

Universidade de São Paulo  
Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas  
Departamento de Filosofia

**ALGO ESCAPA: O FIGURAL NA FILOSOFIA DE JEAN-FRANÇOIS LYOTARD**

- Rafael Silva Gargano -

São Paulo  
2015

Universidade de São Paulo  
Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas  
Departamento de Filosofia

**ALGO ESCAPA: O FIGURAL NA FILOSOFIA DE JEAN-FRANÇOIS LYOTARD**

- Rafael Silva Gargano -

Dissertação apresentada ao programa de pós-graduação do Departamento de Filosofia, da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, da Universidade de São Paulo, para obtenção do título de Mestre em Filosofia, sob orientação da Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Marilena de Souza Chauí.

São Paulo  
2015

*Aos meus pais*

## AGRADECIMENTOS

A minha orientadora, Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Marilena de Souza Chaui, pela confiança que depositou em mim desde os primeiros trabalhos de iniciação científica, deixando-me livre para pensar e arriscar. Agradeço pela dedicação, disposição e atenção nas observações, correções e apontamentos feitos à dissertação. Com a senhora aprendi que a produção filosófica não precisa vir destituída de afeto.

Ao Prof. Dr. Vladimir Safatle, que me recebeu em seu grupo de orientação como um de seus orientandos, dando-me a oportunidade de discutir pontos cruciais de meu texto.

Ao Prof. Dr. Frédéric Worms, por me acolher em Paris e permitir que eu participasse das discussões do *Centre International d'Etude de la Philosophie Française Contemporaine (CIEPFC)*. Agradeço pela disponibilidade e cordialidade que demonstrou durante os meus seis meses em Paris.

Ao Prof. Dr. Giuseppe Bianco, pela amizade e acolhida em Paris.

Ao Prof. Dr. Leon Kossovitch que, com poucas palavras, descomplica a atividade filosófica.

A Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Olgária Matos pelas valiosas questões colocadas no exame de Qualificação.

Ao Prof. Dr. Herivelto de Souza pela amizade e atenção dedicadas à dissertação.

Ao LATESFIP (Laboratório de Teoria Social, Filosofia e Psicanálise) e seus integrantes, pela construção paulatina dos problemas que guiaram este trabalho. Um agradecimento especial ao Prof. Dr. Christian Dunker pelo diálogo e apontamentos importantes sobre psicanálise.

Ao Grupo de Estudos Espinosanos e seus integrantes, pelo valioso ensinamento de que o trabalho filosófico passa pelo confronto com o texto filosófico.

Ao Departamento de Filosofia da Universidade de São Paulo pelo empenho e disponibilidade na resolução dos problemas acadêmicos. Um obrigado especial a Geni, Marie, Maria Helena e Luciana.

Ao amigo Ronaldo Manzi. As palavras de agradecimento são poucas perto da importância que você tem na minha formação filosófica. Obrigado por me ensinar o rigor filosófico, a seriedade de cada questão colocada na História da Filosofia. Agradeço pelo artigo *Desconstruir a promiscuidade entre o ver e o ler – Reflexões da crítica de Lyotard à*

*fenomenologia de Merleau-Ponty*, carinhosamente dedicado a mim como uma tentativa de incentivar as discussões sobre Lyotard e Merleau-Ponty.

Ao amigo Dyogo Henrique Leão, pela presença constante, pela amizade, e por ser companheiro na jornada que começou em 2008.

Ao amigo Fábio Franco, pelas discussões filosóficas e não-filosóficas (que acabavam se tornando filosóficas), e pela camaradagem sem limites.

Ao amigo Rodrigo Cássio, pelas intensas discussões em mesas de bar.

Ao Matheus Pustrelo, pela boa vizinhança, amizade e paciência.

A Elena Lombardo, pelo carinho.

Aos amigos Ulisses e Tiago, pelo suporte que me deram durante anos.

Aos amigos dos Domingos filosóficos, Eduardo Socha, Hélgis Cristófaró, Henrique Xavier, Marília Pisani, Mariana Pimentel, Sílvio Carneiro, Paula Alves, Marcelo Jungmann.

Aos amigos que compartilharam Paris comigo, Marcos Camolezi, Martha Coletto Costa, Raphael Fittipaldi. A presença de vocês foi o melhor de Paris.

Ao Marcelo Rizzo, por anos de amizade e empatia de ideias.

Ao amigo de infância, Benedito Leandro Neto.

A Heloisa Belluzzo, pela amizade e por toda ajuda que me deu durante anos em São Paulo.

A Carminda Aguiar pela correção e normatização do trabalho.

Aos meus irmãos, Rodrigo e Alessandra, pelo carinho e compreensão.

Ao meu tio Ricardo Gargano, pela inspiração da vida acadêmica.

Pela bolsa de mestrado, sou grato à Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP).

*Sous le discours = la figure; sous les pavés = la plage.*

Liotard

## RESUMO

GARGANO, Rafael Silva. *Algo Escapa: o figural na filosofia de Jean-François Lyotard*. 2015. 135 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, 2015.

Esta pesquisa sustenta a hipótese de que o conceito do figural, amplamente desenvolvido pelo filósofo Jean-François Lyotard em sua tese de doutorado *Discours, Figure* de 1971, possui raízes mais arcaicas do que as colocadas em marcha pela discussão estética. Sem suplantando a importância do conceito para a estética, nossa hipótese buscará nos primeiros trabalhos publicados e em arquivos inéditos do autor a ideia de que as questões fundamentais que o conceito busca resolver já estavam colocadas desde 1954, e essas questões eram de cunho político. Assim, buscamos retratar o caminho que vai da crise do marxismo e da problemática da relação entre teoria e prática ao problema da relação da arte com a política. Mostraremos também que a ponte que uni esses dois momentos é construída através da teoria psicanalítica freudiana. Podemos afirmar que este trabalho constitui-se como uma gênese do conceito do figural.

**Palavras-chave:** Lyotard, Figural, Política, Estética, Marxismo, Psicanálise.

## ABSTRACT

GARGANO, Rafael Silva. *Something evades: the figural in the philosophy of Jean-François Lyotard*. 2015. Thesis (Master Degree) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, 2015.

This research supports the hypothesis that the concept of figural, largely developed by the philosopher Jean-François Lyotard in his 1971's doctoral thesis *Discours, Figure* has roots more archaic than those put in motion by the aesthetic discussion. Without supplanting the importance of the concept for the aesthetic, our hypothesis will examine the first published works and unpublished author's archives the idea that the fundamental questions that the concept seeks to address were already in place since 1954, and these issues were political in nature. Thus, we seek to retrace the path from the crisis of Marxism and the issue of the relationship between theory and practice to the problem of the relationship between art and politics. We also will show that the bridge that unite these two moments is constructed through Freudian psychoanalytic theory. We can say that this work is constituted as a genesis of the figural concept.

**Key Words:** Lyotard, Figural, Political, Aesthetic, Marxism, Psychoanalyse.

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO</b> .....	<b>10</b>
<b>1 O INTRATÁVEL</b> .....	<b>14</b>
1.1 O PARADOXO .....	18
<b>2 TEORIA E PRÁTICA</b> .....	<b>22</b>
2.1 POR QUE FILOSOFAR?: O DESEJO ENTRE A TEORIA E A PRÁTICA.....	29
2.2 PODER E IDEOLOGIA: A HIPÓTESE DO FIGURAL .....	36
<b>3 O OUTRO DO DISCURSO E DA REALIDADE</b> .....	<b>44</b>
<b>4 O TRABALHO DO SONHO NÃO PENSA</b> .....	<b>46</b>
4.1 O TRABALHO (TRANSGRESSÃO) DO DESEJO.....	50
4.2 A FIGURA COMO TRAÇO DE UM TRABALHO.....	55
4.3 A FIGURABILIDADE DO SONHO .....	58
<b>5 O PLANO DE DISCURSO, FIGURA: ESTRUTURALISMO, DIALÉTICA E FENOMENOLOGIA</b> .....	<b>66</b>
5.1 A CRÍTICA AO ESTRUTURALISMO.....	71
5.1.1 Signo linguístico?.....	72
5.2 INDICAR PERTENCE À LINGUAGEM?: A CRÍTICA DA DIALÉTICA HEGELIANA. ....	79
5.3 NO MESMO CAMINHO, MAS NA DIREÇÃO OPOSTA: LYOTARD ÀS VOLTAS COM A FENOMENOLOGIA MERLEAU-PONTYANA .....	84
5.3.1 O gesto linguístico: a descontinuidade entre gesto e linguagem. ....	87
5.3.2 Os destinos do desejo .....	91
5.3.3 Pintar e desenhar <i>com</i> e <i>nas</i> palavras .....	94
<b>6 AS ENGRENAGENS DO DESEJO: A ARTICULAÇÃO ENTRE LINGUAGEM E PULSÃO</b> .....	<b>99</b>
<b>7 O ESPAÇO DA DIFERENÇA</b> .....	<b>106</b>
<b>8 ARTE E POLÍTICA</b> .....	<b>117</b>
8.1 O CAMPO FIGURAL E A OBRA DE ARTE.....	120
8.2 OBRA DE ARTE E IDEOLOGIA .....	123
<b>9 CONCLUSÃO</b> .....	<b>129</b>
<b>REFERÊNCIAS</b> .....	<b>133</b>

## INTRODUÇÃO

A presente pesquisa pretende explorar o conceito de *figural* na filosofia de Jean-François Lyotard, amplamente desenvolvido em sua tese de doutorado *Discurso, Figura* de 1971. A hipótese central que guia este trabalho é a ideia de que o *figural* – exposto na tese de 1971 a partir de uma discussão sobre a estética – foi construído a partir de uma questão política. Não queremos com isto separar radicalmente política e estética (algo que o próprio Lyotard se esforça para manter relacionado), mas reconstruir o percurso crítico a partir dos primeiros trabalhos em 1954.

Nossa hipótese encontra sustentação nos arquivos inéditos do autor. Durante o desenvolvimento da pesquisa foi realizado um estágio na *École Normale Supérieure* (ENS-Ulm) de Paris, o que tornou possível o contato com os arquivos inéditos (manuscritos, textos datilografados, apresentações, cursos, anotações de aula, conferências, etc.) – localizados na *Bibliothèque Jacques Doucet* em Paris – o que nos obrigou a realizar alguns desvios importantes para o desenvolvimento do conceito. Através dos arquivos inéditos é possível apontar que o conceito do *figural*, amplamente desenvolvido a partir de uma discussão estética (tanto em *Discurso, Figura* quanto no primeiro texto publicado em que aparece de modo mais específico *Notas sobre a função crítica da obra*, presente na coletânea de textos *Derivas à partir de Marx e Freud*, publicado em 1973), surge em suas versões arcaicas a partir de uma discussão política sobre os limites do marxismo na resolução de questões contemporâneas, sobretudo as que se relacionam ao poder e a ideologia.

Essa constatação motivou: 1) resgatar, mesmo que sumariamente, o contexto político no qual Lyotard estava inserido. Isso quer dizer, retomar sua discussão com o marxismo da época, e com a teoria marxista propriamente dita; 2) reconstruir o caminho que levou ao afastamento da teoria marxista. Buscamos fundamentar o distanciamento em relação àquilo que o próprio Lyotard afirma ser o resquício da dialética hegeliana no pensamento do Marx – o que me levou às discussões de Lyotard sobre o conceito de alienação e ideologia.

O percurso que desenvolvemos fornecerá ao leitor uma base histórica e crítica que, até o momento, nenhum outro comentador realizou ao explorar o *figural*. Essa é uma dificuldade pela qual passamos na escritura do texto: não há comentários ou apontamentos diretos sobre o distanciamento de Lyotard em relação a Marx (algo que ficará claro em *Economia Libidinal*, de 1974. Entretanto, seria preciso preencher a lacuna deixada pelos três anos que separam a tese de 1971 e a obra de 1974). Valemos-nos, em larga medida, das próprias afirmações de Lyotard – sua autobiografia intelectual – que apontam de modo geral sua crítica.

Perceberemos nas discussões abertas pelos tópicos *O Intratável* e *O Paradoxo*, que havia certo modo de descrever o que se passou na época de sua militância política de modo semelhante à descrição do figural em *Discurso, Figura*. As discussões subsequentes, que discorrem sobre as relações entre teoria e prática nos encaminham diretamente à ideia central que abre *Discurso, Figura*, qual seja, a da relação entre *ver* e *ler*.

O figural surge pela primeira vez, até onde podemos observar pelos arquivos inéditos, em 1970. Duas conferências proferidas no *Instituto de Arte* de Paris, datadas de fevereiro de 1970, em que ele buscou pensar as possíveis relações entre imagem e desejo. É ali que ele nomeia, ainda que de modo muito tímido, o conceito de *figural*. Entretanto, em outubro do mesmo ano ele escreve um texto, inédito, intitulado *Recherche sur le pouvoir et son retournement*, e define categoricamente o conceito de figural a partir de uma discussão sobre as relações entre ideologia e poder. E nesse texto a questão da arte surge como uma “fenda”, uma “abertura”, para uma questão política.

É interessante notar que o título provisório de *Discurso, Figura* (em sua segunda versão antes da impressão final) era “Os três espaços do sentido”. Se abrirmos o livro, percebemos que existe essa indicação na seção indicada pelo título “L’autre Espace”. Acreditamos que a crítica de Lyotard a Marx era justamente mostrar que mesmo que façamos a crítica da ideologia mostrando que toda teoria ou discurso tem sua origem a partir de uma divisão dada na realidade, é preciso mostrar que existe tanto na realidade quanto no discurso uma outra ordem do sentido que não é apreendida nem por uma análise do tipo fenomenológica, nem por uma análise crítica ou construção discursiva. É exatamente isso que ele começa a perceber como perspectiva política a partir de maio de 1968: há uma dimensão do poder que se instaura no discurso e pelo discurso (algo muito próximo das análises de Michel Foucault).

Sabemos como *Discurso, Figura* começa com a distinção entre ver e ler. É possível ver esboçada essa discussão já a partir das críticas que ele faz a Marx e a Hegel, por exemplo. E sabemos como uma das indicações maiores da tese de 1971 é a afirmação de que “o livro é somente um desvio para nos levar à crítica prática da ideologia”. Em outro canto do livro, ele acrescenta: “o leitor perceberá que se encontram ou se encontrarão reunidas aqui algumas ferramentas necessárias à crítica das ideologias, aí compreendida a estruturalista” (LYOTARD, 2002, p.146).

O título provisório da tese, *Os três espaços do sentido*, nos forneceu uma chave de leitura da tese. Interpretamos a obra *Discurso, Figura* como a tentativa de exposição e problematização dos diferentes espaços de sentido e o ultrapassamento desses espaços. A

partir dessa chave de compreensão tornou-se possível perceber a crítica à dialética hegeliana como uma tentativa de recusa ao movimento de recuperação do outro no mesmo característico da dialética (um dos motivos de seu abandono do pensamento marxista). Do mesmo modo, encontraremos uma crítica semelhante à tentativa da linguística estrutural em construir a noção de língua como um sistema opositivo e diacrítico tornando possível resolver o problema da designação no interior da significação. Do mesmo modo ainda, o leitor perceberá que será em termos semelhantes que Lyotard abandonará a fenomenologia de Merleau-Ponty ao acusá-la de estabelecer uma continuidade entre ver e ler e, assim, perder o que uma e outra dimensão comporta em sentido. Ademais, a fenomenologia teria se mantido nos limites de uma filosofia da consciência deixando pouco explorado as interferências da ordem inconsciente e sua produção de sentido no plano da consciência. É este último caminho que veremos ser traçado por Lyotard na construção daquilo que ele chamou *o espaço da diferença*. A diferença sendo a saída crítica aos pares opositivos: teoria e prática, indicar e dizer, significação e designação, percepção e linguagem e fala falada e fala falante, consciência e inconsciência, ver e ler.

É preciso encontrar um meio de fazer a crítica do poder (na forma da ideologia) através de um instrumento que se mantenha como um espaço de diferença em relação ao discurso e a realidade e, portanto, um espaço que *escapa* (mas produz efeitos) a toda tentativa de apreensão ou compreensão. É nesse momento que ele faz o recurso à teoria freudiana, pois as primeiras hipóteses que Sigmund Freud lança sobre o inconsciente estão relacionadas àquilo que eles fazem de diferença no interior da ordem perceptiva e da ordem linguística: essas são as indicações, por exemplo, nos textos freudianos sobre as *Formulação sobre os dois princípios do acontecer psíquico*, de 1911 e *O inconsciente*, de 1915.

Há uma tentativa de recuperar alguns elementos da teoria freudiana que se mantenham enquanto elementos não dialetizáveis. Na conferência sobre *Recherche sur le pouvoir et son retournement*, ele diz que é exatamente esse elemento que não entra em oposição (e, portanto, para Lyotard, não é possível ser colocado numa relação dialética), que Freud irá nomear *pulsão de morte*, e que Lyotard dirá: “é essa coisa que não pode, justamente, ser recuperada na ordem do discurso; é O TROÇO NÃO DIALÉTICO [TRUC NON DIALECTIQUE].”

Por fim, desenvolvemos alguns elementos centrais da apropriação da estética no pensamento de Lyotard a fim de mostrar como o conjunto de problemas expostos durante o trabalho encontra uma resolução no campo das artes.

A importância deste trabalho está em ressaltar a experiência de pensamento de um filósofo pouco estudado e lembrado no Brasil. Desviando-se das pesquisas que se debruçaram

sobre o trabalho mais famoso do autor – *A condição Pós-Moderna* - acreditamos que a presente pesquisa lançará luz sobre questões ainda hoje pertinentes. Os problemas abertos por nossa dissertação colocam definitivamente o trabalho desenvolvido por Lyotard na lista de pensadores obrigatórios na compreensão da filosofia francesa contemporânea, permitindo ao leitor um panorama mais amplo das discussões de autores como Gilles Deleuze, Michel Foucault, Jacques Derrida, Claude Lefort, Cornelius Castoriadis, Alain Badiou, além de lançar novas críticas a autores como Hegel, Karl Marx, Sigmund Freud, Edmund Husserl, Ferdinand de Saussure, Maurice Merleau-Ponty, Jacques Lacan, para citar alguns autores que figuram em nosso trabalho.

## 1 O INTRATÁVEL

Sabemos que Jean-François Lyotard, durante aproximadamente vinte anos, foi militante do grupo *Socialismo ou Barbárie*, cuja principal orientação política e metodológica pode ser compreendida através da carta de abertura da revista homônima, escrita por Claude Lefort em 1949, com o pseudônimo de Claude Montal: “[...] Nossas posições foram constituídas a partir deste problema que todos os militantes revolucionários sentem como sendo o problema fundamental de nossa época: a natureza da burocracia “operária” e, sobretudo da burocracia stalinista” (LEFORT, 1949, p. 1).

As questões abertas pela burocracia stalinista levaram os militantes do *Socialismo ou Barbárie* a uma profunda reflexão sobre o modo como a teoria marxista vinha sendo apropriada no interior das lutas sociais. Entretanto, essa reflexão chegava à conclusão de que a crítica da burocracia stalinista pelo trotskismo não era mais suficiente.

O grupo, do qual essa revista é o órgão, se constituiu em 1946 no seio da seção francesa da “IV Internacional”. Seu desenvolvimento político e ideológico o distanciou mais e mais desta, e levou definitivamente a romper, não somente com as posições atuais dos discípulos de Trotsky, mas também com o que constituiu a verdadeira essência do trotskismo desde 1923, quer dizer, a atitude reformista (no sentido profundo do termo) em face da burocracia stalinista, estranhamente combinada com a tentativa de manter intacto, no seio de uma realidade em constante evolução, o fundo da política bolchevique do período heroico. (LEFORT, 1949, p. 1).

Esse diagnóstico de reformismo e incapacidade de compreensão das transformações pelas quais passavam as sociedades capitalistas será compartilhado por Lyotard como a contrapartida de um posicionamento ortodoxo frente ao texto de Marx, ortodoxia esta que impossibilitava a compreensão das transformações profundas pelas quais a sociedade capitalista, e, sobretudo, a burocracia stalinista lançavam no cenário político.

A entrada de Lyotard no grupo se fez em 1954 com a tarefa de acompanhar de perto a guerra da Argélia. Lyotard ficaria responsável pela organização de um conjunto de textos sobre a situação do operariado daquele país. Esses textos, enviados à revista, foram organizados e publicados na coletânea *A Guerra dos Argelinos*<sup>1</sup>, que reúne a produção intelectual do filósofo no período de 1956 a 1963. Apesar do valor crítico que esses textos podem nos trazer para o aprofundamento da compreensão do momento histórico no qual Lyotard estava inserido, trata-se, aqui, de apontar o modo como Lyotard percebia a questão política com a qual estava às voltas. Interessa-nos, sobretudo, um prefácio tardio escrito pelo

---

<sup>1</sup>LYOTARD, Jean-François. *La guerre des Algériens*. Galilée, 1989.

filósofo em 1989, que nos fornece um bom material para entendermos quais eram as questões políticas latentes naquele momento e, ao mesmo tempo, algumas indicações que consideramos como prenúncios das questões desenvolvidas pelo filósofo ao longo de seu trabalho.

No prefácio, intitulado *O Nome da Argélia*, Lyotard indica o modo como ele compreendia a atividade do grupo reunido em torno de *Socialismo ou Barbárie*. Compreendia o fracasso da *IV Internacional*, principalmente daquilo que esperavam do trotskismo, como um fracasso teórico e prático na crítica à burocracia que corroía o movimento operário revolucionário. Para Lyotard, tal fracasso estava associado a uma ortodoxia frente ao texto marxista: “vítimas de um ‘classicismo’ ortodoxo, o trotskismo não tinha podido definir a natureza de classe das sociedades ‘comunistas’, se recusando a ver na burocratização a formação de uma nova classe dominante e exploradora” (LYOTARD, 1989, p. 34).

A tarefa incumbida ao grupo, segundo Lyotard, era “reconstituir o tecido das ideias diretrizes da emancipação dos operários, por toda parte do mundo, mas se mantendo o mais perto daquilo que se inventa em suas lutas – a fim de restituí-las” (LYOTARD, 1989, p. 34). Exigência, portanto, de uma confrontação da experiência acumulada pelo operariado durante anos somada às transformações do capitalismo contemporâneo, com o texto marxista, ou em outros termos, de revisar as relações possíveis entre *teoria* e *prática*. Um bom exemplo desta empreitada pode ser reconhecido nas palavras de Lefort:

O famoso adágio: “sem teoria revolucionária, não há ação revolucionária” deve, com efeito, ser compreendido em toda sua amplitude e em sua verdadeira significação. O movimento operário se distingue de todos os movimentos políticos precedentes, por mais importantes que estes tenham podido ser, por ser ele o primeiro a ser consciente de seus objetivos e de seus meios. Neste sentido, não somente a elaboração teórica é para ele um dos aspectos da atividade revolucionária, mas ela é inseparável desta atividade. A elaboração teórica não precede nem se segue da atividade revolucionária prática: ela é simultânea a esta e as duas se condicionam uma à outra. (LEFORT, 1949, p. 3).

Lyotard compartilha as análises de Lefort, colocando em questão a apropriação universalista que alguns grupos políticos faziam das teorias marxistas. A crítica endereçada ao marxismo da época se direciona à apropriação radical da teoria em detrimento do campo da experiência política. É exatamente este condicionamento entre teoria e prática que reivindicava o grupo *Socialismo ou Barbárie*. A ortodoxia da qual falava Lyotard se revelava na medida em que o plano da teoria se sobrepunha ao da prática, impossibilitando a

compreensão das transformações pelas quais ela passava. Lembremos como essa questão foi tratada pelo grupo:

[...] Separada da prática, das preocupações e de seu controle, a elaboração teórica somente pode ser vã, estéril, uma atividade prática que não se apoia sobre uma pesquisa constante, não pode senão culminar num empirismo cretinizado [...]. Mas, esta teoria revolucionária sobre a qual deve constantemente se apoiar a ação, o que é ela? É ela um dogma saído armado dos pés ao topo da cabeça de Marx ou de outro profeta moderno, e do qual nós não teríamos como missão senão manter sem trabalho seu esplendor original? Colocar a questão é respondê-la [...]. Dizer, “sem teoria revolucionária, nada de ação revolucionária”, aí entendendo por “teoria” o simples conhecimento do marxismo e de tudo mais, uma exegese escolástica dos textos clássicos, é uma triste zombaria que não traduz senão uma impotência. A teoria revolucionária só pode ser válida se ela se desenvolve constantemente, se ela se enriquece de todas as conquistas do pensamento científico e do pensamento humano em geral, da experiência do movimento revolucionário, mais particularmente, se ela sofre, a cada vez que for necessária, todas as modificações e revoluções interiores que a realidade lhe impõe. O adágio clássico, somente tem sentido se compreendido dizendo: ‘sem *desenvolvimento* da teoria revolucionária, não há desenvolvimento da ação revolucionária’. (LEFORT, 1949, p. 2-3).

A teoria marxista, tomada como um texto sagrado, capaz de dizer a verdade das relações sociais, apontar os rumos do movimento proletariado, transformava-se em ideologia nas mãos do partido. A ortodoxia frente ao texto marxista fazia com que ele aparecesse sobreposto à realidade. Podemos dizer que *Socialismo ou Barbárie* pretendia recuperar no próprio texto marxista o método de construção teórica que lhe permitiu estabelecer as bases do modo de funcionamento do capitalismo. Tratava-se, sobretudo, de desviar o olhar da teoria marxista para melhor enxergar a realidade. Ser marxista, na orientação do grupo, significava uma postura: “[...] nós não pensamos nunca que ser marxista significa fazer em relação a Marx o que os teólogos católicos fazem em relação às Escrituras” (LEFORT, 1949, p. 3).

Era preciso, assim, levantar o olhar do texto e direcioná-lo à experiência. Se a teoria marxista fracassa, de algum modo, isso só pode ser compreendido na medida em que ela não diz mais sobre a realidade. Há, portanto, algo que se passa no plano da experiência que se cala na teoria. Há algo que se move no solo das relações sociais que não ganha mais sua expressão na teoria marxista.

É nesse sentido que Lyotard compreenderá o programa de *Socialismo ou Barbárie*. Levar a cabo a crítica que o grupo fazia às tendências stalinista e trotskista da época era apontar para o fato de que se passava algo na realidade, e era preciso dar voz a isso:

A tarefa que persiste é de elaborar uma concepção e uma prática outras que essas que inspirava a modernidade “clássica”. Reajustar esses últimos, mesmo sutilmente, ao estado presente das coisas, seria apenas fabricar e espalhar falsa moeda. Há, certamente, do *intratável* que se obstina no sistema presente, mas não poderíamos localizá-lo e sustentar suas expressões ou os signos nas mesmas regiões da comunidade e com os mesmos meios que eram estes e aqueles de há meio século. (LYOTARD, 1989, p. 38).

Sob o nome *intratável*, Lyotard indicava essa região da experiência da qual a teoria marxista não era mais capaz de se apoderar. Para Lyotard, o verdadeiro desafio que animava o grupo era baseado naquilo que *no sistema* não dizia seu nome: “esse desafio, que motiva a ação, da resistência por outros meios, sobre outros terrenos, e talvez sem fins atribuíveis, sempre foi e permanece *o intratável*” (LYOTARD, 1989, p. 35). O *intratável*, aquilo do qual não se pode falar ou abordar. Nesses termos é que Lyotard situava a direção geral do grupo:

Um sistema pode ser tão saturado quanto se queira em informações, em memória, em mecanismos de antecipação e de defesa, e até na permissividade aos acontecimentos – a ideia que guiava *Socialismo ou Barbárie* era, no fundo, apesar disso ser dito em outros termos, que há alguma coisa nele que ele não pode *tratar*, em princípio. Que é essencial à sua natureza ignorar. E que se a história, moderna notadamente, não é somente a fábula de um desenvolvimento, o resultado de um processo automático de seleção por tentativas e erros, é por que o “*intratável*” é retirado e permanece alojado no mais secreto daquilo que se ordena em sistema, e que ele não pode deixar de aí dar-se como um acontecimento. (LYOTARD, 1989, p. 35).

Para “trazer à tona” o *intratável*, era preciso um tipo de “escuta” próxima a do analista frente seu paciente. O trabalho de *Socialismo ou Barbárie* só poderia ter alguma “eficácia [...] se somente fosse guiado pela livre escuta, a escuta flutuante, das lutas contemporâneas vivas, onde o *intratável* continua a dá sinais” (LYOTARD, 1989, p. 35). Era preciso, portanto, quase se anular enquanto um grupo de intelectuais “em benefício da fala dada aos operários” (LYOTARD, 1989, p. 36).

Lyotard abertamente afirma que sua posição frente ao marxismo nessa época era de decepção, poderíamos assim dizer, frente a seu caráter revolucionário, e que era preciso, para dar conta do “*intratável*” ir além das análises clássicas em política:

Colocando sob o signo de uma fidelidade ao *intratável*, eu entendo que o “trabalho” que era o nosso pode e deve ser seguido mesmo que tudo indique que acabou o marxismo enquanto perspectiva revolucionária (e sem dúvida toda perspectiva verdadeiramente revolucionária), quando que a voz *intratável* ou do *intratável* não se faz ouvir, nas sociedades ocidentais, sob o canal do social e do político. (LYOTARD, 1989, p. 37).

A questão do intratável se coloca, assim, numa percepção de que o que é apropriado pelo sistema surge, aparece, de tempos em tempos, na superfície: “isso não é dizer que o sistema digeriu o intratável. Ele *assimilou* tudo isso o que pode do ser da herança das lutas sociais e políticas dos oprimidos durante mais de um século” (LYOTARD, 1989, p. 37). É essa abordagem do intratável que fará uma cisão no grupo: frente ao intratável, o que cindiria o grupo era a maneira pela qual ele poderia ser “tratado”, se podemos assim dizer: “que a política deixava de ser o lugar privilegiado onde o intratável dá sinais. Nós falaríamos de uma ‘despolitização’” (LYOTARD, 1989, p. 37).

### 1.1 O PARADOXO

Em um texto escrito em 1966, Lyotard começava a delimitar os caminhos pelos quais seguiria sua abordagem do *intratável*: “Como pensar e o que fazer quando a dialética está moribunda?” (LYOTARD, 1984, p. 10). Como quem aguarda a morte do pai no leito, Lyotard reflete sobre a herança que o agonizante deixará. Entretanto, essa herança não passa de um amontoado de dívidas, que do seu ponto de vista, causou a falência e fez ruir os tesouros teóricos e práticos do marxismo.

Retomando algumas passagens da memória de Lyotard, compreenderemos em que medida uma questão como essa foi possível ser colocada. Trata-se de texto feito em homenagem a seu companheiro de militância política, Pierre Souyri, publicado em sua autobiografia intelectual<sup>2</sup>, intitulado *Memorial para um marxismo: a Pierre Souyri*.

Lyotard retraça os meandros de sua história do momento em que embarca na nau de loucos (como ele mesmo denomina) que foi o grupo *Socialismo ou Barbárie*, até seu naufrágio em 1966, quando definitivamente sai da militância e se recolhe em investigações teóricas. O ínterim desse percurso nos interessa na medida em que ele expõe, através de suas controvérsias com Pierre Souyri, os caminhos que o levaram a considerar que a saúde do pensamento dialético estava por um fio.

A discussão com Souyri, que Lyotard considerava um marxista radical, girava em torno de uma certa maneira pela qual ele obstinava-se em “conservar intacto o problema da história e da sociedade tal como tínhamos recebido de Marx, de Lênin, de Luxemburgo, de Trotsky, de Pannekoek, e querer resolver exclusivamente no quadro teórico e prático do marxismo” (LYOTARD, 1988b, p. 99). Se a discussão tinha como centro esse problema, isso

---

<sup>2</sup>LYOTARD, Jean-François. *Mémorial pour un marxisme: à Pierre Souyri*. In: \_\_\_\_\_. *Pérégrinations – Loi, forme, événement*. Galilée, 1988.

já nos indica que para Lyotard, em alguma medida e por alguma razão, conservar intacto o problema da história e da sociedade tal como recebemos dos grandes teóricos e críticos sociais e buscar compreender e resolver as questões do presente por meio de teorias desenvolvidas há cinquenta ou cem anos atrás, causava-lhe aversão. Essa aversão estaria ligada a uma transformação pela qual a sociedade capitalista passou e que requeria uma reflexão profunda sobre os modos de apropriação da teoria marxista: “o desafio, diz Lyotard, parecia ser de saber se “com” o marxismo, e qual, poderíamos sempre compreender e transformar o curso novo tomado pelo mundo após o fim da segunda guerra mundial” (LYOTARD, 1988b, p. 97-98).

Como um religioso que começa a questionar a existência de Deus dentro da capela, Lyotard começava a se questionar sobre a validade universal que a teoria marxista assumia no interior da militância política. O marxismo para Lyotard acabou se tornando, em suas palavras:

[...] Uma linguagem com valor universal, capaz mesmo de acolher em si, sob o nome de *lógica dialética*, a ruptura e a oposição dos universais que eram abstrações, e o movimento paradoxal e infinito pelo qual eles se realizam concretamente [...]. Mas, agora, era a lógica dialética com seu operador, irrefutável, o anti-princípio de contradição, que estava em vias de se tornar um simples idioma. A máquina para ultrapassar a alteridade negando-a e conservando-a e a produzir universal com particular tinha, para um de nós, eu na ocasião, entrado em pane [...]. (LYOTARD, 1988b, p. 99).

Ao se tornar um simples idioma, a lógica dialética se tornava *apenas* mais uma das maneiras possíveis de falar e pensar, um dos modos possíveis e convenientes de compreender aquilo que na realidade aparece enquanto paradoxal, diferença, contradição. Essa pane se tornaria para Lyotard uma afasia, a incapacidade de falar esse idioma e essa língua. O paradoxal era saber, em última análise, porque as coisas não podem ser compreendidas justamente naquilo que elas têm de paradoxais. “E se a história e o pensamento não tivessem necessidade dessa síntese, se os paradoxos devessem permanecer paradoxos?” (LYOTARD, 1988b, p. 99). E se não fosse somente a lógica dialética que entrava em pane e se tornava um simples idioma, mas e se fosse, talvez, o próprio marxismo que era preciso “refutar em sua pretensão a universalidade absoluta?”<sup>3</sup> (LYOTARD, 1988b, p. 99).

---

<sup>3</sup>Na série de quatro conferências *Por que Filosofar?* (1964), Lyotard já adiantava essa preocupação ao questionar a crítica de Marx ao papel transformador da filosofia: “É preciso abandonar a ideia que dominou e domina ainda a filosofia da história e da ação, e que é uma ideia metafísica precisamente, que toda essa desordem da sociedade que se desenvolvem sobre posições e em ritmos diferentes, que o conflito, a luta entre as classes sociais, que tudo isso conduz à revolução como a sua resolução, que isso vai ao seu fim como o rio vai ao mar” (LYOTARD, 2012, p. 103).

Seu embate com Souyri a respeito desse modo de pensar se dava não somente por questões teóricas e especulativas, mas por questões práticas, de novas formas de resistência política e social, outras estratégias, outros modos de organização da militância e das lutas do operariado. O modo como Souyri se organizava no pensamento era profundamente enraizado na lógica dialética: “a dialética era sua maneira de refletir, um componente daquilo que ele experimentava liberar nas coisas. A experiência teórica procedia, para ele, como uma prática da contradição, do mesmo modo que a contradição formava para ele a nervura da realidade histórica” (LYOTARD, 1988b, p. 101).

Seu afastamento do modo de pensar dialético tinha uma raiz e uma causa prática e fincava-se na própria experiência política. Vinha, talvez, de um ceticismo frente à capacidade do sistema de se regenerar, absorver em práticas institucionais e ideológicas o resultado de um longo processo de lutas políticas.

Mas de meu lado, essa perseverança a pensar e a agir segundo a dialética, como se após quarenta anos o movimento revolucionário não tivesse sofrido derrota após derrota – isso que, de resto, Souyri não tinha nenhuma dificuldade de admitir, posto que era isso mesmo que ele queria compreender – me parecia mais e mais estranho às exigências do pensamento. Poderíamos pensar após esses fracassos sem reconhecer neles, primeiramente, o fracasso de uma maneira de pensar? (LYOTARD, 1988b, p. 101).

Onde o dialético encontrava o material necessário para seu pensamento operar, Lyotard via o índice maior do declínio de uma maneira de pensar que dominou a filosofia e colonizou a prática política nos últimos cem anos. Era preciso se reorientar no pensamento para, assim, repensar os modos de ação política.

A crítica de Lyotard ao marxismo radical de Souyri era exatamente que o discurso havia se tornava universal: “o idioma era mais importante que o referente” (LYOTARD, 1988b, p. 102). O que Lyotard começava a perceber era que o referente, como Frege havia adiantado anos antes, podia ser dito de vários modos e traduzido em vários idiomas diferentes: “a realidade, diz Lyotard, não obedecia, talvez, a uma língua única” (LYOTARD, 1988b, p. 103). Há uma variabilidade e uma multiplicidade na realidade que resiste à sua apreensão por um único idioma. Essa multiplicidade bem poderia ser traduzida num idioma, essa não é a questão para Lyotard. Trata-se de apontar, somente, que toda tradução implica uma interpretação, logo, uma possível transformação de seu sentido.

É assim que a variabilidade e multiplicidade da experiência política, que pode se tornar um obstáculo à lógica dialética, deve ser análoga às diferenças entre gêneros de

discurso uma vez que, “podemos transcrever uma tragédia em folhetim, de modos diversos, em comédia de *boulevard*, o esquema inteligível da ação pode bem permanecer idêntico a si mesmo de uma versão a outra [...] mas em todos os casos o trágico da versão original é perdido” (LYOTARD, 1988b, p. 103). Modo de dizer que a universalidade de um discurso encontra sua resistência no próprio referente que ele busca dizer.

O materialismo histórico bem pode ser um discurso fidedigno daquilo que se passa no interior das relações sociais, mas trata-se ainda de um gênero de discurso, uma maneira peculiar de “fazer falar seu referente” (LYOTARD, 1988b, p. 103). A crítica de Lyotard encontra-se em outro lugar: “este era *um* gênero de discurso, e tinha suas regras, como de costume, mas suas regras me interditavam precisamente de tratá-lo como gênero de discurso porque ele pretendia poder transcrever todos os discursos ou, o que dá no mesmo, *poder tudo dizer de seu referente*” (LYOTARD, 1988b, p. 103).

Interessante notar que essa posição frente ao marxismo não leva a seu abandono completo. Trata-se de uma recusa pontual: a ortodoxia marxista vigente em sua época; a primazia do texto de Marx sobre a realidade; trata-se de estabelecer *outra* relação tanto com o texto quanto com a prática: “Não se tratava para mim de refutar teses, rejeitar uma doutrina, de aí promover uma outra mais plausível. Mas, antes, de deixar livre e flutuante a relação do pensamento com esse marxismo” (LYOTARD, 1988b, p. 105-106).

## 2 TEORIA E PRÁTICA

“Se todo *logos* é falso como expressão universal de uma realidade humana particular, como a linguagem marxista seria verdadeira?” (LYOTARD apud WEBER; HUISMAN, 1957, p. 57). Um dos momentos fundamentais da crítica marxista à dialética hegeliana é aquele que fala sobre a passagem do conceito à experiência sensível. Sabemos como Marx realizou essa crítica em *A Ideologia Alemã*. Lyotard reconhece o esforço de Marx na crítica à dialética hegeliana. Ele não confunde o modo como a dialética é compreendida no interior do pensamento hegeliano e como ela foi apropriada por Marx, tirada de sua torre de marfim idealista e trazida para o chão batido da fábrica. Retomemos uma passagem que sintetiza a crítica de Marx à filosofia alemã de sua época:

Ao contrário da filosofia alemã, que desce do céu para a terra, aqui é da terra que se sobe ao céu. Em outras palavras, não partimos do que os homens dizem, imaginam e representam, tampouco do que eles são nas palavras, no pensamento, na imaginação e na representação dos outros, para depois se chegar aos homens de carne e osso; mas partimos dos homens em sua atividade real, e a partir de seu processo de vida real que representamos também o desenvolvimento dos reflexos e das repercussões ideológicas desse processo vital. (MARX, 2007, p. 94).

Lyotard retomará, através de suas análises sobre o conceito de alienação, o modo peculiar como uma teoria pode e deve se constituir. Lembremos que em *O lugar da alienação na inversão marxista*, Lyotard está em contenda aberta com o marxismo de Louis Althusser<sup>4</sup>, principalmente com a perspectiva de sua filosofia que ignora o conceito de alienação, afirmando que esse não seria um conceito presente no sistema marxista. Não se trata de mergulharmos nessa discussão. Pretendemos, somente, apontar o modo como Lyotard percebe o processo de construção da teoria do ponto de vista marxista a partir do problema da alienação.

Vejamos o que ele diz sobre a questão crucial do desenvolvimento de toda e qualquer teoria possível:

---

<sup>4</sup>Adiantamos ao leitor, duas passagens da crítica de Lyotard à Althusser sobre a relação entre os dois presentes, o teórico e o histórico: “Me parece ainda que a interpretação que Althusser dá de Marx repousa sobre a inteligência deste duplo deslocamento; mas me parece também que ela reconstitui uma nova alienação, não por isso que ela *significa*, mas *em sua posição mesma de discurso*” (LYOTARD, 1973, p. 78). Em outro texto crucial para se compreender a discussão, temos: “Ele tentou liberar no marxismo uma teoria que esteja em uma relação propriamente teórica com o campo da experiência social. Uma relação que não seja mais uma relação dialética, uma relação onde a ordem da experiência e depois a ordem do discurso sejam inteiramente separados. E eu acredito que aí ele tem razão [...] mas lá onde eu não posso seguir Althusser, onde evidentemente as coisas não vão, é quando ele se detém aí e que a dimensão política, ele a reserva ao partido – ao partido dito “comunista” (LYOTARD, 1973, p. 211).

É preciso que a relação de uma teoria com a “realidade” da qual ela busca construir a inteligibilidade seja comandada por um duplo presente: o presente do sistema que é acrônico, mas também o presente no sentido ordinário, o presente do domínio da referência no qual aparecem os fenômenos de que o sistema deve dar razão. (LYOTARD, 1973, p. 78).

