

# DESCONSTRUIR A PROMISCUIDADE ENTRE O VER E O LER – REFLEXÕES DA CRÍTICA DE LYOTARD À FENOMENOLOGIA DE MERLEAU-PONTY<sup>1</sup>

## DECONSTRUCTING THE PROMISCUITY BETWEEN SEEING AND READING – REFLECTIONS ON LYOTARD’S CRITIQUE OF MERLEAU-PONTY’S PHENOMENOLOGY

Ronaldo Manzi Filho<sup>2</sup>

**Resumo:** apesar da aparente aridez de *Discours, Figure* de Lyotard, encontramos em suas linhas importantes contribuições para repensarmos as experiências intelectuais francesas depois da década de 50. É o caso, por exemplo, de suas críticas à fenomenologia de Merleau-Ponty. Seu protesto é claro: Merleau-Ponty, mesmo tendo ido além de uma filosofia da consciência, ainda estaria preso a uma forma de pensar em que a linguagem coloniza campos que são, a seu ver, de ordens diferentes. É o caso de uma passagem do ver (do visível) ao ler (da linguagem) que, segundo Lyotard, naturaliza uma forma de pensar a negatividade. Este texto busca compreender a crítica de Lyotard a Merleau-Ponty e se pergunta se se trata de uma crítica pertinente ao fenomenólogo.

**Palavras-chave:** Visível. Linguagem. Negatividade. *Surréflexion*. Sentido.

**Abstract:** despite the apparent aridity of Lyotard’s *Discours, Figure*, one may find, in its lines, important contributions for a rethinking of the post-1950s French intellectual experience. This is the case, for instance, of his criticism of Merleau-Ponty’s phenomenology. His objection is clear: Merleau-Ponty, despite having gone beyond a philosophy of consciousness, is still tied to a way of thinking according to which language colonizes fields that are, in Lyotard’s view, of different orders. This, according to Lyotard, occurs in a passage from seeing (the visible) to reading (language), one that naturalizes a way of conceiving negativity. The present text seeks to understand Lyotard’s critique of Merleau-Ponty’s conception, and asks itself if said critique is a relevant one.

**Keywords:** Visible. The. Language. Negativity. *Surréflexion*. Meaning.

\* \* \*

---

<sup>1</sup> Dedico este texto ao meu caro amigo lyotardiano de “plantão” Rafael Gargano.

<sup>2</sup> Possui graduação em filosofia pela Universidade Católica de Goiás e formação em Psicanálise pelo Centro de Estudos Psicanalíticos. Possui mestrado e doutorado em filosofia pela Universidade de São Paulo e doutorado em filosofia pela Radboud Universiteit Nijmegen. Co-organizou os livros *A filosofia após Freud* (Humanitas) e *Paisagens da Fenomenologia francesa* (UFPR). Publicou artigos em periódicos especializados, além de diversas traduções de artigos e revisões de livros. Atua principalmente nas áreas da Fenomenologia francesa e da Epistemologia da Psicanálise. Participa do grupo de pesquisa do Laboratório de Estudos em Teoria Social, Filosofia e Psicanálise (USP). É membro da International Society of Psychoanalysis and Philosophy. Contato: rua Heitor Penteado, n. 1797, ap. 13, Sumarezinho, 05437-002, São Paulo – SP. Telefone: (11) 38624096. E-mail: manzifilho@hotmail.com

Jean-François Lyotard publica em 1954 uma obra que até hoje é uma das principais referências para aqueles que buscam compreender o que é a fenomenologia. Neste livro, *La phénoménologie*, ele escreve, por exemplo, que seria preciso situar a fenomenologia “[...] na sua história, como ela situa a si mesma. Esta história é a nossa, certamente” (LYOTARD, 1999, p. 3).

É sintomático pensarmos que a segunda obra de Lyotard só aparece 17 anos depois e com um discurso que começa exatamente forçando, indo além ou mesmo contra a fenomenologia. A primeira coisa que se deve levar em conta é que o diagnóstico de 1954 continua próximo, nesta perspectiva, do de 1971, quando lança seu *Discours, Figure: a fenomenologia é ainda a nossa história*. Não estranhemos, assim, que é a partir dela que começa a experiência intelectual de Lyotard: era preciso invertê-la para que ele pudesse seguir seu próprio caminho.

Na verdade, Lyotard parece ter dois pontos a protestar em *Discours, Figure* que formariam uma mesma “imagem de mundo” como diria Deleuze. Esta imagem de mundo teria na fenomenologia seu ponto de partida e na colonização do signo sua contrapartida, tal como o estruturalismo se apresentava ao colonizar praticamente todo o pensamento francês na década de 60. Este texto pretende dialogar com a partida de Lyotard, ou seja, pretende pensar porque lhe era preciso criticar a fenomenologia para realizar seu projeto filosófico.

