

# SEM NEGAÇÃO NEM RECONHECIMENTO: O CORPO NA ECONOMIA LIBIDINAL DE JEAN-FRANÇOIS LYOTARD

---

Claire Pagès

Directrice de programme au CIPH (Paris) et chercheuse associée au Sophiapol (Université Paris Ouest).

**Resumo:** Este artigo busca analisar o estatuto e o lugar do conceito de corpo na economia libidinal lyotardiana. Para tanto, será preciso mostrar que, em Lyotard, o corpo não aparece como corpo orgânico, isto é, como totalidade funcional estruturada segundo normas imanentes de organização, mas como corpo pulsional, sem integridade, sem unidade, sem forma. Com isso, pretende-se explicar os motivos pelos quais a dimensão normativa do reconhecimento ético e da negação do corpo é desativada no programa filosófico de Lyotard a partir dos anos 1970.

**Palavras-chave:** corpo; Lyotard; libido; pulsão; economia libidinal.

**Abstract:** It is dealt in this article the analysis of the statute and place of the concept of body in the libidinal economy lyotardian. To do so, it is necessary to show that, in Lyotard, the body doesn't appear as an organic body, this is, as a functional structured whole according to immanent rules of organization, but as a pulse body, without integrity, nor unit, nor shape. With this, it is intended to explain the reasons of which the normative dimension of ethic recognition and the denial of the body is deactivated in Lyotard's philosophical program since the 1970s.

**Keywords:** body; Lyotard; libido; pulse; libidinal economy

*“A questão do valer-para,  
não nos pressionamos a colocá-la,  
ainda menos a resolvê-la.”*  
(LYOTARD, 1974, p. 10)

*“A supressão de corpos memoráveis e mnésicos  
permite a copenetração das intenções, isto é,  
sua abolição em benefício das identidades anônimas,  
às quais não existe mais nenhuma instância  
para responder e para limitar.”*  
(LYOTARD, 1974, p. 93)

## Introdução

No início dos anos 1970, Jean-François Lyotard desenvolveu uma economia libidinal exposta em particular no livro homônimo de 1974, mas, também, em textos como *Des dispositifs pulsionnels*<sup>1</sup> (1973), *Rudiments païens* (1977) e alguns outros. A partir de 1972-1973, Lyotard elaborou uma metafísica energética ou dinâmica amplamente inspirada na psicanálise freudiana, na medida em que ela parte da teoria das pulsões. O autor reconhecerá o quanto ela era, aliás, pouco fiel à letra do texto freudiano: “Freud, lá também, foi utilizado e subvertido completamente do lado da teoria das pulsões” (BRÜGGER, 1993, p. 139). Esse projeto leva, em 1974, à *Economie libinale*, que Lyotard designa como “meu livro deplorável”, que faz da quantidade de energia ou da intensidade a medida do valor, que coloca o desejo como operador para uma exploração de todas as formas possíveis, desejo interpretado como faixa libidinal, marcada por “signos tensores”. Os conteúdos se encontram, então, distintos em função de sua qualidade, intensidade, potência de afirmação. O dispositivo geral repousa novamente - “era ainda o motivo essencial, quase maníaco, de *Economie libidinale*” (LYOTARD, 1990, p. 66) - sobre a noção de energia livre, não investida, não determinada. O objetivo é oferecer um dispositivo que permita ultrapassar toda forma de representatividade, de distanciamento. Lyotard afirma ter querido desconstruir a própria representação, a encenação, a metafísica do signo tentando uma inscrição direta, sem mediação, da passagem das intensidades (ibid., p. 33). Então, contra a representação, a ideia é a de afirmar a prevalência do quantitativo e do energético - de dar prioridade à força e de lhe conferir toda a potência de subversão.

Porque o pulsional é aí honrado, com os afetos e as intensidades, aguarda-se, espera-se, quase, da economia libidinal um discurso sobre a negação do corpo, uma condenação do esquecimento, mais precisamente do desprezo, do qual ele foi objeto. Desse, poder-se-ia deduzir proposições sobre o reconhecimento do corpo, sobre o que lhe é devido, etc. Tal gesto nos é familiar. Acha-se em Freud, por exemplo, uma análise das recusas culturais que afetam, principalmente, o corpo. É o corpo em todas as suas dimensões que paga pelo desenvolvimento cultural. A cultura é, então, apresentada como repousando sobre um sufocamento sistemático da vida do corpo (vida sensitiva, vida sexual, instintos, etc.), que Freud, por vezes, denomina vida animal, em proveito

---

1 N. T. Optou-se por manter em sua língua original os títulos que ainda não possuem tradução para o português.

de uma valorização constante das ocupações espirituais mais aptas, aparentemente, a permitir a socialização daqueles que as cultivam. É por isso que a neurose rapidamente dominou esses espaços desprezados, como o odor, a sensualidade, etc. Freud não apresenta, então, o silêncio imposto ao corpo como a distinção entre o homem e o seu mérito, mas como o preço mais elevado que se deveria pagar em troca do seu acesso à cultura. Num prefácio que ele escreve a um livro de John Gregory Bourke, *L'ordure dans les mœurs, les usages, les croyances et le droit coutumier*, Freud (1913/2005, pp. 47-48) se associa ao autor para dizer que a pureza corporal é menos uma virtude do que um sintoma:

Evidentemente, eles [os atuais homens da cultura] são incomodados por tudo isso que lhes lembra muito claramente a natureza animal do ser humano. Eles querem fazer aquilo mesmo que fazem os “anjos mais perfeitos” que, na última cena do Fausto, queixam-se: “de alçar o térreo resto / o fardo nos é dado / e fosse ele de asbesto / não é imaculado”<sup>2</sup>. Mas como eles devem necessariamente permanecer muito distantes de uma tal perfeição, eles escolheram o subterfúgio de negar tanto quanto possível esse incômodo resíduo terreno, de escondê-lo uns aos outros ainda que cada um o conheça pelo outro, privando-o dos cuidados e da atenção aos quais ele teria direito enquanto parte integrante do seu ser. Haveria seguramente mais vantagens em assumir a sua existência e a fazê-la ascender ao tanto de nobreza que a natureza permite. Não é realmente simples examinar no seu conjunto ou apresentar as consequências que acarretam para a cultura essa maneira de tratar o “fardo do resto terreno” do qual se pode considerar que as funções sexuais e excretoras são o núcleo.

Ora, essa suspensão do corpo nos torna manifestamente infelizes e, se nossa cultura nos torna doentes, é, antes de tudo, por que ela impõe à vida sexual restrições excessivas. Decorre daí a ideia segundo a qual é desejável uma maior tolerância em relação aos desejos corporais. Ainda que esta não se apresente como a solução ao problema colocado por *Mal-estar na civilização* – o que atesta, desde então, o fato de que a liberalização dos costumes em matéria de sexualidade não contribuiu em nada para suprimir o mal-estar –, Freud exalta, todavia, um reconhecimento do corpo pulsional e toma por prejudicial e perigosa a negação da qual este é vítima. Todos têm interesse, diz Freud, na instauração de uma maior tolerância nas coisas sexuais, pois a hipocrisia

---

2 N. T. A tradução desse trecho de *Fausto* foi extraída de Goethe (2007, p. 1043).

em matéria de sexualidade é perigosa. O problema não é, na verdade, que o papel da sexualidade seja ignorado, mas que as conclusões que se impõem não foram tiradas (FREUD, 1895/1989, pp. 62-63):

