

## O PÓS-MODERNO EM QUESTÃO: O LYOTARD DE GUALANDI

Dagmar MANIERI<sup>1</sup>

O que é expor com clareza e precisão o pensamento de determinada figura intelectual? Qual a função da crítica como abertura e, ao mesmo tempo, questionamento de determinada produção intelectual? O equilíbrio, como razão crítica, deve habitar no próprio interior da análise, fugindo dos extremos da apologia e do ataque direto, preconceituoso. Em relação a esse trabalho de Alberto Gualandi, o estudo é sereno e equilibrado. Há uma relativa distância em relação ao seu objeto de estudo; tanto é assim que no final do Capítulo 1 – “O filósofo e o sofista” -, após marcar bem o terreno do debate em torno de Lyotard, Gualandi coloca seu problema: “Como julgar essa figura estranha, híbrida e singular, metade filósofo, metade sofista?” (GUALANDI, 2007, p.43). Essa questão não é só parte de um jogo, do qual já sabemos o resultado. Trata-se, sem dúvida, de uma perspectiva de início e que deve resultar naquilo que o próprio Gualandi denomina de “pesquisa”. Sua obra é exposição, mas também “pesquisa” sobre o pensamento de Lyotard.

Um dos primeiros temas que Gualandi ressalta corresponde aos novos rumos da filosofia em Lyotard. Como pensamento reflexivo – assim pensa Lyotard – ela perdeu sua base pré-conceitual. O pensamento como “filosofia” aceita o *différend* (diferendo) ontológico que se aloja na própria linguagem. Cria-se uma “atitude filosófica de escuta”. A interrupção, o vazio e o nada não são mais expulsos do horizonte do pensar (da “frase do pensamento”). O pensar filosófico não encontra mais sua identidade num “Eu penso”; agora, o acontecimento perturba e destitui esse “Eu penso”. A síntese não se completa, ela está sempre num recomeçar perpétuo. Neste ponto, temos algo importante e que diz respeito à consequência da perspectiva lyotardiana: o pensamento é destituído pelo acontecimento. Pensamento em aberto, em que a cada instante esse pensar recebe o abalo de “suas condições constitutivas”. A crise transforma-se numa *conditio sine qua non* para essa “capacidade de acolher o acontecimento”. Pensamento sensível ao acontecimento – eis o instante da filosofia no pós-*Auschwitz*. Essa nova postura filosófica, que tem sua causalidade

<sup>1</sup> Doutor em Ciências Sociais. UFScar – Universidade Federal de São Carlos. Centro de Educação e Ciências Humanas. Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais. São Carlos – SP – Brasil. 13565-905 -dagmarmanieri@bol.com.br

no aparecimento do fenômeno totalitário, também marca o pensamento de Adorno. Neste, o acontecimento histórico é a testemunha da “impotência da verdade” (ADORNO, HORKHEIMER, 1985, p.160). Sem o pensamento ou a reflexão, sem a realização do subjetivo, a verdade aflora em sua incompletude, contraditoriamente desumanizada: daí porque uma “doutrina” pode ser verdadeira e falsa ao mesmo tempo.

Mas em Lyotard, esse desafio ao pensamento adquire um outro mal-estar – ele obriga o pensar a se abrir ao Outro. O sentimento do pensamento inaugura uma nova condição de subjetividade que provém do “[...] estado de pensamento captado pelo que é singular, imediato, sem precedentes, estado de inarmonia, de discordância, que sacode o pensamento em suas certezas e em suas identidades profundas.” (GUALANDI, 2007, p.98). É um pensamento que não encontra mais um mundo que deseja encontrar; seu estranhamento e mal-estar são as próprias condições para que os “diferendos” da atualidade possam encontrar expressão.

Nesse sentido, o pós-moderno em Lyotard não implica só numa mudança de temporalidade, mas acima de tudo em uma nova abordagem cognitiva e estética. Com essa nova abordagem surge a oportunidade para que venha à luz “um caso singular e sem regra”, “[...] uma apresentação que precede toda representação, de um aqui e agora, imprevisível e contingente.” (GUALANDI, 2007, p.121). O poder dessa abertura está no “juízo reflexionante”, que faz o intercâmbio entre as determinações finitas (a linguagem) e o Ser infinito e incomensurável (que se exprime como sensação e sentimento). Desse modo, a própria filosofia é chamada para uma nova função. Ela deve escutar os “diferendos” que agitam sua época: deslocamento da força da tradição e desconfiança na coerção de uma Idéia para o futuro. Temos, então, um pensamento frágil e hesitante? Provavelmente, responderia Lyotard, mas também um salto para “[...] uma razão aberta e crítica, radicalmente antidogmática e pós-metafísica.” (GUALANDI, 2007, p.50).

