresentação. Essa escritura é aquilo que, no texto do diferendo, convoca a “dívida da infância”, tema por excelência do inumano enquanto indeterminação nativa. Essa infância do pensamento, reino da indeterminação, é o que atesta a realidade do dano que não se deixa traçar; esse real será nomeado frequentemente de Coisa, termo emprestado de Lacan, para marcar o caráter impositivo, “intempestivo”, indomável do que permanece à espera da expressão. De modo que a Coisa

[...] não releva mais da parte civil, mas a desapareção de sua escuta e de sua anamnese significaria a desapareção de todo espaço civil. Sem lhe ser o fundamento, ela é a incondicional relação à um inumano que abre a humanidade [...]. É essa fidelidade à inumanidade, aquela em relação à singularidade selvagem e à que Lyotard chama assim a Coisa, esse real que escapa a toda simbolização, provada em um tipo de terror íntimo e silencioso, que, paradoxalmente, nos

guarda da inumanidade do terror à descoberta, do ruído e do furor da barbárie (SFEZ, 2007, p. 115-116).

No paradoxo ou na ambiguidade do inumano, na luta interna que um inumano trava contra o outro, na sua dialética, talvez, sem termo, é lá que está a guarda da ideia de humanidade. Para que o “solo comum” dos direitos e das ações humanas seja resguardado ou ao menos reconhecido, é preciso não se deixar ignorar a linguagem como a “terra de ninguém”. Ou seja: a indeterminação da frase-acontecimento (“terra de ninguém”) é a determinante das suas valências (“solo comum”), e somente reconhecendo-a como tal, somente assumindo o caráter de extrema alteridade do Ser (onde se supõe toda sua imprevisibilidade e aleatoriedade), algo como a ideia de humanidade e a consecutiva formulação dos direitos humanos pode servir de recurso para aquelas valências que cremos ocupar amiúde.

3.5 – As rotas de fuga do diferendo

Como na ontologia da *Economia libidinal*, a ontologia das frases abre rotas de fugas mais incisivas contra os preconceitos antropomórficos e antropocêntricos que aquelas de *A condição pós-moderna*. Esse último texto trata já do estado conflitivo da linguagem, mas sem recorrer ao esforço de seus traços ontológicos, que são erigidos em *O diferendo* e problematizam algumas questões do livro de 1979. Dentre essas questões está a exclusão do léxico dos jogos, e sua substituição pelos gêneros de discurso, assim como o desenvolvimento não só do problema fato-valor, mas de toda a hegemonia do gênero cognitivo sobre o estatuto do real.

A impossibilidade, princípio fundamental da ontologia perversa polimorfa, é trazida à efetividade em um tipo de frase específica, que é aquela do inconsciente, mas no âmbito da virtualidade, ela impera de modo geral. Talvez a ontologia do diferendo inaugure as vias de saída mais distantes dos preconceitos antropológicos: que a ontologia seja inumana, que o Ser não se nos destine, que a teleologia seja prorrogada para o nível dos gêneros, ou seja, para aquilo que toma posse do ontológico sem, contudo, evidenciar a necessidade da sua dominação, no que, portanto, expande a linguagem para diversas e mesmo desconhecidas finalidades, que esses destinos diferentes não exigem a decisão ou a responsabilidade absoluta do humano, porque a

própria deliberação da frase eleita é aleatória e fora do seu controle, acrescenta-se a tudo isso que a política também é eminentemente inumana, e mesmo a própria noção de justiça.

Pelo estatuto de sua indeterminação, se a linguagem não tem destino, ou se ao menos não podemos afirmar qual é o seu destino, todo o antropocentrismo é revogado da necessidade da ordem de seus acontecimentos; ademais, a evasão do Ser para os acontecimentos marca a resistência em identifica-lo a uma entidade racional ou antropomórfica, e a própria linguagem não é uma linguagem, mas as frases em conflito perene, ou seja, linguagem que se dá multiplamente e, portanto, proibida de uma identificação unívoca consigo mesma, assim como de uma delimitação de seu alcance ou origem. A responsabilidade e a força de decisão do humano, enquanto valência que ocupa um universo de frase, são mitigadas e descontínuas. Não cabe ao sujeito humano decidir quando de sua passividade ou atividade, uma ou outra é elencada pelas frases. A necessidade do acontecimento se inscreve como sentimento, porque o conhecimento não pode garantir que a próxima frase aconteça. A injustiça é irremediável, e só cabe à capacidade tética dos sujeitos humanos responder nos tribunais do direito pelos danos que já não são danos, mas prejuízos; se a escritura parece chegar mais perto do indizível, é somente no que confere a seu interminável exercício de anamnese e anonimato, numa atitude que somente “desloca as fronteiras do dizer” (SFEZ, 2007, p. 119). Não é que a escritura ou a literatura possa fornecer-nos a regra do justo encadeamento, a boa forma de compreender ou expressar o dano, mas ela encara o desafio do diferendo na medida em que “se relaciona a um dizer que não se esgota em um dito” (idem).

Os discursos que evitam o paradoxo e a contradição, como a lógica, o conhecimento e o direito têm seu fracasso exposto na letra de Lyotard porque não resolvem o problema do estatuto do real e não reparam o dano fundamental. Com isso, Lyotard delimita o alcance do desafio do direito, e mostra também que sua entrada nessa “filosofia das ordens”, diferentemente daquele de Aristóteles, Pascal ou Kant, rejeita tanto a hierarquização das razões quanto a inscrição de uma natureza das coisas, demarcando, na sua rota de fuga em direção ao inumano, as dificuldades do pensamento contemporâneo:

Desde quando renunciamos a uma ideia de natureza, mesmo alusivamente presente, a questão é de saber como colocar uma heterogeneidade que

se além, uma arbitragem válida, um sujeito possível, uma unidade de reais pensável. Essas são questões que a filosofia de Lyotard nos convida fortemente a pensar. Ela se amarra sobre o problema do nome do homem e da forma que deve tomar a crítica da antropologia. Ao contrário do gesto antropológico, se trata de pensar a possibilidade do dado, ou seja, a clara distinção de dois registros: o empírico e o transcendental. É esse mesmo movimento que leva Lyotard, de um lado, a revogar a figura do Sujeito e, de outro, a definir as fronteiras entre os gêneros de discurso a partir de suas transcendências respectivas. Ele o faz a partir de uma re-apropriação da linguística e das filosofias da linguagem que problematizam seu pensamento. Desse fato, a filosofia de Lyotard compartilha a dificuldade – o desafio e o perigo – das grandes filosofias contemporâneas, após o fracasso das filosofias da cultura (SFEZ, 2007, p. 123).

A questão da justiça foi essencial para a compilação desse texto que levou cerca de dez anos para ser concluído – ou seja, cujas reflexões começaram logo após a publicação de *Economia libidinal*. O acontecimento é o ponto de partida – e provavelmente também o ponto de chegada – de ambos os textos, mas a *Economia libidinal* exigiu de Lyotard o abandono do desafio do bem e do mal “em benefício das intensidades”; eu diria que a dissolução da questão da justiça na ontologia perversa polimorfa foi uma das mais notáveis rotas de fuga dos preconceitos antropomórficos e antropocêntricos, mas se o autor achou conveniente procurar uma rota que pudesse incluir esse desafio, foi antes para evitar que o extremo relativismo recaísse sobre uma ameaça terrorista. A crise dos grandes relatos da modernidade, assim como a crise do sujeito prometido à emancipação e à liberdade, Lyotard tentou os elaborar afirmativamente na *Economia libidinal*; decepcionado com o tom de “desespero” do livro (o autor assume esse termo em entrevista, p. 90) e com o vislumbre das consequências do abandono do problema da justiça, Lyotard escreve *O diferendo* elencando-a como um dos problemas mais centrais da obra, mas não sem elaborá-la sob os traços do inumano. Ademais, a história universal da humanidade se mostra proibida, e junto com essa interdição, qualquer promessa de sua emancipação, pois: como encaixar o nome próprio Auschwitz enquanto

acontecimento necessário na dialética para o devir do Espírito sem legitimar o regime nazi? Ou ainda: como conceber que o conhecimento deve promover a liberdade se o regime nazi traz consigo a instituição de todos os discursos unificados sob a sua narrativa mitológica de exclusão? Essas perguntas são, para Lyotard, o que invalida a dialética e a especulação, indefinidamente. Se havíamos conquistado alguma concepção de humanidade, ela foi asfixiada nos campos de concentração. Mas a centralidade do problema da justiça e da injustiça na ontologia do diferendo não somente adia interminavelmente sua possibilidade de resolução pragmática, porque a injustiça é inevitável (o que é expresso, sobretudo, na proposição de que o bem político é o menor mal), como também abre, a seu próprio modo, mais uma rota de fuga dos preconceitos antropológicos. O problema humano da justiça e da injustiça está, ao que parece, sempre em segundo plano, sempre à sombra das determinações dos universos de frase, dos encadeamentos, e do angustiante intervalo *non-sens* que separa as frases umas das outras. A inevitabilidade da injustiça não ofusca a exigência da justiça, e mesmo que esta pareça e talvez sempre seja inalcançável, sua condição ontológica não deve embotar o infinito das frases e dos idiomas por fazer – quer dizer: a despeito do diferendo não encontrar justa expressão, é preciso supor, paradoxalmente, que possa haver um idioma para tanto. Entrementes, esse léxico do diferendo deve resistir por muito tempo nas próximas obras de Lyotard, e o leitor ou a leitora tem a possibilidade de se familiarizar cada vez mais com ele. Mas se algo se sobressai nas análises vindouras das frases, além da crítica contínua à hegemonia, tanto do gênero cognitivo quanto do gênero econômico do capital, é justamente aquela questão da política como a multiplicidade das frases em conflito, que levará o autor a refletir intensamente sobre aquela condição do nada que mede o intervalo entre uma frase e outra.

Vimos que a necessidade que uma frase encadeie sobre a primeira se dá meramente em um sentimento, quer dizer, não pode sequer se expressar como um conhecimento capaz de garantir a verdade da continuidade da série. A certeza de sua continuidade é, portanto, um tênue sentimento entre a agonia de não acontecer, e o alívio de acontecer, enfim. Qual sentimento é capaz de expressar as nuances dessa contradição? Ora, sabemos: o sublime. O sublime pertence às artes; mas antes de tudo, o sublime pertence à ontologia. É sobre esse sentimento que salva honra do pensar – porque talvez a questão do pensamento seja antes o diferendo que o consenso – diria Lyotard, a que se dedica o próximo capítulo.

4 – O SUBLIME E O INUMANO

O objetivo central desse capítulo é mostrar como o sublime pode ser a principal rota de fuga, para Lyotard, dos pressupostos ontológicos antropomórficos e antropocêntricos. Certamente é aqui que será exposta a transposição do sublime para o interesse das vanguardas artísticas, o que é um dos maiores, senão o maior atrativo para os leitores e leitoras, curiosos com a interpretação do sublime pelos contemporâneos. De fato, essa questão não pode ser negligenciada. Mas acredito que só podemos alcançar o seu sentido mais profundo se nos dedicarmos ao alcance dos deslocamentos e perversões que Lyotard impõe ao sublime kantiano. E ao analisarmos esses deslocamentos e perversões, podemos perceber que a própria investigação estética do sublime lyotardiano está ancorada numa ontologia do inumano, construída, no mínimo, desde *O diferendo*. Que *O diferendo* não fale muito sobre o sublime não nos impede de notar como o sublime está presente na sua ontologia, o que é mesmo justificado em outros textos e entrevistas (penso nas entrevistas presentes nos *Cadernos de filosofia*, e nas obras *O inumano* e *O que pintar?*).

A discussão do sublime será responsável por trazer à tona, novamente, a questão do sentimento, e agora, também, do signo, de acordo com a noção kantiana dos termos e as novas significações dadas por Lyotard, que interagem com toda a sua filosofia do diferendo. Mas o que acredito ser central na discussão do sublime, e que, ao mesmo tempo, ultrapassa e é suposto pela sua relação com as vanguardas artísticas, é o seu valor ontológico, usado retoricamente por Lyotard para reafirmar a prevalência da autoria compartilhada com o indeterminado nas artes, e para comprometer o sentimento sublime com a figura do inumano, aquele indeterminado que é determinante. Minhas suspeitas são acrescidas pela alusão aos materialistas do período helenista, como Demócrito, Epicuro e Lucrécio, e também pelo moderno iluminista Diderot.

Na verdade, veremos, o conceito problemático ou a ideia de matéria aparece aqui de modo incisivo para caracterizar a gestão incognoscível (e mesmo pré-estética) que leva do caos à forma e à síntese. Aquilo que chamarei “estética de antes das formas”, estética dos matizes, e que redundará na proposição retórica: uma estética de antes da estética, deve ajudar a justificar o meu caso. Lyotard pode deslocar o sublime da estética para a ontologia usando a retórica. Kant fez já algo semelhante: mas o seu deslocamento foi da estética para a teleologia. Os

interesses de ambos parecem simetricamente opostos, e por isso mesmo, parece-me que a função do sublime é oposta nos dois autores. Ora, a existência de Deus é uma antinomia da razão; pode-se justificar racionalmente que Ele exista e pode-se fazer o contrário, mas nenhum dos dois partidos pode provar a existência ou não de Deus. Temos uma espécie de querela aqui, aquela entre a existência pela Providência e a existência pela aleatoriedade e acaso. Kant está para a primeira enquanto Lyotard para a segunda. Lançarei as duas retóricas à análise, e o leitor ou leitora deve estar ciente da minha inclinação, impossível escondê-la. Kant julgará mais consequente crer em um Deus moral e racional, pois, além de o contrário “não fazer sentido”, as consequências práticas dessa decisão são positivas, a seu ver. Lyotard adota o partido da aleatoriedade e do acaso, pois, de acordo com o que venho escrevendo nessa tese, existe uma ambição também retórica de Lyotard em derrotar, um a um, os pressupostos antropomórficos e antropocêntricos. O mais interessante é que o sublime será responsável, em um e outro, por atestar a validade, seja do partido da Providência, seja do partido da aleatoriedade.

Isso significa que o sublime em Kant serve para substituir a prova da existência de Deus, enquanto em Lyotard o sublime serve como alusão à graça do acaso do acontecimento. Argumentarei, no primeiro tópico do capítulo - *A função do sublime na filosofia de Kant: da estética à teleologia e à moralidade* – que a defesa da Providência em Kant é o desafio de toda a terceira *Crítica*, e que o juízo reflexivo, junto de sua disposição heurística, o sentimento do belo e do sublime, são todos meios para evidenciar, por uma via alternativa, aquilo que Kant não pode provar pela via do conhecimento. Há aqui uma crítica à hegemonia do regime cognitivo em Kant, que aparece através dos caminhos logocêntricos que o sentimento é obrigado a seguir para alcançar a legitimidade de uma fé pela coerência, e que se releva durante o livro através da ligação forçosa entre a teleoforiedade da natureza e a causalidade livre. Motivo pelo qual, em segundo tópico, já com maior auxílio de Lyotard, argumentarei que *O sentimento não faz prova, faz signo*.

A crítica a Kant não é meramente uma crítica ao partido da Providência; é também uma crítica da analogia excessiva entre o sentimento e o conhecimento, assim como da necessidade ilegitimamente realizada de dar ao sentimento um status de conhecimento, por meio dos recursos que são aqueles dos regimes cognitivos, principalmente a prova. Ou seja, a meu ver, o problema maior na terceira *Crítica* não é simplesmente a defesa de um Deus

criador antropomórfico e de um cosmos antropocêntrico, mas também que o sentimento precise ser baseado no entendimento e usado como substituto para aquelas situações em que o mesmo não pode responder. A terceira *Crítica* descobre o juízo reflexivo, mas trai o sentimento, porque ele só aparece para fazer aquilo que o entendimento não é capaz de afirmar, e todo seu aspecto errático, frágil, indeciso, impreciso e mesmo contraditório lhe é subtraído para que tenha mais chances de vencer num tribunal que segue as regras do cognitivo. Essa leitura não está necessariamente em Lyotard. É de se imaginar que a leitura do sublime lyotardiano tenha levado a autora a identificar essa incompatibilidade fundamental em relação ao sublime kantiano; deixo claro aqui, portanto, que salvo determinados comentários pontuais de Lyotard, que o leitor ou a leitora reconhecerá, no primeiro tópico, a acusação mais detalhada do caráter antropocêntrico e antropomórfico na terceira *Crítica* não está assim examinada na obra de Lyotard.

Disse que Lyotard está do lado da aleatoriedade e acaso na querela secular que esse partido travou com a Providência. Se Kant está certo, a querela há de permanecer, e a guerra retórica que a linguagem trava consigo mesma também. Após, portanto, a acusação da retórica kantiana, apresentarei uma defesa da retórica lyotardiana. Será preciso, portanto, rever e ampliar algumas questões do capítulo anterior, retomando a ontologia do diferendo, para entender como o sublime, que em Kant tinha precisamente a função de conceder a falsa evidência da existência de Deus, em Lyotard acaba por conferir o estatuto que, por meio da diáspora do Ser e do sujeito, revela o território ontológico inumano do sentimento e atesta o milagre miserável do acontecimento. É disso que trata o terceiro tópico, *A função do sublime na filosofia de Lyotard: da estética à ontologia*.

Como já dito, as consequências dessa discussão envolvem também a revisão do sentimento e do signo por Lyotard; veremos que, se em Kant o sentimento parece ainda muito refém da analogia com o entendimento, em Lyotard a equivocidade, a imprecisão e o silêncio próprios dessa “quase frase” demonstram a necessidade de descobrir ou mesmo inventar novos tribunais aptos a seu julgamento, que não sejam baseados nos recursos típicos do conhecimento – como a prova. Junto do sentimento, o signo que marca a sua realidade (mesmo que essa realidade não possa ser atestada em um tribunal cognitivo) também salta das derivações antropocêntricas.

Após a defesa da retórica de Lyotard, o quarto tópico, finalmente, deve apresentar a transposição do sublime para a arte de vanguarda –

Sublime: uma estética de antes das formas. Ao compreender o valor ontológico do sublime, a estética própria a esse sentimento impõe uma visão da arte na qual o que interessa é a nudez do acontecimento, a autoria compartilhada com o desconhecido, a renúncia ou a deformação das formas, a insatisfação com os materiais, a interrogação sobre o ato de pintar, em suma, a tentativa de testemunhar que o acaso e a aleatoriedade fazem a dor e o júbilo, a miséria e a riqueza da existência – melhor dizer: do acontecimento, do *Il y a*. A essa altura, o leitor ou a leitora já percebeu que ao final do capítulo, avaliaremos de forma mais sintetizada *As rotas de fuga do sublime*.

4.1 – A função do sublime na filosofia de Kant: da estética à teleologia e à moralidade

Começo este capítulo sobre o sublime não com Lyotard, mas com Kant. Minha estratégia em mostrar as diferentes conclusões do sublime, em Kant e em Lyotard, exige o questionamento, antes, da função que esse sentimento tem na filosofia da terceira *Crítica*. Pois se quero mostrar que Lyotard perverte o sublime kantiano, devo antes argumentar que o sublime, como o belo, tem em Kant uma função muito específica, que é: reiterar retoricamente a fundamentação teleológica e, não obstante, teológica, da compatibilidade entre a natureza e a liberdade. Quero mostrar, com isso, explicitamente, que se em Kant o sublime serve para endossar a destinação do sujeito ao suprassensível e, com isso, reafirmar a falsa evidência da existência de um Deus racional e moral, em Lyotard o sublime deve, por sua vez, atestar meramente a *graça do acontecimento*, organização casual da matéria (amorfa, amoral e irracional).

Por uma motivação didática e mesmo sistemática, gostaria de apresentar brevemente quais são as questões fundamentais de que trata a *Crítica da faculdade do juízo*. Isso será importante porque não pretendo isolar as duas partes que compõem o livro, como convém fazer se quisermos destituir o compromisso do sentimento com a teleologia para avaliar meramente o seu valor estético ou, antes, o seu valor para a estética. Falamos de arte a partir do belo e do sublime kantiano, mas pouco o próprio Kant fala de arte – ele sinaliza a sua possibilidade, mas foi a sua releitura nos séculos XIX, XX e XXI que acirraram o debate mais profícuo do juízo reflexivo no campo artístico. Interessa-me particularmente o vínculo entre as duas partes do livro, portanto – a

Crítica da faculdade de juízo estética e a Crítica da faculdade de juízo teleológica, respectivamente.

Após as duas outras críticas, a da razão pura e a da razão prática, desfeitas as ilusões transcendentais, separados os domínios das faculdades e asseguradas as suas legalidades particulares, Kant escreve a terceira *Crítica* para pensar a possibilidade de encontrar uma “passagem” entre os domínios territorialistas da razão teórica e da prática. A passagem não acontece sobre os domínios, mas *por baixo* – pela Ideia da finalidade da natureza, assegurada por um juízo somente reflexivo, quer dizer, um sentimento, e que garante, não obstante, a intenção demiúrgica ou Providência, o subsolo suprassensível que ambas compartilham. A despeito da heterogeneidade entre razão teórica e prática, há um destino comum selado nessa Ideia, que as compatibiliza em uma unidade última. Se Kant quer defender, portanto, a compatibilidade entre o mecanicismo da natureza e o ato livre, a única forma coerente de fazê-lo é por meio da retórica, porque, como o ato livre não se pode provar, a razão tem de se aventurar além ou aquém do conhecimento. Ora, se o ato livre não se prova, se da liberdade não podemos fazer, com justiça, uma proposição ou sentença de fato, o que vai substituir essa demanda de prova em Kant é o sentimento. Creio que em Kant o sentimento vale como prova porque ele é logocêntrico; mas voltaremos a isso mais adiante.

Para usar o sentimento, o juízo reflexivo e desvelar o poder do procedimento heurístico a seu favor na retórica da compatibilidade entre mecanicismo da natureza e ato livre, Kant inicia o livro explorando esses mesmos conceitos de modo sistemático. A primeira parte, portanto, sobre o juízo estético, é o laboratório das compatibilidades e incompatibilidades entre as faculdades heterogêneas do sujeito, por meio do sentimento. Para justificar que o sentimento tem status o suficiente para se equivaler a um conhecimento na defesa compatibilista, será acordado que todo juízo determinante assenta sobre um juízo reflexivo, quer dizer, concede-se certa anterioridade do sentimento ao conhecimento, motivo pelo qual o livro em questão inspirou uma nova visão sobre a filosofia a partir da estética. Então, sabemos, a estética da faculdade do juízo não é exatamente aquela da estética transcendental, para Kant; enquanto a segunda trata da possibilidade do conhecimento, a primeira trata da possibilidade dos sentimentos harmônicos e conflituosos quando das relações entre faculdades subjetivas – respectivamente, o belo e o sublime.

A primeira parte do livro, portanto, concernente à crítica da faculdade do juízo estética, apresenta o juízo reflexivo sob duas perspectivas: o jogo livre entre a imaginação e o entendimento no sentimento belo, e o conflito entre a imaginação e a razão como origem do sentimento sublime. O juízo reflexivo é uma capacidade de julgar sem regras dadas de antemão, como seria o caso para um juízo determinante. Assim sendo, o juízo reflexivo precisa abrigar o desconhecido, o contingente, o que não cabe ao conhecimento, e encontrar ou mesmo inventar uma regra para o seu caso.

A imaginação é, vejamos, essencial para o sentimento, tanto do belo como do sublime. No caso do belo, a imaginação está cumprindo o seu mandato; se no conhecimento a imaginação está submetida ao esquematismo e, portanto, submissa ao entendimento para auxiliá-lo na construção dos dados para seus conceitos, no belo a imaginação joga livremente com as formas do espaço e do tempo e o entendimento a acompanha sem dar a palavra final sobre o seu objeto. Para cumprir essa liberdade do jogo das formas no belo, é concedido ao seu exercício que: não tenha nenhuma finalidade fora de seu próprio jogo; promova um prazer estético puro; constitua uma comunicabilidade universal que pode ser somente subjetivamente fundada, mas suficiente para criar ou reafirmar uma realidade comum por meio de um consenso subjetivo acerca do referente belo; esse referente belo pode ser tanto a natureza como as artes.

Temos, então, um jogo harmonioso entre imaginação e entendimento no belo. O sentimento estimula a amistosidade entre as faculdades subjetivas e promove uma vivificação no espírito, oriunda de uma reciprocidade entre sujeito e natureza. No sublime, por outro lado, o jogo não é harmonioso, é tenso, contraditório e violento. A imaginação pode coordenar o jogo livre do belo com o entendimento, mas não pode fazê-lo no caso do sublime, pois nesse caso o seu adversário de jogo é a razão. Porque a imaginação tem dificuldade em jogar com a razão? Ora, porque a imaginação é a apresentação das formas no espaço e no tempo, e todos os objetos que pode conceber a razão são objetos inapresentáveis.

As ideias da razão são diferentes dos conceitos do entendimento, pois para os últimos podemos e, na verdade, devemos sempre encontrar um caso para a sua regra, ou seja, para o entendimento, a apresentação de um objeto no tempo e no espaço é requerida e concedida. Os objetos inapresentáveis, que são as ideias da razão, quais seriam? Deus, o absoluto, o infinito. Qualquer totalidade será ideia da razão. Se o jogo

fosse entre o entendimento e a imaginação, mas a serviço do conhecimento, o infinito, por exemplo, poderia ser concebido e o é para finalidades matemáticas, e a imaginação esquemática pode lidar com o infinito no espaço a priori, que é aquele da matemática. Mas a sua apresentação estética em um objeto no tempo e no espaço é impossível. O entendimento pode desafiar a imaginação a objetos e distâncias imensas para fins do conhecimento: o diâmetro da Terra, a distância dos planetas, o tamanho da célula ou do átomo. Mas se a imaginação precisar mostrar, apresentar aqui e agora o infinito, absoluto, o simples, ela falha, porque ela enraíza o sujeito na sua condição estética, limitada e mortal.

A bem dizer, a imaginação falha já diante de um objeto grandioso ou que inspire grandiosidade, e se desespera. Aproveitando a analogia com as sínteses matemática e dinâmica do entendimento na *Crítica da razão pura*, Kant retrata o conflito da imaginação com a razão no sublime a partir dessas duas situações que podem evoca-lo. O sublime em sua disposição matemática será responsável pela angústia, pela dor suscitada pela incapacidade da imaginação em apresentar um objeto infinito. A analogia com a síntese matemática diz respeito à uma incapacidade da imaginação em apreender, manter e reproduzir na representação um objeto devido às suas proporções. Quer dizer, o sublime matemático é a situação na qual a imaginação, em sua tentativa frustrada de apreender um objeto no espaço e no tempo, devido às suas grandes proporções, interdita a síntese homogênea das partes que formam o tal objeto. Uma montanha gigante, geleiras impetuosas, um largo deserto, ou mesmo as pirâmides do Egito.

Se a síntese matemática trata da reunião de partes ou dados homogêneos, e, vimos, no sublime, significa a inadequação da imaginação aos objetos que, na natureza ou artes, desafiam sua capacidade estética de apresenta-los e reproduzi-los – a regra do: “e assim por diante” não tendo fim, e precipitando a imaginação ao abismo do infinito –, causando dor e desespero, por outro lado, a condição dinâmica do sublime, conflito das faculdades heterogêneas, imaginação e razão, será responsável por promover o prazer superior do sentimento. O sublime dinâmico não somente concede o componente do prazer, mas revela uma unidade final a despeito do conflito, outrora tratado como insolúvel, entre imaginação e razão. E essa unidade final servirá também, por sua vez, de analogia para a defesa da compatibilidade entre determinismo e liberdade na segunda parte do livro. A sugestão da

heterogeneidade das faculdades em jogo por meio da analogia com a dinâmica impõe uma situação um pouco diferente para o sublime, então.

Aqui, a imaginação é desafiada pela razão a apresentar um objeto absoluto. A falha da imaginação revela, por um lado, o caráter relativista da estética. O desafio da razão é absurdo, pois o tempo e o espaço relativizam e contingenciam os objetos; como apresentar o absoluto aqui, agora, se o absoluto é o que se furta, precisamente, à relativização? No sublime dinâmico, a violência contra a imaginação é mais intensa: um barco num mar furioso, um vulcão em erupção, objetos que, não simplesmente enormes, mas poderosos – atentados da natureza bruta contra o nosso ser telúrico. Esses objetos muito poderosos, subestimam e admoestam a imaginação, e precisamente na medida em que ela se vê absolutamente incapaz, o sujeito se percebe mais que estético, mais que mortal, e a ameaça (em tese) à sua vida, à sua limitação estética – que é, afinal, toda a sua experiência – revela, ao contrário, uma disposição para o infinito, uma disposição para o absoluto, porque a razão, ela mesma, não é mortal, não é estética, e se destina ao ilimitado, ao suprassensível. Ademais, esse suprassensível supõe a possibilidade de conceber a existência pela Providência. É assim que o sublime auxilia a concepção do juízo teleológico, na segunda parte do livro onde, como foi dito, Kant faz a defesa da compatibilidade entre natureza e liberdade. O juízo teleológico é também reflexivo, ou seja, é também um sentimento aquilo que financia o compatibilismo kantiano, porque o entendimento e o juízo determinante estão proibidos pela crítica de dar a proposição final, sem incorrer no dogmatismo, acerca da defesa dessa compatibilidade.

Feita esta pequena introdução, a questão principal que desejo evidenciar agora é, portanto, que o caminho de Kant deixa os vestígios de uma demonologia na terceira *Crítica*. Porque isso importaria? Lembro-vos que o objetivo central da presente tese é apresentar a premência do inumano em diferentes perspectivas nas publicações de Lyotard. Sabemos que o autor se dedicou ao tema do sublime, principalmente durante os anos 1980, e que a conexão entre o sublime e o inumano é fundamental; tão fundamental que na obra *O inumano*, o tema do sublime predomina nos textos, de modo explícito, mas também implícito. O sublime é uma das principais rotas de fuga do antropocentrismo e do antropomorfismo em Lyotard; portanto acusar o sublime kantiano de alicerce de uma demonologia (exposta na segunda parte do livro) é um dos principais sinais da transformação, da perversão do sublime lyotardiano, quando comparado ao kantiano.

A demonologia, a antropomorfização do Deus, ocultada na terceira *Crítica*, consistiria na ideia de um Criador que é “entendimento arquitetônico” e “legislador moral”. O antropocentrismo, recorrente em Kant, é já um espelho da demonologia: todas as coisas da natureza aconteceram e acontecem para o desfrute, a exploração, o crescimento e desenvolvimento do supremo ser da Terra – o homem racional e moral, entidade candidata favorita para “ocupar o posto” do sujeito transcendental kantiano. Mas atenção, leitoras e leitores: essa demonologia é um vestígio, é uma pista, a partir dos quais estou a montar um caso. Kant rejeita a demonologia e acredita-se inocente desse crime. A acusação monta seu caso a partir de uma investigação sobre o procedimento heurístico, o fio condutor do juízo reflexivo, como uma autorização retórica para conclusões questionáveis. Ao júri: a sessão está aberta.

Em primeiro lugar, eu questiono se a *Crítica da faculdade do juízo*, causa ou consequência de uma “virada ao gosto” filosófica, não autoriza, dolosamente, um tipo de afinidade tão íntima entre o sentimento do belo e o conhecimento – apesar de sermos constantemente lembrados de suas peculiaridades inexoráveis – que se torna retoricamente legítima uma visão “logocêntrica” da natureza e do seu destino, assim como do destino do humano. Sei que o encadeamento que me empenho em tecer está na contramão da história da filosofia³¹,

³¹ É preciso deixar explicitamente claro: a minha leitura sobre Kant não compartilha de nenhum consenso estável dentro da respeitável comunidade filosófica. Objeções são e serão feitas: o estilo é agressivo, as proposições são impactantes, e carecem, talvez, justamente, de um grupo de experts no assunto que sustentem, ao meu lado, a mesma leitura, para que uma legitimidade maior possa ser por mim alegada quando das referentes acusações contra Kant. Mas o que toda a tese defende, de alguma forma, é que uma interpretação não tem vantagem sobre outra, e que a minha é, portanto, mesmo que sem expressa adesão de outros, possível – quer dizer, a visão sistemática não esgota o horizonte de significação do texto do pensador – já que ninguém, e digo, ninguém e nem o próprio Kant pode ser o locutor privilegiado de sua obra. O desconforto que as minhas acusações podem causar a alguns leitores mostra, ou deve poder mostrar, que a minha leitura torna evidente uma posição política sobre o texto de Kant e o legado que dele podemos ter e temos. Essa posição política, que ao acusar Kant do uso desmedido da retórica e, portanto, talvez mesmo da sofística, justifica-se, no decorrer do meu texto pela necessidade de tomar partido, na história da filosofia, de hipóteses filosóficas verdadeiramente não pautadas em um antropocentrismo e antropomorfismo, ocultados num texto tão aclamado e paradigmático quanto a terceira *Crítica* o é, instiga e desperta

que vê na terceira *Crítica* a abertura para a ideia de uma construção subjetiva, sensível e sentimental como a propedêutica da própria filosofia.

Mas se a motivação de Kant, muitas vezes evidenciada no texto, aponta para a necessidade de defender a possibilidade de o mundo e o humano serem obra teleguiada de um demiurgo racional e moral, então o gosto, a liberdade da imaginação no belo, todo o sentimento que é e não pode deixar de ser enraizado no corpo (onde Kant precisa concordar com Epicuro), não passam de uma consequência da única forma que Kant encontrou para resolver o seu problema da antinomia da existência de Deus. O que afirmo é que o texto de Kant tem como *consequência* o jogo livre entre o sujeito (aí, sempre em formação) e a natureza no belo, assim como a crise subjetiva anunciada pelo sublime; a motivação causal do seu texto, acredito, é “provar” que Deus existe, o que ele não pode fazer, já que o próprio autor separou as razões e deixou claro que prova é recurso do conhecimento e, sabemos, Deus não é um conceito, é uma ideia da razão – nenhuma evidência empírica pode a ela se aliar, como acontece com o conceito do entendimento.

Para defender a existência daquilo que Kant não consegue provar, ele recorre à retórica. Sua argumentação retórica se divide entre o procedimento heurístico, método para tentar resolver os problemas que a própria razão se coloca, e o uso recorrente de analogias com o recurso da prova, que é típico do conhecimento. Ora, o que pode resultar desse empreendimento? O procedimento heurístico leva já Kant a usar um expediente lógico: posso legitimamente dizer que Deus existe ou que não existe, mas é mais consequente dizer que sim, porque parece haver uma destinação da natureza para mim, evidência última disso é a beleza gratuita que se me oferece a natureza ao redor e o meu próprio interior. Além do mais, grande preocupação kantiana, resolvo assim o problema da aparente multiplicidade e incompatibilidade das faculdades do sujeito, revelo ligações inesperadas de tendências suas contrárias, como no sublime, e inusitadamente, da tragédia que parecia ser a união do corpo telúrico e mortal com a revelada causalidade da liberdade, desvelo um destino ao lado de Deus, porque sou racional, e sobretudo, na medida em que sou moral – mas não porque sou animal mortal e telúrico.

uma necessidade de reflexão e de resposta que não sejam imediatamente oprimidas pela presença massiva de uma leitura majoritária sobre Kant que reclama, então, por um discurso de autoridade, e nada mais que isso, a ilegitimidade do meu ponto de vista.

É porque a “virada do gosto” não é uma “virada do corpo”. O corpo continua fora da discussão. Assume-se, quase com reservas, que ele é a fonte do sentimento, que não poderia ser diferente³². Faz-se, assim, uma espécie de filtração do sentimento, e as impurezas empíricas que desvelam constantemente os aspectos casuais e aleatórios, mesmo impossíveis, da vida terrena e da incerteza obscena do motivo de nossa existência, cedem lugar a um espaço transcendental onde o sentimento pode ser universalizado, onde ele pode fazer e dar sentido. Mas o corpo não é divinizado: o que é divinizado é a razão e a moral. E como a razão e a moral são divinizadas, Deus é moral e racional. E a sensibilidade, no fundo, é a nossa animalidade mais uma vez rejeitada.

Há um preconceito em acreditar que o antropomorfismo e o antropocentrismo estão ancorados somente na sensibilidade e nos aspectos antropológicos. É preciso desconfiar das qualidades do sujeito transcendental para perceber que o antropomorfismo de Deus – a demonologia – e o antropocentrismo cosmológico, fundamentalmente presentes na tese kantiana do juízo reflexivo, ultrapassam as características meramente antropológicas, no sentido de um sujeito empírico (como acontece, por exemplo, com Wittgenstein). Até onde sabemos, razão e moral são predicados atribuídos ou constituintes de um sujeito humano (mesmo que dilacerado e disperso), isso independentemente de Kant se esforçar em conceber uma transcendentalidade que deve servir-nos de guia para a construção de uma filosofia crítica, respaldada sobre as condições de possibilidade de qualquer forma de uso das faculdades subjetivas. Apesar de todas as possibilidades filosóficas que se abrem com a primeira parte do livro, sobre o belo e o sublime, sob esse ponto de vista que me esforço por esboçar, os sentimentos em questão servem para endossar a legitimidade do juízo reflexivo que será, na segunda parte, responsável por defender a “falsa evidência” da existência de Deus.

Leonel Ribeiro dos Santos é cúmplice desse uso retórico e reinveste sua legitimidade ao dizer as seguintes palavras:

³² Vejamos o comentário de Kant sobre isso (2012, p. 195): “Portanto, pode-se, como me parece, conceder a Epicuro que todo deleite, mesmo que seja ocasionado por conceitos que despertam ideias estéticas, é sensação animal, isto é, corporal, sem com isso prejudicar minimamente o sentimento espiritual de respeito por ideias morais, o que não é um deleite, mas uma auto apreciação (da humanidade em nós), que nos eleva sobre sua necessidade sem mesmo prejudicar uma única vez o *sentimento menos nobre do gosto*” .