(...) atualmente, nós somos todos, sem exceção, doentes assim como são, hipócritas em matéria de sexualidade. Nós apenas poderemos encontrar proveito no fato de que, por consequência da sinceridade geral, uma certa dose de tolerância nas coisas sexuais adquire direito de cidadania”. (FREUD, 1898/1989, p. 221)

Contudo, não se encontra na economia política lyotardiana qualquer programa para um reconhecimento do corpo. A promoção do corpo via aquela do pulsional não passa por uma crítica da negação – histórica, cultural, religiosa, filosófica – do corpo. *Economie libidinale* não determina como o corpo *deve* ser tratado, considerado. Defenderemos que tal discurso sobre o reconhecimento e a negação do corpo é paradoxalmente *impossível* nesse contexto. Essa ausência não é contingente. Não que Lyotard se interesse por outra coisa que não por aquilo que se deve ao corpo. Ela também não é negativa, no sentido de uma falta [*manquement*]. Mostraremos que essa questão *não pode* se colocar no dispositivo da economia libidinal, pois neutraliza voluntariamente o quadro filosófico de referência, anula as condições de possibilidade. Além disso, o corpo do qual se ocupa Lyotard, o corpo libidinal, parece o lugar em que se cristaliza essa impossibilidade, pois é um corpo – diferentemente do corpo orgânico – sem unidade, sem integridade, sem forma, um corpo parcial que não pode se tornar objeto nem de reconhecimento nem de negação.

O problema que levantamos diz respeito ao fato de que o reconhecimento ético, que está posto em questão aqui, implica uma dimensão normativa, assim como o diagnóstico de negação supõe a posição de uma norma a partir da qual se estabelece que ela não foi respeitada. No sentido ético ou jurídico, o reconhecimento implica um “enquanto” [*en tant que*] ou um “como”. Ser reconhecido é ser reconhecido por alguém, mas, sobretudo, é ser reconhecido por esse parceiro de interação “enquanto” ou “como” portador de capacidades e qualidades, como uma pessoa de certo gênero, como portador de uma diferença individual – ou social, por um grupo –, etc. Hegel já distinguia as qualificações possíveis desse reconhecimento. A luta mortal do senhor e do escravo visava ao reconhecimento *como* uma consciência de si e não somente *como* uma pessoa. Ele hierarquizava esses “enquanto” (diferentes no reconhecimento jurídico, no reconhecimento no amor e no reconhecimento que se desenrola na esfera da moralidade

real ou no Estado), o puro conceito de reconhecimento tendo por forma autêntica aquela que está vinculada à ação moral (na *Fenomenologia*, à experiência moral do mal e do seu perdão, ou seja, à dialética da consciência agente). Honneth pode, então, afirmar que o reconhecimento intersubjetivo dos parceiros de interação como pessoas permite ao indivíduo ser assegurado do valor social da sua identidade e constitui a condição de uma relação bem-sucedida a si, de uma estima e de um respeito de si<sup>3</sup>. A negação supõe um acordo normativo da identidade, ao menos a posição de qualidades, de direitos, de capacidades, etc., julgadas condições *sine qua non* de uma relação positiva do indivíduo a ele próprio. Colocam-se as condições do desenvolvimento da identidade, das dimensões *essenciais* da relação prática a si mesmo, etc. Há então uma norma de referência, um dever ser relativo às identidades em relação às quais assumem sentido tanto os desejos e as reivindicações de reconhecimento quanto à crítica das negações, do desprezo, etc. É ao menos colocada a legitimidade de certo número de demandas de reconhecimento em relação às quais se definem as experiências do desprezo e sua qualificação como injustiças sofridas<sup>4</sup>. Resumindo seu projeto no prefácio de *A luta por reconhecimento*, Honneth (2007, p. 11) diz ter almejado tirar do modelo hegeliano de uma “luta por reconhecimento” os fundamentos de uma teoria social de teor normativo. Em certo sentido, o caráter normativo dessa teoria se deduz logicamente do “como” ou “enquanto” incluídos na noção de reconhecimento. Honneth (2004, p. 1644) escreve alhures que “os diferentes pontos de vista que devem, juntos, constituir o ponto de vista moral são utilizados em referência a um estado considerado como desejável porque serve ao bem-estar humano”, o que ele designa como o elemento teleológico da concepção moral implicada pelo conceito de reconhecimento.

Ora, essa – ou essas – norma(s) de referência solidária do operador “enquanto” ou “como” se acha(m) desqualificada(s) na economia libidinal ou, mais exatamente, excluída(s) do jogo. Com efeito, a economia libidinal iniciada por Lyotard nos anos

3 “A ideia normativa que cada um se faz de si mesmo (...) depende da possibilidade que ele tem de sempre se ver confirmar no outro, a experiência do desprezo constitui um prejuízo que ameaça arruinar a identidade da pessoa inteira” (HONNETH, 2007, p. 161).

4 “Desde sempre, com efeito, as vítimas dos maus-tratos descreveram suas experiências essencialmente com ajuda de categorias morais como a ‘ofensa’ e a ‘humilhação’, que remetem a formas de desprezo, isto é, de negação de reconhecimento. Conceitos negativos desse gênero caracterizam um comportamento que é injusto na medida em que, antes mesmo de atingir os sujeitos na sua liberdade de ação ou lhes imputar um prejuízo material, ele os fratura na ideia positiva que podem adquirir deles mesmos na troca intersubjetiva. Sem a referência implícita às demandas de reconhecimento que o sujeito endereça aos seus semelhantes, os conceitos de ‘desprezo’ ou de ‘ofensa’ permanecem incompreensíveis” (HONNETH, 2007, p. 161).

1970 se apresenta como uma das tentativas mais radicais para desenvolver um discurso filosófico liberado, ao mesmo tempo, da metafísica da representação, do saber teórico e de toda normatividade: sem julgamento, sem regra, sem critério, sem verdade, sem valor único, sem identidade, etc. Correlativamente, Lyotard desqualifica todo empreendimento crítico, aquele que denuncia uma reversão, uma inversão, uma perversão, seja do justo, do bem, do belo, e, com ela, a ideia da alienação em seu conjunto. Propor-se-á explicar as razões pelas quais a dimensão normativa do reconhecimento ético e da negação (do corpo, aqui) é desativada. Essa exclusão parece escandalosa e insensata, e o próprio Lyotard retornará a essa tentativa para alterá-la e abandoná-la. Todavia, a economia libidinal sem reconhecimento apresenta também um interesse e um aporte não negligenciáveis para o pensamento do corpo e do pulsional, que sempre se arrisca a perder com a reintrodução da norma que suporta o “como” ou o “enquanto” de um reconhecimento mesmo que indispensável.

### **Nem criticar, nem curar**

A economia libidinal se apresenta como uma tentativa de ruptura com o discurso da teoria, especialmente quando esta caminha de mãos dadas com o discurso crítico. Para falar da energia, dos afetos e das intensidades, impõe-se o rompimento com a dimensão da representação. Com efeito, o pensamento representativo é feito de signos que reenviam a referentes, a uma exterioridade, a outro lugar. Com o afeto, a intensidade, a descarga energética é sem profundidade, instanciada aqui e agora, nunca representada. Ora, para Lyotard, o saber teórico representa a realidade, produz um discurso que solidariamente a reconstitui, e, de outro lado, a representa tal qual ela deve ser ou tal como ela é racionalmente, conceitualmente, etc. Ele é, então, crítico, pois ele induz a avaliação de um desvio entre a factualidade e o dever ser, entre uma aparência e um fundo racional, etc. A crítica engendrada pela teoria supõe uma norma que permite falar de desvio (quer se trate de um desvio em relação ao bem, ao justo, ao verdadeiro). Lyotard (1974, p. 115) diz que todo diagnóstico da inadequação implica um pensamento da/para a verdade.