A peculiaridade das análises marxistas é que esse presente do domínio da referência não é transposto (como um espelhamento) diretamente ao campo da teoria. O campo da referência do qual Marx parte encerra sobre si uma complexidade. Segundo Lyotard (1973, p. 78): “a inversão marxista consiste em *deslocar duas vezes* a relação do presente histórico com o presente teórico”. O que significa esse duplo deslocamento? Qual sua função?

Se retomarmos o posfácio à segunda edição alemã d’*O Capital*, veremos que uma das características maiores da crítica à dialética hegeliana feita por Marx consiste em criticar “o lado mistificador da dialética” (MARX, 1996, p. 140), logo, sua própria fundamentação idealista:

Por sua fundamentação, meu método dialético não só difere do hegeliano, mas é também a sua antítese direta. Para Hegel, o processo de pensamento, que ele, sob o nome de ideia, transforma num sujeito autônomo, é o demiurgo do real, real que constitui apenas a sua manifestação externa. Para mim, pelo contrário, o ideal não é nada mais que o material, transposto e traduzido na cabeça do homem. (MARX, 1996, p. 140).

Entretanto, para se desatar das amarras mistificadoras da dialética hegeliana, Marx opera uma *inversão* “para descobrir o cerne racional dentro do invólucro místico” (MARX, 1996, p. 140), era preciso pôr a dialética de volta de cabeça pra cima. A inversão marxista consistia, portanto, em demonstrar que “a contradição não é a do Espírito consigo mesmo, entre sua face subjetiva e sua face objetiva, entre sua exteriorização em obras e sua interiorização em ideias: a contradição se estabelece entre os homens reais em condições históricas e sociais reais [...]” (CHAUI, 1997, p. 47).

Lyotard verá na crítica marxista de Hegel uma diferença radical de método que vai nos conduzir a opor Marx a Hegel como o método da inversão a este do redobramento. Podemos perceber o modo como Lyotard compreende essa recusa do cerne racional da dialética hegeliana por Marx:

O centro racional é evidentemente a dialética *conceitual*, o conjunto, imóvel quanto ao tempo da história, das relações entre os termos que torna inteligível cada um deles no campo teórico, e que dá razão do domínio de referência [...]. Isso que é despojado e abandonado como invólucro “místico”, é o projeto de fazer coincidir o movimento do “compreender”

[*Begreifen*] com da realidade histórica, de identificar o conceito com o fato. (LYOTARD, 1973, p. 82-83).

Para ilustrar o método marxista, Lyotard retoma a construção da categoria de trabalho em Marx. Porque a categoria de trabalho? Sabemos como um dos méritos das análises marxistas sobre essa categoria foi ter mostrado que sua compreensão não passa tão somente pela percepção da relação natural que o homem mantém com a natureza e a transformação que ele aí opera. É preciso, em primeiro lugar, situá-lo historicamente. Ou seja, a construção desse conceito, como afirma Lyotard (1973, p. 80): “requer justamente o substrato de uma sociedade extremamente complexa, desenvolvida”.

Das análises que Marx realiza sobre a categoria do trabalho, Lyotard retém que seu método lhe permite estabelecer uma relação entre teoria e prática de modo tal que a categoria do trabalho não seja construída no plano teórico como um espelhamento da realidade:

A independência do teórico é mantida, mas vem aí se ajuntar outra relação “positiva” por assim dizer. A categoria se constrói em um campo teórico distinto, mas a possibilidade de construí-la com sua validade propriamente epistemológica, a possibilidade que ela seja universalmente válida, a ‘potência’ de sua verdade, se encontra indicada em uma concreção altamente particular do ‘sujeito’ social. (LYOTARD, 1973, p. 81).

Modo de dizer que a compreensão da categoria do trabalho deve levar em consideração que essa categoria “tem sua razão no fato, desta vez fundamental, escondido no sistema da produção, do trabalho [...] do salariado, da força de trabalho mercadoria” (LYOTARD, 1973, p. 81).

Ou seja, a relação entre teoria e prática nas análises da categoria do trabalho, a partir do método marxista, leva em consideração a presença no interior das relações sociais de um fato que não é diretamente visível, que se esconde e se desenrola no subsolo da experiência social. Entretanto, para atingir esse fato profundo, que se esconde na aparência da mercadoria produzida pelo trabalhador, é preciso encontrar alguns índices, “alguma coisa que ele indica na superfície” (LYOTARD, 1973, p. 81), ou seja, “a indiferença, a relação fortuita do homem com aquilo que ele faz, e é seguindo essa indicação que a toupeira crítica vai descer no subsolo e chegar àquilo que é a razão, o conceito em sua articulação com os outros conceitos: a força de trabalho como mercadoria” (LYOTARD, 1973, p. 81). A partir daí, Marx poderá fundar essa indiferença, segundo Lyotard, em verdade.

O que interessa a Lyotard nas análises de Marx é o fato dele ter percebido que aquilo que nos aparece como algo visível, óbvio, dado, esconde um processo do qual precisamos dar

conta se quisermos estabelecer uma relação de verdade entre teoria e prática. Esse processo se chama *alienação*, e somente pode ser transformado em teoria na medida em que, como sugere Lyotard, “é indicada, manifestada-travestida, no esquema sintoma de nossa experiência que nos livra de nossa própria relação com o trabalho como acaso, quer dizer, como exterioridade e abstração” (LYOTARD, 1973, p. 83).

Por isso o método marxista opera uma inversão e um *duplo deslocamento*. A relação dos dois presentes, o da teoria com o da história não é de identificação, não é uma:

reconstrução da gênese histórica deste lugar ou fenomenológica, em repassar as etapas que o espírito é suposto ter percorrido antes de aí chegar, em *redobrar* em suma, o processo manifesto para aí desobstruir passo a passo o desenvolvimento conceitual do qual ele aparece como expressão, e assim *justificar* o fato [...]. (LYOTARD, 1973, p. 85).

Contrariamente a esse *redobrar*, Lyotard percebe que o método marxista visa uma *inversão*: “inverter o plano do fenômeno, logo, não deixar o presente, mas o apreender como expressão *invertida* de sua razão, como espessura a criticar, e a construir esta razão [...]” (LYOTARD, 1973, p. 85). A teoria realiza uma inversão da inversão daquilo que se apresenta como dado no plano a experiência.

Em Hegel, segundo Lyotard, temos um *redobramento* que significa que “de uma parte, a realidade é invertida no texto que vem significá-la, de outra parte, essa realidade em si mesma não é criticada, mas justificada” (LYOTARD, 1973, p. 85), ou seja, um método que preconiza a “identificação ou repetição *sem deslocamento*, uma relação que faz da realidade uma existência, no sentido não desenvolvido, e do texto sua fala de remissão” (LYOTARD, 1973, p. 85). Nesse sentido Lyotard poderá dizer que a dialética hegeliana é “a religião continuada: existência vivida como opacidade expiatória, discurso redentor” (LYOTARD, 1973, p. 85).

O distanciamento metodológico de Marx em relação a Hegel centra-se, segundo Lyotard, no momento em que Marx abandona esse *redobramento*. O procedimento que ele emprega está ligado a um processo onde a passagem da realidade ao texto é “evidentemente uma repetição ainda” (LYOTARD, 1973, p. 85), mas de um outro tipo: “não é a de uma gênese, mas de uma circulação atual, inteiramente presente no presente histórico; não é identidade, mas deslocamento, crítico” (LYOTARD, 1973, p. 85). Em Marx, temos uma relação referencial entre a fala e seu objeto e enquanto tal ela é crítica, retomando o dado não

para compreendê-lo, mas para “aniquilá-lo enquanto alienação, inversão realizada e ignorada” (LYOTARD, 1973, p. 88)<sup>5</sup>.

O exemplo da construção de uma teoria sobre a alienação é privilegiado nas análises de Lyotard porque é o índice maior de que o discurso é perpassado por seu referente, uma vez que o fenômeno da alienação encontra-se, segundo ele, “pertencendo ao sensível e ao teórico. No plano das relações sociais manifestas, ela assinala a abstração realizada, a inversão, e do mesmo modo a possibilidade de teoria em verdade e a possibilidade de uma relação não invertida” (LYOTARD, 1973, p. 88). Ela está presente no seio do discurso como uma “potência de reenvio” (LYOTARD, 1973, p. 89), na medida em que ela só pode ser compreendida no interior das relações dos trabalhadores com seu trabalho.

Entretanto, “o que resta da dialética hegeliana na concepção marxista tradicional faz desta concepção uma espécie de religião” (LYOTARD, 1973, p. 211). Lyotard compreenderá a dialética, praticamente em toda sua obra, como um movimento de totalização e unificação: “o que é esquecido na dialética, é que há esquecido, e que o esquecido é que tudo seja conservado, a memória consistindo a selecionar” (LYOTARD, 1973, p. 14). Como afirma Marilena Chauí, a dialética no pensamento de Marx se revela na medida em que:

[...] A relação entre teoria e prática é uma relação simultânea e recíproca por meio da qual a teoria nega a prática enquanto prática imediata, isto é, nega a prática como um fato dado para revelá-la em suas mediações e como práxis social [...]. A prática, por sua vez, nega a teoria como um saber separado e autônomo, como puro movimento de ideias se produzindo umas às outras na cabeça dos teóricos [...]. (CHAUI, 1997, p. 81-82).

O que Lyotard nos indica é que o fenômeno da alienação ao ser duplamente invertido no campo da teoria deixa uma lacuna de sentido. Maneira de dizer que o espaço próprio do desenrolar da experiência sensível vivida pelos trabalhadores jamais pode ter o mesmo sentido dessa mesma experiência quando transformada em teoria.

É com Marx que Lyotard poderá pensar um discurso que seja perfurado e perpassado pela realidade: “perfuramos o discurso hegeliano e pós-hegeliano para a ‘realidade’ a partir da qual ele fala” (LYOTARD, 1973, p. 128). Seu método aponta que uma teoria, para se construir enquanto significação coerente da realidade deve trazer consigo seu índice de referência, como uma mercadoria que traz consigo o selo de origem de sua fabricação. Entretanto, o capitalismo nos fornece diariamente provas de que toda e qualquer mercadoria

---

<sup>5</sup>Aqui vemos um primeiro distanciamento das análises estruturais de Louis Althusser, diz Lyotard: “o sistema teórico, diferentemente de um sistema estrutural, não tem por única função dar razão à ‘realidade’, mas também de aniquilá-la. O discurso estrutural não é crítico” (LYOTARD, 1973, p. 89).

pode ser falsificada, podemos fabricá-la nos fundos insalubres de uma pequena casa e etiquetar com o selo de uma grande fábrica. Com o discurso se passa o mesmo.

Marx abriu o caminho para uma crítica à ideologia, na medida em que a revelou enquanto uma produção discursiva que esquece seu local de origem e busca se sobrepor a este, determinando-o e justificando-o. Lyotard já nos indicava essa via aberta da falsificação em outro texto *Função crítica da obra*, quando afirmava: “o sistema tal como ele existe absorve todos os discursos consistentes” (LYOTARD, 1973, p. 242).

A elaboração de uma teoria marxista não impede e não suprime o conflito de seu referente:

Que o véu caia, que o retorno inverta a ilusão da relação imediata do trabalhador com os meios de produção, a ilusão do primeiro modo, isso só é verdade para o teórico d’*O Capital*. O véu não cai jamais dos olhos dos trabalhadores, a sociedade desmascarada, pelas palavras do livro, como conjunto de relações exteriorizadas e fetichizadas, não vai abaixo [...]. (LYOTARD, 1973, p. 115).

O paradoxo deixado pelo próprio Marx se transforma em catástrofe e tragédia quando o marxismo se transmuta em ideologia nas mãos dos partidos “marxistas”. Perfurando o discurso da filosofia, o discurso religioso, mostrando que eles não passam de ideologias e que é preciso dizer seu local de origem, entrar no jogo das relações sociais, não impede, segundo Lyotard, que esse discurso se torne outro tipo de ideologia: “essas palavras podem ser perfeitamente incorporadas em seu discurso mistificado [...] o próprio marxismo poderá muito bem servir à realidade alienada, servir para conservá-la e consolidá-la, para perpetuá-la como idêntica após um falso deslocamento” (LYOTARD, 1973, p. 115), ou como afirma Gaele Bernard, “trata-se efetivamente de um discurso crítico: mas ele permanece enquanto discurso” (BERNARD apud MANIGLIER, 2011, p. 504).

A apropriação ideológica da teoria marxista só é possível, como toda ideologia, se ela se distancia de uma *crítica prática*, ou seja, quando o discurso se desprende de suas bases reais. É essa crítica que Lyotard endereçará à burocracia stalinista. A crítica prática consiste “em provocar a realidade alienada a se inverter, a aparecer em sua verdade: ela faz subir o subsolo à superfície” (LYOTARD, 1973, p. 157). A burocratização das organizações políticas “vai de par com o abandono da *crítica prática*” (LYOTARD, 1973, p. 153).

O *modus* presente das organizações “marxistas” é, em todos os pontos, análogo ao da Igreja, que é juramento pronunciado sobre um texto. Que o significado do texto seja modificado não importa. Um texto é, por posição, o que resta de uma fala presente de um locutor ausente [...]. A atividade

revolucionária deve deslocar o uso do texto, invertê-lo, produzir textos fora desta lei, visando os pontos de inversão [...]. Na falta dessas intervenções que invertem, eles caem na consumação: entendido que é o sistema que consome. (LYOTARD, 1973, p. 159).

Lembremos como no prefácio a *Derivas a partir de Marx e Freud*, Lyotard começava a indicar que a questão maior de suas preocupações era a questão do discurso e suas apropriações, a *razão* que ainda busca determinar aquilo que é diferente dela, o discurso que significa e transforma o sentido, que compreende, que critica. A *deriva*, na qual Lyotard se deixará levar, começa com a suspeita da própria razão:

É inteiramente inútil um combate pela consistência de um discurso e de uma prática política, filosófica, argumentando contra a inconsistência do discurso político, filosófico do adversário [...]. Inútil, pois, indiretamente, tal batalha é ainda uma batalha pela razão, pela unidade, pela unificação do diverso, batalha raciocinada cujo vencedor não será nem este nem aquele, mas é já e sempre foi a razão. (LYOTARD, 1973, p. 12).

Marx pode ter aberto as portas para um discurso crítico. Lyotard reconhece isso. Entretanto, é a compreensão de que mesmo um discurso crítico, em combate direto contra uma forma de pensar ideológica, crítico de uma ponta a outra, mesmo assim pode se tornar, por uma inversão simples, um instrumento de dominação e poder. Lyotard começa a se dar conta de que seu verdadeiro embate contra a dialética hegeliana e marxista era um embate contra o discurso:

Ora, tal é o poder no kapital. E nós não queremos destruir o kapital porque ele não é racional, mas porque ele o é. Razão e poder é tudo um. Você pode dissimular o primeiro com a dialética [...] você terá do mesmo modo obscenamente: prisões, interdições, bem público, seleção, genocídio. (LYOTARD, 1973, p. 13).

Ora, como pensar? Através de quais instrumentos? Se a dialética é rejeitada como uma tentativa sempre aberta de totalização do diverso, de unificação da diferença; se a crítica, por outro lado, é rejeitada como o outro do mesmo<sup>6</sup>, como o reverso da dialética. Como pensar e o que fazer quando a crítica está moribunda?

---

<sup>6</sup>No prefácio (1972) de *Derivas a partir de Marx e Freud*, Lyotard anunciava uma outra deriva. Se a razão passa a ser um dos instrumentos pelo qual o capitalismo opera, segundo Lyotard, é preciso abrir mão de um de seus instrumentos mais valiosos: a crítica. “Se não podemos mais dar fê à razão, que repousa nas mãos do totalitarismo climatizado deste fim de século muito polemista, não podemos mais dar confiança à sua grande ferramenta, sua grande mola, sua reserva de progresso infinito, sua negatividade fecunda, sua dor e seu trabalho, quer dizer, a crítica” (LYOTARD, 1973, p. 13). Investigaremos, em outro momento, em que medida essas considerações tardias colocam em xeque o ensaio *Notas sobre a função crítica da obra* (1970).

## 2.1 POR QUE FILOSOFAR?: O DESEJO ENTRE A TEORIA E A PRÁTICA

Uma das primeiras tentativas de resposta a esta questão foi dada em uma série de quatro conferências<sup>7</sup> intitulada “Por que Filosofar?”, de 1964. Lyotard retoma a *XI Tese sobre Feuerbach*, de Marx, a fim de compreender em que medida a investigação filosófica e a atividade prática estão dissociadas uma da outra: “Os filósofos somente interpretaram o mundo de diferentes maneiras; trata-se de transformá-lo” (MARX, 2011, p. 535). Veremos que o distanciamento da teoria marxista está intimamente ligada a uma aproximação com a teoria psicanalítica.

O que significa interpretar? O que há para ser interpretado? O que significa transformar o mundo? O primeiro ponto da crítica é revelador: “não existem os que falam de um lado e aqueles que agem de outro” (LYOTARD, 2012, p. 91). O filósofo pondera sobre a crítica radical que Marx faz da filosofia. Não podemos dicotomizar as relações entre teoria e prática como se estivessem ambas absolutamente separadas.

Uma primeira tentativa de resolver a questão é indagar: o que significar *transformar a realidade*? Pois, nem toda atividade transforma a realidade – podemos ter ações conservadoras ou que busquem conservar as coisas e as relações sociais como são. A transformação, afirma o filósofo, consiste “em destruir ou contribuir para destruir o que torna possível a falsa consciência, a filosofia, a ideologia em geral, preencher praticamente a falta na qual a ideologia tem origem” (LYOTARD, 2012, p. 98). Se recolocarmos a questão sob outra perspectiva, é possível afirmar que:

Ela contém em si mesma a aspiração a outra coisa, o que lhe falta já está aí, sua própria ausência lhe é presente [...]. Se não houvesse aquilo que os marxistas chamam de tendências na realidade, não haveria nenhuma transformação possível [...]. Se o mundo tem que ser transformado é porque ele já se transforma. Há, no presente, alguma coisa que anuncia, que antecipa e que chama o futuro. (LYOTARD, 2012, p. 99).

Ao caracterizar o modo como a transformação se dá, Lyotard revela a influência da fenomenologia de Merleau-Ponty em suas análises: “há sentido já aí, que se prolonga nas coisas, nas relações entre os homens, e transformar realmente o mundo é liberar o sentido, lhe dar pleno poder” (LYOTARD, 2012, p. 100). Entretanto, para liberar esse sentido que habita silenciosamente a realidade é preciso compreendê-lo e determinar o modo de sua expressão:

---

<sup>7</sup> Em 1964, Lyotard realiza uma série de quatro conferências aos alunos de Propedêutica da Sorbonne. A primeira conferência tinha como título “Por que desejar”, sucedida por mais outras três: “Filosofia e origem”, “Sobre a fala filosófica”, “Sobre filosofia e ação”, respectivamente.

“qual é o sentido latente da realidade, qual é a aspiração, qual é o desejo, e *como exprimi-lo para que ele possa agir*, quer dizer, para que ele tenha poder?” (LYOTARD, 2012, p. 100).

A afirmação de Marx pode ser compreendida como uma demanda por saber em qual registro a filosofia pode se referir à realidade e nela agir: “é somente se a realidade vem ao pensamento, se o mundo vem à fala, que o pensamento e a fala podem ser verdadeiros” (LYOTARD, 2012, p. 101). A questão urgente que era preciso investigar dizia respeito a um conjunto de preocupações pertinentes para a prática política:

[...] Nós podemos colocar a questão da ação de transformação do mundo tal como ela se coloca efetivamente : como saber que a leitura que realizamos da realidade é boa ; que a aspiração, a tendência sobre a qual apoiamos nosso trabalho transformador é a aspiração, a tendência que trabalha realmente o mundo? (LYOTARD, 2012, p. 102).

As críticas ao marxismo de sua época ressoam nessa passagem: o autor expõe claramente o risco sempre aberto de uma interpretação do mundo ser investida por uma ideologia, levando-o a afirmar que a relação entre teoria e prática é “exposta sem cessar ao erro, à mistificação” (LYOTARD, 2012, p. 106), pois a transformação prática exige a compreensão e interpretação da tendência transformadora, que corre sempre o risco de não ser a boa compreensão, a boa leitura, a boa transformação.

É preciso encontrar um modo através do qual a tendência se mostre, apareça, se faça sentir, e assim permita que a transformação se realize. A peculiaridade do pensamento lyotardiano é relacionar a tendência ao desejo. E é através do desejo que podemos estabelecer uma relação entre teoria e prática:

Você não pode transformar o mundo senão entendendo-o, e a filosofia [...] é ou pode ser o momento no qual o desejo que está na realidade vem a si mesmo, no qual a *falta* que nós sofremos, enquanto indivíduos ou enquanto coletividade, se nomeia e se nomeando se transforma. (LYOTARD, 2012, p. 108).

O filósofo ilustra essa passagem com a cena dos marinheiros do encouraçado Potemkin que cruzam seus olhares, rangem seus dentes, fecham seus punhos – um e outro capta o sentido daquelas expressões – mas a ação se torna possível a partir do momento em que alguém fala, e aquilo que estava silenciosamente colocado é nomeado e transformado em ação efetiva. A fala transforma aquilo que ela diz. Percebemos já nas conferências a ideia segundo a qual o sentido que habita o mundo é transformado quando trazido à linguagem.

Se for preciso experimentar responder à questão *por que filosofar?* é preciso afirmar:

Eis por que filosofar: porque há desejo, porque há ausência na presença, morte no vivo; e também porque há nosso poder que não é ainda; e também porque há alienação [...], a distância entre o fato e o fazer, entre o dito e o dizer; e enfim, porque nós não podemos escapar a isso: atestar a presença da falta por nossa fala. (LYOTARD, 2012, p. 109).

Apoiamo-nos na indicação de Claire Pagès (2012), e com ela entrevemos as discussões abertas em *Discurso, Figura*: “A filosofia é, para Lyotard, a oportunidade frágil de ver o desejo, que percorre o real, indivíduo ou sociedade e que significa uma falta, um sofrimento, ser nomeado e transformado pela entrada no discurso, sabendo que não há real e fala que não sejam abertos por uma falta”<sup>8</sup>.

Filosofar, assim, será trazer à tona a falta no interior do discurso. Percebemos as questões aqui desenvolvidas serão retomadas sete anos mais tarde, em *Discurso, Figura*. Um detalhe será o pivô das transformações: aqui, a falta é nomeada, dita; lá, a falta se fará visível, ela se dá ao olhar.

Mas, qual o percurso que Lyotard realiza ao compreender o desejo como falta? Em que medida *filosofar* e *desejar* se combinam? O que é desejar? O que é filosofar?

Observamos nesse curso seu esforço em mostrar como o *filosofar* deve estar alinhado ao *desejar*. O que nos interessa em suas análises é o movimento que ele estabelece entre linguagem e desejo, uma vez que podemos compreendê-lo como um primeiro movimento em direção ao conceito de *figural* elaborado de forma ampla na tese de 1971, *Discurso, Figura*.

Como vimos, o filósofo busca compreender em que medida a interpretação filosófica pode se alinhar com a transformação prática da realidade. Diferentemente dos tradicionais cursos de filosofia que começavam com a questão “o que é a filosofia?”, esse deslocará o questionamento: “por que filosofar?”. Deslocamento importante, pois, ao invés de colocar o acento sobre o conceito, direciona a questão para a prática: “por que filosofar?” implica um questionamento sobre *a finalidade do filosofar*, colocando em questão a existência mesma da própria filosofia (uma vez que ela pode não ter finalidade alguma), mas ao mesmo tempo, partindo de sua existência real.

Perguntar sobre o *porquê* de alguma coisa nos coloca numa situação de suspeita, de inquietude. É o aparecimento de algo inesperado para a consciência, de algo que desconcerta nossa fala e nossa ação. Uma primeira consequência a tirar da própria mudança de questionamento é que “a filosofia falta a si mesma [...] nós partimos em sua busca a partir do zero, nós não paramos de esquecê-la, de esquecer seu lugar. Ela aparece e desaparece; ela se

---

<sup>8</sup>PAGÈS, Claire. Le désir philosophique. *La quinzaine Litteraire Revue*, n.1063, 16 jun. 2012.

oculta” (LYOTARD, 2012, p. 21). Há a possibilidade de “a filosofia estar sempre ausente” (LYOTARD, 2012, p. 22).

Evitando uma definição (que seria em todo caso unilateral e, portanto, insuficiente), o deslocamento da questão indica a ambivalência que caracterizará o modo como a filosofia é pensada: o *porquê* presente no questionamento tem a peculiaridade de indicar, ao mesmo tempo, a existência daquilo que é questionado e a possibilidade mesma de sua ausência. É exatamente sobre o caráter de descontinuidade que a questão lyotardiana recai, isto é, sobre a possibilidade de a filosofia estar ausente, uma vez que o *porquê* possibilita pensar “o aniquilamento disto que ela questiona” (LYOTARD, 2012, p. 22).

O movimento descontínuo da relação da filosofia consigo mesma, a possibilidade de estar presente e ausente, a característica singular que nos impele a questionar sobre sua existência é comparada ao movimento próprio do desejo. A primeira resposta à questão “Por que Filosofar?” é outra questão: “Por que desejar?”, título da primeira conferência. Ora, mas em que medida pode-se dizer que a filosofia está em relação com o desejar, ou que filosofar e desejar podem ser alinhados?

Uma primeira aproximação seria lembrar que a própria etimologia da palavra filosofia traz em si o radical *philein*, que significa amar, apaixonar-se, e em outras acepções, desejar. De alguma forma, o desejo já está presente na filosofia.

Entretanto, é preciso abordar a questão do desejo de um modo peculiar. Não se trata de abordá-la segundo uma dicotomia entre sujeito desejante e objeto desejado, uma vez que esse modo de pensar estabelece uma relação de *causalidade*, nos obrigando a decidir sobre qual dos opostos é causa do desejo mantendo, assim, a estrutura de seu funcionamento intacta. A questão se estabelece em outro nível:

O desejo não coloca em relação uma causa e um efeito, quaisquer que eles sejam; mas ele é o *movimento* de alguma coisa que vai para a outra como para isso que lhe falta. Isso quer dizer que o *outro* [...] está presente nisso que desejo, e ele está presente sob a forma da ausência. (LYOTARD, 2012, p. 24).

A questão do desejo não implica o estabelecimento de um sujeito e um objeto, exteriores um ao outro, mas um *movimento* no qual algo vai para outro como aquilo que lhe falta. Nesse movimento está presente, de uma forma ou de outra, a ausência daquilo que desejo. É preciso levar em consideração que “o desejo tem isso que lhe falta, sem o que ele não desejaria, e ele não o tem, ele não o conhece, senão ele não o desejaria mais”

(LYOTARD, 2012, p. 24). A falta que se acreditava ser exterior a quem deseja e ao próprio desejo, eis que surge no próprio movimento do desejo como aquilo que o constitui.

É nesse sentido que a primeira caracterização da noção de desejo será dizer que “o essencial do desejo reside na estrutura que combina a presença e a ausência” (LYOTARD, 2012, p. 24), e a possibilidade mesma que haja desejo é a conjunção entre presença e ausência, em que o presente é ausente a si mesmo ou o ausente, presente. Desejo, portanto, será compreendido como “esta força que mantém juntos sem os confundir a presença e a ausência” (LYOTARD, 2012, p. 24).

Lyotard analisa como a estrutura de presença e ausência do desejo aparece na tradição filosófica. Para tanto, retorna ao *Banquete* de Platão, retomando a descrição feita por Diótima do nascimento do amor, Eros. O que interessa nestas passagens é justamente apontar, em primeiro lugar, que desejo e desejado nascem juntos, ao indicar que o nascimento de Eros, o amor, se dá no mesmo dia do nascimento de Afrodite, a beleza, seu objeto de desejo. Em segundo lugar, retém do mito a natureza dupla de Eros: “Ele não é deus, não é homem, participa do divino por seu pai [...] e é mortal por sua mãe [...]. Ele é, portanto, vida e morte [...] ele permanece sob a lei da Morte [...] justamente porque ele traz a morte em si mesmo” (LYOTARD, 2012, p. 26-27). Por fim, uma dicotomia do masculino e feminino em Eros: “o desejo é homem e mulher ao mesmo tempo em que vida e morte” (LYOTARD, 2012, p. 27).

Encontramos a mesma estrutura no sintoma histórico: “sou homem ou mulher?”, e no sintoma obsessivo: “estou vivo ou morto?” (LYOTARD, 2012, p. 27). Da mesma forma, o filósofo recorre à obra de Proust para apontar que o desejo encontra-se até mesmo no limiar da história: *Em busca do tempo perdido*, “o tema segundo o qual a história e a sociedade contêm, elas também, a alternativa da atração e da repulsão e que elas surgem, assim, do desejo” (LYOTARD, 2012, p. 31). Não por menos, ele indicará em linhas breves uma possibilidade de ler a própria história do Ocidente como:

Marcada pela alternativa, no seio das sociedades assim como entre elas, da dispersão e da unificação, e a alternativa é profundamente homóloga à do desejo [...]. Enquanto socialidade e historicidade, vivemos também sob o fundo de morte e pertencemos também ao desejo. (LYOTARD, 2012, p. 31).

Assim, colocar o desejo como estrutura, como uma “relação que ao mesmo tempo une e separa seus termos, os faz ser um no outro ao mesmo tempo em que um fora do outro” (LYOTARD, 2012, p. 31). Pensada sob a égide de uma estrutura que ao mesmo tempo une e separa seus termos, como uma estrutura de presença e ausência, um movimento que vai à

busca daquilo que falta a si mesmo, como essa estrutura responde à questão “por que filosofar”?

A relação entre o filosofar e o desejar é ilustrada através do diálogo entre Alcebíades e Sócrates. Acreditando que Sócrates por ele estava apaixonado, Alcebíades propõe uma troca: sua beleza pela sabedoria de Sócrates, ou em outros termos, uma troca do “visível, sua beleza, pelo invisível, a sabedoria de Sócrates” (LYOTARD, 2012, p. 33). Sócrates, certo de que a beleza que Alcebíades vira nele era de outra ordem que aquela que ele oferecia, e sabendo de antemão que era impossível trocar a sabedoria por qualquer outra coisa, ele se propõe a refletir sobre a troca, refletir, portanto, sobre o desejar de Alcebíades.

Alcebíades crê que Sócrates havia entrado em seu jogo, no “jogo do desejo” (LYOTARD, 2012, p. 32). O interesse é mostrar a “posição do filósofo no jogo” (LYOTARD, 2012, p. 33). Sócrates pretende, em certa medida, neutralizar a lógica de Alcebíades, fazendo-o crer que aquilo que ele pensa poder ser trocado não o pode ser feito. Sócrates busca mostrar que:

A sabedoria não é um objeto de troca, não porque é muito preciosa para que encontremos uma contrapartida, mas porque ela nunca é segura de si, sempre perdida e sempre a buscar novamente, presença de uma ausência e, sobretudo, porque ela é em si mesma consciência da troca, troca consciente, consciência que não há objeto, mas somente troca. (LYOTARD, 2012, p. 36-37).

A posição de Sócrates é anular a lógica reificante de Alcebíades que considera a sabedoria como uma coisa, um objeto a ser trocado. Mostrar, em última análise, que o desejo de Alcebíades recai sobre um nada, um vazio, algo que a todo o momento escapa, está ausente e presente enquanto ausência. Ao propor uma reflexão sobre a demanda de Alcebíades, a aposta é que Sócrates “abre seu próprio vazio, sua própria falta diante da ofensiva de Alcebíades, cavará em Alcebíades o mesmo vazio” (LYOTARD, 2012, p. 37). Podemos dizer que Alcebíades se mantém na ideia do desejo enquanto polaridade de um sujeito e de um objeto, enquanto Sócrates, ao refletir sobre o desejo, instaura esse movimento de algo que vai a outro como aquilo que lhe falta, sem posição alguma de objeto.

Ao dizer que não sabe, enquanto os outros não sabem e creem que sabem, Sócrates testemunha que “há na demanda de Alcebíades muito mais do que o que ele quer, e esse mais é um menos, um nada, que a possibilidade mesma do desejo significa, com efeito, a presença de uma ausência” (LYOTARD, 2012, p. 38).

O que Sócrates nos ensina é que a sabedoria não é a satisfação de uma demanda, a realização de um desejo, a posição de um objeto de contemplação, mas consiste “em abrir o

ouvido a esta ausência” (LYOTARD, 2012, p. 38). No lugar de buscar a sabedoria como o objeto de seu desejo, Alcebiades faria melhor “em buscar porque ele busca” (LYOTARD, 2012, p. 38), ou seja, instalar-se no interior da própria falta. E nesse sentido, compreenderíamos que “filosofar não é desejar a sabedoria, é desejar o desejo” (LYOTARD, 2012, p. 38).

A filosofia, nesse sentido, é uma busca que não tem objeto definido, é um desejar o próprio desejar, desejar o próprio desejo, que é falta. A falta se aloja no interior do processo de filosofar: “a filosofia não tem desejo particular; ela não é uma especulação sobre um tema ou um domínio à parte. A filosofia tem as paixões de todo o mundo” (LYOTARD, 2012, p. 38). Se a filosofia é justamente o movimento de desejar o próprio desejo e, assim, não possuir seu objeto de desejo, a coerência estaria em dizer que, no fundo, “é o desejo que tem a filosofia como ele tem não importa quem” (LYOTARD, 2012, p. 39).

O movimento próprio ao desejo, de unir aquilo que separa e separar aquilo que une “é o movimento que atravessa a filosofia, é se abrindo a ela e para se abrir a ela que filosofamos” (LYOTARD, 2012, p. 40). Entretanto, há um desejo que é particular ao filósofo: “com a filosofia, o desejo se inflexiona” (LYOTARD, 2012, p. 40). O que isso significa? Um desejo que reflete a si mesmo e se deseja a si mesmo. Mesmo o desejo que é a filosofia “não é menos incoercível que qualquer desejo, mas ele *se desdobra e se interroga em seu movimento*” (LYOTARD, 2012, p. 40). Ao se interrogar sobre seu próprio movimento, a filosofia realiza e estabelece uma relação intrínseca com o desejo. Por isso, podemos dizer que: “filosofar é obedecer plenamente ao movimento do desejo, estar compreendido nele, e ao mesmo tempo tentar compreendê-lo sem sair de seu curso” (LYOTARD, 2012, p. 41).

Filosofar é desejar aquilo que falta e que está presente como falta, é um movimentar-se para outra coisa que si mesmo, desejar aquilo que está ausente, de modo que aquilo mesmo que lhe falta é a condição de sua existência como filosofia. Com a reformulação do sentido do filosofar, Lyotard torna possível *reestabelecer a relação* entre a filosofia e a prática. Evitando uma determinação conceitual da filosofia, ele nos mostrava, mesmo que de modo negativo, que o filosofar tem sua razão na medida em que se dirige a tudo aquilo que não é ela mesma<sup>9</sup>.

A lição final do curso é mostrar que a filosofia não pode se fechar numa fala coerente, suficiente e definitiva, que é preciso a todo o momento mostrar, através do filosofar, a falta, a cisão, a incompletude de sentido que habita tanto o mundo quanto a própria fala, a falta

---

<sup>9</sup>Não podemos ignorar que há toda uma tradição de pensadores que buscam compreender a filosofia como um constante movimentar-se para aquilo que não é ela mesma. Basta lembrarmos-nos da afirmação de Georges Canguilhem, em *O normal e o patológico*: “A filosofia é uma reflexão para a qual toda matéria estrangeira é boa, e diríamos voluntariamente que toda boa matéria deve ser estrangeira”, e dos trabalhos de Merleau-Ponty, marcantes na filosofia de Lyotard.

própria ao desejo. É nesse sentido que o filosofar ganha uma força de crítica da realidade, uma vez que se faça compreender, fale aos indivíduos e os faça falar de suas próprias falas. É nesse sentido, ainda, que a filosofia – alinhada ao desejo – pode nos fornecer uma crítica à ideologia, justamente por trazer à tona aquilo que é camuflado por esta última.

A lição que ele deixa ao colocar essa questão em 1964 é justamente apontar para o fato de que deixamos de filosofar, uma vez que encontramos meios e mecanismos que preenchem esse vazio que, para ele, é originário e constitutivo do filosofar, e que é preciso urgentemente voltar a filosofar, a desestabilizar, a esvaziar o sentido. Não nos espantemos se encontramos na discussão sobre o filosofar a reformulação da crítica à ideologia.

## 2.2 PODER E IDEOLOGIA: A HIPÓTESE DO FIGURAL

“A luta contra a exploração e a alienação se tornou toda minha vida” (LYOTARD apud PAGÈS, 2010, p. 371). Marx abriu o caminho para se pensar o fenômeno da alienação e, conseqüentemente, da ideologia. Entretanto, as análises de Marx se mantêm em larga medida no plano da consciência, da crítica, do discurso. A questão para Lyotard é pensar um modo de manter uma luta contra a alienação e contra a exploração de tal maneira que o resultado dessa luta não seja apropriado pelo sistema: “acabar com a alienação não é dispor de um discurso bem mantido, discurso redondo da dialética ou da hermenêutica, não é se sentar e escrever somente [...]” (LYOTARD, 1973, p.31).

Para ele, ficava cada vez mais evidente uma relação entre ideologia e poder. Certamente, Lyotard não abre mão da hipótese da luta de classes, do poder que se revela pela detenção dos meios de produção. Mas sua hipótese é que existem zonas de operação do poder que se passam em outro plano: *o plano do discurso*.

Essa hipótese vem da percepção de que mesmo com a abolição dos meios de produção, condição importante para existência de dominação na teoria clássica marxista, como afirma em um curso inédito: “mesmo com a abolição da propriedade privada dos meios de produção subsistem as relações de dominação [...] a burocracia é mais do que um desvio, ela é um grande sintoma de todos os países desenvolvidos<sup>10</sup>” (LYOTARD, 1968). O que é atacado pelo movimento revolucionário não é simplesmente – diz Lyotard em outro curso inédito intitulado *Investigação sobre o poder e sua inversão* – a propriedade privada dos meios de produção, uma vez que “podemos socializar os meios de produção e manter

---

<sup>10</sup>LYOTARD, Jean-François. *Paris X Nanterre*. 1968. (Conferência inédita).

integralmente uma situação de poder – mas são as raízes ideológicas mesmas do poder. É isso que está colocado historicamente agora<sup>11</sup>” (LYOTARD, 1970b).

Não somente o modo de dominação característico da burocracia stalinista havia trazido problemas teóricos para os marxistas, mas Lyotard percebe que esse talvez fosse o modo contemporâneo próprio de funcionamento do capitalismo. Frente a tais transformações, Lyotard coloca em dúvida se poderíamos compreender as novas formas de dominação tão somente a partir do modelo marxista desenvolvido há quase um século: “o fenômeno do poder se coloca à partir daí, donde a necessidade de interrogar o marxismo sobre a teoria do poder; se o poder não tem exclusivamente sua fonte nos meios de produção, então, onde está sua fonte?” (LYOTARD, 1968). Era preciso realizar uma deriva do pensamento marxista.

No curso inédito dado em Nanterre, em 1968, Lyotard começava sua aula afirmando: “É impossível apreender as tendências ativas do capitalismo pela teoria marxista tradicional. Maio de 1968 pode ser compreendido somente após um retorno à teoria freudiana” (LYOTARD, 1968).

Esse “fracasso” da teoria marxista corrente na resolução da questão do poder está calcado no fato de que após Maio de 1968 “havia centros de poder ao nível ideológico aos quais o marxismo tradicional [...] não permitiria chegar verdadeiramente” (LYOTARD, 1970b). Localizando precisamente sua questão, Lyotard aponta que a peculiaridade das novas formas de poder estava alinhada à questão da ideologia que, em sua opinião, foi negligenciada tanto pelo marxismo tradicional quanto por seus sucessores.

É absolutamente evidente, quando olhamos a obra de Marx e a de seus sucessores, que esta questão foi negligenciada por que havia problemas teóricos e práticos urgentes; para nós, penso que a urgência teórica é elaborar a questão da ideologia: não é somente um problema interessante, é um problema urgente do ponto de vista da própria luta, do ponto de vista da prática, isto é, do ponto de vista da análise de uma situação política e também, por exemplo, do ponto de vista da organização das ações. (LYOTARD, 1970b).

Qual era a questão da ideologia nos anos 1960? Lyotard nos indica como pensar essa questão quando afirma que a situação da ideologia está associada às circunstâncias da natureza atual da sociedade capitalista, circunstâncias tais que colocavam essa questão no primeiro plano de suas investigações: “É verdade que a ideologia cumpre, na nossa sociedade que é a nossa hoje, funções muito mais radicais, muito mais indispensáveis ao sistema do que era o caso há um século, no momento em que Marx a analisava” (LYOTARD, 1970b).

---

<sup>11</sup>LYOTARD, Jean-François. *Recherche sur le pouvoir et son retournement*. Out. 1970. (Conferência inédita).

Lyotard percebe que essas funções mais radicais que a ideologia cumpria na sociedade era sua relação estreita com as questões do poder: “as questões ideológicas são submetidas muito diretamente aos interesses do poder” (LYOTARD, 1970b). Do mesmo modo que afirmava uma presença do *intratável* no sistema, de algo que se revela no ‘subsolo’, era preciso descer alguns degraus mais, era preciso recuperar a teoria freudiana, isto é, outra perspectiva para pensar o alinhamento entre ideologia e poder. A luta política se passava em âmbitos muito mais finos de análise de que uma abordagem estritamente política e econômica não dava mais conta.

Como se dá esse alinhamento entre poder e ideologia? Porque essa relação poderia ser compreendida com um retorno a Freud? Lyotard retoma dois exemplos que Marx expõe na Introdução de 1857 da *Crítica da Economia Política*: a experiência do trabalho e a experiência do suporte monetário.