Na verdade, este sentimento estético proporcionado pela contemplação não apenas da estrutura do cosmos como sobretudo pela representação do incessável processo de formação e dissolução não cabe tanto na fenomenologia de uma experiência do belo quanto na de uma experiência do sublime. Aquilo para que o filósofo verdadeiramente nos convida é para a contemplação de uma colossal cosmotragédia em que os mundos são vistos a nascer e a morrer, num processo incessante e, nesse processo, também o mundo habitado pelos homens é dissolvido e submerso no caos, dando matéria para a criação de novos mundos futuros. Mas nem mesmo a magnitude da tragédia cósmica de destruição e recriação consegue perturbar a felicidade do filósofo que a representa em imaginação e que disso retira *inequívoca prova* de que a destinação última do homem enquanto ser que pensa não se confina ao mundo terreno e sensível, mas se abre à comunidade com o próprio Criador do universo (SANTOS, 2011, p. 41, grifo meu).

Essa citação é muito rica para a discussão que gostaria de provocar. Chamo a atenção para a proposição em que Leonel afirma que todo o mecanicismo incompreensível do cosmos e da matéria não chega a abalar por muito tempo o filósofo que retira disso a “inequívoca prova” de sua destinação à “comunidade com o próprio Criador do universo”. Isso, camaradas, é exatamente o que eu quero dizer com o abuso do uso retórico da palavra “prova”. O que Kant tem, e o que Leonel e tantos outros assim lhe autorizam a postular, não é uma prova da existência de Deus; é uma tese retoricamente fundamentada, na qual usar com tanta frequência o termo “prova” para se referir ao caminho logocêntrico que leva à crença em Deus parece ser a sua estratégia mais forte.

Ora, o caminho é logocêntrico porque: exige a ideia de uma unidade última da natureza, entendida em sua teleoformidade, a despeito de sua abundante e inapreensível multiplicidade e da aparente contradição que esta natureza impõe à liberdade; e, por último mas não menos importante, porque sugere que a única forma de resolver os problemas que a própria razão se coloca é assumindo a possibilidade de

um “entendimento arquitetônico” o qual, pela força da retórica kantiana, deve conseguir legitimidade suficiente para ser visto como a opção mais consequente, senão a única verdadeiramente coerente, acerca da antinomia da existência de Deus.

Estendo aqui minha crítica ao descaso e à rejeição compulsivas do corpo e do caráter propriamente sensível que, lembro, deveria ser enaltecido com a grande virada paradigmática do gosto: o humano, enquanto ser que pensa (e eu acrescentaria: enquanto ser moral, porque é só nessa medida que ele é um fim terminal, ou seja, tem o seu destino suprassensível garantido), “não se confina ao mundo terreno e sensível”. Ora, o ser que se confina é um ser que está preso. Não poderia ser mais terrível a condição estética e mortal do humano: ela o faz refém da finitude. Não poderia ser ela, jamais, motivo de destinação ao Deus. Mas é ela que inaugura o sujeito, que o faz descobrir o conhecimento, que o faz descobrir a liberdade, tanto a liberdade da imaginação, como a liberdade superior moral! Porque aquilo que nos abre para todas as esferas “superiores” do sujeito continua sendo visto como uma prisão ou como uma situação a ser superada?

Essa reflexão deve levar a algum lugar ainda mais instável. É o lugar da passagem de um elogio ao antropocentrismo à revelação de um antropomorfismo de Deus, o que consiste em uma demonologia e, sabemos, Kant pretende evitar. Ao que vos pergunto: não seria justamente o procedimento heurístico, na busca histórica pela resolução da dialética entre o mecanicismo da natureza e a causalidade da liberdade, o verdadeiro responsável pela indesejada demonologia a qual, creio, Kant não consegue escapar?

Explico-me. A contradição entre o mecanicismo da natureza e a causalidade da liberdade é verdadeira para um juízo determinante. Para o entendimento há incompatibilidade entre os dois polos considerados. Então, pelo procedimento heurístico, Kant descobre o juízo reflexivo, sobre o qual mesmo o próprio conhecimento repousa. Ora, para o juízo reflexivo, os dois polos, natureza e liberdade, não são incompatíveis, não são polos contrários e excludentes; isso quer dizer que aquela contradição é simplesmente aparente, ou melhor ainda, particular, e que, portanto, pode ser retoricamente derrotada. O juízo reflexivo é um sentimento, e o juízo determinante é um conhecimento. Parece-me que o status do conhecimento é valioso em filosofia, porque através do recuso da analogia (o “como se”), o juízo formado por um sentimento acaba adquirindo, mesmo que sub-repticiamente, um status de conhecimento. O que vai lhe conferir esse status é afirmar que o sentimento sublime,

por exemplo, é uma *prova* do destino do sujeito ao Deus. Ou devo dizer: “é como se fosse uma prova”... Se a contradição entre a natureza e a liberdade pode ser rejeitada pelo juízo reflexivo, é porque também a multiplicidade incognoscível das leis particulares da natureza canaliza em uma unidade – pois o substrato suprassensível da natureza é essa unidade. A unidade e a não contradição são exigências lógicas e epistemológicas, contudo. Mas o juízo reflexivo kantiano parece ser ainda refém delas.

Quer dizer, o modo que a razão busca resolver seus problemas não deixa, parece, de ter um fundamento lógico ou logicista: a multiplicidade incognoscível da natureza precisa esconder-nos uma unidade, assim como a contradição entre a natureza e a liberdade é apenas um engano – o contrário *não faz sentido*. O sentimento parece, no fim, seguir o precedente lógico de unidade e não contradição. Agora precisamos nos perguntar: seria a retórica de Kant algo impactante o suficiente para eximi-lo do golpe de persuadir os leitores e leitoras com a falsa evidência de uma “prova incontestável” da existência de um demiurgo, quer dizer, de um Deus racional e moral, responsável pelo nosso mundo, pela nossa superioridade em relação aos outros animais telúricos, e pelo nosso destino transcendental ao Seu lado?

Gostaria de examinar se a analogia, o “como se”, recurso usado frequentemente na retórica kantiana para assinalar que a natureza “tem que ser pensada de tal modo que a conformidade a leis da sua forma concorde pelos menos com a possibilidade dos fins que nela atuam segundo as leis da liberdade” (KANT, 2012, p. 7), poderia ser consistente e forte o suficiente para velar mesmo, no seu desenvolvimento, que se trata de apenas uma possibilidade e de um recurso retórico. Diz Kant que o conhecimento não tem qualquer legitimidade para resolver esse problema, sobre a compatibilidade ou não entre o mecanicismo da natureza e a causalidade da liberdade. Mas encoraja-nos, por meio da analogia, a conceber a conformidade a fins da natureza, que é um conceito particular, original do juízo reflexivo - porque a falta de evidências ou provas, justamente, supõe um procedimento somente subjetivo, proibido de propriamente determinar a teleologia da natureza - como se ela fosse, não obstante, evidência e prova última para a afirmação de uma compatibilidade superior entre as duas demandas que aparentavam-se incompatíveis uma à outra (ou seja, o mecanicismo da natureza e a causalidade da liberdade). E obviamente, onde Kant vai ainda mais longe, que a possibilidade dessa compatibilidade, tendo a adesão garantida pela propaganda retórica da *fé*

pela coerência, é sinal de que a nossa existência supõe a *intenção* de um Deus criador.

Com essa jogada, que já aparece na segunda introdução da *Crítica da faculdade do juízo*, Kant ensaia descortinar a frivolidade e o engodo que fazem das duas proposições a aparência de uma oposição extremamente problemática e exclusiva:

[...] como as leis universais têm o seu fundamento no nosso entendimento, que as prescreve à natureza (ainda que somente segundo o conceito universal dela como natureza), têm as leis empíricas particulares, a respeito daquilo que nelas é deixado indeterminado por aquelas leis, de ser consideradas segundo uma tal unidade, como se igualmente um entendimento (ainda que não o nosso) as tivesse dado em favor da nossa faculdade de conhecimento, para tornar possível um sistema da experiência segundo leis da natureza particulares. Não como se deste modo tivéssemos que admitir efetivamente um tal entendimento (pois é somente à faculdade de juízo reflexiva que esta ideia serve de princípio, mas para refletir, não para determinar); pelo contrário, desse modo, essa faculdade dá uma lei somente a si mesma e não à natureza (KANT, 2012, p. 12).

A questão é clara e direta: como não implicar um certo tipo de logocentrismo na ideia de um “entendimento arquitetônico” responsável pela coerência entre as leis particulares da natureza, a nossa experiência e o nosso destino suprassensível? A leitura assim feita nos leva a ver os aspectos mais radicais do juízo reflexivo parecem agora superficiais: já que não posso efetiva e objetivamente afirmar que a nossa existência e do nosso mundo se devem a um “entendimento arquitetônico”, que é também “legislador moral” (já que isso seria dogmático), o que posso fazer para convencer os leitores e leitoras de que essa é a única conclusão sensata a se chegar senão lhes dizer que eu tenho, e que todos podem descobrir em si também, um sentimento genuíno de que assim o seja?

Em algum momento, é tudo muito simples: o mais consequente é crer no demiurgo arquiteto e legislador moral porque *não faz sentido* considerar que um “sistema da experiência segundo leis particulares da natureza” (e tampouco a própria causalidade livre) seja mera obra do

acaso. Eis-me aqui, capaz de conhecer e admirar, e eis a natureza, capaz de ser, até certo ponto, conhecida e admirada. E, claro, não é que posso “admitir efetivamente um tal entendimento”, porque essa ideia, largamente convencível, na verdade serve como princípio para refletir somente, e a própria lei que ela emite é antes ao sujeito que à natureza.

Ora, isso tudo porque a própria natureza, não nega Kant, possui uma diversidade de leis empíricas que nos é inapreensível. A matéria é muito confusa, “infinitamente múltipla” (KANT, 2012, p. 18), e é impossível para o nosso entendimento descortinar a sua ordem. Mas vejam bem: há uma ordem. Há uma legislação da natureza, mesmo que nos seja efetivamente incognoscível. Então a destinação da natureza não é tão simples e óbvia como poderia parecer: Kant fala de uma “natureza em geral”, como aquela destinada ao conhecimento; aqui, entendo, a natureza é-nos destinada enquanto fenômeno. Mas Kant fala também da “natureza em sua multiplicidade”, quer dizer, em última instância, a abundância de “leis empíricas” da natureza e seus respectivos efeitos que, não obstante sejam passíveis de uma inteligibilidade, ultrapassam a capacidade do entendimento, na medida em que este não pode trabalhar com uma totalidade no sentido estritamente empírico. Como tudo aquilo que Kant quer provar, mas não pode, é mais consequente supor uma unidade final, uma conformidade a fins subjetiva (porque, novamente, ela não pode ser objetiva), apesar da multiplicidade conflituosa.

Um dos grandes golpes retóricos de Kant é resolver a antinomia da compatibilidade ou incompatibilidade entre a natureza e a liberdade demonstrando, portanto, que ela só constitui uma contradição quando nos referimos a um juízo determinante, e que toda contradição se esvai quando assumimos a sua possibilidade através de um juízo meramente reflexivo. Kant irá refutar, assim, essa pretensa contradição entre o conceito de natureza e a ideia de liberdade, que, sendo esclarecida para apenas enunciar a *possibilidade* da compatibilidade entre os supostos contrários, acaba por legitimar, durante o desenrolar do livro, essa mesma compatibilidade como a *única* resposta coerente. Essa legitimação se dá na forma de uma (falsa) evidência, inscrita no uso retórico que o autor faz do juízo reflexivo que, pelo sentimento, e não mais que isso, revela uma compatibilidade superior entre uma e outra; como a suposta contradição só existe quando nos referimos a um juízo determinante, temos da compatibilidade desses dois polos, natureza e liberdade, apenas a possibilidade, pois a sua efetividade só poderia ser revelada se, justamente, tivéssemos dela um conhecimento – uma prova.

Acredito, contudo, que por força retórica, a linha que separa a possibilidade da efetividade tende a empalidecer, e que o próprio Kant autoriza a sua confusão incitando os leitores a crer tão fielmente na possibilidade como se se tratasse de uma efetividade, motivo pelo qual ele nos perturba amiúde usando a palavra “prova” para se referir à possibilidade da existência do “entendimento arquitetônico”. Esse procedimento retórico de Kant se expressa através disso que venho chamando de fé pela coerência, ou a coerência da fé. É este o mote, na segunda parte do livro, da *Dialética da faculdade de juízo teleológica*. Analisemos o procedimento retórico kantiano.

A tese diz que “toda geração das coisas materiais e das respectivas formas tem de ser ajuizada como possível segundo leis mecânicas”, ou ainda, “toda produção de coisas materiais é possível segundo leis simplesmente mecânicas” (KANT, 2012, p. 248). A antítese diz, por sua vez, que “alguns produtos da natureza material não podem ser ajuizados como possíveis segundo leis simplesmente mecânicas”, ou, “alguma produção dessas mesmas coisas não é possível segundo leis simplesmente mecânicas” (idem). Notem que as primeiras orações, tanto da tese quanto da antítese, são enunciadas como princípios regulativos para a investigação da natureza, ou seja, constituem um tipo de juízo meramente reflexivo, enquanto as segundas orações das proposições se expressam como princípios constitutivos da possibilidade dos próprios objetos, e é somente nesse sentido, diz Kant, que teremos verdadeiramente uma contradição, porque aí se trata de um conflito entre juízos determinantes. Aqui começa a justificativa e a fundamentação de uma defesa da teleologia que será desenvolvida a partir do princípio heurístico, que reveste o juízo reflexivo, e que por clamar pela coerência, cede frequentemente a um excedente logicista para defender o partido da fé. Kant chama dogmático aquele que defende a teleologia da natureza pelo juízo determinante, porque, dissemos, essa possibilidade não pode sequer ser descortinada:

Por isso ele não pode ser tratado dogmaticamente para a faculdade de juízo determinante, isto é, não se pode saber se coisas da natureza, consideradas como fins naturais, exigem ou não para a respectiva geração uma causalidade de uma espécie completamente particular (ou seja, segundo intenções); pelo contrário, não se pode sequer pôr a questão, porque o conceito de um fim natural não é em absoluto comprovável mediante

a razão segundo a sua realidade objetiva, isto é, não é constitutivo para a faculdade do juízo determinante, mas meramente regulativo para a reflexiva [...] (KANT, 2012, p. 265).

Desse modo, o conceito de uma conformidade a fins objetiva da natureza só poderá ser considerado válido em Kant na medida em que for compreendido como um princípio da razão para a faculdade de juízo reflexiva – e o chamamos, então, regulativo para a reflexão, e não constitutivo para o conhecimento. Ora, fica claro que a teleologia assim encarada só poderá gerar frutos em uma teologia: proibido pela falácia epistemológica de *afirmar objetivamente* a existência de um “ser fora do mundo e inteligente” (KANT, 2012, p. 266), Kant supõe que o único uso legítimo da teleologia da natureza (de que faz parte o humano, em seu aspecto estético, mortal e telúrico) só pode ser por meio de um juízo reflexivo porque os “fins da natureza não são pensáveis segundo qualquer outro princípio a não ser o de uma causalidade de uma causa suprema” (idem). Não sabemos exatamente se Deus aparece para resolver os problemas da subjetividade ou se a subjetividade aparece para resolver a antinomia da existência de Deus...

O famoso “fio condutor” é exatamente a reflexão que nos faz encontrar uma coerência na fé de que há fins intencionais na natureza, a despeito da nossa capacidade de prova-los por meio do conhecimento determinante. Esse conceito de finalidade intencional da natureza não pode jamais ser justificado através da realidade objetiva, e será, então, defendido por Kant como um princípio subjetivamente condicionado que se adequa com as faculdades cognitivas. E é então que Kant deixa seus leitores sem saída:

Não podemos pensar de outro modo e conceitualizar a conformidade a fins, a qual tem ela mesma que ser colocada na base do nosso conhecimento da possibilidade interna de muitas coisas da natureza, a não ser na medida em que a representarmos, e ao mundo em geral, como um produto de uma causa inteligente (de um Deus) (KANT, 2012, p. 269).

É dogmático dizer: existe um Deus racional e moral. Mas é crítico dizer: a única forma consequente de aceitar a nossa relação com a

natureza, em nós e fora de nós, é por meio de uma certeza subjetivamente fundada e fundamentada de que existe um Deus racional e moral. Mais à frente, Kant vai usar essa distinção para demarcar a impossibilidade, para o sujeito, de uma intuição intelectual. Essa impossibilidade repousa sobre a distinção, justamente, entre a possibilidade e a efetividade das coisas; o possível e o efetivo são heterogêneos, de modo que, se o nosso entendimento fosse também intuente, não haveria objeto fora da efetividade para nós.

Pois o fio condutor que autoriza a passagem do domínio da natureza em sua teleoformidade ao domínio da liberdade como causalidade, tendo como consequência a necessidade de se creditar a possibilidade de um Criador inteligente e moral, aparece como uma saída que, somente pela retórica, o exime de cair em uma contraproducente petição de princípio, em relação à sua rejeição da intuição intelectual aos seres sensíveis e racionais. O fio condutor é um princípio a priori, subjetivo, do juízo reflexivo; ele permite extrapolar um abismo entre as faculdades necessariamente heterogêneas do sujeito (aqui, entendimento e razão), para que Kant possa, simultaneamente, rejeitar a argumentação dogmática explicitada pela confusão empreendida entre a possibilidade e a efetividade da existência de uma causalidade superior e intencional na natureza em nós e fora de nós, e, não obstante, afirmar que a sua própria argumentação crítica faz dessa mera possibilidade o caminho mais consequente, quicá o único coerente o suficiente, para conceber: 1) a unidade de uma natureza aparentemente múltipla e desgovernada; 2) a unidade de um sujeito aparentemente múltiplo e desgovernado; e, por último, 3) o destino superior do sujeito ao suprassensível, que é a própria possibilidade presumida da unidade entre 1 e 2. Qual o interesse em criar uma tese que fundamenta a antecedência do sentimento ao conhecimento se o próprio sentimento serve para legitimar uma proposição através da coerência, que é um expediente lógico ou epistemológico?

É aí que se revela a possibilidade de um fim terminal (o destino do sujeito ao suprassensível), porque a natureza precisa concordar com a liberdade, já que essa não se pode eximir absolutamente da “manifestação no mundo dos sentidos” (KANT, 2012, p. 30). Trata-se aqui de uma síntese dinâmica. Aquela totalidade empírica que se perfaz nas leis específicas do mecanicismo da natureza, e que se resguarda de todo conhecimento porque não se deixa tomar por mero fenômeno é já um indicador de que deve haver um substrato suprassensível da natureza, e autoriza uma espécie de passagem, feita pelo juízo reflexivo,

do domínio da natureza para aquele da liberdade. A autorização dessa passagem de um domínio ao outro, que para Kant é mesmo uma condição a priori do juízo reflexivo, elabora, assim, um tipo de “intuição intelectual”, ou seja: aquilo que deveria ser considerado indeterminado (o substrato suprassensível da natureza) é, sub-repticiamente, determinável, agora, mediante a faculdade intelectual (KANT, 2012, p. 30). Não sejamos injustos com Kant: é um *sentimento*, e não um *conhecimento*, o que autoriza essa determinação do indeterminável, e, com isso, já não podemos dizer que se trata exatamente de uma determinação, mas de um procedimento somente subjetivo. Ora, o juízo reflexivo tem como princípio subjetivo a ideia indeterminada do suprassensível. É por isso que somente este tipo de juízo pode se fazer passagem *por baixo* do abismo de faculdades tão radicalmente heterogêneas, que no subsolo do suprassensível não são incompatíveis. Essa passagem só pode ser autorizada, portanto, como artifício subjetivo, e não objetivo, de modo que

[...] todo o nosso conhecimento de Deus é simplesmente simbólico; e aquele que o toma por esquemático com as propriedades do entendimento, vontade, etc., que provam unicamente a realidade objetiva de entes mundanos, cai no antropomorfismo, assim como, se abandona todo o intuitivo, cai no deísmo, pelos quais absolutamente nada será conhecido, nem mesmo em sentido prático (KANT, 2012, p. 216).

Mas como poderemos entender o demiurgo kantiano senão como “entendimento arquetetônico” e “legislador moral”? E, vejamos, ao chamar de “entendimento arquetetônico” não estou a antropomorfizar o Deus? E não continuo a fazê-lo ao evocar uma propriedade da vontade, qual seja, a própria legislação moral? Não seriam esses aspectos elementos suficientes para categorizar a defesa da existência de Deus em Kant como uma demonologia? Kant admite que o conceito de Deus não pode ser determinado teoricamente; que a Sua realidade objetiva não pode ser demonstrada, mas somente considerada para o uso prático da nossa razão; mas Kant admite também que apesar da sua intenção ser antes “determinar a nós próprios e à nossa vontade”, eventualmente as qualidades ligadas à sua ideia de Deus talvez “escondam em si um antropomorfismo” (KANT, 2012, p. 336). Sem um demiurgo que seja ao mesmo tempo regente e legislador moral, a própria possibilidade de

uma teleoformidade da natureza conectada à lei moral não pode ser compreendida – não há, enfim, coerência na fé.

Em certa medida devo concordar com Kant sobre o seguinte: as ciências encontrarão sempre uma limitação nas explicações mecânicas dos produtos da natureza, até mesmo para uma “folhinha de erva” (KANT, 2012, p. 281). Não nego em absoluto que o verdadeiro objeto da teleologia, assim entendida, seja, por sua vez, a teologia. De modo que cabe ao cientista se abandonar, simplesmente, ao encadeamento da explicação causal mecânica, ou rumar para uma argumentação teleológica-teológica ou, ainda, porque não, ontológica. É patente que toda ciência assenta e retorna ao solo do mistério para tirar suas conclusões mecanicistas, mas não posso evitar concluir que definir este solo de mistério como um autor divino, dotado de razão e moral, ou seja, antropomórfico, não só reitera um humanismo vulgar (um antropocentrismo que concede poder ilimitado à ação do homem em relação ao mundo e aos outros animais, e à sua significação como ser supremo na Terra) como me parece extremamente presunçoso.

Para Kant, contudo, seus adversários intelectuais não conseguem resolver satisfatoriamente o problema porque, justamente, rejeitam a teologia. Se Hume e Espinosa chegam perto da resolução, é na medida em que enunciam uma unidade do fundamento para a conformidade a fins da natureza, seja por meio de um panteísmo, seja por meio de “uma globalidade de muitas determinações inerentes a uma única substância simples” (KANT, 2012, p. 295). Mas ao evitarem dirigir a relação dos fins da natureza com a sua *consequência* como fim, quer dizer, ao suspeitarem do argumento propriamente teológico de que essa unidade deveria se referir a um autor inteligente, que criou tudo intencionalmente, desagradam a Kant e entram para o *hall* da redução ao absurdo. Kant não aceita o panteísmo, o deísmo, nem qualquer espécie de ocasionalismo ou pré-estabilismo, e vai se esforçar por descreditar essas doutrinas ou dogmas durante o texto. Mas o filósofo também rejeita, reiteradamente, qualquer espécie de demonologia, e isso não o impede de caracterizar o Deus a partir de qualidades racionais e morais. Vejam, na citação seguinte, que não deixa de inspirar uma sublimidade, como Espinosa é reduzido ao absurdo por não compartilhar a mesma conclusão que Kant a respeito da coerência da fé no Deus arquiteto e legislador moral:

Podemos admitir um homem bem formado (como em certa medida Espinosa) que se deixe

convencer que não há Deus (já que no que respeita ao objeto da moralidade as consequências são as mesmas), assim como nenhuma vida futura; como ajuizará ele a sua própria determinação final interior mediante a lei moral, a qual ele verdadeiramente preza? [...] Na verdade ele pode esperar da natureza, aqui e além, um apoio casual, mas jamais a feliz concordância, conforme a lei e segundo regras constantes (tal como interiormente são e tem que ser as suas máximas), com o fim, ao qual ele porém se sente vinculado e impelido a realizar. Mentira, violência e inveja rondá-lo-ão sempre, ainda que ele próprio seja honrado, pacífico e benevolente; e as pessoas bem formadas que ainda encontra, a despeito de todo o seu merecimento em ser feliz, serão subordinadas pela natureza – que não toma isso em consideração – tal como os restantes animais da Terra, a todos os males da privação, das doenças e da morte imprevisível e assim permanecerão até que um largo túmulo a todos trague (honestos e desonestos, aí tanto faz) e os lance – a eles que então podiam acreditar serem o fim terminal da criação – de volta ao abismo do caos da matéria sem finalidade, do qual tinham saído (KANT, 2012, p. 331-332).

Uma passagem como essa deve, em primeiro lugar, fazer pensar duas vezes aquele que acusa Kant de não ser agraciado pelo poder tocante da retórica. Eis talvez, o que já se diz do sublime, desde Boileau, sobre o texto de Longino: qualquer tema, ou qualquer abordagem que evoque o sublime, não consegue também se furtar da sublimidade. De qualquer modo, o que quero dizer é que: a terceira *Crítica* deve também poder ser lida tendo em mente, acima de tudo, que o juízo reflexivo, o procedimento heurístico, o belo e o sublime são ferramentas discursivas para promover a adesão à retórica tele-teológica de Kant, se me arrisco com o neologismo, que não é mais que uma retórica que apela à fé pela coerência.

Para Kant, as consequências do pensamento de Espinosa levam a conclusões absurdas: se, no fim das contas, tenho a opção de aderir à fé de que existe um Deus racional e moral, que pode ser justificado por um sentimento de coerência entre a minha relação recíproca com a natureza e o mundo e, promete, não obstante, àquelas minhas faces que

transcendem o mundo e o meu próprio corpo, como a razão e a liberdade, um destino ao lado do Criador de tudo, porque sou de fato o mais parecido com ele na criação de que tenho conhecimento; e se, ainda, isso me dá o aval para usar e explorar ininterruptamente a natureza, os seus produtos minerais, suas plantas, animais, montanhas, o ar e os mares, os rios, as florestas e toda aquela rede de peculiaridades da matéria que eu sequer pude conhecer, talvez sonhar, ora, se tendo tudo isso para inclinar meu ânimo a aderir à essa fé pela coerência, porque optar por defender a casualidade da minha, da sua, da nossa existência em meio ao caos de uma matéria amoral, amorfa e irracional, que nos “criou” de modo absolutamente aleatório e desinteressado?

É por isso que me parece impossível desvincular a sua pressuposição subjetiva da necessidade de legitimar (enquanto possibilidade...) o “autor inteligente”, o “entendimento arquetônico” ou o “legislador moral”, como fundamento da união incognoscível dos dois tipos de causalidade (mecânica e livre), daquilo que ele mesmo chama demonologia, e à qual não pretende, de modo algum, fazer parte. Isso já me parece claro pela escolha dos títulos que, enunciados acima, caracterizam a sua própria visão do Deus criador. As únicas características que o Deus criador não compartilha com o sujeito (humano) são aquelas, obviamente, estéticas e telúricas: a mortalidade, a limitação estética, a interdição da intuição intelectual (a diferença entre possibilidade e efetividade). O antropomorfismo de Deus em Kant é antes autorizado por um procedimento ou mesmo por uma filosofia já toda doutrinada pelo antropocentrismo. Vejam que, na conformidade a fins da natureza, podemos distinguir entre dois tipos: a externa e a interna. A conformidade a fins externa supõe que determinadas coisas da natureza servem às outras como meios para um fim; e a interna, aquela dos mais supremos “seres organizados”, autorizados para usar, propriamente, a primeira como meio, não pode simplesmente ser descortinada, e nos incita, por isso, a questionar o motivo da existência desses seres. É a esta última que Kant irá pressupor uma correspondente intenção para a o motivo de sua existência, que, certamente, fará de todo o resto da natureza e do mundo instrumentos de sua exploração em busca das diversas formas de satisfação a que esses seres possam aspirar.

Quero dizer, claramente, com antropocentrismo: toda a natureza além dos seres humanos é destinada ao uso desses últimos, têm o motivo de sua existência na possibilidade de satisfação dos mesmos, são meramente meios para eles. O homem é na Terra o único que possui

entendimento, o único ser organizado que se pode colocar como fim em si mesmo; isso é suficiente para torna-lo “o último fim da Terra” (KANT, 2012, p. 305), e ser “corretamente denominado senhor da natureza” (KANT, 2012, p. 306). Vê-se como a natureza é exposta como um “sistema de fins”: a própria finalidade última da natureza é servir de meio às realizações da felicidade e da cultura do homem. Por felicidade Kant entende “a globalidade de todos os fins possíveis do homem mediante a natureza, tanto no seu exterior como no seu interior” (KANT, 2012, p. 307); e por cultura, não obstante, “a produção da aptidão e um ser racional para fins desejados em geral (por conseguinte na sua liberdade)” (KANT, 2012, p. 307-308). A cultura, em seu ápice, diz respeito à liberdade na medida em que se entende como exercício de “libertação da vontade em relação ao despotismo dos desejos” (KANT, 2012, p. 307), quer dizer, em última instância ela é um exercício de descolamento da dependência dos fins menos nobres que a natureza pode oferecer em direção a uma disposição, digamos, ao sublime e ao respeito (o sentimento moral). Não é à toa que o sublime é compartilhado através dessa ideia de cultura e é relativamente ao gosto limitado quanto à sua comunicabilidade. Temos, assim, que a natureza é um “sistema de fins” para a felicidade do homem; mas a cultura pode retirá-lo desse ciclo mundano de realizações carnavais e eleva-lo, ao lado da própria natureza, à condição de um “fim terminal indeterminado”, que vai supor a criação de todo o cosmo, centralizado no homem, que é, até onde sabemos, o melhor candidato para ocupar a vaga do sujeito transcendental, por um entendimento arquitetônico (que é também legislador moral).

O que Kant diz, caros e caras, é que existimos devido a intenção de um Deus, que, apesar de ser muito mais poderoso, leva ao menos metade das nossas características essenciais (ele é racional e moral). Ora, talvez seja demais dizer que o Deus é homem, branco, rico, e que tem uma longa barba, pois essas são características de fato antropológicas; não se diz que o Deus tenha corpo, que seja de uma etnia, que seja belo assim, porque as características antropológicas, estéticas, limitadas, mortais e telúricas, além de incitar uma série de problemas maiores, são, obviamente, menos nobres. O fato de Kant se esquivar da antropologia não exige o caráter antropomórfico e antropocêntrico de sua filosofia, que se encontram, portanto, no próprio nível transcendental. Cito Kant:

Se se considera o reino vegetal, perante a riqueza incomensurável com que se expande em qualquer solo, poder-se-ia ser levado a considera-lo como mero produto do mecanismo da natureza, o qual ela mostra nas formações do reino mineral. Mas um conhecimento mais próximo da indescritivelmente sábia organização desse reino não nos permite continuarmos a considera-lo assim; mas pelo contrário, dá azo a pergunta: para que existem essas criaturas? No caso de se responder: para o reino animal que delas se alimenta, para que tenha podido expandir-se em tantas e múltiplas espécies sobre a Terra, vem ainda a pergunta: para que existem então estes animais herbívoros? A resposta poderia consistir em dizer mais ou menos: para os predadores que só se podem alimentar daquilo que tem vida. Finalmente aparece a pergunta: para que servem estes precedentes reinos da natureza? Para o homem e para o diverso uso que a sua inteligência lhe ensina a fazer de todas aquelas criaturas: e ele é o último fim da criação aqui na Terra, porque é o único ser da mesma que pode realizar para si mesmo um conceito de fins, assim como, mediante a sua razão, realizar um sistema dos fins a partir de um agregado de coisas formadas de modo conforme a fins (KANT, 2012, p. 301-302).

Ora, é preciso dizer, antes de mais: o sujeito assim entendido como fim último da criação da Terra não é exata e simplesmente o ser humano, porque para que ele o seja é antes preciso que descubra em si e mesmo exercite a sua habilidade moral. O ser humano só será considerado fim terminal da criação em Kant, e só terá seu destino ao lado do Deus pai todo-poderoso se e na medida em que se lhe revelar a sua obediência à lei moral. Mas estará ele, assim, autorizado, a fazer da natureza aquilo que a sua inteligência melhor lhe aconselhar – nada na Terra ameaça verdadeiramente a sua superioridade, e quando o faz (penso no próprio sublime), é para que ele por fim se reconheça como superior mesmo àquilo que lhe prende à Terra, o seu corpo, a sua vida telúrica.

4.2 – O sentimento não faz prova, faz signo

É fundamental apontar que: um sentimento não “prova” alguma coisa. A prova é um recurso para um juízo determinante, para um conhecimento, para o estabelecimento do consenso a respeito de um referente que possa, finalmente, legitimar cognitivamente uma realidade. Sabemos que é isso que falta à Kant, e o meu argumento é que a analogia com a prova é, no mínimo, inapropriada. Pois é à falta de provas e à falta de testemunhas credíveis que a realidade do demiurgo escapa ao conhecimento cognitivo. O lugar do reconhecimento da fé, como qualquer outro sentimento, deve ser transposto para um outro tipo de tribunal, talvez para a invenção mesmo de um novo tribunal onde há sim julgamento (ou jogo, porque não?), mas não há parâmetros cognitivos de comparação. Não é justo usar o recurso da prova, nem mesmo de forma analógica, àquilo que se passa com o sentimento. Lyotard diz frequentemente: um sentimento é uma quase frase. É demora, é silêncio, talvez fracasso. Alega uma espécie de realidade sem recorrer à plena definição ou apresentação do referente. É justamente porque o sentimento não pode ser uma prova que Lyotard reconhece a necessidade de criar novos tribunais. De que adianta levar o sentimento para outro tribunal se esse outro tribunal da linguagem exigir os mesmos recursos do conhecimento? Quando Lyotard evoca, em *O diferendo* e adiante, a necessidade de criação de novos tribunais para julgar aquilo que não tem regra, ou para julgar um referente que não pode ser mostrado, a sua transposição vai levar ao tribunal da escritura e das artes, por exemplo.

Para Lyotard, portanto, aquilo que não pode ou não consegue se frasear em um tribunal cognitivo, pela falta de provas da sua realidade, pode e deve ser julgado por uma nova espécie de tribunal – aquele da escritura e das artes – independentemente do fato de que aquilo que se quer atestar sofra um dano por não poder ser, justamente, apresentado em um tribunal do direito ou da ciência – um tribunal que julga à regra cognitiva. E o que seria esse tribunal da escritura senão a livre vazão dos sentimentos cuja realidade não pode ser atestada no tribunal cognitivo devido, precisamente, à falta de provas que lhe retiram do estatuto do conhecimento? Quando Lyotard diz que o sentimento é uma quase frase, ele demarca a problematização e a fragilidade do seu estatuto; não é um pressuposto do sentimento que ele seja coerente, ou que ele sirva coerentemente para atestar o estabelecimento da realidade de seu referente, muito pelo contrário, ele desestabiliza ou ele sofre da instabilidade do reconhecimento da realidade do referente que por meio

dele se afirma. Por isso escritura e talvez, porque não, razão poética. Ao que Kant refuta duramente:

É que nós não conhecemos absolutamente nada do modo de atuação daquele ser [Deus], nem as suas ideias, as quais devem conter o princípio da possibilidade dos seres da natureza, e não podemos explicar a natureza a partir desse mesmo ser, isto é, de cima para baixo (a priori). Porém, se quisermos, a partir das formas dos objetos da experiência, por isso de baixo para cima (a posteriori), invocar uma causa atuante segundo fins, já que acreditamos encontrar conformidade a fins nestas, a fim de a explicar, nesse caso explicaríamos de modo absolutamente tautológico e enganaríamos a razão com palavras sem que referíssemos que desse modo lá onde nos perdemos, no transcendente com esta forma de explicação, numa direção em que o conhecimento da natureza não nos pode acompanhar, a razão é desviada para uma exaltação de tipo poética, quando precisamente a sua principal missão é evita-la (KANT, 2012, p. 281-282).

Porque a missão da razão aí é evitar a exaltação de tipo poética? Ora, não se trata, pois, de um sentimento? Porque o sentimento da existência do Deus não pode desaguar na poética? Porque, parece-me, Kant não quer aceitar a fragilidade e a incerteza próprios do sentimento – Kant parece querer forçar o sentimento a se adequar aos moldes do conhecimento. Quer dizer, não está claro em Kant que o sentimento seja importante, fundamental mesmo, porque seria ele pré-lógico, pré-cognitivo, ou em outras palavras: confuso, impróprio, incoerente, fugidio, contraditório (como uma dita “má” testemunha, a quem o júri não daria credibilidade). Nessa perspectiva, o sentimento para Kant é fundamental porque ele reafirma, por um caminho semelhante até demais, aquilo que por meio do conhecimento não pode ser provado, atestado, assegurado. A poética pode ser retórica, mas não é necessariamente lógica e coerente; a escritura aceita o silêncio, abraça a certeza ou a dúvida, a alegria e a dor, arrisca-se no umbral dos diferendos, faz crer e faz pensar – faz tudo isso, mas não faz prova.

Encontrei no texto *Judiciosos no diferendo* (1985), publicado na obra *A faculdade de julgar*, compartilhada com outros autores, alguns

argumentos que corroboram com a minha crítica precedentemente tecida a Kant. Em primeiro lugar há de se considerar o deslocamento que a noção de signo, e logo, de sentimento, tem de Kant para Lyotard. Porque ela pode ser fundamental? Porque o signo em Lyotard é uma “frase impossível” e em Kant ele é “como se fosse” uma prova. Essa diferença demarca um grande salto no próprio criticismo. Aquilo que venho acusando Kant nas páginas anteriores é justamente de subordinar a crítica ao monopólio da regra cognitiva, que usa o procedimento da prova. Isso também provoca um questionamento acerca da identidade do referente que é vítima do diferendo entre o determinismo e a liberdade, e deve nos levar, por sua vez, a outro deslocamento entre Kant e Lyotard: aquele que também foi debatido no primeiro tópico, sobre a “demanda” de compatibilidade entre as frases heterogêneas.