Reparemos primeiramente que Lyotard é o primeiro a admitir que Maurice Merleau-Ponty havia preparado algo para além da fenomenologia nos moldes husserlianos, pois Merleau-Ponty teria criticado e se distanciado da fenomenologia enquanto uma filosofia da consciência. Por isto, em *Discours, Figure* é praticamente com Merleau-Ponty que o nome fenomenologia aparece relacionado. Mas a posição de Merleau-Ponty, a seu ver, também deveria ser criticada – seria preciso ir além.

Um primeiro passo para Lyotard seria tomar a noção de *surréflexion* que encontramos em *Le visible et l'invisible* e a levar até ao extremo. Em Merleau-Ponty uma *surréflexion* é uma reflexão que realiza uma espécie de deformação no mundo, sem perder de vista as coisas e a percepção – pois é só deformando o mundo que eu o percebo e que posso refletir sobre a transcendência do mundo (Cf. MERLEAU-PONTY, 2004, p. 60) – é neste sentido que Merleau-Ponty falará sobre uma loucura da visão (*folie de la vision*) (Cf. MERLEAU-PONTY, 2004, p. 104).

Isto significa, fundamentalmente, que refletir não se dá segundo a significação das palavras que são inerentes ao campo da linguagem dada, mas a partir de um contato mudo com as coisas que faz com que elas *exprimam*. No primeiro caso, tratar-se-ia de uma *fala falada* – uma fala do já existente. No segundo, estaríamos numa *fala falante*, em que as coisas exprimem algo ainda não dito – uma passagem de um mundo mudo a um mundo falante. É como se houvesse níveis de linguagem (mesmo que muda) em que *uma opera sobre a outra*, fazendo da própria significação da palavra um enigma:

longe de ela [a linguagem] detenha o segredo do ser do mundo, a linguagem é ela mesma um mundo, ela mesmo um ser, – um mundo e um ser em segunda potência, porque ela não fala ao vazio, ela fala *do ser e do mundo*, e redobra portanto seu enigma no lugar de o fazer desaparecer. A interrogação filosófica sobre o mundo não consiste, portanto, em se reportar ao mundo mesmo àquilo que nós dizemos, pois ela [a interrogação] se reitera no interior da linguagem. Filosofar não é pôr em dúvida as coisas em nome das palavras, como se o universo das coisas ditas fossem mais claras que aquelas das coisas brutas, como se o mundo efetivo fosse um cantão da linguagem, a percepção, uma fala confusa e mutilada, a significação das palavras, uma esfera de positividade perfeitamente tranquilizadora (MERLEAU-PONTY, 2004, p. 130).

Como se percebe, mesmo que nosso contato com o mundo, a partir desta *surréflexion*, seja um contato mudo, as coisas nos exprimem algo que passamos a falar; será uma fala falante, jamais pronunciada, expressa por palavras, como se o mundo se desse a “ler”, como insiste Lyotard; ou, nas palavras de Merleau-Ponty: é preciso interrogar o mundo e o fazer dizer o que no seu silêncio *ele quer dizer*. (Cf. MERLEAU-PONTY, 2004, p. 60).

Aqui fica claro como Merleau-Ponty se afasta de uma filosofia da consciência. Primeiro porque o fenomenólogo anuncia uma certa *fé perceptiva* do mundo; e por isto, ele deixa o mundo falar. Segundo, porque o trabalho do filósofo é quase um trabalho “insano” – um esforço absurdo, segundo Merleau-Ponty, pois

tudo se passa como se ele [o filósofo] quisesse colocar em palavras um certo silêncio nele que ele escuta. Sua ‘obra’ inteira é este esforço absurdo. Ele escreveria para dizer de seu contato com o Ser; ele não o diz, e não saberia o dizer, pois é do silêncio. Então, ele recomeça... É preciso, portanto, crer que a linguagem não é simplesmente o contrário da verdade, da coincidência, que haja ou que poderia haver – e é isto que ele busca – uma linguagem da coincidência, um modo de fazer falar as coisas mesmas. Isto seria uma linguagem da qual ele não seria o organizador,

palavras que ele não juntaria, que se uniriam através dele pelo entrelaçamento natural de seus sentidos, pelo tráfico oculto da metáfora, – o que conta não é tanto o sentido manifesto de cada palavra e de cada imagem, mas as relações laterais, os parentescos, que são implicados em suas viragens e suas trocas. É uma linguagem deste gênero que Bergson mesmo reivindicou para a filosofia. Mas é preciso ver bem as consequências: se a linguagem não é enganadora, a verdade não é coincidência, muda (MERLEAU-PONTY, 2004, p. 164).