Outro meio de acesso ao pensamento de Lyotard se dá, como mostra Gualandi (2007), através de uma releitura de Kant, principalmente com a *Crítica da Faculdade do Juízo*, pois para Lyotard, “o juízo é o ato fundamental do Pensamento”. Veredas e impasses, fracassos e retornos: eis como a excelente análise de Gualandi nos mostra o kantismo de Lyotard. No fundo, com o auxílio de Kant, busca-se uma nova metafísica dogmática da linguagem; ou como Fredric Jameson (1997, p.18) afirma, “[...] o retorno a Kant, nos dias de hoje, tem, em termos gerais, o sentido de um movimento antidialético.” No exemplo de Lyotard, o retorno ao kantismo é a tentativa de estabelecer uma nova dogmática da linguagem, como um absoluto em si.

Em *Le Différend*, assim vê Gualandi, a linguagem aparece enredada em um drama impessoal e anônimo. Não há mais, como mostrava suas obras anteriores,

uma “ilusão antropomórfica” e que implicava num “fora da linguagem”. Em *Le Différend*, surge a “práxis languageira”, em que o sentido de uma expressão é determinado pelo seu uso. Portanto, há uma inversão na relação do destinador com a linguagem: “o sujeito só é uma função da linguagem”, em que o protagonista desse drama languageiro está na frase. A criação do sentido, bem como da realidade, nós encontramos na linguagem. Desse modo, presenciamos uma passagem (ou tentativa) do “pragmático” para o “ontológico” (que Gualandi denomina de “drama ontolinguageiro de Lyotard”). Essa passagem só é possível graças a uma instância “transcendental”. Aqui, surge um novo Lyotard que procura uma fundamentação de base transcendental, longe do primeiro Lyotard da sofística.

É a Idéia kantiana que é retomada, agora num contexto da linguagem. Não mais o transcendental do entendimento, mas do discurso que dispensa até “[...] uma intuição sensível assinalando um conteúdo objetivo e determinado à Idéia; a presença de um sentido interno ao discurso.” (GUALANDI, 2007, p.41). No próprio domínio da linguagem, surge “[...] um núcleo ideal orientando a atividade do conhecimento no sentido de uma maior sistematicidade.” (GUALANDI, 2007, p.41). Assim, de forma resumida, constatamos como o kantismo ajuda a construir um transcendental languageiro em Lyotard. E, nesse sentido as análises de Gualandi são preciosas nesse terreno tão sutil que vai de Kant às torções e cesuras do pensamento lyotardiano. Há, inclusive, um capítulo 4 – “O desafio do juízo” -, onde Gualandi, com muita propriedade, redesenha o Kant de Lyotard.

Em relação ao mundo da arte, Gualandi dá um destaque especial às reflexões de Lyotard sobre a relação entre arte e verdade. Em *Discours, Figure*, Lyotard tenta mostrar que a “verdade da arte” é algo irreduzível a toda teoria. A “figura” que compreende o cerne da “verdade da arte” não pode ser captada pelo discurso teórico. Isto se explica porque o discurso teórico apresenta um “desejo totalitário”, bem ao estilo da filosofia de Hegel. Esse é o perigo teórico. O perigo místico, que é o segundo caminho a se evitar, representa a concepção da arte como algo inexprimível, inefável. O discurso estético mostra-se, aqui, como *non-sens*.

Contra essas duas modalidades de se pensar a arte, Lyotard propõe uma saída da lógica especulativa hegeliana. No sistema da língua, assim pensa Lyotard, há fendas em que podemos encontrar a instância “subjetiva” do desejo; é através dessas fendas que o desejo de arte (e o “figural”) se reintroduz na “realidade”. Assim, a arte compartilha com as modalidades do discurso na tarefa de definir (ou produzir) a verdade. “O que não podemos dizer”, antecipa Lyotard, “nós o somos”. Há não-dizer no dizer; no processo de conhecimento, temos o desejo – busca-se, aqui, uma totalidade sem o toque totalitário da redução. A arte é a verdade desse desejo que, agora, se aloja ao lado (ou no interior) desse processo de objetivação.

O não-dito é presença no discurso. Se assim ocorre, então se produz a “figura” e a “verdade figural” mostra-se com a força de um acontecimento. Eis o que define a arte – essa presença da “verdade figural”. A verdade da arte em si já é uma forma de transgressão das regras que ordenam o discurso em sistema. Neste ponto, podemos perguntar: o que a arte produz, então? Percebemos, nesse sentido, uma parte de seu produto que corresponde à desestabilização de um código (do sistema de língua). Nesse sentido, arte é arte onírica, em que essa forma de produção contém uma “energética pré-discursiva” – figura-imagem, figura-forma, figura-matriz.