As análises de Lyotard visam apontar que há uma experiência de poder nos dois exemplos de Marx. O que Lyotard compreende por experiência de poder, a partir do exemplo do suporte monetário, é uma determinada situação em que o indivíduo faz a prova de uma “não-trocabilidade [*inéchangeabilité*] no interior de uma trocabilidade [*échangeabilité*]” (LYOTARD, 1970b). Modo de dizer que em um sistema de trocas há sempre a possibilidade de uma experiência de bloqueio da troca.

Há regras de trocabilidade [*échangeabilité*] que Marx acaba por estabelecer e que é a quantidade de trabalho encarnado nos objetos trocáveis, regras de trocabilidade dos objetos na sociedade capitalista e que, se eu tenho algum desejo deste objeto, eu não posso alcançá-lo se eu não tenho a quantidade de moeda para trocar. (LYOTARD, 1970b).

Temos a mesma situação quando analisamos o exemplo da experiência do indivíduo com seu trabalho:

Aí também há a experiência de um certo poder, isto é, que a relação do indivíduo com sua máquina, com seu produto, com seu empregador é justamente uma relação onde *não há* uma reversibilidade, onde não há *trocas de termos*, onde terá sempre um resto, onde alguma coisa, por definição, escapa. (LYOTARD, 1970b).

Essa duas experiências descritas a partir da teoria marxista são exemplos privilegiados e experiências análogas àquelas desenvolvidas por Freud em suas hipóteses sobre o inconsciente: “as zonas de alienação privilegiadas são, para Marx, pontos de partida análogos a estes que Freud toma nos traços do inconsciente” (LYOTARD, 1970b).

Lyotard está se referindo às experiências trazidas por Freud nos primeiros textos, fundadores da psicanálise:

Para Freud, há o sonho, a histeria, a obsessão que são pontos de partida na ordem do pré-consciente. A partir daí, há indicações de um sentido que não é o da ordem considerada; em Marx, a mesma coisa, há também traços de um sentido com que não conseguimos lidar, e esses traços de sentido é o que podemos chamar alienação [...] traços que, de fato, se especificam como experiência do vazio do trabalho; vazio, isto é, vazio de sentido, da “insignificabilidade” de um certo tipo de atividade. (LYOTARD, 1970b).

A ponte que Lyotard estabelece entre Freud e Marx está justamente no fato de que, a partir desses tipos de experiência “Freud construiu uma teoria do inconsciente e Marx construiu uma teoria do poder [...] os pontos de partida são os mesmos: nos dois casos, trata-se da insignificância em uma ordem de significação” (LYOTARD, 1970b).

Sabemos como a experiência do trabalho e a experiência do suporte monetário são exemplos fundamentais a partir dos quais Marx estabelece sua discussão sobre a alienação e como esse conceito está intrincado com o de ideologia. Seguindo as análises de Chauí, percebemos que:

O que torna possível a ideologia é o fenômeno da alienação, isto é, o fato de que, no plano da experiência vivida e imediata, as condições reais de existência social dos homens não lhes aparecem como produzidas por eles, mas, ao contrário, eles se percebem produzidos por tais condições e atribuem a origem da vida social a forças ignoradas, alheias às suas, superiores e independentes [...]. (CHAUI, 1997, p. 86).

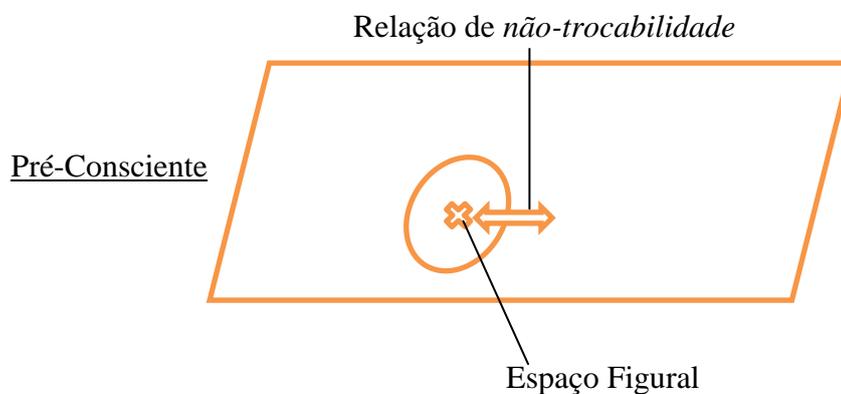
A partir dessa perspectiva, Lyotard poderá lançar a hipótese de que essa experiência que é vivida enquanto experiência do poder, essa região onde experienciamos a presença de um sentido para o qual não há uma trocabilidade, é nesse vazio, nessa experiência de outra coisa “é certamente aí e pode ser somente aí que se edifica uma ideologia destinada a justificar essa coisa – eu ponho minha mão no fogo por isto” (LYOTARD, 1970b).

Lyotard compreenderá por ideologia toda tentativa de transposição dessa região onde temos a experiência de uma “insignificabilidade”, a experiência de um outro sentido diferente da ordem no qual ele aparece: “ideologia, isto é, um trabalho pelo qual essa diferença vai ser nivelada, suprimida, transformada em oposição, justificada, apagada e finalmente rejeitada como diferença” (LYOTARD, 1970b). Ou seja, exatamente a mesma estrutura de funcionamento que Lyotard percebe no pensamento dialético.

Esse espaço que se manifesta *na* ordem do discurso, como, por exemplo, no ato-falho, no chiste, ou *na* ordem da experiência, como a do trabalhador frente a seu trabalho, da experiência do suporte monetário, a interferência de uma outra ordem do sentido que não pertence às ordens acima consideradas, ao plano do pré-consciente, ao plano da experiência sensível, “essa outra ordem do sentido, ordem que *escapa* a isso que é convenientemente chamado pela tradição ocidental consciência” (LYOTARD, 1970b), **esse espaço receberá o nome de *figural*.**

Nos arquivos inéditos encontramos uma ilustração do *espaço figural* (Figura 1).

**Figura 1** – Espaço Figural.



Fonte: Arquivos inéditos Lyotard (1970b).

Pensado sempre a partir do plano do pré-consciente<sup>12</sup>, o figural (X) é a marca de uma situação de não-trocabilidade. Se imaginarmos um sistema – da língua, por exemplo – a trocabilidade, a passagem de um termo a outro, por fim, a relação diacrítica é o que garante a significação. Se imaginarmos o espaço perceptivo, o movimento do corpo e do olhar são responsáveis pela identificação e reconhecimento dos objetos, de modo que eles apareçam claros e distintos ao olhar. Tanto num caso quanto noutro, podemos imaginar uma determinada situação em que as trocas são interrompidas, onde o movimento é estabilizado, e tanto a significação quando o reconhecimento dos objetos é colocado em xeque. Tal situação interromperia a relação opositiva que os termos mantêm uns com os outros dando lugar ao espaço da diferença, de onde emerge o campo figural.

O espaço figural será a marca da impossibilidade de relação termo a termo entre campos distintos de sentido. É o espaço que marca a diferença irreconciliável entre dois

<sup>12</sup>Das diversas caracterizações que o termo pré-consciente assume na psicanálise freudiana, uma definição satisfaz o pensamento de Lyotard. Seguimos aqui a indicação de Laplanche e Pontalis, quando afirmam que: “No quadro da segunda tópica, o termo pré-consciente é utilizado como adjetivo, para qualificar o que escapa à consciência atual sem ser inconsciente no sentido estrito” (LAPLANCHE; PONTALIS, 2007, p. 321).

campos de sentido. Segundo os arquivos inéditos de Lyotard, o caráter irreconciliável do figural se dá nos seguintes termos: “alguma coisa que é dotada de sentido, mas cujo sentido não é esgotado nem em termos de análise de discurso, nem em termos de análise fenomenológica, isto é, alguma coisa que não pode ser dialetizada” (LYOTARD, 1970b).

A retomada expressa do termo *consciência* tem sua função precisa na crítica à teoria marxista e às práticas marxistas da época: “quando dizemos ‘tomada de consciência’, isso é muito grave. O que quer dizer ‘tomada de consciência?’ Em relação a este Outro do sentido?” (LYOTARD, 1970b).

Interessa a Lyotard retomar as análises de Freud uma vez que, segundo suas observações, a psicanálise freudiana nos possibilitou compreender que há algo que não é redutível nem à ordem da linguagem, do discurso, nem mesmo à ordem da realidade, aquilo que Freud chamou de inconsciente, o isso [id], pulsão, desejo.

É por essa via que Lyotard acredita sair do pensamento dialético, abrindo a possibilidade de pensar um outro do discurso e da realidade, a posição de “algo absolutamente não recuperável” (LYOTARD, 1970b):

Em meu espírito, o que é essencial, e esse foi um dos resultados da passagem por Freud, é justamente que essa passagem por Freud nos obriga e deve nos obrigar a acabar com a dialética como forma de religião [...] como forma de reconciliação entre o discurso, a realidade e o resíduo de sentido que geralmente o discurso e a realidade deixam fora deles mesmos, que mesmo alguém como Hegel reconhece, mas que ele pensa justamente poder recuperar no fim de seu percurso. (LYOTARD, 1970b).

Esse resíduo de sentido, essa diferença entre ordens de sentido que se entrecruzam numa relação de poder, esse efeito na linguagem, essa experiência de alienação da experiência de trabalho são os traços que podem nos fornecer as condições necessárias de uma crítica à ideologia, pois, se a função da ideologia é o apagamento da diferença, essa operação possui um saldo, um efeito.

Lyotard pretende, com Freud, perfurar o discurso mais uma vez. Se com Marx, um discurso era perfurado pela realidade do qual ele provém, era preciso garantir que esse discurso também seja perfurado, não pela realidade, mas por uma ordem do sentido que não está nem na experiência sensível nem no discurso que pretende dizer essa experiência. Algo, portanto, “irredutível ao tipo de significação que pode trazer o discurso estritamente tomado, irredutível ao tipo de significação que pode trazer, digamos, o mundo perceptivo, a ‘realidade’, estritamente tomada” (LYOTARD, 1970b).

Há, em Lyotard, o ultrapassamento de uma perspectiva, e de um tipo de pensamento – o dialético, considerado por ele como o pensamento da totalização e unificação do sentido, do apaziguamento das diferenças, do esquecimento de que há o esquecido, da recuperação do outro no mesmo – em direção a um tipo de perspectiva e de pensamento que se instaura na passagem entre campos de significação – linguagem e mundo, por exemplo – para apontar aquilo que escapa a uma apreensão dialética. Alguma coisa, assim, “dotada de sentido, mas cujo sentido não é esgotável nem em termos de análise de discurso, nem em termos de análise, digamos, fenomenológica<sup>13</sup>, isto é, alguma coisa que justamente não pode ser dialetizada” (LYOTARD, 1970b).

Com o conceito de *figural*, Lyotard acredita criar um espaço a partir do qual é possível construir uma teoria do poder que dê conta de suas novas formas de aparecimento. O que Lyotard está chamando de poder? Ele diz: “há poder na medida em que uma instância qualquer produza na ordem da experiência de uma região qualquer da sociedade (região da experiência das pessoas na sociedade) efeitos, traços não trocáveis [*inéchangéables*] contra os signos que estão em curso nessa região” (LYOTARD, 1970b). Nomeando de *figural* essa região perturbada pela presença de uma outra ordem do sentido, Lyotard acredita fornecer as condições necessárias para uma construção teórica sobre o poder. O *figural* seria, assim, o campo próprio a partir do qual poderia surgir uma teoria do poder capaz de dar conta de seus

---

<sup>13</sup>Lyotard se refere tanto à fenomenologia hegeliana quanto a husserliana. Em *La Phénoménologie* de 1954, Lyotard já indicava que “a *Fenomenologia* hegeliana fecha o sistema, ela é a retomada total da realidade em um saber absoluto [...]. O ser imediato é já logos” (LYOTARD, 2011, p. 48). Lyotard busca trazer à tona esse outro espaço do sentido que reverbera na linguagem e na percepção, enquanto que a fenomenologia hegeliana, segundo o autor, é “a totalização pela linguagem” (LYOTARD, 2002, p. 37). Com Husserl, Lyotard indica que apesar da descrição fenomenológica inaugurar a apreensão da “coisa mesma” abaixo de toda predicação, ela ainda se mantém como um “combate da linguagem contra si mesma para atingir o originário” (LYOTARD, 2011, p. 48). É a noção de *constituição* que perde sua força frente a essa outra ordem de sentido aberta pelo inconsciente. Ao comentar o projeto de *Discurso, Figura*, Lyotard diz: “[...] Há uma decadência no curso dos capítulos [...]. O que declina, quando passamos das primeiras às últimas linhas é a importância dada à percepção. Exploramos inicialmente a ordem do discurso para aí destrinchar o que é propriamente significação e o que é designação, isolamos assim um espaço fenomenológico ou de visão, cujas propriedades são supostas outras que as da significação linguística, sem que as analisemos verdadeiramente, nos remetendo à fenomenologia do visível que Merleau-Ponty havia feito. Depois, passamos do visto à visão, do mundo ao fantasma, e a *responsabilidade da constituição do objeto, do vis-à-vis, inicialmente atribuído ao olhar do discurso é transmitida e reposta à realização do desejo* [...]. A lição de Freud toma um passo sobre a de Husserl” (LYOTARD, 2002, p. 20). Em relação à fenomenologia merleau-pontyana, a crítica de Lyotard é sinuosa (por vezes o autor assume por completo as análises da *Fenomenologia da Percepção* e *O Visível e o Invisível*). Entretanto, em uma passagem de *Discurso, Figura*, a crítica a Merleau-Ponty é clara. Frente ao *figural*, a fenomenologia merleau-pontyana foi até a ‘metade do caminho’, é o que Lyotard sugere quando diz: “Seu conceito último, seu conceito mais fino para se apoderar do acontecimento do dado não é a intencionalidade, mas a passividade; mas o conceito opera somente no campo construído pela fenomenologia [...] como sua colcha de apoio. A visada como ato repousa sobre uma síntese passiva que é a doação disto que é visado. A passividade é ainda pensada como *suposição* do sujeito vidente, como imanência pressuposta em sua relação transcendente com o objeto; o sujeito se encontra aí despossuído, mas ele é colocado. É assim que Merleau-Ponty queria passar do Eu ao Nós [On]. Mas, meça a distância que há ainda entre o Nós e o Isso [Ça]” (LYOTARD, 2002, p. 21). O desenvolvimento dessa questão será realizado em um capítulo futuro.

novos modos de manifestação: “podemos dizer que há um lugar teorizável da experiência do poder, que é a fronteira que faz com que nós tenhamos a experiência de signos que não são trocáveis [*échangéables*] com os outros signos da ordem considerada” (LYOTARD, 1970b).

As novas formas de manifestação do poder não passariam mais por uma localização na figura do chefe de Estado, do dirigente da empresa, do diretor da Universidade, dos banqueiros. Ou seja, ele não se mostra tão somente por sua encarnação na figura de algum indivíduo ou instituição. Ele se dá em camadas mais finas, invisíveis, na ordem do discurso, mas também na ordem da realidade. A caracterização dessa nova forma de poder deve ser acompanhada por uma abordagem, por um olhar, uma escuta, uma atenção diferentes. Por sua despersonalização, a teorização do poder passaria pela compreensão de seus efeitos, seus traços. São esses elementos que Lyotard acredita apreender com os conceitos de *não-trocabilidade, outro do sentido, figural*<sup>14</sup>.

---

<sup>14</sup>Há uma proximidade evidente entre a problemática aberta por Lyotard e os trabalhos realizados por Michel Foucault. Tanto em Lyotard quanto em Foucault encontramos uma crítica ao hegelianismo, ao marxismo, à fenomenologia e aproximações com Freud. De modo mais claro ainda, a aproximação entre discurso e poder (desde a *História da Loucura* passando por *A ordem do discurso*, escrita meses depois do curso dado por Lyotard). Em outra conferência inédita, dado no dia 25 de Novembro de 1971, intitulado *Vincennes*, Lyotard aceitava a posição de Foucault dizendo: “O que busca Foucault [o objeto de suas análises] é o discurso que visa a generalidade como seu objeto, isto é, que experimenta produzir não somente uma teoria verdadeira mas uma teoria de conjunto, por exemplo, do conjunto da sociedade; é preciso abandonar esse gênero de discurso, é preciso renunciar completamente à totalização, a totalização não pode ser dada como critério sério, a totalização em si mesma faz parte da ideologia, a ideia de produzir uma dialética total, totalizante, da Sociedade, é ainda uma ideologia perigosa” (LYOTARD, 1971b). Essas aproximações e distanciamentos serão objetos de análises futuras, mas nos arriscamos em dizer que, apesar da aproximação da problemática nos dois autores, o modo de abordagem se diferencia.

### 3 O OUTRO DO DISCURSO E DA REALIDADE

O que é esse outro do discurso a partir do qual Lyotard lança a hipótese na fundamentação do figural? Qual elemento é capaz de transgredir tanto a linguagem quando a percepção? Talvez nenhuma referência à obra de Freud seja mais importante para Lyotard quanto *A Interpretação dos Sonhos*. Sua importância se dá, ao menos, por quatro motivos: 1) permite pensar a noção de figura como aquilo que se contrapõe ao discurso e à percepção, levando-o a se distanciar de três tradições de pensamento dominantes no cenário francês entre os anos 1940-1970: a fenomenologia, o estruturalismo e a semiologia; 2) ao repensar o estatuto da figura, repensa-o estabelecendo uma contraposição, a partir do texto freudiano, entre imagem (um dos modos da figura), discurso e percepção; 3) permite repensar o estatuto da figura a partir de sua relação intrínseca com a noção de desejo em Freud; 4) permite repensar o estatuto da figura e suas relações com a obra de arte na crítica às produções ideológicas.

Em uma conferência de fevereiro de 1970<sup>15</sup>, proferido no Instituto de Arte de Paris, Lyotard abria a discussão com uma relação aparentemente nada óbvia. Tratava-se de investigar a relação que poderia haver entre “imagens plásticas, visuais (mais propriamente picturais), que apresentam a propriedade de estar sobre um suporte, uma superfície plana, e o desejo” (LYOTARD, 1970a).

A relação entre imagem e desejo viria de uma hipótese aberta pelo texto freudiano d’*A Interpretação dos Sonhos* que, segundo Lyotard, colocava o acento sobre uma certa “função da imagem”. Essa função estaria associada a uma possibilidade de apresentar algum conteúdo – os pensamentos do sonho (*Traumgedanke*), por exemplo – por meio de imagens e não por meio de um discurso.

Lyotard reconhece ainda que a indicação dessa função da imagem percorre todo o texto freudiano: ele se refere, sobretudo, ao modo como a hipótese do inconsciente foi determinada como “uma série de operações [...] que são operações que surgem de um espaço que, justamente, não é de modo algum o espaço linguístico, e que não é nem mesmo o espaço da percepção” (LYOTARD, 1970a).

A hipótese do figural surge nesta conferência da constatação de que a *função de figurabilidade* n’*A Interpretação dos Sonhos* está relacionada ao movimento de realização de

---

<sup>15</sup>LYOTARD, Jean-François. *Institut d’Art*. Fev. 1970. (Conferência inédita).

um desejo inconsciente e, portanto, às transgressões que o trabalho do sonho (*Traumarbeit*) é suposto realizar:

Somos induzidos a dar uma extensão particular à noção de figura. Com o termo figura – com o adjetivo figural, e não figurativo (que tem certa função na estética figurativo/abstrato) o que me interessa é antes o *espaço figural* (postura – postural, figura – figural) por oposição a um espaço bem regido cujo modelo é evidentemente escriturário, de escritura, um espaço linguístico e também, de resto, um espaço perceptivo, na medida em que esse espaço perceptivo permite o reconhecimento dos objetos aí localizáveis (alto, baixo, esquerda, direita), o que, bem entendido, está em oposição com o que se passa na escritura, mas que, entretanto, permite o reconhecimento. (LYOTARD, 1970a).

Donde a definição do espaço figural como um “espaço selvagem onde as categorias de constituição, por exemplo, de um discurso-significação ou ainda de uma representação significativa são transgredidas” (LYOTARD, 1970a). Essa definição encontra seu desdobramento no comentário que Gilles Deleuze fez de *Discurso, Figura*: “A extrema importância do livro recente de J.F. Lyotard é de ser a primeira crítica generalizada do significante” (DELEUZE, 1975, p. 289). O comentário de Deleuze no *Anti-Édipo*, de 1975, pode nos fornecer um bom roteiro de leitura da tese de doutorado de Lyotard *Discurso, Figura*, de 1971. Por toda parte, Lyotard insiste numa distinção entre o campo da linguagem e o campo da visão ou, numa distinção mais específica, entre texto e figura. É a partir dessa distinção que podemos entender o modo como compreendeu as páginas d’*A Interpretação dos Sonhos*.

#### 4 O TRABALHO DO SONHO NÃO PENSA

“Por toda parte Lyotard inverte a ordem do significante e da figura. Não são as figuras que dependem do significante e de seus efeitos, é a cadeia significante que depende dos efeitos figurais” (DELEUZE, 1975, p. 290, grifo nosso). Aceitemos o comentário de Deleuze por um instante. De fato, Lyotard insiste que a figurabilidade presente no sonho *não* está submetida à lógica imposta pela linguagem, *não* se constitui enquanto uma limitação imposta a um texto, e, portanto, *não* é figurada para ser lida, mas para ser vista.

O leitor encontrará nas críticas de Lyotard o distanciamento de um momento filosófico importante na França durante os anos 1950-1970, pensamento este que transformou a linguagem em centro e pressuposto necessário da atividade de conhecimento, não somente na filosofia, mas também nas ciências humanas. Um dos distanciamentos refere-se à tentativa de compreensão das operações do inconsciente pela linguagem. Sabemos como uma das interpretações mais importantes já feitas da obra freudiana foi realizada por Jacques Lacan. Em larga medida, as discussões apresentadas por Lyotard no capítulo *O trabalho do sonho não pensa*, podem ser consideradas como uma “resposta”<sup>16</sup> à interpretação de Lacan.

A inversão que Deleuze aponta se inicia aqui: “a descrição da cada uma dessas operações é elaborada em contraste com o estatuto do discurso” (LYOTARD, 2002, p. 239). Todo esforço de Lyotard será mostrar que as operações do trabalho do sonho não recorrem a nenhum critério de inteligibilidade, modo de dizer que a dimensão do trabalho e essa do pensamento são dissociadas.

Lyotard leva a sério a afirmação de Freud segundo a qual: “o trabalho do sonho não pensa, não calcula, em regra geral, não julga; ele se *limita* a transformar” (FREUD apud LYOTARD, 2002, p. 241). Quais as consequências de dizer que o trabalho do sonho *não pensa*? Lyotard nos indica uma resposta quando aceita a distinção que Freud realiza entre *Gedanke* e *Arbeit*<sup>17</sup> entre pensamento e trabalho<sup>18</sup>. Essa distinção será importante, pois

<sup>16</sup>Ao que tudo indica, nunca houve uma discussão direta entre os dois autores.

<sup>17</sup>Essa distinção refere-se à passagem em que Freud diz: “Muitos analistas incorrem numa confusão à qual eles se embatem obstinadamente. Eles buscam a essência do sonho no conteúdo latente, e negligenciam a diferença entre pensamento do sonho latente e trabalho do sonho. O sonho não é, no fundo, nada diferente que uma *forma* particular de nosso pensamento, que tornam possíveis as condições do estado de sono. É o *trabalho do sonho* que fabrica essa forma, e somente ele é essencial quanto ao sonho (das Wesentliche am Traum), a explicação de sua particularidade” (FREUD apud LYOTARD, 2002, p. 240).

<sup>18</sup>De modo análogo, é exatamente essa distinção que Marx apontará como intrínseca à ideologia. Como nos lembra Marilena Chauí: “O que torna a ideologia possível, isto é, a suposição de que as ideias existem em si e por si mesmas desde toda eternidade, é a separação entre trabalho material e trabalho intelectual, ou seja, a separação entre trabalhadores e pensadores. Portanto, enquanto esses dois trabalhos estiverem separados, enquanto o trabalhador for aquele que “não pensa” ou que “não sabe pensar”, e o pensador for aquele que não trabalha, a ideologia não perderá sua existência nem sua função” (CHAUI, 1997, p. 86).

possibilitará retirar do campo da linguagem os elementos do trabalho do sonho, na medida em que “o discurso, que está no fundo do sonho é aquilo *sobre o que o trabalho opera*, este é feito sua matéria” (LYOTARD, 2002, p. 241). O que Lyotard realiza, seguindo Freud, é dissociar a ideia de que o trabalho do sonho seja uma *interpretação* do pensamento do sonho, do conteúdo latente, ou seja, dissocia a ideia de que o trabalho do sonho recorra a uma inteligência (o que nos permitiria falar de uma interpretação) em sua operação. O trabalho do sonho não é a produção de um discurso sobre outro discurso (Cf. LYOTARD, 2002, p. 241), ele é sua transformação. É a noção de *transformação* que permitirá articular a distinção entre pensamento do sonho e trabalho do sonho, na medida em que ela é transformação *de* um texto (*Traumgedanke*), ela age sobre um texto, e Lyotard encontrará em Freud o suporte para sua argumentação:

Do começo ao fim do estudo, Freud assimila a *Traumgedanke* a um texto e a *Traumarbeit* a um conjunto de *operações* sobre a significação do texto (“correto”), mas *por procedimentos outros que os da linguagem*<sup>19</sup>, que por consequência devem operar *sobre* o texto tomado como matéria. (LYOTARD, 2002, p. 241, grifo nosso).

Lyotard encontra no texto freudiano os elementos necessários para distanciar o trabalho do sonho de uma noção de discurso, de interpretação. Isso se faz a partir da compreensão que o trabalho do sonho não opera sobre a *significação* do texto, mas sobre sua matéria, ou seja, sobre os elementos que nos permitem reconhecê-lo enquanto um texto. Não é o conteúdo, portanto, mas a *forma*<sup>20</sup> que se torna o material das operações do trabalho do sonho.

<sup>19</sup>Podemos identificar uma crítica ao modo como Jacques Lacan compreendeu o trabalho do sonho em seu texto *A instância da letra ou a razão a partir de Freud*. A crítica ganha força se lembrarmos de que Lacan verá n’*A Interpretação dos Sonhos*, o campo próprio de afloramento da estrutura do significante: “trata-se apenas, em todas as páginas, daquilo a que chamamos a letra do discurso, em sua textura, seus empregos e sua imanência na matéria em causa” (LACAN, 1998, p. 513). A análise dos sonhos em Freud, diz Lacan, é uma prova de que essa “via régia para o inconsciente” é marcada, sobretudo, “de uma analítica languageira, seus empregos e sua imanência” (ibidem). Isso permitirá a Lacan compreender o sonho sob a égide do significante, como Peter Dews salienta: “como um texto igual a qualquer outro, não mais que uma sequência de significantes” (DEWS, 2007, p. 121). É a partir dessa mesma lógica do significante que Lacan lerá os processos fundamentais presentes na análise dos sonhos. A *Entstellung* será compreendida como a própria lógica do significante: “*deslizamento do significado sob o significante*, sempre em ação (inconsciente, note-se) no discurso” (LACAN, 1998, p. 514). Sob essas condições gerais, o sonho será compreendido como um jogo de relações entre significantes. Lacan alinhará, por fim, os processos de condensação e deslocamento com processos fundamentais da linguagem: metáfora e metonímia. A crítica de Lyotard incide nesse ponto: o trabalho do sonho não é linguagem (e a ela se contrapõe), pois ele é uma transgressão da linguagem tomada como matéria de suas operações.

<sup>20</sup>Em um artigo inédito, onde Lyotard discute alguns aspectos do pensamento de Jean Baudrillard, encontramos algumas indicações do porquê o acento sobre a *forma*, que nos permite estabelecer imediatamente uma relação com a recuperação das operações do sonho, das artes e da ideologia. Lyotard (LYOTARD, 1971a) afirma: “Há um afloramento de ideologias para cobrir a sociedade. A ideologia se encontra em outro lugar, que diz respeito muito menos ao discurso articulado: a ideologia está mais na *forma* das emissões de TV do que no discurso dos pensadores oficiais da burguesia. Pois, a ideologia dominante não é simplesmente o significado, é também o modo como é organizado o significante dos meios de comunicação de massa”.

A partir da distinção entre *pensamento do sonho* e *trabalho do sonho*, Lyotard recuperará no conceito freudiano de *Entstellung* – comumente definido como o “efeito global do trabalho do sonho” (LAPLANCHE; PONTALIS, 2011, p. 112), e, portanto, como o resultado das operações de transformação dos conteúdos latentes em conteúdos manifestos cuja compreensão é possível pela interpretação – apontando aquilo que seria sua acepção mais forte: “*sich entstellen*, se desfigurar; *die Sprache entstellen*, fazer violência à linguagem” (LAPLANCHE; PONTALIS, 2011, p. 112). Ou seja, a maneira de operar sobre a *Traumgedanke* será sempre uma ação de desfiguração de um texto reputado inicial.

Freud havia mostrado que o motivo da operação sobre o conteúdo latente seria a *censura*, que submeteria a realização do desejo a seu travestimento. Daí a formulação canônica de Freud que Lyotard recupera em seu texto: “o sonho é a realização (travestida) de um desejo (reprimido, inibido)” (FREUD apud LYOTARD, 2002, p. 241-2). Entretanto, Lyotard chama a atenção para outra compreensão da noção de *Entstellung*: suas operações recorrem a uma dimensão espacial que está ausente do sistema linguístico, o que nos permitiria estabelecer uma segunda distinção (a primeira, sendo o fato do trabalho não recorrer à inteligibilidade) entre trabalho e pensamento. Lyotard retoma, assim, a tese<sup>21</sup> geral de *Discurso, Figura*, segundo a qual, haveria uma diferença radical entre ver – ter algo que se apresenta ao olhar, que mostra uma face ao mesmo tempo em que esconde outra – e ler – uma ação que se sustenta sobre alguns critérios de organização do texto; um conjunto de palavras organizadas segundo leis estabelecidas, respeitando o espaçamento necessário entre elas para que haja compreensão da frase, logo, algo que se apresenta de uma só vez ao olhar para que seja reconhecido e compreendido. A diferença radical entre o campo da visão e o campo da leitura, segundo Lyotard, está na constituição dos espaços próprios a cada um deles. O primeiro recorre a uma mobilidade e um espaço tridimensional, e o segundo recorre a uma imobilidade e um espaço bidimensional. Não precisamos movimentar nosso corpo para compreender um texto. É desse modo que a compreensão da *Entstellung* participa do plano geral da tese:

Tal operação não pode deixar de recorrer a uma *dimensão do espaço* que justamente é excluída do sistema linguístico [...] o escrito pertence a um espaço de leitura (letras sem profundidade), a operação de deslocamento a uma extensão gestual, visual, e o resultado do deslocamento que recolhe em si o legível e o visível é ilegível. (FREUD apud LYOTARD, 2002, p. 241-2).

<sup>21</sup>Podemos identificá-la logo na abertura de *Discurso, Figura*: “este livro protesta: que o dado não é um texto, que há nele uma espessura, ou antes uma diferença, constitutiva, que não se dá ao ler, mas ao ver, que essa diferença, e a mobilidade imóvel que a revela, é o que não se deixa esquecer no significante” (LYOTARD, 2002, p. 9).

A *Entstellung* é o resultado de um trabalho não linguístico; o resultado que recolhe em si o legível (pois há trabalho sobre um texto) e o visível (pois se trata de operações que recorrem a uma dimensão da espacialidade própria ao visível) é ilegível (pois, a interpretação dos sonhos não se dá pela compreensão do conteúdo da fala do paciente que diz seu sonho, mas pela compreensão do trabalho de transformação do conteúdo latente em conteúdo manifesto): “ele é ilegível, logo, escondido. Sua ocultação [do desejo] requer a profundidade, que o discurso exclui” (LYOTARD, 2002, p. 243).

É a recuperação do sentido “espacializante” da *Entstellung* que permitirá a Lyotard compreender os procedimentos colocados em operação pelo trabalho do sonho fora do campo da linguagem. É a partir dessa observação sobre a diferença entre espacialidades que Lyotard poderá pensar o conjunto das transformações próprias ao sonho como uma *transgressão* do espaço bem regido e rígido que constitui o campo da linguagem (as palavras devem manter uma distância umas das outras; o texto deve respeitar tais regras se pretende significar algo e transmitir um sentido, logo, o texto ou o discurso necessitam das regras fornecidas pela linguagem).

O esforço de Lyotard será de mostrar que “cada uma dessas operações faz fundo sobre uma espacialidade que, longe de ser aquela em que se mantém a significação do discurso (*Traumgedanke*), pode ser somente a extensão plástica sensível onde o texto supostamente é inscrito” (LYOTARD, 2002, p. 243). É sobre o “suporte” do texto que opera o trabalho do sonho. Assim, suas considerações sobre o processo de *condensação* reforçará essa dimensão espacial, como podemos acompanhar nesta passagem:

[A condensação] Deve ser entendida como um *processo físico* [...] quando aplicada a um texto tem por resultado telescopar<sup>22</sup> ou os significantes (sonho Norekdal, etc), ou os significados (sonho da monografia botânica), ou os dois, em “objetos” que, em todo caso, não são mais especificamente linguísticos, e que mesmo são especificamente não linguísticos. (LYOTARD, 2002, p. 243-4).

O que significa, para Lyotard, dizer que os objetos resultantes da operação de condensação não são mais linguísticos ou são não linguísticos? Significa afirmar que as operações do sonho incidem sobre os elementos que tornam possível o funcionamento do campo da linguagem (a possibilidade de compreensão, interpretação, tradução, leitura, escritura, etc.), que ele considera ser o respeito das distâncias entre os termos, os espaçamentos, o “silêncio” entre uma palavra e outra, ou como ele preferiu chamar nos

<sup>22</sup>Verbo francês que significaria “engavetar”, “encaixar”, quando referido a vagões de trens.

primeiros capítulos de *Discurso, Figura*, a negatividade. Uma vez transgredidas tais distâncias, a linguagem deixaria de ser somente significação, o texto deixaria de ter o *sentido* como seu pilar de sustentação, a fala deixaria de ser somente comunicação. Um dos exemplos recolhidos por Lyotard n’*A Interpretação dos Sonhos* é a construção “*Autodidasker*”, exemplo dado por Freud, em que diz: “trata as palavras como se fossem ‘coisas’<sup>23</sup>” (LYOTARD, 2002, p. 244). O que interessa a Lyotard é pensar a condensação como um processo de transgressão das regras da linguagem. Ela telescopa, coloca em outro lugar, desloca, transgride os espaçamentos impostos pelo texto.

Mas, por que é preciso pensar numa transgressão<sup>24</sup>? Para Lyotard, a transgressão implica exatamente esse processo de negligência e violação da organização textual, significa “negligenciar os espaçamentos estáveis que separam as letras, as palavras de um texto [...] ignorar enfim, o espaço do discurso” (LYOTARD, 2002, p. 244). A transgressão do texto, atividade atribuída por Lyotard ao trabalho do sonho, é um procedimento que não pertence à linguagem, *não é um discurso sobre um discurso*. A transgressão, conclui o autor, é o próprio trabalho, “é a própria condensação” (LYOTARD, 2002, p. 244). O resultado do processo de condensação é sempre um produto opaco, denso, profundo, ligado mais à ordem da visão do que da compreensão, do ver do que do ler.

#### 4.1 O TRABALHO (TRANSGRESSÃO) DO DESEJO

Um das consequências maiores da leitura de Lyotard sobre Freud são suas considerações da *função* do trabalho do sonho e suas relações com o desejo. Em relação à condensação, cuja função para Freud consistia em travestir um desejo pelo fato de sua censura, Lyotard assumirá outra posição: “não é preciso dizer que a condensação é um

---

<sup>23</sup>Podemos compreender melhor o elogio de Deleuze a Lyotard se retomarmos as belas passagens da *Logique du Sens* sobre a construção discursiva realizada por Lewis Carroll em *Alice no País das Maravilhas*. Tratava-se de mostrar como Carroll jogava com um certo paradoxo do sentido, onde as palavras não mais possuíam uma rigidez de significado, mas traziam consigo uma simultaneidade de sentidos – sendo que é na própria linguagem que se fixa e ultrapassa os limites do sentido. Deleuze nos aponta uma série de inversões trazidas à tona pelo texto de Carroll: “É a linguagem que fixa os limites (por exemplo, o momento onde começa o *muito*), mas é ela também que ultrapassa os limites e os restitui à equivalência infinita de um movimento ilimitado [...]. Donde as inversões que constituem as aventuras de Alice. Inversão do crescer e do diminuir: “em qual sentido, em qual sentido?”, questiona-se Alice, pressentindo que é sempre nos dois sentidos ao mesmo tempo [...]” (DELEUZE, 1969, p. 11). Esse paradoxo do sentido, Deleuze nos indica, é a presença do acontecimento na linguagem: “como se os acontecimentos gozassem de uma irrealidade que se comunica ao saber e às pessoas, através da linguagem [...]. O paradoxo é o que destrói o sentido bom como o sentido único, mas em seguida o que destrói o sentido comum como atribuição de identidades fixas” (DELEUZE, 1969, p. 11-12).

<sup>24</sup>Não por menos, em uma nota de rodapé em *Derivas à partir de Marx e Freud*, Lyotard afirmava que o conceito de transgressão “é o anti-conceito do estruturalismo da mesma forma que a expressão é anti-literatura; e que se coloca direto na ‘lógica’ do desejo, ela mesma anti-lógica” (LYOTARD, 1973, p. 69).

trabalho pelo qual o desejo é travestido. É preciso dizer que ele *é o desejo trabalhando sobre o texto do pensamento do sonho*” (LYOTARD, 2002, p. 244). Se em Freud desejo e trabalho aparecem separadamente, Lyotard, por outro lado, pensa o desejo intrínseco ao trabalho.

Se levarmos a fundo essa identificação entre desejo e trabalho, podemos afirmar, seguindo Lyotard, que o desejo não pensa, mas trabalha. Ora, o que significa dizer que o desejo não pensa? Um desejo, portanto, que não calcula, que não julga? Lyotard distancia-se da ideia segundo a qual a força que trabalha o texto *é consequência de uma censura prévia*, como Freud pensava, pois, para assumir essa posição seria preciso admitir que “*o desejo seja um discurso* inicial da *Traumgedanke*, e o trabalho de condensação (e toda elaboração) sendo o fato da censura” (LYOTARD, 2002, p. 245, grifo nosso). Novamente, a distinção entre trabalho e pensamento é reafirmada.

Dizer, com Freud, que *o trabalho do sonho não pensa* significa, para Lyotard, uma vez mais, apontar para o fato que a *Entstellung* – o efeito global das operações do sonho – não “conhece” sobre suas operações, sobre o que ela agiu e para que fins ela o fez. Não há uma intenção de fazer algo – e mesmo que houvesse nunca poderíamos saber, conhecer ou compreender. Lyotard não nega que possa haver um “discurso” no fundo do sonho, mas negará que o desejo seja um discurso; entretanto, se esforçará em mostrar que esse “discurso” nunca diz claramente, não significa tão somente, não se dá à leitura, mas também ao olhar. É o misto.

Aceitar a hipótese freudiana de um desejo sobre o qual operaria uma censura seria, para Lyotard, “regressar à hipótese sartriana da má-fé” (LYOTARD, 2002, p. 245), como se soubéssemos de antemão sobre aquilo que foi censurado, e por fim, sobre aquilo que versa o trabalho do sonho. Lyotard leva às últimas consequências que o trabalho do sonho não pensa. É preciso assumir a hipótese de que o desejo e sua interdição surgem no mesmo momento, e descartar a hipótese de que haja um desejo sobre o qual, ou a partir do qual, uma censura ou um trabalho poderia ser estabelecido. Assim, a reformulação da noção de desejo – n’A *interpretação dos Sonhos* – aparece para Lyotard do seguinte modo:

O desejo é imediatamente *texto confuso*, o travestimento não é o fato de uma *intenção de enganar* que seria a do desejo, mas o trabalho mesmo é travestimento porque ele é violência sobre o espaço linguístico. Não é preciso imaginar que o Isso [id] tem alguma coisa atrás da cabeça. “O trabalho do sonho não pensa”. (LYOTARD, 2002, p. 245).

Ora, vimos como a todo o momento Lyotard se esforça em separar a noção de pensamento e trabalho; vimos, do mesmo modo, como sua leitura espacializante das

operações do sonho permitem que ele compreenda o trabalho do sonho como um processo de transgressão da espacialidade própria do campo da linguagem, do texto inicial (*Traumgedanke*); as consequências dessas afirmações nos levaram a compreender que o trabalho do sonho opera sem recorrer a uma inteligência, a uma astúcia de pensamento e que, dessa maneira, ele não é guiado por uma intenção de censura do desejo, como se soubesse de antemão sobre aquilo que ele vai censurar. O desejo aparece, portanto, como o próprio trabalho, como operação e, portanto, como transgressão.

Entretanto, qual o sentido de uma afirmação que diz que o desejo é um “texto confuso”? Não regressaríamos à hipótese freudiana de que o desejo seria o discurso inicial do sonho? Considerar o desejo enquanto texto confuso, desorganizado, bagunçado, não é ainda considerá-lo em relação a um texto? Um texto transtornado, cujos espaçamentos entre os termos foram transgredidos, apagados, alterados, deixa de ser um texto? Que texto é esse que faz fundo ao desejo? É possível dizer de um “texto confuso”. Pois, ao que tudo indica não se trata de excluir a possibilidade que a *Traumgedanke* seja um texto. Trata-se de excluir a possibilidade que esse texto seja claro, límpido, coerente, seja um discurso cuja função é comunicar um sentido e significar alguma coisa. Com a expressão “texto confuso” compreendemos o esforço de Lyotard em mostrar que há uma espécie de *promiscuidade* entre o texto e sua transgressão.