Ele formula a mesma ideia afirmando que toda crítica repousa sobre a força da falta (ibid., p. 14). Criticar seria sempre apontar um defeito na realidade visada a partir do que ela poderia ou deveria ser. A opção pelo afeto, pela energia, pelo libidinal força, ao contrário, a tratar o real não como o negativo, mas como a positividade, a abordar

os fenômenos por eles mesmos e não como representantes. Na economia libidinal, os fenômenos são atos intensos e não é mais questão da verdade. A fim de abordar a terra do pulsional, é necessário, para Lyotard, esquecer a crítica. Para “revalorizar o material”, diz ele, é preciso abandonar o ponto de vista da crítica e adotar aquele da afirmação (LYOTARD, 1994, p. 224). O “material”, nós voltaremos a esse ponto, não tem mais nada a ver com as formas definidas, religadas entre elas por desvios regulados que ocupavam o discurso teórico. O material que afirma a economia libidinal é dissolvido ou procede da dissolução das formas. O libidinal é, então, essencialmente isso que resiste à lógica da instituição. Ele não é nem instituído, nem mal instituído, nem regulado, nem em forma: “eu entendo, aqui, por instituição tudo o que se dá como significação estável (política, jurídica, cultural...), isto é, tudo o que supõe um desvio regulado, e dá lugar à representação” (LYOTARD, 1974, p. 219).

É nessa perspectiva que Lyotard afirma querer abordar, agora, as economias políticas, pois o que ele também quer apreender nesse domínio é o libidinal, a inspiração energética, os processos primários, em toda economia libidinal. Abordá-los pela crítica, como dispositivos de inversão, conduz a declará-los faltosos em relação a uma norma, a querer corrigi-los e não os apreender como recursos de intensidades. Para falar do libidinal, é preciso, então, sair da relação dogmática do saber. Eis porque é necessário, diz Lyotard (ibid., pp. 117-118), parar de criticar Marx. Se é preciso ultrapassar o que se critica, perde-se de vista o valor por si do objeto criticado, sua intensidade, sua carga. Na economia libidinal, a crítica não vale, pois o critério de verdade não tem utilidade: “aqui, não existe ponto de origem *autêntico* nem ponto de chegada *desrealizante* [*déréalisante*]...” (ibid., p. 184).

Aqui se origina a impossibilidade de um discurso do reconhecimento e da negação do corpo na economia libidinal que parece, porém, o lugar privilegiado de abertura sobre o corpo. Pois, não há inautenticidade para as intensidades, não há máscaras para o desejo e máscaras a derrubar concernentes ao corpo libidinal. Se não há corpo desejante autêntico, não há, também, corpo inautêntico, pervertido, nem corpo para se fazer advir. O projeto “não pode ser aquele de *libertar* o desejo das suas máscaras grotescas, aquele do capital não sendo nem pior nem melhor, nem mais nem menos ‘autêntico’ do que outros...” (ibid., p. 115).

O que Lyotard (1994, p. 24) substitui à crítica e à teoria é a fuga – a deriva – que permite aceder, renunciando aos signos teóricos, à positividade:

(...) é que ou bem se sai imediatamente, sem perder tempo em criticar, simplesmente porque se encontra colocado em outro lugar que não na região do adversário, ou bem se critica, deixa-se um pé dentro, enquanto que se tem o outro fora, positividade do negativo, mas, de fato, nada [*néant*] deste positivo.

*Economie libidinale* se propõe a colocar em fuga nossas cabeças e nossos corpos rumo a disposições inauditas: “que elas fujam de nós na economia libidinal pelo que ela é: a resolução de uma longa dor e a ultrapassagem de um duro impasse” (LYOTARD, 1974, p. 143). A dor e o impasse – aquela da representação, mas, também, aquela da crítica – dissimulam o libidinal. Pouco a pouco, nos anos 1970, Lyotard se libera dos quadros teóricos que o impedem, aos seus olhos, de pensar o intenso, o informe e o inarticulado. Já em *Discours, figure*, essa exigência havia comandado sua ruptura com a fenomenologia. Freud foi aquele que lhe tinha permitido romper em parte com a fenomenologia que, na esfera da consciência, vinculava-o, apesar de tudo, ao horizonte da forma e à determinação de um sentido. Freud o teria, então, ajudado a apreender o que a fenomenologia merleau-pontiana não pensava: o figural, o primeiro idioma da diferença (com três declinações a figura-imagem, a figura-forma, e a figura-matriz). Lyotard diz que a fenomenologia lhe pareceu insuficiente quando ele tratou de abordar os sintomas e as obras, à medida que estes engajam uma outra dimensão que não aquela da consciência – o figural (BRÜGGER, 1993, p. 139). No início do *Discours, figure*, ele coloca em causa o viés pelo qual se toca a coisa mesma em Merleau-Ponty. Se este compreendeu o caráter lateral desse acesso, determinando-o como existência – julgada muito próxima da unidade do sujeito por Lyotard – ele bloqueava o acesso e permanecia preso na ilusão do discurso unitário (LYOTARD, 1985, p. 139); o autor reitera sua crítica a respeito dessas filosofias do gesto, do quiasma, da profundidade, filosofias do sujeito, que conduzem a “tomar os efeitos de forças por gestos” (ibid., p. 275), a desconhecer as forças e os sintomas. Permanecendo uma filosofia do “corpo-consciência”, a filosofia merleau-pontiana nos faria não alcançar a figuralidade. *Discours, figure* implica, então, não uma ruptura, mas um distanciamento da fenomenologia – aquela de Merleau-Ponty em particular. Ora, isso significa, em parte, uma estada prolongada no pensamento freudiano: “vamos nos render ao espaço figural, com Cézanne e Mallarmé, com Freud, com Frege...” (ibid., p. 19). Freud se revela, então, o interlocutor privilegiado, pois Lyotard afirma que a mediação rumo ao figural é sempre desejo, seja inconsciente ou expressão.

Com o libidinal, com o afeto rumo ao qual ele foge e deriva, ele dá às passagens do corpo seus títulos de nobreza e autoridade. Porém, porque é uma fuga, e não uma teoria do libidinal, a questão não pode consistir em saber o que *deve* ser aquilo rumo a que se foge. Na economia libidinal, toda norma do libidinal se torna impossível.

Não pode existir na economia libidinal negação – e, então, reconhecimento – do corpo, pois as noções de alienação e de transgressão perdem para ela todo o sentido. A crítica supõe, para Lyotard, a posição de uma região não alienada, natural, ideal, em relação à qual é declarado alienado ou pervertido um estado presente do real. Em todos os lugares, ele vai caçar esse esquema referencialista que repousa sobre o pressuposto da existência do inautêntico, do natural ou do não alienado. Por exemplo, quando se declara uma liberdade fictícia ou culpável, que se julga positivada de fachada, supõe-se um modelo de liberdade (LYOTARD, 1994, p. 36).

Em sua leitura de Marx, Lyotard recusa o pressuposto de um “corpo de referência” e de necessidades fixas e naturais a partir das quais se tornam pensáveis o martírio e o sacrifício. Assim, para ele, há em Marx um pressuposto naturalista – em Marx e numa tradição marxista, isto é, uma tradição considerada, porém, crítica a respeito dos pressupostos antropológicos, à medida que ela coloca o ser genérico do homem na produção histórica do seu mundo a partir da produção das condições materiais deste, o que parece inicialmente contradizer o que se refere à existência de uma natureza. Lyotard trabalha o caráter paradoxal dessa tradição, que, desconstruindo a ideia de uma essência fixa do homem, que produz historicamente suas determinações, apoia-se, no entanto, sobre um conceito de alienação que *deve* dar um conteúdo fixo a esse ser genérico como critério de avaliação do devir outro<sup>5</sup>.