No caso da figura-matriz, ela traz um desdobramento que nos permite uma definição do real. Para Lyotard, isto corresponde àquilo que não pode ser lido ou visto, como uma “topologia fantasmática” que atravessa todos os espaços. Como diferença originária, ela mistura as oposições (que estruturam os espaços) e agita o desejo. Assim, por meio desse “princípio da figuralidade”, o real passa a ser “[...] um objeto atual mergulhado em um espaço virtual em que ‘os impossíveis espaciais e temporais tornam-se possíveis’.” (GUALANDI, 2007, p.54).

O que liga as energias (a estrutura) é o princípio de prazer. Já a pulsão de morte (a matriz figural) faz a obra de ruptura, disfarce, deslocamento, libertando as diferenças. A arte só é verdade através da pulsão de morte; a força da arte é sustentar em “aberto”, livre, o campo das palavras (literatura) ou das cores (pintura), para que a verdade ali “figure”. Então, na arte temos a possibilidade do aparecimento de “diferenças transgressivas”, que se libertam da ligação identitária. É uma irrupção utópica e selvagem, mas também de uma “carga de verdade”.

De forma conclusiva podemos afirmar que a obra de Gualandi é uma abertura ao pensamento de Lyotard. Há clareza e muita competência em sua exposição, como afirmamos no início. Mas o que pode ser invocado como carência desse trabalho é a ausência de uma perspectiva mais radical. Gualandi só usa uma forma de radicalismo: “Para esse filósofo radicalmente crítico que é Lyotard”, segundo suas palavras. O momento radical mais completo está ausente em sua crítica. Sem essa forma de crítica, o pensamento de Lyotard não é apreendido em sua devida totalidade/complexidade. A crítica só é “total” se compreende as relações necessárias de determinada produção intelectual, tomando o devido cuidado de não se ingressar no perigoso reducionismo. A sociedade capitalista aparece em muitos momentos desse trabalho de Gualandi. Em torno da tecnociência, surge um Lyotard tão crítico e pessimista quanto Adorno ou Heidegger, mas permanece um silêncio a respeito de suas conclusões. A crítica de Gualandi é realizada em alguns pontos específicos, como aqui:

Esse perigo está representado, para dizê-lo sem meias palavras, por uma oposição muito difícil entre o juízo “determinante” científico e o “reflexionante” estético, por

uma concepção por demais idealizada da arte e uma concepção ao mesmo tempo cientificista e redutora da verdade científica. (GUALANDI, 2007, p.132).

No geral, configura-se um Lyotard de “difícil solução” (nas próprias palavras de Gualandi), entre o sofista e o filósofo.

É esse radicalismo crítico que deve lançar os desafios maiores à produção de Lyotard; esse radicalismo não implica necessariamente no esquerdismo, mas deve levar em consideração o que a esquerda radical pensa de Lyotard. Gualandi ensaia um pouco esse tom “radical” no início da obra, quando lança à figura de Lyotard a imagem de sofista. Mas o debate em si ocorre com pensadores da própria condição pós-moderna, como Habermas, por exemplo. Então, temos um Lyotard pintado no quadro do pós-moderno: a crítica, ao invés de indicar os limites e problemas de fundamentação, acaba por só contornar o pensamento, produzindo um arco-íris de tonalidades. A elegância da exposição de Gualandi preservou o pensamento de Lyotard da prova de fogo.

Esse desafio maior de uma crítica ao pós-moderno pode ser encontrado em Terry Eagleton ou em Fredric Jameson, entre outros. Para o primeiro, o pós-modernismo é radical e conservador, simultaneamente. Há, sem dúvida, acrescenta Eagleton (1998), uma oposição do pós-modernismo em termos políticos, mas uma cumplicidade no nível econômico. “O pós-modernismo”, afirma Eagleton (1998, p.128),

[...] é radical na medida em que desafia o sistema que ainda precisa de valores absolutos, fundamentos metafísicos e sujeitos auto-identícios; contra essas coisas ele mobiliza a multiplicidade, a não-identidade, a transgressão, o antifundamentalismo, o relativismo cultural. O resultado, na melhor das hipóteses, é uma subversão engenhosa do sistema de valores dominantes, pelo menos no nível da teoria.

Mas isso tudo é recebido com certa desconfiança por Eagleton, pois o capitalismo é a ordem mais pluralista que a história já conheceu. Assim, há uma “afirmação” de Eagleton que podemos ler nas entrelinhas: o sistema possui a capacidade de absorver o pensamento pós-moderno e convertê-lo em ideologia.