A *surréflexion* nos convida, portanto, a sair da experiência mesma do obstinado silêncio das coisas – *seja por metáforas ou por relações laterais*. Assim, a filosofia é a “reconversão do silêncio e da fala um no outro” (Cf. MERLEAU-PONTY, 2004, p. 169).

Entretanto, ao passar o silêncio do mundo a uma fala falante, esta fala entra na significação da linguagem e passa a ser uma fala falada e o filósofo, por isto, deve recomençar a tarefa “íngnata” de ter de deixar as coisas falarem novamente. Todo o discurso filosófico é, assim, *uma fala lateral...*

O que Lyotard percebe nessa reflexão de Merleau-Ponty é certa naturalização do pensar, como se houvesse uma passagem entre ver e ler que não precisasse ser questionada, como se tratasse de uma fé consanguínea que se faz entrar numa promiscuidade de dois campos distintos. Noutras palavras, *num acordo tácito* entre ver e ler o mundo. É este acordo que é o ponto de partida do filósofo: esta promiscuidade dos sentidos é “o pecado e o orgulho” da fenomenologia: ter o texto e a ilustração ao mesmo tempo (Cf. LYOTARD, 2002, p. 10). Para Lyotard, trata-se de uma naturalização, que ele localiza desde a descrição bíblica da Gênese em que Deus diz “Haja luz” e, assim, houve luz – certo poder da palavra sobre outros sentidos, como o ver.

O que Lyotard propõe é um protesto: “este livro protesta: que o dado não é um texto, que há nele uma espessura, ou antes, uma diferença, constitutiva, que não está colocada a ler, mas a ver; que esta diferença, e a mobilidade imóvel que a revela é o que não cessa de se esquecer no significante” (LYOTARD, 2002, p. 9). Lyotard critica literalmente um dos maiores ganhos da fenomenologia: uma promiscuidade entre os sentidos, em que um passa no outro – como se o olhar escutasse, por exemplo. Aliás, este é o ponto de partida da crítica de Lyotard em sua obra lembrando de um dito de Paul Claudel: “o olho escuta”...

É neste sentido que podemos afirmar que Lyotard foi um entusiasta contemporâneo da fenomenologia francesa e, talvez, um dos primeiros a desconfiar dela. Por que esta desconfiança? Afinal, por que um protesto?

Antes de responder isto, lembremos que ele também afirma sobre sua obra que: “este livro é uma defesa do olho, sua localização” (LYOTARD, 2002, p. 11). O que é a defesa da localização do olho? Sem dúvida nenhuma, uma defesa do que é o olhar e o fato de que o olhar parte de um corpo numa certa localidade específica e vê o mundo pela distância que o separa das coisas. Nada mais fenomenológico: o visível, os fenômenos, o que foi rebaixado à pura aparência, como faz questão de lembrar Lyotard, é o que interessa.

Neste ponto, Lyotard é merleau-pontyano, principalmente quando lembra o que um pintor busca ao pintar um quadro: ele busca mostrar um mundo “se fazendo” [*en train de se faire*] (Cf. LYOTARD, 2002, p. 28). O pintor seria, portanto, fiel à visibilidade, nos aproximando o máximo possível da atividade transcendental – tentando pintar um “lugar” que ainda não tenha sido naturalizado pela linguagem, mas em formação, pois a pintura mostra um engendramento mesmo que constitui o ver e o visto (daí a ideia de que não há pintura para os cegos).

O protesto, entretanto, vem de numa suposta “extrapolação” de Merleau-Ponty na descrição da visibilidade: de fazer do visível e do invisível algo como uma fala inaudita. Assim, para Merleau-Ponty, “não era preciso nada, segundo as palavras de Lyotard, mais do que fazer da linguagem mesma um gesto para torná-la consubstancial ao espaço do quiasma que ele mesmo encarregou de dizer” (LYOTARD, 2002, p. 11). Sendo o mundo visível consubstancial à nossa linguagem, ele não iria mais nos forçar a refletir de outro modo – tal como uma *surréflexion* –, mas apenas a nos levar a reencontrar sua linguagem, o dito no mudo.

Dissolvendo o ler ou o dizer no ver, Merleau-Ponty teria simplesmente tornado o mundo *legível*, sem se perguntar pela passagem deste mundo mudo à nossa fala falante – pecando por ter “colocado linguagem em tudo”. No fundo, o que Lyotard propõe é que, defender o olho significa colocar-se contra a afirmação de que o visível poderia ser visto enquanto uma *escritura* – algo que se pudesse ler ou ouvir pelo o olhar.

É como se Lyotard estivesse protestando contra certa colonização da linguagem num campo que se dá a ver – e que, por si só, traz seus próprios enigmas –, tomando um

discurso por uma figura e caindo no que ele denomina um *engodo*. O engodo seria como interiorizar o que é da ordem do figural na ordem da articulação da linguagem. Tal como Freud teria nos mostrado, a verdade não estaria colocada lá onde esperamos, mas numa outra ordem...