Esse pressuposto naturalista, esse corpo de referência alienado significa que há uma medida para os afetos, uma possível compatibilidade do prazer e do sofrimento. Ora, não existe, para Lyotard, hierarquia e medida dos afetos que tenha algum valor; é porque a economia libidinal é uma economia sem origem alienada ou traída e “sem teoria do valor” (LYOTARD, 1974, p. 114). No domínio da pulsão, não há relação de formulação, de expressão, tampouco formulações inadequadas. Pode existir, aí, a dissimulação, mas sem alienação. Com o libidinal, tem-se apenas “simulacros, signos sem referência a outra coisa, a um significado, a outra ordem... *preços sem valor*” (ibid). Não há, então, ordem em relação

5 Salanskis (2009) sublinhou o caráter paradoxal do pensamento marxista da alienação, colocando-o em paralelo com o pensamento heideggeriano da alienação. Remetemo-nos, igualmente, a Salanskis (2008).

à qual o estado de um corpo pudesse ser julgado não reconhecido, negado, desprezado, já que não existe nenhum corpo de referência, nenhum corpo tal como ele deve ser, nenhuma ideia do corpo. Não existe, também, desejo natural, são, normal, preferível em relação ao qual o desejo pudesse ser travestido ou pervertido. Coloca-se, assim, o grave problema de afirmar que para o corpo libidinal, o afeto, o desejo, não tem senão o *hic et nunc* da intensidade. Isso significa que não existe limite para o libidinal, que este nunca é transgressivo. Descarta-se, desse modo, as ideias de negação e de reconhecimento do corpo, mas, também, aquela da transgressão. Mas isso conduz Lyotard (1994, p. 53) a deixar de lado, por exemplo, o critério do incesto à medida que ele supõe o limite de uma transgressão: “ou bem o desejo dispersa efetivamente o campo do limite, e sua ação não é de transgredir o limite, mas de pulverizar o próprio campo em superfície libidinal”.

Lyotard denuncia o ressurgimento das teorias da alienação, mesmo naqueles mais próximos dos afetos, nos mais atentos ao libidinal e ao corpo. Baudrillard primeiro, Klossowski depois. Ele concorda mais com Deleuze e Guattari para desprezar a categoria da transgressão. Daí, também, a distância tomada em relação à temática da transgressão em Bataille, que supõe uma partilha entre regiões libidinais, pois o campo das intensidades não tem partilha axiológica do todo:

(...) todo limite é transgredido constitutivamente, não há nada a transgredir num limite, o importante não está do outro lado da fronteira, já que, se há fronteira, é que tanto um quanto o outro lado estão já colocados, compostos num mesmo mundo. (Ibid)

A exigência de reconhecimento se revela tanto mais impensável no contexto da economia libidinal quanto da rejeição da crítica e da alienação – aquela do corpo libidinal em particular – se deduz a recusa de toda terapêutica. A identificação de um corpo alienado visado pelo discurso crítico chamava, com efeito, a vontade de alterar esse estado, de remediá-lo. Lyotard (ibid., p. 36) é particularmente severo a respeito da retórica do cuidado que acompanha o pensamento da transformação:

Então o marxismo será este empreendimento de reparação e de advertência em que se vai mostrar e remostrar o sistema como um devedor sem lealdade e construir toda a energética política sobre o projeto de reparar um erro, não um erro particular, dizia Marx em 1843, mas um erro em si, esse erro vivente que é o proletariado, o erro da alienação. Estranho dispositivo vindo do cristianismo, mas que tomará as dimensões paranoicas que se conhece com Stalin e Trotski, e que cairá na rotina das crenças esmaecidas com o “comunismo” de hoje.

Esse discurso da liberação, animado da boa intenção de *devolver a dignidade*, de libertar da servidão, pressupõe para Lyotard (1974, p. 141) um descrédito jogado sobre as intensidades, sobre os fluxos libidinais desse estado julgado indigno, servil, e origina-se de um medo por aquilo que ele designa como nossas intensidades servis. Ora, esses estados não são estados de falta e de nada; eles são investidos de intensidades e eles abrigam o gozo.

Eis porque a recusa por Lyotard do esquema da alienação implica, segundo ele, também uma recusa da promoção do tema da criatividade. Assim fazendo, Lyotard diz se separar da via traçada por Castoriadis no início dos anos 1970 a partir da ideia de espontaneidade e de criatividade nadificadas [*anéantis*]. Lyotard recusa essa luta contra a alienação que passa pela valorização de uma criatividade a promover, a ativar. O sofrimento das pessoas é, então, explicado pelo fato de que “seu poder de comunicar e de amar, sua capacidade de inventar e de testar respostas novas para seus problemas mais radicais encontram-se reduzidos a nada...” (ibid., p. 142) e a perda da criatividade é um problema que suplanta aquele da alienação. Essa perspectiva, para Lyotard, tem o defeito de propor uma compreensão negativa do presente: entendida como perda da criatividade, a alienação nomeia, ainda, uma falta comparada a uma situação harmoniosa que convém fazer advir ou retornar. Coloca-se em marcha a perspectiva da transformação de todas as esferas. Mas Lyotard visa, também, ao credo da consolação, o discurso terapêutico e aquele da dignidade a restaurar<sup>6</sup>, erguendo-se “contra o grande esgoto coletor de consolações chamado *espontaneidade e criatividade*, que alguns ousaram ligar aos percursos, errantes certamente, mas, até então, jamais vulgares, que as impulsões do *Socialisme ou barbarie* traçaram no campo político, prático e teórico” (ibid., p. 142). Essa oposição ao discurso da criatividade alienada se origina em Lyotard não apenas numa crítica do ressentimento, mas, também, na recusa de uma determinação somente negativa da realidade, determinação implicada por pressupostos antropológicos concernentes ao discurso crítico. É interessante lembrar que, no mesmo momento, outra, crítica da ideia de criatividade era desenvolvida por Foucault, não em função de uma negatização do presente, mas em razão do caráter ideológico do modelo que permitia falar de criatividade alienada<sup>7</sup>.

6 “Vocês dizem: ah, mas isso é a alienação, não é belo, espere que nós vamos libertá-lo, nós trabalharemos para o libertar desta deplorável afecção para a servidão, nós vamos devolver a sua dignidade” (LYOTARD, 1974, p. 141).

7 Em seu debate com N. Chomsky, em novembro de 1971, Foucault desenvolvia o seguinte argumento contra

Lyotard, então, defende que a única doença da qual é preciso se curar é aquela de querer curar, pensando que os outros são alienados, que é necessário ajudá-los a reencontrar uma dignidade. Consequentemente, a economia libidinal não pode elaborar uma teoria do reconhecimento e da negação do corpo desejan-te: nunca “falaremos como liberadores do desejo...” (ibid., p. 55). O único projeto revolucionário seria, para Lyotard, não o de transformar a alienação, mas aquele de “parar de ver o mundo alienado e as pessoas a ser salvas, ajudadas ou mesmo *servidas*, de abandonar a posição viril, de entender a feminilidade, a estupidez, a loucura de outra maneira do que como males” (ibid., p. 146). É, diz ele alhures, “nos *curar do sujeito*, liquidando-o no anonimato, no orfanato, na inocência e na pluralidade aleatória de pequenas máquinas que é ‘o’ desejo” (LYOTARD, 1994, p. 43).