Pode-se dizer com segurança que o sentimento e o signo, para o Lyotard crítico, além de já serem configurados a partir ou devido ao conflito entre frases heterogêneas, ou seja, além de emergirem de uma injustiça (tendo em mente aquela caracterização ontológica da justiça feita no capítulo anterior) e sofrerem, por isso mesmo, de uma instabilidade, o sentimento e o signo instauram-se também enquanto frases instáveis. A instabilidade e a insegurança da apresentação hesitante do sentimento e do signo pressupõem a inadequação ao julgamento nos tribunais cognitivos. Lyotard parece preservar o conflito entre a imaginação e a razão no sublime, que em Kant é resolvido pela revelação de uma finalidade superior então descoberta. Preservando o conflito, Lyotard, ao mesmo tempo, se despede da teleologia teológica (que é em Kant, argumentamos, antropomórfica e antropocêntrica) e reafirma o status pré-lógico ou anti-lógico do sentimento, que precisa, então, ser realmente levado a outro tribunal ou outros tribunais.

Se a querela entre o empirismo e o idealismo pode ser rejeitada é porque o “diferendo matemático”, como diz Lyotard, pode ser dissipado, a ilusão transcendental pode ser desfeita; ora, a dialética sobre o começo ou não do mundo é alimentada pelo conflito entre tese e antítese que defendem, ambas, suas posições, recorrendo àquilo que Kant chamou síntese regressiva dos condicionados. A prescrição da síntese, qual seja, recorrer à repetição de uma operação para o seu próprio resultado (e assim por diante...) revelada por um princípio regulativo e não constitutivo do juízo, leva, em Kant, à compreensão desse “diferendo matemático” como um falso diferendo, já que ele pode ser desfeito pela análise das frases em disputa que se obstinam, as duas, em tentar retomar a série dos condicionados, uma para afirmar que ela

tem fim e ou outra para lhe negar. Mas a antinomia da causalidade da liberdade, ao contrário, não é um falso diferendo; a causalidade da liberdade constitui com o determinismo um “diferendo dinâmico”, ou seja, trata-se de duas frases absolutamente heterogêneas que clamam a legitimidade para o que se supõe ser o mesmo referente:

Quando se trata da causalidade pela condição e da causalidade pela liberdade, não acontece o mesmo. Sabemos como Kant tematiza essa diferença entre os diferendos. A querela pode ser afastada quando se trata do mundo, porque seu objeto, que é a série cosmológica dos fenômenos, resulta de uma síntese homogênea a ela mesma, e que as duas partes fazem o mesmo erro sobre a posição a dar a essa síntese. Mas com a causalidade pela liberdade se encontra introduzida na série das condições uma posição heterogênea, e duplamente heterogênea se seguirmos a análise precedente: primeiramente, a causa (ou condição), quando ela releva da causalidade livre, não pode ser mostrada; secundamente, a instrução de aplicar a operação ao seu resultado (e assim por diante...), que é o que Kant nomeia síntese empírica, é excluída. O ato livre não se mostra e sua razão não se repete. Não é somente o todo da série dos condicionados que não é apresentável aqui e agora, é nessa série um condicionado pelo qual é suposta uma condição que não é apresentável aqui e agora (LYOTARD, 1985, p. 209).

Ora, no conflito entre o defensor do determinismo e o defensor da liberdade, o primeiro será privilegiado, enquanto o tribunal do julgamento desse diferendo for, justamente, aquele do regime cognitivo – pois “os princípios do direito fazem falta” ao defensor da liberdade. É assim que, ao invés de levar o juízo reflexivo às últimas consequências e assumir o sentimento e o signo como condições pré ou anti-lógicas, Kant reconhece nos mesmos um móbile para suprir a desvantagem que sua retórica tem no tribunal do conhecimento.

Com isso, o sentimento e o signo servirão de suplemento para a falta de competência do direito ou dos tribunais de regime cognitivo de modo geral; mas o modo de julgar que é o sentimento e a constatação do

seu conflito por meio do signo, em Kant, parecem não superar a analogia da prova. A terceira *Crítica* apareceria para instituir um novo tribunal onde o ato livre pode ser “apresentado”; mas a regra da apresentação é, sabemos, aquela do “eis aí”, que falta à liberdade, já que a “justa prescrição” que faz o desafio da frase ética só pode fornecer uma apresentação alusiva, problemática – negativa. O abismo entre a frase do conhecimento e a frase da obrigação (ética) evidencia a “insularização” dos regimes de frases, que é o oposto mesmo daquela ideia de complementaridade que o “vigia crítico” implementa diante do conflito das faculdades. O diferendo que insiste entre as frases do conhecimento e da moralidade supõe, ao menos a princípio, que o mesmo caso se preste à duas jurisdições diferentes. Revela-se um tipo de cumplicidade entre as frases em conflito na medida em que é de se supor que haja uma “concordância de vozes”, expressa, por exemplo, na ideia de que “o conceito da liberdade deve tornar real no mundo sensível o fim imposto por suas leis”. A questão da compatibilidade ou não entre determinismo e liberdade, de tipo dinâmica, é exposta por Lyotard como a origem de seu diferendo com Kant. De modo sub-reptício, ilegítimo, o estatuto da compatibilidade é instituído pelo “vigia crítico”, portanto, a partir de um complemento - o sentimento, que faz signo, e não prova – dentro do tribunal do conhecimento:

O juiz supre a ausência de um tribunal universal ou um julgamento último diante do qual o regime do conhecimento e aquele da liberdade poderiam ser, senão reconciliados, o que eles não serão jamais, ao menos colocados em perspectiva, ordenados, finalizados, segundo a diferença entre eles (LYOTARD, 1984, p. 214).

Essa reconciliação predica das frases, e não do próprio referente – é onde Kant se resguarda do dogmatismo –, e é ela mesma revelada e salvaguardada pela natureza, que, sendo objeto da Ideia de finalidade objetiva, também é usada para fornecer o suplemento (o sentimento), por meio do juízo reflexivo, para a ausência de legalidade, no tribunal cognitivo, das existências que ultrapassam as explicações mecânicas. É assim que o signo gerado pelo sentimento faz as vezes da suplência do direito, autorizando o “vigia crítico” a defender a compatibilidade, a defender o partido da causalidade livre. Mas para legitimar “o direito de julgar fora do direito” o sentimento precisa, sabe-se, ser admitido como uma prova.

Lyotard também reconhece aqui, portanto, a hegemonia e a violência dos regimes cognitivos: a medida da apresentação de um caso à regra, gerida pelo conhecimento diante da necessidade de fornecer um exemplo para o conceito através do esquematismo, torna-se o padrão para validar todos os outros regimes, analogicamente, de acordo com a lógica da apresentação dos dados sensíveis. Um desses modos de analogia é precisamente o signo. Ele é a “marca” do sentimento que julga mesmo sem direito de julgar. Toda a questão, ao menos do ponto de vista que me esforço em problematizar, gira em torno do fato de que o signo em Kant se inscreve mediante a pressuposição de uma intenção. Essa intenção, vimos, é aquela que visa assegurar a compatibilidade entre a mecânica da natureza e a causalidade livre que, antes, dilaceraria o sujeito, mas que no fim das contas garante o seu destino suprassensível em Kant. O sentido que é promovido pelo sentimento não é seguro, porém. Ao menos ele não pode servir de nada ao conhecimento. A finalidade objetiva da natureza, que revela a intenção da criação como obra de um demiurgo racional e moral, faz da própria natureza um “segundo sujeito” com quem aquele das faculdades troca mensagens. Natureza cifrada. O deslocamento entre a noção de signo e sentimento de Kant a Lyotard pode ser aqui demarcada – o francês quer julgar os signos sem o preconceito da intenção:

Esse preconceito ou essa pressuposição, mesmo como ela é modulada por Kant, é ao mesmo tempo muito e muito pouco consistente. Muito pouco se desejamos *saber* como julgar. Pois é preciso então estabelecer esse quase sujeito que faz signo como um sujeito, é preciso que a filosofia crítica se faça especulativa, mas no sentido do idealismo absoluto: que não somente a subjetividade de seu pensamento se faça substância, mas também que a objetividade do objeto se faça sujeito. Mas então os signos cessam de ser signos. A dizer a verdade, não há necessidade de signos, nem de sentimentos. Há conceitos, e há realidades, e os primeiros são “por si” enquanto os segundos são somente “junto de si”. É ao menos o princípio do pensamento especulativo. De fato, a realidade não serve mais que a reserva de exemplos para os conceitos, como escreve Adorno. Mas a ideia de uma natureza que faria os signos ao vigia crítico pesa

muito de outro lado, ela é muito grosseira, por assim dizer, quando se trata de analisar e de elaborar os diferendos. Nós diríamos hoje em dia que essa Ideia mascara e fecha rápido demais o ferimento que o próprio referente sofreu do fato do abalo da unidade da linguagem sob os golpes da *Crítica*. Se desviamos dessa Ideia muito consoladora, resta a convulsão bruta dos diferendos. Sem esperar que ela encontre sua saúde, signo de julgamento, ou que ela marque um progresso em direção ao melhor, signo da história, nos perguntamos ao menos como ela mesma é possível (LYOTARD, 1985, p. 216)

Entendo que Lyotard desvia dessa Ideia muito consoladora. É por isso que ele nos chama a atenção para essa metáfora do “vigia crítico”. Primeiro porque o “vigia crítico”, que já deveria ser questionável por configurar uma espécie de observador imparcial da linguagem, gestor, talvez até mesmo um gestor tolerante, mas gestor dos diferendos, orientador da separação entre os falsos e os verdadeiros diferendos, deixa, não obstante, de ser imparcial, e se encontra enfeitado, apaixonado pela retórica de que a Ideia (inapresentável) se apresenta, seja através do signo da história, como o sentimento de que a humanidade se destina ao progresso, seja como o que Lyotard então chama “signo de julgamento”, o que quer dizer, a própria demanda de compatibilidade entre os regimes, qual seja, que o arquipélago das faculdades se destina ao registro de um só continente. A crítica à hegemonia dos regimes de ordem cognitiva, liderados e ordenados pelo gênero científico, aparece na acusação da total subordinação da realidade ao conceito. Então o signo, que é uma quase apresentação de uma quase frase que é o sentimento, precisa servir de anteparo para as Ideias da razão que frequentemente “querem” atestar a realidade de seu referente, mas não dispõem dos meios exigidos pelo conhecimento para o estabelecimento dessa realidade que atestam.

A fragilidade do estabelecimento do signo e do sentimento não fazem prova e não dão sentido cognoscível seguro ao referente; por isso o julgamento da realidade do referente de uma Ideia precisa ser transposto para outro tribunal. Já dissemos: mudar de tribunal consiste em mudar também o modo de reconhecimento e de legitimidade, tanto do dano quanto do veredito, precisamente na medida em que mudar de tribunal é mudar as regras do jogo. A injustiça cometida pelo tribunal do

conhecimento contra uma Ideia que atesta a realidade de determinado referente não será jamais restituída no direito ou outro regime hegemonicamente cognitivo. Por mais melancólica que seja essa constatação, ela não deveria surpreender tanto o filósofo crítico. Se a injustiça cometida contra essa Ideia está impedida de se ver reconhecida por esse tribunal é justamente porque lhe falta prova. Vejamos o embaraço do defensor da liberdade diante do tribunal cognitivo, que deveria julgar seu diferendo com o determinismo:

Se o tribunal é competente para os negócios do conhecimento, ele deveria decretar a anulação do processo. Pois ele mesmo não pode senão dar razão ao defensor do determinismo, que, falando o idioma do tribunal, se faz entender perfeitamente. Mas quanto ao defensor da liberdade, o tribunal em questão, que tem por regra senão que as argumentações sejam das implicações sem livre jogo, que as provas ostensivas sejam mostradas, e que o processo de administração não pode conhecer a causa que defende o advogado da liberdade. Como escreve Kant, “os princípios do direito fazem falta” ao juiz. Contudo, como sabemos, o juiz, aprendemos no mesmo texto da primeira Crítica, vai suprir essa falta, completar o direito deficiente, de sorte que o diferendo “pode ser aplanado à satisfação das duas partes”. Em que pode consistir esse suplemento, esse complemento? É na instituição de um outro tribunal, que será competente para a causa da liberdade? É isso que parece ter lugar já que uma nova crítica é instituída para examinar essa causa (LYOTARD, 1985, p. 211-212).

A questão é então: se o diferendo entre determinismo e liberdade deve ser levado para outro tribunal que não cometa dano imediatamente ao partido da liberdade, posto que o partido do determinismo tem alguma vantagem no julgamento de um tribunal cognitivo, porque é preciso que haja um complemento para a liberdade, já que, supostamente, esse novo tribunal será mais tolerante com a sua inaptidão à ostensão? Se o novo tribunal fosse competente para a causa reclamada pela liberdade ela não teria necessidade de fornecer um suplemento que serve para forjar a sua adequação ao tribunal cognitivo.

De qualquer modo, sabemos, esse suplemento ou complemento é o sentimento e o signo, porque eles são o máximo que podemos ter de uma apresentação ou ostensão da Ideia. Será preciso “estabelecer a regra segundo a qual o caso do ato livre pode ser apresentado”, e esse regra, por sua vez, não tem nenhuma relação, diz o próprio Lyotard, com a regra de apresentação ostensiva, do “eis aqui” que legitima o conhecimento:

De fato, a única apresentação que poderemos encontrar para validar a frase ética segundo seu desafio próprio, a justa prescrição, não será um “eis aqui” ostensível, será um sentimento, ou seja, um signo, do qual a ostensão deverá permanecer problemática (LYOTARD, 1985, p. 211).

Libertando o signo e o sentimento da intenção demiúrgica, entregando a filosofia à convulsão dos diferendos, Lyotard parte então para a ferida do diferendo, que como ele mesmo diz, é rapidamente cicatrizada pela Ideia consoladora que une a teleologia na natureza à causalidade da liberdade (e reafirma o Deus moral e racional). Mas o que se passa, então, com o referente que é disputado por aquelas duas frases heterogêneas, dando origem a diferendos? Bem, sobre a equivocidade do referente, é preciso dizer: a equivocidade não é particular do referente, mas de qualquer outra instância que pode tomar lugar em uma frase. Entre uma frase descritiva (“essa porta está aberta”) e uma prescritiva (“feche essa porta”) o sentido dado ao suposto mesmo referente (a porta) sofre uma transformação, mas também o sofrem o destinador e o destinatário.

O modo como se pode encadear sobre a descritiva não é necessariamente o mesmo modo como se pode encadear sobre uma prescritiva; “não esperamos a mesma coisa”, diz Lyotard, do encadeamento de uma e de outra. Isso porque, justamente, o encadeamento supõe uma espécie de “antecipação das frases” que é responsável pela regularidade entre elas, suficiente para ordená-las sob determinados regimes. Como assegurar a identidade da entidade “porta” diante da disputa de frases ou dos encadeamentos possíveis? A questão se torna mais problemática ainda quando admitimos que essa entidade, disputada pelas frases, pode estar na situação de referente em uma frase e na situação de destinatário, sentido ou destinador em outra. Para compreender essa heterogeneidade que problematiza a identidade da entidade em questão, pensemos em um exemplo, como aquele usado por

Lyotard, no qual a “mesma” entidade se encontra como o desafio da disputa entre frases heterogêneas, mas ocupando em cada uma delas uma instância.

Pensem nas frases: “Albert vai deixar Marie”, “Albert, pense antes de agir!”, “Albert é um rapaz corajoso”, “creio que é melhor deixar Marie”. Na primeira frase Albert é referente, na segunda frase, Albert é destinatário, na terceira, Albert ocupa a instância de sentido, e na última frase Albert é o próprio destinador. Como assegurar a identidade de Albert, já que a sua multiplicidade é presumida pela própria plasticidade a que Albert se entrega podendo ocupar todas essas instâncias?

Essa situação de referente para a pesquisa filosófica incita em seguida o pesquisador a admitir sem mais a realidade da entidade que o interroga, e a concluir que as diversas frases citadas fazem somente variar os sentidos que o substrato ou a substância nomeada Albert, desde então tida por real, pode admitir. Isso é uma ilusão. A frase do investigador é uma enésima frase (aqui, a quinta), do tipo: “qual é portanto a realidade de Albert?”, e essa frase que pode obedecer ao regime interrogativo não tem ela própria nenhum privilégio para dotar a entidade nomeada Albert de uma identidade real. [...] É o erro do discurso especulativo hegeliano, em particular, colocar todas as frases, qualquer que seja o seu regime, sob aquele das cognitivas, fazendo das ditas frases citações de valor autônomo. [...] Uma vez esse recurso especulativo rejeitado, a entidade que leva o nome de Albert existe realmente? Referente de uma descritiva, ela releva de um julgamento da experiência no sentido kantiano; destinatário de uma prescrição, ela é da competência da razão prática; ocasião de uma avaliação, ela pertence à ética ou estética. O problema da compatibilidade dessas frases diferentes é colocado por Kant, dissemos, e dramaticamente, como uma passagem abaixo dos abismos. Mas é preciso o colocar da forma mais premente: o Albert ético e o Albert “condicionado”, como dizia Kant, são o mesmo? (LYOTARD, 1985, p. 219).

Lyotard não pode resolver a questão retrocedendo a uma ideia substancialista da entidade para tentar manter o seu dúbio aspecto de unidade e identidade. O que nos interessa aqui particularmente é dar continuidade a compreensão do problema da prova e da realidade, porque é este o problema que nos prende ao centro da disputa com Kant acerca da compatibilidade entre determinismo e liberdade. Para Kant a realidade é colocada na conta da apresentação direta – *darstellung* -, que é uma atividade subjetiva de recepção e formação dos dados recebidos. A apresentação é o que oferece, justamente, o caso para a regra, a ostensão, o “eis aí”. Estabelecer a realidade de um referente é fundamental para provar um argumento.

Ora, uma apresentação é uma frase da sensibilidade; ela estabelece o estatuto do eu-aqui-agora. Esses dêiticos precisam ser substituídos por nomes que, por sua vez, constituem redes de “designadores rígidos”, ou seja, de recursos de recuperação linguísticos para o estabelecimento e restabelecimento das condições de aludir ou assegurar a realidade de um referente. É assim que os nomes se tornam os responsáveis por suportar e, ao mesmo tempo, problematizar a unidade e identidade das entidades que ocupam as instâncias diferentes, de frases também diferentes. Os nomes são os designadores independentes capazes de recuperar uma realidade exprimindo a regularidade e fixação mais rígidas que aquelas dos dêiticos, o eu-aqui-agora (Lyotard fala de redes de nomes: nomes de medidas, de unidades físicas, químicas, geográficas, de acontecimentos e figuras históricas, etc.). Os nomes se emprestam com tolerância à polissemia e à contradição: eles “não são essências definíveis e não designam essências” – são vazios. São, portanto, os nomes, essenciais para o estabelecimento da realidade de um referente, e rejeitam, contudo, a visão subjetivista ou substancialista da entidade vítima de diferendo. A prova é, no processo argumentativo do atestado de realidade do referente, o recurso que permite, precisamente, recuperar e repetir as mesmas condições no espaço e no tempo de acordo com um procedimento estruturado sobre diferentes redes de nomes capazes de atestar e restituir um “eis aqui” particular:

Se é verdade que todo referente é litigioso, que julgar é encontrar o caso para a regra (e sem dúvida também a regra para o caso), o julgamento não pode ser pronunciado se o caso (o objeto do litígio) não for atestado, e ele não pode sê-lo senão colocando-o num mundo de nomes, que

permite repetir a testemunha o tanto que quisermos. Todo tribunal precisa de nomes para estabelecer a realidade do referente. A reconstrução do crime é um modelo para toda asserção da realidade de um referente (LYOTARD, 1985, p. 225).

Mas logo em seguida, Lyotard vai dizer que o nome não é, sozinho, a prova da realidade do referente determinado, pois os nomes eles mesmos são carentes de realidade e de sentido. Assim, na verdade, os nomes não resolvem o diferendo, mas o tornam ainda mais agudo. A hegemonia do cognitivo na linguagem nos leva a padronizar a decisão sobre a validade de uma realidade quando o nome vem seguido de uma ostensão. “Não podemos certamente nos contentar com a ostensão, mas também não saberíamos ir além dela”, diz Lyotard. Isso quer dizer que a falta de realidade e de sentido próprios aos nomes permite-os, ao mesmo tempo, ocupar a preocupação de uma pesquisa histórica científica e de um romance literário, por exemplo, e cada um desses campos onde os nomes são evocados e entrelaçados em diferentes redes nominais podem tolerar essa condição.

Dizer, contudo, que o nome não é por si só a prova da realidade de um referente não é o mesmo que dizer que o nome não provoca um “efeito” de realidade, mesmo nos casos da ficção literária ou outra. É que a prova é superestimada, porque os regimes cognitivos são hegemônicos. É também assim que Lyotard evoca “Auschwitz” como nome próprio, como já foi dito, deslocando-o do tribunal do direito, da história e da ciência onde, parece, não se pode fazer justiça a ele, e nos convida a pensar novos tribunais para julgar seus assaltos. O nome próprio “Auschwitz” pode provocar “efeitos” de realidade através da literatura, quando a realidade dita válida não pode, por um ou outro motivo, ser constituída de modo satisfatório. É isso que venho tentando mostrar: Kant não cria um novo tribunal, ele adapta a Ideia – com seu suplemento, o sentimento – ao tribunal do conhecimento, submetendo o sentimento e o signo ao estatuto da prova e da realidade cognitivamente atestada. A realidade de uma Ideia não pode ser cognitivamente atestada; a sua alusão é permitida enquanto sentimento e signo, mas nenhum desses pode ser uma prova da realidade daquela Ideia. Acrescento, para a argumentação crítica à Kant, nas palavras de Lyotard, que os nomes

... não designam mais que pontos de reparação, que marcam protocolos de reiteração, mas por isso mesmo permitem novas redes nas quais eles serão incluídos. A frase nominativa apresenta, portanto, a dupla vantagem de corresponder a um momento necessário dos procedimentos de estabelecimento da realidade do referente e de tornar possível uma infinidade de diferendos ao sujeito desse último. A *darstellung* kantiana, a ostensão, não é suficiente para a primeira tarefa, estabelecer a realidade, e ela parece fazer obstáculo à segunda, favorecer os diferendos. Kant está condenado, do fato de sua estética transcendental, que é fenomenológica, à distinguir a apresentação direta da apresentação analógica. Essa distinção lhe faz conceder um privilégio excessivo, e de resto inexplicável, como é o esquematismo, à frase do conhecimento, e ao mesmo tempo, seja lá como ele se defende, ela manda flutuar fora do sensível todos os “objetos” que não são do conhecimento. De sorte que a questão do diferendo não é colocada em todo seu corte, e pode ser embotada na Ideia de um fim reconciliador. (LYOTARD, 1985, p. 229)

Ou seja: para atestar uma realidade cognitivamente válida, é preciso um encadeamento entre regimes de frases nominativas, ostensivas e descritivas. Segundo Lyotard, o uso recursivo dos nomes é compulsoriamente rejeitado pela filosofia; mas não pela escritura – a filosofia artística. Para finalizar esse adendo sobre o diferendo entre Kant e Lyotard, resta dizer, mais uma vez, que para o francês a ideia de uma finalidade da natureza é muito “grosseira” para superar os diferendos, e que é igualmente vão substituir essa natureza por um *logos* que assumiria, na linguagem, essa mesma posição de destinação ou unidade final. O que temos aqui é novamente a exposição da agonística da linguagem, da guerra civil que ela trava consigo mesma, por meio dos diversos regimes e gêneros heterogêneos. Os sentimentos e os signos buscam reclamar seus danos, mas através, precisamente, da contestação do idioma e do tribunal que não são adequados para a sua queixa. Fazer do sentimento e do signo prova de uma realidade é fazer violência aos mesmos porque a autoridade e a legitimidade do tribunal cognitivo que lhe fazem injustiça imediata é contestada.

Ademais, a regularidade ou grande intensidade de um sentimento pode fazer signo. E eis tudo, talvez. Levados para outros tribunais, atestam sua realidade pela ficção, pela autobiografia (penso nos sobreviventes do Holocausto), pela poética – pelas artes em geral, e pela filosofia artística que é a escritura. Esses tribunais alternativos, eles precisam, ao mesmo tempo, julgar através dos signos e manter os diferendos abertos para outros juízos ainda possíveis – quando a questão não sabe se dizer, o ferimento não se deixa cicatrizar. Mais desesperador ainda: que esses tribunais alternativos continuem julgando e deixando o veredito sempre em aberto não impede, talvez suponha que mais outros tantos infinitos diferendos venham a nascer.

4.3 – A função do sublime na filosofia de Lyotard: da estética à ontologia

Em *O inumano*, diversas passagens atestam que o sublime é o sentimento da falta de destino, da falta de origem, do descontrole do sujeito humano em relação ao acontecimento, e da promessa única de que a matéria – uma das figuras lyotardianas do inumano, o indeterminado que é determinante – se transforma, de que o humano é uma *graça* muito particular do acaso cósmico que a movimenta. A dor e o júbilo vêm dessa condição, precisamente: como pode uma *graça* ser tão rica e miserável? Como pode a *graça* ser aleatória, ou: como pode a *graça do acontecimento* não ser, justamente, Providência, concessão de um Deus moral e racional, mas obra do acaso? No léxico lyotardiano: como pode *acontecer* (algo), ao invés de nada? Se retomarmos a definição que Lyotard dá à ontologia, temos dela a seguinte constatação: há. Simples assim. A ontologia deve se ocupar de resguardar o fato que há – *Il y a* – antes de nos questionarmos sobre o que há, antes de nos apropriarmos do acontecimento. Ora, para definir o acontecimento, ou para conta-lo, explica-lo, negá-lo, prova-lo, e também para o narrar, é preciso que já não estejamos sob o seu “efeito” imediato. É preciso uma espécie de síntese temporal, uma sequência: um encadeamento. Toda possível teleologia deve respeitar o há aqui; mas o caso de a teleologia ser possível (por meio do gênero de discurso que a engendra) não suspende a dúvida de que pode não mais haver. A teleologia está aqui limitada – e diluída. Ela é um empreendimento de diversos gêneros de discurso que “querem” vingar na linguagem.

Esta é uma ontologia que não fala do Ser, porque suspeita da cumplicidade entre a questão do Ser e a lógica, devido aos requisitos de

unidade e identidade que o imperativo evoca. Quando falamos de ontologia lyotardiana, frequentemente substituímos o uso de alguns termos – falou-se sobre isso aqui. Na medida em que a ontologia tradicional reproduz o uso da terminologia do Ser, ela pressupõe *mais* do que Lyotard quer pressupor com a terminologia do acontecimento ou da frase, que é essa instância inegável, e, no entanto, absolutamente fugidia. Ora, a frase é inegável porque negar, ou mesmo silenciar, é já frasear, fugidia porque o *Il y a*, o acontecimento, não garante sua continuidade. É um suspense entre uma frase e outra, entre um acontecimento e outro. Mas, aquando dos encadeamentos, esse suspense é coberto, é dado a ele um sentido; o acontecimento é então referenciado, é demarcado a quem ele acontece, quem com ele acontece – decide-se algo a respeito do que é o acontecimento, e encerra-se, o mais frequente das vezes, a dúvida do porvir, a agonia do suspense, a melancolia graciosa do mistério. Um sujeito aparece, um lugar e um tempo, então. A liberdade só pode ser mitigada, vimos: na brecha da dúvida, uma frase, um acontecimento toma lugar, surpreendentemente encadeia sobre o *Il y a*, encerra o silêncio (ou estabelece o silêncio?), efetiva uma possibilidade.

O leitor e a leitora atentos devem ter percebido como essa ontologia é toda permeada pelo sublime. O sublime não é simplesmente um sentimento, pertinente às avaliações estéticas que podemos fazer das obras que, pelo menos desde o século XIX não param de desestabilizar o solo firme do belo. Essa desestabilização do solo firme do belo é também a desestabilização da referencialidade e da noção de realidade, da ação recíproca do sujeito com os outros polos de um acontecimento, da crise das metanarrativas redentoras do espírito. Há alguma semelhança com Kant: o sublime retira o sujeito da comodidade e segurança que o belo proporciona. A função do sublime na ontologia de Lyotard é já, portanto, reafirmar a efemeridade e alteridade do acontecimento, e de modo geral na sua filosofia, o sublime deve retirar-nos da zona de conforto que é a fé no encadeamento, a crença de que, por haver aqui agora, há de haver também adiante. Não obstante, quando a iminência do nada é interrompida e, – que milagre! – há, novamente, a crueza do acontecimento é acolhida, enfim, como uma graça. A graça é miserável justamente porque não é intencional, mas aleatória, imprevisível. É pouco – comemoramos ou lamentamos.

Quando o haver cru se impõe, quando damos a ele atenção, o retiramos da pretensa banalidade que habita sua constatação. Se o sentimento é ainda contraditório, é justamente na medida em que o

suspense, o silêncio, o pavor do nada, que é a ameaça de que não mais aconteça, é suprimido pelo alívio de que, por fim, acontece. E então, acontecer é a graça, acontecer, quando poderia não acontecer, eis a satisfação sublime. O sublime parece a demora do encadeamento: a síntese não se deixa efetivar, o há aqui inaugural resiste, o sujeito está impotente, é uma vítima do acontecimento. Assim que o sentimento será visto como uma quase frase: ele é hesitante, não “sabe” encadear propriamente. Primeiro, o sujeito é incipiente, e está em apuros; depois, o sujeito está suspenso; enfim: acontece – que alívio! Eis-me aqui, ou ainda: eis isto aqui, eis tu, agora. Ou até simplesmente: eis...

A simplicidade do acontecimento, portanto, é algo que “só pode se tornar próxima na privação” (LYOTARD, 1990, p. 96), de modo que, continua Lyotard, “o que chamamos pensamento deve ser desarmado” (idem). Vejamos o que há de sublime nessa ontologia. Em primeiro lugar, o próprio acontecimento ontológico, em sua ocorrência atual, é inapresentável, ou seja, é um objeto sublime, ou para o sublime. Isso quer dizer: o acontecimento *é agora*, é a vez, e não há repetição sem mudança, de modo que o “agora” só é apreendido pela consciência quando deixa de ser “agora”, e vira um passado que alega o “agora” de outrora. Nas palavras de Lyotard: “Tal é a constituição específica do acontecimento. Que alguma coisa aconteça, significa que o espírito é desapropriado. A expressão “acontece” é a própria fórmula da não dominação do ser pelo ser” (LYOTARD, 1990, p. 66). Em segundo lugar, a ameaça de privação, e a necessidade que o pensamento seja desarmado para fazer valer ou sentir o *Il y a* em sua ocorrência atual, quer dizer, a própria interrupção da síntese, do encadeamento, e o “estado de espírito sem espírito” que o pressuposto ontológico do acontecimento exige, podem ser facilmente vinculados à condição sublime tal como Lyotard a recebe de Burke, e depois, de Newman (o pintor expressionista americano). Para Burke, o sublime é o caso de uma privação, duplamente considerada: o sentimento é contraditório na medida em que o desprazer, a angústia é sentida a partir da ameaça de privação – da vida, da linguagem, do espaço e do tempo, do mundo, da sociedade – e o prazer ou delícia, por sua vez, é provocado por uma privação de segundo grau, a privação da privação de vida, linguagem, espaço, etc. Isso já seria suficiente para um vínculo significante entre a ontologia lyotardiana e o sublime, porque frequentemente Lyotard transporta o pressuposto do acontecimento para a angústia da possibilidade de privação do encadeamento, que aparece na forma na interrogação: Ocorrerá? Será possível?

Na tentativa de suprimir a unidade e identidade do Ser, Lyotard revela, ainda, uma perspectiva materialista em sua ontologia do acontecimento: o Ser é diluído em uma heterogeneidade de ocorrências e acontecimentos, que o autor chama também de frases, e que podem ser entendidas como “átomos ínfimos”, “pequenos seres que acontecem e que aconteceram” (Cf. Lyotard, 1988 – a, p. 43). Quer dizer: cada “instante” é uma ocorrência, e para cada ocorrência é a vez de um Ser. De uma ocorrência à outra, a enumeração e aritmética já possibilitam a primeira síntese. A constatação de que algo acontece independente *do que* acontece, esta é a grande maravilha, e a “preocupação ontológica” só tem lugar se de alguma forma se presta a esse sublime maravilhar de que há, aqui e agora (Cf. Lyotard, 1988 – a, p. 54). Mas se Lyotard acrescenta que é uma maravilha que aconteça algo *antes que nada*, é porque as inúmeras frases possíveis são separadas por um vazio, uma ameaça latente de que esta ocorrência seja a última, que cesse de ocorrer, que não haja a próxima frase. O pressuposto, portanto, da falta de pressuposto da frase, da insustentabilidade do acontecimento, do nada que espreita entre uma frase e outra e que pode, ainda, afetar o encadeamento, demorando-se no suspense, instaura, imediatamente, uma concepção sublime da ontologia do diferendo.

Para aprofundar o entendimento da relação entre sublime e ontologia em Lyotard e, ainda, tornar possível a apreciação das consequências que essa relação tem tanto para a estética e para o gênero artístico quanto para a ontologia, é importante lembrar como Lyotard é influenciado pelas estéticas kantianas. Digo “as estéticas” porque parece que Lyotard se apropria tanto da noção da estética transcendental (como vimos no capítulo III) quanto da estética do sentimento que inaugura a descoberta do juízo reflexivo para instituir uma ontologia sublime ou um sublime ontológico. Essas apropriações são sutilmente trabalhadas por Lyotard, mas as consequências da reformulação, os horizontes novos que se abrem à reflexão, não são tão sutis assim. O que lhe rendeu, portanto, a meu ver, grandes conquistas na construção do sublime e da própria ontologia do inumano. A apropriação da ideia kantiana de que o sublime é o sentimento do informe – já que o seu objeto é inapresentável, quer dizer, insubmisso às formas do tempo e do espaço – permite a Lyotard extrapolar o limite entre as estéticas para atestar, então, a possibilidade de um sentimento da sensação material.

É assim que Lyotard complementa a proposição kantiana de que o sublime é o sentimento do informe, dizendo que: o sublime é o sentimento da matéria. Acrescento, ademais, e autorizada novamente

pela letra do autor: o sublime é o “sentimento de antes das formas”, e dá, portanto, origem a uma “estética de antes das formas” (o inumano, p. 152), que é, afinal, uma estética de antes da estética. O que está “antes” da estética, o que está “antes” das formas, só pode ser ontológico. Só pode ser o pressuposto mínimo do acontecimento, do *Il y a*. O que sobrevém é que o próprio acontecimento se torna o objeto inapresentável “preferido” de Lyotard e, sabemos, objetos inapresentáveis são aqueles que podem suscitar o sentimento sublime.

As formas são conhecidas por inaugurarem a atividade sintética subjetiva. Há espaço para o equívoco, não nego: determinar a condição de atividade ou passividade nesse terreno é um problema. Mas aquilo que há, “antes” das formas, “antes”, portanto da estética, e também, obviamente, “antes” do sujeito, ou mesmo da cisão sujeito-objeto, é aquilo que precisa ser o pressuposto para as formas, a estética e o sujeito – a matéria: o inumano, o indeterminado que é determinante. Ora, a matéria é aquilo que do sujeito não provém. Ela é anterior ao sujeito; ela não é antropomórfica, não é antropocêntrica; ela se furta, não se deixa apreender, desvanece constantemente; ela é irracional, amorfa, amoral. O sujeito é uma possibilidade da matéria, não é um destino. O acontecimento do sujeito é casual, aleatório. Diz Lyotard:

A matéria de que estou a falar é «imaterial», an-objectável, já que só pode «acontecer» ou ocorrer pelo preço da suspensão desses poderes ativos do espírito. Diria que os suspende, pelo menos durante um «instante». No entanto, esse instante, por sua vez, não pode ser contado, já que para contar esse tempo, mesmo sendo tempo de um instante, o espírito precisa estar ativo. É, portanto, necessário sugerir que poderia existir um estado de espírito sujeito à «presença» (uma presença que não está, de modo algum, presente no sentido do *aqui* e *agora*, ou seja o que é designado pelas dêiticas da apresentação), num estado de espírito sem espírito, não para que a matéria seja notada, concebida, dada ou apreendida, mas para que *haja* qualquer coisa. E, digo matéria para designar o que *há*, esse *quod*, porque essa presença, na ausência do espírito ativo é e não é timbre, tom, matiz, num ou noutro dos *sensória*, numa ou noutra possibilidade, pela qual o espírito é acessível ao acontecimento material e se sente

«tocado»: qualidade singular, incomparável – inesquecível e imediatamente esquecida – da textura de uma pele ou de uma madeira, da fragrância de um aroma, do sabor de uma secreção ou de uma carne e, obviamente, de um timbre ou de um matiz. (LYOTARD, 1990, p. 144).

Em *O diferendo*, lembro, Lyotard diz que a frase ontológica é uma frase material: ela não se oferece através de uma rede completa e organizada de comunicação e referencialidade. A comunicação e a referência podem vir em seguida, junto com o sentido, através, portanto, do surgimento, da descoberta de um sujeito incipiente que, uma vez afetado ou desdobrado pela matéria, desperta, e começa um empreendimento de dominação do acontecimento que é motivado pela crescente capacidade sintética a que esse sujeito descobre-se capaz, através dos encadeamentos, de modo que a sua subjetividade vai se formando multiplamente, e frequentemente, suas faculdades entram em conflito na decisão acerca *do que aconteceu*. Assim, o sujeito é relativo, heterogêneo: pode ser passivo, pode ser ativo, pode mesmo não ser requerido numa frase, num acontecimento. Vimos no capítulo anterior que o sujeito não é exatamente um pressuposto na ontologia do diferendo, que, ao contrário, o livro faz uma espécie de diáspora do sujeito, assim como da noção ontológica de Ser. O acontecimento não depende do sujeito, antes o contrário. É tudo muito frágil, portanto. É tudo muito incerto. A única certeza é: (algo) acontece, e pode mesmo não acontecer mais.