Lyotard atinge um ponto problemático no pensamento freudiano: “como se articulam desejo, pensamento do sonho e censura?” (LYOTARD, 2002, p. 245). Lyotard considera dois modos de pensar essa relação: o primeiro modo de relação, do qual o filósofo se distancia é aquele que considera os pensamentos do sonho como um texto *límpido*, claro, encoberto por um trabalho de censura, que agiria de maneira exógena sobre esse texto, representando, portanto, uma força que trabalha e traveste um desejo inconsciente: desejo e texto inicial se dariam no mesmo plano, nesse sentido poderíamos dizer, com Lyotard, que a censura tornaria o pensamento do sonho – como expressão mais adequada do desejo – indecifrável (o que nos permitiria pensar o trabalho analítico como decifração, tradução ou interpretação, pois essa posição permite pensar um texto que diz algo *claramente*).

Sabemos como essa é uma posição corrente na literatura psicanalítica, como podemos acompanhar na afirmação dos próprios autores do canônico *Vocabulário de Psicanálise*, Laplanche e Pontalis, quando afirmam: “uma vez decifrado, o sonho não aparece mais como um discurso em imagens, mas como uma organização de pensamentos, um discurso, exprimindo um ou vários desejos” (LAPLANCHE; PONTALIS, 2011, p. 100). É contrariamente a essa leitura que Lyotard pretende se distanciar.

O segundo modo de relação, mais próximo das análises de Lyotard, considera a oposição entre *Traumgedanke* e *Trauminhalt*, do mesmo modo que o conteúdo manifesto está em oposição ao conteúdo latente. Entretanto, esse conteúdo latente não será mais “dotado de um estatuto límpido de um texto” (LYOTARD, 2002, p. 245), mas será um misto: “os *Traumgedanken* são compósitos: texto e figura” (LYOTARD, 2002, p. 245), e, portanto, “eles contém elementos da ilegibilidade e figuralidade” (LYOTARD, 2002, p. 245). São essas duas considerações que permitem admitir uma *pré-censura*, um recalque originário:

[...] O fato de o desejo ser interditado bem “antes” que opere a censura do sonho, ele é interditado em seu fundo. E o que é preciso dissociar não é uma força pura de um lado e de outro um discurso, mas o “discurso” do desejo que, figural e figurativo, *constitui a matriz do fantasma originário*, e de outra parte as percepções e restos diurnos, material pré-consciente que a matriz convoca e trabalha, até torná-la irreconhecível, o trabalho tendo por fim, ao mesmo tempo, realizar o desejo, repetir a forma matricial imprimindo-a sobre um material, e de travesti-la, recobrir essa forma com os elementos saídos da realidade. (LYOTARD, 2002, p. 246).

Lyotard é bastante claro nessa passagem: há uma interdição, antes da operação de uma censura. O desejo é interditado em seu fundo, antes que opere uma censura sobre ele. Dupla censura? Dupla interdição? A função da censura n’A *Interpretação dos Sonhos*, segundo Lyotard, está relacionada a uma “operação através da qual os restos diurnos vêm recobrir o desejo arcaico”, entretanto, Lyotard completa: “mas o desejo traz em si mesmo sua interdição originária. Isso quer dizer que ele é travestido desde o “começo”, que ele *jamaís falou*, o que se chama falar: proferir enunciados comunicáveis” (LYOTARD, 2002, p. 246). É aqui que compreendemos o sentido da afirmação “o desejo é imediatamente texto confuso”: ele é um trabalho, desde o início, e enquanto trabalho ele é transgressão desde o início. Enquanto trabalho e transgressão ele é o elemento central que impede que um discurso coeso, um texto límpido, um pensamento lógico se estabeleça no fundo do sonho. Ao que tudo indica, é o estatuto da interpretação que Lyotard coloca em xeque, pois o “discurso” do desejo, nunca diz claramente, nunca comunica um pensamento ou uma ideia. Poderíamos compreender as aspas da expressão “‘discurso’ do desejo”, do modo semelhante à vírgula no título de sua tese de doutorado “Discurso, Figura”: as duas parecem afirmar uma impureza (nem o discurso é puro, nem a figura é pura – discurso e figura se perpassam e se constituem no mesmo momento), uma restrição e resistência<sup>25</sup>; o “discurso” do desejo não é o discurso

<sup>25</sup>Encontramos algo semelhante no artigo *O plástico e o discurso* (1976) de Leon Kossovitch, quando diz: “o texto e a figura não podem ser encerrados nas regiões imediatamente próprias a cada um, pois as figuras podem ser produzidas por um certo tipo de discurso e as propriedades do texto podem ser impostas ao plástico. Assim, visar o discurso a partir do plástico não é

comunicativo e coerente do filósofo ou do político, é algo mais próximo do “discurso” do paciente, palavras cuja “coesão” é dada por aquilo que nunca é dito – nunca é proferido através de enunciados comunicáveis.

É o deslocamento para uma pré-censura que torna a metáfora do travestimento obsoleta. Pensar num travestimento do desejo implicaria numa “identidade da coisa sob os revestimentos diferentes” (LYOTARD, 2002, p. 246), e que a boa metáfora “seria “transgredir” no sentido que dizemos” (LYOTARD, 2002, p. 246). Essa recusa de uma identidade da coisa sob o travestimento provocado pela censura, nos leva a um novo modo de compreensão do sonho enquanto realização do desejo:

Compreenderíamos que a realização do desejo, grande função do sonho, consiste não na representação de uma satisfação [...] mas inteiramente *na atividade imaginária ela própria*. Não é o conteúdo do sonho que realizaria o desejo, é o *ato de sonhar*, de phantasiar, porque a Phantasia é transgressão. (LYOTARD, 2002, p. 247).

É a partir dessa passagem que compreendemos o sentido das análises de Lyotard: a distinção entre trabalho e pensamento leva-o a identificar a realização do desejo ao trabalho do sonho, a atividade imaginária, a produção de imagens e não de discursos. O trabalho do sonho não pensa, pois não é em relação a um conteúdo a ser realizado que ele opera, mas seu trabalho mesmo já é realização do desejo – o ato de fantasiar, de sonhar, de apresentar um conteúdo por meio de imagens – já é transgressão e operação do desejo. É por isso que Lyotard poderá dizer que essas transgressões são operações próprias do desejar. Na fantasia (*Phantasie*), no fantasma originário já temos uma transgressão, pois ele não é um texto límpido, claro, compreensível, mas um texto bagunçado, desconstruído, transgredido: ele é o misto onde há ao mesmo tempo figura e texto, ver e ler.

É nesse sentido que a segunda operação do sonho analisada por Lyotard, o deslocamento, será repensado em sua leitura espacializante. Partindo do pressuposto estabelecido por Freud, o deslocamento seria esse “trabalho preparatório para a condensação” (LYOTARD, 2002, p. 247). Em que consiste esse trabalho preparatório? O deslocamento tem por função reforçar certas zonas do texto original trabalhado. Esse reforço estabelece uma “diferença textual entre *Trauminhalt* e *Traumgedanke*” (LYOTARD, 2002, p. 247), quer dizer, uma diferença textual marcada pela resistência de algumas partes desse texto que “permanecem legíveis” (LYOTARD, 2002, p. 247).

---

considera-lo apenas um texto; mais que isso, implica mostrar onde aparecem as características figurais” (KOSSOVITCH, 1976, p. 124).

Entretanto, se todo trabalho do sonho é de transgressão do texto reputado inicial, por que o deslocamento reforçaria e deixaria “clara” algumas regiões desse texto? Essa escolha de determinadas áreas do texto que permanecem rígidas e legíveis, dando a ocasião de manter o texto primeiro no interior do texto transgredido encontra seus motivos, diz Lyotard, na noção de fantasma que imprime sua forma nas operações do sonho: “se o desejo é o elemento da mobilidade que amarrota o texto, pode ser também o da rigidez que conserva partes legíveis? Não conheço outra noção que a de Forma, Fantasma, que possa satisfazer essa exigência” (LYOTARD, 2002, p. 248).

Mas, o que Lyotard está chamando de fantasia? Porque fantasia é transgressão? É preciso nos deter sobre o conceito de *Phantasie* ou fantasma, que se mostrará central no argumento de Lyotard.

#### 4.2 A FIGURA COMO TRAÇO DE UM TRABALHO

A primeira observação a ser feita, salientada por Laplanche e Pontalis, é que o termo alemão *Phantasie* foi traduzido pela edição francesa das obras de Freud por *fantasma*, termo mais restrito do que sua origem alemã, e que indicaria “determinada formação imaginária e não o mundo das fantasias, a atividade imaginativa em geral” (LAPLANCHE; PONTALIS, 2011, p. 152). A definição precisa que Laplanche e Pontalis fornecem de Fantasia fica clara nessa passagem: “roteiro imaginário em que o sujeito está presente e que representa, de modo mais ou menos deformado pelos processos defensivos, a realização de um desejo, e, em última análise, de um desejo inconsciente” (LAPLANCHE; PONTALIS, 2011, p. 152). A partir dessas considerações, os autores podem afirmar que “é o conjunto da vida do sujeito que se revela como modelado, *estruturado* por aquilo que se poderia chamar, para sublinhar o seu *caráter estruturante, uma fantasmática*” (LAPLANCHE; PONTALIS, 2011, p. 155).

Apesar de reconhecer no capítulo *O trabalho do sonho não pensa*, que o conceito de fantasma era o fornecido por Laplanche e Pontalis, no capítulo seguinte Lyotard se distancia de uma noção de fantasma enquanto estruturante. É sobre a convivência entre desejo e figura que Lyotard marca seu distanciamento dessa noção de fantasma.

Lyotard é enfático: “há uma convivência radical da figura e do desejo. Ela é a hipótese que guia Freud na inteligência das operações do sonho” (LYOTARD, 2002, p. 271). Recusa, portanto, a submissão da noção de desejo à lógica do significante, a uma cadeia metonímica, como pensava Lacan. É aqui que a noção de transgressão mostra sua força, pois marca o movimento próprio do desejo. É a partir da caracterização dos três modos da figura que

Lytard poderá estabelecer uma relação entre a figura e desejo: *figura-imagem*, *figura-forma*, *figura-matriz*.

Brevemente, a figura-imagem, seria “o que eu vejo na alucinação do sonho [...] ela pertence à ordem do visível” (LYOTARD, 2002, p. 271); a figura-forma, pertence do mesmo modo ao visível, mas em geral não é vista, “a Gestalt de uma configuração, a arquitetura de um quadro, a cenografia de uma representação [...] em suma, o esquema” (LYOTARD, 2002, p. 271). Por fim, a figura-matriz, invisível por princípio, “objeto do recalque originário, imediatamente *misto* de discurso, *fantasma ‘originário’*” (LYOTARD, 2002, p. 271). Alinhamento entre figura-matriz e fantasma ‘originário’.

Porque esses conceitos se alinham? É nesse ponto que Lyotard se distancia da posição de Laplanche e Pontalis, ao dizer que a figura-matriz, alinhada ao fantasma “é figura, entretanto, *não estrutura*, porque ela é imediatamente violação da ordem discursiva, violência feita às transformações que esta ordem autoriza” (LYOTARD, 2002, p. 271). A relação entre fantasma e figura, entre figura e desejo autoriza Lyotard a dizer que a matriz “atesta que o que está em jogo é o *outro do discurso* e da inteligibilidade” (LYOTARD, 2002, p. 271).

É preciso retomar, brevemente, a distinção que Lyotard faz entre matriz e estrutura: em linhas gerais, podemos dizer que a matriz é violação da ordem enquanto que a estrutura é ordem ou ordenação. Essa distinção é importante, pois busca se distanciar de uma concepção estruturalista do inconsciente. É essa distinção que permitirá pensar o campo figural como o espaço de aparecimento das operações de transgressão próprias ao desejo. Entre matriz e estrutura há uma diferença constitutiva:

Matriz e estrutura tem por propriedades comuns serem invisíveis e sincrônicas. Mas esses dois traços procedem, a seu modo, de qualidades absolutamente contrárias: a invisibilidade da estrutura é a de um sistema, que é um ser virtual, mas inteligível; sua inteligibilidade se marca precisamente na observação das regras formais, regras lógicas que definem as propriedades de um sistema em geral, regras internas de transformação. Poderíamos dizer que essas regras consistem sempre em definir uma operatividade, quer dizer, fixar de uma vez por todas convencionalmente os *produtos das distâncias e as distâncias de produção*. A negatividade [négativité] tem aí uma função essencial. O inconsciente, ao contrário, não conhece negação, ele ignora a contradição. (LYOTARD, 2002, p. 338).

Se levarmos em consideração as características fundamentais do inconsciente, tal como Freud as postulou, não é possível compreender em que medida ele poderia se estruturar *como* uma linguagem, uma vez que o seu modo de aparecimento, seus efeitos, suas características mais importantes estão, segundo Lyotard, em contraposição àquelas do sistema

da língua, que respeita a negação e evita a contradição. Lyotard pensará o fantasma originário, portanto, como matriz, cujas características são diferentes daquelas da estrutura. Com efeito, desde Ferdinand de Saussure, a marca fundamental da estrutura é ser um sistema diacrítico, isto é, constituído por oposições regradadas que determinam o que é e como opera cada um de seus elementos. Em outras palavras, um elemento não é uma entidade positiva existente em si que vem se agregar a outros elementos igualmente tidos como entidades positivas; ele é pura diferença entendida como pura oposição. Ora, escreve Lyotard:

A matriz não é linguagem, nem uma estrutura da língua, nem uma árvore de discurso. Ela é de todas as ordens da figura a mais distante da comunicabilidade [...]. Ela acolhe o incomunicável. Ela *engendra formas e imagens e é somente à partir dessas formas e imagens, que são seus produtos, que o discurso se coloca eventualmente a falar.* (LYOTARD, 2002, p. 327).

Enquanto figura, a matriz traz em si o índice da transgressão, da ruptura dos espaçamentos regidos e opositivos que possibilitam a estrutura: “ela rompe com a regra de oposição” (LYOTARD, 2002, p. 339). Os três modos da figura se revelam como três modos de transgressão. Entretanto, esses modos de transgressão são possíveis através de uma transgressão primeira, matriz. Por isso, Lyotard poderá dizer que a figura-imagem marca a “transgressão do traçado revelador” (LYOTARD, 2002, p. 277), esse mesmo que vemos operado na cena onírica; a figura-forma marca a “transgressão da boa forma” (LYOTARD, 2002, p. 277), a *gestalt* ou estrutura que permite o pronto reconhecimento tanto da imagem quanto do texto; e a figura-matriz, que não pertence *nem ao espaço plástico nem ao espaço textual* “é a diferença mesma” (LYOTARD, 2002, p. 277), ou seja, não pertence nem a um campo nem a outro, mas permeia os dois. Por isso, aqui, devemos dissociar a ideia de figura enquanto imagem ou como forma para compreendermos o alcance da figura-matriz: “discurso, imagem e forma lhe faltam do mesmo modo, *ela que reside nos três espaços juntos*” (LYOTARD, 2002, p. 279). É a *figura como traço*, traço de um trabalho:

Isso quer dizer que *antes* de sua incorporação à ordem da linguagem [...] a figura é a marca, sobre as unidades e as regras da linguagem, de uma força que trata essas unidades e essas regras 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. (LYOTARD, 2002, p.146).

Dois aspectos desse texto merecem ser destacados: 1) a figura-matriz é o que vem *antes* da linguagem; 2) a figura-matriz é uma força que trata a linguagem como *coisa* e não

como significação; e 3) a figura-matriz é o traço de um *trabalho* que realiza o desejo. Anterior à linguagem, relação com coisas e trabalho do desejo, a figura-matriz é uma atividade e não um saber, menos ainda um texto: esta é a álgebra lyotardiana.

### 4.3 A FIGURABILIDADE DO SONHO

Será em relação à *Rücksicht auf Darstellbarkeit* que Lyotard se deterá mais longamente. Vimos como Lyotard compreendeu as duas operações anteriores a partir de uma leitura espacializante, uma vez que suas ações incidiam sobre o “suporte” ou a “folha” onde o texto era escrito: “Pela condensação e deslocamento, trata-se do *lugar suposto* de sua inscrição [do texto]” (LYOTARD, 2002, p. 248). Entretanto, será a partir da *consideração sobre a figurabilidade* que poderemos acompanhar um outro modo de relação do pensamento do sonho e do trabalho do sonho, e portanto, do texto com o desejo.

No trabalho de figuração do sonho, diz Lyotard (2002, p. 248): “poderíamos dizer que o desejo, de modo diferente, toma a palavra ao pé da letra; ao pé da letra, é a figura”. Tomar ao pé da letra uma palavra e apresentá-la em forma de imagem quer dizer ao menos duas coisas: a primeira, da qual Lyotard não diz uma palavra, mas deixa entrever, que o trabalho do sonho não pensa, não reflete, não interpreta, não julga, não concatena, logo, o único modo como o texto pode ser “compreendido” é como ele *aparece* (o que nos permite dizer que as figuras de linguagem, como metáfora e metonímia, por exemplo, não entram em consideração na figurabilidade por cumprir uma função na significação, mas por cumprir uma função, justamente, de *figura* de linguagem); o segundo, propriamente o argumento de Lyotard, é que podemos afirmar que no lugar da palavra vem uma figura se aceitarmos a hipótese de que todo discurso reenvia a algo que não ele mesmo, um referente: “um objeto exterior à linguagem que podemos apresentar (*darstellen*) como sua referência” (LYOTARD, 2002, p. 248). Esse será o modo particular de relação da figura com o texto na figurabilidade: ilustração e substituição de algumas partes do texto por figuras:

A *Rücksicht* é o trabalho sobre o texto que consiste em substituir expressões ‘sem cor e abstratas [...] expressões das quais será permitido encontrar um correspondente ou um substituto figurativo. É preciso que o texto torne-se ‘figurado’, pois a ‘figurado’ é, para o sonho, próprio a sua apresentação. (LYOTARD, 2002, 249, grifo nosso).

Lyotard amplia suas análises na investigação dos diversos modos que podem se estabelecer a relação de uma figura com um texto: não somente a ilustração (relação externa

entre figura e texto), e a substituição (assunção do lugar do texto pela imagem). A ampliação das análises busca apontar que no interior do texto, habitando o mesmo espaço de sua inscrição há figura. É o que encontramos na passagem a seguir:

Veríamos se revelar o paradoxo que eu acredito ser essencial: ao nível do léxico, a figura é dada como *fora da palavra* [...]; ao nível da sintaxe, a figura é o esquema rítmico (ritmo da frase de um escritor, de Flaubert como estudava Proust, por exemplo): não estamos no visual, a linguagem comunica com a dança irradiando suas frequências e suas amplitudes nos corpos dos leitores; os estados de recitação, de declamação e o canto são intermediários entre a leitura e a dança. Ao nível estilístico, a figura se imergiu nas palavras: mas para suportar e reger a articulação das grandes unidades da narrativa. Mais nada de visível, mas é o visual perseguindo a narração. Aproximamo-nos da matriz. (LYOTARD, 2002, p. 249).

Nessa passagem compreendemos os diversos modos de relação que a figura pode manter com a linguagem. As figuras linguísticas, figuras do discurso, de estilo são componentes indispensáveis na construção de um discurso, de um texto, de uma narrativa. Até esse ponto, nenhuma novidade nas análises de Lyotard, a não ser o fato de que ele nomeia esses elementos de figura. Entretanto, sua hipótese fundamental é afirmar que essas figuras que permeiam a linguagem e que a tornam possível são figuras que provém de uma outra ordem de sentido do que aquela dada pela linguagem:

As grandes figuras linguísticas [...] são a expressão, em plena linguagem, de uma disposição geral da experiência, e o fantasma é a matriz desse recorte, desta rítmica imposta doravante a tudo isso que chegará na ordem da 'realidade' e na ordem da expressão. Essas figuras, assim, figuram uma figura primeira. É por ela que o discurso pode entrar em comunicação com as imagens que lhes são reputadas exteriores, mas que surgem, por sua organização, da mesma matriz significante que ele. (LYOTARD, 2002, p. 250).

A importância dada à figura por Lyotard chama a atenção se lembrarmos da função que a figurabilidade assumiu na leitura canônica d'*A Interpretação dos Sonhos* feita por Lacan. Lembremos somente que quanto à figurabilidade presente no sonho, Lacan a compreendeu como uma condição imposta ao material significante. Não por menos, a exemplificação que ele nos dará do sonho é a mesma de um jogo de mímica, em que o gesto somente esconde o verdadeiro texto que se quer revelar:

Digamos que o sonho se parece com o jogo de salão em que se deve, estando na berlinda, levar os espectadores a *adivinharem um enunciado conhecido*, ou uma variação dele, unicamente por meio de uma encenação muda. O fato

de o sonho dispor da fala não modifica nada, visto que, para o inconsciente, ela é *apenas* um elemento de encenação como os demais. É justamente quando o jogo e também o sonho esbarram na falta de material taxêmico para *representar as articulações lógicas da causalidade, da contradição, da hipótese*, etc., que eles darão prova de ser, um e outro, *uma questão de escrita*, e não de pantomima.<sup>26</sup> (LACAN, 1998, p. 515).

Lacan faz depender a figurabilidade do sonho a uma cadeia de significantes que ele esconde. Se partirmos dessa leitura, podemos compreender o comentário de Deleuze (Cf. DELEUZE, 1975, p. 290) quando diz que, por toda parte, Lyotard inverte a ordem do significante e da figura, inversão essa que faz com que não seja mais a figura que dependa do significante e seus efeitos, mas a cadeia de significante que depende dos efeitos figurais. É essa dependência que está expressa na passagem de Lyotard supracitada: “*É por ela que o discurso pode entrar em comunicação com as imagens que lhes são reputadas exteriores, mas que justamente surgem, por sua organização, da mesma matriz significante que ele*”.

Entretanto, é preciso ler com cautela o comentário de Deleuze e ponderar o sentido dessa inversão. Não se trata de uma inversão em sentido estrito (o que nos permite pensar numa hierarquia – como se a figura assumisse o lugar que era do significante linguístico, o que nos levaria a crer que, no fundo, Lyotard está dizendo que há uma relação de importância da figura frente ao texto, da imagem frente ao discurso, do ver frente ao ler). Não. Lyotard é claro quando afirma, logo no início de sua tese que todo seu esforço é revelar que há em todo discurso, habitando seu subsolo, uma forma, que age sobre sua superfície, justamente para mostrar que o discurso não é *somente* da ordem da significação e, portanto, da racionalidade, mas da expressão e do afeto (Cf. LYOTARD, 2002, p. 15). Modo de dizer que o sentido de um discurso é possível por elementos que não vem do campo da linguagem – sua proveniência é a figura primeira, o fantasma. É preciso pensar em um entrelaçamento.

Não podemos fazer falar o sonho? Vamos experimentar fazer sonhar o discurso. É mais justo, mais perto do que se passa, e é minha convicção que *há justamente figura no discurso*, e que ela aí está como fantasma, enquanto que *o discurso está na figura como sonho*. É preciso convir que a “*linguagem*” do inconsciente não tem seu modelo no discurso articulado [...] mas antes, que o sonho é o cúmulo [combe] do discurso desarticulado, desconstruído, do qual também nenhuma linguagem, mesmo normal, é verdadeiramente isenta. (LYOTARD, 2002, p. 15, grifo nosso).

Nessa passagem podemos ver esboçadas as principais teses de Lyotard. A primeira, e a mais importante, é que a figura está presente no discurso e no inconsciente enquanto

<sup>26</sup>Pantomima pode ser compreendida como uma encenação teatral que faz o menor uso possível de palavras e o maior uso de gestos.

fantasma, ou seja, enquanto matriz que imprime seus traços em todo texto, mas também em toda imagem.

\*\*\*

Será em relação à elaboração secundária, a quarta operação, que Lyotard encontrará mais dificuldade em desvencilhar-se de uma consideração discursiva e resgatar seu caráter de trabalho e desconstrução das regras de linguagem. Ora, se levarmos a sério que o trabalho do sonho não pensa, como é possível compreender a elaboração secundária como uma operação que dota o sonho de um “ordenamento conforme às leis de inteligibilidade?” (LYOTARD, 2002, p. 261). Todo o esforço de Lyotard era mostrar que o trabalho do sonho não pensa, não recorre a uma inteligibilidade, e que, portanto, se mantêm enquanto trabalho:

Essa elaboração parece um efeito secundário, segundo ao processo primário, impondo a linguagem articulada a um material do qual Freud se esforçou, na seção sobre a figurabilidade, em mostrar que ele ignorava quase todas as categorias do pensamento racional. Em suma, “esse trabalho que não pensa”, de repente recorre ao discurso do pensamento consciente ou pré-consciente. (LYOTARD, 2002, p. 261).

Contudo, diz Lyotard, Freud se recusa a fazer dessa operação algo posterior às outras três que apresentamos (condensação, deslocamento e figurabilidade). Mesmo essa configuração que a elaboração secundária produz parece já estar presente no pensamento do sonho, desde o início. Lyotard se vale de uma passagem de Freud em que este diz: “ela encontra já aí, preparada, no material do pensamento do sonho, *uma certa configuração* que espera ser utilizada” (FREUD apud LYOTARD, 2002, p. 261-2). Ora, o que Freud aponta nessa passagem é que a elaboração secundária recorre a uma configuração já estabelecida no pensamento do sonho. Ou, nas palavras de Lyotard: “a pele do sonho pode ser o que ela tem de mais profundo” (LYOTARD, 2002, p. 262). Que configuração é essa que interfere no processo de inteligibilidade do sonho?

Lyotard recuperará uma passagem de Freud em que este afirma: “o elemento das *Traumgedanke* (leia-se *pensamentos* do sonho), com o qual eu sonho, tenho o costume de designá-lo como *Phantasia*” (FREUD apud LYOTARD, 2002, p. 262). Por isso Lyotard poderá dizer:

[...] Era preciso classificar no plano dos pensamentos do sonho, não um discurso, mas fantasmas [...]. O que há de cobertura do sonho é, todavia também o que há de centro. O “romance”, não é jamais um arranjo ulterior e

ele é, todavia, um arranjo arcaico [...] o fantasma não é somente do dia e da noite, ele é da fachada e da fundação. (LYOTARD, 2002, p. 262).

Lyotard ressaltará que o resultado da elaboração secundária só pode ser entendido como enganoso quando aceitamos que ele aparece, em sua configuração pictórica, como um texto. Enquanto texto, ele não nos engana, pois não o entendemos:

Ora, o texto manifesto não engana, ele somente se faz tomar por um outro texto, na exata medida onde o observamos sem entender. O inscrito é um tipo de não-escrito; seu espaço ambiente é o de um objeto, não de um texto. O espaço de um objeto está a ver, não a ler. E esse ver é um desejar. (LYOTARD, 2002, p. 267).

O desejar é da ordem do ver, não do compreender, pois ele é produção de figuras e não de significações. Por isso poderíamos dizer que entre desejo e figura há uma convivência, a figura realiza o desejo, e olho vê a figura. Essa observação segue exatamente aquilo que Lyotard se lembrará da álgebra freudiana: “ver contraria entender e falar, como desejar contraria compreender” (LYOTARD, 2002, p. 268).

Retornando à elaboração secundária, Lyotard dirá que, em Freud, ela tem por função “apagar do sonho o estilo absurdo, incoerente no qual as três primeiras operações, deixadas a si mesmas, o produzem” (LYOTARD, 2002, p. 268). A relação da elaboração secundária com os processos racionais é enganosa se pensarmos que, como Freud nos diz, “a significação legível do sonho, seu conteúdo imediato, não pode ser lido; e mesmo quando o é, ele não o *deve* ser: Freud repete que nós não devemos tratar o conteúdo como texto, mas como objeto” (LYOTARD, 2002, p. 269). Mesmo que haja coerência no produto da elaboração secundária “é preciso reconstruir um texto primitivo desconstruído pelo trabalho, ou se preferimos, desconstruir o edifício, a figura, construída pelas operações [...]” (LYOTARD, 2002, p. 269). A suposta inteligibilidade da elaboração secundária, portanto, é falsa. Por isso Lyotard reconhecerá duas funções contrariadas na elaboração secundária: “ela introduz o texto no plano da figura; ela salvaguarda a figura ancorada no texto” (LYOTARD, 2002, p. 270).

Essa dualidade observada por Lyotard é própria do fundo do sonho. Se há no fundo do sonho *Gedanke*, e se há um texto no início, Lyotard ressalta que “esse texto, ninguém jamais o leu nem o entendeu. O *Gedanke* não é jamais dado de modo diferente do que o *figurado* [...]. A figura *habita* o texto reputado inicial” (LYOTARD, 2002, p. 270, grifo nosso). Discurso e figura estão presentes um ao outro desde o início, por isso suprime-se a partícula ‘e’, evitando sua separação, é preciso pensar “Discurso, Figura” ou “Fiscurso, Digura” [Fiscours, Digure], como Lyotard irá sugerir. A elaboração, longe de ser

inteligibilidade, *é trabalho*, ela também não pensa: “a elaboração *repete* uma constituição profunda, porque ela é ao mesmo tempo superfície e coração do sonho” (LYOTARD, 2002, p. 270), pois “no texto do fundo há imediatamente figura; sempre já a figura. Na figura do fundo, já o texto” (LYOTARD, 2002, p. 270). Afirmar um texto inicial límpido seria dizer que entendemos primeiramente para depois afastarmos aquilo que nos aparece como enunciado pavoroso. Por isso Lyotard dirá que:

O desejo não trabalha um texto dado claramente para travesti-lo; ele não deixa entrar o texto, ele o precede, aí se aloja, e nós não temos nunca senão texto trabalhado, misto de legível e visível [...]. É preciso supor uma situação primeira onde o recalçamento e o retorno do recalçado se constituem juntamente [...]: o fantasma. (LYOTARD, 2002, p. 270).

Eis que esse trabalho não pensa, escapa à linguagem, impede o entendimento, transgride com suas oposições. Eis que a linguagem é habitada por figuras, se torna profunda, visível e não somente legível. Por isso uma passagem como essa é central:

Devaneio [rêverie], sonho, *fantasma são mistos onde há a ler e a ver*. O trabalho do sonho *não é linguagem*; ele é o efeito sobre a linguagem da força que exerce o figural (como imagem ou como forma). Essa força transgride a lei; ela impede de entender, ela faz ver: tal é a ambivalência da censura. Mas esse misto é primeiro, não o encontramos somente na ordem do sonho, mas na do fantasma “originário” em si mesmo: discurso e figura ao mesmo tempo, fala perdida na cenografia alucinatória, violência inicial. (LYOTARD, 2002, p. 270, grifo nosso).

A grande importância dada ao conceito de fantasma não coloca em xeque sua crítica à lógica do significante? Postular uma “violência inicial”, que subjaz a todo trabalho do sonho, que deixa suas marcas nos diversos modos da figura, que instala figura no discurso, não é cair nas armadilhas da estrutura? Temos que levar a sério a crítica de Deleuze a Lyotard, apesar de reconhecer no *Discurso, Figura* uma grande obra:

Apesar de sua tentativa de ligar o desejo a um sim fundamental, Lyotard reintroduz a falta e a ausência no desejo, o mantém sob a lei da castração, sob o risco de trazer de volta com ele todo o significante, e descobre a matriz da figura no fantasma, o simples fantasma que vem ocultar a produção desejante, todo o desejo como produção efetiva.<sup>27</sup> (DELEUZE, 1975, p. 290).

<sup>27</sup>Lembremos como uma das concepções mais pertinentes do *Anti-Édipo* é a reativação de uma concepção de desejo em termos espinosanos, ou seja, enquanto força, intensidade, produção, caracterizações que afastam Deleuze e Guattari de uma concepção de desejo enquanto falta. Entretanto, pensamos que o sentido de manter uma noção de desejo enquanto falta em Lyotard está relacionada à tentativa de localização desse espaço figural

Contudo, Lyotard nos indica que mesmo essa forma, essa matriz e esse originário não são discurso, muito menos um texto. A posição de Lyotard não é de excluir a noção de significante e estabelecer uma primazia da figura, de submeter a lógica do significante à da imagem.

Figura no discurso, discurso na figura; há algo que trabalha por trás de todo discurso, uma figura, de certo, mas há algo também do discurso na figura. O alcance desse tipo de afirmação pode ser sentido na afirmação de Lyotard ao dizer que seu livro tem uma grande importância prática, qual seja: “para a crítica prática da ideologia” (LYOTARD, 2002, p. 19). Nossa hipótese é que a crítica prática da ideologia começa a partir desse campo – figural – capaz de indicar que há uma ordem de sentido outra que opera no interior de todo e qualquer discurso. Podemos nos apropriar de uma passagem da obra *O que é ideologia?* em que Marilena Chauí nos fornece uma boa chave para compreensão dessa questão quando diz:

Na qualidade de corpo teórico e de conjunto de regras práticas, a ideologia possui uma coerência racional pela qual precisa pagar um preço. Esse preço é a existência de “brancos”, de “lacunas” ou de “silêncios” que nunca poderão ser preenchidos sob pena de destruir a coerência ideológica. O discurso ideológico é coerente e racional porque entre suas “partes” ou entre suas “frases” há “brancos” ou “vazios” responsáveis pela coerência. Assim, ela é coerente não *apesar* das lacunas, mas *por causa ou graças* às lacunas [...], *não diz tudo e não pode dizer tudo*. Se dissesse tudo, se quebraria por dentro. (CHAUI, 1997, p. 115).

Modo de dizer que aquilo que permite que algo tenha significado e sentido é também aquilo que revela e mostra – por suas transgressões e transformações – as operações necessárias de sua coerência, operações próprias ao desejo, ao desejo interditado em seu fundo.

\*\*\*

O conjunto de questões anteriormente colocado nos permite realizar uma leitura peculiar da tese de doutorado *Discurso, Figura*. Peculiar por dois motivos: em primeiro lugar, é uma leitura que se distancia das interpretações que se fazem normalmente da obra de Lyotard. Deslocamos, ainda que provisoriamente, o teor estético da tese a fim de mostrar o caráter político da obra. Essa interpretação baseia-se na afirmação que, sorrateiramente, aparece na introdução da tese: esse livro, diz, “é de grande importância para a prática, para a

---

determinante na teorização de uma experiência de poder. É só na falta que o poder pode se revelar, pois é somente com sua transgressão (realização, superação, transposição, etc.) efeitos figurais se revelam.

crítica prática da ideologia” (LYOTARD, 2002, p. 19). Em segundo lugar, é uma leitura peculiar, pois faremos girar os argumentos em torno das problemáticas que acreditamos estar na raiz de seu pensamento. Interpretaremos a crítica ao estruturalismo, à dialética hegeliana, à fenomenologia merleau-pontyana, bem como o recurso à psicanálise freudiana e a virada estética de seu pensamento como uma tentativa de lidar com questões abertas nos primeiros momentos de seu pensamento.

Pretendemos mostrar como o filósofo se debruça sobre a questão da relação que se pode manter entre linguagem e mundo. Podemos dizer que esse é um dos problemas centrais da tese do filósofo. Ora, em que medida *Discurso, Figura* tem importância para a crítica prática da ideologia? Como o conceito de figural participa dessa crítica? Para responder a essa questão, retomemos em linhas gerais a discussão levantada no capítulo anterior à respeito da ideologia.

*Discurso, Figura* é uma contribuição à crítica prática da ideologia uma vez que tem como principal motivo a construção do espaço figural, aberto pelo *campo da diferença*. O campo da diferença é o espaço onde se marca a descontinuidade, a impossibilidade, o recesso. Em contrapartida, a relação de continuidade, de tradutibilidade, de passagem gratuita de um campo ao outro é apontada pelo filósofo como uma tentativa de *apagamento da diferença* e, portanto, como ideologia. A partir daí podemos assentar a crítica feita ao estruturalismo – pois pensa o campo da língua separado do campo da fala, e apaga a diferença entre significação e designação –, a crítica à dialética hegeliana – uma vez que pensa recuperar o sentido da exterioridade no interior da linguagem –, e por fim, a crítica à fenomenologia – ao pensar uma relação de continuidade entre percepção e linguagem, sobretudo na fenomenologia merleau-pontyana.

## 5 O PLANO DE *DISCURSO*, *FIGURA*: ESTRUTURALISMO, DIALÉTICA E FENOMENOLOGIA

Antes de investigarmos essas questões é preciso compreender o modo como *Discurso*, *Figura* se constrói. Com isso, gostaríamos de mostrar os meandros que permeiam a obra. Por que é preciso apontar isso? Diversos comentadores formulam suas principais críticas ressaltando um elemento ou outro do livro e assim desdobrando-o, a fim de encontrar inconsistências e “falhas” na argumentação. Não é raro encontrar, vez por outra, comentadores que afirmam ser incerto o pensamento de Lyotard, e mesmo, que suas críticas são demasiadamente simples ou inconsequentes.

Tais comentadores centram-se, normalmente, na introdução de *Discurso*, *Figura*, onde o autor expõe de maneira geral seu percurso e adianta ao leitor algumas de suas críticas. Do mesmo modo ignoram o fato de que a primeira parte do livro é ancorada na fenomenologia de Merleau-Ponty, como estratégia crítica contra o pensamento estruturalista. Após a crítica ao estruturalismo, o filósofo se volta contra seu próprio pensamento, e é a fenomenologia que se torna objeto de suas críticas. Qual o saldo da crítica ao estruturalismo e à fenomenologia? A abertura de uma terceira via: **a superação da oposição entre negatividades em direção ao campo da diferença**. Esse será nosso percurso.

Mesmo tendo finalizado a primeira parte do livro e compreendido a crítica à fenomenologia, é preciso dar continuidade na leitura e perceber para onde o autor encaminha suas análises. Se nos mantivermos no primeiro momento da obra, de fato suas críticas parecerão levianas.

Os capítulos posteriores à introdução praticamente assumem a posição da fenomenologia a fim de apontar as insuficiências das análises estruturalistas (e aqui se trata, sobretudo da linguística estrutural de Saussure) em uma investigação sobre o *sentido* quando buscam construir uma ciência semiológica e transformar a língua no objeto desta ciência.

Lyotard recorre à fenomenologia a fim de mostrar que há o *il y a*, o mundo já está dado e a linguagem humana opera no mundo. Entretanto, sua crítica é uma via de duas mãos: ele critica o estruturalismo por sua posição unilateral, mas assume que um dos ganhos fundamentais em suas análises foi justamente investigar o sistema da língua e postulá-lo como um sistema sempre aí, presente. É justamente o elemento que servirá de base para um retorno crítico sobre a fenomenologia, pois a distinção merleau-pontyana entre *fala falada* e *fala*

*falante*, como veremos, implica num apagamento da diferença entre o campo da língua e o campo sensível, como o filósofo fará questão de ressaltar<sup>28</sup>.

Lembremos que o próprio filósofo deixa claro ao leitor qual o percurso que se desenrolará no livro: “[...] Há uma decadência no curso das seções. O leitor será sensível. Ele protestará que meu pensamento é incerto. O que declina quando passamos das primeiras às últimas linhas é a importância dada à percepção” (LYOTARD, 2002, p. 20).

A questão que guia suas análises recai sobre a categoria de continuidade, e o declínio da importância dada à percepção encontra aí seu motivo. Como afirma na abertura do livro: “O ponto de passagem é o ponto de ilusão por excelência, é a categoria de continuidade. Se é verdade que o gesto é sentido, ele o deve ser em oposição à significação linguageira” (LYOTARD, 2002, p. 20). Seguindo os comentários de Peter Dews, compreendemos que: “A objeção de Lyotard é, sobretudo, à noção de que existe uma “co-naturalidade” ou afinidade eletiva entre linguagem e mundo” (DEWS, 2007, p. 144).

O declínio da percepção, anunciado na introdução de *Discurso, Figura*, encaminha as análises para o interior da psicanálise freudiana. É a compreensão de que a fenomenologia de Merleau-Ponty, ainda muito atrelada a uma filosofia da consciência – apesar de se distanciar largamente das primeiras formulações da fenomenologia husserliana –, não leva a cabo o sentido energético da libido presente tanto na ordem da linguagem, quanto na ordem do sensível. O que se pretende dizer quando se afirma um declínio da *importância* dada à percepção – e não seu abandono completo – é que se faz necessário resgatar uma outra ordem de sentido que trabalha e imprime seus *traços* no plano da consciência:

Sentido libidinal e sentido sensível parecem se recobrir para se opor juntos à significação da linguagem. É esse recobrimento que se encontra desfeito no livro, a máscara fenomenológica deslizando sobre – não a face do inconsciente que ninguém viu nem verá – mas sobre a máscara do desejo. O declínio é o da fenomenologia. (LYOTARD, 2002, p. 20).

O ponto de partida para a formulação de suas críticas é a afirmação da existência de *duas negatividades* fundamentais – a do sistema da língua (assunção dos avanços do estruturalismo) e a do sensível (assunção dos avanços da fenomenologia). Ora, o que o filósofo está compreendendo por negatividade? Por que estabelecer uma distinção entre elas?

---

<sup>28</sup>O movimento da tese implica um anacronismo na crítica de Lyotard ao estruturalismo e posteriormente à fenomenologia. Mas, como havíamos salientado, é uma via de mão dupla. Lyotard aceita as teses da fenomenologia a fim de mostrar as inconsistências do estruturalismo. Depois, assume os ganhos do estruturalismo para mostrar as inconsistências da fenomenologia. O terceiro movimento será ultrapassar essas duas perspectivas trazendo à tona os desenvolvimentos da psicanálise freudiana.

À primeira questão, Lyotard afirma que negatividade é a distância entre os termos ou elementos. Os termos ou elementos em questão são os do campo da língua e os do campo da percepção. A negatividade presente no sistema da língua é responsável pelo distanciamento que um termo mantém em relação ao outro, diferenciando-os e atribuindo-lhes valor e, portanto, significado. A negatividade presente no campo perceptivo é o distanciamento que os objetos mantêm uns em relação aos outros garantindo a sua aparição. Ao primeiro modo da negatividade podemos atribuir as considerações feitas pela linguística estrutural ao considerar o sistema da língua como um sistema de diferenças sem termos positivos, ou seja, um sistema cujo funcionamento se dá a partir da observação da relação que os termos mantêm uns com os outros, de modo que eles não aparecem positivamente – como coisas – mas como puras diferenças.