### **A economia libidinal: valer não como um signo, mas por uma intensidade**

A economia libidinal se ocupa da energia livre que circula numa pluralidade de dispositivos. Estes não têm a identidade, a permanência, a espessura, a generalidade chamada pelo corpo de referência do reconhecimento. Eles podem, também, ser de toda ordem e nunca são qualificados axiologicamente. Tais dispositivos libidinais não são nem bons, nem maus, nem puros, nem impuros.

Para a economia libidinal, um sistema não é uma organização de representantes ou de significantes, mas de quantidades de energia de origem pulsional que circulam e que induzem afetos (LYOTARD, 1980, p. 76). A questão que preocupa a economia libidinal é a de saber *como isso funciona* [*comment ça marche*]. Lyotard partilha com Deleuze e Guatarri, no *Anti-Édipo*, a desqualificação da questão do sentido: *o que é que isto quer dizer?*, em proveito daquela do funcionamento: energia, circulação da energia, transformação da energia. O projeto de Lyotard é de tomar seriamente o energético, ou seja, os movimentos de energia, pois essa não é fixa, mas apreendida em fluxos. Não há localização, mas uma deslocalização

---

sua utilização da noção de criatividade: há, dizia ele, um perigo em afirmar que existe uma natureza humana que não se encontra atualmente realizada, aquele de definir esta natureza, ao mesmo tempo ideal e real, que se acredita reprimida, para utilizar os termos de nossa sociedade. É o que passou com a crítica socialista da alienação no fim do século XIX e no início do século XX: a afirmação do fato de que o homem não tinha todas as capacidades para se realizar na sociedade capitalista e a ideia de que seria preciso se incumbir de liberar esta natureza humana alienada têm por modelo, do ponto de vista da sexualidade, da família e da estética, um modelo burguês. Eis porque Foucault defende que a noção de realização da essência humana é forjada no interior de nossa civilização, pertence ao nosso sistema de classes e não pode valer para teorizar ou reorientar uma luta que se propõe alterar os fundamentos dessa mesma sociedade (cf. CHOMSKY e FOUCAULT, 2006).

[*délocalisation*] perpétua, pois “o que está em causa não é uma significação, mas uma energética” (LYOTARD, 1994, p. 24). Eis porque, no domínio libidinal, em que tudo é fluxo e intensidade, não há representação, nem teatro, pois não há instância fixa, nem falta, mas unicamente investimentos flutuantes positivos (LYOTARD, 1974, pp. 11-12). Enquanto os signos implicam um destinatário que assegure a estocagem do sentido, os tensores são passagens ou dispersões de intensidades sem memória, sem traço, sem apropriação nem conservação.

A partir daí, Lyotard vai perseguir, especialmente em Freud, todos os gestos pelos quais este dobra a faixa libidinal sobre ela própria para produzir um volume, uma lógica da presença e da ausência, em particular na sua análise do jogo da bobina, mas, também, no seu tratamento, em alguns lugares, da libido como desejo-*Wunsch*, negatividade. Lyotard (ibid., p. 81) pontua as estratégias daqueles que não compreendem que o corpo libidinal diz respeito à intensificação e que não há sentido a capitalizar as intensidades libidinais para fins de mais-valia.

Seu modelo permanece aquele da energia livre em Freud. Com efeito, das análises freudianas, Lyotard retém, em particular, a distinção entre processos primários e processos secundários, acentuando a oposição entre princípio de prazer e princípio de realidade. Ele pensa, também, a figura como movimento da energia livre, como o que não está fixado, parado, investido em associações fixas, mesmo que energéticas. De onde seu interesse também pela lógica da pulsão de morte, que é energia desligada e desligante [*déliante*] (LYOTARD, 1985, p. 271). O figural somente se compreende, assim, num espaço em que a energia circula livremente, pois “o espaço do prazer e aquele da realidade são outros” (ibid.). Do mesmo modo que a energia livre, que anima os processos primários, persegue uma descarga, a figura é, como o sintoma, o acontecimento, o que, oriundo de uma ordem, vem abalar outra:

Ela é um efeito de descarga proveniente de uma outra ordem; toda figura está destinada a ser neutralizada numa escritura; neutralização do outro do discurso pelo discurso; antes disso, a figura se dá como um traço divagante que desafia a leitura, que não é uma letra, e que não pode ser apreendido senão em termos energéticos (sustentada por deslocamentos, condensações, deformações). Antes da sua incorporação à ordem da linguagem, a figura é a marca sobre as unidades/regras da linguagem de uma força que as trata como coisas: ela é o traço de um trabalho e não de um saber por significação. Por esse trabalho, o que se realiza é o desejo. (Ibid., p. 145)

A linguagem articulada é, então, tomada por um análogo do recalçamento, como o que tem tendência a operar uma rejeição da figuralidade [*figuralité*] (ibid., 165). O que uma imagem tem de fixada – suas “propriedades coisistas [*chosistes*] e gestaltistas”<sup>8</sup> – e que a torna reconhecível é a concessão que a ordem do discurso, o princípio de realidade, impõe ao figural.

Para o libidinal, não valem nem a identidade, nem a permanência, nem a referência a um modelo nem a generalidade. O corpo libidinal é um corpo sem referência nem identidade. Lyotard diz querer aliviar o corpo do pretexto e da exigência de permanecer o mesmo. Isso não induz, todavia, nenhum pensamento ou valorização da dissimilitude ou da dissemelhança do corporal segundo a qual o corpo nunca se assemelharia, pois ele seria tomado num movimento de alteração inapreensível e implacável, contrariamente ao espírito (LYOTARD, 1974, pp. 99-89). É, ainda para Lyotard, um pensamento teológico da transformação, pois remete ao fato de ser *outra coisa* que isso que se é. Ora, na economia libidinal não há dissemelhança, tampouco retorno a si. A semelhança do corpo libidinal a ele próprio implicaria que sejam capturados os fluxos de energia numa ordem da representação.

O corpo libidinal não é uma ordem regulada, mas uma divagação de energias sobre todas as superfícies e todas as fendas. A energia não é nem fixada nem distribuída em lugares privilegiados e apropriados do corpo. Lyotard (ibid, p. 76.) também afirma que o corpo libidinal, aquele de signos tensores, é incandescente por partes e que em seus *diversos* pedaços *não há mais assinalações*. O corpo também não é mascarado ou travestido, ou melhor, ele é uma pluralidade de máscaras que nada escondem: essa teatralidade é sem referência, as máscaras não se referem a nenhum rosto (ibid., p. 29). Não há o mesmo nessas intensidades fluidas. A leitura lyotardiana de Nietzsche está apoiada sobre isso. Nietzsche seria, para ele, aquele que apreendeu o valor como intensidade, a passagem de uma singularidade a outra, e o mascaramento sem nada sob as máscaras:

A vontade de potência como pulsão afirmativa do singular faz com que o Eterno Retorno *não seja* aquele do *Mesmo*, isto é, de *alguma coisa* (*Deus escondido*, diz Klossowski) que se representaria nas suas singularidades, tornadas assim “intenções”. No *centro* do Retorno,

8 “Enquanto que o sonho, despreocupado em se fazer compreender, vai muito longe no deslocamento e na condensação, o enigma é mais propriamente contido pelo processo secundário, principalmente no nível da figuralidade” (LYOTARD, 1985, p. 306).