Como compreender o uso recursivo e retórico de Lyotard a isso que ele chama de matéria, e que parece estar no centro da sua problemática, tanto da ontologia como do sublime? Trata-se da “mesma” matéria nas duas situações? Peça, portanto, licença ao leitor e à leitora, para um pequeno adendo sobre o materialismo. Será providencial. Lyotard evoca constantemente o nome dos materialistas da filosofia helenística, como Demócrito, Epicuro e Lucrecio. Entretanto, a maioria das referências a esses filósofos são alusões discretas. A pontualidade dessas alusões dificulta uma compreensão direta e sistemática do conceito ou da ideia de matéria e materialismo, na filosofia de Lyotard. As minhas investigações sobre uma ontologia inumana me levam diretamente ao uso de uma ideia ou conceito problemático de matéria que se perde em meio às alusões feitas, não somente aos supracitados filósofos materialistas do helenismo, mas

também, e no mínimo, à Kant (que pouco falou sobre a matéria), à Diderot (que parece interessar particularmente a Lyotard o seu uso livremente poético), e de modo geral, ao debate da física e da cosmologia (que é também um debate metafísico). Não posso precisar aqui o quanto o atomismo de Demócrito ou Epicuro está presente na ontologia inumana do diferendo e no sublime lyotardiano; entretanto, quando Lyotard diz que as frases são como “átomos ínfimos”, pequenos seres que acontecem, ou, ainda, quando o filósofo afirma que o sublime é o sentimento da matéria, sentimento do informe e, mesmo, sentimento de “antes das formas” (o que não é exatamente a mesma coisa, avaliaremos), também não posso deixar de assinalar essa inclinação materialista do autor.

A atenção ao matiz e ao timbre é essencial nessa estética porque um e outro são matéria. E é assim que, repito, o uso das duas estéticas de Kant, a estética transcendental e a estética do juízo reflexivo, estão entrelaçadas na concepção do sublime lyotardiano. Para Kant, as sensações materiais estão no grau mais baixo da hierarquia estética devido a sua idiossincrasia, sua inaptidão ao universal. Condenada a uma particularidade incognoscível e, portanto, desinteressante para Kant, a sensação será, ao contrário, fundamental para a “estética de antes das formas”. Isso está absolutamente claro em *O inumano* e *O que pintar?* Se em algum momento Lyotard deixa de preservar a distinção entre as duas doutrinas da estética em Kant é, talvez, autorizado pela influência dessa alusão materialista a Epicuro. Para este, o sentimento de prazer e dor são também sensações, e as sensações são fonte do conhecimento – mas as sensações elas mesmas são *álogos*, irracionais, ou, na tradução de Marilena Chauí, “sem palavras” (CHAUÍ, 2010, p. 90). A aproximação entre o sentimento e a sensação por parte de Lyotard, sustentada, acredito, pelo seu materialismo, é uma das bases da “estética de antes das formas”, a partir da qual se convém também chamar de estética dos matizes. Levada a sério, a estética dos matizes não pode ser compreendida sem essa remissão do sentimento à sensação, pois a sensação é a frase material, ou antes: a frase material acontece como ou pela sensação. Essa é a “quebra” do espírito, a sua interrupção, incontável.

Ao trazer à tona um debate sobre o materialismo, reconheço que ele fornece uma dupla vantagem à constituição do inumano em Lyotard: uma ontológica e outra retórica. Avaliemos, em primeiro lugar, a contribuição ontológica do materialismo helenístico, da física atomista, em Lyotard. O autor assume em entrevista que

[...] essa ideia [da ontologia das frases] é materialista, ela se inscreve em uma tradição corpuscular, se posso dizer. Seria preciso inventar uma palavra para o pequeno Ser: são os pequenos Seres que acontecem e aconteceram. Antiga tradição, fundamental, por exemplo, na cosmologia contemporânea. (LYOTARD, 1988 – a, p. 42-43)

Bem, eu diria: a palavra para o pequeno Ser, ao menos na tradição de Demócrito e Epicuro, existe e é o átomo. Mas é claro que Lyotard não quer se amarrar na dureza de uma declaração como essa, pois isso implicaria uma concordância não apenas alusiva, mas mais explícita e direta com essa física atomista e, creio, essa não seria a visão mais fiel ao seu pensamento, motivo pelo qual a instância mínima de um acontecimento é, lembremos, a frase. O átomo pressupõe demais porque é um conceito que representa uma substância física em sua mínima unidade, entrega-se a um realismo que a frase pode evitar. Ele encontra, então, vimos, na frase o seu pequeno Ser, que não é exatamente um átomo, mas que acontece também de modo aleatório e imprevisível. Mas há ainda algo mais interessante na analogia. Em Epicuro, o movimento dos átomos acontece de cima para baixo, e não haveria natureza e tampouco o mundo (melhor ainda: os mundos) se não houvesse um desvio de movimento desses átomos, um deslocamento aleatório, sem causa descortinável, que os leva à colisão uns com os outros:

Se todos os átomos se deslocassem paralelamente na mesma direção e com a mesma velocidade, isso significa que são independentes e nunca se chocam. Como, então, explicar a origem dos compostos ou o encontro e entrelaçamento de átomos? A resposta é a teoria da declinação – *paréglklisis, clínamen* – segundo a qual o encontro ou a colisão de átomos decorre do desvio de trajetória de alguns deles, em qualquer ponto do espaço e em qualquer momento do tempo. Em outras palavras, esse desvio é espontâneo, indeterminado, desprovido de causa e, portanto, aleatório. A exposição mais clara do *clínamen* encontra-se no poema de Lucrecio, *Da natureza das coisas* (CHAUÍ, 2010, p. 101).

Vamos por partes. Lyotard não está fazendo um discurso de física; mas os seus argumentos se coadunam, em alguma medida, com a “antiga tradição, fundamental, por exemplo, na cosmologia contemporânea”. O interesse ontológico de Lyotard por esse materialismo está no caráter inumano que a ontologia adquire quando da analogia com o atomismo, porque as frases são instâncias mínimas, ainda que frágeis, fugidias, que acontecem de modo aleatório e que, assim como os átomos, sustentados pelo vácuo, são também sustentadas e, não obstante, ameaçadas pelo nada. Lyotard descarta, obviamente, as descrições fisicistas, realistas e cosmológicas que parecem “pressupor demais”, como aquela que pretende explicar a regularidade física do movimento dos átomos, em que os átomos caem de cima para baixo em linha reta – pois o seu discurso *não é um discurso da física*, embora compartilhe por vezes com ela o referente: “realidade”.

Mas o que interessa e complementa a influência de Lyotard está naquele movimento cuja origem ou destino não pode ser desvendado, o *clínamen*, o desvio aleatório que leva ao choque entre os átomos, provocando a formação dos mundos e das coisas. Essa figura não está muito longe da matéria de Lyotard, esse indeterminado que é determinante. Em *O que pintar?* Lyotard escreve: “o *clínamen* é a intriga elementar” (LYOTARD, 2008, p. 32). Ele fala muitas vezes da intriga nesse texto; a intriga é paixão ou o desafio do espírito, sua tendência a questionar, saber, especular. A questão elementar é então o *clínamen*, a formação aleatória da matéria. Ao dizer essas palavras, Lyotard parece usar, então, a figura do *clínamen* para exibir o mistério do “não-lugar” que dá lugar às frases – aos mundos e às coisas. É, de novo, insisto, a figura da matéria amorfa, do inumano, do indeterminado que é determinante. Literalmente: a matéria e o *clínamen* fogem a qualquer determinação; a causa, de um ou de outro, não pode ser rastreada, discurso cognitivo não pode ser feito, pressupor é sempre pressupor demais. E, não obstante, argumenta-se, a matéria e o *clínamen* são, um ou outro, aquilo que determina os mundos e as coisas, ou ainda, os acontecimentos e as frases. Essa matéria a que Lyotard se refere tanto na sua ontologia do diferendo quanto na estética de antes das formas (motivo pelo qual eu argumento que essa estética só pode ser ontológica) encontra algum refúgio também e talvez, principalmente, nas descrições dos alucinantes textos de Diderot – penso, especialmente, em *O sonho de D’Alambert* – donde, em minha leitura, a caracterização negativa da matéria (como amorfa, indestinada, desinteressada, amoral) que encontramos frequentemente em Lyotard parece fazer sentido.

O leitor e a leitora devem lembrar que mais acima eu havia dito que esse materialismo emprestado de Lyotard tem uma função ontológica e outra retórica. Ora, a função retórica, por sua vez, do materialismo aludido em Lyotard está, justamente, no lado que o autor toma frente a querela Providência *versus* aleatoriedade e acaso, e que, espero que os leitores e leitoras tenham reconhecido, é fundamental no texto presente. Isso porque encontramos frequentemente entre os partidários do acaso e da aleatoriedade rotas de fuga dos pressupostos ontológicos antropomórficos e antropocêntricos, enquanto é também usual, por outro lado, que os defensores da Providência se arrisquem em pressupostos humanistas considerados, muitas vezes, necessários, para privilegiar o lugar da razão e da filosofia na existência, supondo, ainda, o poder do humano sobre a própria razão.

Aqui, ilustrativa, essa querela revela mais uma vez o apreço de Lyotard pelas estradas que dão acesso à ontologia do inumano, e o materialismo parece emprestar-se com alguma regularidade para a sua tarefa. Para Epicuro, a física atomística estaria, retoricamente, a serviço da sua doutrina moral, no sentido, precisamente, em que a asserção de que o mundo e a natureza são formados aleatoriamente por conglomerados de instâncias materiais mínimas, os átomos, deveria estimar a existência como acaso para que não nos deixemos afetar pela vanidade de nos crermos subordinados aos dramas da criação por uma intenção divina. Em grande medida podemos justificar que na querela retórica entre a existência como Providência e a existência como acaso e aleatoriedade, Kant se junta, com os estoicos, aos primeiros, enquanto Epicuro e Lyotard aos segundos. Que essa querela tenha podido se arrastar pelos séculos não implica, sabemos, que haja pleno consenso entre os parceiros de uma ou outra posição. Mas revela uma tendência, afirma ou reafirma uma perspectiva em relação ao humanismo. Resta, por fim, lembrar que a maioria dos textos de Epicuro se perderam, e que foi Lucrécio quem então fez menção ao *clínamen*, influenciado pela filosofia epicurista. Vejamos como o *clínamen* coloca os materialistas e Lyotard no mesmo partido diante da querela Providência *versus* aleatoriedade e acaso:

Se, por exemplo, tomarmos a necessidade natural em Aristóteles, vemos que é comandada pela ideia de finalidade, isto é, pelo desejo de todos os seres de alcançar a perfeição ou imobilidade do divino ou Primeiro Motor Imóvel. Se nos voltarmos para os contemporâneos de Epicuro, isto é, os estoicos,

a necessidade natural é identificada ao destino, uma ordem determinada com que a Natureza testemunha o comando de um pensamento racional divino, a Providência. Ora, Epicuro se opõe a essas duas concepções de necessidade, que considerava fábulas porque fundadas em princípios ou seres transcendentais. Assim, a teoria da declinação dos átomos menos do que afirmação do acaso e do arbítrio na Natureza, é introduzida para assegurar a autonomia do cosmo, a imanência de suas leis e impedir fundá-lo num princípio transcendente de ordenação do universo. *Em outras palavras, Epicuro está menos preocupado em explicar as causas de cada fenômeno natural e mais interessado numa tese negativa, qual seja, a de que tais fenômenos não são causados por seres divinos transcendentais nem pelo destino, pois essas suposições perturbam a alma, uma vez que conduzem os homens a imaginar que estão sujeitos aos caprichos de vontades desconhecidas.* (CHAUÍ, 2010, p. 102)

O grifo é meu. A passagem foi grifada pelo seguinte motivo: ao que parece, segundo Marilena Chauí, Epicuro está mais interessado em uma tese negativa do que em propriamente revelar, de uma vez por todas, o funcionamento mecânico dos átomos, ou seja, Epicuro está mais preocupado com o caráter retórico de sua proposição do que com a precisão física da composição e do comportamento dos átomos e do cosmo, de modo que esse mesmo interesse pelo teor retórico que a proposição física lhe deve servir para defender que o partido da aleatoriedade é mais consequente do que o partido da Providência. Vimos que Kant acredita que o partido da Providência é mais consequente porque há de viver uma vida miserável aquele que acredita que a existência não esconde uma intenção divina – mesmo para um sujeito bem formado como Espinosa, nas palavras do próprio Kant – ou seja: é mais consequente, não somente por que o sentimento pode seguir uma trilha logocêntrica para “prova-lo”, como argumentei anteriormente, mas também, e para Kant, principalmente, porque a consequência prática, quer dizer, moral é boa. E para Epicuro, não obstante, é mais consequente pensar na aleatoriedade e casualidade do conglomerado de átomos que formam os corpos a partir do *clínamen*

também devido a uma consequência prática, que influencia diretamente na sua teoria moral.

A questão que divide os filósofos, a respeito da existência (eu adoraria dizer: a respeito do acontecimento, para não pressupor demais) pela Providência ou acaso, parece exigir sempre um grande esforço retórico porque, justamente, já o vimos exaustivamente, o uso das regras do discurso cognitivo é inapropriado para esse jogo, e o seu objeto é mesmo inapresentável – impossível provar sua realidade. Passando pela moralidade, teleologia, arte e política, esse esforço retórico está sujeito a violentar a crítica, como acontece com Kant, ou a cair num realismo obsoleto, como acontece com os materialistas do período helenístico. Se em Kant a estética está a serviço da teleologia, e esta, por sua vez, está a serviço da moralidade, na defesa da existência pela Providência, em Epicuro é a física que prepara, retoricamente, a sua filosofia moral elencada sobre o partido do acaso. Então, acredito, Lyotard também recorre retoricamente à estética do sublime, tal como ela aparece, sobretudo, em *O inumano* e *O que pintar?* para reafirmar o partido do acaso, mas não através da moralidade ou da ciência física, e sim da ontologia. E, além disso, a sua estética do sublime é reciprocamente influenciada pela ontologia inumana do diferendo (no pressuposto de que o *Il y a* está sempre ameaçado de ser tragado pelo nada), motivo pelo qual as vanguardas, através do esforço do gênero artístico, aparecem como o signo de um niilismo afirmativo em Lyotard:

A arte não é um gênero definido por um fim (o prazer do destinatário), menos ainda um jogo, cujas regras deveriam ser descobertas; leva a cabo uma tarefa ontológica, ou seja: “cronológica”. Cumpra-a sem a acabar. É necessário recomeçar sem fim o testemunho da ocorrência, deixando de ser a ocorrência (LYOTARD, 1990, p. 94).

O uso retórico do sublime que o permite ser conectado à ontologia não fere, contudo, o criticismo, como acontece com Kant quando este o conecta à teleologia. Se Kant parece violentar a crítica fazendo do sublime a prova do destino do sujeito ao Deus, é por dois motivos: primeiro porque, já dissemos, o sentimento não faz prova, faz signo, e depois porque Kant “resolve” ou dissolve o diferendo ou diferendos que nascem do conflito entre a imaginação e razão apontando para uma finalidade superior – diríamos, da linguagem. Quando

Lyotard, por sua vez, transporta o sublime para a ontologia, é porque o sentimento denuncia o problema da incompatibilidade das frases e gêneros, e não porque ele o “resolve”. Ora, consentimos, assim, que a tese do diferendo é absolutamente inspirada no sublime, e em mais de um sentido: em primeiro lugar, o próprio pressuposto ontológico da efemeridade do acontecimento e do estado constante da ameaça de sua privação já sugere uma equação sublime, e em segundo lugar, sendo o próprio diferendo expressão de uma disputa entre frases incomensuráveis sobre um mesmo objeto, quando esse conflito insolúvel for entre o apresentável e o concebível, ele será sublime.

O diferendo é o caso do conflito entre razão e imaginação no sublime kantiano, por exemplo, e também do conflito entre entendimento e razão na sua teleologia da natureza. Como nesses dois casos os conflitos envolvem a razão, percebemos que essa situação belicosa acontece porque o seu objeto, o seu referente, é inapresentável quando, justamente, exige-se a sua apresentação para que o encadeamento seja realizado. A razão, no sublime, pressiona a imaginação ao seu máximo e leva-a à loucura e à quase morte, para que sintam sua impotência, sua limitação; mas a própria razão é impotente, por outro lado, no sentido de que todo objeto seu carece de apresentação, não tem formas. Ao ceder à razão, ferimos a imaginação, e vice-versa: o diferendo é, aí, a própria apresentação negativa. A questão é, pois, que, na filosofia do diferendo, não há limites para as possibilidades de ofensas causadas pelas disputas entre os gêneros de discurso, regimes de frase, ou, porque não, faculdades, então um sentimento contraditório, como o sublime, não se atém somente a uma particularidade da estética – apesar de ter se transformado no objeto preferido e na própria tarefa ontológica das vanguardas. Nas disputas entre o concebível e o apresentável há uma paleta de tons da sublimidade: o objeto inapresentável desafiado à apresentação, ou, ainda, a apresentação negativa, pode ser e é o desafio ou o fardo de gêneros diferentes, como a ética, a teologia, as artes, a estética, e, claro, a ontologia e a política, ou a política considerada ontologicamente. Devemos, então, lembrar de considerar o sublime como uma paleta de cores na qual, entre um matiz e outro sempre pode ser acrescentado mais um. 50 tons de sublime. Melhor: infinitos tons de sublime.

Complicaremos um pouco mais essa situação, contudo. Tenhamos em mente que *todo* encadeamento entre frases, regimes e gêneros dá lugar a diferendos. Consideremos o sublime como o sentimento que é o diferendo de uma apresentação negativa; nessa

perspectiva, o sublime nasce de um diferendo, aquele do conflito entre o apresentável e o concebível. Não obstante o sublime tenha origem como um diferendo entre *regimes de frases diferentes*, levado a cabo, agora, como *desafio do gênero artístico de apresentar o inapresentável*, o sublime estabelece, por sua vez, um “novo” diferendo, um diferendo ontológico, com o gênero da tecnociência. O sublime passa, portanto, de um diferendo entre regimes de frases diferentes (digamos, entre apresentação ou imaginação e razão), para um diferendo entre gêneros de discurso diferentes (agora, arte e tecnociência), atingindo, de modo mais incisivo, a ontologia, conquanto os dois gêneros disputam o estatuto do acontecimento ontológico. E é assim que a relação retoricamente fundada entre o sublime e a ontologia revela seu maior alcance na filosofia inumana de Lyotard.

Esse diferendo entre os gêneros é provocado pela disputa para encadear sobre a frase ontológica, material, que vem de um destinador desconhecido. A expressão do seu conflito é aquela entre a indeterminação nativa e o devir razão. Sob seu aspecto mais imediato, o conflito revela a plasticidade do acontecimento que se empresta a esse julgamento: a matéria é reclamada como inapresentável e imprevisível pelo partido da indeterminação nativa, e, no entanto, desafiada à plena apresentação e previsibilidade pelo partido do devir razão. A indeterminação nativa é um modo de acolhimento do acontecimento ontológico que reserva uma empatia pela condição de anonimato do destinador da frase matéria, assim como pela condição informe da mesma. Para que esse modo de acolhimento, que é a indeterminação nativa, provoque ou seja provocado pelo sublime, como é o caso, o seu respeito pelo destinador desconhecido precisa ser acompanhado de uma espécie de insegurança do porvir. Que me parece, em uma metáfora antropomorfizada, mas útil, o descaso do Deus para com o sujeito, ou seja: o medo ou a insegurança que Deus tenha se esquecido de nós, ou, talvez, o que é pior, que tenha se entediado. Mas, enfim, a matéria não é o Deus – ela não nos abandonou porque nunca nos teve; a matéria não nos ama ou nos odeia, porque a matéria não tem moralidade, a matéria não *tem* afeto – mas ela *é e não é* afeto.

Faz sentido, então, que as artes, a psicanálise, a escritura e todo outro modo de julgar sem regras podem ter a vez nesse partido. Esses gêneros buscam compartilhar a autoria das suas frases com o desconhecido misterioso. Acreditam naquilo que diz Clarice Lispector na abertura de *Água-viva*: “o verdadeiro pensamento parece sem autor”. Aspiram ser tocados, não pela natureza, pelo gênio, ou por Deus: mas

pelo acaso redentor. Abdicam do privilégio do reconhecimento da enunciação da palavra ou do gesto. O seu status de sentimento resistirá assim à demanda hegemônica dos regimes cognitivos – motivo pelo qual alega-se aqui que o sentimento não faz prova, mas faz signo – e se entregará, portanto, à demanda dos gêneros artísticos, provocando uma espécie de resistência à supremacia da tecnociência. É assim que a relação entre sublime e vanguardas se evidencia: as ideias inapresentáveis buscam se apresentar, ainda, mas agora o interesse em apresentá-las é, sobretudo, o desafio das artes que não se entregaram ao consumismo ou ao conformismo. A ideia da razão passa a ser, de fato, objeto não somente da moralidade e da teologia, mas da estética, das artes e da ontologia.

Já o devir razão, ao contrário, é um modo de acolhimento do acontecimento ontológico em que prevalece o desafio de apreendê-lo, dominá-lo e antecipá-lo – porque antecipá-lo é dissipar a agonia do suspense de que pode não acontecer. A razão é, contudo, um devir que se esquece enquanto tal. A razão se esquece que ela é um vir a ser, mas durante seu empreendimento, ela é rasgada pela sua própria indeterminação, o “monstro criança” do pensamento, que lembra que o espírito não é dado, mas que é possível. A expressão, portanto, da falta de origem e de destino que essa indeterminação revela, enaltece a condição inumana da ontologia e, obviamente, do sublime lyotardiano. Os gêneros que se adequam ao partido do devir razão são, principalmente, o capitalismo e a tecnociência, e eles têm também os seus motivos junto ao inumano: um e outro não estão no poder do humano, mas de uma tendência cósmica e, ademais, cega, à complexificação, que tem a razão como vetor, porém de modo acidental e mesmo imprevisível. Venho empregando constantemente esses termos, indeterminação nativa e devir razão, para me referir a uma espécie de dialética do inumano, que é aquela, portanto, entre sublime e tecnociência – é assim que ela aparece em *O inumano*. Não poderíamos aproximar esse conflito daquele que acontece para Kant entre imaginação e razão, ou entre entendimento e razão, porque já não se trata simplesmente de um conflito entre regimes de frases, mas de gêneros de discurso.

Temos, portanto, como resultado da avaliação da relação entre ontologia e sublime, ao menos quatro expressões fundamentais do seu vínculo. Em primeiro lugar, o pressuposto ontológico do acontecimento já é objeto sublime ou para o sublime, isso em dois aspectos: se considerarmos que o acontecimento em sua ocorrência atual é absoluto

e, portanto, inapresentável, e se considerarmos que o acontecimento se instaura ao mesmo tempo como ameaça de privação do porvir. Segundamente, o sublime é provocado, em primeira instância, por uma incomensurabilidade entre regimes de frases diferentes (apresentação ou imaginação e razão, se quisermos), dando expressão a um diferendo compreendido enquanto uma apresentação negativa. Em terceiro lugar, quando o desafio do gênero artístico se torna a própria apresentação negativa, é estabelecido um *novo diferendo*, oriundo do conflito entre gênero artístico e o gênero tecnocientífico, onde o primeiro defende o status de indeterminação do acontecimento, e o segundo defende a possibilidade de apreensão e previsão do acontecimento. Por fim, como quarta e última consideração, o sublime se estabelece, assim, como a antítese da tecnociência, de modo que a relação entre um e outro impõe uma dialética do inumano que deve restar insolúvel.

Para julgar a retórica lyotardiana, é preciso entender qual é o compromisso entre o sublime e a ontologia, portanto, e como essa relação serve ao partido do inumano. Gostaria de focar, agora, na situação específica do sublime como sentimento da indeterminação nativa, como o desafio do gênero artístico em sua vanguarda, que faz com a tecnociência uma espécie de diferendo ontológico. Creio que uma proposição extremamente rica desse aspecto do sublime está naquela ideia de que o sentimento representa uma “estética de antes das formas”, o que chama, vimos, a consideração daquela matéria que antecede e/ou excede o sujeito e o sentido. Caros, caras: uma “estética de antes das formas” só pode ser ontológica. É contraditória, essencialmente. É uma estética sem sujeito? Preferencialmente, já que o sujeito “começa” com as formas. Ela evoca e interrompe o sujeito. Podemos, talvez, chama-la ocorrência negativa. É uma situação excepcional: o sujeito não se vê, não se sente, não pensa, porque neste caso não é ele quem se apropria do acontecimento, é, antes, o acontecimento que o domina, que se apropria do sujeito, faz dele seu refém – de modo desinteressado, friso. É a estética do excesso do indeterminável sobre o determinável.

4.4 – Sublime: uma estética de antes da estética

Eis aí, finalmente, a “estética de antes das formas”:

Ao contrário das formas, e mais ainda das figuras, a cor parece subtrair-se às circunstâncias do contexto, à conjuntura e, em geral, a qualquer

intriga, isto pelo seu “efeito”, pelo seu poder de afetar o sentimento. Por isso, classificamo-la habitualmente na teoria estética, ao lado da matéria ou do material. A forma (ou a figura) pode sempre, de perto ou de longe, ser apresentada numa disposição inteligível e ser, desse modo, dominada em princípio pelo espírito. A cor, no entanto, pelo fato de estar ali, parece desafiar qualquer dedução. Tal como o timbre na música, parece desafiar o espírito, desfazendo-o. É a esta defecção da capacidade de intriga que eu gostaria de dar o nome de alma. Longe de ser mística, é, de preferência material. Dá lugar a uma estética de “antes” das formas. Uma estética da presença material, que é imponderável (LYOTARD, 1990, p. 152).

A estética de antes das formas enseja, portanto, uma estética dos matizes. Essa estética é, vimos, ontológica, na medida em que a ontologia é a antecedência da matéria às formas, ou, ainda, o excesso do indeterminável sobre o determinável. Essa estética ontológica do sublime é especialmente evidente em *O inumano* e *O que pintar?* Da matéria que é o inumano, o indeterminado que é determinante, passamos, obviamente, nas artes, para a matéria que é a cor, o timbre e o aroma – e o sublime é, assim, uma espécie de sentimento da presença material. Lyotard alega que a cor e o timbre têm essa capacidade de quebrar o espírito, de interromper o encadeamento, de instaurar o pânico e, em seguida, o alívio do seu acontecimento. Mas, lembrando: a linha, o ponto, já é cor, já é matéria. Assim que a aposta, o desafio do gênero artístico votado ao sublime – as vanguardas – é resguardar a indeterminação do acontecimento, testemunhar a graça do acaso redentor, apelando para a matéria e o material, ou evocando as formas apenas para declarar a sua falibilidade.

O que é um sujeito antes das formas? Qual é a subjetividade sem formas? Na estética transcendental, o sujeito nasce com as formas, ou as formas nascem com o sujeito. Ele há de se descobrir racional e moral, mas primeiro ele se descobre estético. É seu modo a priori para descobrir o mundo e descobrir-se no mundo: o tempo e o espaço, o eu-aqui-agora. Não há empreendimento subjetivo que não tenha segurança nisso. Um fenômeno precisa de um sujeito formal, tempo-espacial, para atualizar, sintetizar a matéria, o dado, para interagir com o entendimento, ou para jogar livremente com as formas, sem finalidade

alguma. A ideia de uma estética de antes das formas só pode levar àquela estranha – e retórica – proposição de uma estética de antes da estética, uma estética sem sujeito, ou cujo sujeito está interrompido, proibido. A estética de antes da estética se estabelece, portanto, como supressão da atividade subjetiva:

A forma representa um caso, o caso mais simples e, talvez, o mais fundamental entre aquilo que constitui, segundo Kant, a propriedade comum a qualquer espírito: a sua capacidade (o seu poder, a sua faculdade) para sintetizar dados, para juntar o diverso, a *Mannigfaltigkeit*, em geral. Ora, a matéria dos dados é representada como o que é, por excelência, diverso, instável e que se desvanece constantemente. (LYOTARD, 1990, p.142)

Isso implica que: 1) o sujeito só pode aí se localizar na medida, justamente, em que sua atividade espiritual é assaltada, ou seja, quando ele é submetido a uma passividade absolutamente radical, figura que aparece nas palavras de Lyotard como um “estado de espírito sem espírito”; 2) toda obra de arte interpretada a partir dessa ideia precisa comportar o fundamento mínimo da autoria compartilhada, da interferência anônima disso que chamamos inumano, do excesso do indeterminável sobre o determinável; e 3) as obras avaliadas sublimes, os artistas que perseguem o sublime, engendram uma atitude política de resistência do mistério do acontecimento, que ofende a obstinação de gêneros de discurso que têm por objetivo dominar, admoestar o acontecimento. O leitor e a leitora sabem quais são esses gêneros, mas serei didática: o capitalismo, a tecnociência, enfim, passo.

Há quem acredite que a estética do sublime em Lyotard não passa de um artifício para contrabalancear os efeitos, impactantes no domínio hegemônico da linguagem, da apropriação do acontecimento por parte da tecnociência. Refiro-me a Alberto Gualandi, que vê no sublime meramente uma estética “anti-científica”, na qual o sentido atribuído à arte sempre dependerá, mesmo que negativamente, do sentido atribuído à ciência (GUALANDI, 2007, p. 151). Não compartilho dessa ideia. Creio que o sublime representa sim uma espécie de antítese da tecnociência, e creio mesmo que o seu caráter de oposição revela de fato, novamente, a sua recusa à hegemonia do cognitivo, do comunicacional, expresso, portanto, de diversas maneiras na sua

filosofia; mas essa rejeição da hegemonia do cognitivo e, conseqüentemente, do seu uso na tecnociência, apenas parece reiterar a resistência à determinação que já é própria do acontecimento ontológico.

Então, creio, o acento deve ser colocado de outro jeito. Não é que o sublime é *apenas* uma estética “anti-científica”: a sua ontologia mesma é “anti-científica”, se considerarmos que rejeita os pressupostos lógicos e epistemológicos para a fundamentação da frase ou acontecimento. É claro que Lyotard reconhece na ciência um gênero de discurso dominante, mas a questão fundamental para o filósofo, é que a tecnociência (a submissão da ciência ao desafio da melhor performance) parece ser movida por algo mais (ou algo menos?) que a vontade humana de conhecer e melhorar. Esse algo mais, ou algo menos, é também o inumano, a impureza do devir razão. De modo que com o sublime, portanto, o sentido atribuído à arte não depende do sentido atribuído à ciência – o que seria absurdo – mas, antes, de um modo de acolher o acontecimento ontológico que, no sublime, respeita a sua efemeridade e alteridade incontrolláveis. Esse sentido atribuído à arte sublime será então aquele do desapossamento do sujeito, da autoria compartilhada com o indeterminado, da liberdade mitigada, da salvaguarda do mistério do *Il y a*, da supressão das atividades sintéticas subjetivas, do testemunho do acaso redentor – horroroso e majestoso. Por isso sublime e tecnociência juntos representam uma sorte de dialética do inumano que, interferindo diretamente na condição de mutilação do sujeito humano, expressam-se por meio daquela contradição entre a indeterminação nativa e o devir razão. Essa dialética entre os gêneros não se resolve através de uma síntese, mas cria um diferendo, como vimos.

O sublime é, portanto, condicionado pela supressão das atividades espirituais de síntese, mesmo as mais primitivas (como a apresentação), e o sujeito é, por isso mesmo, lançado, pelo sentimento, ao toque da (frase) matéria – no sentimento do informe, onde faltam formas para atualizar o objeto que se exige, a matéria, por fim, excede à capacidade estética do sujeito. A estética de *antes* das formas, estética de *antes da estética*, que tem origem com essa percepção lyotardiana do sublime, legitima as vanguardas artísticas como uma tentativa de se aproximar da presença desse “resto” que é a matéria, que não pode ser submetida ao poder subjetivo das formas – as vanguardas procuram obstinadamente receber o toque da presença material, ocupar a instância passiva de destinatário de uma frase matéria. A cor e o timbre são, por

isso mesmo, aquilo que permanece indeterminável mesmo no que é determinado, são aquilo que não se dirige ao sujeito, no sentido do que quebra mesmo que por um instante (incontável), o seu aparelho de complexificação. Precisamos entender que essa remissão do sujeito à (frase) matéria é o deslocamento do sujeito, na condição de supressão de suas atividades de síntese, para uma *ocorrência negativa*, ou seja, uma ocorrência *que não se destina* ao sujeito, porque não pode ser intuída pelo sujeito – eis o caráter inumano do sublime.

Há no sublime lyotardiano, todavia, uma sutileza imprescindível, que consiste em uma diferenciação entre um sublime moderno e um sublime pós-moderno. Acredito que em alguma medida eles possam ser comparados às situações matemática e dinâmica do sublime kantiano. Podemos dizer que há uma distância gradual de um ao outro, quanto ao seu compromisso com a apresentação negativa, ou seja, quanto ao seu compromisso com a supressão da atividade subjetiva: no sublime moderno permanecem somente as formas da apresentação (o tempo e o espaço), e no sublime pós-moderno, não restam sequer as formas da apresentação (Cf. Lyotard, 1990, p. 120). O sublime moderno enfatiza, sobretudo, o sentimento abismal de perda e angústia a que a apresentação está fadada, assim como o sublime matemático, expressando-se por meio de uma nostalgia da presença longínqua; já o sublime pós-moderno, defende o autor, enfatiza, ao contrário, e ao modo do sublime dinâmico, a potência, aqui, inumana, de uma ideia inapresentável como descoberta de um infinito do porvir possível, atualizado, humildemente, através do júbilo de que (algo) acontece, agora, aqui, antes que nada. Devemos tentar entender, com Lyotard, que há uma diversidade de sentimentos sublimes, de expressões artísticas do sublime. Além do mais, essas duas modalidades do sublime não são herméticas, o moderno e o pós-moderno podem habitar a mesma obra, o mesmo artista:

Compreenderás o que quero dizer através da distribuição caricatural de alguns nomes no tabuleiro de xadrez da história vanguardista: do lado *melancolia*, os expressionistas alemães e, do lado *novatio*, Braque e Picasso; do primeiro lado, Malévitch, e do segundo Lissitsky; de um, Chirico, e do outro, Duchamp. A “nuance” que distingue estes dois modos pode ser ínfima, coexistem frequentemente na mesma obra, quase

indiscerníveis, e, no entanto, atestam um diferendo no qual se joga desde há muito, e jogar, a sorte do pensamento, entre o remorso e o ensaio. A obra de Proust e a de Joyce fazem, uma e outra, alusão a algo que não se deixa “presentificar”. A alusão, para a qual Paolo Fabbri recentemente me chamou a atenção, é provavelmente uma forma de expressão indispensável às obras que relevam da estética do sublime. Em Proust, o que é elidido como preço a pagar por essa alusão, é a identidade da consciência sujeita ao excesso de tempo. Mas em Joyce é a identidade da escrita que se torna vítima do excesso de livro ou literatura (LYOTARD, 1993 – b, p. 25).

Para nos aproximarmos de duas perspectivas que possam servir de exemplo, no âmbito das artes, para a distinção entre o sublime moderno e o sublime pós-moderno, podemos comparar as obras *Le grand verre* e *Étant donnés*, ambas de Duchamp³³, com as telas monocromáticas e gigantes de Newman³⁴, como a tela vermelha *Vir heroicus sublimis*³⁵. Essas duas obras de Duchamp são tão icônicas para a pesquisa de Lyotard que, na verdade, além de serem brevemente avaliadas em *O inumano*, são especificamente trabalhadas em um texto chamado *Os transformadores Duchamp*. Em *O inumano*, contudo, Lyotard reconhece essas obras como expressões modernas do sublime. Ora, Lyotard afirma que essas instalações de Duchamp jogam, respectivamente, sob a regra do cedo demais/ tarde demais; estão inseridas dentro de uma vertente moderna do sublime porque enfatizam o problema da inadequação da presença ao enquadramento formal, a inadequação da matéria, do tempo, do Ser, de tudo quanto seja inapresentável, de tudo aquilo que é sempre cedo demais ou tarde demais para apreender, já que se desvanece além ou aquém de nossos operadores espirituais. Há nas obras de Duchamp uma mensagem,

³³ Ver anexo, p. 253 a 255.

³⁴ Ver anexo, p. 256.

³⁵ Lyotard expõe esses dois exemplos, de Duchamp e Newman, no texto *O instante, Newman* (p. 85 – 94), presente em *O inumano* (Cf. Lyotard, 1990, p. 85-86) No texto *O que é o pós-moderno* (p. 15 – 27) presente em *O pós-moderno explicado às crianças*, Lyotard utiliza os exemplos das literaturas de Proust (moderno) e Joyce (pós-moderno) (Cf. Lyotard, 1993 – b, p. 25)

sobretudo, que “deixa a entender”, que nos motiva a tentar adivinhar, alguma pretensão, ainda que muito turva, de uma narrativa constituída pelo artista para ser conceitualmente descoberta.