Para tentar mostrar isto, Lyotard recorre a uma ideia de *negatividade*. Na verdade, a modos de negatividades. A seu ver, a negatividade que trabalha na visão é diferente daquela que trabalha na linguagem. O que Lyotard protesta não é, portanto, exatamente uma promiscuidade entre o ver e o ler, mas *uma promiscuidade de negatividades*. Como se o visível tivesse a sua própria negatividade; e, o discurso, outra.

Começamos pela negatividade do visível, entre o que é visível e invisível. Sobre esta negatividade, ele afirma: “há uma negatividade implicada no visível, a distância, o espaçamento constitutivo do espaço, negação experimentada na variabilidade” (LYOTARD, 2002, p. 27). Ora, aquilo que Merleau-Ponty descreve como a possibilidade do ver, é exatamente o que Lyotard descreve sobre a negatividade do visível. Lembremo-nos desta passagem de Merleau-Ponty: “é que a espessura da carne entre aquele que vê e a coisa é constitutiva de sua visibilidade a ela como sua corporeidade a ele; não é um obstáculo entre ele e ela, é o seu meio de comunicação” (MERLEAU-PONTY, 2004, p. 176) – só vejo o mundo porque há uma distância entre o corpo e as coisas. É esta distância, esta negatividade, que os pintores manifestam segundo Lyotard: “o que manifesta a reflexão do pintor como aquela do filósofo, a que recobre aquela do corpo próprio, é que a negação está no coração do ver enquanto distanciação” (LYOTARD, 2002, p. 31).

Quanto à negatividade da linguagem, Lyotard descreve duas possíveis. De um lado, a negatividade da língua; de outro, do sistema. No primeiro caso, o trabalho da negatividade se dá pela força de *disjunção* dos elementos constitutivos do quadro dos fonemas e monemas; mas também, ele se dá na distância que o discurso abre diante de si em relação ao objeto que ele se refere; ele nega, “mata” o objeto. Ou seja, ele é, ao mesmo tempo, a presença expressa da negação da coisa, mas também aquilo que torna possível a fala (mesmo que permaneça desconhecido para o sujeito). Esta distância aparece também entre dois sujeitos que se comunicam – uma distância que tem que ser transposta: “(...) como distância indicando o lugar em que se faz o que eu diga, como horizonte aberto antes

das palavras e as puxando a si, negatividade que é o fundamento de nossa existência espacial, mobilidade constituindo a profundidade” (LYOTARD, 2002, p. 56).

O trabalho da negatividade do sistema também está fora do sujeito; melhor: antes do sujeito e é constitutiva da experiência da linguagem. E por isto Lyotard critica Claude Lévi-Strauss quando este afirma que os mitos falam entre si: *une langue ne se parle, on la parle* (Cf. LYOTARD, 2002, p. 32).

É após este contexto que encontramos o capítulo central de Lyotard sobre Merleau-Ponty (*Recessus et surréflexion*). Aqui Lyotard reconhece a originalidade de Merleau-Ponty ao pensar numa *surréflexion*: trata-se de algo que faz uma *transgressão* de espaços distintos. Ou seja, é possível pintar e desenhar *com* e *nas* palavras – há algo de ilustração com e nas palavras. É este espaço de transgressão que Lyotard irá pensar o figural.

Quando Merleau-Ponty fala de um espaço lateral ou em metáfora, Lyotard percebe uma operação descrita por Freud no trabalho dos sonhos. De fato, o esforço de Merleau-Ponty converge, no fundo, a uma leitura da psicanálise entrecruzada com sua interpretação da obra de arte. Lyotard escreve:

este devaneio sobre a linguagem desemboca na ‘linguagem’ do sonho; o ‘entrelaçamento natural’ de sentidos, o ‘tráfico oculto da metáfora’, as relações ‘laterais’ das palavras e das imagens: tudo é condensação, deslocamento, figurabilidade, todas as operações que fazem o ‘estilo’ do sonho e também da poesia, todo seu ‘trabalho’, como diria Freud (LYOTARD, 2002, p. 55).

Mas como sabemos, Merleau-Ponty tem uma leitura muito peculiar da psicanálise. Isto porque o filósofo faz uma divisão no interior da psicanálise. Basicamente, segundo Merleau-Ponty, se por um lado Freud teria nos apresentado uma busca dos sentidos (tal como os sonhos, os lapsos), o que leva o filósofo a afirmar que tudo, no comportamento humano, tem um sentido; por outro, Freud faria uma pesquisa energética (tal como a pulsão, o princípio de prazer) – uma parte da psicanálise que foi colocada de lado, por acreditar se tratar apenas de uma descrição biologizante do comportamento humano (e herdeira dos prejuízos clássicos)<sup>3</sup>.