não há nada. Não há centro. As singularidades reenviam umas às outras, sem referências ao centro, ao Sujeito, ao Significante, etc. Elas reenviam, isto é, elas se associam, ligam-se. Na *mediocre intensidade* (gregária), uma singularidade se associa a poucas outras, e segundo articulações estáveis, instituições, concatenações, causalidades, significações = desvios regulados. Em uma muito alta (ou muito baixa) intensidade, uma singularidade se condensa com muitas outras: ela é o ponto do círculo em que se produz a fulguração do círculo enquanto que multidão de intensidades singulares incompatíveis simultâneas. Fora da representação, o gozo, o extremo sofrimento são “experiências” dessa fulguração. (LYOTARD, 1994, p. 225)

Esse corpo não conhece, também, enumera Lyotard, à maneira de Freud sobre o inconsciente, o conceito, o tempo, a negação, o negativo, a ambivalência... todas essas fixações, esses desvios regulados, procedem do enfraquecimento das intensidades e da representação. Como negativo, a dor tem, então, um estatuto problemático; como afeto, ela é intensidade, mas desde que se queira fazer dela o signo de uma falta, de uma alienação, Lyotard protesta. Essa dor significativa, diz ele, pressupõe um estado dado ideal do corpo:

(...) concebendo a dor como o motor da teatralidade, Freud dá a esta a consistência metafísica do negativo, ele é, assim, vítima dessa teatralidade, já que é somente na representação com vocação unitária que o corte e a fissura fazem mal, somente para o corpo já puro... (LYOTARD, 1974, p. 34)

Fixando, paralisando, generalizando o libidinal, perde-se o fluxo e a potência de metamorfose que estão ligados a ele. Nesse contexto, reconhecer seria negar o fluxo, dar uma identidade ao corpo que não a tem. Esse corpo de gozo nunca é o mesmo: ele não pode ser reconhecido como isto ou aquilo, ele que nunca é nem idêntico a si nem a outro. Com a dissolução da categoria de identidade, cai também a possibilidade do reconhecimento.

Não há estado saudável ou normal do corpo, nem estado normal do desejo. Não existe, então, motivo para se perseguir o restabelecimento ou a reinstauração de tal ou qual estado: “não há um bom estado (selvagem, simbólico) da libido, uma boa modalidade de ligação ao *socius*...” (LYOTARD, 1994, p. 43). Pois, segundo a expressão de Lyotard (1974, p. 133), não existe “região”, sociedade, situação “em que o desejo seja legível claramente, em que sua *economia própria* não seja turva”. Eis porque a subversão não tem sentido. Contra Klossowski, Lyotard (ibid.) afirma que o seu objeto é muito mais a perda das identidades que a sua transgressão.

Daí se segue que tudo pode ser ou vir a ser objeto de investimento. A libido, escreve Lyotard (ibid., p. 73), investe “sem condição”. Tudo pode ser um dispositivo libidinal: o investimento, o gozo vão se alojar em todos os lugares. Pode-se, então, investir a parcialidade sem que isso seja uma alienação. Lyotard visa, particularmente no discurso marxista, à ideia de que o capitalismo nos privaria das intensidades dos afetos e recusa hipostasiar o capitalismo como negação do corpo, qualquer que seja ele. Para Lyotard, a negação do corpo é apenas esta: aquela que nega a *todo* corpo, a *toda* economia política ser um dispositivo libidinal positivamente investido, de que *todos* podem gozar. Todas as modalidades de gozo seriam possíveis e nenhuma seria condenada ao ostracismo. A gama dos dispositivos de gozo é infinita e inclui todos os estados, todas as economias políticas, estéticas, etc., mesmo se a ideia pode aterrorizar:

É necessário, então, abandonar completamente a crítica, no sentido de que é preciso cessar de criticar o capital acusando-o de resfriador libidinal ou de monovalência pulsional, acusando-o de não ser um corpo orgânico, de não ser uma relação natural imediata dos termos que ele coloca em jogo, é preciso constatar, examinar, exaltar as possibilidades pulsionais inacreditáveis, inconfessáveis que ele envolve, e a partir daí compreender que *nunca existiu* corpo orgânico, relação imediata e de natureza no sentido de *um lugar estabelecido dos afetos*, e que o corpo (in)orgânico é uma representação sobre a cena do teatro do próprio capital. (Ibid., pp. 170-171)

Se, como escreve Lyotard (ibid.), há *tanta intensidade libidinal nas trocas capitalistas quanto nas supostas trocas “simbólicas”* (p. 133), ou em outras trocas supostamente naturais, justas, etc., é que o investimento não tem condição, nem regra, nem limite. Ele é indiferente a toda normatividade, estranho, também, às lógicas do reconhecimento e da negação. É interessante que Lyotard sublinhe que esse corpo metamórfico não espera qualquer autorização, qualquer assentimento, qualquer reconhecimento. É o que ele chama de alegria: “rir das metamorfoses que não esperam nenhum reconhecimento de ninguém e gozam apenas da sua ductilidade” (ibid., p. 54). É notável, também, que ele evacua completamente a luta hegeliana pela dominação e pela servidão. No espaço libidinal, a situação da dominação não implica uma luta nem a permutação dos papéis. Ter um senhor não é imediatamente desejar ser o senhor do senhor. Lyotard (ibid., pp. 82-83) lê no “seja meu senhor” um “faça uso de mim” materialista e inquietante ao qual a astúcia hegeliana insufla o desejo de reconhecimento e de transformação para fazer ressurgir a função-sujeito nisso que é, na realidade, o barulho ensurdecido das pulsões parciais desencadeadas.

## Corpo orgânico e corpo libidinal

Tudo parte da recusa do pressuposto segundo o qual haveria um corpo total, inteiro, orgânico. Com efeito, o marxismo supõe, para Lyotard, com a categoria de alienação, a existência de um corpo perfeito comum, corpo natural de necessidades, corpo feliz, corpo perdido ou do qual se está privado e que se trata de fazê-lo advir:

(...) somente se poderia dizer que invocar o antípoda de uma sociedade não cindida não seja senão uma facilidade de exposição em Marx, ela comanda a sua metodologia (impossível, mas é um outro caso), e ela comanda sua política, que é muito explicitamente, e constantemente, a de *abolir a cisão* e a de estabelecer o grande corpo pleno comum da reprodução natural, o comunismo”. (Ibid., p. 163)

Dessa figura do grande corpo orgânico, que Lyotard designa como (in)orgânico, estaria isenta a relação de dominação. Esse corpo encontraria a perfeição no jogo harmonioso de suas partes umas com as outras. Lyotard vai apontar nos seus contemporâneos – aí compreendidos os críticos do pensamento marxista da alienação – a repetição dessa fantasia do corpo pleno, não alienado. Particularmente, em Baudrillard, no tema da troca simbólica e da bela selvageria:

Baudrillard imagina como corpo passional de ambivalências intensas, anterior a toda economia política, e que Marx – ainda que ele chegue aí vindo do outro lado, o lado da economia política justamente – também atinge, pois tem necessidade dele em sua perspectiva crítica, como na quase exterioridade sobre a qual toda crítica se apoia para criticar o seu objeto... (Ibid., p. 159)

Tais argumentos têm por objetivo designar como alienado o corpo do capital. Assim fazendo, além do pressuposto discutível de um corpo plenamente realizado, nega-se a realidade das intensidades dos outros corpos; nega-se a existência de um gozo na parcialidade, na quantidade: “confronta-se um estado de coisas e de desejo, capitalista, julgado finalmente falso ou ao menos ilusório, a um estado autêntico, nadifica-se isso que se tem, que é efetivamente o capitalismo e as formações libidinais que aí se encontram, em benefício do que não se tem, a bela selvageria” (ibid., p. 158). É necessário instanciar um belo corpo reconciliado permitindo “caracterizar e rejeitar o capitalismo e o salário como dizendo respeito à prostituição” (ibid., p. 174).