Já em Jameson (1997), o pós-moderno se assemelha a um falecimento, a um fim da modernidade, sem precisar bem o campo desse novo conceito. O Alto-Modernismo cultivou esse “desejo chamado inovação ou simplesmente o Novo”. A problemática, então, pode ser situada em torno do conceito de pós-modernismo: “Toda teoria do pós-modernismo é, portanto, uma precisão do futuro feita com um baralho imperfeito” (JAMESON, 1997, p.10). Essa crise da modernidade, para ele,

significa basicamente a intensificação de uma era de “positivismo tecnológico” e do “nominalismo experiencial”. Estamos numa fase em que a abstração é tida como algo “ornamental”, signo da perda de tempo. O que a crítica mais radical vê no pós-modernismo é uma espécie de complexo ideológico, sintoma de uma determinada fase do capitalismo tardio. “[...] quando tudo se submete à mudança perpétua das imagens da moda e da mídia, nada mais pode mudar.” (JAMESON, 1997, p.32). É o fim da ideologia, prossegue ele, que aparece com força total e desempenha um papel cínico no declínio da esperança coletiva num clima de mercado particularmente conservador. Para Jameson, nesse sentido, o Pós-moderno é “a persistência do Mesmo na Diferença absoluta”; isso significa uma paralisia da própria imaginação utópica.

A crítica mais radical ao pós-moderno, como nos exemplos de Eagleton e Jameson, distancia-se da contaminação da crise da modernidade, ao preservar o próprio Pensamento dos sintomas da modernidade. Pensa, assim, o pós-moderno ainda como um elemento do capitalismo tardio. Surge, dessa forma, uma nova perspectiva crítica em que o conceito de pós-moderno é colocado em causa. Então, há em Gualandi um silêncio suspeito em relação a toda uma corrente radical. Ver a diferença, nesse ponto, da análise que Anthony Giddens (1990) faz desse conceito em *As Conseqüências da Modernidade*, em que o debate sobre a modernidade (e sua crise) se inicia com Marx e Weber. Embora Giddens priorize o pensamento sobre as instituições, há por toda sua obra a presença de Marx.

Isto ocorre, também, com a *Crítica da Modernidade*, de Alain Touraine (1994). Aqui, o pós-moderno é definido como um movimento que realizou a dissociação do progresso com o aspecto cultural. Crise da abordagem de Weber e de Condorcet; nascimento de uma nova definição de cultura sem a referência ao progresso da racionalização. Com a ausência do “universalismo” dos séculos XVIII e XIX, “[...] a sociedade não possui mais unidade e, portanto, nenhum personagem, nenhuma categoria social, nenhum discurso tem mais o monopólio do sentido.” (TOURAINÉ, 1994, p.196). Período do multiculturalismo, o pós-moderno – que Touraine denomina “pós-modernismo”, contra a advertência de Giddens de que não há um “pós-modernismo”, mas um “pós-moderno” como expressão da crise do modernismo – significa para ele “[...] mais que uma moda intelectual; ele prolonga diretamente a crítica destrutiva do modelo racionalizador lançado por Marx, Nietzsche e Freud.” (TOURAINÉ, 1994, p.197).

O sucesso intelectual do pós-moderno, pensa Touraine, é um efeito direto da crise do esquerdismo revolucionário. O pós-moderno em Touraine ganha um tom de pesar, da própria perda da noção de “social”, em que o sociólogo deve buscar um outro objeto de pesquisa. A própria sociologia, enfim, deve se redefinir. Portanto, esse trabalho de Touraine mostra que não é preciso pertencer à esquerda pensante para se realizar um balanço crítico do pós-moderno. Mas essa falha em

Gualandi não tira seu mérito de ter realizado em *Lyotard*, uma excelente exegese do pensamento lyotardiano; ela incita-nos a futuras leituras das obras desse pensador francês que foi, sem dúvida, um dos pioneiros do Pensamento nas condições sociais contemporâneas.

GUALANDI, A. **Lyotard**. São Paulo: Estação Liberdade, 2007. 176 p.

## Referências

ADORNO, T. W.; HORKHEIMER, M. **Dialética do esclarecimento**. Rio de Janeiro: J. Zahar, 1985.

EAGLETON, T. **As ilusões do pós-modernismo**. Rio de Janeiro: J. Zahar, 1998.

GIDDENS, A. **As conseqüências da modernidade**. São Paulo: Ed. UNESP, 1990.

JAMESON, F. **As sementes do tempo**. São Paulo: Ática, 1997.

TOURAINÉ, A. **Crítica da modernidade**. Petrópolis: Vozes, 1994.