O objeto inapresentável de Duchamp parece ser aquele do acontecimento do outro sexo, da feminilidade, diz Lyotard. A primeira obra, *Le grand verre*, representa a perplexidade da inadequação do corpo feminino ao olhar masculino; a tela de vidro, dividida ao meio, coloca duas cenas diferentes: na parte de cima, *Mariée* (A noiva), e na parte de baixo, *Les célibataires* (Os solteiros). Embora *Os solteiros* estejam em uma cena reconhecível, perspectivista, que apela ao tridimensional na tela, ao modo da *costruzione legítima*, a cena da *Noiva* está montada sobre uma espécie de quadridimensionalidade alegadamente aludida por Duchamp. Ela é absolutamente incoerente aos “olhos humanos”, como se fosse-nos necessária uma outra dimensão do real, uma outra disposição sintética, para apresenta-la adequadamente. Não há esperança de um tempo e um espaço adequados para uma apresentação do sexo feminino. Destina-se aos anjos, ou aos extraterrestres, ou mesmo a ninguém? Ou às inteligências artificiais por vir. É sempre cedo demais para a apresentação da *Noiva*, portanto.

Se, contudo, *Le grand verre* faz uma charneira com a montagem de *Étant donnés*, é porque o olhar sobre a moça, na última montagem chegou, por fim, tarde demais. A nudez está explícita – o outro sexo já aconteceu. O olho e o espírito chegaram tarde demais. Frustrante, do mesmo jeito. Duchamp passou décadas trabalhando nessas obras; como grande parte dos artistas plásticos, escreveu sobre seu trabalho e, na verdade, deixou diversas pistas para a sua interpretação e análise, ao menos no caso do *Le grand verre*. Dessa obra, Duchamp agrupa comentários diretivos para sua apreciação nas suas *Boîtes vertes* (Caixas verdes), reunião de anotações aleatórias, mas conceituais, feitas durante o período de execução do *Grande Vidro*. Se podem chamar-lhe, por vezes, artista conceitual, eis o motivo – o comentário da obra faz parte da obra. O espírito está convidado a especular, a tentar representar e entender, todos os esforços foram feitos para isso, mas de antemão, o espírito parece sentir sua falibilidade. Com todas as ferramentas, o olho e o espírito chegam cedo demais. E tarde demais. E é tudo o que lhes resta, a inadequação à apresentação que apresenta agora. O outro sexo não se destina. E é justamente muito interessante que o espírito e o olho se votem a esse esforço a despeito de sua declarada falibilidade; como em Proust, milhares de páginas, uma vida toda, tentando reconstituir o excesso do tempo sobre a consciência, *Em busca do tempo perdido*.

Gostaria de me demorar mais sobre o tema, interessantíssimo. Porém, é preciso avançar. Resta dizer que Duchamp é um artista muito ímpar: do futurismo à arte conceitual e aos *ready-made*, da pintura à crítica estética intrínseca, das esculturas aos ambientes, difícil situá-lo em apenas uma situação estética, para dar-lhe o rótulo final. Mas de alguma forma, todas essas empreitadas artísticas de Duchamp constituem o desafio das vanguardas que, em busca de apresentar o inapresentável, e redundar na indeterminação nativa, desapropriam qualquer tentativa de manter soberana uma *doxa* hegemônica e legítima nas artes. Digo isso para reafirmar que não há exatamente uma regra “empírica” para a consideração de uma obra como vanguardista ou sublime, porque também, justamente, o sublime enquanto infinito possível do porvir, há de surpreender-nos com suas tonalidades.

Continuemos com a avaliação de Lyotard, portanto. Não é uma particularidade de Duchamp escrever sobre suas telas, suas obras. Newman, o pintor expressionista americano das telas grandes e monocromáticas, de títulos impactantes, não somente escreveu sobre suas obras: escreveu sobre o sublime. Ele diz que o sublime é agora. Que o quadro é o agora; o quadro, isto, esta cor, é, de uma só vez, a mensagem e o mensageiro. A cor chega, a cor acontece – “a cor é o existente, o resto, falácia”, como disse em poema Carlos Drummond de Andrade. Se a estética dos matizes parece a radicalidade do sublime lyotardiano é no sentido em que ela é o próprio sublime pós-moderno: não convida o espírito a se intrigar sobre a presença em falta, mas apresenta o inapresentável agora. O quadro é o acontecimento. Eis: o quadro. A obra de Newman evita a “prolixidade”, a eloquência do romantismo: o próprio quadro, a cor, simplesmente, é o agora, é o que acontece, o que chega. Que o que chega não seja grande coisa para o espírito, porque ele se emudece quando o seu hábito é sempre comentar, isso é mais uma motivação para os críticos e para os comentadores castigarem as vanguardas. O vermelho suspende as atividades do espírito, porque o espírito não pode apreender este vermelho que ocorre – todo um aparelho de complexificação é quebrado instantaneamente, sem que ao menos o espírito se dê conta. Newman não evoca o sublime somente pela cor, mas pelo tema que acompanha, através do nome, as suas telas: *Be, Stations of the cross, Here, Vir Heroicus sublimis*, já citada, e *Who's afraid of red, yellow and blue?* Ora, em Newman, é o título que, expressando o tema, faz o vínculo entre a ideia inapresentável e a sua própria apresentação enquanto quadro. É em *Prólogo para uma nova estética* (1949) que Newman parece privilegiar o tempo, o agora

absoluto, como objeto central do seu compromisso com o inapresentável. Mas um ano antes, Newman já publicara outro texto, este, chamado *O sublime é agora*. Com esses textos, Newman parece convencer Lyotard do espaço que o expressionismo americano conquista tomando para si, e de um modo absolutamente particular, a estética que já fazia a preocupação do romantismo:

Para ser fiel a esta deslocação em que consiste, talvez, toda a diferença entre o romantismo e o vanguardismo “moderno”, seria necessário traduzir *The sublime is now*, não por: o sublime existe agora, mas por: Agora, tal é o sublime. Não existe noutro lugar, nem para cima, nem além, nem mais cedo, nem mais tarde, nem outrora. Aqui, agora, acontece que... e eis o quadro. O que é sublime é que exista esse quadro, em vez do nada. O desapossar da inteligência que comove, o seu desarmamento, a confissão de que isso, essa ocorrência de pintura, não era necessária, nem mesmo previsível a privação diante do *Ocorrerá?*, a espera da ocorrência “antes” de qualquer defesa, ilustração ou comentário, a espera “antes” de se ter cuidado, e de se olhar, sob a égide do *now*, eis o rigor da vanguarda. [...] Continua a ser o sublime de Burke e Kant e, ao mesmo tempo, deixa de o ser (LYOTARD, 1990, p. 98-99).

Sabemos a importância do sublime kantiano para Lyotard, e devemos também lembrar que o próprio Kant leu Burke, chamou-lhe sensualista, e lhe tomou emprestado o estado contraditório, de angústia e delícia que o sublime causa, ou que causa o sublime. Lyotard defende que o coração do sublime de Burke é regado pela temporalidade (do agora, portanto, absoluto, inapresentável) do “ocorrerá? acontecerá?”: um momento de suspensão do espírito, o sentimento de uma quase morte, que, num instante, novamente se acalenta e se deleita pela ocorrência, que por fim lhe é concedida – mais uma vez, regozija-se da maravilha de que algo existe antes que nada. Ora, esse vocabulário definitivamente não está em Burke; a terminologia de Lyotard adéqua a angústia e a paixão do sublime burkeano àquela possibilidade iminente de fracasso a que as frases estão sujeitas devido à sua efemeridade e fragilidade, a ameaça constante do não-Ser. Então, na verdade, é perceptível que a própria interpretação feita por Lyotard da

temporalidade do sublime burkeano é afetada por aquilo que Newman pensa sobre o sublime. O mais interessante é que Newman declarou ter lido Burke, e acusa o irlandês de realismo excessivo. Ora, Burke acredita que a pintura está tão comprometida com a figuração que seria impossível para essa arte apresentar o inapresentável sem banalizar ou constringer o absoluto ao ridículo, ao impróprio. Talvez desafiado por Burke, Newman mostra que a arte pictórica pode se libertar dos constrangimentos da figuração e alegar o invisível e o absoluto. E assim, Lyotard tem razão: com Newman, e mesmo com Duchamp, trata-se do sublime de Kant e Burke, mas deixa também de o ser. E, oportunamente, podemos mesmo assegurar que o sublime, para o próprio Lyotard, é e não é mais aquele de Kant e Burke. (Para um autor que ama o inconciliável e o impossível, nenhuma novidade).

O trabalho da e do esteta pode ser delicioso: se tu amas a arte e amas a filosofia, que prazer tem o pensamento e a escrita com esse jogo! Que tenhamos privilegiado Duchamp e Newman, isso apenas abre o jogo, que chama muitos outros nomes e circunstâncias, previstas ou não por Lyotard. O caso que é para Proust e Joyce, é também para Carlos Drummond de Andrade e Clarice Lispector, se quisermos. O que mais pode ser evocado em *A máquina do mundo*, de Drummond, senão o sublime “modernamente” considerado? Conta que um sujeito mineiro, caminhando por uma estrada de Minas, ao final do dia, é surpreendido pela fenda do mistério que quer a ele se apresentar, a própria máquina do mundo, a que o mesmo sujeito, enfim, declina, e avalia, miserável, a sua perda. Não ousarei descrever o poema, mais do que já o fiz. E, como o sublime moderno e pós-moderno habita, sabemos, frequentemente o mesmo artista ou escritor, outros escritos de Drummond, desafiando a palavra, o significante, a estrutura formal, o farão pós-moderno também.

Mas vejam *Água-viva*, de Clarice, em oposição exemplar. Há uma certa polifonia no seu texto, grande provocação da estrutura formal, e um apreço pelo “mesmo” *now* de Newman, que para ela é o instante-já. Clarice, ainda, parece extremamente apta ao sublime pós-moderno enquanto estética dos matizes: a palavra é a matéria do texto, assim como a cor e o timbre o são para o pictórico e a música. O Ser não procura se dizer ou se mostrar, a *máquina do mundo* não evoca um sujeito para contemplá-la, mas a palavra, simplesmente, em sua “materialidade”, não em sua “idealidade”, a palavra acontece, chega, ou até mesmo: a palavra é o instante-já, o *now*, presente absoluto que esgota a consciência. Vejam uma passagem de *Água-viva*:

E eis que percebo que quero para mim o substrato vibrante da palavra repetida em canto gregoriano. Estou consciente de que tudo que sei não posso dizer, só sei pintando ou pronunciando, sílabas cegas de sentido. E se tenho aqui que usar-te palavras, elas têm que fazer um sentido quase que só corpóreo, estou em luta com a vibração última. Para dizer o meu substrato faço uma frase de palavras feitas apenas dos instantes-já. Lê então o meu invento de pura vibração sem significado senão o de cada esfuziante sílaba, lê o que agora se segue: “com o correr dos séculos perdi o segredo do Egito, quando eu me movia em longitude, latitude e altitude com ação energética dos elétrons, prótons, nêutrons, no fascínio que é a palavra e sua sombra”. Isso que te escrevi é um desenho eletrônico e não tem passado nem futuro: é simplesmente já (LISPECTOR, 1973, p. 11)

Poderíamos continuar – encontrar o moderno em Clarice, o pós-moderno em Drummond, reconhecer na história da literatura nacional diversos outros nomes, onde o inapresentável é, de um jeito ou de outro, aludido ou apresentado. Mas o tempo e o espaço exigem um encerramento e há, por fim, um último ponto decisivo para a questão da relação entre o gênero artístico liderado pelas vanguardas e a estética do sublime, em Lyotard, ao qual eu gostaria de chamar a atenção, para finalizar esse capítulo. Um dos principais argumentos de Lyotard para a ênfase na estética do sublime, parte da tese de que a estética formal, ou seja, a estética do belo está fadada a falência.

O esgotamento do belo na contemporaneidade deve-se, sobretudo, aos seguintes problemas: a comunicabilidade entre as formas e os conceitos situa a estética do belo em uma condição altamente problemática, pois na medida em que a tecnociência e o capitalismo trabalham sob a previsão, pelos conceitos, das formas que devem agradar, retiram o constituinte próprio do sentimento do belo, conquanto este seja entendido como o jogo livre das formas da imaginação, assegurando, contrariamente à premissa kantiana³⁶, um interesse (no

³⁶ É difícil dispensar o assunto da decadência do belo das conclusões de Adorno e Horkheimer a respeito da indústria cultural. A mercantilização da arte deixaria espaço para a arte legítima? Sabemos que com Adorno, destarte o apocalipse cultural e artístico, o feio, que mais se aproxima do sublime, guarda qualquer

mínimo, econômico) que motiva e ordena o rumo e as combinações entre as formas³⁷. O problema da comunicabilidade subjetivamente universal do belo estabelecia ou refletia, outrora, o estabelecimento de uma comunidade, baseada nesse sentimento comum e mesmo numa estrutura comum de reconhecimento da realidade, que entra em crise ao menos desde o século XIX. A decadência dos discursos modernos acompanha também o desenraizamento das culturas, a mercantilização dos hábitos, das práticas e das atividades artísticas; a supressão tempo-espacial é desafiada cada vez mais pelas novas tecnologias, os papéis políticos e as classes sociais entram em conflitos e têm suas identidades diluídas, de modo que todas essas considerações contribuem para a constituição de um estado da estética que só pode sobreviver honrosamente, acredita Lyotard, votando-se ao testemunho do inapresentável.

Na verdade, para Lyotard, parece existir uma conspiração realista contra a experimentação artística – e ontológica – que é levada a cabo pelas vanguardas. Mas esse realismo pós-moderno só pode “evocar a realidade sob a forma da nostalgia ou da paródia”, e está condenado ao

coisa dessa legitimidade. Mas não podemos ser ingênuos ao fato de toda arte legítima em Adorno ser erudita e, portanto, elitista. Do mesmo jeito que o estado atual do sistema nos impõe as maiores dificuldades de pensar a arte na contemporaneidade, a visão da Escola Crítica do todo inescapável que faz a indústria cultural condena a cultura popular e a emergente cultura pop ao desprezo e à alienação doce e conformista. Não acredito que isso seja suficiente para dar conta da totalidade dos fenômenos da indústria cultural ou da cultura de massa; a nostalgia e a degradação cega da indústria cultural, que faz também o contexto da minha própria geração, é, com diz Lyotard, uma pressa não me agrada. Com a leitura de Lyotard, com a estética dos matizes e dos timbres, os novos instrumentos, os novos efeitos digitais e as distorções e os sintetizadores não são imediatamente medíocres por surgirem no contexto de mercantilização da cultura. Dentre os casos que poderiam, acredito, fazer na indústria cultural o lugar da preocupação sublime, sugiro a atenção à totalidade da obra de Pink Floyd, com atenção especial ao *Live at Pompeii*, de 1972. É perceptível que, no mais das vezes, o caso é definitivamente a preocupação com o timbre e com o desapossar do sujeito no acontecimento, sinistro e sedutor.

³⁷ “O tema que eu quero dramatizar é: o que acontece com uma comunicação sem conceito no preciso momento em que os «produtos» das tecnologias aplicadas à arte não podem ser feitos sem a intervenção massiva e hegemônica do conceito? [...] O que advém do sentimento estético, quando situações calculadas são propostas como estéticas?” (LYOTARD, 1990, p. 114 – 115)

domínio dos totalitarismos do capital, da tecnociência e da política. O que restou do belo se entregou, portanto, para Lyotard, a alguma dessas formas de realismo, todas reprováveis – e já não podemos falar que se trata do belo. A desestabilidade do real, de que fala Lyotard, compreendida a partir da “evasão da realidade para fora das seguranças metafísicas, religiosas, políticas que o espírito acreditava que detinha a seu respeito”, ou seja, da crise das metanarrativas, é “indispensável para que nasçam a ciência e o capitalismo” (LYOTARD, 1993 – b, p. 21). E então a ciência, ou melhor, a tecnociência e o capitalismo, tornando-se as narrativas hegemônicas da pós-modernidade – de modo sub-reptício – assumem para si a responsabilidade de divulgar a regra de que “não há realidade que não seja atestada por um consenso entre parceiros sobre conhecimentos e compromissos” (idem).

Consideremos as três situações do realismo que, ao mesmo tempo, levaram o belo à decadência, e constituem uma ameaça às vanguardas: quando o realismo está submetido à tecnociência, quando ele está submetido ao capital, e quando está submetido à política totalitária. O realismo submetido ao poder da tecnociência ameaça, com as novas tecnologias, as artes de pintar e narrar, precisamente quando a fotografia e o cinema assumem a tarefa de estabilizar o referente, tornando-o reconhecível, suscitar sentidos cognoscíveis, provocar o sentimento de pertencimento, compreensão e identidade no destinatário. Querem restituir a segurança, que acompanhava o belo e o lugar da instituição artística nas comunidades modernas, prometendo mais comunicabilidade, mais transparência. Mas na verdade promovem o poder do capital. Para o artista ou espectador, entregar-se ao realismo da tecnociência, ou outro, é como, diante do Oráculo de Matrix, optar pela pílula azul. Não evoco Matrix para tratar da realidade como problema de simulacro, mas somente para provocar o drama da falsidade quase mefistofélica dessa promessa de segurança, pertencimento e comunicabilidade das novas tecnologias aplicadas massivamente às artes. Não é que a fotografia e o cinema estejam proibidos do sublime – não é o caso com Godard e Glauber Rocha, por exemplo – mas o sublime nada lhes garante de público e venda, de conforto e pertencimento, de reconhecimento e comunicação. Acredita Lyotard que a fotografia e o cinema, levados assim pelo turbilhão da tecnociência e das novas tecnologias, impõe às vanguardas uma reflexão e um questionamento quase filosóficos da atitude de pintar e de escrever:

Sob a designação comum de pintura ou literatura, ocorre uma clivagem sem precedentes. Aqueles que se recusam a reexaminar as regras da arte fazem carreira no conformismo de massa, pondo em comunicação, mediante as “boas regras”, o desejo endêmico de realidade com objetos e situações capazes de o satisfazer. A pornografia é o uso da fotografia e do filme com esse fim. Torna-se um modelo geral para as artes da imagem e da narração não aceitarem o desafio mass-mediático (LYOTARD, 1993 – b, p. 18).

“Quando o poder se chama capital”, diz Lyotard, o realismo que ameaça as vanguardas se faz sentir na tentativa de comercialização das obras ditas vanguardistas, mas também, e talvez, principalmente, na confusão, aberta pelo permissivismo, entre o que é vanguardista e o que é a “novidade” do mercado. Esse realismo que “acomoda-se a todas as tendências” que tenham poder de compra está, obviamente, vinculado àquele da tecnociência. Capitalismo e tecnociência juntos promovem, portanto, e junto com a crise das metanarrativas, a submissão do jogo, que não é mais livre, da imaginação, aos conceitos que devem agradar para vender e conformar – não há nada de belo nisso. Mas, sabemos, o totalitarismo nazi e estalinista também instituiu um realismo, tão perigoso quanto, ou mais perigoso ainda, que aquele do capital e da tecnociência; esse realismo vem da necessidade de fortificar a narrativa nazi ou estalinista, e, definitivamente, não podemos chamar a arte aqui de jogo livre. A arte, nos regimes políticos totalitários, é completamente e forçadamente devotada ao partido – porque toda vanguarda é pelo partido aniquilada³⁸. Toda arte legítima é aquela que reitera e assegura o mito através, novamente, do estabelecimento e do reconhecimento da realidade estipulada, das imagens que devem ser respeitadas e adoradas. A “arte” realista do partido nazi é radicalmente oposta à arte

³⁸ Aqui, em *O pós-moderno explicado às crianças*, este é o ponto de vista de Lyotard: o totalitarismo nazi aniquila as vanguardas. Como situar, nessa perspectiva, a obra cinematográfica de Leni Riefenstahl, durante o nazismo, senão como vanguardista? Parece que, para Lyotard, o vanguardismo está imediatamente conectado com a alteridade do acontecimento, que é perseguida e assassinada com o nazismo, de modo que a sua consideração de vanguardismo não se faz sem esse posicionamento ontológico e político que rejeitaria, portanto, em alguma medida, a tentativa vanguardista do realismo nazi.

vanguardista que ela ameaça. Perturba lhe demais a alteridade e efemeridade do acontecimento.

O sublime é por si só fundamental na obra de Lyotard; mas quando analisamos a interpretação de Lyotard da história da arte e da estética nos dois últimos séculos, notamos que o sublime é, na verdade, a única saída, como foi dito outrora, honrosa, de dar continuidade às artes, e conseqüentemente, à ontologia, na contemporaneidade. Pois o belo está totalmente impedido, quer dizer, o jogo nunca é verdadeiramente livre agora: ou a arte bela (ou o que restou dela) está submetida ao domínio do capital, ou da tecnociência, ou do partido. Em todas as situações, ela é comandada pelo conceito; sabe-se ou programa-se, em cada um dos realismos suscitados por esses gêneros de discurso, as imagens ou as histórias que devem agradar, que devem conectar o sujeito com a realidade, que devem lhe dar o referente e lhe crescer o sentido, que devem fazer com que se identifique e se reconheça, seja como pertencente a uma nação, seja como consumidor bem entendido. Por isso,

... não nos compete fornecer realidade, mas inventar alusões ao concebível que não pode ser “presentificado” [...] A resposta é: guerra ao todo, testemunhemos em favor do “impresentificável”, ativemos os diferendos, salvemos a honra do nome (LYOTARD, 1993 – b, p. 27).

4.5– As rotas de fuga do sublime

Colocadas as críticas expostas, vamos entender o que elas significam para essa interpretação da terceira *Crítica*. Afirmando aqui que a primeira parte do livro é na verdade uma consequência da segunda parte. Digo: o sentimento do belo e o sentimento do sublime servem, ambos, a uma causa maior, que é a fundamentação retórica da defesa da existência de Deus – enquanto “legislador moral” e “entendimento arquitetônico”. Porque? Relembremos: porque o conhecimento não pode provar a existência de Deus, então o juízo reflexivo, que é um sentimento e não um conhecimento, aparece para fornecer uma argumentação retórica que endosse o partido da existência de Deus, apelando à adesão dos leitores por meio de uma espécie de coerência da fé. Vejam o procedimento heurístico e a função do juízo reflexivo: não posso ter conhecimento da existência de Deus; mas posso, sim, ter um

sentimento da existência de Deus; o sentimento da existência de Deus adquire status de conhecimento da existência de Deus, através da analogia à prova e do caráter logicista do fio condutor – responsável por garantir a coerência da fé, ou a fé pela coerência.

O fato de a primeira parte do livro de Kant ser muito mais lida que a segunda e em larga escala, mesmo descolada da segunda, mostra que esse assunto pode ser ignorado ou então evitado. Tirar conclusões sobre o sublime em Kant sem considerar a relação marcante que o sentimento tem com a destinação ao Deus, com o caráter antropocêntrico da natureza e antropomórfico do Deus, constitui já, certamente uma leitura pontual do texto. Não questiono a legitimidade dessas leituras. Lyotard também faz isso com alguma frequência; chega mesmo a sugerir que isolemos o interesse do juízo reflexivo de seu caráter antropomórfico. Apenas invoco algumas questões que são relevantes para compreender o sublime kantiano no horizonte de uma estrada antropocêntrica e antropomórfica, enfim humanista, que Lyotard irá desviar.

Apesar de o belo e o sublime serem sentimentos e, em Kant, serem responsáveis pela construção de um novo paradigma filosófico, que se institui sobre a descoberta do caráter originário que o sentimento representa para a filosofia e para toda forma de conhecimento, como ignorar que ele é patenteado por um substrato lógico que o faz seguir sempre o caminho da unidade e da não contradição³⁹? Como ignorar que esse mesmo substrato lógico é responsável pelo próprio procedimento heurístico, que obriga o juízo reflexivo a legitimar a fé, que é um sentimento, pela coerência, que é um expediente lógico? Será que se o sentimento pudesse se furtar desse substrato lógico ele seria ainda realmente valorizado por Kant? Teria o sentimento toda a importância que ele tem na terceira *Crítica* se não procedesse pela coerência da fé?

A admiração do belo não é obra do acaso, e a finalidade sem fins tem na verdade uma finalidade, que é: alimentar essa coerência da fé, retirar o observador da natureza da dúvida tétrica sobre o motivo da existência do mundo e de si mesmo. Através do belo o sujeito se sente vivo, pertencente ao mundo e, reciprocamente, sente que o mundo lhe pertence também. O laço fenomenológico com o mundo é apresentado ao sujeito que, deixando surpreender-se pelo movimento do belo

³⁹ E notem que isso é verdadeiro inclusive para o sublime: a contradição gerada pelo sentimento sublime se resolve numa unidade superior, revelada pela destinação do sujeito ao suprassensível.

descobre que a natureza não é somente útil, mas simplesmente admirável. A admiração da natureza por meio do sentimento belo reafirma o excesso da destinação da natureza ao sujeito: além de ser útil para o entendimento, ela pode ser bela para a imaginação. Daí, conclui-se: a natureza tem que ser pensada como se fosse feita útil e admirável (por um demiurgo racional e moral), *para que o sujeito a use, a explique e admire-a*.

Mas isso não é suficiente, porque apesar de Kant admitir que o belo tem mais importância na sua obra do que o sublime, o autor ainda precisa de um sentimento que legitime outros tipos de uso do juízo reflexivo (como o fio condutor usado na segunda parte do livro para saltar o abismo entre o entendimento e a razão, ou como o mesmo fio condutor é responsável pela autorização do uso regulativo do juízo reflexivo na decisão da contradição ou não entre a compatibilidade ou incompatibilidade da natureza com a liberdade, ou para reafirmar a insistência do substrato suprassensível da própria natureza, que é inapresentável, ou seja, que não se destina fenomenologicamente). Então, além de inaugurar determinados usos do juízo reflexivo através do sublime, usos esses que serão recursivamente repetidos na segunda parte do livro, Kant faz também do sublime a passagem da admiração da relação sujeito-natureza para a crise dessa mesma relação. E nem sequer essa crise, que demonstra a mutilação e a heterogeneidade do sujeito, que se apresenta mesmo através de uma contradição, de uma dialética primeiramente apresentada como insolúvel, é capaz de suprimir a obsessão kantiana pela unidade, que será vista, no caso desse sentimento, ainda, como superior – justamente porque ela revela uma destinação da nossa razão e moral ao suprassensível, que supõe reflexiva e, não obstante, coerentemente um Criador regente e legislador.

No belo, a natureza parece feita para o sujeito; no sublime, o sujeito não parece feito para a natureza. A relação maravilhosa que o sujeito experimenta em sua sinergia com a natureza no belo entra em crise no sublime porque o sujeito se percebe como algo que excede a natureza; mas na medida em que o sujeito excede a natureza, ele excede a si mesmo, porque ele é parte da própria natureza enquanto ser estético, telúrico e mortal. E aquilo tudo que na natureza se destinava ao regozijo simples de uma existência recíproca parece agora muito pequeno, porque a própria natureza revela ao sujeito uma face que este não conhecia, e que estimula, por sua vez, por meio mesmo do horror e da quase morte, o reconhecimento de uma face de si mesmo que o sujeito parecia ignorar: a sua racionalidade e a sua moralidade não se submetem

aos terrores impostos pelo mundo terreno. O sujeito se apequena para depois se agigantar, no movimento sublime, ao menos do sublime de Kant. Somente após ser subjugado pela natureza o sujeito pode encontrar força para subjuga-la: ao ter sua própria vida, em tese, ameaçada, o sujeito relativiza o valor da vida terrena, relativiza a beleza da sua existência recíproca ao mundo, relativiza a própria magnitude ameaçadora das formações materiais assustadoras, porque, justamente, o sujeito não é somente estético, telúrico e mortal, mas racional e moral. Quando o sujeito descobre sua aptidão moral e sua superioridade racional, e quando o sujeito exercita essa descoberta através do sentimento sublime, ele se distancia da sua animalidade e se aproxima do Deus, já que o próprio Deus é “entendimento arquetônico” e “legislador moral”. É por isso que o sublime será, por fim, usado para a defesa de Kant como falsa evidência da existência de Deus.

A grande reviravolta do sublime em Lyotard pode ficar escondida se não revelarmos a função que o sublime incorpora na *Crítica* de Kant. Porque Lyotard se apropria das denominações kantianas e não expõe o sublime kantiano exatamente da forma que tratei aqui. Não acredito que, contudo, pelo fato de um exame desse tipo não ter sido feito por Lyotard, a questão não deva ser assim colocada. No prefácio de *O inumano*, logo na primeira página, Lyotard fala que o humanismo assume diversas faces, e nos “administra lições” tendo o humano como um valor seguro; Kant não estaria salvo dessa crítica:

Mesmo o que, a este respeito, pode existir de inquietante em Kant, o que não é antropológico mas propriamente transcendental e o que na tensão crítica chega até a destruir a unidade mais ou menos pressuposta num sujeito (humano) como é o caso que me parece exemplar da análise do sublime ou de escritos histórico-políticos, até esses os expurgamos. Sob o pretexto de voltar a Kant, mais não fazemos que resguardar o preconceito humanista sob sua autoridade (LYOTARD, 1990, p. 9).

Se há continuidade ou ruptura nas considerações do sublime, de Kant para Lyotard, só posso responder: há continuidade e há ruptura. A ideia básica e central do sublime como um sentimento contraditório, que na verdade, aparece na modernidade antes com Burke, isso continua, obviamente, presente no uso que Lyotard faz do sublime.

Encontraremos frequentemente expressões em Lyotard que recorrem à própria fórmula kantiana que caracteriza o sublime como um conflito entre a imaginação e a razão, entendido também a partir da ideia da apresentação negativa. O infinito e o absoluto continuam também aparecendo como objetos que provocam o sentimento sublime, assim como o uso frequente do conceito de ideia da razão.

Ora, Lyotard é leitor assíduo de Kant, diversos livros seus provam isso. Mas parece-me haver, por outro lado, uma apropriação tão orgânica do sublime na obra de Lyotard, que aquela fórmula pode ser retirada do contexto da terceira *Crítica* e, não obstante, assumir uma função absolutamente contrária àquela que o sentimento tem no livro de Kant, e através de um movimento que talvez não seja exatamente planejado por Lyotard. A direção contrária que Lyotard toma quanto ao sublime não é, entretanto, obscura: onde Kant vê a revelação da intenção de um Deus moral e racional responsável pela nossa existência, Lyotard vê ação desinteressada de uma matéria amorfa, amoral e irracional. Se em Kant teleologia, destino, em Lyotard, acaso, aleatoriedade. Onde em Kant unidade e não contradição, em Lyotard, multiplicidade e impossibilidade. Essa apropriação reflete então a autenticidade do sublime lyotardiano, que é, assumidamente, transportado para a análise estética das obras de vanguarda. Nessa transposição para o debate das obras vanguardistas, aquela fórmula central do sublime se transforma, quando Lyotard expõe a influência do próprio Burke e do pintor americano Newman, que além de ter as suas obras analisadas por Lyotard, também escreve sobre o sublime e dá ao francês um novo armamento argumentativo que se encaixa melhor na linha de pensamento que vem sendo trabalhada desde *O diferendo*.

Essa nova munição encoraja Lyotard, por outro lado, a saltar com certa frequência, do léxico kantiano; então, a conexão do sublime com toda a filosofia do diferendo torna-se mais evidente, e a tese estética sobre as vanguardas terá escondido a chave, precisamente, de uma função muito mais íntima do sentimento sublime na filosofia lyotardiana. É assim que o sublime está implicado em toda a construção do diferendo, e mais ainda: é assim que o sublime lyotardiano se constrói sobre o vértice do acontecimento, do acaso, da matéria, da anti-teleologia, e se vira, enquanto conclusão, contra o próprio sublime kantiano, reiterando, com isso, a ontologia do inumano.

Eis porque o sublime é essencial para a união e mesmo coerência entre os textos vinculados ao livro *O inumano*: o humano é constituído conflituosamente por uma multiplicidade de frases heterogêneas entre si,

mas pode ser sumariamente compreendido pela relação contraditória entre uma indeterminação nativa e uma razão como devir. Se por um lado a indeterminação nativa parece anteceder e possibilitar a razão como devir, é só a razão que descobre essa infância sobre a qual ela mesma assenta. Mutilado pela heterogeneidade inscrita na sua condição, aquilo que entendemos por humano é resultado de determinações do indeterminado: falta-lhe origem, e falta-lhe destino – ou ainda: sobram origens e sobram destinos, o que dá no mesmo. Esse indeterminado terá, ao contrário de Kant, seu anonimato verdadeiramente resguardado, e será caracterizado sempre de modo negativo: amoral, irracional, indesejado, desinteressado e informe.

Parece haver ainda algo sagrado nesse indeterminado, e acredito que estamos mesmo autorizados a crer no acontecimento como uma graça; mas desde que essa graça possa ser desvinculada da intenção de um Deus criador racional e moral, e seja, antes, articulada àquela conclusão: o acontecimento da sensibilidade, da razão, da liberdade e da ética não passam de uma espécie de milagre de uma organização cosmo local aleatória muito específica da matéria caótica, “túmulos que a todos traga”. Pensar a graça da existência como acaso, e não como intenção também pode ser bem defendido retoricamente, ao contrário do que argumenta Kant. A argumentação retórica que defende o “milagre do acaso da existência” não pode ser subjugada. Ela faz o nosso diferendo com Kant. “Ninguém supõe a morena dentro da estrela azulada”, diz o Caetano Veloso. Entendo: a morena, na Terra, estrela azulada, é uma surpresa, acaso estuporante, dívida com o indeterminado – não é de se supor. O sentimento é exclamativo. E grandioso: somos tanto e tão pouco.

O sublime reflete, ao contrário da tecnociência, a necessidade de salvaguardar a alteridade desse acontecimento frágil e fugaz que é a matéria. Na década de 1980 e no início da década de 1990 Lyotard se dedicou intensivamente à estética do sublime e a sua relação com as vanguardas artísticas: nas cartas de *O pós-moderno explicado às crianças*, escritas entre 1982 e 1985, já encontramos referências ao sublime e sua relação com a pós-modernidade; a obra *O que pintar?*, publicada pela primeira vez em 1987, traz à tona a estética dos matizes e coloca as discussões artísticas no âmbito da terminologia das frases e do diferendo; em 1988 *O inumano* reúne textos cujas problemáticas centrais incidem sobre o lado inumano do sublime, a ascendência da estética dos matizes e a falência da estética formal; finalmente, em 1991 é publicada uma das obras mais significativas da abordagem deste tema

a partir da analítica kantiana, *Lições sobre a analítica do sublime* – isso sem contar a incidência do assunto nas entrevistas transcritas para os *Cadernos de filosofia n° 5* e outras revistas. A estética dos matizes que tem origem com a radicalização do sublime lyotardiano aproxima a sensação e o sentimento, que Kant faz questão de diferenciar sob as duas doutrinas da estética⁴⁰. Ainda que a questão da matéria seja marginal na obra de Kant – já que “não temos nada a dizer a propósito do que nos administra” (LYOTARD, 1990, p.116) –, e ainda que muitas outras decisões científicas e filosóficas a respeito da noção de matéria interfiram insistentemente na literatura lyotardiana, é baseado no “X” kantiano, no Outro, com O maiúsculo, a partir do qual o dado (e, portanto, o sujeito) se faz possível, que Lyotard define o caráter essencial da antecedência da matéria – ao sujeito, ao fenômeno, ao sentido, etc. Esta perspectiva incide de forma determinante na sua ontologia das frases ou das ocorrências e na sua estética dos matizes, que nada mais é que a sua estética do sublime.

Como vimos anteriormente, a possibilidade de afecção pelo dado sensível, tal qual na estética transcendental, ilumina o princípio da ontologia das frases de *O diferendo*; a questão é que quando Lyotard assume que o sujeito é uma instância da frase condicionada por um encadeamento entre dois universos de frases, ele quer também (e talvez, principalmente) realçar que a complexificação e a síntese que constituem esse sujeito não estão inscritas na matéria como o seu destino, e sim como uma possibilidade – este argumento é a sua tentativa expressa de desvincular o Ser de um caráter antropomórfico e antropocêntrico.

⁴⁰ A fusão das duas noções de estética em Lyotard é fundamental para a busca de uma definição mais profunda da sensibilidade. Ora, em Kant, a estética tem as seguintes determinações: 1) a possibilidade de afecção pelo dado sensível, os princípios da sensibilidade a priori exposta na estética transcendental; e 2) a expressão superior dos sentimentos de prazer e desprazer, portanto o belo e o sublime. A barreira entre as duas doutrinas da estética é rompida em Lyotard porque o autor enfatiza que a possibilidade de afecção pelo dado não funda somente a ocasião para o discurso objetivo, mas também para as experimentações dos sentimentos estéticos, que são outros tipos de acesso do sujeito ao jogo impalpável da “película” do sensível. O caso do sublime exige constantemente essa relação entre as duas concepções de estética: ao mesmo tempo em que ele é dignificado como um sentimento estético, ele remete o sujeito a uma condição tão infantil, tão incipiente que antecede até mesmo à afecção sintética da sensibilidade, onde, justamente, “começa” o sujeito ativo.

Segundo Alberto Gualandi, um dos inconvenientes da “ontologia negativa” que tem origem com o sublime lyotardiano é o fato de que a estética não seja mais que um dispositivo de contraposição à ciência, cujo valor sempre dependerá, portanto, mesmo que negativamente, da mesma. Ora, não creio que esta interpretação simplista seja necessariamente adequada à estética do sublime de Lyotard: o gênero artístico, mesmo no sublime, não se submete à fortuna dos juízos determinantes das ciências, e nem têm os seus valores pautados sobre as suas normas. Ao contrário disso que afirmou Gualandi: precisamos perceber que a estética é a “chave” das peregrinações do pensamento de Lyotard.

Na entrevista *A propósito do diferendo* Lyotard assume que a presunçosa ambição de “encontrar um idioma que pudesse fazer entender o que permaneceu inexprimível” (LYOTARD, 1988 – a, p. 59) era o motor de *O diferendo*; o que me parece é que o mais próximo que o autor pôde chegar desse idioma foi, justamente, o sentimento do sublime: o sublime (moderno) expressa, por um lado, a angústia dos diferendos que insistem entre o abismo das faculdades incomensuráveis – apresentação e razão –, e por outro lado, o sublime (pós-moderno) permite ao sujeito o acesso à uma ocorrência negativa, ao toque de uma frase matéria, livre de qualquer intervenção sintética do espírito.