---

<sup>3</sup> Esta passagem de Jean Hyppolite poderia ser lida como um “programa de leitura” de Freud na França na época da fenomenologia: “é evidente que há um contraste entre a representação energética (energia ligada e não ligada, investimentos e contra investimentos diversos de energia) que Freud fez de todo o aparelho psíquico e o método de ‘pesquisa de sentido’ que ele inaugura. Portanto, Freud jamais abandonará completamente esta representação energética; e o contraste é bastante grande entre este materialismo da

Diferentemente de Merleau-Ponty, Lyotard recupera o energético de Freud e tenta unir a energética com a “pesquisa de sentido” – não à toa ele insiste na ideia de *trabalho do sonho* enquanto uma realização de desejo, que leva em conta o deslocamento, por exemplo, enquanto algo energético que constrói sentidos.

Tendo isto em vista, lembremos que o interesse de Lyotard pela obra final de Merleau-Ponty é a *surréflexion*. E assim ele justifica seu interesse neste momento:

[...] é por isto e no que a poesia e o sonho se aparentam à *surréflexion*, porque e como renunciando à armadura do logos científico, a linguagem pode, senão se *aproximar* mais da ‘origem’, ao menos dar uma aproximação do que ela não é na sua textura mesma (LYOTARD, 2002, p. 55).

Há uma certa mobilidade na poesia e no sonho que Lyotard busca apreender da *surréflexion*: uma mobilidade no gesto que, segundo o filósofo, se coloca na energética e na fulguração do desejo – é a partir desta energética que Lyotard compreende a mobilidade, esta “linguagem” do sonho que Merleau-Ponty descreve. É esta fulguração do desejo que explica um jogo entre invariante e variante, entre fala falada e fala falante – esta fala que distorce justamente por vim da “loucura da visão” que ouve onde “deveria” somente ver.

O que Lyotard pretende é mostrar como podemos torcer o “caminho” de Merleau-Ponty. Não fazer uma *passagem* do ver ao ler, mas mostrar como a dissociação de duas negatividades podem nos levar a introduzir algo do sensível no sistema da língua: como a condensação, o deslocamento, a figurabilidade – a partir do quê o gesto “esconde”: a energética, o trabalho. Mas afinal, como o Logos do sensível poderia “invadir” o Logos da linguagem? Como realizar isto?

Lyotard pensa aqui numa ideia de *desconstrução*. Uma desconstrução desta promiscuidade que tem a mobilidade energética que Freud descreve, pois “a vista muda, o gesto do desejo, a condensação e o deslocamento, a entrada da figura no texto pelo equívoco, a confusão de espaços, enfim, podem ser proferidas, articuladas num discurso” (LYOTARD, 2002, p. 57).

---

energia e esta análise intencional. Talvez fosse preciso evitar traír Freud escolhendo uma interpretação contra outra, pois ele queria uma sorte de síntese à qual ele não pode alcançar, e há uma originalidade neste misto nesta recusa em separar uma filosofia da natureza e uma filosofia do espírito” (HYPPOLITE, 1991, pp. 409-410).

É como se fosse necessário algo do sensível no discurso para expressar a mobilidades das coisas – é preciso algo da ordem do figural para pensar a relação de algo variante (a mobilidade de intervalo entre as coisas) e algo invariante (a rigidez da língua). É isto que mostra a arte: “este trabalho do poeta, do escritor, do sonho, que coloca o figural no abstrato, o ‘real’ no ‘arbitrário’, e dá ao discurso quase a mesma carne que aquela do sensível” (LYOTARD, 2002, p. 58). Mas como relacionar esta variância e esta invariância?

Começemos tentando entender como Lyotard compreende estes conceitos. Se referindo ao negativo ele diz: “ele [o negativo] se desdobra, dissemos, em intervalos invariantes do sistema [linguagem] e espaçamento móvel do ver [visível]” (LYOTARD, 2002, p. 55). E pouco depois ele se questiona: “o que é a invariância? É a variância mais a negação da variância. E o que é a variância? É a separação negada como intransponível, transgredida. O que é, mais uma vez, a invariância? A negação desta negação que está na mobilidade” (LYOTARD, 2002, p. 58). O que podemos apreender desta conceituação que remete um termo no outro a partir de negações?

Sua primeira resposta é: esta negação da negação não é uma dialética. Esta parte, sobre a dialética em Hegel, ele trata no capítulo anterior (*Dialectique, Index, Figure*). Basicamente, podemos entender que não se trata de uma dialética porque ele não aceita que uma coisa passe no seu oposto – isto vai contra sua ideia de que há negatividades distintas. A seu ver, há, literalmente, uma *diferença*. Por que uma diferença?