Esse corpo (in)orgânico seria outra coisa que não o corpo abstrato do capital, a ser conquistado alhures ou realidade ocultada, estranha, em todo caso, à relação de poder. Lyotard contesta essa ideia de corpo pleno ou ideal.

Lyotard não aplica tal problematização do corpo total somente à economia política. Ele vai perseguir essa fantasia nas análises do corpo desejanste, mesmo dos mais “subversivos” e até nos discursos sobre as obras e as obras literárias. Em sua “Petite économie libidinale d’un dispositif narratif”<sup>9</sup>, Lyotard (1994, p. 154) tenta, assim, uma leitura do texto sem referência alguma a um estado atestado de verdade do corpo do texto, corpo de referência, e descarta as interpretações marxistas sobre o assunto:

Em suma, contentando-se com o modelo marxista ou marxizante [*marxisant*] da produção como paradigma da narração, está-se comprometido de imediato a ignorar as forças pulsionais que estão em jogo em todos os lugares, tanto na indústria das coisas quanto naquelas das palavras, fecha-se os olhos sobre a função gozante [*jouissive*] preenchida pelas disposições de instrumentações tanto material quanto languageiras [*langagière*]. No lugar do corpo libidinal, instala-se como objeto do discurso crítico um corpo orgânico já encerrado sobre ele mesmo como um volume teatral, mantém-se, então, a polarização da atividade à apreender, aqui aquela da narração, sobre o eixo do exterior/interior.

A “tese” da economia libidinal é – qualquer que seja o corpo do qual se fala, político, textual, individual, corpo da obra, etc. – a de que não há corpo pleno, inteiro, total. O corpo inorgânico, unificado, coerente, é, para Lyotard (1974, p. 137), um fato da representação que tem necessidade de constituir formas, boas formas, totalidades:

Como continuaremos a falar de alienação quando é claro para cada um (...) – quando é claro que nenhuma metamorfose “produtiva” ou “artística” ou “poética” nunca foi realizada e não o será por um corpo orgânico, unitário e totalizado, mas que é sempre ao preço da sua pretensa dissolução e, então, de uma certa estupidez que ela foi possível; quando é claro que não existe mais e nunca haverá mesmo uma tal *dissolução* pelo bom motivo de que nunca houve e nunca haverá um tal corpo reunido em si mesmo na sua unidade e identidade, que este corpo é uma fantasia, ela mesma notavelmente libidinal (...), e que é em relação a esta fantasia que toda alienação é pensada e *sentida* como reconhecimento que é o sentimento suscitado pelo grande Zero como desejo de retorno. Mas o corpo dos selvagens primitivos não é um corpo mais inteiro do que aquele dos mineiros escoceses de um século atrás, não existe corpo inteiro.

9 Lyotard apresenta, nesse texto, a análise do comunicado que fez a gerência da Renault após o assassinato de Pierre Overney na usina Renault de Billancourt, em 26 de fevereiro de 1972.

Os diferentes corpos seriam, então, articulados no pensamento marxista em relações harmoniosas:

(...) as três instâncias, corpo próprio, corpo social, corpo da terra, são articuladas juntas como as tantas peças de uma única maquinaria, que é a natureza. É no seio dessa *natureza* que a “produção” se efetua, ou melhor, essa “produção” é a natureza se reproduzindo. (Ibid., p. 160)

Esse corpo orgânico, sem realidade outra que fantasmática ou teórica, corresponde a um corpo cujas partes distintas pelas suas funções respectivas se coordenariam, porém, em benefício – saúde, beleza, eficiência – do todo. É o corpo da boa forma, unitário, delimitado, cada função sendo definida, com os lugares e os papéis, por uma norma de funcionamento e de organização. Esse corpo unitário corresponderia a um nome único e seria depositário, “proprietário” da emoção (ibid., p. 100).

Para Lyotard, o corpo existente, aquele em todo caso que é material e vetor de intensidades, não tem nada de pleno, de harmonioso, de total. É o corpo não orgânico (e não (in)orgânico que designa a transferência do pensamento da organicidade no corpo não biológico). Com efeito, a totalidade é suporte do significante. Ver o corpo como um todo é, segundo Lyotard, querer fazê-lo dizer alguma coisa, dar a ele um sentido. Ora, as intensidades libidinais não querem dizer nada e não formam sistema. Esse corpo é, então, opaco, sem zona límpida ou reconciliada.

Esse corpo libidinal é, antes de tudo, sempre fragmentado [*parcellaire*]; ele é informe, não harmonioso, sem proporção, pouco apresentável, imprevisível:

(...) um corpo que pode se tensionar, e se tensionar até romper, em tal zona imprevisível, mas permanece medíocre ou inexistente veículo de afeto em tal outra, corpo do qual todas as regiões podem ser em princípio investidas pela energia libidinal e pela potência gozante [*jouissive*], mas que, de fato, somente algumas dentre elas, e isso de forma irredutivelmente fortuita, o são. (LYOTARD, 1994, p. 157)

Não existe corpo propriamente dito, mas, no campo do corpo libidinal, distorção, desvios, diferença. Assim, a libido faz o corpo pender, como diz Lyotard (ibid., p. 22), do lado do informe e do desfigurado, poder-se-ia acrescentar, do inarticulado. Esse corpo “é o corpo não organismo, desmembrado, prensado com ele mesmo, dobrado, atado, rebatido por peças e trapos, fragmentos *colados*, não junção de objetos parciais

reunidos no prodígio cacofônico...” (ibid., p. 21). Ocorre a Lyotard (ibid., p. 176) representar os homens como fragmentos aleatórios de corpo libidinal lutando contra a norma e a imposição do corpo orgânico!

Além da fragmentação [*parcellarité*], esse corpo é caracterizado pela polimorfia. Ele é apenas metamorfose energética: “o importante é a energia enquanto ela é metamorfose, metamorfoseante e metamorfoseada...” (LYOTARD, 1980, p. 230). Qualquer que seja o corpo do qual se fala, para a economia libidinal, “toda a questão é que *o todo não está dado*, que a sociedade *não é* uma totalidade unificada, mas deslocamentos e metamorfoses de energia que não cessam de decompor e de recompor subconjuntos...” (LYOTARD, 1994, p. 39). Eis porque Lyotard (ibid., p. 266) toma como exemplo da metamorfose da energia libidinal sem bloqueio e por deslocamento de uma superfície o corpo da criança perversa polimórfica<sup>10</sup>.

Esse corpo libidinal é uma série de dispositivos no sentido estrito, ou seja, uma sucessão e uma justaposição de formações positivas, afirmativas, lugares de um funcionamento, de uma operatividade, de uma distribuição de intensidades libidinais, mas que se desarranjam até o disfuncionamento (ibid., p. 160): “O dispositivo é uma organização de conexões: há a energia que canaliza e que regula a chegada e o gasto de energia em inscrição...” (ibid., p. 236). O corpo libidinal é, então, a acumulação dessas conexões.