Se Kant considera o sublime um sentimento do espírito sem natureza, porque, diferentemente do belo, os seus motivos não se podem apresentar no mundo, para Lyotard o sublime, sobretudo o grau mais radical deste sentimento, ou seja, o sublime pós-moderno, a estética dos matizes, não é somente o sentimento do espírito sem natureza, mas também do espírito sem o próprio espírito, se considerarmos suas qualidades ativas e sintéticas: se o sentimento de uma ocorrência negativa é a remissão à condição de antecedência da matéria, é porque ela antecede a efetividade das outras instâncias que também vêm junto com o sujeito ativo, ou seja, a referência e o sentido; a natureza e o mundo só podem advir pelas formas da apresentação, que no sublime encontram-se suspensas.

A comunicação entre a ontologia e o sublime lyotardianos, que mediamos aqui a partir do princípio da antecedência da matéria, já que este princípio incide de forma determinante na compreensão dos dois termos, solicita, por sua vez, uma investigação atenciosa. A estética do sublime, contrariamente ao que afirma Gualandi, não é *somente* uma forma de resistência ao discurso totalizante da tecnociência. Este sentimento expressa, principalmente, a resistência da própria estética: as

vanguardas artísticas são talvez a única representação, no pensamento de Lyotard, de uma postura afirmativa do niilismo pós-moderno. Não há um idioma capaz de traduzir o “silêncio ébrio” que habita o vazio dos diferendos, mas há um sentimento reservado para isto; não há como apreender e sintetizar uma ocorrência negativa, mas há uma disposição de supressão das atividades espirituais que nos remete ao sentimento de uma tal presença material que não se nos destina.

5 – O INUMANO E A TECNOCIÊNCIA

O leitor ou leitora deve se lembrar que, na introdução da presente tese, sugeri que a partir de *O inumano* podemos identificar algumas clivagens entre os discursos humanistas e os argumentos que, reunidos, indicam uma ontologia inumana, tanto a respeito do sublime como a respeito da tecnociência. No capítulo anterior, sobre o sublime, pudemos notar essa clivagem na abordagem do tema de Kant para Lyotard; tentando compreender o alcance do deslocamento que o sublime sofre de um para o outro, pudemos desvendar que o sentimento tem a função de reafirmar uma espécie de humanismo no primeiro, enquanto no segundo a sua função é, antes, alegar o partido ontológico do acaso que deságua no inumano. Ora, gostaria de fazer algo parecido aqui, e pensar, agora, a clivagem ou o deslocamento entre um discurso positivista humanista que versa sobre a tecnociência e o discurso ontológico que a toma, todavia, como desdobramento desinteressado, produtividade cega da matéria inumana.

Digo que gostaria de fazer “algo parecido” com o que foi feito no capítulo anterior porque os recursos não são os mesmos, e não posso fazê-lo exatamente como no texto do sublime (aquele ringue aberto diretamente para Kant e Lyotard). O que me impede é, por um lado, a restrição do material, já que a tecnociência, ao menos na sua consideração ontológica, é abordada quase exclusivamente em *O inumano*, enquanto, no caso do sublime, sabemos, o tema está mais difundido na literatura lyotardiana. De outro lado, ainda, temos o modelo do sublime kantiano para contrapor diretamente ao modelo do sublime de Lyotard, enquanto, no caso da tecnociência, talvez justamente pelo pouco material dedicado, temos citações e referências mais sugestíveis e menos compromissadas, apontando para um debate que envolve nomes como Aristóteles, Demócrito, Epicuro, Descartes, Leibniz, Bergson, Husserl, Heidegger, Merleau-Ponty e outros ainda.

Contudo, resta dizer, não é a vasta lista de filósofos e cientistas que dificulta a compreensão da noção ontológica da tecnociência em *O inumano*: é, antes, a adesão paradoxal de Lyotard aos argumentos ou à rede conceitual que ele extrai do debate com esses filósofos e cientistas. Esse paradoxo já fica evidente antes ainda: ao mesmo tempo que a ciência positivista pode e é frequentemente humanista, a noção de que a técnica está à serviço da ciência humana para aperfeiçoar seu desempenho no meio ambiente, essa necessidade de aperfeiçoamento constante revela a insatisfação do humano com a sua condição e uma

inclinação do mesmo, portanto, à inumanidade (é possível pensar o limite onde deixaríamos, de uma vez por todas, a nossa humanidade por meio da evolução das próteses de nossos sentidos?). Ora, ao mesmo tempo que ele critica e rejeita a versão positivista, desacreditado de que a capacidade de aperfeiçoamento esteja hegemonicamente no controle do humano, condenando, por isso, o uso da noção ou conceito de neguentropia (recorrente nos discursos físico e metafísico) nas e pelas tecnociências, o filósofo parece não conseguir resistir à sedução da conclusão inumana que o mesmo conceito pode dar àquela sua compreensão da matéria (e é o motivo mesmo pelo qual poderíamos considerar a tecnociência como um acolhimento do acontecimento ontológico). Cabe ao texto presente, portanto, desvencilhar o discurso humanista do discurso ontológico do inumano, e, em seguida, avaliar com atenção se o discurso ontológico do inumano em Lyotard, a respeito da tecnociência, é, no final das contas, metafísico – e o faremos, justamente, através da apreciação da adesão paradoxal de Lyotard ao conceito de neguentropia. Para fechar o capítulo, avaliadas, antes, as consequências, vantagens e desvantagens do discurso ontológico que afirma o inumano das tecnociências, deixo aos leitores e às leitoras uma pergunta, e não uma conclusão: será preciso fazer a crítica da razão impura (sendo o inumano a impureza)? Uma crítica da razão inumana?

O primeiro tópico será, assim, o lugar da apresentação do conflito entra a versão positivista humanista da tecnociência e a visão ontológica e inumana da mesma, levando o título: *Tecnociência: a ciência é o suplemento da técnica ou a técnica é o suplemento da ciência?* O tom de pergunta deve mostrar que não está tudo resolvido: se consideramos que há entre as duas proposições um diferendo, podemos concluir que, independentemente das vantagens que a versão positivista humanista possa ter (porque nela reina o cognitivo, imperador de muitos reinos), cada uma delas deve ser tomada como localmente legítima. Veremos, portanto, de um lado, um discurso positivista, que alimenta ou é mesmo alimentado por uma vaidade antropocêntrica, e supõe a técnica como algo não só manipulável, mas destinado ao controle e desenvolvimento do humano. A técnica seria, assim, uma ferramenta que nos auxiliaria como um incremento dos sentidos, uma prótese ou suplemento à serviço da ciência e do conhecimento humano, tendo como função garantir a melhor performance, ou melhor desempenho, seja lá em quais esferas prometidas ao progresso do vínculo social (conhecimento e aplicabilidade, saúde, habitação, alimentação e dietética, educação e

trabalho, diversão e entretenimento, relações e afetividades, política nacional e internacional, relações militares diversas, informática, telemática, cibernética, etc.). Que o discurso positivista tenha efetividade e sucesso a despeito de sua inconsistência ontológica não é exatamente uma surpresa. Essa inconsistência é aquela de que já trata em certa medida a economia libidinal e mesmo o diferendo; mas também é aquela relatada por Nietzsche em *Verdade e mentira no sentido extra moral*: as metáforas, os cientistas ingênuos (positivas e humanistas) as tomam pelas próprias coisas. A ciência, ufana, garbosa, se esquece que atrás de uma máscara, outra máscara, atrás desta, mais uma – não há um rosto, apenas máscaras.

O humano está, diria Lyotard, *constrangido à inumanidade* já a partir dessa visão positivista da técnica, pois, insatisfeito de sua condição, precisa constantemente aperfeiçoar os seus sentidos, já que são obsoletos, sempre atrasados ou adiantados demais. Essa necessidade de controle, aperfeiçoamento e melhoramento, enganamo-nos, contudo, se as acreditamos humanistas, se achamos que se trata do *aperfeiçoamento e do melhoramento da vida humana ou da humanidade*, pelas emancipações que a razão moderna já prometeu e não cumpriu. Trata-se, antes, e este é o teor da contribuição ontológica de Lyotard, do *aperfeiçoamento e do melhoramento simplesmente*, não da vida humana ou da humanidade, que é apenas um dos meios efêmeros pelos quais a matéria desinteressadamente se nos fez e faz, ao acaso. Quer dizer, trata-se simplesmente da melhor performance, da neguentropia, de uma espécie de “pulsão de vida”, num sentido mais energético do que vitalista (mas ainda assim, talvez, metafísico), da matéria cósmica.

Quando, então, o discurso ontológico contemporâneo reflete sobre a técnica (como o fez, por exemplo, com paixão, Martin Heidegger), entretanto, parece necessário um retorno à sua concepção clássica, que a reaproxima de sua condição inumana e revela a vanidade e inconsistência do humanismo cientificista moderno. A técnica considerada ontologicamente revela, ao estilo de Heidegger como de Lyotard, com seus devidos deslocamentos, uma atividade ou produtividade cega (da *physis* ou natureza em Heidegger como nos antigos, da matéria em Lyotard) que está sim em coautoria com as atividades humanas, mas cuja origem ou destino não pode ser deduzida. Reservando à técnica o mistério que tem o acontecimento do desempenho, da “sobrevivência”, pela diferenciação, do mais apto em escala cósmica, da diversidade de possibilidades de acontecimentos de

entidades com suas respectivas capacidades sintéticas; como também do programa, ou seja, da regularidade e do controle que dá azo à previsão mitigada e ao aperfeiçoamento, o caráter inumano da técnica, influenciado por essa contribuição da *tekhné* e da *physis*, revela, não obstante, algumas implicações, na argumentação lyotardiana.

Uma das implicações está, claramente, em que o discurso ontológico sobre a tecnociência deveria contribuir para a revisão do narcisismo cientificista que se crê privilegiado em acolher o acontecimento como se este lhe fosse destinado. A proposta parece ser aquela da mudança de ângulo, de perspectiva, sobre a questão que aí incide. Esse cientista ou tecnólogo humanista ama a metáfora, mas não sabe, ou recalca, que é só uma metáfora. É como se um amante de Elizabeth Taylor que se acreditasse nos braços da própria Cleópatra. Acredita, o discurso cientificista, que as ondas alfa, beta e delta *estão ali no nosso cérebro*; acredita que a linguagem, toda ela, está separada nas partes do cérebro, que podemos sempre interpretar corretamente o exame dessas imagens coloridas que, estimuladas, se excitam “dizendos” aquilo que precisamos saber.

Como Norman Bates que, apaixonado pela mãe, comete o matricídio, e substitui factualmente a mãe que agora ele se tornou pela mãe que, sacrificada, já não existe, assim o faz o cientista: ele está apaixonado pelo acontecimento, mas se vê traído porque quer a sua apreensão frontal enquanto aquele só se lhe oferece obliquamente; assassina-o, assim, o tecnólogo ou cientista, cria uma metáfora para lhe substituir, e recalca o retorno angustiante da dúvida – acontecerá ainda? O discurso humanista positivista deixa, portanto, impensado ou recalcado o mistério do acontecimento, a loucura da técnica, essa força cósmica de diferenciação e aperfeiçoamento, que não trabalha sem a surpresa e o acaso. O cientista positivista humanista ou toda a sua comunidade estão presos em um discurso teleológico o qual nem sequer chegam a elaborar, propriamente – crítica esta que já pode estar em Kant, por exemplo, na parte da teleologia da natureza que avaliamos anteriormente. Creem na frontal apreensão do acontecimento, prevendo-o (o tempo é uma ferramenta, que pode ser e é “melhorada” pelos tecnólogos) – o acontecimento aqui é matematizado, geometrizado e informatizado. A dúvida do porvir não faz morada aqui. Heidegger diria que o mistério do acontecimento caiu no esquecimento nesse momento da história do Ser.

Aprofundando nos argumentos e debates que gerenciam a noção ontológica da tecnociência em Lyotard, caímos, inevitavelmente, no

conceito ou ideia de neguentropia que, estranhamente, é o principal suporte da consideração inumana da tecnociência. Digo “estranhamente” porque a ideia de neguentropia é física e metafísica, e a adesão de Lyotard ao conceito é, assim, paradoxal; cabe, ao segundo tópico – *Tecnociência e neguentropia em Lyotard: uma adesão paradoxal* – portanto, fazer compreender o paradoxo da neguentropia em Lyotard, através também de uma pergunta que devemos nos fazer para nos guiarmos ali: será possível uma consideração ontológica, e não metafísica, de neguentropia? Ou ainda: como Lyotard pode incorporar o conceito de neguentropia em sua ontologia inumana da tecnociência sem recorrer a seu aspecto, talvez essencialmente, metafísico⁴¹?

A questão da neguentropia em escala cósmica, como uma caracterização da matéria (notem: novamente, uma caracterização negativa), é largamente exposta nos textos de *O inumano*, e aí vemos que ela pode servir de recurso instrumental às ciências, de modo prático e pragmático, porque declara como sucesso o menor intervalo, o mínimo de gasto e o máximo de informação produtiva, entre o *input* e o *output*; mas pode, não obstante, servir e serve de recurso à argumentação ontológica que vê na matéria, ao mesmo tempo, o princípio de um determinismo cósmico ao modo dos helenistas materialistas e de Diderot, de onde, contudo, o paradoxo da criação, da imprevisibilidade e da improbabilidade não lhe fazem barreira. Vejo aqui uma reaproximação entre a matéria e o desejo: a matéria constitui uma força energética neguentrópica, e, ao mesmo tempo, constitui também uma força energética entrópica, estabelecendo “áreas cósmicas”, “ilhas” de determinismo, quando dessa relação libidinal entre gasto e ganho em escala cósmica, dentre cujos efeitos mais delirantes estão mesmo a razão, o capital e o lucro, por exemplo.

Assim, a questão da neguentropia dá lugar a outra implicação dessa avaliação ontológica da tecnociência: em oposição ao sublime, a

⁴¹ Há uma diferença sutil e traiçoeira entre a ontologia e a metafísica, segundo Lyotard. A preocupação da ontologia é encontrar formas de dizer que há (il y a), que acontece. Quanto mais pressupostos atrelarmos ao há inaugural, mais nos afastamos da ontologia e nos aproximamos da metafísica. A metafísica é um discurso que, ao tentar explicar o há inaugural, ao tentar dar sentido ao acontecimento, acaba por pressupor demais, e deixa, assim, o território, digamos, experimental da ontologia. É uma grande dificuldade fazer a ontologia nesses termos, motivo que me preocupa quando Lyotard se posiciona paradoxalmente em relação a ideia de neguentropia, por exemplo, que a meu ver, permanece no limite entre os dois discursos, da ontologia e da metafísica.

tecnociência é uma ameaça à humanidade, em mais de um sentido. Isso porque a técnica, sendo inumana, promove, em coautoria com as ciências humanas (tratadas, ontologicamente, como suplemento de energia à complexificação da matéria), a pesquisa e o desenvolvimento que dão continuidade à tendência neguentrópica da matéria. Se a neguentropia pode fundamentar a razão e o espírito como o resultado casual e aleatório, mas passageiro, desse movimento cósmico de luta entre criação cega e determinismo cosmo local, presume-se também, para não se entregar tão logo ao humanismo, que a neguentropia cósmica e inumana da matéria pode, quando do prazo de validade do humano – a previsão da morte do sol em 4,5 mil milhões de anos –, determinar-se em outra “entidade” mais complexa. Esse sentido mais chocante da ameaça à humanidade (que, veremos, pode ser “sanado” caso a humanidade “descubra”, pela tecnociência mesmo, um meio de reproduzir as sínteses do sol na Terra das quais depende a vida humana, ou ainda um “novo corpo” para guardar os “nossos operadores espirituais” vencendo, assim, o troféu de entidade mais complexa, novamente) ofusca, por outro lado, a ameaça e o aniquilamento constante de que sofre a maior parte da população terrena aqui, agora, vítimas do processo de descaso em que deitam desde a frustração da tentativa de estabelecer vínculos duradouros entre a ciência e a ética.

Isso tudo deve contribuir para a conclusão de que a humanidade não tem nenhum privilégio cósmico, mas é possível como um acaso particular, um gol olímpico do processo de neguentropia da matéria. Eis a “impureza” da razão, que retorna como indeterminação no próprio pensamento. Ou seja, ao lado da razão e do espírito, a própria humanidade já é algo absolutamente improvável e imprevisível. Então, na verdade, a humanidade é ameaçada pela técnica desde “sempre”, pois o processo de neguentropia não parou ao *start* da razão e do espírito: ele pôde, ao contrário, *continuar*, por meio da razão e do espírito. A razão e espírito são vistos como continuadores, veículos da técnica. E a origem ou o destino desse processo, ao qual contribuímos e sofremos os efeitos, nós não podemos descortinar.

A pesquisa tecnocientífica se propaga como pragmática e humanista, mas é inumana e produz uma espécie de desumanidade também. Desumanidade no sentido em que qualquer ideia de progresso ou emancipação da humanidade, que a ciência atesta ser o seu Norte, é na verdade uma propaganda enganosa, que engana, talvez, até os próprios cientistas e tecnólogos, ingênuos de sua condição ontológica inumana. Se chamo aqui de desumanidade, não estou a falar do

inumano, que é amoral, e que nos leva, com a técnica, sei lá onde, mas do descaso da humanidade para consigo própria, quando da desatenção, da falta de compromisso ético e social que, na busca da garantia da “sobrevivência” da humanidade pós-explosão solar, impõe aos desafortunados o desafio de sobreviver agora, aqui na Terra. Sacrificamos a humanidade em nome de um falso humanismo, segregacionista e desumano. E com isso, precipitamos o seu fim.

Essa amoralidade da matéria interfere, portanto, diretamente na questão sobre a falta de engajamento entre ética e a tecnociência, e desvela, ainda, que o próprio lucro é efeito do processo amoral de complexificação e diferenciação da matéria. Por isso o capitalismo, doutor em assimilação, diferenciação e sistematização, é visto também como parte do mesmo processo revelando, ao lado da tecnociência, o *outro inumano* que o próprio Lyotard não quer assumir que possa coincidir com aquele do sublime. Se em *Economia libidinal*, o sistema dá expressão à intensidade porque, impossível, ela faz o próprio escape do sistema, em *O inumano* não há qualquer compatibilidade entre essas duas expressões, sublime e tecnociência, salvo o fato de serem antítese uma da outra. A dialética sem termo que constitui e corrompe o humano, também constitui e corrompe o inumano. Mas isso não quer dizer que a razão esteja livre da indeterminação nativa; quer dizer apenas que o seu uso instrumental pela ciência moderna a recalca.

A matéria, assim, exposta, oportuniza a uma conclusão interessante, que veremos no último tópico, *As rotas de fuga da tecnociência*, e que aparece aqui, já o disse, também na forma de pergunta: será preciso uma crítica da razão impura? Ora, o que isso quer dizer? Significa que a razão é atravessada pela indeterminação nativa; significa que a razão não tem o humano como destino, e que ela mesma não é o destino ou a origem da tecnociência, nem da técnica, nem da ciência; significa que a razão não se sustenta, que ela é também o acaso de determinações aleatórias, imprevisíveis de uma matéria em constante transformação. Uma crítica da razão impura ou da razão inumana deveria poder nos ajudar a avaliar a condição e o alcance de uma razão que não pode prometer o sucesso e o progresso da humanidade, mas que pode fazer ver que o vínculo social, que supõe toda a guerra da linguagem, assenta uma indeterminação que é admirável: não nos impede, em absoluto, de fazer, seja o projeto, seja o programa, mas lembra sumariamente que toda a esfera dos direitos humanos é o que faz o chão comum dessa terra de ninguém.

5.1 - Tecnociência: a ciência é o suplemento da técnica ou a técnica é o suplemento da ciência?

A tonalidade da reflexão do tópico, colocando interrogativamente uma proposição e a sua inversão, deve nos garantir que desde que entramos na retórica, dali não tiramos mais os pés. Atentemo-nos, contudo, à proposta do tópico. Que a ciência seja suplemento da técnica, é uma proposição ontológica; que a técnica seja suplemento da ciência, é uma proposição epistemológica, científica ou tecnológica. Dependem, cada uma, do que consideramos ser técnica e ciência. Ao dizer que a ciência é suplemento da técnica, considero a última ontologicamente, como acontecimento da metamorfose irrefreável da matéria, e a primeira, “onticamente”, como conhecimento debruçado sobre o acontecer misterioso que reflete, ao mesmo tempo, uma espécie de coautoria na produção ou objetivação de algo da própria matéria. Sob esse aspecto, outros saberes além da ciência são próteses da técnica, conquanto seja esta uma tendência de complexificação e diferenciação à escala cósmica, portanto. Ao dizer o contrário – a técnica é suplemento ou prótese da ciência –, oculto o pressuposto ontológico (que fica impensado ou inquestionado) e considero a técnica um saber, baseado no cálculo e abstração, à serviço e auxílio de um saber ainda maior, a ciência, que tem, não obstante, uma aplicação prática no aperfeiçoamento de diversas esferas do vínculo social. Poderíamos argumentar que essa relação entre as equações invertidas constitui um diferendo. Uma das questões que parece estar em jogo nesse diferendo é, em outras palavras, a disputa, o conflito, entre o humano e o inumano, sobre o estatuto da técnica. Avaliemos a situação belicosa.

A segunda proposição – a técnica é um suplemento da ciência –, entendendo tanto técnica quanto ciência como saberes ou mesmo gêneros de discurso, subtrai a questão ontológica, e impõe a rendição de um saber ou gênero à regra do outro (no caso, a ciência faz sua regra e o desafio da técnica). Mas aqui a técnica é vista meramente como uma ferramenta à disposição do cientista ou tecnólogo, ou seja, como recurso de submissão da matéria ou do acontecimento ontológico ao cálculo instrumental, que permite a transformação ou alteração do curso (cego, ou desinteressado) da própria matéria. A crítica da razão instrumental acompanha a queda dos discursos metafísicos e humanistas, isso desde as contribuições de Husserl, que acredita necessário um novo sentido para as ciências, à escola de Frankfurt, de Adorno, Horkheimer, Benjamin, até seu último expoente, Habermas, que lamenta o

esvaziamento ético da ciência. Para Heidegger, a razão instrumental não acompanha, simplesmente, a queda dos discursos metafísicos, mas “encarna” na própria metafísica por meio da doutrina da vontade de poder de Nietzsche⁴².

Ademais, se a versão positivista é ainda humanista é porque, assim colocada, a proposição – a técnica é uma prótese da ciência – parece supor uma cadeia de controle, que começa no controle exercido pelo cientista sobre a ciência e, passa, em seguida, ao controle da ciência sobre a técnica, e tanto uma quanto outra são vistas como saberes criados e disponíveis pelos e aos seres humanos. Quando da crise da ciência moderna, esta, órfã, ficou sem tutela, a regra do desempenho, tida então, na modernidade, como desafio próprio da técnica, lhe socorreu e, mais que isso, ampliou o seu alcance à pertinência do que está em jogo nos gêneros do direito e de todo outro gênero regido por uma hegemonia do regime cognitivo – ou seja, os gêneros que dominam os padrões de estabelecimento da realidade.

Se nos aprofundamos no conceito (e na história do conceito) de técnica, veremos, contudo, que algumas teses diferentes sugerem que ela não é simplesmente um saber gerido pela regra do aperfeiçoamento do desempenho, e menos ainda que este saber seria votado ao controle hegemônico do sujeito humano. O sentido, portanto, da primeira expressão: a ciência é uma prótese ou suplemento da técnica, não deveria ser compreendido através de uma compatibilidade final da linguagem, que inclusive consideramos espúria no último capítulo. O que deve, antes, ser compreendido é que a ciência, ao lado do capitalismo também, e mesmo de outros gêneros, digamos, inclusive, a arte, são próteses ou suplementos de uma matéria que “precisa” ou “quer” se diferenciar⁴³. O humano e a ciência são os meios para a

⁴²De acordo com Heidegger, a doutrina da vontade de poder em Nietzsche convoca a armação própria à tecnociência contemporânea, consumando, assim, a metafísica da subjetividade. A humanidade, para Nietzsche estaria dividida entre uma tendência à massificação generalizada, e de outro lado, uma tendência à diferenciação imponderável que teria como destino “dirigir a humanidade a fim de obriga-la a se superar. Fazer com que ela se supere, por meio de doutrinas que a farão perecer, com exceção daqueles que as suportarem” (NIETZSCHE *apud* RÜDIGER, 2006, p. 75).

⁴³ Confesso às leitoras e aos leitores que usei a expressão “uma matéria que ‘precisa’ ou ‘quer’ se diferenciar” capciosamente: dizer que a matéria “precisa” se diferenciar evoca uma leitura de Demócrito e Epicuro, onde a matéria é o caso do acaso e da necessidade; e dizer, então, que a matéria “quer” se

diferenciação de uma matéria sem causa ou finalidade. Os gêneros de discurso são expressões, efeitos que, contribuindo ainda mais para o processo sem fim e sem finalidade da complexificação da matéria, tornam-se suas próteses e seus suplementos, dão continuidades imponderáveis ao seu fluxo desenfreado. O reflexo dessas expressões da matéria para nós, humanos, adquire, obviamente, contornos antropomórficos e antropocêntricos, como era de se esperar; mas se esses contornos são sempre metáforas ou metafóricos – como em Nietzsche, *Verdade e mentira no sentido extra moral* – podemos despertar o interesse e o amor pela metáfora ela mesma, já que, no fim das contas, é tudo que temos.

Compreender o processo de deslegitimação da ciência, tal como fizemos no capítulo II, é valioso ao presente texto na medida em que consiste precisamente na substituição do critério humanista⁴⁴ pelo critério técnico (no sentido instrumental, positivista), que caracteriza, então, a dita condição pós-moderna das ciências: quando as metanarrativas entram em colapso, as ciências passam por uma crise porque perdem elas mesmas o seu fundamento e o seu critério de legitimação. Alinhando-se ao princípio técnico de legitimação, a ciência passa a ser julgada simplesmente pelo seu desempenho – melhor

diferenciar, longe de evocar um antropomorfismo, chama, antes, àquele desejo, talvez metafísico, mas desantropomorfizado, de *Economia libidinal*. Nesse último sentido gostaria apenas de sinalizar que esse aparente retorno da economia libidinal em algumas passagens de *O inumano* é certo: se no texto de 1974 Lyotard evitava algumas questões através do próprio estilo da escritura, as aparições, sem muito compromisso, friso isso novamente, da figura do desejo, revezando com a figura da matéria, o nome daquilo que é, ao mesmo tempo, indeterminado e determinante, não só reafirmam e intercambiam algumas ideias e metáforas que resistiram, mas revela o alcance cósmico da insana economia libidinal, inumana. Não tão curiosamente assim, a rejeição de *Economia libidinal* não é estranha à rejeição que a conotação amoral do capital e da tecnociência lhe concede no livro de 1987.

⁴⁴ Em que sentido o critério humanista é abandonado pela ciência moderna? No sentido em que a ciência tinha uma fundamentação ou ao menos uma relação de dependência com a ética, ou seja, com a ideia de conquistar o sucesso da emancipação de toda a humanidade pela razão. Mas há outras implicações nesse processo: por um lado, a ciência ainda se mantém ideologicamente atrelada à imagem do progresso, apesar da sua contribuição ser absolutamente duvidosa; de outro lado, persiste ainda um outro ideal humanista na ciência, que é a vaidade do cientista ou tecnólogo que se entende no controle da ciência e da técnica.

performance possível entre o *input* e o *output* – e terá a garantia de sua *performance* fortalecida pela sua aliança com o capital, que tem o mesmo interesse sistêmico de desenvolvimento e que tem o poder de lhe fornecer todo custeamento para a produção de provas e experiências. O capitalismo é um sistema tão particular que parece que a técnica lhe convém tanto pelo seu aspecto positivista quanto pelo seu aspecto inumano. Esse cenário da condição cultural pós-moderna, cuja descrição se intensifica em *O inumano*, nos impõe uma condição existencial totalmente pautada no cálculo, o que seria a própria armação ou *gestell* heideggeriano.

É assim que a tecnociência lyotardiana se aproxima da pesquisa de Heidegger sobre a técnica, especialmente daquilo que o último chama armação: esta seria como um princípio de interpelação, uma chamada da existência⁴⁵, diz Heidegger, de um saber que ocorre através da atividade humana, mas cujo sentido, assim como na antiguidade, projeta algo além do humano e fora do seu controle. Gostaria de me demorar um pouco na questão historial da essência da técnica, que podemos ler em Heidegger, para que o vislumbre das transformações que o conceito (ou antes, para Heidegger, o princípio de interpelação do Ser na história) incorpora e abandona em sua trajetória possa contribuir para a nossa discussão ontológica da tecnociência inumana em Lyotard. Vejamos se, com esse auxílio, conseguimos avaliar melhor a situação belicosa que motiva nossa investigação (a ciência é suplemento para a técnica ou a técnica é suplemento para a ciência?).

Ora, a técnica na antiguidade era um saber, impulsionado pela própria criação ou produção da *physis*, que se instituía por meio de uma autoria compartilhada entre o humano e a natureza. Com sua origem poiética, ela estava conectada ao modo de captação do acontecimento da verdade (*aletheia*), e pouco ou nada tinha a tributar do cálculo instrumental que se torna, na modernidade, seu imperativo, seu princípio de interpelação. Esse processo que culmina na modernidade já começa com a dominação do Império Romano: se a *ratio* substitui a *aletheia*, é ao passo em que a técnica é “reinterpelada” como *meio de produção* para atividade humana, conscientemente gerida para o controle de seu

⁴⁵ Creio que a ideia da interpelação pela técnica enquanto *chamada* da existência seja mais um ponto de distanciamento entre Heidegger e Lyotard: a ideia de chamada ou chamamento em Heidegger expressa ainda, aos olhos de Lyotard, uma compreensão antropocêntrica e antropomórfica da interpelação ontológica, como se nos destinássemos ao chamado do Ser.

resultado e a alteração da natureza (do acontecimento). Essa interpelação se intensifica: o cálculo e a representação racional que lhe dá estirpe passam a substituir a doação misteriosa da *physis* criativa, até chegar no racionalismo moderno onde, de uma vez por todas, a *physis* é absolutamente sobrepujada ao matemático, de Descartes à Leibniz. O acontecimento deve poder ser completamente dominado, e seu sentido, filtrado logicamente. Desse modo, a instauração do paradigma matemático como princípio difusor de toda ciência e visão de mundo, assim como a espúria pretensão moderna de que o pensamento deve ser fundamentado unicamente em proposições cognitivas e científicas, tudo isto encobre o fato de que a própria técnica moderna não é técnica em si mesma, quer dizer, remete antes e sempre a proposições não cognitivas, ou se preferir, poéticas: “A energia atômica é objeto de um cálculo e de um controle efetuado por uma tecnologia que chamamos física nuclear, mas o fato de essa última obrigar a natureza a agir desse modo é – sem prejudicar todo o restante – um fato metafísico” (RÜDIGER, 2006, p. 120).

A tecnociência seria a própria armação heideggeriana na pós-modernidade. A armação, em Heidegger, é na verdade a “essência ou sentido da tecnologia que define o tempo” (RÜDIGER, 2006, p. 28). Heidegger quer dizer aí que a relação da armação com o Ser, na modernidade, tolhe a sua revelação como *aletheia*, justamente, ao transformar todos os entes em recursos e submeter o porvir à existência calculada, abandonando a reflexão sobre o Ser. Para Heidegger, é preciso deslocar a técnica do plano ôntico para o plano historial do Ser. No caso da análise heideggeriana, uma investida historial do Ser da técnica destaca a realização da metafísica na armação enquanto ambição de controle da natureza ou do acontecimento (e, embora essa investida não esteja assim presente em Lyotard, a consideração da tecnociência como realização da metafísica também chega a ser enunciada em *O inumano*). Sendo a técnica *em essência*, uma forma de saber, diversamente objetivável, de acordo também com uma diversidade de princípios de interpelação (que definem, por sua vez, a essência da técnica de acordo com a história do Ser no tempo), o humano mais não é do que aquele que, interpelado repetidamente pela armação da tecnociência que oculta a revelação do Ser como verdade, reitera e empresta forças à consumação da devastação da Terra e da própria humanidade.

Na modernidade, portanto, a técnica passa por uma espécie de recuo, na visão de Heidegger, tanto da ontologia antiga quanto da

teologia medieval, ao passo que a metafísica ganha contornos mais antropológicos e promove um niilismo extremado na negação da morte (que é aqui, sabemos, fundamental para o desvelamento da *aletheia*). Todo esse processo de dominação da armação na modernidade e na contemporaneidade impõe uma realidade baseada no cálculo, um vínculo social estabelecido com base na aceleração, na massificação, na dominação em escala planetária onde a “espera e meditação se tornam insuportáveis”. A essência moderna da técnica de que fala Heidegger a compreende enquanto origem da cultura humana – vejam como em Marx a técnica está no poder e no controle do uso humano, para o bem ou para o mal (Cf. RÜDIGER, 2006, p. 54):

A concepção antropológica e instrumental da técnica só vigora subjetivamente, isto é, no âmbito da metafísica moderna, bastando pensar que, durante a maior parte de sua história, ela foi vista como doação divina. Vendo bem, a técnica é algo que muda de sentido de acordo com o modo como somos interpelados historicamente. A essência da técnica na antiguidade não é, contudo, a mesma que a da modernidade; na Grécia Antiga, a técnica tem uma origem poética e metafísica (RÜDIGER, 2006, p. 54).

A interpelação do Ser pela técnica na antiguidade permitia concebê-la como um saber oriundo da *physis* que se fazia mediante atividade humana; a criação (*poiesis*), lembra Heidegger, se dá como *physis* e como técnica. A *poieis* existe primeiro como *physis*, e a verdade revelada e instaurada acontece inseparavelmente do ente que a apresenta, da palavra que a enuncia; a *poiesis* enquanto técnica predica, portanto, daquela *poiesis* enquanto *physis*, num procedimento de contenção da “revelação da *physis* em seu processo de imposição” (RÜDIGER, 2006, p. 63). É, finalmente, nesse sentido, que creio quedar a conclusão de que a técnica é ainda um modo de acolhimento do acontecimento ontológico, em Heidegger – algo como: produção criativa *sobre* a produção criativa?

Mas lembrando que a sua análise historial do Ser da técnica não é uma análise ontológica, e inclusive tenta se distanciar de uma consideração tal como aquela de Stiegler, de quem se aproxima, em algum momento, Lyotard. Algumas contribuições de Heidegger estão inevitavelmente na ideia que Lyotard esboça sobre a tecnociência. Mas

sabemos que Lyotard é em diversos aspectos um crítico de Heidegger, e aqui também não é diferente. Essas críticas são principalmente construídas contra os traços de antropocentrismo ou de antropomorfismo na ontologia heideggeriana, onde, para Lyotard, existe ainda uma destinação do Ser, talvez até um rancor do Ser – que se retira na contemporaneidade –, ou na ideia de que o princípio de interpelação é uma espécie de chamamento.

O que parece mais fundamental, portanto, em Heidegger é a versão historial da técnica (que não é exatamente histórica e que diz respeito antes à uma diversidade de modos de interpelação do Ser no tempo), principalmente porque aí se torna evidente que é plausível considerar, nos nossos termos, claramente, aquele conflito entre humano e inumano sobre o seu estatuto, já que ela pode ser considerada ontologicamente inumana, se retomarmos (e reavaliarmos) a sua origem na Grécia Antiga, e pode ser, não obstante, considerada onticamente, dando origem a uma definição instrumental e positivista que na modernidade se adequa a uma perspectiva antropomorfizada. É a partir do conflito entre o humano e o inumano, acentuado de forma diferente em cada tipo de discurso (ontológico ou epistemológico, científico e tecnológico), portanto, que devemos considerar a pergunta que inaugura o texto: a ciência é suplemento da técnica ou o contrário? Estamos, provavelmente, mais perto de responder. O que parece evidente é que essa disputa revela, no mínimo, uma coautoria entre o humano e o inumano, e essa coautoria pode já ser justificada pelo fato de a técnica, paradoxalmente, ser um incontrolável processo inumano de diferenciação e complexificação, ao mesmo tempo em que é instrumentalizada e utilizada pelo sujeito humano. Tendo em mente as prévias considerações, voltemos ao exame da questão em Lyotard.