Ao segundo modo de negatividade podemos atribuir às considerações feitas pela fenomenologia ao considerar que o objeto nos mostra somente uma de suas faces – como o cubo, nos exemplos de Merleau-Ponty. É preciso percorrer (e, portanto, me deslocar) a distância que separa uma face da outra para que eu perceba o cubo. Apesar da fenomenologia merleau-pontyana não falar em *negatividade*, esse será o modo como Lyotard interpretará esse aspecto aberto pelo campo sensível. Uma e outra negatividade são *constitutivas* de seus respectivos espaços: não há sistema da língua sem a negatividade que separa seus termos; não há espaço da percepção (e percepção) sem esse aparecer/esconder do objeto.

É importante notar que essas duas experiências intelectuais – talvez as duas maiores do século XX na França – são o solo sobre o qual Lyotard está pensando. Podemos dizer que o filósofo atribui a descoberta da negatividade do visível aos avanços da fenomenologia. Por outro lado, atribui a descoberta da negatividade do sistema da língua aos avanços que a linguística estrutural realizou no conhecimento da língua enquanto sistema.

No caso da fenomenologia:

Há uma negação implicada no visível, a distância, o espaçamento constitutivo do espaço, negação provada na variabilidade. A experiência da mobilidade que engendra a extensão, a espessura, a figura é, para o fenomenólogo, um objeto privilegiado de descrição, é o ver constitutivo que Husserl experimenta encontrar abaixo da sedimentação da visão feita, é a gênese permanente do espaço e do corpo objetivo que se fomenta na carne, segundo Merleau-Ponty. (LYOTARD, 2002, p. 27).

No caso da linguística estrutural:

A negação que trabalha no sistema da linguagem parece ser de outro tipo, e seu inconsciente também. Aqui nós nos referimos ao ensino da linguística estrutural que em sua 'bifurcação' inicial toma por objeto a língua, o sistema. Sem dúvida, estamos longe de ter dito tudo sobre a presença do negativo em nossa experiência da linguagem quando vemos a força que mantém disjuntos os elementos constitutivos do quadro dos fonemas e monemas. Há outros modos do negativo, e outras formas de seu trabalho na linguagem : há a distância que o discurso abre diante de si e onde ele objeta sua referência, que nos reenvia à experiência da visão ; há, inicialmente, mais imediatamente, primeiro na ordem da fenomenalidade, a negação como qualidade do juízo, forma do discurso, enigma da palavra *não*. (LYOTARD, 2002, p. 29, grifo nosso).

Com a negatividade do sistema da língua é possível distinguir outros *modos* de negação: 1) o da distância que o discurso abre frente a seu objeto (o discurso diz alguma coisa, e a coisa é lançada como sua referência); 2) a da qualidade do juízo com o enigma da palavra *não* no interior do próprio discurso. Onde está o enigma?

Sabemos como um juízo afirma ou nega alguma coisa ou a característica de alguma coisa. Ao afirmar que algo não é ou não possui determinada característica eu faço uma afirmação negativa. Através de uma afirmação eu posso negar algo. Através de um ato positivo (o ato do juízo) eu digo um negativo. O enigma está justamente nessa ambivalência do juízo negativo, que nega afirmando e afirma negando. A Lyotard interessa o enigma uma vez que ele permite estabelecer uma conexão com a descoberta que Freud fez sobre o inconsciente: dentre as características apontadas pelo psicanalista está a ausência de contradição e negação. O inconsciente desconhece a contradição e a negação, postas pela consciência, permitindo ao analista compreender a negação do paciente como afirmação positiva do objeto que ele supostamente nega conscientemente.

As duas negatividades, constitutivas tanto do campo da língua quanto da experiência perceptiva, estão relacionadas a dois modos próprios do aparecimento do sentido. Podemos dizer que algo tem sentido no campo da língua a partir da observação da negatividade que a constitui. Basta transgredirmos as distâncias que separam os termos uns dos outros para que a atribuição de valor de um termo e, conseqüentemente seu sentido, seja prejudicado e fadado a um *non-sens*. Do mesmo modo, podemos dizer que o sentido daquilo que experienciamos se dá pela observação de certa distância que as coisas tomam umas das outras.

Veremos que a relação que pode se estabelecer entre as duas negatividades será indicada justamente pelo *enigma da palavra não*. Lyotard propõe a hipótese, seguindo Freud, de uma negatividade originária que permite estabelecer uma relação entre dois campos constitutivamente heterogêneos. É a negatividade própria do desejo, a falta (*manque*), que permitirá estabelecer uma relação entre campos distintos de sentido:

Uma primeira ligação pode ser estabelecida entre o discurso, a presença expressa do verso das coisas, negar é afirmar. Constituir um objeto visível é poder perdê-lo ; a virtualidade da falta, que deve permanecer presente na atualidade mesma da coisa, é o *ne...pas* que o representa na fala. Vemos se construir um caminho que faz unir o visível e a qualidade negativa do julgamento. Freud dá um passo além [...]. Com e após Freud, a mediação exigida, sabemos, é a do desejo, porque é a falta que lhe é associada que é o pivô para todos os negativos. (LYOTARD, 2002, p. 29).

Afirmção categórica em que Lyotard mostra que há, subjacente àquilo que possibilita o aparecimento do sistema da língua e àquilo que possibilita o aparecimento das coisas com a percepção, uma negatividade primordial, uma falta própria ao desejo, e que pensar a passagem de uma negatividade à outra exige a observância das errâncias do desejo.

Afirmamos que o ponto de partida crítico do filósofo é a separação das *duas negatividades*. Contudo, nos referimos apenas ao ponto de partida. Lyotard não permanecerá na alternativa entre uma negatividade e outra, entre sistema da língua e campo sensível, entre o campo que nos abre à significação e o campo que nos abre à designação. Toda a discussão sobre as duas negatividades e os campos que elas tornam possíveis é para mostrar em que medida elas só se constituem a partir de um *apagamento* daquilo que ele denomina a *diferença*.

Nós podemos detectar efeitos de diferença na ordem discursiva e na ordem perceptiva, *sem invocar o silêncio e a obscuridade*, quer dizer, o nada de um e de outra ordem. Basta que haja, no seio dessas ordens, destruições irreduzíveis às distâncias da oposição ou à profundidade da designação [...], operações ou efeitos de operações que requerem uma “ordem” que não pode surgir das negatividades que nós identificamos *justamente porque elas só se inscrevem negativamente*, uma ordem que tentamos supor positiva. (LYOTARD, 2002, p. 138).

Geoffrey Bennington (2008, p. 58) foi preciso em seu comentário a essa questão: “o interesse do filósofo não é manter a distinção (e oposição), mas operar uma *desconstrução* no interior dessas ordens”. Essa desconstrução, efetivada como transgressão de uma ordem dada, nos permite criar no interior de cada campo uma zona de não-trocabilidade, um espaço que marca a diferença e a impossibilidade de assimilação de uma ordem pela outra. Breve, a criação de um espaço figural.

O comentário de Bennington encontra sua sustentação – e aqui buscamos a nossa – na afirmação de Lyotard: “A desconstrução consiste em introduzir na linguagem operações extra-linguísticas, que retardam a comunicação” (LYOTARD, 2002, p. 319). Em relação ao campo perceptivo, a introdução de *acontecimentos* que retardem e impeçam o pronto

reconhecimento daquilo que é visto. Com a ideia de desconstrução – sob a influência de Jacques Derrida – Lyotard nomeava a operação na qual se introduz elementos capazes de romper com a rigidez da negatividade e, portanto, fazer aparecer outro campo de sentido no interior do campo em questão. Mostrávamos que era sob a recusa de uma apagamento do campo da diferença que o filósofo abandonará a dialética como forma de pensar, justamente por estabelecer entre os termos a oposição capaz de absorver a diferença.

## 5.1 A CRÍTICA AO ESTRUTURALISMO

Uma das principais contribuições que a linguística estrutural trouxe ao estudo da língua foi a postulação de um sistema de relações diacríticas, ou seja, opositivas e negativas. Um fonema não é um átomo, mas a pura diferença com relação a outros termos; não existem termos positivos, mas somente relações. Quer dizer: 1) que um termo possui significado no interior da língua na relação que ele pode estabelecer com outro termo; 2) nenhum termo tem um significado em si mesmo independente da relação que possa manter com os termos vizinhos; 3) O “valor” de um termo é determinado por sua diferença em relação aos termos que o circundam. Nesse sentido, Saussure afirmava que a língua é um sistema de diferenças sem termos positivos:

Tudo o que precede equivale a dizer que na *língua só existem diferenças*. E mais ainda: uma diferença supõe em geral termos positivos entre os quais ela se estabelece; mas na língua há apenas diferenças sem termos positivos. Quer se considere o significado, quer se considere o significante, a língua não comporta nem ideias nem sons preexistentes ao sistema linguístico, mas somente diferenças conceituais e diferenças fônicas resultantes deste sistema. O que haja de ideia ou de matéria fônica num signo importa menos que o que existe ao redor dele nos outros signos. (SAUSSURE, 1974, p. 139).

Segundo a compreensão de Lyotard (2002, p. 97): “a palavra não existe sem um significado e um significante: mas o significado é somente o resumo do valor linguístico que supõe o jogo dos termos entre eles [...]. O que está na palavra só pode ser determinado pelo concurso do que existe entorno dela [...]”.

A construção de um sistema de diferenças sem termos positivos determinará de modo incisivo a construção da significação: em última instância, o significado existe pela relação que o termo mantém com aquilo que existe entorno dele. *Discurso, Figura* desdobra suas críticas ao estruturalismo a partir do problema da significação. A questão levantada pelo

filósofo é de saber em que regime (e através de quais mecanismos) a linguística estrutural concebeu a significação através da pura diferença entre os termos. Trata-se de investigar quais as consequências de restringir a significação ao sistema.

Abordar a problemática acima exige a retomada de dois pontos: 1) em que registro se constrói a noção de *signo linguístico*; 2) quais as consequências dos chamados *indicadores* do discurso (dêiticos) na compreensão do sistema de significação construído pela linguística estrutural. Ambas as críticas tem por função mostrar: 1) através da noção de signo linguístico, a confusão criada pelo estruturalismo entre a negatividade invariante do sistema e a negatividade variante do sensível. Essa confusão desdobrará outra: entre significação e designação; 2) através dos *indicadores* do discurso, apontar um certo “fracasso” na determinação da significação a partir da língua apartada das considerações sobre as operações da fala.

### 5.1.1 Signo linguístico?

No capítulo intitulado *Signo linguístico?* é afirmado: “poderíamos começar assim: que a linguagem não é feita de signos” (LYOTARD, 2002, p. 72). Ao considerar o estudo da língua como semiologia, Saussure estabelecia que: 1) os termos da língua são signos, ou seja, relações intrínsecas entre significante (imagem acústica) e significado (conceito). Há um laço entre eles como se um termo reclamasse o outro, de modo que um significante nunca aparece sem o seu significado. Entretanto, a relação que se estabelece internamente ao signo é *arbitrária*, ou seja, há uma *imotivação* entre o significante e o significado<sup>29</sup>, de modo que não podemos derivar necessariamente o significado do significante em questão. O signo linguístico é arbitrário, pois não há nenhuma relação motivada entre um significado e uma sequência de sons específica; 2) o estudo da língua como semiologia inicia-se com a separação entre a língua e fala: “no seio do fenômeno total que representa a *linguagem*, dois fatores: a língua e a fala. A língua é para nós a linguagem menos a fala (...)” (SAUSSURE, 1974, p. 92). Ao separar a língua da fala, o linguista pretendia construir o *objeto-língua* como um sistema e, portanto, como algo independente da vontade do indivíduo: “é necessário colocar-se primeiramente no terreno da língua e tomá-la como norma de todas as outras manifestações da linguagem” (SAUSSURE, 1974, p. 16).

---

<sup>29</sup>Sua justificativa é a diferença de línguas: “o significado da palavra francesa *boeuf* (boi) tem por significante *b-ö-f* de um lado da fronteira germânica, e *o-k-s* (Ochs) do outro” (SAUSSURE, 1974, p. 82).

Ao afirmar que a linguagem não é feita de signos, Lyotard se volta para o espaço onde se desenrola o discurso. Seu esforço é de compreender qual o destino da função de referência – característica fundamental de todo signo – quando afirmamos que os termos da língua são signos. A questão reenvia a dois pontos centrais a serem esclarecidos: a função de referência da linguagem e a noção de arbitrário do signo, esta última constitui-se como tese capital da linguística desenvolvida por Saussure.

A função de referência da linguagem, ponto de partida das análises de Lyotard, é sustentada pela crítica que o linguista Émile Benveniste fez da noção de arbitrário do signo. Vejamos:

Qualquer que seja o objeto do qual falamos, e qualquer que seja o modo como o enunciado a ele se relaciona, toda fala *fala* de alguma coisa. É um traço essencial que ela preencha sempre uma função de referência [...]. Nenhuma denegação, escreve E. Benveniste, “pode abolir a propriedade fundamental da linguagem que é de implicar que alguma coisa corresponda ao que é enunciado, alguma coisa e não ‘nada’” [...]. A observação de E. Benveniste não deve nos induzir ao erro: essa “alguma coisa” a que deve corresponder todo enunciado não é apreensível, ela é colocada certamente pelo ato da fala, mas colocada lá, em um espaço criado por um espaçamento de origem. (LYOTARD, 2002. p. 73-74).

Seguindo as análises de Benveniste, encontramos como característica fundamental da linguagem a função de referência. A linguagem e seus atos nos abrem para aquilo que Lyotard chamou de negatividade do sensível. Se o ato de linguagem é o momento onde nos valemos do sistema da língua para nos comunicar e nos exprimir, é preciso compreender a utilização que o locutor faz dos termos da língua. A experiência que o locutor tem dos termos fornecidos pela língua é um emprego de referência. Sem dúvida, Saussure jamais pretendeu fornecer as regras do funcionamento do discurso a partir do sistema da língua. Mas, a constatação do emprego de referência que o locutor realiza no momento de sua fala é suficiente para sustentar a construção do discurso também a partir de outra negatividade:

Parece-me excluído que a ordem do discurso possa ser concebida a partir do modelo de um sistema fechado: a língua é uma organização desse gênero, mas o uso que o sujeito faz dos ‘signos’ no ato da fala é um emprego de referência, onde a evocação e o ordenamento dos ‘signos’ são motivados a partir do exterior por um tipo de percepção do objeto. (LYOTARD, 2002. P. 74).

Os termos da língua são signos por comportarem uma relação interna arbitrária entre significante e significado, condição esta que garantia a significação do termo. Entretanto, a

unidade dessa relação – os temos que utilizamos para nos comunicar – é veiculada a um emprego de referência nos atos da fala, onde o signo (significante e significado) é lançado na direção do objeto que ele busca dizer.

Observando este segundo emprego da noção de signo, Benveniste revisita a obra de Saussure promovendo uma “correção” na ideia de arbitrário do signo. A correção servirá de base para as análises de Lyotard. Segundo Benveniste, a noção de signo linguístico deve ser desdobrada em dois pontos referentes à motivação e à imotivação. Levando em consideração a característica fundamental de referência presente em toda linguagem, Benveniste afirma que a única relação que pode ser dita *imotivada* no signo é a que cumpre a função de referência. A outra relação, essa proposta por Saussure entre significante e significado, deve ser compreendida como uma relação motivada, e portanto, não arbitrária. Vejamos como essa questão se apresenta nas palavras de Lyotard:

Com efeito, é impossível refletir positivamente sobre o arbitrário do signo linguístico se não fizermos nossa a distinção posposta pelo linguista entre duas relações que intervêm igualmente na constituição da linguagem: a do significante ao significado, e a do signo com o objeto, a primeira imanente, a segunda transcendente ao signo. Se o linguista declara a última de arbitrária é, simplesmente, nos assegura Benveniste, porque ele deve se defender de tratar o ‘problema metafísico do acordo entre o espírito e o mundo’. Mas a relação intena ao signo, a que une o significante e o significado, jamais é arbitrária: ‘há entre eles uma simbiose tão estreita que o conceito de ‘boeuf’ é como a alma da imagem acústica / b o f /. (BENVENISTE, 1939 apud LYOTARD, 2002, p. 77).

A experiência da linguagem atravessa o signo linguístico em outra direção: tomado em sua totalidade, ele se relaciona àquilo que ele designa (objeto real ou irreal, em todo caso, algo diferente do que é). Essa última relação, como vimos sob a égide de Benveniste, é imotivada, ou seja, não é possível derivar do signo linguístico a coisa que ele designa. Por outro lado, a relação interna é motivada, pois “nós somos incapazes de pensar o conceito sem sua ‘formulação’, e a palavra sem ‘o que ela quer dizer’. Podemos nomear designação a relação do signo ao objeto” (LYOTARD, 2002, p. 78). Nossa experiência da linguagem não é a de construção ou estabelecimento de relações entre significantes e significados. O significado é dado imediatamente, colado ao significante. Salvo em casos em que um dos parceiros com o qual se estabelece a comunicação ignora o termo dito: “quer dizer, o termo não está presente em seu código, ou aí está com uma fraca probabilidade de aparição” (LYOTARD, 2002, p. 80).

A limpidez graças a qual o significante, na experiência da linguagem, articula, se apaga quase completamente atrás do sentido [...]. Eu invoco um sentido, são palavras que vêm se formar em minha boca, e o interlocutor compreende um sentido. Nós não temos nenhum meio de destacar as significações dos significantes. (LYOTARD, 2002, p. 79).

A crítica de Lyotard recai sobre o momento da construção de uma ciência semiológica em oposição à experiência da fala. O arbitrário do signo em Saussure é a consequência direta da desconsideração do campo da fala na construção da significação:

Saussure só pode construir o conceito perdendo a experiência, por um traço que equivale ao corte epistemológico e à suposição de um locutor que *não teria língua materna* (...). Não há nada mais fortuito para o locutor francês que o conceito “cavalo” como significante do sintagma /cheval/. (LYOTARD, 2002, p. 81).

A noção de arbitrário só pode ser compreendida se consideramos a língua separada da fala. Partindo da experiência da linguagem, fica incompreensível dizer que os termos do sistema são signos linguísticos justamente porque a propriedade de reenvio é interdita.

Em suma, o significante não tem lugar de nada, seu ‘conteúdo’ não é um, se é verdade que um conteúdo é alguma coisa que o signo reserva, o interior disto que ele envolve. O significante linguístico não esconde nada nele [inhalt], pois não tem interioridade, não é volumoso, não ocupa um espaço espesso. (LYOTARD, 2002, p. 79).

Afirmar que existem signos linguísticos é criar uma ilusão de profundidade, pois atribuímos à relação significante/significado as propriedades do mostrar/aparecer, a de reenvio e substituição.

Uma última consideração se faz necessária. Seguindo Benveniste, Lyotard afirmava que a relação entre significante e significado era motivada e, portanto, não arbitrária. A única relação que poderia ser considerada arbitrária era a relação que a o signo, na experiência da fala, mantinha com o objeto (real ou irreal) que ela designava. Diante disso, poderíamos considerar que o termo – em sua utilização nos atos da fala - esconde a coisa ou a substitui?

Sabemos como Pierce definia o signo pela capacidade de *substituir alguma coisa por outra*. Seria a palavra um substituto da coisa? Seria a palavra um signo? A resposta de Lyotard é negativa: a palavra, ao referir-se a alguma coisa, “se apaga para manifestá-la. Ela não é um substituto que a esconde [...]” (LYOTARD, 2002, p. 82). Afirmar o contrário seria atribuir uma espessura e profundidade que a palavra – e aos olhos de Lyotard, todo termo linguístico – não possuem. Retomando linhas gerais de uma fenomenologia da percepção,

Lyotard dirá que a noção de signo recai sobre o objeto e não sobre o termo linguístico, pois a aparição do objeto está submetida à lógica do mostrar/aparecer e, assim, à lógica do reenvio da parte vista à parte não vista:

A opacidade está no objeto, e não na palavra, nem em sua distância ao objeto. As palavras não são signos, mas a partir do momento em que há palavra, o objeto designado se torna signo: que um objeto se torne signo, quer dizer precisamente que ele oculta um ‘conteúdo’, escondido em sua identidade manifesta, que ele reserva uma outra face a uma outra visão sobre ele, uma visão que não poderá, talvez, jamais ser tomada. (LYOTARD, 2002, p. 82).

Deveríamos dizer, antes, que as palavras “fazem signos com os objetos que elas designam (fazem ver) e significam (fazem compreender)”. (LYOTARD, 2002, p. 83).

O que tornou possível, aos olhos de Lyotard, a construção da noção de signo linguístico no interior do sistema da língua? Qual é a referência do signo linguístico no espaço sem profundidade do sistema da língua? Sabemos que Saussure constrói o conceito de signo a partir da relação entre significante e significa e não a partir da relação que a palavra mantém com a coisa. A que estaria vinculado a propriedade do mostrar/aparecer característica do signo justamente no interior do sistema da língua que, segundo o filósofo, se constitui a partir de uma negatividade “rasa”, sem profundidade?

Se levamos a sério a ideia de que no sistema da língua existem signos é somente se transformamos o designado (o referente) no próprio significado. Subordinado ao conjunto de relações a que pode estabelecer e apartado da experiência da fala, o campo da referência deve recair sobre o próprio sistema da língua. Se o signo reenvia a alguma coisa que não ele mesmo, podemos dizer que sua referência é outro signo, como quando abrimos o dicionário em busca do significado de um termo: é o reenvio a outros termos que garantirá o surgimento do significado da palavra. O significante existe por sua transparência em relação ao significado: os dois são dados imediatamente, sem necessidade de pensarmos qual seria o conceito mais apropriado para o significante “boi”. Sendo assim, o campo de referência do signo linguístico é sempre o campo dos significados:

A ilusão do significado, endurecida por séculos de realismo idealista, ganha sua motivação em uma transferência da relação de designação sobre a da significação, em um tipo de rotação de 90° graus, que lança o designado sobre o significado e confunde este último com o objeto [...]. É porque atribuímos ao significado o mesmo estatuto do designado, o colocamos na ponta de uma distância móvel que o separa do significante [...] apresentamos no seio do quadro da língua uma ‘perspectiva’ que é impossível neste campo, que é esta, segundo a qual, o visado, o intencionalizado se oferece ao

sujeito falante – que, em definitivo, a significação pode parecer, ao mesmo tempo, manifestar e esconder um significado, o significante, segundo uma relação de profundidade, de figura sobre fundo, que pertence à nossa experiência do visível. O que é verdadeiro, é a presença imediata do significado, que nada mais é que o potencial das operações que envolvem o significante quando ele se apresenta na cadeia falada: não há significado, salvo por miragem. (LYOTARD, 2002, p. 100).

Não há significado, pois não existem termos positivos, mas somente diferenças. Não há significado, pois o signo linguístico não esconde nada atrás de si, ele é o resultado da relação que mantém com outros termos. Para Lyotard, considerar que a língua se constitui por signos linguísticos é confundir as duas negatividades desdobradas em significação e designação. Aquilo que o signo deveria designar recai sobre a própria significação. Mas, porque isso acontece?

Segundo o filósofo, outro fator possibilita criar a ilusão de profundidade (campo de referência) do sistema da língua. É que a própria ideia da construção de uma ciência denominada semiologia implica na posição de seu objeto como algo espesso. A ilusão de profundidade e reenvio atribuída ao signo linguístico só é possível uma vez que ele é construído como objeto do conhecimento e, portanto, como algo que se apresenta segundo a lógica do mostrar/esconder. É o próprio discurso do linguista que constrói o objeto-língua dotando-o de profundidade. É a negatividade aberta pelo discurso do linguista (ao construir o objeto-língua) que sustenta a negatividade do sistema da língua. É a dimensão da designação que suporta a dimensão da significação – tomada exclusivamente como um efeito do sistema da língua. O sistema da língua, enquanto objeto de uma ciência dos signos é construído a partir da expulsão do campo da designação que o constituiu. Em um capítulo intitulado *Efeito de espessura no sistema*, Lyotard afirma que:

O jogo do claro e do obscuro, da significação e da designação é o de toda metalinguagem. A linguística é o momento no qual a linguagem se toma por objeto. Na medida em que ela se coloca na ponta da visada, ela se obscurece enquanto designado, e o discurso linguístico é um discurso que espalha a noite sobre o discurso. A noite, é a profundidade da designação. (LYOTARD, 2002, p. 102).

Confusão de espaços: ao tomar a língua como objeto a constituir, o linguista confunde significação e designação:

Não há, portanto, espessura da significação que não seja por uma ilusão epistemológica que percebemos no *Curso* e que inclina o linguista a redobrar e a direcionar sobre a significação linguística, a configuração que se aplica à designação. Minha fala visa alguma coisa, lá está a distância móvel da

palavra à ‘coisa’; mas, a profundidade nasce do discurso. No sistema da língua tomado como objeto, na arquitetura da significação, a distância não existe, e não há ‘verticalidade’, mas somente espaços horizontais que determinam valores na ordem significante. É, portanto, a profundidade, que não é senão esta da intencionalidade ou da separação de um sujeito e seus objetos, que Saussure, inicialmente, e outros linguistas após ele, reintroduzem no seio do *objeto-língua*, *entre* o significante e o significado, como que uma dimensão perpendicular a esta das relações de valor. Mas, ainda uma vez, no seio do objeto-língua não há olho para ‘ver’, e os significantes não poderiam ‘significar’ significados, não poderiam ‘substituir’ outra coisa senão eles mesmos, por exemplo, um ‘conceito’ como diz Saussure. (LYOTARD, 2002, p. 103).

É uma tal consequência que conseguimos extrair da consideração dos indicadores do discurso. Termos como *eu*, *tu*, *aqui*, *acolá*, não poderiam ser compreendidos recorrendo ao jogo de relações diacríticas que mantém com outros termos. Sua significação é inteiramente dependente da designação, do reenvio ao sujeito que fala no momento da enunciação. A presença dos indicadores no sistema da língua promove uma ruptura na tentativa de separação entre língua e fala feita por Saussure, uma vez que tais termos exigem tanto o recurso ao sistema da língua quanto o recurso ao campo da designação para a construção de seu significado:

A língua dispõe disto que Benveniste chama ‘indicadores’ [...]. O interesse, o enigma dessas palavras como *eu*, como *isso*, como *aqui*, é que esperam seu ‘conteúdo’ de sua atualização em um ato de discurso [...], elas abrem a linguagem sobre uma experiência que ela não pode estocar em seu inventário, uma vez que a experiência é esta de um *hic et nunc*. (LYOTARD, 2002, p. 39).

A determinação da significação é dependente da designação, e não do jogo de relações que o termo mantém no interior do sistema da língua. A problemática – também presente na discussão sobre a *Certeza Sensível* em Hegel – permite a Lyotard mostrar que o sistema da língua, tal como pensado pela linguística estrutural, só pode se constituir ignorando o campo das operações da fala:

A dificuldade resulta de que a significação (Sinn) de um ‘indicador’ é inseparável de sua designação (Bedeutung); isso que ele quer dizer, é isso do qual ele fala, e não podemos dar o significado independentemente do designado, se ele não é substituído na situação espaço-temporal na qual ele é pronunciado. Com os ‘indicadores’, a linguagem é como que perfurada de buracos por onde o olhar pode se deslizar [...]. (LYOTARD, 2002, p. 39).

Seguimos aqui as indicações de Geoffrey Bennington, quando diz que:

As análises dos dêiticos e do processo de designação nos permitiu colocar um problema na oposição aparentemente simples da série do ver e do ler, e nos levou a esclarecer que o discurso da linguística, mesmo na tentativa de discutir a significação puramente em termos de valor, depende da ‘profundidade’ do espaço de designação ou referência [...]. (BENNINGTON, 2008, p. 66).

As duas negatividades que “estruturam o real significável”, que fornecem as “condições do saber” (ENAUDEAU, 2011, p. 526), devem poder se comunicar, para que haja reflexão. Entretanto, a comunicação entre as negatividades não pode se resolver em uma reconciliação. Não há desdobramento entre uma negatividade e outra. Uma não é o momento da outra. Corinne Enaudeau acerta ao afirmar que, para Lyotard, “os dois espaços – da língua e da referência – não possam se *reabsorver* nem se *derivar* um do outro, que eles sejam heterogêneos, é o que é preciso inicialmente estabelecer” (ENAUDEAU, 2011, p. 526). Mais uma vez é a dialética e a fenomenologia hegeliana que são colocadas em questão. Vimos anteriormente como Lyotard interpretava a dialética hegeliana: é o movimento da totalização, unificação do diverso, apagamento da diferença, ultrapassamento das distâncias e recuperação do outro no mesmo.

## 5.2 INDICAR PERTENCE À LINGUAGEM?: A CRÍTICA DA DIALÉTICA HEGELIANA.

A separação inicial entre duas negatividades exige, para que haja reflexão, sua relação, a comunicação entre os dois campos. Entretanto, é preciso buscar um tipo de relação que consiga manter o caráter heterogêneo de cada campo. A relação entre as duas negatividades “não pode ser sua identidade dialética” (LYOTARD, 2002, p. 35). Por quê?

A crítica a Hegel é centrada na ideia de uma “reabsorção do ver no dizer” (LYOTARD, 2002, p. 42) como sendo o *fantasma hegeliano*. Dizer isso é afirmar que a dialética presente nos momentos da certeza sensível é transposto como resultado na linguagem. O meu dizer encerra um processo dialético presente no sensível. É essa passagem que Lyotard chama de reabsorção do ver (no ato de visar), no dizer (na pronúncia da coisa). Ele afirma que a dificuldade hegeliana centra-se na *oposição* entre exterioridade e interioridade, entre a significação de algo e sua designação. Um dos modos de compreender essa crítica é apresentado por Jean Hyppolite:

[...] A significação tal como aparece na linguagem, o sentido como movimento do conceito no discurso, são primeiros em relação ao movimento que parece os engendrar. Não há sentido antes da linguagem, do mesmo

modo que não há Absoluto inefável, do mesmo modo que não haveria sonho para aquele que não acordasse jamais. (HYPPOLITE apud LYOTARD, 2002, p. 42).

A linguagem, assim, possui uma prevalência sobre a determinação do sentido do sensível. É exatamente isso que Lyotard não pode aceitar e a partir dessa recusa devemos situar o esforço em resguardar uma diferença constitutiva entre o campo da significação, o da linguagem e o da designação, o do sensível: “[...] Toda a problemática hegeliana é resolver o sentido da exterioridade, o que é dado como vindo alhures, a *Bedeutung*, em uma significação inteiramente imanente a um sistema. Trata-se de constituir uma clausura compreendendo a abertura nela mesma” (LYOTARD, 2002, p. 42).

Esse é o modo como Lyotard compreenderá o projeto hegeliano na *Fenomenologia do Espírito*: “Mostrar que a exterioridade, a do sensível, é interior, é um discurso, uma dialética, interior à linguagem, [tal] era a operação efetuada no capítulo primeiro da Fenomenologia do Espírito” (LYOTARD, 2002, p. 50).

Segundo o filósofo, a pretensão hegeliana de compreender o sentido da exterioridade no interior da linguagem, resolver a indeterminação do sensível na significação da linguagem faz parte de uma vasta racionalização operada pelo pensamento moderno. Ele é enfático em seu abandono do projeto hegeliano, sobretudo do motor da fenomenologia, a dialética:

[...] Mas, que não sente que agora é a hora disso acabar ? A totalização pela e na linguagem é o complemento obrigatório de uma destotalização ; a exterioridade do objeto do qual falamos não surge pela significação, mas da designação ; ela pertence a uma experiência que não tem lugar no sistema, mas que é a do locutor ; ela procede de uma ruptura, de uma cisão que é o preço a pagar para que o sistema da língua seja utilizado. A exterioridade é o ver e o desejar que a abrem, em um afastamento do sentido tão velho quanto toda experiência e toda fala. A totalidade hegeliana representa o preenchimento inteiramente imaginário, ideológico do espaço de renúncia, segundo o qual, nós não poderíamos nada ver, e não poderíamos nem mesmo falar : a representação imaginária que é o sistema hegeliano supõe o deserto a preencher. Todo significante ganha lugar em um espaço de designação que é, ao mesmo tempo, o da intencionalidade e o da renúncia. (LYOTARD, 2002, p. 50).

O que torna possível essa leitura? Lyotard fundamenta sua crítica a partir do capítulo sobre a “Certeza Sensível”, na *Fenomenologia do Espírito*. Nesse capítulo, sabemos como Hegel buscava mostrar o processo de engendramento daquilo que aparece ao conhecimento como o mais imediato e, portanto, o mais abstrato. A atenção que ele dará às análises de Hegel está no fato do filósofo alemão atribuir à *Aufzeigen*, ao ato de indicar, a possibilidade de revelação de uma dialética imanente na imediaticidade do sensível. Essa dialética, afirma

Hegel, “não é outra que a simples história do movimento dessa certeza ou de sua experiência” (HEGEL, 1941, p. 81). Daquilo que conhecemos imediatamente, só se pode enunciar sua universalidade: que algo *é*.

Ora, o ato de indicar “suprime a imediaticidade” (HEGEL, 1941, p. 88) da certeza sensível revelando que sua verdade, aquilo que é universal, é mediada por um processo dialético. Acompanhemos o processo implicado na certeza sensível e revelado pelo ato de indicar:

Nós vemos, portanto, na ação de indicar um movimento cujo curso é o seguinte : 1) eu indico o agora e ele é afirmado como o verdadeiro ; mas eu o indico como um passado, ou como o que é suprimido, eu suprimo a primeira verdade ; 2) agora, eu afirmo como segunda verdade que ele é passado, que ele é suprimido ; 3) mas o que é passado não é, eu suprimo o ser-passado ou o ser suprimido, em outros termos, a segunda verdade ; eu nego, assim, a negação do agora e assim chego à primeira afirmação, que o *agora é*. (HEGEL, 1941, p. 88).

O modo como Lyotard interpreta o primeiro capítulo da *Fenomenologia do Espírito*, lhe permite afirmar que a argumentação hegeliana centra-se na possibilidade de uma identificação entre a negatividade do sistema da língua e a negatividade do sensível. Ora, uma afirmação como essa se sustenta na medida em que seu pressuposto fundamental é a separação das negatividades. Se há uma separação e uma diferença constitutiva entre duas negatividades é possível falar de uma identificação, supressão, superação. É a partir dessa hipótese inicial que o filósofo poderá apresentar sua crítica:

A determinação do *aqui* reenvia àquela do *à frente*, do *atrás*, da direita e da esquerda, do alto e do abaixo ; mas esses termos não estão como o *aqui* em uma relação comparável àquela que une uma palavra às palavras vizinhas da mesma língua, menos ainda à de um fonema com seus pares no quadro fonológico ; e sua correlação não é assimilável à dos elementos de um discurso, por exemplo, das palavras em uma frase, e nem mesmo das proposições de um raciocínio, com o qual Hegel parece sonhar. (HEGEL, 1941, p. 38).

O que se pretende mostrar é que o movimento próprio do *designar*, o ato de indicar, se dá *ou* pertence a um campo cujas indicações e referências são diferentes das do sistema da língua: “Indicar pertence à linguagem?” (HEGEL, 1941, p. 37). Podemos afirmar que o ato de indicar se realiza em um espaço de variância; enquanto que a escolha de uma palavra se realiza em um espaço de invariância, a partir do qual seu valor e, portanto, sua significação, é definida. Não podemos compreender o significado que algo tem no campo sensível e o

significado que algo tem no campo da língua como o momento um do outro. Há uma diferença constitutiva dos dois campos.

O lugar indicado, o *aqui* é apreendido em um *campo sensível*, como seu local, sem dúvida, mas não que seu em torno seja eliminado como é o caso na escolha que efetua um locutor ; eles permanecem lá, na presença incerta e inegável, curvilínea, disso que se mantém nos limites da visão, referência absolutamente necessária à indicação do lugar, como entende Hegel, mas cuja natureza está em ruptura completa com a de uma operação linguística. (HEGEL, 1941, p. 38).

Lyotard dá um passo além: afirma que o espaço próprio onde se passa a ação de indicar está intimamente relacionado ao corpo e o meio que o cerca e que, portanto, a dialética que o ato de indicar supunha revelar é a consequência direta da localização espacial do corpo no mundo:

Alto e baixo, direita e esquerda, à frente e atrás são lugares que é preciso relacionar a um volume gerador, que é corpo vivo e falante e seu gesto gestador, sem que vejamos nestes lugares dimensões do corpo. A indicação do *aqui* reenvia a uma coexistência do corpo e do espaço que não tem seu paralelo na experiência da linguagem. (HEGEL, 1941, p. 39).

A crítica a Hegel centra-se na ideia de que o significado daquilo que é colocado como exterioridade, como sensível, não pode ser determinado totalmente pela linguagem. Ora, trata-se de mostrar que Hegel, ao revelar a dialética presente no conhecimento mais imediato, impede a compreensão do sentido próprio do sensível sobrepondo a significação da linguagem a do mundo.

Quando a dialética estende sua pretensão ao objeto, ao outro do conceito que é o sensível, ela excede seu próprio alcance, e de saber se transforma em ideologia. Podemos afirmar que tudo pode ser dito, é verdade, mas não é verdade que a *significação do discurso acolha todo o sentido daquilo que é dito*. Podemos afirmar que a árvore é verde, mas não colocaremos a cor na frase. Ora, a cor é sentido. A negatividade de significação fracassa sobre a de designação, *não que houvesse uma impossibilidade radical de dizer no mundo* e um destino de silêncio, mas que ao esforço de significar corresponde sempre uma relação simétrica de designar. (HEGEL, 1941, p. 52).

Não há uma defesa, como a passagem nos aponta, de uma distância absoluta do sensível frente ao dizível. Tudo pode ser dito, uma vez que há linguagem. O engano é crer que aquilo que ganha sua significação e sentido no campo sensível – com sua espacialidade e profundidade, com sua referência corporal, etc. – tenha o mesmo sentido e significado daquilo

que dizemos. O engano está em atribuir uma superioridade da linguagem na determinação da verdade sobre as coisas. Uma conclusão semelhante da crítica à ortodoxia marxista: o texto é mais importante que seu referente.

O que Lyotard não concorda é com a possibilidade de uma *determinação* do sentido daquilo que é sensível *pela* linguagem e *na* linguagem. A constituição do sistema da língua, segundo suas hipóteses iniciais, não permite e não autoriza o desdobramento dessa outra negatividade que se abre com o sensível. O modo como as coisas aparecem à percepção não é o mesmo modo como as palavras estão organizadas no sistema da língua.

Essas análises nos permitem, por exemplo, um distanciamento da leitura que Vladimir Safatle fez do primeiro capítulo de *Discurso, Figura: “Dialética, Index e Forma”*. A crítica de Safatle, uma das poucas existentes sobre o assunto, compreende o projeto de Lyotard como uma tentativa de defesa de uma exterioridade e positividade do sensível incapaz de ser interiorizada na linguagem, como bem afirma nessa passagem:

No entanto, no que concerne à perspectiva de Lyotard, podemos sustentar que seu problema é pressupor muita coisa. Por exemplo, ela pressupõe a possibilidade de uma experiência imediata acessível fora dos limites de minha linguagem. Ela pressupõe também uma integralidade do sensível que ficaria livre da interferência do Simbólico, ou seja, de uma imanência do sensível que se abriria em sua integralidade à experiência: tal como vemos na crítica de Lyotard ao fato de o sistema hegeliano não deixar o objeto no exterior como seu outro. Dizer que o objeto deve ser conservado no exterior do sistema pressupõe uma alteridade indiferente das diferenças, o que o próprio Hegel já havia criticado na *Doutrina da Ciência*, no capítulo sobre a diversidade. (SAFATLE, 2005, p. 241).

Talvez seja pressupor muita coisa afirmar que Lyotard, ao defender a distinção entre duas negatividades, abra a possibilidade de uma experiência imediatamente acessível *fora* dos limites de minha linguagem. O que o filósofo pretende, ao contrário, é mostrar qual o saldo do processo que busca determinar o sentido da exterioridade no interior da linguagem. Mostrar, enfim, qual o saldo de um regime de reflexão que busca a identificação dialética de campos exteriores uns aos outros.

Se, para Hegel, a clivagem entre significação e designação está fadada a uma reconciliação<sup>30</sup>, interessa expor a cicatriz provocada por esse regime de reconciliação. A

---

<sup>30</sup>Podemos conferir a posição de Safatle nessa passagem: “É correto dizer que, em Hegel, a *clivagem* entre significação e designação está fadada a certa *reconciliação* através do conceito. Mas dizer isso é dizer muito pouco, pois a verdadeira questão consiste em saber qual é o *regime de reconciliação* capaz de *curar as cicatrizes dessa clivagem*, ou seja, como a reconciliação pode superar a negatividade do sensível” (SAFATLE, 2005, p. 240).

cicatriz nos revela muito mais do que o processo doloroso da cura. Ela é a marca deixada por um processo violento. Ela é uma zona de tensão. Sabemos como Lyotard nomeia esse campo: figural. Justamente o espaço onde a turbulência da passagem de um campo de sentido ao outro se faz sentir. Ele é a marca da cicatriz.

### 5.3 NO MESMO CAMINHO, MAS NA DIREÇÃO OPOSTA: LYOTARD ÀS VOLTAS COM A FENOMENOLOGIA MERLEAU-PONTYANA

A crítica endereçada ao estruturalismo e à dialética hegeliana nos indicava uma forte influência da fenomenologia, sobretudo a de Husserl e Merleau-Ponty. Frente à “vasta racionalização”, à reabsorção do ver no dizer, era preciso apontar uma dimensão positiva do sensível aberta pela experiência da percepção.

De um lado, a construção do sistema da língua se sustentava a partir da confusão entre significação e designação. De outro, o desenvolvimento dialético se resolvia na reabsorção do ver no dizer. Ambas eram possíveis pela eliminação da diferença constitutiva entre ordens de sentido distintas, algo que Lyotard buscou cuidadosamente mantê-las separadas.