Porque, por mais que eu veja e leia algo ao mesmo tempo, ambos jamais fazem uma unidade. A visão não coloniza a leitura e vice-versa. Mas o destino, a seu ver, é o mesmo: o destino do desejo. É somente seguindo o destino do desejo que podemos compreender a proposta de Lyotard: duas negações; não dialéticas; não complementares; não unitárias; mas que se dão ao mesmo tempo: o engodo é que vemos e lemos ao mesmo tempo e sobrepomos ambos.

Mas Lyotard reconhece, assim como Merleau-Ponty, que há uma “hierarquia”. Merleau-Ponty diz de um ser Bruto; Lyotard dirá de um processo primário: a variância – o mundo sensível, “o movimento pelo qual o sensível se apresenta é sempre uma gesticulação, uma dança” (LYOTARD, 2002, p. 41); e um processo secundário: a linguagem. Mas ele não aceita que um processo passe um no outro. Trata-se de momentos que não se passam um no outro: o primário e o secundário são dados ao mesmo tempo.

Merleau-Ponty diz de uma não coincidência. Lembremos somente deste trecho já citado: “é preciso, portanto, crer que a linguagem não é simplesmente o contrário da verdade, da coincidência, que haja ou que poderia haver – e é isto que ele busca – uma linguagem da coincidência, um modo de fazer falar as coisas mesmas” (MERLEAU-PONTY, 2004, p. 164). Ele diz sim de uma *passagem*: do mudo ao falado. Mas dizer que algo é mudo já pressupõe que este algo pode ou “quer” falar – é dar letra onde há ilustração. O que Lyotard pretende mostrar é que ambos se dão, ao mesmo tempo, num espaço que se chama *figural*.

Se não falarmos, portanto, de uma dualidade da negatividade, iremos nos submeter apenas a uma “autoridade”. Em Merleau-Ponty, segundo Lyotard, iríamos ver linguagem em tudo – ver linguagem em tudo significa, no fundo, não ver ou não querer ver o que está em nossa frente! Quase um recalque... Como se nada “castrasse”, dividisse, cortasse, essa relação promiscua entre ver e ler que teria na finalidade do desejo seu ponto central. É como se esta indivisão assumisse uma unidade entre significação e sentido: aquilo que vejo pode passar a ser significado. É como se a filosofia de Merleau-Ponty fizesse um *recalque* de uma lei que interditasse esta promiscuidade entre a significação e o sentido. Um recalque que nega a Lei; como se Merleau-Ponty continuasse na promiscuidade da Mãe (insisto no “como se”).

Aqui Lyotard esboça uma das críticas mais comuns a Merleau-Ponty, entretanto, do modo mais criativo que eu conheço: “não há Pai na filosofia de Merleau-Ponty, ou, então, há em excesso; breve, isto joga seu discurso numa insaciável demanda de Mãe” (LYOTARD, 2002, p. 59). Por quê? Porque a lei contra a promiscuidade (assim como a lei contra o incesto) é recalçada. Mas se foi recalçada, como afirma Lyotard, ela age como a lei do incesto: está sempre presente, assombrando essa promiscuidade. É preciso uma forma de castração entre significado e sentido para que não haja uma coincidência.

Mas sabemos que esta coincidência, um dos fantasmas “maternos” da filosofia merleau-pontyana, é uma coincidência que jamais se realiza: jamais há uma coincidência entre tocar e ser tocado. Na verdade, acredito que Lyotard compreende uma das últimas reflexões de Merleau-Ponty ao pensar que não há uma dialética, mas uma passagem de um no outro. É precisamente essa passagem que está em jogo. O exemplo mais famoso de Merleau-Ponty é das mãos se tocando: uma relação que se inverte, em que uma passa na

outra. Quando tocamos uma mão na outra, de repente, uma das mãos, que toca, passa a ser tocada e vice-versa. Essa reversibilidade do sentir só é possível devido a um *desvio*, pois uma coincidência seria como uma superação da tensão da passagem de uma na outra. Merleau-Ponty sempre deixou claro que não há síntese, mas unicamente uma passagem incessante.

Não há, na filosofia “última” de Merleau-Ponty, nem contradição, nem superação, nem ultrapassagem, nem solução, nem afirmação de duas positivities, mas somente uma passagem numa dinâmica de promiscuidade:

posição, negação, negação da negação: esse lado, o outro, o outro do outro. O que levo do problema do mesmo e do outro? Isso: que o mesmo seja o outro que o outro, e a identidade diferença de diferença<sup>4</sup> – isso 1) não realiza ultrapassagem, dialética no sentido hegeliano 2) se realiza no lugar, por invasão [*empiètement*], espessura, *espacialidade* (MERLEAU-PONTY, 2004, p. 312).