O leitor ou a leitora deve se lembrar que a versão positivista e humanista⁴⁶ da técnica, de que fala, em alguma medida, *A condição pós-moderna* (falamos sobre isso no capítulo II, especialmente) se faz compreender na ideia de que os sentidos humanos são limitados em extensão, e precisam de suplementos justamente para ultrapassar essas limitações, no conhecimento e sua aplicabilidade. Esse aspecto da técnica confirma, ali, o seu caráter positivista. Mas não somente isso: a

⁴⁶ Lembrando novamente: a técnica moderna deixa de ser humanista no sentido de que sua ligação com a ciência exige o divórcio desta última com a ética (a questão fato-valor), então o aspecto verdadeiramente humanista que a tecnociência consegue manter está concentrado unicamente na vaidade do cientista ingênuo que se declara no controle da ciência e da técnica.

técnica na tecnociência é presumida como possibilidade de incremento da performance ou desempenho, aperfeiçoamento, do corpo ou do meio, que acontece pela diferenciação. Ao considerar, assim, a técnica como suplemento da ciência, o que está, evidentemente, no controle, é a pesquisa científica, liderada por cientistas, filósofos e tecnólogos. Ao menos desde Galileu, com a “aritméticação” do espaço, a ciência não é mais meramente observação dos acontecimentos, percepção das regularidades para intervenção na natureza, mas abstração e formalização da própria natureza, que levaram, pouco a pouco, à atividade científica como criação ou provocação de situações experimentais em laboratórios de investigação controlados. A técnica é, aí, uma ferramenta que nos habilita a conhecer, controlar e a “melhorar” (diferenciar) uma situação de partida, porque presume-se que há algo encoberto (na natureza, ou ainda, no acontecimento estudado), mas cognoscível; e é como se esse algo escondido pudesse se nos apresentar (embora ele sempre se adie), mediante, justamente, o “melhoramento” dos nossos sentidos, das nossas performances. Então há no próprio fundamento da ciência positivista uma insatisfação com o corpo, que é interessante ser avaliada: o caso de a limitação estética, telúrica ter de “conviver”, e ainda mais, ter de “conviver” *inexplicavelmente*, com o devir razão, volante voador, revela que na própria ciência positivista e (falsa) humanista, estamos, não obstante, *constrangidos à inumanidade*. Aquele que não o percebe é um cientista ingênuo. Creio que é disso que Lyotard está falando aqui, na primeira pergunta, abaixo:

(...) e se, por um lado, os humanos, no sentido do humanismo, estão em vias de, constrangidos, se tornarem inumanos? E se, por outro lado, for “próprio” do homem ser habitado pelo inumano? (LYOTARD, 1990, p. 10)

Notem, esta passagem está logo na introdução do livro. Ela pode se deixar escapar, porque parece extremamente vaga. E é tu, leitor ou leitora, que deves ir atrás de responder essas perguntas. Vigilantes dessas indagações, avaliemos: começemos pela primeira pergunta. Questionar se seria o caso de os humanos estarem constrangidos à inumanidade seria de alguma forma questionar o caráter inumano que se esconde no porão do próprio discurso positivista e humanista. No sentido em que, justamente, podemos até amar a Terra e o Tempo, mas *não suportamos* a condição humana de limitação estética, queremos ser sempre mais, ou ver mais, ou saber mais sobre como funciona o nosso

cérebro e o nosso coração, queremos morar no espaço e colonizar Marte, e, bem, não é muito dizer assim: o corpo é pouco para tudo isso. Mas, ora, o corpo também se adapta, e vem se adaptando, em larga medida. De modo que produzir próteses compulsoriamente – digo: da pedra lascada à escrita e ao desenho, da bengala ao marca passo, dos óculos às pernas robóticas, das guitarras aos volantes e pedais de nossos carros –, como vem sendo o caso da humanidade, desde que a podemos assim chamar, é alguma demonstração da insatisfação geral com essa “mesma” humanidade, e da busca ardente em superá-la. Se são também a escrita e o desenho próteses técnicas é porque a necessidade de memorização acompanha a nossa demanda de superação da condição limítrofe de que dispomos, e a forma de materializar e manter essa memorização, diferente em cada etnocultura e agora também, na cultura pós-moderna, é outra marca dessa necessidade e capacidade de agenciar os acontecimentos em um fluxo temporal que nos permite dominar o passado, viver em sociedade, “prever” o futuro, etc.

Assento, portanto, que Lyotard, na primeira pergunta, nos questiona sobre a possibilidade de que o humano esteja inclinado, ou constringido à inumanidade, nesse sentido exposto acima, e as suas respostas, no decorrer dos textos, revelam que: sim, a humanidade parece mesmo estar constringida à inumanidade, dada esta sua perene insatisfação com o corpo, o tempo e o espaço – não é à toa que toda tecnociência financia diversas formas de compressão tempo-espacial e a constante atualização da capacidade de adaptação do corpo. A autoria compartilhada entre o humano e o inumano na tecnociência deve nos fazer perceber que a necessidade constante de aperfeiçoamento, no mínimo, nos obriga a refletir sobre a insatisfação geral com a condição tempo-espacialmente cingida em que nos encontramos e se, por último, existe, não obstante, um limite entre uma humanidade desafiada e desejosa do aperfeiçoamento e uma “pós-humanidade”, enfim, sumariamente “aperfeiçoada”, que excedeu plenamente seu determinismo estético e biológico. Lyotard nos dá motivo para acreditar, veremos, que esse limite ainda é o corpo. Sendo assim, o verdadeiro desafio das tecnociências, já em sua versão positivista (e mesmo naquela do cientista ingênuo, paradoxalmente humanista), seria: 1) descobrir ou inventar um outro corpo (que não seja mais telúrico e terreno); 2) descobrir ou inventar uma forma de “retirar”, “separar” ou “copiar” a linguagem e seus operadores espirituais, o nosso *software*; e 3) descobrir ou inventar uma forma de “colocar” ou “colar” essa linguagem e seus

operadores naquele outro corpo, o *hardware* apto não mais à Terra, mas ao espaço, à Marte, à Nave mãe...

Pensemos agora no corpo como limite entre aquela humanidade sedenta de aperfeiçoamento e aquela pós-humanidade enfim aperfeiçoada. Uma pós-humanidade aperfeiçoada deve ser entendida, sobretudo, como aquela que sobreviveria a todo determinismo experimentado na Terra, sendo o seu ápice a própria explosão do Sol, dentro de aproximadamente 4,5 mil milhões de anos. Antes de nos perguntarmos quem seriam aqueles que, sobreviventes ao darwinismo cósmico, levariam adiante – digo: para fora da Terra – qualquer coisa da nossa humanidade, na própria construção dessa nova pós-humanidade, bem, antes disso, pensemos principalmente sobre a possibilidade de retirar e transplantar em absoluto a linguagem do nosso *software* para um novo *hardware*. Mas não seria esta, ainda, a única alternativa: é visada também a possibilidade que o êxodo, o verdadeiro êxodo, incomparável com todo outro da história humana, para fora da Terra, seja antes fundamentado não necessariamente na separação corpo/espírito, mas na adaptação de um lugar (a Nave mãe?) às demandas básicas de sobrevivência que o corpo humano pôde sempre, em maior ou menor proporção, experimentar na própria Terra – ar, água, as sínteses dos alimentos que dependem da ação do Sol na terra, etc.

Diante dessas duas considerações – levar o pensamento em seu corpo humano para fora da Terra ou inventar um corpo que “carrega” os nossos operadores espirituais – percebemos, enfim, que a ameaça do porvir (*acontecerá?*), na verdade também faz as vezes na tecnociência, embora de um modo absolutamente diferente do modo como ela aparece e é abraçada pelo sentimento sublime: a ameaça da extinção da humanidade com a morte do Sol é verdadeiramente a ameaça da *última frase*. Eles – os tecnólogos e os cientistas – adiam a preocupação com a última frase por meio da garantia de que a única advertência do fim da linguagem esteja na promessa entrópica da morte do Sol. Então, tendo ainda bastante tempo – 4,5 mil milhões de anos – para adiar a última frase, trabalham sem descanso, não pelo bem da humanidade terrena e terrestre, não pela emancipação dos ignorantes e pelo fim da miséria humana, não pelo cuidado com a Terra, com os animais, as plantas e as águas. Ao contrário: a maioria pobre e miserável, e sem escolas nem escolhas, falecerão gerações após gerações, ao lado de todos os outros seres e animais da Terra, porque não passam de recursos submetidos à preparação da pós-humanidade. É assim que o desafio das tecnociências,

sobretudo, para Lyotard, é descobrir uma forma de “pensar sem o corpo”.

As tecnociências subestimam o corpo e o pensamento: parecem não perceber o tamanho do desafio que seria “separá-los”. Antecipo-me: não é possível pensar sem corpo; ao menos se considerarmos o pensar em toda a sua amplitude, que é, não obstante, algo tributário da sua relação com o indeterminado que o mantém “junto” ao corpo. Ou ao menos: chamaremos ainda humano aquilo que poderá pensar sem corpo? O corpo, que é também incógnita, é a própria condição material de acontecimentos do espírito, já que um “é análogo ao outro no seu relacionamento com o respectivo ambiente (sensível, simbólico), sendo o próprio relacionamento em si do tipo analógico nos dois casos” (LYOTARD, 1990, p. 24). Contestando a “separabilidade” do corpo e do espírito⁴⁷, Lyotard argumenta, juntando forças com Husserl e Merleau-Ponty, que o pensamento se inscreve num horizonte, como o corpo no mundo sensível, e que a dúvida, a lateralidade, a dor e o prazer, a insatisfação e o silêncio não são excluídos, antes presumidos fazer parte não só de sua indeterminação, mas da indeterminação própria da relação entre um e outro (corpo e espírito). Sendo a sua própria relação indeterminada e, talvez, proibida sempre e de novo de determinação, acreditar possível separar o pensamento do corpo é acreditar possível determinar o indeterminado, só que agora no sentido mais intenso que poderíamos imaginar. Pois a linguagem é ela mesma sem finalidade exclusiva, sem compatibilidade interna, e o corpo, que operador confuso! Faz as suas “próprias” frases, recusa-se à significação, é ora continente, ora incontinente, ora frio, ora quente, *sente* o peso e a atração que a razão só calcula e aliena, fazendo da própria razão uma estranha conhecida que interfere, intrometida, no seu sempre aberto campo de atuação:

Esta é a experiência, a sutilidade, a incerteza, a fé
no inesgotável sensível, que conotamos ao

⁴⁷ O corpo que suporta o pensamento, e o pensamento que suporta o corpo, se inscrevem ou se perfazem por meio de uma sorte de questões que atestam que o “sucesso” e o “fracasso” do pensamento dependem ainda: do tempo, que se nos impõe pelo acontecimento, e consecutivamente, do sofrer de que o já pensado seja varrido para que se pense então o impensado, da necessidade de respirar, comer, “ganhar a vida”, e mesmo do “diferendo irremediável dos sexos” que “aniquila o Um” (LYOTARD, 1990, p. 30-31).

falamos com seriedade de analógico, e não apenas a um modo de transporte dos dados sobre uma superfície de inscrição que não é originariamente a sua. Da mesma forma, também a escrita é mergulhada no campo das frases, por onde avança à custa de tentativas, de ensaios, ao encontro do que “quer dizer” e não ignorando nunca, quando para, que o que fez foi suspender por um instante (que pode ser toda uma vida) a sua exploração e que, para além desta escrita parada, estão uma infinidade de palavras, de frases e de sentidos latentes, sofreadores talvez, e tantas coisas “para dizer” como no princípio. A verdadeira analogia requer que a máquina pensante ou representadora se insira no meio dos seus “dados” como os olhos se inserem no visual ou a escrita na língua (no sentido mais amplo). Não basta que estas máquinas simulem pouco mais ou menos os resultados da visão ou da escrita. Trata-se de (o francês tem esta expressão bonita e adequada) “dar corpo” ao pensamento artificial de que elas são capazes (LYOTARD, 1990, p. 25).

Essa rejeição, digamos, moral e filosófica de Lyotard, portanto, do desafio próprio às tecnociências, que parte do princípio de possibilidade de separabilidade entre corpo e espírito, advém da falta de respeito que essa pragmática tem com o inumano que é indeterminação nativa, ou seja, com o esquecimento ou encobrimento, por parte das tecnociências, do fato de a própria razão não se sustentar por si só. E se o próprio Lyotard fala, portanto, de duas sortes de inumano, é porque aquele inumano que é indeterminação nativa, monstro criança, que se expressa pelo sublime, é para ele a única forma política de resistência a este *outro inumano*, da tecnociência, que faz, assim, a bravata da humanidade. Não é só o corpo que precisa da razão para sobreviver com sucesso (como nota Nietzsche ao dizer que a razão é apenas um instinto diferencial próprio da espécie humana), mas a razão precisa do corpo para lhe impor o drama da morte, e mesmo da *morte da morte* (a última frase), e para lhe atentar que enquanto a razão não se aceitar como acidente, como uma razão sem razão de ser, tudo o que, instrumentalmente, faz e fará é se será ilusório, de uma ilusão que não vale a pena.

É ilusório porque desqualifica a passibilidade ou a passividade a que estão sujeitos razão e espírito – nega-se, por meio dessa ilusão, aquele “*primeiro*” inumano, o monstro criança, o sublime. O horizonte do pensamento, análogo ao horizonte do corpo, irrompe num devir inestimável ao seu alcance atual, desafiando-o àquilo que não tem nenhuma garantia de conquistar, porque, justamente, não se oferece plenamente ou frontalmente. Os dois horizontes, do corpo e do pensamento, dependem ambos de uma espécie de frustração de princípio que se institui pela força do tempo sobre aquele devir incalculável. De modo que aquela insatisfação com o corpo, que faz da versão positivista da técnica o motor de incremento suplementar que nos habilita a dominar ou ao menos “melhorar” as condições estéticas de partida, é também o signo da análoga insatisfação do pensamento com o seu indeterminado, cuja impaciência coloca sempre no corpo a falibilidade do atraso, desconsiderando sua própria submissão (digo, da razão ou do espírito) ao tempo e ao acontecimento. E é assim que a versão positivista lança já o humano à inumanidade, de modo irrefletido, recalcando, ademais, o inumano que, enquanto indeterminação nativa, é signo de seu insucesso e resistência de sua brigada.

Vejam: há algumas páginas atrás, pouco antes de entrar na questão do corpo, citei uma passagem de Lyotard que colocava duas perguntas. A primeira delas, vimos, é justamente sobre uma certa disposição ou inclinação do humano ao inumano, a qual nos dedicamos refletir até agora. Mas a segunda questão que Lyotard coloca, é uma outra questão, absolutamente: e se for próprio do humano ser habitado pelo inumano? Dizer que estamos constrangidos à inumanidade pela nossa insatisfação com a limitação telúrica e estética, isso desde o impensável *start* do devir razão, não é o mesmo que dizer, ou melhor, questionar se seríamos propriamente habitados pelo inumano. Essa segunda pergunta situa melhor ainda a visão ontológica, que vai ser aquela mesma da indeterminação nativa, o monstro criança que rasga a razão em seu devir. Já não pergunta onde levará nossa insatisfação com a limitação estética ou biológica, que nos faz querer dominar melhor não só o acontecimento, mas a sua sequência suposta – ao contrário: a visão ontológica pede paciência, pede até um amor pelo caso de o acontecimento se nos acontecer tão modestamente. Lembra, antes, que: o acontecimento acontece, e que o aperfeiçoamento é possível; mas que aperfeiçoar não é garantir segurança e felicidade, nem direitos ou deveres éticos, e *não é, finalmente, sequer garantir a nossa continuação enquanto espécie* – mas no máximo, a continuação do próprio

aperfeiçoamento. (Vejam, nós, humanos, pegamos o bonde andando...). Em outras palavras, enfim, que a razão, o espírito, o corpo, o humano e a humanidade dependem também disto: o indeterminado que se nos faz: humanos inumanos.

Precisamente assim compreendemos a proposição que diz que a ciência é a prótese da técnica, o suplemento de complexificação ou neguentropia da matéria, o seu veículo ou continuador: mas não o portador destinado por todo o cosmo ao domínio do melhor desempenho. Apesar da visão positivista estar impregnada na ideia de entropia associada ao determinismo cosmo-local, e implicar, assim, no mínimo, a ideia, ao mesmo tempo metafísica e cientificista de sistema físico, é notadamente encorajada a argumentação de que o humano é um acidente do acaso das efervescências, improváveis, imprevisíveis e ininvestigáveis da produtividade, que também é técnica, da matéria. Essa inversão de proposições parece sofisticar a noção de técnica em Lyotard, porque agora ela não é simplesmente um recurso que está sempre à disposição da ciência ou do cientista: ela tem a sua própria “agenda”. O que é o mesmo que dizer: a técnica não é só ferramenta de controle e aperfeiçoamento do meio ambiente ou do corpo, manipulação de desempenho enquanto resistência à entropia em um dado sistema, ela é também produção imprevisível, versão a mais inumana do conflito, do acaso e da necessidade.

Este caráter inumano da técnica parece recoberto na modernidade, dada a contaminação do antropocentrismo e do antropomorfismo dos discursos filosóficos e científicos, que instigaram a compreensão do humano como destino final da técnica, esta não passando, então, de um saber – positivista – expresso pelo cálculo e fundamentado no princípio de abstração completa dos *quanta* – a *physis* nada mais do que seu manancial de recursos –, capaz de promover a dominação daquilo que, outrora, se nos oferecia como mistério. Não dirigida pelo humano, a tecnociência contemporânea descrita por Lyotard deve contribuir, portanto, para uma revisão do seu narcisismo: abandonado o suporte humanístico que legitimava a ciência, o humano pode ser considerado “como um transformador que assegura, pela sua tecnociência, as suas artes, o seu desenvolvimento econômico, as suas culturas e a nova memorização respectivas, um *suplemento de complexidade no universo*” (LYOTARD, 1990, P. 54). Ou seja: uma prótese.

O humano aparece aqui como acaso das determinações da matéria: não detém o monopólio do espírito, é simplesmente um

“transformador”, um contribuidor deveras ingênuo de sua condição, improvável e passageiro (eis a graça!). Seria preciso entender, nesse sentido, que o verdadeiro utilizador da linguagem não é o espírito humano enquanto humano, diz Lyotard, mas enquanto *complexidade em movimento*, cujo espírito não passa de um suporte transitório (Cf. LYOTARD, 1990, p. 79). Ora, se o motor da tecnociência não está sob controle do humano, se este último é tão improvável quanto passageiro, isto que damos continuidade, quer dizer, a complexificação inelutável, por meio da tecnociência, deve nos levar – e nos está levando – àquilo que se poderá nos “substituir”, digamos assim, quando, limitados ao corpo e à morte, não pudermos mais perseverar a tarefa designada. Estamos *constrangidos à inumanidade*. É disso que se valem, dissemos, a cibernética e a inteligência artificial, dentre outras.

Apesar da técnica, portanto, considerada ontologicamente, não ser da alçada do humano, o seu caráter positivista permanece vívido, como já foi sugerido. Do mesmo jeito que a física clássica não deixa de “ter sentido” quando aplicada aos grandes objetos, a despeito de suas inconsistências com a física quântica, que também não deixa de “ter sentido” quando aplicada aos objetos muito pequenos, a técnica, do ponto de vista positivista é continuamente encorajada pelas ciências e pelos cientistas, mesmo que o seu caráter inumano exija, por sua vez, uma revisão da vaidade humanista. Essa revisão que não chega sempre a ser gerida nesse campo do saber – o que pode ser feito, tal como em Lyotard ou Heidegger, recorrendo à uma inspiração clássica da técnica como produtividade cega da *physis*, ou da matéria.

Destarte, a tecnociência não pode deixar de ser vista, tal como em Heidegger, como um acolhimento do acontecimento ontológico, ainda que antagônico ao acolhimento da poiesis. Apesar de opostos, ambos são modos de acolhimento do acontecimento ontológico: a primeira ele atribui a origem aos Gregos, o acolhimento do acontecimento pela poética (que, vimos, não é a poesia como temos hoje, mas a revelação da *aletheia* por meio da enunciação da palavra concomitante ao ente que a apresenta), e a segunda, ele atribui a origem ao pensamento leibniziano, que, pelo princípio da razão suficiente, engendra funcionalmente com a empreitada da tecnociência, sobretudo em seu aspecto positivista.

O pensamento de Lyotard estaria muito mais de acordo com a ontologia poética; apesar das críticas dirigidas a Heidegger, o seu viés se abre para uma compreensão da linguagem como campo de alteridade e contingência do acontecimento, e é notadamente aí que se encontra a

resistência de Lyotard à acolhida tecnocientífica. Ora, o princípio de razão suficiente não respeita essa alteridade e contingência próprios do acontecimento: ele supõe, ao contrário, que todo acontecimento deve poder ser explicado como efeito de uma causa a ser determinada pela razão. Novamente: está na presunção laplaciana, está na física moderna. No acolhimento pela poética de Heidegger, e no acolhimento pelo sublime de Lyotard, a linguagem seria pensada como campo de percepção “capaz de fazer sentido por si próprio, independentemente de qualquer intenção de significar” (LYOTARD, 1990, p. 78). A própria atitude de pensar consiste em aceitar a ocorrência como não dada, tanto na linguagem habitual, quanto na poética ou mesmo na linguagem racional: é preciso “estar apto para receber o que o pensamento não está preparado para pensar” (LYOTARD, 1990, p. 80).

Dentre as duas proposições – a técnica é prótese da ciência ou a ciência é prótese da técnica – podemos tirar, portanto, a seguinte conclusão: há uma espécie de coautoria entre humano e inumano na produção tecnocientífica, suficiente para manter em aberto o diferendo entre as proposições. O impensável *start* do devir razão é, ao mesmo tempo, a inclinação do inumano àquilo que se nos fez humanos, e o constrangimento da humanidade à inumanidade que pode vir a “superá-la”. De modo que a técnica é uma prótese da ciência, *mas antes disso*, a ciência é uma prótese da técnica. Somos, portanto, *habitados pelo inumano*. Está aí um verdadeiro “empate técnico”. E a violência, talvez mesmo o terror, tem lugar: injúrias são cometidas ao estatuto de guerra da linguagem (os gêneros regidos pelo cognitivo continuam exercendo sua ilegítima hegemonia), e a humanidade (eu gostaria de dizer: os miseráveis, os pobres, os ignorantes, ou seja, aqueles cujas vidas se tornam a própria luta pela garantia de sua dignidade) é sacrificada, mesmo que inconscientemente, em nome de uma talvez “pós-humanidade”.

Argumentamos, assim, que a versão ontológica da técnica tem mais chances de fender uma rota de fuga do antropocentrismo e do antropomorfismo, recorrendo a um pressuposto ontológico, que se aplica, em alguma medida, à própria ciência positivista que o recalca. E a proposição positivista, por sua vez, quando se alimenta de uma vaidade ingênua, é impedida de assumir tanto o inumano que gere a técnica, quanto o inumano que rasga a razão, lhe abrindo novamente à indeterminação. Mas também é preciso dizer: as adesões àquela rota de fuga ontológica são aqui paradoxais, e as consequências, tentaremos avaliar quão vantajosas elas podem ser.

5.2 – Tecnociência e neguentropia: uma adesão paradoxal

Apresentadas as questões do tópico anterior, que manteve aberto o diferendo que é signo da disputa entre o humano e o inumano pelo estatuto da técnica, podemos notar que o fundamento central da argumentação ontológica lyotardiana, em *O inumano*, está na ideia de que a matéria se diferencia e se complexifica continuamente. Mais que isso: que contribuímos, mesmo que inconscientemente, para esse processo de complexificação. Da matéria, contudo, mais não podemos fazer que metáforas, porque, o sabemos, ela não é cognoscível – e aliás, todas as suas atribuições são sempre negativas. O modo como Lyotard trabalha a concepção dessa matéria em processo constante de complexificação recorre, não obstante, a um vocabulário cosmológico – físico e metafísico – que envolve um debate, talvez ali insuficientemente compromissado, com os conceitos de entropia e neguentropia. O desafio do aperfeiçoamento da humanidade, em direção àquela possível pós-humanidade, é sempre aí representado pela ameaça do porvir (*acontecerá?*), que, nas tecnociências só é levado a sério, de acordo com Lyotard, pela consideração da previsão da morte do Sol. A explosão solar é a verdadeira ameaça da morte da morte, da última frase; o acontecimento previsto para aproximadamente 4,5 mil milhões de anos assenta ainda sobre a segunda lei da termodinâmica, elaborada por Rudolf Clausius, no século XIX, a partir das contribuições do francês Sadi Carnot. Gostaria de elaborar, no presente tópico, uma avaliação do posicionamento de Lyotard a respeito do envolvimento de seus fundamentos ontológicos com esses conceitos derivados da cosmologia. Tanto para tornar mais evidente o significado que a sua adesão à ideia de neguentropia pode ter em sua ontologia, como para tentar entender, finalmente, se a esta última recai sobre um discurso metafísico ou cientificista ao recorrer a esse vocabulário.

Em algumas passagens, veremos, Lyotard relega a neguentropia à metafísica e ao positivismo, rejeitando-a e a colocando exclusivamente na conta do desafio elaborado pelas tecnociências; e em outras partes, contudo, ele se apropria da neguentropia para corroborar com a sua versão inumana não só da técnica, mas de sua ontologia como um todo. Assim como frequentemente nos confundimos com as descrições e as opiniões paradoxais de Lyotard a respeito da pós-modernidade, o que também já foi exposto no capítulo II, é muito fácil confundir o seu posicionamento em relação ao conceito ou à ideia de neguentropia. Na

verdade, o conceito de neguentropia institui um novo paradigma nas ciências. Se o conceito de entropia recorre, necessariamente, à termodinâmica clássica de Clausius, que sofrerá, com Boltzmann, transformações essenciais para a instituição daquele novo paradigma da complexificação nas ciências – onde o determinismo rígido da termodinâmica adquire caráter mitigado através da insinuação probabilista que ele então adquire –, é, sobretudo, com os estudos de Prigogine sobre as “estruturas dissipativas” que o conceito de neguentropia se desenvolve em um contexto de reformulação das ciências que, em diversos aspectos, renuncia ao positivismo moderno, à vaidade antropocêntrica, e fortalece um campo aberto à intersecção entre múltiplas áreas do saber.

Imagino, contudo, que nenhuma dessas passagens pode ser suficientemente compreendida se não avançarmos, mesmo que modestamente, no significado que os conceitos de entropia e neguentropia têm no seu campo original: a física geral, a cosmologia, a termodinâmica. Ao menos é de se esperar que o leitor ou a leitora de *O inumano*, como eu mesma, encontre alguma dificuldade ao avançar no entendimento da obra de Lyotard, da ontologia inumana e da sua versão da tecnociência, se não tiver, minimamente, em mente, o campo de conhecimento que evoca esses nomes, frequentemente estranhos a nós, filósofas e filósofos preocupados com a arte e a ontologia.

A partir do debate que vai da termodinâmica clássica ao paradigma da dita ciência complexa⁴⁸, na década de 70 do século passado, os conceitos de entropia e neguentropia passam por algumas alterações fundamentais para a compreensão da relação entre ordem e desordem, ganho e perda, determinismo e indeterminação,

⁴⁸ O pensamento que alimenta as hipóteses de Ilya Prigogine, Edgar Morin e Fritjof Capra impõe uma revisão da ciência positivista e propõe como novo paradigma das ciências e dos saberes que são a ela ligados, o paradigma da complexificação: complexo, sendo aquilo que é tecido em conjunto, entende a realidade como uma teia de acontecimentos e interações diversas onde o determinismo e o acaso não se eliminam mutuamente. O paradigma complexo, o qual acredito que Lyotard esteja se referindo continuamente sem elencar nenhum dos nomes acima citados, se fundamenta sob a ideia central de que ao eleger as operações de ordenamento, hierarquização, controle e organização, rejeitando a desordem, o caos, a incerteza e o acaso para tornar o objeto de estudo, finalmente, inteligível, eliminam elementos essenciais para a composição complexa da realidade fenomênica e tornam-se cegos à contribuição do incognoscível ao próprio conhecimento.

previsibilidade e imprevisibilidade, consideradas à escala cósmica e corpuscular, desestabilizando, em última instância, o comportamento da ciência e do próprio cientista em relação ao seu objeto de estudo. Que seja evidente a expressão hegemônica de uma *doxa* presidente e orientadora das produções no campo científico não exclui o fato de que esse mesmo campo esteja frequentemente em conflito. É preciso descortinar a instabilidade do consenso, insinuando a fertilidade da paralogia.

Então, encontramos no conceito de neguentropia, tal como ele é absorvido ou expelido por Lyotard, motivações científicas, perspectivas e consequências diferentes. Temos razões para acreditar, portanto, que é a vaidade antropocêntrica do cientista ingênuo que orienta a repulsa de Lyotard à neguentropia. Porque a premissa da neguentropia é, simplesmente, a da possibilidade do desenvolvimento, do aperfeiçoamento de um sistema complexo ou em complexificação, mesmo quando sujeito à entropia global. Todo organismo vivo, os nossos metabolismos, máquinas cibernéticas, quer dizer, sistemas que trocam informação (matéria e/ou energia) com o meio, são neguentrópicos; as reticências estão no fato de que tudo isso é cosmo determinado à ação do Sol no planeta Terra, e a complexidade só continuará tendo sucesso fazendo-se colona de outro rincão no espaço, talvez em outra entidade capaz de cobrir nosso atraso. Dito de outro jeito: se é o humano uma grande expressão da complexificação, mas essa expressão é cosmo-local e depende, portanto, da vida na Terra tal como ela é gestada pelo Sol, que eventualmente também vai morrer – e nos trará antes disso, em seu leito ardente de morte – a forma como essa complexidade continuará se complexificando é, invariavelmente, saltando para “fora” da dependência do calor do Sol e do peso da Terra.

De modo que a exposição do paradoxo da neguentropia em Lyotard, se expressa também dessa forma: de um lado, a hipótese da neguentropia pode alimentar a vaidade antropocêntrica do cientista ingênuo, que se insere no programa do controle e da garantia da expansão da complexificação por meio do desafio próprio às tecnociências (encontrar um novo *hardware* para o nosso *software*); de outro lado, sob a hipótese da neguentropia pode assentar o inumano, ontologicamente considerado como complexificação da matéria, que se nos fez acidentalmente, e cujo porvir não temos governo. Vemos que esse paradoxo evocado pela neguentropia está ligado àquelas duas questões do tópico anterior: o constrangimento do humano ao inumano, e o inumano que habita, antes e ainda, o humano. Levando o paradoxo

às últimas consequências, no primeiro caso (humano constrangido ao inumano) torna-se presumível a separabilidade corpo/espírito, e no segundo caso (inumano que habita o humano), contesta-se ontologicamente a dita separabilidade.

Avaliemos, portanto, o recurso de Lyotard aos termos da física, a fim de desenvolver o paradoxo. Começemos pela noção de entropia, recorrendo ao seu campo natural do saber. Esse conceito é elaborado pela física termodinâmica, esta, fundamental para desenvolver e aprimorar a máquina a vapor, que fomenta o ambiente propício para o desenvolvimento industrial de que o Ocidente passa a dispor e a impor ao resto do mundo. A termodinâmica se dedica ao estudo macroscópico da relação entre calor e movimento, ou ainda, como a energia transformada em calor por meio do trabalho gera movimento, considerando os efeitos da relação entre pressão, temperatura e volume em um dado sistema físico. A entropia, segunda lei da termodinâmica, diz que as diferenças de pressão, volume, e sobretudo, temperatura em um sistema isolado tendem a se equilibrar⁴⁹. Isso quer dizer que, embora o trabalho possa ser convertido em calor e, logo, em energia térmica, esta não pode, por sua vez, ser novamente convertida em trabalho sem uma nova injeção exterior de calor: o trabalho gasto na geração de calor em um dado sistema é irreversível, portanto.

Ora, a vida na Terra depende da colaboração do calor solar na conversão de diversas formas de energia da qual dependemos – o Sol é a nossa fonte primária de energia. Segundo a teoria termodinâmica de Clausius, portanto, o universo tende a acabar, dissipando toda a sua energia na forma de calor. A humanidade sentiria o drama da tendência entrópica com a aproximação da explosão solar, portanto. Isso porque acredita-se, na termodinâmica clássica, que o universo possa ser considerado um sistema isolado, quer dizer, que não troca nenhum tipo de informação (matéria ou energia) com a sua vizinhança (qual seria a vizinhança do universo? Só pode ser pensável a partir da hipótese dos multiversos). O sistema solar estaria invariavelmente fadado à plena consumação do Sol, cuja aproximação da explosão comprometeria toda

⁴⁹ Com Ludwig Boltzmann, a noção de entropia é probabilística e adquire, assim, caráter de incerteza, na medida em que, relaciona o estado macro com o microscópico. Quer dizer: existe um grau de incerteza, por parte do observador, a respeito do estado microscópico, quando observado o estado macroscópico, de modo que a desordem equivalente ao estado macroscópico da entropia pode estar associada à ignorância da precisão do estado microscópico do mesmo sistema.

forma de vida no planeta Terra. A complexidade está sempre em fuga para resistir à entropia.

Todavia, com o matemático italiano Luigi Fantappiè é desvelada uma hipótese contrária e, no entanto, complementar àquela da entropia: ao passo que a entropia seria marcada pela tendência irreversível de perda e desorganização do dado sistema isolado, a sintropia ou neguentropia seria, assim, a tendência de ganho, de desenvolvimento e de reorganização que garante a perseverança de sistemas complexos formados em determinadas áreas cósmicas do universo – como essa em que habita hoje a humanidade –, a despeito da tendência geral (universal) à entropia. Essa tendência ao desenvolvimento ou à complexificação pode ser compreendida a partir da capacidade que esses sistemas complexos teriam em retirar energia de fontes de calor injetadas, seja de fora do sistema, seja da própria energia inútil dentro do sistema. Essa ideia expande o problema da física para a biologia e a cibernética de modo geral: a forma como os organismos vivos, o metabolismo de nossos corpos, assim como outros sistemas cibernéticos retiram energia do exterior ou reutilizam-na para auto-preservação é a primeira característica da neguentropia, impondo, ao lado da entropia, uma relação conflituosa de forças energéticas na criação, destruição e restituição dos sistemas físico-químicos.

O caso da neguentropia seria, então, concebido a partir dos chamados sistemas abertos: aqueles que trocam informação com o meio – os sistemas cibernéticos, dentre eles, toda forma de vida. A concepção dos seres vivos como sistemas abertos, por Ludwig Von Bertalanffy foge, assim, ao escopo da termodinâmica clássica; para permanecerem vivos, os organismos, assim como as máquinas cibernéticas, precisam promover continuamente trocas com o fluxo de matéria e/ou energia do meio ambiente. De modo que, portanto: os sistemas isolados são impermeáveis às suas fronteiras ou vizinhanças (o universo), os sistemas fechados só trocam energia, mas não trocam matéria com as suas respectivas fronteiras (como a Terra, considerada geologicamente), e os então chamados sistemas abertos (como os organismos vivos) estão em estado “quase” estacionário, de troca e fluxo constante, de matéria e energia, com a circunvizinhança, mantendo-se assim, afastados do equilíbrio termodinâmico que tende, por sua vez, à completa entropia. Então, finalmente, com as contribuições do físico-químico, o Nobel

russo, Ilya Prigogine⁵⁰, torna-se possível o estudo dos padrões de estabilidade daqueles sistemas que não estão em equilíbrio termodinâmico, desenvolvendo a *Teoria geral dos sistemas vivos* a partir do conceito de estruturas dissipativas, que lhe rendeu o aclamado prêmio em 1977. Mas aí os sistemas vivos são, simultaneamente, “abertos e fechados”, motivo pelo qual levam o nome de estruturas dissipativas (mas elas não são exclusivas dos sistemas vivos⁵¹). E por estruturas dissipativas podemos compreender, finalmente,

(...) ilhas de ordem num mar de desordem, mantendo e até mesmo aumentando sua ordem às expensas da desordem maior em seus meios ambientes. Por exemplo, organismos vivos extraem estruturas ordenadas (alimentos) de seu meio ambiente, usam-nas como recurso para o seu metabolismo, e dissipam estruturas de ordem mais baixa (resíduos). Dessa maneira, a ordem “flutua na desordem”, (...) embora a entropia global continue aumentando (PRIGOGINE *apud* CAPRA, 1996, p. 151).

⁵⁰ Ilya Prigogine, ao lado de Edgar Morin e Fritjof Capra, que, desgarrados da ciência positivista constituem o panorama do chamado pensamento complexo, introduz na hipótese da neguentropia o papel do acaso, da imprevisibilidade (ou previsibilidade mitigada) e da indeterminação no processo de formação de ordens mais complexas originadas a partir de estados altamente desordenados. Aí torna-se considerável a hipótese da constituição de uma relação cósmica complexa, paradoxal e inextricável, entre as tendências opostas de entropia e neguentropia. Toda forma de vida representaria, portanto, a dita tendência a complexificação, donde despontaríamos, nós sujeitos humanos, enquanto as figuras mais sofisticadas dessa trama neguentrópica cósmica que “nasce” no seio da própria entropia global.

⁵¹ Capra usa como exemplo o furacão ou o redemoinho (1996, p.129): “As estruturas dissipativas formadas por redemoinhos de água ou por furacões só poderão manter sua estabilidade enquanto houver um fluxo estacionário de matéria, vindo do meio ambiente, através da estrutura. De maneira semelhante, uma estrutura dissipativa viva, como, por exemplo, um organismo, necessita de um fluxo contínuo de ar, de água e de alimento vindo do meio ambiente através do sistema para permanecer vivo e manter sua ordem. A vasta rede de processos metabólicos mantém o sistema num estado afastado do equilíbrio e, através de seus laços de realimentação inerentes, dá origem a bifurcações e, desse modo, ao desenvolvimento e à evolução.”

Assim, a neguentropia, ao lado da entropia, no pensamento dito complexo, não somente limita a investigação científica – já que o acaso e a indeterminação seriam ainda responsáveis pelas perturbações que levam à desordem e à sua superação em uma configuração ainda mais complexa – como também se insinuam como hipótese do surgimento da vida no planeta Terra. Essa espécie de impossibilidade entre ordem e desordem, ganho e perda, não parece tão distante, ao menos metaforicamente, daquela entre Eros e morte, tal como vimos no capítulo I. A impossibilidade, na economia libidinal, nos impede de correlacionar definitivamente os efeitos dessas intensidades como perda ou ganho (ou seja: Eros não é só ganho e ordem, e morte não é só perda e desordem); o mesmo acontece no caso das estruturas dissipativas, já que perturbações, ao acaso, nos sistemas físico-químicos, podem, através da desorganização que seria própria da entropia, conduzir, não obstante, a novas reorganizações ainda mais complexas. E por esse motivo, a noção ontológica da matéria que Lyotard desenvolve em *O inumano* se torna, ao menos sob esse aspecto fundamental, intercambiável com a figura ontológica do desejo, desenvolvida em *Economia libidinal*. O desejo é amoral, como a matéria. Segurança e equilíbrio não são o seu motor, ao contrário, nenhum êxito o satisfaz (LYOTARD, 1990, p. 53). Matéria ou desejo fazem os trilhos e fazem os trens por onde e em que corre a sua própria complexificação, pela resistência neguentrópica ou pela diferenciação – os trens são as tecnociências e também o capitalismo. Talvez o cientista e o capitalista sejam o maquinista; mas um maquinista vedado, que não conhece as rotas, ou que anda por trilhas que mudam os seus caminhos. Um maquinista “guiando” um trem num trilho moebiano.