A dimensão da referência que o discurso abre diante de si é a constatação de que ele comporta em seu seio um eixo de sustentação no mundo – para se constituir ele observa tanto o sistema da língua quanto o campo da designação. Em outras palavras, ele traz consigo uma dimensão própria da experiência sensível, do olhar, da localização do corpo. O estruturalismo não me permite pensar o campo da designação própria ao discurso. O dialético compreende o aparecimento da designação a partir da significação. É preciso recorrer a outro modo de pensar. É com a fenomenologia que Lyotard busca uma superação dos impasses abertos por ambas as tradições. Sobre a metodologia estrutural, ele afirma que:

[...] A metodologia que prevale no domínio desta se dá por estritamente objetivista. Os procedimentos requeridos para o estabelecimento de uma estrutura parecem em nada dever à reflexão, à auscultação da ‘experiência’ tomada em sentido fenomenológico, à análise intencional. (LYOTARD, 2002, p. 35-36).

Dar-se por estritamente objetivista é ignorar o sentido próprio ao campo sensível. Ao recusar a solução estruturalista, o filósofo enfatiza que:

Do ponto de vista reflexivo, a objetivação equivale a traçar entre aquele que vê e o visto, entre o que eu digo e aquilo do qual eu falo, o traço de diamante segundo o qual se recorta o campo da ciência. A ‘verdade’ é, depois disso, tematizada em termos de reconciliação das duas metades ; mas a conjunção é

tão impossível quanto o reordenamento dos pedaços de um mesma peça de vidro. Ou então é preciso fazer a economia brutal da hipótese subjetiva, elidir o sujeito da ciência, se engajar no positivismo. Uma e outra resolução mostram o quanto a reflexão e a estrutura são estranhas uma da outra. (LYOTARD, 2002, p. 35-36).

A saída ao emprego do termo estrutura pelo estruturalismo encontra acolhida na noção de estrutura empregada pela fenomenologia de Merleau-Ponty. Em seu artigo *A noção de Estrutura em Merleau-Ponty*, Marilena Chaui expõe o sentido do emprego filosófico que Merleau-Ponty faz do termo. Buscando superar as dicotomias insolúveis colocadas tanto pelo intelectualismo e subjetivismo filosóficos quanto pela realismo e objetivismo científicos, o termo busca:

Reatar os laços entre a atividade filosófica e a científica, elaborar uma ontologia em que as coisas e as ideias, os fatos e as significações, o mundo e o pensamento se apresentem como dimensões simultâneas de um ser indiviso<sup>31</sup> e inteiramente diferenciado, eis o que lhe parece anunciado na noção de estrutura. (CHAUÍ, 2002, p. 218).

Certamente, o termo *estrutura* em Merleau-Ponty é melhor compreendido a partir da contraposição ao emprego feito por Gilles Gaston Granger, que mantinha como pressuposto fundamental o princípio kantiano de *determinação completa*. Significa afirmar que a estrutura deveria ser compreendida a partir de uma instância transcendental “que apresenta as condições de possibilidade do objeto-forma enquanto uma *estrutura*, isto é, como *conjunto de regras explícitas* que estabelecem um *arranjo completamente determinado* da experiência [...]” (CHAUÍ, 2002, p. 219). É também a *determinação completa* que Merleau-Ponty reconhecia no emprego feito pela linguística estrutural – e que Lyotard acompanha – através da separação realizada por Saussure entre língua e fala, entre sincronia e diacronia:

A fragmentação do tempo e a separação entre língua e linguagem ou palavra indicam que a linguística estrutural ainda estava presa ao pressuposto fundamental da possibilidade de um conhecimento científico: a determinação completa. Assim, quando Merleau-Ponty contesta a separação entre diacronia e sincronia, entre a língua e a linguagem e, sobretudo, quando critica o critério da ‘oposição pertinente’, empregado para definir a

---

<sup>31</sup>A filosofia da indivisão de Merleau-Ponty pode ser caracterizada do seguinte modo: “numa filosofia da indivisão e diferenciação simultâneas, na qual a relação entre o espírito e letra não é de exterioridade, mas também não é de identidade e sim de envolvimento e extravasamento recíprocos, na qual a linguagem não traduz significações, mas as encarna, não as possui mas alude indiretamente a elas, na qual o pensamento não é posse intelectual de um *noema*, porém delimitação aberta, o impensado não é o que não foi pensado, nem o que tendo sido pensado não soube ser dito, nem muito menos o que teria sido pensado e não pôde ser proferido. Não é o ‘menos’; é o *excesso* do que se quer dizer e pensar sobre o que se diz e que se pensa [...]” (CHAUÍ, 2002, p. 39).

identidade de um sistema linguístico, opõe-se ao pressuposto da determinação completa [...]. (CHAUI, 2002, p. 253).

Do mesmo modo que o fenomenólogo, Lyotard opõem-se a uma determinação completa da estrutura, buscando uma nova relação entre a língua e o discurso. Aceita a hipótese do fenomenólogo frente ao estruturalismo uma vez que ele “espera da análise estrutural que compreenda a linguagem como ‘ato de falar’ no qual, *simultaneamente*, o sujeito surge como autônomo (num ato sincrônico) e como tributário da língua e da comunidade linguística (como campo expressivo diacrônico)” (CHAUI, 2002, p. 253).

É com Merleau-Ponty que busca-se superar a separação entre significação e designação colocada pela linguística estrutural. Com a fenomenologia abrimos a possibilidade de pensar o imbricamento e promiscuidade das duas fontes de sentido e, por fim, permitir a compreensão da ordem do discurso – que não é somente significação, mas designação. É nesse sentido que há uma retomada das análises fenomenológicas, re-significadas na crítica ao método estrutural:

Pois falar também é falar de alguma coisa e a dimensão da referência, que por hipótese o método estrutural negligencia, não é nada diferente que a presença da distanciação do ver na experiência do discurso. A descrição fenomenológica não é somente um método possível, não vemos nenhum outro procedimento que possa preservar a negatividade que estende isso de que falamos no horizonte disto que dizemos como um objeto a atingir porque ela é a única que se dá como fundo sob a experiência do locutor [...]. (CHAUI, 2002, p. 31).

A crítica ao método estrutural se faz pela retomada da experiência do sujeito falante e sua presença ao mundo. A análise fenomenológica garante a reversibilidade<sup>32</sup> própria à reflexão. Com suas análises, podemos compreender a experiência do sujeito falante como uma experiência que observa tanto a negatividade do sistema da língua (pois ele fala observando determinadas regras) quanto a negatividade da distanciação do olhar, da experiência sensível, de sua posição no mundo (pois falar é falar de algo). Com isso, perceberíamos que, “a reflexão não se reconhece somente na *Bedeutung* do discurso, ela se encontra um pouco mais longe, na variabilidade constitutiva do quadro, e enfim, na exteriorização daquele que toca e do tocado, que abre o espelho inicial do sensível” (LYOTARD, 2002, p. 31).

<sup>32</sup> Sobre a ideia de reflexão e reversibilidade, Lyotard aponta a impossibilidade de se pensar o movimento próprio da reflexão a partir da negatividade presente no sistema. Sobre isso, ele diz: “A reflexão ganha seu espaço próprio na reversibilidade, em uma negatividade que admite a permutação dos termos que ela mantém separados; mas a permutação é precisamente o que o sistema interdita: as distâncias não devem ser transpostas, as interdições transgredidas sob pena de insignificância (sinnlos)” (LYOTARD, 2002, p. 32).

A fenomenologia nos permitiria compreender a distanciação que o discurso abre diante de si mesmo. Desse modo, Lyotard crê mostrar que a reflexão não é possível somente pela observação das regras do sistema da língua, mas que há uma necessidade da observação do campo da referência ao qual o discurso é impelido. Vimos no capítulo anterior como a ausência de variabilidade do sistema – que impede a reversibilidade – era o núcleo de uma teoria do poder e do aparecimento da ideologia<sup>33</sup>.

Um dos elementos centrais do pensamento de Merleau-Ponty são suas considerações sobre a experiência da linguagem, aquilo que afirmou sobre *gesto linguístico*. Podemos dizer que a crítica ao método estrutural e à fenomenologia hegeliana tinha como sustentação essa ideia, pois: 1) o método estrutural estabelece uma dimensão da significação enclausurada no sistema da língua perdendo, assim, a dimensão do gesto capaz de nos abrir a outra dimensão da linguagem; 2) a fenomenologia hegeliana introduz a dimensão da *Aufzeigen*, do indicar, no interior da linguagem, identificando espaços constitutivamente heterogêneos, reabsorvendo o ver no dizer, sentido sensível e sentido linguístico.

### 5.3.1 O gesto linguístico: a descontinuidade entre gesto e linguagem.

Entretanto, a solução para o impasse da relação entre linguagem e mundo dada pela fenomenologia será objeto de crítica. É a partir da compreensão do distanciamento em relação à fenomenologia que compreenderemos o aparecimento do espaço da diferença e a possibilidade do *figural*.

Inicialmente é preciso alertar o leitor de que a crítica que o filósofo realiza da fenomenologia merleau-pontyana é sinuosa. Justamente por assumir a posição da fenomenologia na crítica ao estruturalismo e ao hegelianismo, o leitor é levado a acreditar que não há nenhuma diferença significativa em relação à fenomenologia. Essa é a ilusão que as primeiras páginas de *Discurso, Figura* provocam. Também não podemos afirmar que Lyotard nega a fenomenologia como erro. Ele busca mostrar seus limites. De que modo?

---

<sup>33</sup>O bloqueio da reversibilidade entre os termos será um dos índices maiores da presença de uma instância do poder. Poderíamos induzir que partilhar do método estrutural nas análises da sociedade impediria a compreensão dos mecanismos de poder, uma vez que esses mecanismos se revelam pela transgressão da distância entre os termos, donde o *figural* surge como efeito ou o campo próprio do aparecimento do poder no interior do discurso. Sabemos também que aquilo que restava de dialética na teoria marxista contribui para o afastamento de Lyotard em relação a Marx. Lyotard chega mesmo a estabelecer a analogia entre a invariância presente no sistema da língua e o fracasso da crítica da práxis social: “[...] A crítica sócio-política só pode se efetuar rompendo com as obrigações que caracterizam o sistema capitalista, que dizem respeito às distâncias invariantes segundo a qual seus termos são distribuídos” (LYOTARD, 2002, p. 34).

A *Fenomenologia da Percepção* será interpretada como uma tentativa de construir uma *continuidade* entre linguagem e percepção, mostrando em que medida essas duas experiências encontram-se entrelaçadas em uma relação de parentesco primordial. Sobre a continuidade, dirá:

O ponto de passagem é o ponto de ilusão por excelência, é a categoria de continuidade. Se é verdade que o gesto é sentido, ele o deve ser em oposição à significação linguageira. Esta não se constitui senão como rede de descontinuidades [...] onde não são confundidos jamais o pensante e o pensado [...]. O gesto, ao contrário, tal como compreendia Merleau-Ponty, é a experiência de um sentido onde aquilo que é sentido e aquele que sente se constituem em um ritmo comum [...]. (LYOTARD, 2002, p. 20).

Ao contrapor a positividade que vai do gesto à linguagem, ou do gesto positivamente como já linguagem, a existência e distinção de duas negatividades<sup>34</sup>, é justamente a continuidade que o filósofo quer evitar. Sua justificativa é a manutenção de ordens distintas de sentido, evitando o apagamento, a sobreposição, a superação, ou continuidade de uma ordem sobre a outra. A empreitada de Merleau-Ponty será interpretada como uma tentativa de “introduzir o gesto, a mobilidade do sensível na invariância característica do sistema da língua, para dizer o que é constitutivo do dizer, para restituir o ato que abre a possibilidade de falar” (LYOTARD, 2002, p. 56). Do mesmo modo, interpretará o esforço do fenomenólogo como uma tentativa de mostrar, através do gesto, o que é constitutivo do dizer, como o ato que torna possível falar.

Tudo se passa como se a fenomenologia tivesse sucumbido à tentação de uma reflexão sobre o conhecimento e, enquanto tal, de realizar o movimento que marcaria a fenomenologia hegeliana: “Ela é ainda uma reflexão sobre o *conhecimento*, [...] tal reflexão tem por função [...] recuperar o Outro no Mesmo” (LYOTARD, 2002, p. 21), ou seja, igualar o gesto – próprio à dimensão corporal – à linguagem, constitutivamente diferente do campo sensível. Essa leitura é compartilhada por Corinne Enaudeau, quando afirma que:

Todo saber vive da ambição de se igualar àquilo do qual ele está separado. A ciência pretende *ter* o objeto, possuir o domínio conceitual e técnico. A compreensão fenomenológica pretende *ser* o objeto e se fundar na ‘carne’ do

---

<sup>34</sup>Devemos compreender por *negatividades* os espaçamentos: tanto as distâncias que separam os termos no interior do sistema da língua; quanto a distância que o discurso abre frente ao seu objeto; as faces de um objeto ainda não vistas; a distância que coisa mantém uma das outras. No trecho a seguir Lyotard deixa claro que não atribui negatividade à fenomenologia merleau-pontyana: “Pode parecer infiel ao espírito de *O visível e o Invisível*, se é verdade que exibir a razão do segredo não se dá sem que pareça a restauração de uma filosofia do negativo, da qual Merleau-Ponty não deixou de se delimitar e emancipar. Contudo, o negativo que nós vamos colocar em questão não é este de Sartre, nem o de uma dialética hegeliana. Ele se desdobra em intervalos invariantes do sistema e espaçamentos móveis do ver” (LYOTARD, 2002, p. 55).

mundo. Que se queira ter ou ser a coisa, o anseio paga o preço da denegação de sua ausência. (ENAUDEAU, 2011, p. 527).

A distinção entre duas negatividades permite o distanciamento da fenomenologia. Com a separação, diz Lyotard, “podemos caminhar sobre o mesmo caminho que Merleau-Ponty. Mas em outra direção, dando-lhe as costas” (LYOTARD, 2002, p. 56).

Curiosamente, uma das etapas da crítica à fenomenologia é a retomada dos desenvolvimentos teóricos feitos pelo estruturalismo ao mostrar que há um sistema anônimo da língua (algo que o próprio Merleau-Ponty reconhecia, mas cuja razão ele colocava no gesto linguístico). Acompanhemos o comentário de Peter Dews a este respeito:

[...] O estruturalismo realizou um avanço decisivo no que concerne ao sistema da linguagem como um quadro de relações diferenciais [...]. Para Lyotard, o ponto crucial é que a existência deste sistema anônimo torna inadequada qualquer tentativa fenomenológica de fundar o significado linguístico em uma intencionalidade ou gesto logicamente anterior. (DEWS, 2007, p. 139).

As análises de Saussure mostravam que a língua não era somente algo involuntário, como um depósito ou tesouro acumulado pelo seu uso. As considerações sobre a língua em sua teoria, a colocam como um “sistema, e mesmo uma “gramática”, uma ordem que prescreve ao menos a forma do discurso [...]. A negação<sup>35</sup> que se desenrola no sistema, que está fora do sujeito e é anterior a ele, recai sobre seu privilégio de agir” (LYOTARD, 2002, p. 30). Essa observação permite redirecionar a crítica da oposição que Merleau-Ponty faz entre uma *fala falante*, ou uma *intenção significativa* em seu estado nascente, e uma *fala falada*, “que desfruta as significações disponíveis como a uma fortuna obtida” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 267). A esse respeito, Lyotard diz:

A oposição pertinente não é entre fala falada e fala falante, a primeira assimilada à língua, a segunda ao gesto, ao movimento. Mas, em *todo enunciado* há duas dimensões, aquela em que se estabelecem em diferentes níveis [...] as oposições e correlações que ligam as unidades de que se serve o locutor, e aquela na qual se lança a intenção de significar. De um lado, a dimensão da língua, que não é simplesmente fala falada, mas matriz de proposições inumeráveis; e do outro, a dimensão da intenção, do gesto linguístico que é ‘falante’ por sua expressão, mas primeiramente porque observa as obrigações da língua. (LYOTARD, 2002, p. 58).

<sup>35</sup>Por vezes, Lyotard se vale das palavras *négation* [negação] e *négativité* [negatividade] como sinônimas. A diferenciação deste uso só será perceptível a partir da retomada da teoria freudiana em suas análises. A partir desse momento, *négation* se diferenciará de *négativité* e remeterá à experiência da castração (negação primordial). Não temos motivos para crer que o uso da palavra *negação* [négation] no trecho acima nos remeta a uma análise psicanalítica. Portanto, ao menos no trecho em questão consideraremos *negação* como *negatividade* e, portanto, como a distância e a separação interna ao sistema da língua.

Não é preciso fazer a oposição entre *fala falada* e *fala falante*. Basta mostrar que *em todo enunciado*, há duas dimensões que coexistem sem, no entanto, se excluírem ou serem contínuas:

O enunciado pode obedecer às obrigações estabelecidas pela língua e moldar sua intenção de significar, ou antes desfazer as obrigações para forçar os elementos da língua a se dobrarem ao vetor do desejo. No segundo caso, ele direciona a atenção ao código, insere entre as palavras, e talvez até nelas, intervalos imprevistos, os mesmos que separam e unem as coisas imaginárias, ele pode insuflar a mobilidade do desejo, construir sobre a polaridade do próximo e do distante, no espaço da língua. Mas, mesmo assim é preciso que ele respeite as condições da significação se ele quer escapar ao caos puro e simples [...], o 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 a do sensível. (LYOTARD, 2002, p. 58).

Ora, como é possível pensar uma relação entre as duas negatividades? É em relação ao *desejo* que a promiscuidade entre o discurso e seu objeto, ou entre linguagem e mundo deve ser realizada. São as transgressões operadas pela ordem do desejo e sua capacidade de se manter à revelia das determinações significativas da linguagem e perceptivas da consciência que garantem que as negatividades se toquem sem, no entanto, se tornarem uma o momento da outra ou uma a continuidade da outra. Lyotard recorre à psicanálise freudiana para mostrar em que medida as análises fenomenológicas são insuficientes em manter resguardado esse espaço de diferença constitutiva. Eis o limite da fenomenologia. Entre campo da língua e campo sensível, não há dialética nem continuidade. Há aquilo que Lyotard chama de *diferença*.

O emprego da noção de diferença marca o **terceiro** momento da obra de Lyotard: campo da língua, campo perceptivo e campo da diferença. Marca também a superação da alternativa entre significação e designação. Lembremos como o campo da diferença – que nos abre ao figural – é o espaço onde se marca a descontinuidade, a impossibilidade, o recesso. Em contrapartida, a relação de continuidade, de tradutibilidade, de unidade e de passagem gratuita de um campo ao outro é apontada pelo filósofo como uma tentativa de *apagamento da diferença*<sup>36</sup>. Sobre a relação entre as duas negatividades, diz: “Se queremos articulá-las em verdade, mantendo-os em exterioridade, em sua desigualdade intrasponível, nisto que nomearemos sua *diferença*, é necessário pensá-las em relação ao destino do desejo” (LYOTARD, 2002, p. 59). Mas, por que a articulação das negatividades deve ser pensada em relação ao destino do desejo?

<sup>36</sup>Ora, vimos nos capítulos anteriores que a característica fundamental da ideologia era a instauração de uma dimensão de *não-trocabilidade*, conseqüentemente, de apagamento da diferença.

### 5.3.2 Os destinos do desejo

O recurso à psicanálise freudiana tem por função mostrar: 1) os limites teóricos da fenomenologia; 2) a abertura em direção a um terceiro campo do sentido, que trabalha tanto no campo da língua quanto no da percepção. Lyotard realiza uma série de comparações e analogias com aquilo que ele considera as transformações empreendidas pela ordem do desejo, a fim de minar as análises fenomenológicas. Por exemplo, é nesse sentido que devemos compreender o recurso ao conceito de *pulsão de morte*. Por quê?

Sabemos como o conceito de *pulsão de morte* tem uma função determinante na psicanálise freudiana. Introduzido na segunda tópica, a partir de *Além do Princípio do Prazer*, opõem-se à chamada pulsão de vida ou autoconservação (Eros). Estas possuem como característica fundamental a constituição e manutenção de unidades. São compreendidas como “um conjunto de necessidades ligadas às funções corporais importantes à conservação da vida do indivíduo” (LAPLANCHE; PONTALIS, 2011, p. 368). Opostas a elas, Freud aponta uma tendência do organismo a uma descarga das tensões e o retorno a um estado inorgânico. Essa tendência promove uma destruição das unidades vitais.

Ao afirmar que as transformações operadas pela ordem do desejo<sup>37</sup> seguem o movimento ditado pela pulsão de morte, Lyotard se refere à tendência a desestabilização, à destruição de unidades e transgressão do que se estabelece de modo ordenado e regular. O que intriga Lyotard é a coexistência, no aparelho psíquico, de duas pulsões opostas sem implicar, no entanto, o aniquilamento de uma pela outra.

---

<sup>37</sup>Em um trabalho inédito de 1972, Lyotard deixa claro que a perspectiva freudiana do desejo privilegiada em seu trabalho é a *econômica*. A fim de complementar a compreensão do leitor a respeito do papel da pulsão de morte em sua obra, segue uma longa citação retirada dos trabalhos inéditos: “Eu gostaria que imaginássemos esta máquina libidinal que não é a sociedade, que não é localizável em campos que nós conhecemos superficialmente, como uma máquina que canaliza os influxos ou os fluxos de energia aferentes e que por essa catalisação marca os influxos de energia: em termos sócio-culturais, podemos muito bem pensar o que diz Mauss sobre a troca, do dom simbólico, ou o que Marx descreve como a sociedade da troca generalizada, cujo valor [...], ou o que Lévi-Strauss descreve como regras matrimoniais, quer dizer, regras de troca. Podemos pensar tudo isso como sendo um conjunto de máquinas permitindo marcar os influxos que queiram entrar na sociedade sob a forma de objetos, sejam objetos econômicos (como no capitalismo), seja mulheres. O que é importante: não que se trate de mulheres, é que isso seja marcado de uma certa maneira. Temos, portanto, uma máquina que vai gastar energia, que vai marcar a energia. Enquanto esta máquina efetua certas marcas, os objetos, que são pedaços destes influxos, vão entrar em circulação e eles poderão circular em canais que são as instituições (conscientes ou não conscientes) e a máquina será bem regida, isso é Eros-Logos. **O que não podemos esquecer, e aí eu sou freudiano estrito**, é que esta máquina não obedece simplesmente a um princípio, mas a dois princípios, não simplesmente a um princípio de marca e de regulação e qualificação de energia, mas, diz Freud, há um segundo princípio, um princípio de morte nesta máquina que é outra coisa, que é alguma coisa pelo qual toda sociedade, como todo aparelho psíquico individual, há uma compulsão a deixar entrar os influxos de energia sem os marcar, quer dizer, a se deixar submergir pelos influxos: uma espécie de compulsão à simplificação, à concreção absoluta que faz que a máquina seja completamente submergida, colocada em um estado de incapacidade total de funcional, e isso vai terminar por fazer saltar a máquina, como dizem os lógicos. **Isso é a pulsão de morte**” (LYOTARD, *Peinture et Désir*, Dez. 1972 (Conferência inédita)).

Como o próprio filósofo afirma, o que o conceito nos indica é a impossibilidade de formação de uma unidade:

Devemos renunciar à loucura da unidade, à loucura de fornecer a causa primeira em um discurso unitário, ao fantasma de origem. A utopia freudiana nos mantém na regra ditada pela pulsão dita de morte, que é a de que a unificação do diverso, mesmo na unidade de um discurso [...] está sempre interdita. (LYOTARD, 2002, p.18).

Ora, se a *pulsão de morte* trabalha interditando a unidade, impedindo a estabilização da ordem supõe-se que, tanto a negatividade do sistema da língua quanto a negatividade da percepção garantem o estabelecimento da ordem ou unidade. A negatividade do sistema possibilita a significação; a negatividade do sensível permite a percepção. A partir dessas duas ordens, é preciso mostrar como há algo que trabalha sorrateiramente a fim de desestabilizá-las e destruir sua organização. A significação – tanto de uma ordem quanto da outra – só pode construir-se a partir da contenção da transgressão.

O que interessa no recurso à teoria freudiana é mostrar como a heterogeneidade pode se relacionar sem estabelecer uma unidade e, portanto, resguardar o campo da diferença. É todo um modo de ler a fenomenologia merleau-pontyana<sup>38</sup> que está em jogo. Ao ressaltar as vias abertas pela teoria freudiana, o filósofo poderá mostrar em que medida a fenomenologia não pode dar conta de uma relação entre as negatividades de tal modo que a *diferença* seja garantida. O que a observação dos destinos do desejo mostra é que, do mesmo modo que Eros e Tânatos, processo primário e processo secundário se dão ao mesmo tempo sem que haja continuidade nem dialética, a relação entre as negatividades “não pode jamais formar uma unidade” (LYOTARD, 2002, p. 59).

É o que percebemos quando retomamos a discussão sobre o conceito de sobre-reflexão<sup>39</sup>, objeto de discussão em *O visível e o invisível*. A tentativa era mostrar como o

<sup>38</sup>É a partir da retomada do pensamento freudiano em suas análises que o filósofo poderá tecer uma das críticas mais obscuras feitas a Merleau-Ponty, quando afirma: “Não há Pai na filosofia de Merleau-Ponty, ou antes, há muito” (LYOTARD, 2002, p.59) sugerindo que a fenomenologia merleau-pontyana não permite pensar a cisão, estabelecendo uma indivisão ou continuidade entre ordens distintas de sentido. É algo semelhante que encontramos em sua crítica quando fala da tentativa do fenomenólogo em fundar no gesto linguístico a possibilidade do aparecimento de uma linguagem. É como se estivesse exigindo de Merleau-Ponty um acerto de contas com a dimensão pulsional do sentido. Sabemos como a fenomenologia merleau-pontyana manteve ligações estreitas com a psicanálise e como essa discussão jamais foi deixada de lado pelo fenomenólogo. Lyotard recupera, a partir das análises fenomenológicas, a dimensão pulsional que, na sua visão, foi deixada de lado.

<sup>39</sup>Antes de introduzirmos a questão, uma explicação se faz necessária. O termo sobre-reflexão, tal como Lyotard o retoma, foi apresentado por Merleau-Ponty em o *Visível e o Invisível*. Sabemos que a obra foi organizada por Claude Lefort e era composta de um trabalho incompleto, publicado postumamente. É inegável a profunda admiração e conhecimento que Lyotard nutria pela fenomenologia. Basta lembrarmos que uma das publicações mais notórias de introdução à fenomenologia, *La phénoménologie*, foi escrita por ele em 1954 e até os dias de

conceito era algo próximo daquilo que Freud pensou sobre o modo como a linguagem aparece nas formulações oníricas.

Apesar de reconhecer que o esforço de Merleau-Ponty era se emancipar de uma filosofia do negativo<sup>40</sup>, a sobre-reflexão será *interpretada* como a tentativa de recortar as duas negatividades, ou nas palavras de Lyotard:

Como a do mostrar pode entrar na do discorrer, como o texto pode se fazer figura, eis o que interessa à sobre-reflexão, o que pode guiá-la. Não nos espantaríamos que aqui a filosofia vem muito tarde e que ela tenha que aprender com os poetas. (LYOTARD, 2002, p. 60).

Podemos dizer que Lyotard resignifica o conceito de sobre-reflexão pensando-o como uma possibilidade de abertura de uma negatividade a outra. A abertura se dá a partir de transgressões operadas *no interior* de cada uma das ordens em questão. O interesse pelo conceito era mostrar a possibilidade de “fazer figura com o texto”, mostrar como o olhar pode habitar o discurso. Do mesmo modo que há uma tensão entre Eros e pulsão de morte, aqui se estabelece uma superação da oposição entre linguagem e percepção (já trabalhada por

---

hoje é reeditada. As considerações que fazemos deve-se a um impasse – ao menos através do modo como interpretamos sua obra – no interior de *Discours, Figure*. Lyotard atribui o termo *sobre-reflexão* a Merleau-Ponty. De modo claro percebemos que ele não a considera como uma reflexão de sobrevoos, como queria Husserl. Entretanto, na economia de *O Visível e o Invisível*, descobrimos que o termo possui ao menos duas funções críticas: 1) da crítica que Merleau-Ponty faz das filosofias reflexivas, sobretudo aquela desenvolvida por Descartes, que buscava, em linhas gerais, refletir a partir de uma separação entre sujeito/objeto, colocando a verdade da percepção na ideia de percepção; 2) na esteira da crítica a Descartes, Merleau-Ponty volta-se à tentativa husserliana de conceber a possibilidade de uma reflexão completa garantida pela constituição transcendental. Diante da incompletude da reflexão transcendental, o ideal da reflexão não se realiza e seria preciso uma reflexão sobre a reflexão, uma sobre-reflexão. Uma outra possibilidade de leitura, como a realizada por Pascal Dupond, atribui a Merleau-Ponty a ideia de sobre-reflexão. Vejamos: “A obra de 1945 substitui a reflexão ‘fenomenológica’, que não se retira do mundo, mas ‘recua para ver jorrar as transcendências (PP IV). No *O Visível e o Invisível*, em um mesmo movimento, Merleau-Ponty estende sua crítica à reflexão fenomenológica mas, restitue, ao mesmo tempo, à reflexão sua significação ontológica originária, pensando-a como reflexão carnal da mão tocante e da mão tocada, ou a reflexão de si no outro e do outro em si na percepção dos gestos e no entendimento da fala. Uma reflexão filosófica que pensaria, assim, sua arqueologia carnal, onde ‘os problemas últimos seria tomados à sério’ (VI 70) deveria ser chamada ‘sobre-reflexão’” (DUPOND, 2001, p. 53-54). Ao que tudo indica, é esta última compreensão do texto merleau-pontyano que guia as análises de Lyotard. Na passagem a seguir, o filósofo deixa claro que ele compreenderá a sobre-reflexão como um conceito do qual Merleau-Ponty lança mão: “A exclusão da dialética leva a outros caminhos [...]. O esforço que pode ainda realizar a fala, é de realizar sobre sua linguagem mesma a transgressão dos espaçamentos, a mobilidade, a profundidade que caracterizam a referência do discurso e que o estruturalismo omite. Não é desenhar ou pintar, é pintar e desenhar com e nas palavras. A isto, Merleau-Ponty chamava de sobre-reflexão” (LYOTARD, 2002, p. 53). Ou ainda, como nos afirma Marcus S. A. Ferraz: “Contra a filosofia reflexiva, Merleau-Ponty sugere uma *sobre-reflexão* [surréflexion] (VI, 60, 69), ou seja, uma reflexão que se mantenha atenta às *modificações* que ela mesma produz sobre a experiência irrefletida e que, dessa forma, reconheça a *autonomia* dessa última ante os procedimentos reflexivos” (FERRAZ, 2008, p. 190). É a partir destes últimos modos de compreensão da sobre-reflexão que Lyotard interpreta o termo e a ela que nos fiaremos.

<sup>40</sup>Como nos afirma nessa passagem: “Pode parecer infiel ao espírito d’ *O visível e o invisível*, se é verdade que exibir a razão do segredo não se dá sem que pareça a restauração de uma filosofia do negativo, do qual Merleau-Ponty não deixou de se delimitar e de se emancipar” (LYOTARD, 2002, p. 55).

Merleau-Ponty) sem estabelecer uma continuidade (como pretendia Merleau-Ponty), mas uma tensão. Compreendida desse modo, a sobre-reflexão seria:

O esforço que pode ainda realizar a fala, realizar sobre sua linguagem a transgressão dos espaçamentos, a mobilidade, a profundidade que caracterizam a referência do discurso e que o estruturalismo omite. Não é desenhar ou pintar, é pintar e desenhar *com* e *nas* palavras. (LYOTARD, 2002, p. 53).

É como se aquela “deformação coerente” – buscada pelo fenomenólogo – responsável por certa torsão na linguagem existente a fim de possibilitar a expressão de novas significações, não fosse suficiente. Seria preciso empreender outra deformação. De qual tipo? Novamente é Freud que vem ao alcance de suas análises.

### 5.3.3 Pintar e desenhar *com* e *nas* palavras

Sabemos como em *O visível e o invisível*, a sobre-reflexão dizia respeito a um tipo de reflexão que não perde de vista as coisas e a percepção. É também uma operação que diz respeito à possibilidade de *dizer* essa relação. Como afirma Merleau-Ponty, a sobre-reflexão se daria por tarefa:

Refletir sobre a transcendência do mundo como transcendência, de falar não segundo a lei das significações das palavras inerentes à linguagem dada, mas por um *esforço*, talvez difícil, que as emprega para exprimir, além delas mesmas, nosso contato mudo com as coisas, quando elas não são ainda coisas ditas. (MERLEAU-PONTY, 1964, p. 60).

Apesar de ser um conceito que se refere a uma discussão sobre a consciência transcendental e a crítica que Merleau-Ponty fazia a Husserl, Lyotard o retoma para levá-lo “ao extremo”<sup>41</sup>. Trata-se de pensar uma torsão *no* e *com* o texto. A reflexão “que realiza uma espécie de deformação no mundo, sem perder de vista as coisas e a percepção” (MANZI, 2013, p. 70), será compreendida – e aqui está o sentido de “levar ao extremo” o conceito – como algo muito próximo daquilo que Freud mostrava na operação do trabalho do sonho. Pintar e desenhar *com* e *nas* palavras, permitindo um entrelaçamento natural do sentido será

<sup>41</sup>A este respeito, sugerimos a leitura do texto *Desconstruir a promiscuidade entre o ver e o ler* de Ronaldo Manzi. Buscando analisar a crítica de Lyotard a Merleau-Ponty, o autor afirma que na perspectiva de Lyotard “o que esta sobre-reflexão faria não seria aquele ‘esforço absurdo’ de fazer falar as coisas mesmas, mas como o texto pode se fazer figura [...]” (MANZI, 2013, p. 80).

equivalente ao *Traumarbeit* que age sobre a *Traumdeutung*, tomando as palavras como se fossem coisas.

Entretanto, diferentemente de Merleau-Ponty, que para atingir essa ordem de sentido pensava uma oposição entre *fala falada* e *fala falante*, Lyotard dirá que se é possível pensar a sobre-reflexão do mesmo modo como aquilo que é possível no sonho, é somente na medida em que “um como o outro supõe evidentemente a língua, mas a língua desfeita, evidentemente o intervalo invariante<sup>42</sup> do quadro, mas o intervalo trabalhado e submetido à distorção” (LYOTARD, 2002, p. 55).

O modo como podemos atingir aquilo que era descrito na sobre-reflexão é assumir que “a verdade é que é preciso começar por onde nós estamos: do seio das palavras” (LYOTARD, 2002, p. 11). É preciso deslocar a questão para o discurso. Por quê? Justamente porque ele comporta em si mesmo a relação entre as duas negatividades: nele é observado o sistema da língua e a partir dele desdobra-se uma dimensão da referência, da designação. É *a partir dele* que podemos mostrar a presença do sensível no texto, fazer figura com o texto: “O que podemos mostrar para atingir essa ordem que buscava Merleau-Ponty é *como o Outro logos habita a linguagem*, como ela aí o invade para transgredir as invariâncias, chaves da significação, e revelar esse sentido lateral que é a surrealidade” (LYOTARD, 2002, p. 56).

Ora, sabemos como Merleau-Ponty jamais ignorou a presença de um sistema da língua. Seria ingenuidade ignorar, mesmo que por questões de método, a existência do sistema da língua. Entretanto, Lyotard acusa-o de levar muito a sério a dimensão gestual da linguagem e não explorar a outra ordem capaz de produzir significações. Em uma nota, ele revela que “Merleau-Ponty pode pensar a linguagem como expressão, quer dizer presença do figural na ordem discursiva; mas ele não pode pensar a ordem discursiva” (LYOTARD, 2002, p. 93). Presença do figural, pois a espacialidade própria ao gesto imprime transgressões no sistema da língua criando um espaço figural. Talvez a crítica de Lyotard se funda somente porque Merleau-Ponty não pensava essas duas dimensões como opostas e heterogêneas. Talvez seja por esse motivo que o fenomenólogo possa ser acusado de estabelecer uma continuidade e apagamento da diferença.

---

<sup>42</sup>Os termos variante e invariante ou variância e invariância em Lyotard devem ser compreendidos a partir da problemática da negatividade. A negatividade é a distância entre os termos, tanto no sistema da língua quanto no campo perceptivo. No sistema da língua a distância é rígida, e, portanto invariante. No campo perceptivo ela pode ser percorrida, ou melhor, ela exige o deslocamento. Esta última é variante. Lyotard fornece a seguinte caracterização: “O labor de regressão, como dizia Freud, faz descobrir que a oposição verdadeiramente pertinente não é somente entre variante e invariante, entre negatividade móvel e negatividade rígida, e que a ordem da linguagem está para a ordem da expressão como o que é duas vezes articulado a isto que é uma vez. O que é a invariância? É a variância mais a negação da variância. O que é a variância? É o distanciamento negado como intransponível, transgredido. Ora, o que é a invariância? A negação da negação que é a mobilidade” (LYOTARD, 2002, p. 58).

Uma forma de pensar uma relação entre linguagem e mundo é estabelecendo que os dois campos se constituam de maneiras diferentes, e a compreensão de um não se dá a partir do outro, mas somente a partir da observação das transgressões que um engendra no outro. Não basta apontar que há subjacente a uma *fala falada*, uma potência de significações, uma *fala falante*. É preciso dar um passo além. É preciso ir além da alternativa entre sistema da língua e campo perceptivo. Merleau-Ponty certamente foi além, mas na direção que o permitia compreender a promiscuidade entre linguagem e percepção. Lyotard segue o mesmo caminho: busca ultrapassar a alternativa. Mas, em outra direção: busca compreender a partir do discurso as operações de transgressões realizadas pelo campo perceptivo. E mais: busca compreender as transgressões operadas no próprio campo perceptivo. Mostrar que tanto o sistema da língua quanto o campo sensível são perpassados por uma terceira ordem do sentido, aberta pelo trabalho de transgressão próprio ao desejo. Essa é a torsão realizada.

A lateralidade de sentido que Merleau-Ponty queria atingir:

[...] é a diferença ou a profundidade. Mas, enquanto Merleau-Ponty a colocava como movimento possível de ir lá permanecendo aqui, como abertura da ubiquidade, como mobilidade contínua, e via seu modelo no quiasma<sup>43</sup> sensível, sucumbindo à ilusão do discurso unitário, nós nos abriremos ao espaço figural com Cézanne e Mallarmé, com Freud, com Frege : a profundidade excede em muito o poder de uma reflexão que buscaria significá-la, a colocar em sua linguagem, não como uma coisa, mas como uma definição. O sentido está presente como ausência de significação. (LYOTARD, 2002, p. 19).

O que significa dizer que o *sentido está presente como ausência de significação*? Aqui encontramos uma chave importante para a compreensão do figural.

Quando abordávamos o sistema da língua, percebemos que a significação se constituía a partir de um sistema de relações diacríticas e diferenciais que colocavam à distância os termos do sistema. O significado era garantido a partir da relação rígida que o termo mantinha com os termos vizinhos. Do mesmo modo, no campo perceptivo existe a possibilidade do não reconhecimento de certos objetos. Encontramos dois exemplos destes casos nos arquivos inéditos.

---

<sup>43</sup>Lyotard critica o “modelo” do quiasma, pois, na fenomenologia de Merleau-Ponty, este conceito nos revela que: 1) Diante de termos habitualmente tidos como separados, o conceito de *quiasma* possibilita pensar “não a identidade, não a diferença, mas a identidade na diferença [...] tais como o vidente e o visível, o signo e o sentido, o interior e o exterior, cada um não sendo si mesmo senão sendo o outro” (DUPOND, 2001, p. 6); 2). Há uma reversibilidade entre termos habitualmente tidos como separados: “há quiasma nas coisas: a superfície se enlaça e se cruza com as cores e os sons, que se enlaçam e se cruzam com os odores, todos se enlaçando e se cruzando em movimentos infundáveis, numa troca incessante em que cada qual é indiscernível e discernível porque pertence a famílias diferentes. O tecido do mundo das coisas é cerrado e poroso. A transitividade e reversibilidade das dimensões fazem as coisas profundas [...]” (CHAUI, 2002, p. 142). É o modo de pensar a relação da oposição que será palco da disputa com a fenomenologia.

Em relação ao sistema da língua, Lyotard faz o recurso à expressão *famillionário* (expressão recorrente nos exemplos de Jacques Lacan). Em princípio, o termo não possui nenhum significado pois não entra em oposição com outros termos. O significado encontra-se nos termos que a palavra condensa: família e milionário. Estes últimos possuem, cada um separadamente, significado. Enquanto que o termo condensado é destituído de significado, mas não de sentido. Podemos dizer que *familiolário* condensa palavras, ela está presente no discurso como um termo *não-trocável*, pois não é possível estabelecer uma relação diacrítica entre ele e outro termo.

Ausência de significações são possíveis também a partir do plano perceptivo. A fim de demonstrar isso, Lyotard recorre às imagens presentes no sonho. As imagens visuais produzidas no sonho são resultados de um processo de condensação e deslocamento que, segundo Lyotard, são violações das regras do espaço perceptível (numa concepção geométrica do espaço). As violações se operam de diferentes modos, desde a confusão da ordem espacial (a esquerda se torna direita, aquilo que estava acima é percebido abaixo), ao não reconhecimento das imagens ou formas presentes nos sonhos. Aqui há sentido em detrimento da significação (reconhecimento) – em estado de vigília, garantida pela atenção – algo que nos remete a uma passagem semelhante de Lyotard (2002, p. 157): “aprender a ver é desaprender a reconhecer”. O reconhecimento é associado à significação e o ver ao sentido.

Nos dois casos, a intenção foi criar, a partir da transgressão das regras, um espaço que marca o recesso, a quebra de significação, a ausência de oposição. Esse é o espaço da diferença pois se estabeleceu uma relação entre negatividades e as manteve exteriores umas às outras. Nos dois casos foi criado um espaço figural.

É preciso pensar a reflexão através da invasão do espaço figural no discurso, a possibilidade que “o outro da significação – o figural – possa vir habitar o discurso, dotar esse último de uma espessura que vai permitir a reflexão” (LYOTARD, 2002, p. 72). Esse espaço marca a insistência de Lyotard em mostrar que é preciso começar a partir de lá, do seio das palavras. Como Mallarmé realizou em *Le coup de Dês*, é preciso transgredir a própria ordem do texto e da significação/sentido para fazer ver, dando ao texto quase a mesma espessura que aquela própria ao sensível.