Não se trata, assim, de uma filosofia da identidade, nem da contradição, mas de uma invasão em que os termos são o verso do outro: “partir disso: não há identidade, nem não-identidade ou não-coincidência, há dentro e fora voltando-se um em direção ao outro” (MERLEAU-PONTY, 2004, p. 312). Ou ainda: “não há o Para Si e Para Outro. Eles são o outro lado de um do outro. É por isso que eles se incorporam um no outro: projeção-introjeção” (MERLEAU-PONTY, 2004, p. 311).

Talvez o modo mais próximo de compreendermos o que Merleau-Ponty tendia a pensar nessas notas de trabalho seja pensar numa *identidade na diferença*. É assim que podemos ler sobre o que ele denomina um *negativo fecundo*: “é esse negativo fecundo que é instituído pela carne, pela sua deiscência – o negativo, o nada, é o desdobrado, as 2 folhas do corpo, o dentro e o fora articulado um sobre o outro – O nada é antes a diferença de idênticos” (MERLEAU-PONTY, 2004, p. 311).

É contra esta dinâmica que Lyotard está protestando: contra este negativo profundo. Seria preciso pensar duas negatividades, *sem que uma delas passe na outra*, mas que tenha certa “convivência” num espaço chamado *figural*, pois “o ponto de passagem é o ponto de engodo por excelência, é a categoria da continuidade” (LYOTARD, 2002, p. 20).

---

<sup>4</sup> Talvez por isto Lyotard afirme que a fenomenologia continua fiel à tradição filosófica do Ocidente ao recuperar o Outro no Mesmo (Cf. LYOTARD, 2002, p. 21).

Um dos exemplos para se pensar essa “convivência”, Lyotard toma da obra de Freud. A seu ver, na obra do psicanalista, a relação entre significação e sentido se dá numa espécie de recalque, ou seja, “(...) negação do discurso na fantasmagoria onírica e negação do fantasma no discurso do paciente, negação da religião da imagem naquela do livro e negação desta negação na morte suposta de Moisés” (LYOTARD, 2002, p. 59). Um tipo de negação que priva, segundo Lyotard, e que produz os sonhos, a poesia. Por isto uma necessidade de desconstrução que ele parece não encontrar na filosofia de Merleau-Ponty: “construir o sentido não é jamais desconstruir a significação” (LYOTARD, 2002, p. 19).

Seria somente a partir deste tipo de reflexão que poderíamos realmente levar a cabo a ideia de *surréflexion* que propõe Merleau-Ponty a seu ver. Ou seja, um espaço em que se poderia articular o significado e o sentido, a linguagem e a figura, sem passarmos um no outro. Fundamentalmente, uma “(...) reflexão porque continuará aqui a produzir um discurso de significação, *surréflexão* porque ensaiará dizer o que na palavra se cala e mostra” (LYOTARD, 2002, p. 60).

O que esta *surréflexion* faria não seria aquele “esforço absurdo” de fazer falar as coisas mesmas, mas como o texto pode se fazer figura. E por isto o recurso de Lyotard aos poetas...

Lyotard parece, neste momento, um leitor fiel de Deleuze que escreveu apenas um ano antes (1970) da tese de Lyotard, estas palavras em sua obra *Proust et le signes*:

o pensamento não é nada sem algo que força a pensar, que faz violência ao pensamento. Mais importante que o pensamento, há o que ‘dá a pensar’; mais importante que o filósofo, o poeta. Victor Hugo faz filosofia nos seus primeiros poemas, porque ele ‘ainda pensa, no lugar de se contentar, como a natureza, de dar a pensar’ [Proust]. Mas o poeta aprende que o essencial está fora do pensamento, no que força a pensar. O *leitmotiv* do Tempo reencontrado [Proust] é a palavra força: as impressões que nos forcem a olhar, os reencontros que nos forcem a interpretar, as expressões que nos forcem a pensar (DELEUZE, 1970, p. 188).

É o poeta também em Lyotard que nos força a pensar. É ele, o poeta, que nos faz pensar que, “o que é selvagem, é a arte como silêncio” (LYOTARD, 2002, p. 13). Não por acaso. É na poesia que Lyotard encontra aquela articulação entre significado e sentido. Isto porque um texto pode ser lido, mas também visto segundo sua configuração. Ele se torna

uma ficção de figura e texto, pois a figura é uma deformação que impõe na disposição de unidades linguísticas uma outra forma. Daí Lyotard compreender a arte nestes termos:

a posição da arte é um desmentido à posição do discurso. A posição da arte indica uma função de figura, que não é significado, e esta função em torno da qual é justamente no discurso. Ela indica que a transcendência do símbolo é a figura, quer dizer, uma manifestação espacial que o espaço linguístico não pode incorporar sem ser abalada, uma exterioridade que ele não pode interiorizar em *significação* (LYOTARD, 2002, p. 13).