## Conclusões

Percorrendo, no Lyotard dos anos 1970, inicialmente, a recusa da crítica e da teoria, aquela do conceito de alienação e da sua transformação, depois a ideia de economia libidinal como promoção das intensidades em detrimento dos signos, e, enfim, a dissolução do corpo orgânico e (in)orgânico e a defesa de um corpo libidinal, confirmou-se a ideia de que não há discurso possível sobre o reconhecimento e a negação do corpo no contexto da economia libidinal. Com efeito, o único valor aí é o valor como intensidade. Não há, então, valor “para”, “enquanto” ou “como” que valham, pelos quais haveria uma exigência de reconhecimento e que justificaria a qualificação de negação. Observou-se que não havia mais nenhuma norma, nenhuma região de referência, nenhuma totalidade, em relação às quais um estado de negação e uma exigência de

---

<sup>10</sup> Aqui, é a superfície pictórica que é comparada ao corpo da criança perversa polimórfica.

reconhecimento fariam sentido. Lyotard (1990, p. 36) confirmará – quando ele fizer, mais tarde, a crítica dessa posição que, então, era a sua – que, nesse dispositivo, o valor sendo a proporção da quantidade de energia, não há lei do todo.

Poder-se-ia, com razão, objetar que Lyotard requalifica, porém, a noção de negação acompanhando justamente todos os discursos que a seus olhos negam que *toda* economia política é libidinal, que recusam reconhecer essa onipresença dos investimentos – por “medo de nossas intensidades servis” –, ou seja, que a intensidade se localiza por todos os lugares e investe a fragmentação [*parcellarité*]. A exigência de reconhecimento concerniria, então, ao fato de “que *nunca houve* corpo orgânico, relação imediata e natureza no sentido de *um lugar estabelecido dos afetos*” (LYOTARD, 1974, p. 171), e o veredicto de negação cairia, desde que se declarasse no valor libidinal, átono, uma “região” ou outra. A ambiguidade existe em Lyotard e é necessário se perguntar se ele não procede a uma crítica das críticas, seguindo ele também um critério de verdade. Com efeito, se ele afirma renunciar a dizer o verdadeiro e faz a profissão de renunciar à crítica, à teoria, ao saber, ao corpo de referência, o dispositivo de *Economie libidinale* tem um objeto explícito, “*valorizar certa espécie de dispositivo libidinal*”. Ora, Lyotard (1974, p. 124) apresenta essa valorização como um discurso de verdade: “nós afirmamos seu *valor exclusivo*: ora, o valor exclusivo se chama verdade”. Todavia, ele identifica e também formula claramente o perigo que ameaça os economistas libidinais de forjar uma nova norma, aquela da intensidade e de criticar como falta a baixa de tensão ou sua ausência, o “grande Zero”. Lyotard (*ibid.*, p. 20) se defende disso dizendo que o fluxo intenso não é uma norma, pois o grande Zero é, ainda, uma figura, um modo, para a libido e não a sua alienação:

O que nos ameaça, economistas libidinais, é fabricar uma nova moral com esta consolação, é proclamar e difundir que a faixa libidinal *é boa*, que a circulação dos afetos *é alegre*, que o anonimato e a impossibilidade das figuras *são impressionantes e livres*, que toda dor é reacionária e contém o veneno de uma formação saída do grande Zero – o que eu acabei de dizer. Ora, não se tem necessidade de uma ética, desta ou de outra. Talvez de uma *ars vitae*, jovem homem, mas da qual convém ser os artistas e não os propagadores, os aventureiros e não os teóricos, os fazedores de hipóteses e não os censores.

Lyotard abandonou, no fim dos anos 1970, esse discurso escandaloso, “deplorável”, que dissolve toda norma de julgamento e de valor fora do *hic et nunc* das intensidades, discurso que anula a ideia de perversão – e também a de subversão. Quando retorna sobre seu percurso em *Pérérinations*, ele diz estar enganado ao pensar que se poderia

registrar a apresentação das intensidades sobre o corpo, inscrevê-las diretamente em uma escritura, sem as colocar em cena. Lyotard sublinha, além disso, as contradições internas do gesto da economia libidinal, seus perigos, e reintroduz a necessidade do julgamento. Para tanto, as intensidades não são de nenhuma ajuda, pois “a verdadeira catástrofe, para separar o bom grão do joio, é que não se pode se referir à intensidade dos afetos” (LYOTARD, 1990, p. 36). Ora, “o paganismo polimórfico, a exploração e a pilhagem de todas as formas possíveis de intensidade poderiam facilmente escorregar em permissividade sem lei, e suscitar violência e terror” (ibid.). Lyotard se liberou das aporias dessa tentativa que, dissolvendo toda norma, tornava também impossíveis o julgamento, o reconhecimento, o diagnóstico de negação, etc. Todavia, no que concerne ao corpo, com a ideia de corpo libidinal, o dispositivo da economia libidinal permitia fazer jus a uma dimensão não regulada e não regulável do corporal – o libidinal ou as intensidades – para a qual não existe nem direito, nem verdadeira medida do valor. Para as intensidades e os fluxos libidinais, que jamais serão signos, e que, no entanto, são uma dimensão essencial do corpo, o valor “como” ou “enquanto” não pode ter sentido.

*Tradução: Fábio Luís Franco*

Graduado em Filosofia. Mestrado em Filosofia pela USP.

## Referências

- BRÜGGER, N. Entretien avec Jean-François Lyotard: 21 juin 1990. In: *Lyotard, les déplacements philosophiques*. Bruxelas: De Boeck-Wesmael, 1993. p. 137-153.
- CHOMSKY, N. e FOUCAULT, M. *De la nature humaine: justice et contre pouvoir*. Entretien dirigé par Fons Elders. Paris: L’Herne, 2006.
- FREUD, S. (1895). Sur la critique de la “névrose d’angoisse”. In: *Oeuvres complètes*. Paris: PUF, 1989. v. III. p. 59-78.
- \_\_\_\_\_. (1898). La sexualité dans l’étiologie des névroses. In: *Oeuvres complètes*. Paris: PUF, 1989, v. III, p. 215-240.
- \_\_\_\_\_. (1913). Préface à l’ordure dans les moeurs, les usages, les croyances et le droit coutumier, de John Gregory Bourke. In: *Oeuvres complètes*. Paris: PUF, 2005. v. XII. p. 45-50.
- GOETHE, J. W. V. *Fausto*. Trad. Jenny Klabin Segall. São Paulo: Ed. 34, 2007. v. 2.
- HONNETH, A. Reconnaissance. In: CANTO-SPERBER, M. (Dir.). *Dictionnaire d’éthique et de philosophie morale*. Paris: PUF, Quadrige, 2004. t. 2. p. 1640-1647.
- \_\_\_\_\_. *La lutte pour la reconnaissance*. Paris: Cerf, 2007.
- LYOTARD, J.-F. *Economie libidinale*. Paris: Minuit, 1974. (Collection Critique).

LYOTARD, J.-F. *Des dispositifs pulsionnels*. Paris: Christian Bourgeois, 1980.

\_\_\_\_\_ *Discours, figure*. Paris: Klincksieck, 1985.

\_\_\_\_\_ *Pérégrinations*. Paris: Galilée, 1990. (Débats).

\_\_\_\_\_ *Des dispositifs pulsionnels*. Paris: Galilée, 1994. (Débats).

SALANSKIS, J.-M. La profondeur référentielle chez Jean-François Lyotard. In: ENAUDEAU, C. et al. (Org.). *Les transformateurs Lyotard*. Paris: Le Collège International de Philosophie, 2008. p. 223-243.

\_\_\_\_\_ *La gauche et l'égalité*. Paris: PUF, 2009.

*Recebido em 11/8/2011; Aprovado em 5/9/2011.*