Não por menos, Lyotard afirma que o trabalho de Mallarmé pode ser compreendido como “a linguagem sonhada por Merleau-Ponty”, pois o poeta: “faz entrar nela o sensível, não fala somente por sua significação, exprime por seus brancos, seus corpos, a dobra de suas páginas. Ele aceitou desconstruir [...]. Desse modo, a poesia radical exhibe que há sensível em potência no sentido [sensé]” (LYOTARD, 2002, p. 69). Ou em outra passagem em que essa

posição fica clara, ele afirma que: “a reflexão é uma sobrerreflexão no sentido que ela não consiste em refletir o designado em significado mas, ao contrário, é alguma coisa do espaço da referência que vem se alojar no discurso” (LYOTARD, 2002, p. 72).

Começar no seio das palavras não significa, como bem pontuou Mikel Dufrenne – orientador de tese de Lyotard – retornar à posição que julgava só haver um jogo determinante entre significantes. Nem mesmo afirmar que “há somente o texto” (DUFRENNE, 1976, p. 15). Com isso, afirma Dufrenne, Lyotard podia contrapor-se à fenomenologia, mas também definitivamente do estruturalismo:

O mundo é uma função da linguagem, mas a linguagem comporta uma função-mundo, por assim dizer. E isso me alegra. Pois, se distanciando em relação à fenomenologia, Lyotard o faz também em relação à teoria do significante que reinou com tanta soberba sobre o pensamento contemporâneo, e mesmo sobre a arte, até destilar o tédio. (DUFRENNE, 1976, p. 15-16).

## 6 AS ENGRENAGENS DO DESEJO: A ARTICULAÇÃO ENTRE LINGUAGEM E PULSÃO

O caminho que leva ao terceiro espaço do sentido (como o antigo título da tese nos havia indicado), do qual Lyotard lança a hipótese, é aberto pelo *enigma da palavra não*. A observação dessa negação nos permitiria compreender: 1) a propriedade fundamental da linguagem, qual seja, “a presunção de referência implicada em todo discurso” (LYOTARD, 2002, p. 117); 2) nos permitiria abrir uma via para outro aspecto essencial, qual seja “a constituição da transcendência” através do engendramento do “silêncio da pulsão sobre a linguagem articulada que de um só golpe erige o desejo, seu objeto e o sonho ou a arte” (LYOTARD, 2002, p. 117). Como é possível alinhar o *não* gramatical ao “silêncio da pulsão”?

A hipótese de articulação entre o *não* gramatical, a abertura referencial do discurso e a pulsão vem da interpretação do trabalho de Freud sobre *A Denegação*, publicado em 1925. É a partir da observação da contradição lógica localizada na afirmação negativa do paciente e a inversão interpretativa realizada pelo psicanalista que permitirá relacionar elementos aparentemente tão distintos. É com essa negatividade aberta pela palavra *não* que, afirma Lyotard, será possível articular as duas negatividades estabelecidas inicialmente. Por que *A Denegação* permite pensar essa articulação?

Lyotard (2002, p. 117) é motivado pelo “escândalo lógico” apresentado por Freud: interrogado sobre quem seria a pessoa em seu sonho, o paciente prontamente responde “Essa não é minha mãe”<sup>44</sup> (FREUD, 1925 apud LYOTARD, 2002, p. 131). O trabalho analítico permite fazer uma correção: “é, portanto, sua mãe” (FREUD, 1925 apud LYOTARD, 2002, p. 131). O interesse de Lyotard está em compreender a permutação que o analista faz entre o *não* do paciente e o *sim* da interpretação analítica. Ora, o que motiva Freud em transpor um julgamento em outro?

A estranha permutação do *não* em *sim* repousa sobre a hipótese de que a negação do objeto, aqui a mãe, no discurso do paciente é, ao mesmo tempo, a apresentação positiva do objeto. Anulando, por conta própria, a negação explicitada na fala, o analista parece violar o respeito da letra, mas é para lhe dar uma dimensão que a pura literalidade, que o formalismo perdem, a de extirpação a isso do qual se fala [...]. (LYOTARD, 2002, p. 117).

<sup>44</sup>Na edição de *Discurso, Figura*, Lyotard anexa sua própria tradução do artigo *A Denegação*. Para nos mantermos fiel aos argumentos do filósofo, as citações seguem sua tradução.

Tudo se passa como se Freud buscasse recuperar na negativa do paciente uma outra dimensão de significação impedida pela observação da pura literalidade da palavra *não*. Ao transformar a negação em afirmação positiva, o analista nos indica a presença de um outro campo aberto pelo *não* da gramática. Essa interpretação interessa a Lyotard uma vez que ela permite sair da compreensão estrita da linguagem enquanto um sistema fechado sobre si mesmo. A perspectiva estrita do sistema da língua compreenderia o *não* do paciente como elemento constitutivo de um julgamento negativo sobre alguma coisa ou ideia. Mas, para a interpretação analítica, o *não* é o índice maior da presença (na ausência e na negação) de alguma outra coisa. O analista, diz Lyotard (2002, p. 118): “sai da ordem da significação formal, do sistema fechado, para abrir sobre esse *não*, a dimensão transversal, vertical, da designação”. Ora, em que medida é possível afirmar que a mudança de julgamento indica uma dimensão da designação?

É preciso ressaltar que Lyotard fala de uma *abertura* à dimensão da designação. A abertura é a indicação de que a compreensão do *não* do paciente extrapola os limites estreitos fornecidos pelo sistema da língua. É a indicação maior de que, mesmo em uma afirmação negativa sobre algo, a linguagem escapa a si mesma e indica outra coisa como referência de sua afirmação.

É a esse movimento que Lyotard atribui a legitimidade da transformação que o analista realiza no juízo negativo do paciente. É somente se a rotação que o analista realiza indicar que “a negação sintática ou negação *no* discurso, exprime uma negatividade que transcende este e a funda tanto como língua quanto como visão” (LYOTARD, 2002, p. 118), que se torna legítima a interpretação do *não* do paciente como *sim*. É legítimo, uma vez que o analista considera que a fala extrapola e diz muito mais do que ela quer dizer: o extrapolar não é devido à lateralidade com que percebemos as coisas e falamos delas, mas devido à dimensão inconsciente presente na atividade consciente. A interpretação de Lyotard está calcada na afirmação de Freud, segundo a qual:

Um conteúdo de representação ou de pensamento recalcado pode traçar uma passagem à consciência, com a condição que ele se deixe negar. A negação é uma maneira de tomar conhecimento do recalcado, propriamente falando, ela é um levantar (*Aufhebung*) do recalcado, mas certamente não sua aceitação (*Annahme*). (FREUD, 1925 apud LYOTARD, 2002, p. 132).

Sobre a passagem supracitada, Lyotard comenta:

A negação não é somente a qualidade do juízo, ela é sua possibilidade; não somente uma categoria do discurso, mas seu lugar: o falante é arrebataado a

isso de que fala, ou isso é arrebatado dele, e ele não deixa de se manter à distância, como o objeto de seu discurso, em uma ‘visão’. O *não* que o analista entende não é somente o que encarna uma qualidade particular do julgamento, ele assinala a outra negação, que requer todo discurso como sua origem permanente, pela qual o objeto e sua fala, a fala e seu objeto são excluídos um do outro. No primeiro sentido, o *não* é a propriedade formal de um segmento de um sistema fechado, no segundo, é o índice transcendental da referência, que é abertura. (LYOTARD, 2002, p. 118).

É como se o *não* presente no discurso assumisse a mesma função de ‘indicadores’ nos pronomes de primeira pessoa. O *eu* não possui a mesma significação de quando digo *árvore* – que pode assumir múltiplos significados, de um modo ou outro fixado pelo quadro da língua. Ao contrário, afirma Lyotard, o *eu* funciona como *indicador*. Ora, o *eu* indica o que? “O sujeito em vias de falar. Ele o *designa*, mas ele não o significa, ou ainda sua significação é sua designação” (LYOTARD, 2002, p. 119). Modo de dizer que o significado e a compreensão do pronome de primeira pessoa *eu* é efetivado e tornado possível pela abertura a uma designação, por sua referência ao sujeito falante. Ele só tem significado no sistema da língua enquanto diz algo fora do sistema: “nós não podemos compreendê-lo sem recorrer à experiência, que não é a da língua, mas essencialmente a da fala [...] situá-la na ordem espaço-temporal” (LYOTARD, 2002, p. 119). É a consideração de que “o discurso fala de *alguma coisa*” (LYOTARD, 2002, p. 120) – seguindo as vias abertas por Frege e Benveniste – que permite a Lyotard afirmar que a língua comporta outro modo de negação – além dos espaçamentos que mantêm os termos separados uns dos outros – que não lhe é imanente, mas implicada no fato do discurso.

Apesar da negação não indicar um objeto, mas uma relação é possível reaproximar a abertura que o *não* gramatical provoca e a abertura referencial que o pronome de primeira pessoa provoca. Como? Lyotard é preciso nessa passagem, pois se um e outro podem indicar algo é na medida que ambos indicam um “mergulho no *abaixo* da linguagem em direção a uma experiência que não é verbal, mas perceptiva, uma vez que ela requer o aqui-agora da sensibilidade” (LYOTARD, 2002, p. 120).

A partir das considerações iniciais sobre o “enigma da palavra *não*”, Lyotard poderá afirmar que é possível estabelecer “três seres do *não*”: a negação gramatical, presente nas proposições negativas; a descontinuidade do estruturalista, isto é, a relação diacrítica, que mantêm os termos no sistema da língua espaçados; e, enfim, “escondido na fala, a *falta* que reconhecem o lógico e o analista, que atravessa o discurso e lhe confere seu poder referencial” (LYOTARD, 2002, p. 121).

Ora, como articular esses “seres do *não*”? Diz Lyotard (2002, p. 121): “nós nos contentaremos em seguir as indicações de Freud, que se referem especialmente sobre a relação do desejo com o negativo”. Como, a partir da denegação, é possível pensar uma articulação entre negatividades tendo o desejo como eixo articulador?

Freud conseguiu articular as negatividades observando que:

É pela primeira dessas negações [a negação sintática presente nas afirmações negativas] necessariamente que as outras podem se manifestar no discurso. Se nós não tivéssemos a qualidade do juízo, a significação e a designação permaneceriam inexprimíveis. (LYOTARD, 2002, p. 121).

Ora, a leitura que o filósofo faz da obra de Freud contradiz toda posição anteriormente estabelecida. Aqui, ele afirma que é somente pela qualidade negativa de um juízo – o *não* gramatical – que a significação e a designação podem ser expressas. Mas, Lyotard não partia do pressuposto inicial de uma separação entre duas negatividades, constitutivamente diferentes? É preciso atentar à letra do texto: elas podem ser *expressas*, e não tornadas possíveis. O que significa, então, expressar a significação e a designação através do *não* gramatical?

Acompanhemos seu comentário em relação à significação: “Nós não poderíamos dizer o que é o conteúdo de uma unidade significativa se nós fossemos privados do meio gramatical de dizer também o que ele não é, de distingui-lo de seu entorno próprio [...]” (LYOTARD, 2002, p. 121). O que o filósofo está afirmando é que a qualidade negativa de uma afirmação revela uma certa escolha ou relação entre termos vizinhos, e portanto, a atribuição de significação através da observação daquilo que o termo não é. É desse modo que ele poderá dizer que a negação gramatical nos mostra a negatividade do sistema da língua. Quanto à designação, afirma:

Sua expressão no discurso pode parecer menos dependente da negação sintática, na medida em que ela parece antes juntar, reunir, do que separar. Não apreenderíamos a função referencial antes como uma posição do objeto do qual fala o locutor do que como sua negação? Entretanto é preciso reconhecer que a posição é uma posição à distância. (LYOTARD, 2002, p. 121).

A qualidade negativa do juízo tem a peculiaridade de afirmar a coisa negada, mas colocando-a ou apontando-a como algo distante. Vejamos como essa articulação está presente na denegação do paciente: Ao afirmar “essa não é a minha mãe”, o paciente estabelece uma “relação de exclusão entre dois termos, a pessoa de seu sonho e sua mãe” (LYOTARD, 2002,

p. 122), o que nos possibilita revelar duas coisas: 1) a negatividade do sistema, uma vez que distinguimos um termo de outro através da observação “dos intervalos constantes entre as unidades” (LYOTARD, 2002, p. 122); 2) a negatividade da designação, uma vez que ultrapassamos o campo da mera significação e escolha de termos para indicar um outro campo:

Se ele deve negar que o objeto de seu sonho seja sua mãe, é que seu sonho é uma negação de sua mãe [...]. Ao se defender de ter sonhado com sua mãe, o paciente procede efetivamente à constituição ou à reconstituição de sua mãe como “objeto perdido” [...], ele institui novamente a ordem da linguagem e a da objetividade à qual a linguagem se refere, pela distanciação que é suposta antes de todo discurso e toda objetividade, quer dizer a mãe. (LYOTARD, 2002, p. 123).

A análise de Lyotard está fundamentada na hipótese freudiana de que a negação do paciente é uma espécie de “repetição” de uma negação primeira, através da qual reconhecemos aquilo que Freud denominou de *o retorno do recalque*. Essa negação primeira aparece como um “certificado de origem”, como o próprio Freud afirma, “seu *não* é um timbre, um certificado de origem, alguma coisa como ‘Made in Germany’” (FREUD, 1925 apud LYOTARD, 2002, p. 132).

Por esse caminho de análise, vemos que Lyotard encontra em Freud a possibilidade de atravessar tanto a negatividade da língua, da designação e o *não* gramatical com aquilo que ele recupera de Freud como sendo a *negação primeira*, ou o recalque de um desejo.

Outra função importante é atribuída à negação linguística: o poder de reapresentar uma falta, tornar presente uma ausência. Para tanto, Lyotard relembra em breves linhas a discussão freudiana, no interior do artigo *A Denegação*, sobre “o que é ajuizar?”. Retomar essa discussão interessa a Lyotard por dois pontos: 1) ao discutir a questão sobre *o que é ajuizar*, Freud parte da distinção entre dois tipos de ajuizamento: aquele que diz respeito aos atributos alguma coisa (bom/mau), e aquele que diz respeito à realidade do objeto, sua existência ou inexistência; 2) Das duas atribuições, o filósofo ressalta o esforço de Freud em compreender a segunda como uma questão de distinção entre *interior e exterior*. Qual o interesse da discussão? Interessa uma vez que o saldo das análises de Freud é mostrar que “a realidade é aquilo que foi rejeitado, ela é aquilo que encontramos sem reconhecer inicialmente” (LYOTARD, 2002, p. 124), mas, por outro lado, conclui que:

Para que isso que foi rejeitado *seja alguma coisa* é preciso que à pulsão de destruir [ejeção do objeto] se ajunte a força contrária de apresentar a ausência. Então, a perda pode ser uma perda, a presença de uma falta; e o

objeto uma realidade, alguma coisa que é, mesmo quando ele não está lá. Mas, a força de tornar presente [...] um objeto ausente, o que é? É, diz Freud, o poder da negação linguística. (LYOTARD, 2002, p. 124-125).

As análises de Freud no artigo sobre *A Denegação* abrem o caminho para Lyotard pensar um terceiro eixo de sustentação do discurso. Não somente a designação e a significação, mas a dimensão pulsional e desejante. Podemos dizer que as análises de Freud permitiram a Lyotard entrelaçar as duas características fundamentais do discurso (significação e designação) com um elemento que não aparece em seu interior como consciente, mas, justamente, inconsciente:

O que é necessariamente suposto n' *A Denegação* é a mutação da pulsão em desejo por sua passagem na linguagem, e é o fato, fundamental para o analista, que o juízo negativo, o Não do gramático, denegação do paciente, é como *uma repetição da negação constitutiva do juízo*, uma repetição da escanção pulsional, talvez, mas desviada na negatividade da transcendência, no jogo de linguagem. (LYOTARD, 2002, p. 127).

Vemos aqui se esboçarem os pressupostos do conceito de figural. É a ideia segundo a qual o desejo imprime seus efeitos transgressivos no interior da linguagem, imprimindo nela suas engrenagens.

A passagem pela teoria freudiana nos permite retomar as conclusões do curso *Por que Filosofar?* (1964), em que Lyotard afirmava que o papel da filosofia e da reflexão filosófica era fazer aparecer a falta (*manque*) no interior da linguagem. Ou seja, a linguagem filosófica não teria por função fechar seu objeto – e incorrer num discurso ideológico – mas sim, mostrar como há um inacabamento permanente do sentido. É algo semelhante que se busca na psicanálise. É a falta por onde o desejo surge que se instala na linguagem, como Sócrates ao mostrar a Alcebiades que seu desejo era o desejo do vazio, daquilo que não há. O desejo pelo saber era o desejo que desejava a si mesmo: “é preciso colocar a identidade do querer saber e do desejar; Sócrates o inaugurou, encarnado” (LYOTARD, 2012, p. 128).

Nesse sentido é possível afirmar que, “a qualidade do juízo negativo poderá dar, no plano da língua, um ‘equivalente’ da espessura da coisa. A linguagem não constitui a espessura [...] mas ela a faz aparecer. Ela é a razão fenomenológica<sup>45</sup>, não ontológica” (LYOTARD, 2002, p. 129), justamente porque ela faz aparecer e não constitui a coisa, como o estruturalista e o dialético acreditam poder fazer. A fenomenologia, apesar de buscar uma

<sup>45</sup>A crítica se direciona à dialética hegeliana, uma vez que a pretensão do sensível como desdobramento da linguagem acaba por ontologizar a linguagem. Seguimos aqui os comentários de Abigail Heathcote: “O problema vem do fato de ontologizar a linguagem: ‘a linguagem não constitui [a espessura da coisa] [...] ela é a razão fenomenológica’. Lyotard lança um desafio não somente à dialética hegeliana, mas a estes que, como Hegel, experimentavam assimilar o sensível ao racional, ultrapassando a separação” (HEATHCOTE, 2012, p. 7).

continuidade entre linguagem e percepção, não estabelece uma determinação ontológica da linguagem sobre o mundo.

Com as análises de Freud, ele mostra que habita em todo discurso uma outra ordem do sentido que a significação e designação estritamente tomadas: “uma figura é instalada no fundo de nossa fala, que opera como matriz desses efeitos; que toma nossas palavras para fazer com elas formas e imagens. A extensão do desejo vem fazer a cama dos pensamentos e aí acomodá-los” (LYOTARD, 2002, p. 129). Ultrapassamento de toda análise da linguagem ligada à consciência. É em direção ao inconsciente e ao espaço figural que é preciso caminhar:

A significação não esgota o sentido, mas a significação e a designação conjugadas não mais. Nós não podemos permanecer na alternativa desses dois espaços entre os quais desliza o discurso, o do sistema e o do sujeito. Há um outro espaço, figural. É preciso supô-lo escondido, ele não se dá nem a ver, nem a pensar, ele se indica de modo lateral, fugidio no seio do discurso e das percepções, como o que os perturba. Ele é o espaço próprio do desejo, o que está em jogo na luta que os pintores e os poetas não deixam de dirigir contra o retorno do Ego e do texto. (LYOTARD, 2002, p. 135).

Aqui percebemos o movimento de *Discurso, Figura* se esclarecer. Se nos mantivermos na primeira parte da tese, acreditamos que todo o esforço do filósofo é buscar uma nova maneira de conjugar significação e designação, sistema da língua e espaço perceptivo. Mas, essa parece ser apenas sua estratégia de argumentação: 1) partimos dessa posição; 2) mostramos suas insuficiências a partir do momento em que levamos em consideração uma outra ordem do sentido. Lyotard leva às últimas consequências a psicanálise freudiana na compreensão de um problema que permeava tanto o estruturalismo quanto a fenomenologia. É preciso pensar de um outro modo: não oposição, mas diferença. Não é de se estranhar que nos capítulos em que as teses mais fundamentais aparecem são abertos com o título “O outro espaço”, uma referência direta ao nome que seu trabalho recebeu antes da publicação oficial: “Os três espaços do sentido”.

## 7 O ESPAÇO DA DIFERENÇA

É no capítulo intitulado *A oposição e a diferença* que ele expõe de modo claro sua tese. Se, nos capítulos anteriores, tínhamos uma vaga ideia de qual seria a intenção do filósofo, tateando entre fenomenologia e estruturalismo, entre campo da significação e campo da designação, entre negatividade da língua e negatividade do sensível, neste capítulo compreendemos qual era o sentido dessas questões. Lyotard abre as páginas do capítulo indicando que é preciso ir além da alternativa entre significação e designação.

A escolha unilateral de um dos campos na determinação do sentido deve ser abandonada, bem como a sua conjugação ou a possibilidade de uma continuidade de um campo no outro. Trata-se de mostrar que tanto a significação quanto a designação ou seu entrelaçamento são insuficientes na determinação do sentido, e que tanto uma quanto outra excluem ou escondem uma outra ordem do sentido: o espaço do sentido, que Lyotard chama de *figural*.

Sua insistência em apontar que ele se indica de modo lateral é garantir que não seja absorvido nem por um espaço nem por outro, mas permanece *tanto no seio do discurso quanto das percepções*. Se for preciso mostrar como, basta dizer que ele se mostra por seus efeitos, por aquilo que perturba tanto uma ordem quanto na outra.

Há um esforço por caracterizar a ordem figural destacando-a tanto da significação quanto da designação. Ora, o que interessa nesse destaque? Trata-se de mostrar que aquilo a que chamamos de verdade e seu lugar (ou aparecimento) não se dá em uma *ordem* – como aquela necessária para o estabelecimento do conhecimento, do saber, de uma frase, do discurso, da linguagem, mas também para a constituição do espaço perceptivo, a boa visão, a atenção, a consciência – mas em uma *desordem*. Ao destacar o espaço figural da ordem da significação e da designação, Lyotard busca aproximar aquilo que ele chama de “o lugar onde trabalha a verdade” (LYOTARD, 2002, p. 135), pois esta “não se encontra na ordem do conhecimento, ela se encontra em sua desordem, como um acontecimento” (LYOTARD, 2002, p. 134). O que ele está chamando de verdade? E por que ela trabalha?

Há uma proximidade entre a concepção de verdade e a ideia do trabalho inconsciente. Lembremos como em suas análises sobre a *denegação* do paciente, Freud opera uma inversão na afirmação negativa, justamente a fim de mostrar aquilo que o paciente está dizendo sem dizer, ou melhor, aquilo que trabalha silenciosamente por trás de sua afirmação. Esse algo que trabalha e se revela na negação gramatical tem sua raiz em um desejo inconsciente, no recalque que vem à tona na fala do paciente. Tudo se passa como se a ordem estabelecida do

conhecimento se constituísse por meio da ocultação ou exclusão dessa outra ordem do sentido, mais profunda, matriz, que produz efeitos na superfície do discurso, mas que a todo momento é negado em nome da significação e do sentido.

Sobre a verdade, o filósofo afirma: “Mas a verdade acontece como aquilo que não está em seu lugar; ela é essencialmente deslocada; como tal, prestes à elisão; não tem lugar para ela, nem pré-visão, nem pré-entendimento” (LYOTARD, 2002, p. 134). Ele radicaliza a concepção de verdade ao colocá-la como aquilo que aparece justamente na ausência de ordem, na falha, no erro, na ilusão. Ao buscar construir um discurso de saber, estamos construindo o lugar próprio onde a verdade não habita. Como havia nos indicado na introdução:

Freud nos ensinou a utopia *stricto sensu*. A utopia é que a verdade jamais aparece onde ela é esperada [...]. A verdade se manifesta como uma aberração da significação e do saber. Ela destoa. Destoar no discurso é desconstruir sua ordem, seu *topos* impossível não é observável pelas coordenadas da geografia do saber, mas ela se faz sentido na superfície do discurso por seus efeitos. (LYOTARD, 2002, p. 17).

O campo da significação e da designação estão prontos para a destruição daquilo que aparece como acontecimento:

Tudo está no lugar, ao contrário, nos dois espaços da significação e da designação, para que seus efeitos pareçam simples erros, incidentes devido à desatenção, ao mau ajustamento das peças do discurso, à má acomodação do olho. Está tudo preparado para o apagamento do acontecimento, para a restauração da boa forma, do pensamento claro e distinto. A verdade se apresenta como uma queda [*chute*], como um deslizamento ou erro: o que em latim quer dizer *lapsus*. O acontecimento abre o espaço da vertigem, ele não é religado a seu contexto ou a seu meio perceptivo [...]. (LYOTARD, 2002, p. 134).

A alternativa de sentido entre significação e designação faz perder aquilo que aparece enquanto acontecimento e, portanto, nos impede de compreender o aparecimento da verdade. Ora, mas o que Lyotard está chamando de *acontecimento*?

Talvez nenhum outro termo foi mais usado na filosofia francesa contemporânea quanto acontecimento. Entretanto, apesar de indicar alguma coisa que aparece sem ser esperada, a noção de acontecimento assume tantos sentidos e funções quantos são os filósofos que se valeram do termo. Ora, qual o sentido e função que ele assume no pensamento lyotardiano?

Retomamos aqui uma definição de acontecimento presente no trabalho *O limiar da História*, de 1966<sup>46</sup>. Lyotard dá uma definição expressa daquilo que ele considera ser o *acontecimento*. A discussão que cerca o conceito é a crítica ao modo estruturalista de compreensão da sociedade, tomando como modelo de análise o sistema da língua. A saída crítica para essa perspectiva de pensamento surge a partir da noção de acontecimento, assim definida:

Chamamos acontecimento a introdução de uma grandeza perturbadora no sistema regulado. Se o acontecimento não excede a capacidade do regulador, se ele vale como signo ao mesmo tempo que como perturbação, entrando no bloco de regulação ele provoca normalmente o reestabelecimento do sistema regulado a seu regime de referência [...]. Ou então, o acontecimento excede a capacidade do sistema, em intensidade [...], e esse desaparece. (LYOTARD, 1984, p. 32).

O *acontecimento*, portanto, introduz a capacidade de desregulação e transgressão do sistema, podendo causar sua destruição. Entretanto, a desregulação e transgressão devem ser de tal monta que o sistema exceda sua própria capacidade e se transforme. Podemos supor que a compreensão do acontecimento nos termos colocados nos leva a recair no desenvolvimento dialético, justamente porque o que está em jogo aqui é o trabalho da negatividade. Entretanto, é o estatuto de irrecuperabilidade do trabalho do negativo que está em questão. Este é o sentido de um retorno a Freud e ao desejo que trabalha. O *acontecimento* provoca uma desestabilização e uma situação de *não-trocabilidade* uma vez que surge rompendo com as regras e normas de determinação da significação e da designação, ou seja, rompendo com a negatividade tanto de um campo quanto do outro.

A abertura revelada pelo *acontecimento* permite a Lyotard afirmar a existência de um *espaço da diferença*. Ultrapassando a alternativa entre significação e designação, a diferença se distingue dos dois campos pelos efeitos que ela comporta. A diferença, diz Lyotard (2002, p. 137), “não é nem a negação rasa que mantém distanciados os elementos de um sistema (linguístico), nem esta denegação profunda que abre o campo referencial ou representativo frente ao discurso”. A distinção do campo da diferença para a relação opositiva entre significação e designação se caracteriza do seguinte modo:

---

<sup>46</sup>Há algo interessante nesse trabalho de Lyotard. Nos arquivos inéditos há, aproximadamente, quinhentas folhas escritas à mão reunidas sob o título *Structure et Histoire*, de 1964 à 1967. Esse trabalho, até onde sabemos, nunca foi publicado. Entretanto, se compararmos as discussões presentes no trabalho manuscrito com o texto publicado na revista *Digraphe*, somente em 1984, intitulado *Le seuil de l'histoire*, podemos supor que trata-se de uma versão reduzida da tese de 1964. Mantivemos a data de 1966, pois ela é indicada na assinatura do prefácio feito por Lyotard.

Contrariamente ao que se produz na significação ou designação, a *distância não é a de dois termos colocados no mesmo plano, inscritos no mesmo suporte [...] mas a “relação” de dois “estados” heterogêneos e, contudo, justapostos em uma anacronia irreversível.* (LYOTARD, 2002, p. 137).

O campo da diferença não tem negatividade, mas é apresentado negativamente. O que isso significa? Que seu aparecimento se dá por efeitos, transgressões, transformações, impedimentos, turbulência na ordem da significação e na percepção. Os efeitos não são aqueles esperados tanto pelo estruturalista quanto pelo fenomenólogo, são aqueles indicados e abertos pelas análises de Freud:

Nós poderemos detectar efeitos de diferença até na ordem discursiva e na ordem perceptiva, *sem mesmo invocar o silêncio e a obscuridade*, quer dizer, o nada de um e de outra ordem. Basta que haja no seio dessas ordens destruições irredutíveis às distâncias da oposição ou à profundidade da designação, acontecimentos sem sentido, quer dizer, operações ou efeitos de operações requerendo uma “ordem” que não pode surgir das negatividades que nós identificamos *justamente porque elas só se inscrevem negativamente*, uma ordem que tentamos supor positiva. (LYOTARD, 2002, p. 138).

Lyotard recorre a uma metáfora<sup>47</sup> para pontuar a distinção entre uma significação autorizada pelo sistema da língua e o surgimento de outra ordem do sentido. Esse exemplo tem como finalidade mostrar aquilo que ele chama de diferença: 1º) não entra no sistema de oposições, ou seja, não pode ser determinado pela relação que um termo mantém com outros termos, mas tão somente pela observância da negatividade de seus efeitos; 2º) um sistema de oposições tende a excluir ou camuflar a diferença e impedir o acontecimento.

---

<sup>47</sup>Nos arquivos inéditos encontramos uma indicação fundamental. Há uma tentativa de *desconstrução* na obra de Lyotard. O termo, amplamente desenvolvido por Jacques Derrida, é compreendido por Lyotard como *transgressão de uma ordem dada*, quer dizer, a desconstrução opera o desmonte, peça por peça, dos elementos que permitem a sustentação de uma ordem de sentido – no caso em questão, da língua e da percepção. O que nos interessa na utilização que Lyotard faz do termo é sua relação com a teoria freudiana. Nos inéditos encontramos a seguinte afirmação: “Partimos do Trabalho do Sonho, e havíamos compreendido a partir da análise de textos fundamentais como os capítulos 6 e 7 d’ *A Interpretação dos Sonhos*, que Freud experimentava atingir uma ordem de sentido, a partir de uma concepção negativa, isto é, de um sentido que se manifesta sempre desfazendo a ordem do discurso ou a ordem da realidade. O des-fazer, essa *desconstrução* sendo geralmente tematizada por Freud como o retorno da figura” (LYOTARD. *Recherche sur le pouvoir et son retournement*, 1970 (Conferência inédita)). A novidade trazida por Lyotard é operar a desconstrução *a partir* da ordem linguística e da ordem perceptiva e não se manter no plano do inconsciente.

Partimos da comparação de duas afirmações: *eu te conheço* com a metáfora *eu te musico*<sup>48</sup> [*je te musique*]. O primeiro enunciado é dotado de uma significação que o segundo não possui. *Eu te conheço* pode entrar em relação com outros enunciados: *eu o conheço, você me conhece, eu não te conheço*. Todos esses enunciados, diz Lyotard, estão virtualmente presentes (ou ausentes) na determinação do sentido da nossa afirmação: “os elementos (termos, relações) foram deixados à distância quando o locutor enunciou a frase, eles não foram selecionados para aparecer no enunciado” (LYOTARD, 2002, p. 145). Modo de dizer que a significação de um enunciado, se ele tem sentido, é dada pela observação dos termos ou expressões vizinhas que entram em relação com ele.

Ora, o que se passa com a expressão *eu te musico*? Primeiramente, a função do substantivo *música* foi deslocada, pois agora é empregado como verbo. Em segundo lugar, diz Lyotard, “*música* não está em oposição com os termos esperados no lugar” (LYOTARD, 2002, p. 145). Ao introduzir *musico* como um verbo, realizamos uma transgressão linguística, atribuímos uma função que um substantivo não possui: “*música* é um termo deslocado” (LYOTARD, 2002, p. 145). Modo de dizer que a introdução desse termo no interior da frase produz um efeito inesperado e transgressivo. Ele produz um acontecimento na frase:

A distância que separa *musico* de seus vizinhos não é uma distância regulada, codificada. A distância não pertence ao sistema. O sistema não é mantido em seu lugar, intacto em sua virtualidade (...). O afastamento dos elementos ausentes não cria virtualidade, mas violência. (LYOTARD, 2002, p. 145).

Ora, a violência que *musico* produz não advém do sistema da língua. É violenta justamente por transgredir suas regras de significação e sentido. Do mesmo modo que o *não* gramatical revelava e mostrava a presença de outra ordem do sentido, a transgressão que a

---

<sup>48</sup>Essa distinção será a ocasião para o distanciamento de Lyotard em relação ao estruturalismo. Aqui recuperaremos o exemplo entre os dois enunciados, mas em *Discours, Figure* é possível acompanhar a discussão sobre gêneros de discursos mais complexos, como a narrativa mítica. Nessa última discussão, seu interlocutor é Lévi-Strauss. Lyotard se esforçará em mostrar como a análise estrutural dos mitos incorre em um apagamento do campo da diferença, e portanto, em um esquecimento da dimensão energética. Através dessas discussões, diz Lyotard, “o leitor perceberá que se encontram ou se encontrarão reunidas aqui algumas ferramentas necessárias à crítica da ideologias, aí compreendida a estruturalista” (LYOTARD, 2002, p.146). Não entraremos nos detalhes dessa discussão. Nosso interesse se limita à determinação da noção de *diferença*. A discussão sobre a narrativa mítica encontra-se no capítulo *L'opposition et la différence*, no tópico *Le sexe et la dispositio*.

linguagem sofre será compreendida como a presença no sistema de uma *energética*<sup>49</sup>, termo de proveniência da psicanálise freudiana, que enquanto tal escapa à sua determinação tanto perceptiva quanto significativa:

Musico é um termo atualizado pela transgressão, sua presença testemunha que há, no subsolo, não um sistema, mas forças, uma energética que bascula o ordenamento do sistema. Quando você faz um verbo com um substantivo, há acontecimento: o sistema das regras da língua não somente não pode dar conta desse novo uso, mas a ele se opõe, resiste, e entre ele e o enunciado a relação que se estabelece é do conflito. (LYOTARD, 2002, p. 145).

Lyotard encontra na noção de energético a possibilidade de algo *ter* ou *dar* sentido sem, no entanto, estar submetido a um sistema ordenado e regido, como o sistema da língua, ou ser construído em um sistema perceptivo.

Uma observação pertinente: ao tomar como exemplo o enunciado *eu te musico*, o filósofo recupera expressamente uma *figura* de linguagem. Ora, a função que cumpre uma figura de linguagem no interior da gramática é de tornar mais expressivo, por um desvio da norma culta da língua, um enunciado qualquer. É a noção de *figura* que interessa a ele. Sua hipótese fundamental é que o termo *figura* “é o efeito de uma *descarga*<sup>50</sup> proveniente de uma outra ordem” (LYOTARD, 2002, p. 146). O uso do termo *descarga* não é à toa. Trata-se de uma referência direta à teoria pulsional freudiana. O filósofo pensa a noção *figura* como um efeito de uma descarga energética. Ora, mas como a figura – enquanto efeito de uma descarga energética – é interiorizada na linguagem?

---

<sup>49</sup>O termo energético nos revela uma compreensão da psicanálise do ponto de vista econômico. Sabemos como a metapsicologia freudiana era compreendida pela síntese de três pontos de vista: dinâmico, tópico e econômico. O ponto de vista econômico prioriza uma interpretação pela via quantitativa, envolvendo as ideias de cálculo energético, descarga, trabalho, intensidade, investimento. A interpretação econômica proposta por Freud deveu-se a um espírito científico e, por outro lado, uma necessidade clínica. A esta última, a compreensão econômica dos processos psíquicos buscava dar conta de acontecimentos que, por vezes, escapavam da interpretação do analista. Como nos lembra Laplanche e Pontalis: “A hipótese econômica é constantemente presente na teoria freudiana onde ela se traduz por todo um conjunto de ferramentas teóricas: a ideia fundamental é esta de um *aparelho* (inicialmente qualificado de neurônico, posteriormente definido de psíquico), cuja função é de manter ao nível mais baixo possível a energia que aí circula. Este aparelho realiza um certo *trabalho*, descrito por Freud de diferentes modos: transformações de energia livre em energia ligada, retardo da descarga, elaboração entre representação e *quantum de afeto ou soma de excitação*, esta sendo susceptível de circular ao longo das cadeias associativas, de *investir* tal representação ou tal complexo representativo, etc. Donde o aspecto imediatamente econômico que revestem as noções de *deslocamento* e de *condensação*” (LAPLANCHE; PONTALIS, 2011, p.126). Ao retomar o ponto de vista econômico, Lyotard prioriza um tipo de interpretação da psicanálise outra que esta de significação. É mais em termos de trabalho que a interpretação econômica funciona.

<sup>50</sup>O modo de funcionamento do aparelho psíquico, para Freud, pode ser distinguido em dois processos fundamentais: processo primário e processo secundário. Ambos correspondem a dois modos de circulação da *energia psíquica*. Brevemente, “no processo primário, a energia é dita livre ou móvel na medida em que ela se escoia para a descarga do modo mais rápido e mais direto possível; no processo secundário, ela é dita ligada, na medida em que seu movimento para a descarga é retardado e controlado” (LAPLANCHE; PONTALIS, 2011, p. 133).

[...] Antes de sua incorporação na ordem da linguagem (por exemplo, em uma retórica), a figura é a marca, sobre as unidades e as regras da linguagem, de uma *força* que trata as unidades e as regras 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. (LYOTARD, 2002, p. 146).

Entre a região do sistema e essa de onde provém a força há diferença, não oposição. Diferença, pois a linguagem vai somente sustentar seus efeitos sem significá-los. Não há reconciliação nem irreducibilidade entre essas duas ordens. Lyotard legitima suas análises novamente na teoria freudiana: “essa via corresponde à irreducibilidade reconhecida por Freud entre processo primário e processo secundário (na primeira tópica) ou entre princípio de realidade + Eros de uma parte, e pulsão de morte do outro (na segunda tópica)” (LYOTARD, 2002, p. 146).

A análise do campo da diferença será observada também no espaço perceptivo. Em primeiro lugar, ele aponta os pressupostos da construção do espaço euclidiano (matemático e geométrico). Os momentos da construção do espaço são simultâneos ao aniquilamento do espaço da diferença. O prejuízo desta concepção de espaço recai sobre o conceito de *atenção*.

O campo visual é objeto de uma “correção”, de um nivelamento constante, que visa eliminar a diferença e homogeneizar o espaço em sistema de oposições [...]. A atenção tem por finalidade reconhecer. Reconhecer não se dá sem comparar. O olho corre aqui e ali, e compõe sua tela familiar. Por esse curso que consiste ao mesmo tempo no vasculhamento do campo e na acomodação do aparelho óptico, cada parte é ponto a ponto colocada no centro, identificada em visão central e ordenada aos outros componentes em uma composição de parte em parte intelectual, que é euclidiano. (LYOTARD, 2002, p. 155).

A construção do espaço euclidiano exige uma série de correções e adequações que tem por finalidade apagar aquilo que impede uma visão adequada. A atenção nos leva ao reconhecimento. Reconhecer o objeto exige o deslocamento e movimentação do olhar que vai pouco a pouco lapidando e permitindo que o objeto apareça. Descrição da construção racional do campo visual. Constrói-se o campo visual como quem constrói um edifício, eliminando as partes que não interessam na percepção do objeto, limpando a visão de todo borrão periférico que venha poluir a imagem clara e distinta ao olhar.

Num primeiro momento, Lyotard recorre às análises de Merleau-Ponty sobre Cézanne para ilustrar a desconstrução operada na concepção de espaço euclidiana. Segundo suas análises, a fenomenologia afasta-se da concepção de espaço lógica (sobretudo aquela desenvolvida por Descartes na *Dióptrica*) através da análise da construção do espaço em

Cézanne: “Opondo o espaço de Cézanne a este da *Dióptrica*, Merleau-Ponty queria dizer que uma concepção articulada, descontínuista, ativa, lógica do sentido e do espaço não poderiam, senão, perder o dado ou a doação do visível” (LYOTARD, 2002, p. 21). Contra a movimentação do olhar que constitui a geometria do espaço, Merleau-Ponty recorria à imobilidade de Cézanne frente à Montanha de Santa Victória: “era preciso a enorme imobilização de Cézanne para afastar a racionalização do espaço perceptivo e fazer perceber a doação primeira em sua ubiquidade, em sua transgressão lateral das regras da óptica geométrica” (LYOTARD, 2002, p. 21).

Com Merleau-Ponty e Cézanne, descobrimos que o quadro tem a capacidade de nos mostrar “o mundo em vias de se fazer” (LYOTARD, 2002, p. 28), ele mostra “o engendramento dos objetos, a atividade transcendental mesma” (LYOTARD, 2002, p. 28), o pintor dá a ver “o segredo da manifestação, da profundidade” (LYOTARD, 2002, p. 28). A profundidade, em termos fenomenológicos, não se confunde com uma das três dimensões do espaço euclidiano, mas é o “suporte invisível da visibilidade” (CHAUI, 2002, p. 65).

Entretanto, a fenomenologia só poderá compreender o acontecimento aberto pela pintura de Cézanne – o mundo em vias de se manifestar – “no campo construído pela fenomenologia” (LYOTARD, 2002, p. 21). Acompanhemos o que o filósofo afirma: “Que a Montanha Santa Vitória deixe de ser um objeto de visão para se tornar um acontecimento no campo visual, é o que Cézanne deseja, é o que a fenomenologia espera compreender, e que eu creio que ela não o pode” (LYOTARD, 2002, p. 21).