Seria este espaço que, segundo Lyotard, Merleau-Ponty sonhava em alcançar, em que não se fala somente por significação, mas que os espaços, a configuração das letras, das figuras, também se exprimem; ou seja, algo da ordem do visual. Um espaço que aceita uma desconstrução que exhibe o que há do sensível em potência no sentido (Cf. LYOTARD, 2002, pp. 68-69). Ainda mais claro, um lugar onde as palavras são separadas, onde há intervalos imprevistos, distâncias imprevistas que suportam, ao mesmo tempo, sem que um passe no outro, um espaço lógico (as palavras escritas), sensível (aquilo que está entre as palavras, seus intervalos e silêncios que são tão importantes como as palavras) e imaginário (a figura dos intervalos são regidas pela ficção carregada pelo discurso) (Cf. LYOTARD, 2002, p. 69).

Bem, esta é a perspectiva de Lyotard ao pensar num outro espaço criticando a fenomenologia de Merleau-Ponty. A seu ver, seria este espaço da “linguagem do sonho” que Merleau-Ponty estava buscando. É certo que Merleau-Ponty afirmava ser necessária uma linguagem lateral, condensada, deslocada, tal como Freud descreve o trabalho do sonho. Entretanto, vamos pensar no exemplo mais “banal” de Merleau-Ponty em que ele tenta explicar o que é esta “famosa” passagem do ver ao ler. Tomemos como exemplo o sorriso de uma criança.

A primeira coisa que devemos ter em mente é que as manifestações expressivas da criança são bastante precoces. É um fato observável que a criança de colo ri e sorri, não somente para manifestar sua satisfação, mas também para responder aos sorrisos ao seu redor. Ela já está numa comunicação com outrem mesmo que não tenha nenhuma maturação fisiológica para entrar no reino da linguagem. Ou seja, há algo no visível que é comunicável sem que a criança tenha entrado no campo do significado.

Levando isto em conta, o que Lyotard exclui da sua reflexão é que, para Merleau-Ponty, há ordens de compreensões e não ordens de negatividades. Noutras palavras, uma criança de colo tem uma capacidade de *compreender*, a seu modo, os gestos de outrem e responde aos que estão ao seu redor. Ela está, literalmente, *numa relação com outrem antes da linguagem*.

Poderíamos afirmar que se trata de uma comunicação indeterminada em vistas à ordem dos significantes. Entretanto, não há como negar que se trata de uma comunicação. O mesmo podemos perceber na aparência dos animais. Ou seja, o fato de a aparência dos animais ser uma expressão de formas pode levar-nos a pensar que há uma espécie de *comunicação* a partir do que um animal mostra a outro. Como se a aparência dos animais, seus ornamentos, fosse um *órgão* de comunicação aos olhos de outro de sua espécie – literalmente, órgãos visuais, como, por exemplo, a sua plumagem.

O que Lyotard parece não levar em conta é que não é preciso a ordem da linguagem para haver comunicação. *Isto fura sua ideia de duas negatividades*. Aquilo que Lyotard chama de *condição de comunicação* (Cf. LYOTARD, 2002, p. 56), ou seja, aquela negatividade em que há um código invariante em que é “suficiente” para que dois homens se comuniquem, não vale nesta compreensão de comunicação que Merleau-Ponty propõe.

O que Merleau-Ponty quer mostrar é que há *um sentido latente no sensível*. E, por isto mesmo, modos possíveis de compreensão – ou, se se quiser, ordens distintas de compreensão. Mas como se trata de compreensão, seja na ordem do visível, seja na ordem da linguagem, ambas se comunicam, passam uma na outra. É a passagem de uma ordem a outra, do visível ao legível que Merleau-Ponty acredita haver uma fala falante. Percebamos: não há, para Merleau-Ponty duas negatividades – isto faria da comunicação do sentido algo incompreensível.

O que Lyotard denomina um engodo, a meu ver, é uma redução do que a fenomenologia merleau-pontyana apresenta. O que parece ser uma novidade em Lyotard é o verdadeiro engodo: tentar diferenciar negatividades onde o que há são ordens distintas de compreensão. Se isto não for verdade, ficaria grato se um lyotardiano de “plantão” me explicasse porque as crianças se comunicam fora da negatividade da linguagem.

## **Referências**

DELEUZE, G. *Proust et le signes*. Paris : PUF, 1970.

HYPPOLITE, J. *Figures de la pensée philosophique – Tome I*. Paris : PUF, 1971.

LYOTARD, J-F. *Discours, Figure*. Saints-Geosmes: Klincksieck, 2002.

\_\_\_\_\_. *La phénoménologie*. Paris : PUF, 1999.

MERLEAU-PONTY, M. *Le Visible et l'Invisible*. Paris: Gallimard, 2004.