Após a breve apresentação dos conceitos de entropia e neguentropia na história das ciências modernas e contemporâneas, eu gostaria de mostrar às leitoras e aos leitores algumas daquelas passagens paradoxais a que me refiro ao acusar a adesão conflituosa de Lyotard ao vocabulário da cosmologia. Com isso, tentaremos evidenciar quais os aspectos que motivam a ontologia de Lyotard a abraçar o argumento da neguentropia e do paradigma da complexificação, e quais os aspectos que, ao contrário, são ontologicamente rejeitados. A primeira citação está presente no prefácio de *O inumano*, e diz o seguinte:

Esta hipótese [da entropia negativa] não é apenas sugerida pela convergência das tendências que

animam todos os subconjuntos da atividade contemporânea, ela é o próprio argumento do discurso que cientistas, tecnólogos e seus filósofos acreditados mantêm a propósito das suas pesquisas, de forma a legitimar científica e tecnologicamente a possibilidade de seu desenvolvimento. É inevitavelmente um discurso de física geral, com sua dinâmica, sua economia, sua cibernética. Todo o discurso de física geral é um discurso de metafísica, isso desde os tempos de Aristóteles e de Leibniz. [...] *Não faço minha esta hipótese do desenvolvimento* porque ela é uma maneira, mais precisamente ela é a maneira de a metafísica, interdita para sempre ao pensamento, restabelecer sobre ele o seu direito (LYOTARD, 1990, p. 13-14, grifo meu).

Nessa primeira passagem, Lyotard rejeita a hipótese da entropia negativa. O autor renuncia a hipótese da neguentropia, argumenta-se, porque ela resgata a metafísica de modo absolutamente inadequado, quer dizer: ideologicamente. É o poder de realização da metafísica nas tecnociências que se impõe como ideologia: não interessa a metafísica como sistema de ideias, não interessa qualquer doutrina que responda à interrogação do Ser ou do acontecimento. Interessa, antes: superar o corpo, prever o acontecimento, antecipando-o ou o retardando. Essa metafísica não assenta mais num pensamento do sujeito, mas antes, num pensamento de forças, diz Lyotard; é uma metafísica sem finalidade, e não necessita “senão de um acaso cosmológico” (LYOARD, 1990, p. 14), aspecto este que não é em si mesmo rejeitado por Lyotard, antes até elogiado. No tópico anterior, comentamos brevemente o modo como Heidegger entende a tecnociência enquanto realização metafísica da vontade de poder de Nietzsche; por uma via um pouco diferente, a crítica à metafísica tecnocientífica presente em Lyotard chega a uma conclusão parecida com a de Heidegger.

E é desse modo que a rejeição de Lyotard à hipótese da neguentropia é uma desaprovação à ideologia metafísica, que se combina ao desafio das tecnociências, instigando o espírito, pela técnica, a se divorciar de uma vez por todas do corpo. O vínculo entre a ideologia metafísica e a tecnociência se destaca na consideração, ingenuamente antropocêntrica, de que a técnica é uma prótese ou suplemento da ciência; na busca constante de aperfeiçoamento, estima-

se a prótese ou o suplemento que, em última instância, se nos dominará completamente. E a pós-humanidade não será, enfim, a humanidade:

O fato é que o homem está se ultrapassando ao inserir-se em uma essência de si mesmo que, via a técnica, se caracteriza como vontade de poder. O curioso é que, se o homem conquistar a sua essência em meio ao querer e enquanto o que quer no sentido da vontade de poder, ele ultrapassará a sua essência até aqui: o *animal rationale*. O pensamento se deixou tomar pelo que vigora na técnica e, sucumbindo à total usura de seu poderio, cogita o além do humano, nos faz correr diretamente rumo à meta de nos produzirmos tecnologicamente (RÜDIGER, 2006, p. 77).

Lyotard já havia criticado a ilegitimidade da relação fato-valor que concedia às ciências e à verdade a necessidade de se alinharem à uma Ideia, no sentido kantiano, de progresso universal da humanidade; mas o autor também não se satisfaz com a submissão da ciência ao critério do aperfeiçoamento conquanto seja este, por outro lado, cego devastador da Terra, de todos os entes mundanos e da própria humanidade. A rejeição de Lyotard à noção de neguentropia ou desenvolvimento se intensifica quando esses termos estão ancorados num princípio de investigação, sobretudo da cibernética e da inteligência artificial, da comensurabilidade da separação corpo/espírito, em vista da promoção de máquinas pensantes que substituam todas as funções e operações da linguagem sem o *hardware* ultrapassado, limitado e mortal que é o corpo humano. Essa crítica incide ainda sobre o positivismo e a vaidade antropocêntrica. Mas se Lyotard adere em algumas circunstâncias à noção de neguentropia é porque esse conceito não se reduz, portanto, completamente, às demandas da ideologia metafísica, do positivismo e da razão suficiente. Observemos, agora, outra citação, ao final do primeiro texto do livro – *Se pudermos pensar sem corpo* – na qual Lyotard, contrariamente ao que afirmou no prefácio, faz sua, enfim, a hipótese da neguentropia:

Concordo com o pensamento físico de que o desenvolvimento tecnocientífico é o aspecto que toma presentemente à superfície da terra um processo de neguentropia ou de complexificação

em curso desde os primórdios da existência da terra. *Concordo* que o humano não é, nunca foi, o motor, mas sim o efeito, e o portador, o continuador. *Concordo* que a inteligência sem corpo, que tudo e todos se esforçam por criar, permitirá reanimar o desafio oposto ao processo de complexificação através do marmoto entrópico que constitui, sob esse ponto de vista, a futura explosão solar. E que com o exílio cósmico desta inteligência, um lugar de enorme complexidade, um centro de neguentropia, terá escapado ao mais provável, ao destino prometido a todo sistema isolado pelo segundo princípio de Carnot. Exatamente porque esta inteligência não se deixará isolar na sua condição terrestre-solar. Juntando tudo isso, *admito que não é o desejo humano de conhecer e transformar a realidade que move a tecnociência, mas uma circunstância cósmica*. Vejam apenas isto: a complexidade desta inteligência excede a dos sistemas lógicos mais sofisticados, é de outra natureza. O corpo humano como um todo material, obstrui a separabilidade desta inteligência, o seu exílio, e, portanto, a sua sobrevivência. Mas o corpo, fenomenológico, mortal, receptor, é ao mesmo tempo o único *analogon* disponível para pensar certa complexidade da mente. O pensamento utiliza analogias com profusão. Também na descoberta científica, naturalmente antes de estabelecer sua operacionalidade sobre os paradigmas. Esta potência analogisante, pode, por outro lado, voltar a exercer-se sobre a analogia espontânea do corpo receptor para educar o olhar de Cézanne, o ouvido de Debussy a ouvir e a ver dados, nuances, timbres “inúteis” à sobrevivência, mesmo cultural (LYOTARD, 1990, p. 30, grifo meu).

Paciência é o mínimo que posso pedir ao leitor e à leitora, diante da uma citação abusivamente extensa aqui copiada; mas enquanto a curiosidade ainda servir de bússola ao filósofo e à filósofa, consigo passar incólume desse pequeno delito. Pois nessa passagem Lyotard não somente corrobora a hipótese da neguentropia, mas corrobora com seu uso para a própria defesa da inseparabilidade entre corpo/espírito e

anuncia, novamente, como essa hipótese recai também sobre outros aspectos da sua ontologia inumana. Através da “potência analogisante” que faz do corpo, ao mesmo tempo, as asas e a bigorna da complexidade que é o espírito, algo além ou aquém do devir razão se nos revela e se nos rasga, e se nos dignifica: a admirável infância que pede o amor da indeterminação e se revela numa paleta infinita de silêncios e ruídos – inúteis. Mas nem tudo é utilidade, nem tudo é instrumento, nem tudo é destino.

Na última passagem, portanto, Lyotard concorda com a hipótese da neguentropia, sob os seguintes aspectos: 1) reconhece-a como um processo em desenvolvimento desde os primórdios da existência da Terra; 2) reconhece que o humano é o meio, o veículo, o continuador, pelo qual as tecnociências podem representar, atualmente, a própria aptidão técnica de complexificação em curso; 3) reconhece que a única possibilidade de adiamento da última frase (a morte da morte) está no exílio da inteligência para fora do planeta Terra; 4) reconhece, novamente, que o desejo de estabilidade e segurança da própria humanidade ainda terrena pouco ou nada tem a ver com o desafio cósmico de complexificação levado a cabo pelas tecnociências. E finalmente, onde a neguentropia de fato se aproxima radicalmente de sua ontologia, simultaneamente se afastando do desafio das tecnociências, 5) desvela que o corpo humano, fenomenológico, impõe resistência ao exílio cósmico da inteligência, obstruindo sua viagem sem volta, porque toda a complexidade que essa inteligência demanda depende ainda daquela reciprocidade analogisante, que não é simplesmente instrumental ou operacional para as conquistas da razão técnica, mas também “educa” o ouvido e o olhar às nuances e timbres, aos silêncios e ruídos, às inutilidades artísticas que, contudo, fazem ainda a infância inumana e sempre avante de nossa própria humanidade. A neguentropia é bem-vinda conquanto compreendida mais estritamente, como mistério da criação desgovernada ou cega em meio ao caos e à improbabilidade – como o inumano que habita o humano, tornando-o possível e, não obstante, passageiro.

O que se torna manifesto à tal investigação é que a rejeição da noção de neguentropia está vinculada àquilo que Lyotard aponta ser o desafio das tecnociências, ou seja: a pesquisa positivista que é guiada pelo princípio de separabilidade entre corpo/espírito, e empenha-se na produção ou descoberta de formas alternativas para dar continuidade à linguagem complexa que temos acesso. Dito de outro modo: a produção ou descoberta de um novo *hardware* para adaptar o nosso *software*.

Certamente, o sucesso dessa pós-humanidade constataria a facticidade da superação do corpo para o Grande Êxodo da complexificação, e isso representaria a própria resistência neguentrópica da matéria que, em luta cósmica com a tendência à entropia, continuaria se desenvolvendo por meio de uma capacidade de aperfeiçoamento técnico; mas desse processo mais não seríamos que os veículos passageiros, digo: não somente o corpo, mas o espírito mesmo. O problema é que a ciência positivista, de modo irrefletido ou inquestionado, contribui para ou protagoniza o sacrifício da humanidade terrena em seu compulsório constrangimento à inumanidade. No tópico anterior, aliciamos essa inclinação ao inumano com a constante necessidade de se aperfeiçoar, da humanidade, por meio de diversas próteses que nos habilitam a dominar ou melhorar cada vez mais a relação com o meio ambiente. Essa perspectiva é ainda antropocêntrica – gerida pela vaidade do cientista ingênuo, que se acredita cada vez mais perto de dominar o acontecimento, ou ainda: que se acredita cada vez mais perto de poder afastar definitivamente a última frase, a morte da morte.

Mas, se por outro lado, reconsiderarmos novamente o outro inumano, aquele que nos habita, antes e ainda, e que é, portanto, indeterminação nativa, monstro criança, miséria da infância, o conceito de neguentropia pode ser considerado ontologicamente. Então, a técnica pode ser tomada sob o aspecto ontológico enquanto aperfeiçoamento ou complexificação, sem causa ou previsão da própria matéria e, apesar de a premissa ser a mesma que aquela oriunda do possível sucesso da pós-humanidade, abandona-se, não obstante, a vaidade antropocêntrica, e a perspectiva sobre o humano sofre uma rotação, talvez mínima, mas suficiente para não ser confundida com aquela que norteia o desafio das tecnociências e precipita a destruição da Terra e da humanidade. Aqui, o humano aceita que a sua humanidade existe às custas de uma indeterminação que não pode ser superada, mas que pode ser elogiada; que não pode ser diretamente apresentada, mas evocada à falta, e que isso faz sentir.

Essa indeterminação é aquela da relação corpo/espírito, monstro criança/devir razão. Pensem naquilo que Lyotard diz sobre a frase ontológica em *O diferendo*, que analisamos no terceiro capítulo e resgatamos no quarto: a frase ontológica é uma frase material, ou uma frase matéria, que vem a ser encadeada por uma frase formal, espaço-temporal. Vimos que a frase formal é a porta de entrada do espírito. O que eu gostaria de elucidar é o seguinte: se a despeito do encadeamento se efetivar alguma indeterminação resta hesitante, tornando o próprio

encadeamento misterioso, para não dizer mágico, como pensavam talvez os argonautas do pacífico sul estudados por Malinowski, não seria essa indeterminação, pois, o signo, finalmente, do inextricável encadeamento, vínculo confortavelmente perturbador, do corpo com o espírito?

De modo que o sublime faz sentir a ameaça dessa quebra, que é aquela do tempo e da morte e é terrível; mas o pensamento quer também se aventurar fora do tempo e da morte, e isso é desconcertantemente engrandecedor, já que o próprio pensamento se tornou e se torna possível com o tempo e com a morte, ao acaso, imprevisível e passageiro. Precisamente assim considerada, a neguentropia não exclui de seu processo de complexificação outras formas de diferenciação, inúteis ao projeto pós-humanístico, que não se importa com a eliminação das artes sublimes que valorizam o aspecto limítrofe do humano e respeitam o imperativo do tempo e do acontecimento, que nos rasga e nos consola. Sob esse ponto de vista, a adesão ao conceito de neguentropia, contrariamente à premissa que motiva o desafio das tecnociências, justifica que a complexidade que fez e faz o espírito, e tal como a conhecemos e a elegemos superior a toda outra até então investigada, não pode ser tecida senão, justamente, enodada ao corpo e ao meio ambiente.

A adesão confirma o paradoxo do conceito: o que justifica a adesão à neguentropia, aqui, é o pressuposto da inseparabilidade entre corpo/espírito, que é, não obstante, ontológico e fenomenológico. Dificilmente encontramos esse pressuposto ontológico em *O diferendo*, já que presumir é sempre presumir demais, e ali eu presumo apenas que há. Com *O inumano*, todavia, onde o tema obviamente precisa se voltar para o debate do que é o humano, a indeterminação do acontecimento se torna também a indeterminação da relação entre corpo/espírito. Existe, portanto, alguma alteração, as vezes sutil, do pressuposto ontológico; o *acontecerá?* se impõe também pela incógnita da relação corpo/espírito, que é indeterminável, e, creio, é dramatizada no diferendo ontológico que tem lugar quando do encadeamento forma/matéria. Algo que não foi comentado até agora, e pode ser conveniente, é se a relação forma/matéria não é metafísica e antiquada. Mas nunca se resolve o paradoxo da relação, e não se sabe medir de uma vez por todas a contribuição do espírito e a contribuição da matéria, mas sabe-se, antes que: o espírito é um devir, possível, acidental. Para nós, o gol olímpico da matéria.

5.3 – As rotas de fuga da tecnociência

Nessas rotas de fuga, o discurso ontológico do inumano desbrava o campo das tecnociências, entra em conflito com o positivismo antropocêntrico e nos concede alguns esclarecimentos sobre as premissas e as consequências que um e outro compartilham ou não. No primeiro tópico, ficamos perplexos com o diferendo sobre a técnica: considerada ontologicamente, ela é inumana, e considerada onticamente, ela é humana. Existe uma coautoria entre humano e inumano na tecnociência. No conflito entre um e outro pelo estatuto da técnica, estamos em plenos apuros: a contribuição do inumano é desinteressada, e, por ser, ainda, misteriosa e indeterminável, obstrui o controle e posse completa do humano que, ao contrário, é interessado e obstinado. Ficamos sem resposta definitiva para a questão: é o humano que usa a técnica para a ciência ou é a técnica que usa o humano por meio da ciência? Mas de qualquer modo, ao que parece, o humano está em desvantagem, já que é dele a preocupação com a morte da morte e o fim da linguagem.

Alguns caminhos se abrem. O primeiro é, evidentemente, a crítica à vaidade antropocêntrica do cientista ou do tecnólogo ingênuo. O segundo caminho é uma ramificação do primeiro: a vaidade que motiva a contribuição do cientista e do tecnólogo ao desafio das tecnociências que é, portanto, compartilhado com o inumano, impõe à humanidade que ela se torne apenas *um meio* para uma mais evoluída e aperfeiçoada pós-humanidade. Essa questão faz Lyotard se embaraçar em alguns paradoxos. Será preciso que ele seja capaz de defender a resistência da humanidade a esse inumano sem pegar a estrada do antropocentrismo ou do antropomorfismo. E como ele o faz? Retornando ao inumano do sublime. E assim o sublime reaparecerá como resistência da humanidade pelo apreço, justamente, da sua condição limítrofe, de seu respeito ao tempo e ao acontecimento.

A neguentropia aparece como mais uma dessas rotas de fuga, vimos. Essa hipótese, em dado momento, se bifurca: um lado aponta meramente para a ideia de que o humano é caso do acaso, resultado, improvável e passageiro, da complexificação da matéria; de outro lado, a hipótese aponta diretamente ao desafio das tecnociências, que é tornar possível o pensamento sem corpo. Sua adesão à neguentropia é, portanto, confusa e mitigada. E a relação corpo/espírito se torna determinante para definir seu posicionamento a respeito do desafio das tecnociências e da sua interpretação pela ontologia inumana em obra.

É interessante notar que o texto *Se pudermos pensar sem corpo* é dividido em duas partes: a primeira parte do texto leva o título *Ele*, e a segunda, *Ela*. O autor parece levar o texto através de um diálogo, ao modo de *O que pintar?* Na primeira parte, o narrador, o enunciador, dirige-se a alguém: os filósofos; e na segunda parte, o interlocutor que responde se identifica à comunidade filosófica. *Ele* é quem apresenta a prospectiva da explosão solar, da última frase, a morte da morte: “a morte humana está incluída na vida do espírito humano. A morte solar implica uma disjunção irreparavelmente excludente entre a morte e o pensamento: se há morte, então não há pensamento (LYOTARD, 1990, p. 20) ”.

Ele diz o seguinte: a fatalidade desse acontecimento, o cataclismo da matéria, a explosão solar, a última frase, que é a morte da morte, ela é, por um lado, adiada pelo pensamento fenomenológico, preocupado com a convivência corpo-espírito ou homem/natureza; e em outro extremo, ela faz do desafio das tecnociências a pesquisa e o programa de uma pós-humanidade. E isso parece dividir o autor: a valorização da morte da morte lhe impede de aderir cegamente à fenomenologia, ou seja, lhe impede de manter o pressuposto ontológico e fenomenológico da relação corpo/espírito alienado dessa ameaça (a ameaça da última frase) – nossa indestinação não deve ser retirada do horizonte de nossa humanidade.

Mas reconhecer a iminência da ameaça da última frase é uma coisa, outra é querer adiá-la. *Ele* rejeita, portanto, a fenomenologia cega à ameaça da última frase, e rejeita, também, o desafio das tecnociências em adiar ainda mais a última frase. *Ela* elabora, assim, uma resposta única ao problema duplo: que seja feito algo como uma fenomenologia negativa, quer dizer, uma fenomenologia sem natureza, sem destinação. Uma fenomenologia na medida em que o espírito está para o corpo, e o corpo está para a Terra, e a Terra está para o Sol, mas negativa, porque o espírito, o corpo, a Terra e o Sol estão para a matéria – e a matéria “não nos pergunta nada nem espera resposta nossa (idem) ”.

O conhecimento e a linguagem são formas refletidas da matéria, “um instante de ordem cósmica estabelecida (LYOTARD, 1990, p. 19) ”; ora, essas formas refletidas da matéria são tudo para nós, mas, a bem dizer, não somos nada para ela. A matéria é desinteressada, amoral; nós somos morais e interessados, mas a moralidade é também expressão dessa inumanidade condicionante. De modo que a única forma de opor resistência ao desafio das tecnociências que antecipa o fim da humanidade em prol de uma possível pós-humanidade, é reconhecendo

o inumano que habita o humano, a indeterminação nativa que faz, ao mesmo tempo, a incógnita da relação corpo/espírito.

É uma rota de fuga dos pressupostos antropomórficos e antropocêntricos que se desdobra no seio do próprio humanismo fenomenológico. Nessa rota de fuga fica muito claro o estabelecimento de uma demarcação do limite, por vezes, sutil, entre o discurso que ainda permanece humanista, egóico, ilusório e salvacionista, e o discurso aberto à reflexão da ciência e da técnica despojado das diversas formas que a vaidade humanista pode adquirir. O que deve poder nos indicar, por outro lado, as hipóteses, negativas e positivas, dessa mudança de acento, atentando-nos, sobretudo, ao perigo da adesão cega à ideologia tecnocientífica em sua falsa preocupação moral ou ética com a humanidade.

A resistência do humano está no inumano que nos habita lembrando-nos da miséria da infância. Essa indeterminação, vimos, rasga a razão em seu devir. Mas é a razão que, tornando-se possível, descobre a miséria do pensamento. A razão se descobre, portanto, impura, e é preciso fazer a sua crítica: tentar entender ou estabelecer – mesmo que provisoriamente – o impacto do inumano na razão, e dessa razão, ainda, sobre a humanidade. Temo-la como devir: vir a ser, possível e mesmo accidental. Sua origem e seu destino são incertos. Sua convicção é fraturada pelo monstro criança que retorna. Então, fazer a crítica da impureza da razão – o seu inumano, ou ainda: os seus inumanos – é também sugerir uma perspectiva de humano e humanidade.

A humanidade, enquanto totalidade, é uma ideia, algo que não pode ser mostrado, sabemos. Mas ao assentar que o solo comum da humanidade é, justamente, sempre equívoco, indeterminável, e que, não obstante, essa indeterminação gravita ao redor da relação corpo/espírito, já que a preocupação ontológica é aqui também fenomenológica (embora, negativa), Lyotard oferece a admiração sublime do acontecimento do humano como ponto de partida para a defesa e a resistência da humanidade e dos direitos humanos. Enquanto a preocupação da tecnociência for encontrar um novo *hardware* para substituir o corpo humano, este último será tratado como meio para uma finalidade que é a sua superação, ou seja: enquanto a preocupação das tecnociências for a pós-humanidade, a humanidade será explorada como um meio, um instrumento. E o pensamento moderno, cartesiano, que sugere a absoluta submissão da natureza às demandas da razão, levada a

pruma pela racionalidade técnica ou pela armação heideggeriana, terá incluído no poder destruidor da razão a própria humanidade.

RESPOSTA À PERGUNTA: O QUE É O INUMANO?

O inumano é o nosso paradoxo. É o que não controlamos. O sim escondido no não. Está na criação e no programa. Puxa-nos: faz pensar. É não sei o que: indeterminável no que foi determinado. O inumano desmonta-nos. É complexo, mas é simples ou quase ridículo. Há pouco tempo, caminhando por rua de uma cidade em que passei bons momentos em família quando pequena, estava indo ao banco, pagar alguns boletos, essas coisas que fazemos e acreditamos que precisamos delas, e assim passamos incólumes pelo cotidiano, para não viver à sombra da ameaça do nada. Bem, eu caminhava, eu tinha um horário a cumprir, foi quando cruzei pela porta de uma loja que estava aberta e senti um cheiro, um perfume, doce e denso, que se prolongava, e foi como se eu o conhecesse, aquele cheiro – mas como poderia eu o conhecer? O que pode ser algo como: conhecer ou mesmo reconhecer um cheiro?

Aquele aroma que eu acreditava já ter sentido, ele se fez presente e me tornou presente ali, no meio da rua, uma cena malformada de infância, que era um sentimento de algum momento que me deu saudade, e era como se ele pudesse ter sido toda a minha vida e, mesmo assim, eu não saberia dizer qual foi aquela cena, e todos os personagens, meus pais e meu irmão, o que faziam. Eu não saberia dizer que de fato eu vivi aquilo em infância, porque afinal, a cena nunca se remontou precisamente em mim, ou para mim. Mas o sentimento, o sentimento que veio daquele odor estranho e familiar, me fez pensar como por tanto tempo eu me esqueci daquele cheiro e pude todos esses anos viver razoavelmente bem sem ele: quando ele aconteceu para mim, é como se tudo dependesse daquilo. E isso era doloroso porque o que acontecia era uma infância morta, que quando voltou, já não podia ser a mesma, e eu não podia ser a mesma, e se tornou um tormento encontrar um lugar e um tempo para aquilo. Alguém esbarrou em mim na calçada, e eu percebi que o tempo de toda uma vida, foi, na verdade, o tempo de uma inspiração. Foi o tempo do pulmão. Atordoada, voltei a mim. Apressei-me e entrei no banco, a esperar na fila. Tudo estava normal. Nada aconteceu. Voltei para casa. Mas alguma coisa me quebrou.

Então, o inumano é isso que rasga a gente. A nossa humanidade se divide, desconfia de si mesma. Somos humanos porque não controlamos o que sentimos e somos frequentemente controlados pelos sentimentos, ou somos humanos porque temos sempre, justamente, a possibilidade de emancipar dessa condição miserável pela razão? A

questão é que a razão não consegue, ela mesma, se furtar do tempo, do acontecimento, da passibilidade, da indeterminação nativa. E isso não resolve nada, porque, por outro lado, essa indeterminação, essa miséria da infância, é somente pela razão que alegamos a sua premência. O inumano não se resolve, mas oferece perspectivas. Essas perspectivas estão nas artes, na literatura, na filosofia, estão até nas ciências.

Em meio a tantas formas de humanismo, busquei evidenciar aqui, no fim das contas, como é preciso questionar o que é o humano. Quando o tomamos como algo seguro, desviamos de uma preocupação fundamental. A ontologia em Lyotard permite a demora na questão. O humano não é dado, é possível. A razão não é garantida, é vir a ser. A sensibilidade também. E a passividade, ou a passibilidade, insiste. O inumano é o desejo, é o pós-moderno, é o diferendo, é o sublime, e é, por fim, também, a tecnociência. Acredito que o acontecimento é um dos termos mais fundamentais dos diferentes momentos ontológicos de Lyotard, tornando-se um conceito tão intercambiável quanto o sublime; talvez o acontecimento seja tão central quanto é o inumano na obra de Lyotard: o acontecimento é, sozinho, uma rota de fuga dos pressupostos antropomórficos e antropocêntricos que talvez merecesse, em outra oportunidade, uma dedicação especial. Com o acontecimento, vê-se cumprir os motivos do inumano, que é, sobretudo, um paradigma filosófico. A filosofia lyotardiana é o esforço da sua reflexão: é preciso considerar que a razão é libidinal e infantil. É preciso considerar que o humanismo, tentando suprimir a miséria da infância, impõe a humanidade ao sacrifício e à condenação. E que, portanto, pensar sob o paradigma do inumano não é abandonar a preocupação com o humano, mas, antes, procurar uma saída para o amor e a resistência que não impliquem, justamente, a degradação do nosso solo comum.

Manter o solo comum indeterminável e chama-lo inumano pode levar ao desespero ou à alegria. Lyotard está sempre tentando nos mostrar como é uma questão de acento. A nossa falta de controle sobre o acontecimento, mais o fato de sermos obcecados por controle, é risível, é patética. E, ora, não estamos proibidos do humor, ao filosofar. Mas a humanidade tratada como meio para a pós-humanidade é, por outro lado, absolutamente trágico, e nem um pouco cômico. Passaríamos sem fôlego de um especismo devastador para, finalmente, predadores de nós mesmos. Não é minha intenção eleger a hipótese do estado de natureza hobesiano, por exemplo, que coloca na humanidade a sombra de uma força predatória contida apenas pela necessidade de segurança que o contratualismo quer evocar. Principalmente porque o

pedido de segurança não resiste à guerra de todos contra todos. Fomos autorizados pela filosofia moderna, e depois pela tecnociência, a tratarmos a nós mesmos enquanto espécie somente na medida em que disso pudermos tirar proveito sobre os outros animais e todo o meio ambiente que nos cerca. Colocamo-nos a nós mesmos no topo da cadeia alimentar. E em seguida, fazemos a cadeia alimentar da própria humanidade.

O paradigma do inumano na filosofia é guiado pela desconfiança, portanto, aos pressupostos antropomórficos e antropocêntricos, que são frequentemente assumidos para que o mal não ronde nossas cercas bem fechadas, mesmo quando somos honrosos, mesmo quando somos virtuosos. O medo do terrorismo e da permissividade nos deixa angustiados: tememos nos perder ainda mais se não pudermos nos apegar a um chamado universal para o bem, a verdade, o belo. Clamamos controlar tudo, mas desabamos quando não somos nós, ao contrário, controlados pelas ideias consoladoras. Pensar, sentir a ameaça eminente da interrupção do encadeamento – nenhuma palavra depois desta (e o silêncio) – é realmente radical. E a frase não se repete sem se diferir, então eu não posso sequer me garantir da forma que essa ameaça vai tomar, quando ela me toma. É o que senti lendo o conto de *Ligeia*, de Poe. E o terror tétrico que me fez desligar Stockhausen. Newman, o pintor, falou também de um sentimento terrível e grandioso que sentiu sobre os túmulos dos índios em Ohio. E o sentimento que traz o vento sul, num ponto ou noutro do litoral catarinense, ou talvez um solstício, na hora e no tempo que se abre, e incita o pensamento largo: antes de nós os índios e, antes deles, os sambaquis – eis-me aqui, agora sobre essas conchas que guardam qualquer coisa do que já não existe, ainda.

Perdemos o Deus, perdemos a razão, e agora perdemos o humano, já que ele também é inumano. O que ganhamos? Só um novo acento: nunca tivemos o Deus, nunca tivemos a razão, e não temos, em absoluto, a nós próprios. Mas temos as metáforas, e os acasos; temos a falta, e o que fazemos dela. Temos a possibilidade do porvir, da surpresa. Temos o solo comum, e não devemos renega-lo por ser indeterminável. Temos a filosofia, podemos ter a honra do pensar. Mas honrar o pensamento é deixa-lo ser. Como diz o Gilberto Gil, “o seu amor, ame-o e deixe-o”: pois não queremos mais ser simplesmente capazes de amar o que já está dado, o que já está pensado, o que está preso. Quero o pensamento que quer. O pensamento que não sei o que: o pensamento sem autor. O inumano é o anônimo, o clandestino, o

refugiado, o disfarçado, o mascarado do pensamento. O inumano é o que se nos faz, desinteressadamente. Deve poder nos fazer amar o acaso, comemorar o gol olímpico da matéria. Deve nos fazer cuidar do que há, e temer a ameaça, não, enfim, como um castigo cósmico, o que seria, obviamente, muito vaidoso, mas como o que lembra: *isto* é precioso, mesmo quando pouco. Ou como disse Drummond em *Os últimos dias*, sobre o tempo e a morte:

O tempo de despedir-me e contar
que não espero outra luz além da que nos envolveu
dia após dia, noite em seguida de noite, fraco pavio,
pequena ampola fulgurante, facho, lanterna, faísca, estrelas reunidas, fogo na
mata, sol no mar,
mas que essa luz basta, a vida é bastante, que o tempo
é boa medida, irmãos, vivamos o tempo.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ADORNO, Theodor. **Dialética negativa**. Rio de Janeiro: Editora Zahar, 2009.
- ANDRADE, Carlos Drummond. **Antologia poética** (organizada pelo autor). Rio de Janeiro: Record, 2007.
- CAPRA, Fritjof. **A teia da vida – uma nova compreensão científica dos sistemas vivos**. São Paulo: Editora Cultrix, 1996.
- CHAUÍ, Marilena. **Introdução à história da filosofia – volume 2: as escolas helenísticas**. São Paulo: Companhia das letras, 2010.
- FREUD, Sigmund. **Além do princípio de prazer**. In: Obras completas volume 14: História de uma neurose infantil (“o homem dos lobos”), Além do princípio de prazer e outros textos – (1917 – 1920). São Paulo: Companhia das letras, 2010.
- _____. **La négation**. In: Discourse, figure. Londres: University of Minnesota Press, 2011.
- _____. **Os três ensaios sobre a teoria da sexualidade – obras completas volume 6**. São Paulo: Companhia das letras, 2016.
- GREENE, Brian. **O tecido do cosmo – o espaço, o tempo e a textura da realidade**. São Paulo: Companhia das letras, 2005.
- GUALANDI, Alberto. **Lyotard**. São Paulo: Estação Liberdade, 2007.
- HEIDEGGER, Martin. **Le Principe de la Raison**. Paris: Gallimard, 1962.
- _____. **Ensaio e conferências**. Petrópolis: Editora Vozes, 2012.
- KANT, Immanuel. **Crítica da faculdade do juízo**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995.
- _____. **Crítica da razão pura**. Petrópolis: Editora vozes, 2012.
- LISPECTOR, Clarice. **Água-viva**. Rio de Janeiro: Editora Rocco, 1973.
- LYOTARD, Jean-François. **Au juste**. Paris: Christian Bourgois Editeur, 2006.
- _____. **Dérive a partir de Marx et Freud**. Paris: Union générale d'éditions, 1973;
- _____. **Économie libidinale**. Paris: Les éditions de minuit, 1974;
- _____. **Jucieux dans le différend**. In: *La faculté de juger*. Paris: Les éditions de minuit, 1985.
- _____. **Les transformateurs Duchamp**. Paris: Éditions galilee, 1977.

- _____. **Le différend**. Paris: Minuit, 1983;
- _____. **Les cahiers de philosophie n° 5 - Réécrire la modernité**. Lille: Nouvelle série Printemps: 1988 a;
- _____. **L'interêt du sublime**. In: **Du sublime**. Paris: Éditions Belin: 1988 b;
- _____. **O inumano: considerações sobre o tempo**. Lisboa: Editorial Estampa, 1990;
- _____. **O pós-moderno explicado às crianças**. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1993;
- _____. **Lições sobre a analítica do sublime**. Campinas: Papirus, 1993;
- _____. **A fenomenologia**. Lisboa: Edições 70, 2008 - a.
- _____. **A condição pós-moderna**. Rio de Janeiro: José Olympio, 2011;
- _____. **Que peindre? Adami, Arakawa, Buren**. Paris: Hermann Philosophie, 2008 – b.
- _____. **Discourse, figure**. Londres: University of Minnesota Press, 2011;
- _____. **Por que filosofar?** São Paulo: Parábola, 2013.
- MALPAS, Simon. **Jean-François Lyotard**. Londres: Routledge, 2003.
- NIETZSCHE, Friedrich. **Sobre verdade e mentira no sentido extra moral** (1873). In: Os pensadores (p. 51-61). São Paulo: Edição Nova Cultura, 1993.
- SANTOS, Leonel Ribeiro. **A razão bem temperada, ou do princípio do gosto na filosofia setecentista** (11-53). In: Arquipélago - Revista da Universidade de Açores, número 9. Açores: 2012.
- READINGS, Bill. **Foreword: The End of the Political**. In: **Jean-François Lyotard- Political Writings**. Taylor & Francis e-Library, 2003.
- RÜDIGER, Francisco. **Martin Heidegger e a questão da técnica – prospectos acerca do futuro do homem**. Porto Alegre: Sulinas, 2006.
- SFEZ, Gérald. **La partie civile**. Paris: Éditions Michalon, 2007.
- WITTEGENSTEIN, Ludwig. **Investigações filosóficas**. Petrópolis: Editora Vozes, 2014.

ANEXO

I. Le Grand Verre – Marcel Duchamp (1912-1923)

Óleo, verniz, folha de chumbo, duas telas de vidro

Dimensões: 277.5 cm × 175.9 cm

Localização: Museu de arte da Filadélfia



Fonte da imagem:

<http://www.arte.seed.pr.gov.br/modules/galeria/detalhe.php?foto=105>

II. Étant donné – Marcel Duchamp (1946-1966)

Escultura/ ambiente

Localização: Museu de arte da Filadélfia



Fonte da imagem:

https://www.google.com.br/search?q=%C3%A9tant+donn%C3%A9s&rlz=1C1CHZL_pt-BRBR781BR781&source=lnms&tbn=isch&sa=X&ved=0ahUKEwiGvNzW3ezcAhVFC5AKHdoWCpoQ_AUICigB&biw=1366&bih=631#imgrc=8nTyvvW-x6Iz1M:



Fonte da imagem:

https://www.google.com.br/search?q=%C3%A9tant+domm%C3%A9s&rlz=1C1CHZL_pt-BRBR781BR781&source=lnms&tbn=isch&sa=X&ved=0ahUKEwiGvNzW3ezcAhVFC5AKHdoWCpoQ_AUICigB&biw=1366&bih=631#imgrc=JfyCTkJir4ILWM:

III. Vir heroicus sublimis – Barnett Newman (1950-1951)

Óleo sobre tela

Dimensões: 242.3 cm × 541.7 cm

Localização: Museu de arte moderna de Nova York



Fonte da imagem:

[https://www.google.com.br/search?q=vir+heroicus+sublimis&rlz=1C1CHZL_pt-BRBR781BR781&source=lnms&tbm=isch&sa=X&ved=0ahUKEwiD5O7y3-zcAhXIW5AKHf8pCQkQ_AUICigB&biw=1366&bih=631#imgrc=7N7gfutMB6nhRM:](https://www.google.com.br/search?q=vir+heroicus+sublimis&rlz=1C1CHZL_pt-BRBR781BR781&source=lnms&tbm=isch&sa=X&ved=0ahUKEwiD5O7y3-zcAhXIW5AKHf8pCQkQ_AUICigB&biw=1366&bih=631#imgrc=7N7gfutMB6nhRM;)