O campo erigido pela fenomenologia para compreender o acontecimento do aparecimento dos objetos é construído através do conceito de *passividade*<sup>51</sup>. Entretanto, o campo de presença<sup>52</sup> só pode operar a partir de determinadas pressuposições: “A passividade

---

<sup>51</sup>Sabemos como este termo se refere à ideia de constituição. Na fenomenologia husserliana, a síntese é ativa porque é um ato da consciência pelo qual ela põe as coisas como objetos (essências, significações, etc.). Na fenomenologia da percepção e do corpo próprio, Merleau-Ponty introduz a noção de *síntese passiva* para indicar que a síntese se dá no corpo, mas não é um *ato* pelo qual ele constitui ou põe o mundo. Para explicar a síntese ativa sem recorrer à figura do sujeito ou da consciência constituinte, Merleau-Ponty introduz a ideia de *campo de presença*, no qual o corpo e o mundo estão dados em conjunto e a síntese é realizada por esse campo (a síntese ativa não é um ato de um sujeito, nem uma causa eficiente vinda do mundo sobre o sujeito), mas a comunicação originária entre corpo e mundo; o campo de presenças é o campo no qual corpo e mundo coexistem um para o outro e um no outro. A *síntese passiva* é a imanência do corpo ao mundo e do mundo ao corpo, sem por isso anular a transcendência do mundo ao corpo, pois o corpo não constitui o mundo, não realiza a síntese ativa de constituição do mundo como objeto, não interioriza o mundo como objeto ou ideia.

<sup>52</sup>Uma passagem da *Fenomenologia da Percepção* nos ajuda a compreender a crítica de Lyotard à ideia de campo de presença como suposição de um sujeito vidente: “Portanto, o corpo não é qualquer um dos objetos exteriores, que apenas apresentaria esta particularidade de estar sempre aqui. Se ele é permanente, tratase de uma permanência absoluta que serve de fundo à permanência relativa dos objetos que podem entrar em eclipse, dos verdadeiros objetos. A presença e a ausência dos objetos exteriores são apenas variações no interior de um campo de presença primordial, de um domínio perceptivo sobre os quais meu corpo tem potência. Não apenas a permanência de meu corpo não é um caso particular da permanência no mundo dos objetos exteriores, como

é ainda pensada como *suposição* de um sujeito que vê, como imanência pressuposta em sua relação transcendente com o objeto; o sujeito se encontra em um sentido despossuído, mas aí ele também está colocado” (LYOTARD, 2002, p. 21).

A fenomenologia acaba por “perder” o acontecimento. A noção de acontecimento diz respeito à desestabilização, transgressão, inapreensão. Ela se diferencia do advento, pois seu aparecimento é da ordem do inesperado e do incompreendido. Ao falar do acontecimento em Cézanne, Lyotard diz precisamente isto:

Isso não é uma relação de concentração, de atenção. O guia, neste domínio, se encontra em Freud quando ele recomenda ao analista a maneira como ele deve escutar o discurso do paciente. Preste uma “atenção flutuante” ao discurso do paciente. Você só conseguirá se empobrecer o espírito, limpando-o o tanto que você puder, até que ele se torne incapaz de antecipar o sentido daquilo que se diz [...]. É um ascese, um poder de suportar a ocorrência “diretamente”, sem a mediação protetora de um “pré-texto”. Podemos, então, encontrar o acontecimento como que nos confins do nada. O acontecimento permanecerá inacessível enquanto o *eu* se deixar seduzir por sua própria natureza, por suas riquezas, sua saúde, o conhecimento, a memória [...]. Cézanne permanece como que sem gesto, enquanto seu olhar desloca sobre a Montanha de Santa Vitória, na espera que nasça a ‘pequena sensação’, como ele dizia, a cor em sua ingenuidade. (LYOTARD, 2002, p. 41-42).

Em seu trabalho *Peregrinações* (1988), Lyotard conclui:

Tal é a via singular por onde se explora aqui uma nuvem de pensamento, que tem por nome a Montanha de Santa Vitória. Modo singular, pois os pintores aí se mostram completamente livres a respeito dos critérios habituais, significações, coerências, semelhanças, identificações, reconhecimento. Ele somente busca apreender a cor em estado nascente [...]. (LYOTARD, 1988a, p. 43).

É preciso considerar que o próprio acontecimento é capaz de desestabilizar tanto a ordem do discurso no qual ele aparece, quanto a compreensão do corpo próprio e, portanto, negando-o enquanto localização e *foyer*: “O acontecimento como turbulência é sempre o que desafia o saber; ele pode desafiar o conhecimento articulado em discurso; mas ele pode também abalar a quase compreensão do corpo próprio” (LYOTARD, 2002, p. 22).

A recusa do espaço euclidiano pelo espaço topológico era a maneira de Merleau-Ponty incorporar à fenomenologia do corpo próprio a ideia de Gestalt. Entretanto aquilo que resta

---

ainda a segunda só se compreende pela primeira; não apenas a perspectiva de meu corpo não é um caso particular daquela dos objetos, como também a apresentação perspectiva dos objetos só se compreende pela resistência de meu corpo a qualquer variação de perspectiva. Se é preciso que os objetos me mostrem sempre somente uma de suas faces, é porque eu mesmo estou em um certo lugar de onde as vejo e que não posso ver”. (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 136).

das análises gestaltistas da fenomenologia merleau-pontyana será criticado por Lyotard. A Gestalt, enquanto uma organização em figura e fundo será compreendida como “o *a priori* da vivência de toda espacialidade, a constituição do visível em campo comportando seu invisível” (LYOTARD, 2012, p. 156). O *a priori* gestaltista, em que a fenomenologia “culmina como sua última palavra” (LYOTARD, 2012, p. 156), é o fruto de uma “racionalização secundária” (LYOTARD, 2012, p. 156): ela também é fruto de eliminações e exclusões<sup>53</sup>.

Lyotard considera que o estabelecimento e a determinação de um lugar para o surgimento e aparecimento do acontecimento é ainda se manter numa posição de racionalização. “Aceitar o corpo próprio como o lugar do acontecimento é endossar o deslocamento defensivo, a vasta racionalização operada pela tradição platônico-cristã em vista de mascarar o desejo” (LYOTARD, 2012, p. 22). Atribuir ao corpo próprio a possibilidade do surgimento do acontecimento é recuperar uma tradição filosófica que localizava no corpo a fonte da ilusão (Platão) e do pecado (cristianismo):

O que deve servir de guia é que a turbulência levada à ordem da significação sempre foi pensada, nos mitos, nas tragédias, nas filosofias, como culpável. Atribuir a culpabilidade ao corpo próprio é impossível. O corpo não é um lugar de eleição da turbulência e do acontecimento [...]. (LYOTARD, 2002, p. 22).

Ou seja, atribuir ao corpo o lugar do acontecimento é contribuir para tomá-lo como o lugar do erro, daquilo que nos impede a compreensão da ‘verdade das ideias’ como queria Platão, ou tornar o corpo o lugar do pecado, como a tradição cristã acostudou-nos a pensar.

O acontecimento, diz Lyotard.

[...] Em sua alteridade inicial não pode vir do mundo, ao com o sentido do qual estamos em acordo. A discordância não pode vir de uma fala, que enquanto é entendida é significação articulada e é o objeto de um conhecimento; e também não pode vir de um mundo com o qual o corpo próprio coopera para produzir os *sensoria* que são seu elemento. (LYOTARD, 2002, p. 22).

Na introdução de *Discurso, Figura*, Lyotard anuncia um declínio: “o que declina quando passamos das primeiras às últimas linhas é a importância atribuída à percepção”

---

<sup>53</sup> Acompanhando o comentário de Marilena Chaui, vimos como a noção de *gestalt* é alinhada àquela da estrutura em Merleau-Ponty: “Nem coisa nem ideia, uma *gestalt* é uma significação encarnada que possui um princípio interno de organização e de auto-regulação: é uma estrutura” (CHAUI, 2002, p. 231). Uma estrutura pois, como afirma Merleau-Ponty, “é um princípio de distribuição, o pivô de um sistema de equivalências, e o *Etwas* de que os fenômenos parcelares são manifestação” (MERLEAU-PONTY, 1964, p.255).

(LYOTARD, 2002, p. 20). O abandono das análises fenomenológicas trazem à cena as contribuições da psicanálise freudiana. É no registro das análises sobre o inconsciente e sobre o desejo que Lyotard recolocará o problema do acontecimento. Para ele, Merleau-Ponty queria passar do eu ao nós da percepção: “mas, meça a distância que há ainda entre o nós e o Isso” (LYOTARD, 2002, p. 21).

É preciso mostrar que há uma outra ordem de sentido trabalhando no interior e por trás desse corpo próprio. Essa ordem está diretamente associada ao desejo. É nesse espaço aberto pelo desejo que é possível compreender o acontecimento: “A abertura do espaço é precisamente o lugar de eleição da doação<sup>54</sup>, pois, continua, “o acontecimento não vem onde esperamos [...]; Não podemos passar do lado do processo primário : é uma ilusão secundária” (LYOTARD, 2002, p. 23).

Não se trata de dizer que o corpo próprio e o discurso são dois campos ou dois modos insuficientes de localização ou compreensão do acontecimento: é que o próprio acontecimento *interdita* tanto sua localização quanto sua compreensão: “nem o discurso, nem o corpo tem neles mesmos a disposição que permite a doação, justamente porque ela interdita o reconhecimento e compreensão do dado” (LYOTARD, 2002, p. 23). Ela só pode ser apreendida, diz Lyotard, por um processo de *desconstrução*:

E não bastará experimentar descer, com o fenomenólogo, ao *abaixo* da visão realista do constituído, do dado, é preciso deixar de fenomenologizar, se queremos atingir alguma coisa que se assemelhe à constituição fenomenológica, que não é constituível, mas apreendida por um outro método, a desconstrução, e sobre outros efeitos, inesperados, de recesso. (LYOTARD, 2002, p. 56).

Interessante notar como algo muito semelhante foi desenvolvido por Lyotard e apresentado por nós nos capítulos anteriores. Lembremos como sua crítica à ideologia estava alinhada exatamente ao que ele chamou de *apagamento da diferença*. Retomemos a passagem a seguir: “ideologia, isto é, um trabalho pelo qual essa diferença será nivelada, suprimida, transformada em oposição, justificada, apagada e finalmente rejeitada como diferença” (LYOTARD, 1970b). Podemos dizer, portanto, que a supressão do campo da diferença e a exclusão do acontecimento (toda grandeza capaz de desestabilizar e destruir o sistema regulado – seja o sistema da língua ou campo perceptivo, mas também o sistema capitalista) é promovida pelo trabalho de construção de uma ideologia.

---

<sup>54</sup>O emprego do termo *doação* não é fenomenológico. Como vimos nas análises sobre Cézanne, a doação (da Montanha de Santa Vitória) que o artista espera é o que Lyotard compreende por *acontecimento*.

## 8 ARTE E POLÍTICA

Em um texto publicado em dezembro de 1970, intitulado *Notas sobre a função crítica da obra*, Lyotard experimentava alinhar sua crítica ao marxismo da época a uma investigação sobre a função crítica da obra. Tratava-se de pensar em que medida o campo político entra em relação com o da arte, e como esta poderia fornecer os elementos de uma crítica prática à ideologia. Porque a obra de arte? Ao menos por dois motivos: 1) a obra de arte, sobretudo a plástica, surge como aquilo que se contrapõe ao discurso, ou seja, ela não é um saber por significação, mas seu sentido se dá ao ver e não ao ler; 2) a obra de arte está em relação direta com esse *outro campo do sentido* por sua relação com a noção de *figura*.

A nosso ver, o ponto central que sustenta a argumentação de Lyotard nesse ensaio é o distanciamento da função representativa da obra de arte. Distanciamento de um modo de pensar a obra de arte como *dando a pensar*, como uma produção situada no campo da estética que cumpriria certa função no campo político. A obra de arte não é nem signo nem símbolo (sua manifestação não é uma ocultação, sua presença não é o índice de uma ausência, suas imagens não reenviam a outra coisa que não a si mesmas), ela não esconde nada por trás dela (nem uma pretensão política, nem a história de vida do artista, muito menos um desejo reprimido – do mesmo modo que dizíamos que o trabalho do sonho não pensa, pois não é preciso imaginar que há algo por trás do desejo, podemos usar essa fórmula para dizer que, para Lyotard, a obra de arte mostra e não esconde um discurso por trás dela).

Essa abordagem da obra de arte revela o ganho do conceito de *figural*: ele não é o espaço onde o inconsciente se revela, onde o desejo “aparece”, ele é o espaço onde são acolhidas as transformações, as rupturas, as transgressões e as distorções características dos processos inconscientes. É a partir dessas características que reverberam no plano das produções conscientes que podemos identificar a presença da dominação, exclusão e exploração (zonas de não-trocabilidade). Podemos supor que ele é o espaço da adjetivação<sup>55</sup> da figura e não de sua substantivação (postura – postural/ figura – figural).

É contrariamente a essa subordinação da obra de arte ao político que Lyotard balizará suas análises:

[...] Suspende o sentido da obra a seu efeito político ulterior é, novamente, não levá-la a sério, tomá-la por um instrumento, útil a alguma coisa, como uma representação de alguma coisa futura; é permanecer na ordem da representação, em uma perspectiva que é teológica ou teleológica [...]. (LYOTARD, 1973, p. 241).

<sup>55</sup>Essa suposição é fruto de uma longa discussão com Ronaldo Manzi Filho.

Uma obra de arte não é um instrumento, algo a serviço do que não é ela, seja uma representação do futuro, seja uma representação da transcendência mundana. Nem por isto, entretanto, se pode negar a ela uma presença política, desde que se compreenda que há uma diferença entre aquilo que se passa no campo político e aquilo que se passa na obra de arte. Essa diferença não é uma oposição: é possível um tipo de relação entre esses dois campos de modo tal que ela seja crítica. Para tanto, é preciso começar recusando que a obra cumpre uma função representativa, pois se ela representar uma cena política, ou mesmo uma situação de resolução política futura, ela não cumprirá nenhuma função crítica em relação à realidade da qual parte sua representação: “[...] é deixar sem crítica a política como representação” (LYOTARD, 1973, p. 241), mesmo se temos relação com uma obra de arte não representativa.

A obra tem uma função crítica uma vez que se coloca em contraposição e como crítica ao discurso, como afirmado em *Discurso, Figura*: “o que é selvagem é a arte como silêncio. A posição da arte é um desmentido à posição do discurso. A posição da arte indica uma função da figura que não é significada, e essa função entorno e no discurso” (LYOTARD, 2002, p. 13).

O recurso à obra de arte parece se legitimar a partir da recusa em afirmar que todo sentido daquilo que se passa no campo político estaria vinculado tão somente ao discurso que busca significá-lo<sup>56</sup>. Tem por função mostrar que uma crítica à sociedade capitalista como a realizada por Marx é insuficiente se quisermos compreender as novas formas de organização social e construções ideológicas:

No marxismo tradicional, o problema da constituição de uma consciência política é o da constituição de um discurso susceptível de significar a realidade tal como a gente pode vivê-la, quer dizer, de transcrevê-la em um discurso coerente [...]. É um discurso coerente que vai poder se desenrolar e quem mantém o discurso, estimamos que ele tenha uma consciência política e, do mesmo modo, que esta o torna apto [...] a transformar a realidade da qual ele fala. (LYOTARD, 1973, p. 242).

Após Maio de 1968, Lyotard percebe que uma tomada de consciência por parte dos trabalhadores era insuficiente como crítica política. Como nos indica Dews (2007, p. 136) esses acontecimentos trouxeram à tona um certo tipo de “força não-discursiva”. As

---

<sup>56</sup> Algo que o próprio Lyotard já indicava a partir da discussão com a hermenêutica de Paul Ricoeur em *Discurso, Figura*: “Critiquemos a suficiência do discurso. É fácil dissipar o prestígio presente do sistema, da clausura, na qual os homens de linguagem creem englobar tudo isso que é sentido” (LYOTARD, 2002, p. 11-12).

manifestações mostraram o fracasso na compreensão do político tão somente por meio da produção discursiva coerente. Lyotard nos indica que:

Alguma coisa se passou, precisamente na medida em que esse gênero de discurso, se ele não tinha deixado de se produzir, ao menos não tinha absolutamente nenhuma relação com a agitação real das coisas [...] e víamos muito bem que seu discurso, longe de ajudar na transformação real das coisas, ajudava a mantê-las em seu estado. (LYOTARD, 1973, p. 242).

Novamente, a questão para Lyotard é a de uma crítica política tal que não possa ser absorvida pelo sistema, um tipo de crítica, portanto, que não se mantenha – e mesmo faça contraposição – no mesmo plano do criticado: “O sistema, tal como ele existe, absorve todos os discursos consistentes, o importante não é produzir um discurso consistente, mas, antes, produzir “figuras” na realidade” (LYOTARD, 1973, p. 242).

A noção de figura permite a Lyotard transitar no limiar de três campos: a estética, a política e a psicanálise. Como vimos, a psicanálise forneceu os elementos necessários para repensar o estatuto da figura, e com isso o campo figural como o outro espaço do sentido que não se submete nem ao discurso nem à realidade, mas aí apresenta seus efeitos por meio de transgressões próprias ao desejo.

Em sua acepção propriamente política, a noção de figura é definida por Lyotard desse modo: “[...] objetos que não existem segundo os critérios que acabamos de enunciar, objetos que não são transformáveis – ou ao menos cuja realidade não se mede por sua transformação – e que não são mais comunicáveis linguisticamente” (LYOTARD, 1973, p. 231). Essas características foram recuperadas das análises freudianas, sobretudo, do ensaio *Formulações sobre os dois princípios do acontecer psíquico*. É a partir desse texto que Lyotard articula a noção de figura com a obra de arte e o campo político. O que interessa no ensaio freudiano são as transformações introduzidas pelo princípio de realidade e o papel que o produzir artístico assume no texto freudiano.

Sabe-se que o princípio de realidade surge como um princípio regulador, impondo à satisfação do prazer o caminho e condições impostas pelo mundo exterior. Com o princípio de realidade, uma série de funções típicas dos processos conscientes são introduzidas: a energia não-ligada surge como energia ligada<sup>57</sup>, a obtenção do prazer (a descarga da energia) passa a

---

<sup>57</sup>O modo de funcionamento do aparelho psíquico, para Freud, pode ser distinguido em dois processos fundamentais: processo primário e processo secundário. Ambos correspondem a dois modos de circulação da *energia psíquica*. Brevemente, “no processo primário, a energia é dita livre ou móvel na medida em que ela se escoia para a descarga do modo mais rápido e mais direto possível; no processo secundário, ela é dita ligada, na medida em que seu movimento para a descarga é retardado e controlado” (LAPLANCHE; PONTALIS, 2011, p. 133).

ser controlada e retardada. Assim, com o princípio de realidade está alinhado o desenvolvimento da atenção, da memória, do sistema de notação, da avaliação do juízo, do pensar, do agir, logo, um “aprimoramento” da função consciente.

Outro ponto importante que Lyotard irá reter são as considerações de Freud sobre o produzir artístico. É na relação entre princípio do prazer e princípio de realidade que Freud colocará a questão da arte, e é essa passagem que interessa Lyotard. Para Freud, a arte teria como função “promover uma reconciliação dos dois princípios [...]” (FREUD, 2004, p. 69). O artista, diz Freud, “por não se haver com a exigência de renúncia à satisfação pulsional de início requerida pela realidade, afastou-se da realidade e, no mundo da fantasia, deu livre curso a seus desejos eróticos e ambiciosos” (FREUD, 2004, p. 69). Ou seja, tudo se passa como se o artista, frente às imperiosas demandas da realidade, sublimasse suas pulsões e as deslocasse a outros objetos, como a obra de arte. É nesse sentido que Freud poderá dizer que o artista é alguém que frente às imposições do princípio de realidade, “é capaz de encontrar o caminho de volta desse mundo da fantasia à realidade” (FREUD, 2004, p. 69). Esse retorno só é possível, finaliza Freud, pois essa insatisfação resultante da introdução do princípio de realidade “é ela própria uma parte da realidade” (FREUD, 2004, p. 69).

## 8.1 O CAMPO FIGURAL E A OBRA DE ARTE

Lyotard compreenderá os elementos introduzidos pelo princípio de realidade como “critérios de comunicação”, ao afirmar que “os objetos são reais na medida em que são comunicáveis em dois níveis: de uma parte, no nível da linguagem, de outro, no nível da prática” (LYOTARD, 1973, p. 230). O que interessa a Lyotard nas considerações freudianas do princípio de realidade é que essa construção não anula, de modo algum, a “outra” realidade na qual o indivíduo estava submerso. Há uma transformação. Essa realidade “não é senão um setor do campo imaginário ao qual nós aceitamos renunciar” (LYOTARD, 2002, p. 284) é o “pouco de realidade”, ela é “perfurada, censurada” (LYOTARD, 1973, p. 231), ela “conserva a falta” (LYOTARD, 2002, p. 284). O que isso significa?

Há regiões que permanecem fora de atenção, que não podem ser aproximadas, que são profundamente desconhecidas. Há palavras que não são pronunciáveis porque são destituídas de “significação”, percepções que são impossíveis, coisa que não podemos ver: logo, há *filtros* [écrans]. (LYOTARD, 1973, p. 231).

É preciso pensar essa região que, de algum modo, escapa à apreensão pela percepção e pela linguagem. É nesse momento que Lyotard introduzirá suas análises sobre a obra de arte, uma vez que *é neste lugar que ela é possível*: “são nessas regiões onde falta alguma coisa, seja a experiência transformadora, sejam as palavras a trocar, porque elas são impossíveis de dizer, que podem ganhar lugar as obras” (LYOTARD, 1973, p. 231). Mas, porque a obra deverá ser pensada, doravante, num lugar que não se dá nem à percepção, e nem ao alcance da linguagem, que poderíamos até mesmo dizer que é um não-lugar? A obra de arte, para Lyotard, será pensada desse modo:

Ela é real, ela pode ser o objeto de denominações e manipulações diante de testemunhas, que asseguram que há um quadro ou uma estátua aqui e agora; mas ela não é real, a extensão das *Ninféias* não é dada no mesmo espaço que a sala da Orangerie [...]. Não somente a presença das obras atesta a ausência do objeto e o pouco de realidade do mundo, mas a ausência que se “realiza” nelas demanda a pretendida existência do dado e revela sua falta. (LYOTARD, 2002, p. 285).

De fato, a noção de obra se relaciona à da *figura*, mas figura num sentido peculiar:

Para o essencial, em termos freudianos, figuras – não somente figuras-imagens, no sentido plástico do termo, mas também figuras tri ou uni dimensionais, um movimento pode ser uma figura, uma música também – figuras, quer dizer, *objetos que não existem segundo os critérios que viemos enunciar, objetos que não são transformáveis – ou ao menos cuja realidade não se mede por sua transformabilidade – e que não são mais comunicáveis linguisticamente*. (LYOTARD, 2002, p. 285, grifo nosso).

Lembremos como o conceito de figura foi apresentado na discussão sobre *A Interpretação dos Sonhos*: “ela é um traço de um trabalho, e não de um saber por significação” (LYOTARD, 2002, p. 146), e a crítica central de Lyotard a Lacan calcava-se na interpretação das operações do trabalho do sonho a partir de um ponto de vista linguístico. O que Lyotard aponta é justamente um conceito de figura que escapa a toda determinação linguística bem como sua transformabilidade. Uma noção de figura que indica a ruptura no interior de uma zona de *trocabilidade* entre campos distintos: não há passagem gratuita entre figura e discurso.

Há uma recusa explícita em compreender o trabalho do sonho como uma linguagem, sendo importante pensar esse trabalho como um conjunto de operações que se vale de procedimentos outros que aqueles da linguagem. A partir dessas considerações, Lyotard afirmava uma convivência entre figura e desejo, hipótese que supunha guiar as análises de

Freud sobre as operações do sonho: “Por esse trabalho, o que se realiza é o desejo” (LYOTARD, 2002, p. 146), ou quando diz que “[...] a expressão crítica do artista oferece um corpo a nossos desejos em busca de objetos” (LYOTARD, 2002, p. 285).

A figura indica a presença de outra região onde o sentido é possível, o que permitirá a Lyotard dizer que são objetos que “pertencem a uma ordem de sentido – uma ordem de existência – que não é nem a da linguagem, nem a da transformação prática” (LYOTARD, 2002, p. 285) (ou seja, nenhum dos critérios apresentados por Freud enquanto princípio de realidade e cuja percepção e a linguagem assumem um lugar central). A que ordem de sentido Lyotard se refere, então? É aqui que seu conceito de *figural* reverbera: “Eu proponho provisoriamente [...] chamar esta ordem, uma ordem de figura, não no sentido figurativo, mas em um sentido que eu gostaria de chamar *figural*” (LYOTARD, 1973, p. 231).

O conceito de *figural* é pensado como uma ordem de sentido outra que a dada pela percepção e pela linguagem, uma ordem que escapa e transgride as exigências impostas pelo princípio de realidade.

O que me parece importante é que este objeto *figural* – que ele seja música, pintura – não seja colocado como um objeto de percepção ou como um texto, não seja apresentado como um objeto transformável por uma atividade prática, nem como um objeto comunicável na linguagem, como um discurso. (LYOTARD, 1973, p. 232).

A abertura crítica do conceito de *figural* reverbera em problemáticas centrais sobre a percepção, na fenomenologia, e a linguagem, no estruturalismo. Mais especificamente, o *figural* abriria para um terceiro espaço do sentido: “[...] diferente tanto do da linguagem quanto do mundo. A diferença é propriamente o inconsciente” (LYOTARD, 2002, p. 285).

Essas duas correntes de pensamento que permeiam as análises de Lyotard, podem ser cruzadas com mais outras duas: a psicanálise, uma vez que o conceito de *figural* é devedor das análises de Freud, e da política, uma vez que o *figural* se mostrará um conceito chave para uma crítica ao discurso ideológico. Diante disso, nosso autor poderá dizer que a necessidade de pensar outro campo do sentido está alinhada exatamente nesse ponto: uma vez que a realidade *figural* surja enquanto uma realidade imediata, ela se torna uma ideologia:

E quando – e poderíamos quase nos manter nessa proposição – uma realidade que é *figural* se apresenta como uma realidade *tout court*, quer dizer, *comunicável, significável e verbalizável*, nesse momento poderíamos talvez dizer que temos relação com uma ideologia no sentido marxista do termo; essa realidade *figural* se dá por outra coisa que o que ela é, ela se dá

como realidade, neste caso, podemos falar de ideologia na medida em que funciona a realização do desejo. (LYOTARD, 2002, p. 285).

Saltam aos olhos ao menos duas considerações nessa passagem: 1) a transposição de campos que Lyotard opera: através do conceito de figural, marcado em sua construção pelos conceitos da psicanálise, Lyotard lança-se ao conceito de ideologia em Marx; 2) a relação entre o conceito de ideologia e o da realização do desejo. Uma primeira tentativa de análise desse trecho é fornecida pelo modo como Lyotard compreende a realização do desejo em Freud: “a realização do desejo, grande função do sonho, consiste não na representação de uma satisfação [...] mas inteiramente na *atividade imaginária* [...]” (LYOTARD, 2002, p. 247). Ideologia e realização do desejo se alinham em Lyotard na medida em que, tanto na ideologia quanto na realização do desejo, na cena fantasmática, por exemplo, algo é dado travestido, trabalhado por um processo: o conteúdo manifesto do sonho, aquilo que o paciente diz de seu sonho, e o discurso coerente e sem fissuras que é o ideológico. Assim, essa aproximação é legitimada em Lyotard uma vez que os dois casos – a realização do desejo e o discurso ideológico – surgem como supressão de uma falta, como realização, coerência, como tentativa de apagamento do caráter conflituoso que subjaz tanto ao conteúdo manifesto quanto ao discurso ideológico.

## 8.2 OBRA DE ARTE E IDEOLOGIA

Sabemos como o conceito de ideologia já está colocado como pano de fundo nas análises de Lyotard em *Discurso, Figura*. Lembremos como a introdução do livro já nos alertava para seu projeto maior: “esse livro é de grande importância para a prática, para a crítica prática da ideologia. Esse livro é somente um desvio para levar a esta crítica” (LYOTARD, 2002, p. 19). A partir dessas considerações, investiguemos como Lyotard pensa a relação entre arte e política.

Lyotard introduz suas análises sobre a função crítica da obra de arte lembrando qual era a função que a arte cumpria em ‘sociedades reputadas arcaicas’. Escreve ele: “há uma função da arte que é, de fato, uma função *religiosa* no sentido estrito do termo; a arte, neste caso, pertence a um sistema de integração da sociedade consigo mesma” (LYOTARD, 1973, p. 233). Essa função integradora da arte, sua caracterização mesma como *religiosa*, capaz de comunicar por meio de imagens certo discurso – a Sagrada Escritura, por exemplo – é o modo próprio de funcionamento da arte enquanto ideologia, uma vez que ela busca instaurar e

afirmar um certo tipo de discurso e, com isso, fornecer, através de imagens, um texto: ela se dá ao ler e não ao ver, ou ainda, o ver será ler, compreender, reconhecer, interpretar. A imagem torna-se signo, símbolo:

O que faz – o que deve fazer – a arte, é sempre desmascarar todas as tentativas de reconstituição de uma pseudo-religião; quer dizer, que cada vez que uma espécie de “escritura” – um *conjunto de formas* que produz ressonância psíquica e que se reproduz – tenta se reconstituir, a função da anti-arte é de desmascará-la como *ideologia*, no sentido marxista do termo, como uma tentativa de fazer crer que há modos de comunicação desse tipo “primário”, em nossas sociedades, quando isso não é verdade. (LYOTARD, 1973, p. 233).

Tome-se como exemplo a produção da *Pop Art*, que através de sua produção plástica buscava uma espécie de desconstrução de certos objetos tomados como “reais”, valorizados e reconhecidos representando-os sobre o espaço bidimensional, ou seja, descaracterizando-os, retirando deles aquilo mesmo que os tornava reais. Assim, por exemplo, quando Andy Warhol reproduz uma pintura da lata de sopa Campbell, reproduzida 32 vezes, ou quando um artista reproduz um automóvel numa tela “há nesse modo de representação [...] uma ironia que é já uma crítica” (LYOTARD, 1973, p. 234). O que esses exemplos apontam é que “a função da arte [...] é imediatamente revolucionária<sup>58</sup>”, ou seja, ela não fornece elementos como potencial político ou crítico, ela já é, em seu trabalho, política.

Lyotard vai contra uma tradição de pensadores que insistem na obra de arte como *dando a pensar*, como aquilo que guarda certo *potencial* crítico, como um objeto que possui um *telos*, seja político, seja estético. Como Lyotard já nos alertava no início do artigo “*A few words to sing*” *Sequenza III*<sup>59</sup>:

A função da arte e da política é de fazer sonhar as pessoas, cumprir seus desejos e não permitir realizá-los, transformar o mundo, mudar a vida; oferecer uma cena ao desejo para que ele, encenador, aí monte sua peça fantasmática. É preciso, então, reencontrar as operações comuns ao sonho (ou ao sintoma), a essa arte e a essa política, e as manifestar. Tal *manifestação* é imediatamente crítica. Essa crítica é o que resta a fazer com a arte (e a política) agora. (LYOTARD, 1973, p. 248).

Lyotard afirma que a função da obra de arte não é colocar os desejos como coisa (*res*) no real (*réaliser*), realizar os desejos, apresentar um objeto de sua satisfação, ou seja,

<sup>58</sup> Interessante notar que essa função revolucionária afirmada por Lyotard nesse ensaio é criticada por ele mesmo meses depois. Em uma entrevista concedida à revista VH 101 no verão de 1970, em que era questionado sobre a noção de arte revolucionária, disse: “Eu acredito que nos termos mesmos [arte revolucionária] é inteiramente contraditório e detestável [...]. Pois isso quer dizer que a arte se dobra às exigências de um *discurso* político e que, conseqüentemente, ela perde toda liberdade de desconstrução” (LYOTARD, 1973, p. 222-223).

<sup>59</sup> Artigo integrante na coletânea *Dérive à partir de Marx et Freud*.

reificá-lo; mas cumpri-lo (*accomplir*), levá-lo à cabo por suas operações, manifestar as transgressões próprias ao desejo. É preciso que a obra manifeste não um desejo reificado, mas suas operações, pois é por elas, o *traço de um trabalho* que é a figura, que o desejo pode se realizar. Se a noção de obra está relacionada diretamente à do desejo, é preciso levar em consideração o fantasma. Pois ele aparece como o desejo realizado (de modo regressivo), e como o “herdeiro direto da interdição, quer dizer, da forma mais profunda de poder” (LYOTARD, 1973, p. 248). A questão da função crítica da obra de arte passa por sua relação com o fantasma: “o problema que se precisaria colocar é o da relação entre a arte e as formações fantasmáticas” (LYOTARD, 1973, p. 248), ou seja, a relação da arte e da realização do desejo.

Lembremos como na conferência inédita *Paris X Nanterre* dada em 1968, Lyotard já nos indicava o recurso à teoria do fantasma em Freud nas considerações sobre o poder: “passamos da noção de poder como satisfação das necessidades (Marx) ao poder como realização do desejo (Freud)” (LYOTARD, 1968). Lyotard alinhava a problemática aberta por Maio de 1968 com as da repressão dos desejos dos indivíduos, realizado numa sociedade cuja função discursiva assume o primeiro plano. Se o fantasma é a forma de poder mais arcaica, se ele é o herdeiro direto da interdição, a realização do desejo através do fantasma é o modo mais astuto de indicação de uma interdição. O que é introduzido com a interdição imposta à criança – como sabemos pela teoria do Complexo de Édipo – é a rigidez das posições, as distâncias bem regidas, a lei: aqui também há uma *não-trocabilidade* [*inéchangeabilité*]. Como Lyotard afirmava na conferência, a problemática do poder, o fundamento da opressão “se encontra na relação do eu ao princípio de realidade e ao princípio do prazer. A manifestação dos fantasmas é reprimida. A supressão do poder vai de par com a expressão do fantasma” (LYOTARD, 1968).

Entretanto, a relação que a obra de arte deve manter com os fantasmas originários não pode ser a de uma representação plástica de seus fantasmas. Tal operação seria meramente repetitiva, um tipo de arte reprodutiva (da cena fantasmática), portanto, sem nenhuma função crítica. É preciso pensar uma relação *indireta* entre arte e fantasma.

Interessante notar que as mesmas operações de compreensão da alienação em Marx, a *dupla inversão* – ou seja, inverter aquilo que aparece na realidade enquanto dado – é sugerido por Lyotard na relação que o artista deve manter com a expressão dos seus fantasmas. Essa expressão, como ele mesmo indicou, está diretamente ligada à supressão do poder.

O artista deve ser capaz de, mantendo-se em seu “sistema de figuras internas” (LYOTARD, 1968), “liberar *no* fantasma, *na* matriz de figuras [...] o que é propriamente processo primário e que não é repetição, ‘escritura’” (LYOTARD, 1968). É nesse sentido que Lyotard verá em Paul Klee a descrição perfeita “da relação real do artista com seus fantasmas” (LYOTARD, 1973, p. 237), pois o artista “não se deixa seduzir pela encenação do desejo, mas experimenta ver a própria forma, o traço, o valor, etc...” (LYOTARD, 1973, p. 237). Em uma longa passagem descrita à partir das anotações de Klee, Lyotard comenta o procedimento do artista:

Klee diz, por exemplo, que é preciso fazer três coisas: primeiramente, desenhar junto à natureza; em segundo lugar, inverter a folha e colocar o acento sobre os elementos plasticamente importantes; em terceiro lugar, retornar a folha na sua posição primeira e experimentar conciliar os resultados das duas operações. É inteiramente espantoso, pois Klee descreve perfeitamente a relação real do artista com seus fantasmas, quer dizer, relação duas vezes invertida. Isso que ele experimenta fazer quando as coisas estão ao inverso, é não ser vítima do objeto, não se deixar seduzir pela encenação do desejo, mas experimentar ver a forma mesma, o traço, o valor, etc... Invertendo seu desenho, ele inverte a relação entre o representado e o sistema formal, ele *trabalha*, e se ele inverte a representação é para não mais ver o figurativo, para não ser vítima do fantasma, e para poder trabalhar sobre a tela plástica enquanto tal [...] Após, ele poderá reconciliar os dois invertendo a folha novamente. Há uma função de reconciliação que é próximo disto que Freud chama de elaboração secundária. (LYOTARD, 1973, p. 237).

A função crítica da obra de arte é um trabalho de desconstrução, tanto do espaço plástico onde a obra se insere, quanto da fantasmática onde se realiza o desejo. Lembremos como a noção de figura já indicava essa desconstrução em três níveis: figura-imagem, uma transgressão do traçado; a figura-forma, uma transgressão da boa-forma; e figura-matriz, como diferença mesma, “discurso, imagem e forma lhe faltam da mesma forma, que reside nos três espaços juntos” (LYOTARD, 2002, p. 279).

Para Lyotard, o artista que se mantém ligado em seus fantasmas e que, portanto, os reproduz na tela, produz uma obra “falsamente figural” (LYOTARD, 1973, p. 239), uma vez que os traços que imprime na tela são os de seus fantasmas, uma repetição: “o que é inteiramente admirável é o nível formal, é que a desconstrução opera sobre o que, no fantasma, não pertence verdadeiramente ao processo primário, sobre o que é já escritura produzida pelo recalque” (LYOTARD, 1973, p. 240).

Quando a obra reproduz tão somente uma cena fantasmática, ela *representa* uma cena de realização do desejo e não cumpre uma função crítica: “se o desejo pode se realizar na

obra, então a obra faz esperar alguma coisa. Eu creio que o que é revolucionário é justamente não ter nada a esperar” (LYOTARD, 1973, p. 241). Não ter nada a esperar significa precisamente “suspender o sentido da obra ao seu efeito político ulterior” (LYOTARD, 1973, p. 241). Lyotard, assim, busca se afastar de certa tradição que pensava a obra de arte subordinada a uma função política. Podemos dizer que a obra não cumpre nenhuma função política, pois ela é eminentemente política:

Não cremos que o encontro do proletariado e da arte seja para mais tarde. Esse encontro é, na realidade, a questão imediata que se coloca em política. Se o proletariado não apreende que a questão agora é a de uma desconstrução, aqui e agora, das formas econômicas e sociais nas quais ele é aprisionado, se ele não vê uma relação direta entre a anti-arte ou a desconstrução no nível do *pop*, e isso que é preciso fazer *contra* a política dos políticos, se ele não percebe que há alguma coisa de absolutamente análogo entre o que há a fazer hoje sobre a realidade social e o que se faz sobre uma tela ou num espaço sonoro, ele não encontrará jamais, não somente o problema da arte, mas o da revolução. (LYOTARD, 1973, p. 243).

O exemplo maior que guia as análises de Lyotard pode ser encontrado no movimento de maio de 1968. O que se produziu naquele momento, para o autor é “a formação descontínua – a eclosão, depois a fuga – de situações que são situações de desconstrução, de desconcertação do discurso e da realidade social” (LYOTARD, 1973, p. 244). A obra de arte não está dissociada de seu contexto político, é aquela que expressa, por meio de desconstruções de espaços (plásticos ou sonoros), que, enfim, “desconstrói o espaço ideológico da representação, por exemplo, uma estação de metrô como lugar social, a relação das pessoas como sua situação de transporte para o lugar de trabalho” (LYOTARD, 1973, p. 245). Por isso, o que interessa a Lyotard, não é a produção incessante de discursos, “mas antes, a produção de “figuras” na realidade” (LYOTARD, 1973, p. 242), e isso significa produção de objetos que pertencem a outra ordem de sentido, não mais objetos transformáveis ou comunicáveis linguisticamente, como Freud propunha sobre os critérios do princípio de realidade, mas traços de um trabalho de desestabilização e transgressão próprios ao desejo. Por isso uma passagem como esta é fundamental no pensamento de Lyotard: ao comentar sobre a anti-arte, diz:

Essa capacidade de buscar e manter formas que não são nem formas realistas no nível da percepção, nem mais significáveis em um discurso articulado. Mas, ao mesmo tempo, é preciso reconhecer que tais formas podem aparecer, desconcertar completamente a instituição, abalar de modo formidável, para desaparecer na sequência talvez; essa fluidez deve ser

colocada em relação com o que Freud descreve como capacidade do artista em deixar manifestar formas que provêm do inconsciente mesmo no processo secundário, quer dizer, mesmo na prática realista e consciente. Essas formas não podem ser senão traços efêmeros. Agora, o problema revolucionário se coloca muito mais como isso do que em termos de tomada de consciência. Colocar-se-ia, antes, em termos de *destomada* de consciência. (LYOTARD, 1973, p. 245).

Novamente os acontecimentos de Maio de 1968 reverberam nas análises de Lyotard. Sobre as barricadas levantadas pelos estudantes, escreve:

Uma inverossimilhança que desconcerta completamente o espaço urbano, espaço concebido para que as pessoas aí circulem [...] aí se traçam figuras que não tem nenhuma espécie de relação com a circulação, nenhuma função estratégica [...] as barricadas eram deploráveis a esse respeito, elas não tinham nenhuma tomada sobre a realidade, mas são traços de um outro processo [...] tínhamos relação desta vez a uma verdadeira anti-arte. (LYOTARD, 1973, p. 246).

O que as barricadas mostram é uma desconstrução, uma transgressão do espaço urbano, e essas mesmas operações são requeridas na obra de arte. Operações que dizem respeito à *forma*, a uma transgressão das formas, tanto plásticas quanto políticas: “um artista é alguém que se coloca problemas de formas. O elemento primordial, o único decisivo, é a forma. Não é de todo importante modificar a realidade social se é para recolocar no lugar alguma coisa que terá a *mesma forma*” (LYOTARD, 1973, p. 247).

## 9 CONCLUSÃO

A importância da teoria psicanalítica no pensamento de Lyotard salta aos olhos. Afirmamos, sem hesitar, que o conceito de *figural* só foi possível através das vias teóricas abertas pelos trabalhos de Freud. Mais especificamente, apontamos um trabalho em especial: *A interpretação dos Sonhos*. A leitura que Lyotard realiza deste texto dá ao conceito de *figural* definitivamente estatuto de cidadania.

Sabemos como *A Interpretações dos Sonhos* se tornou o texto central de vários pensadores. Lembremos como uma das interpretações mais notáveis da teoria freudiana foi realizada por Lacan a partir de uma releitura do trabalho do sonho. A leitura de Lacan buscava compreender o inconsciente “estruturado como uma linguagem”, dando um novo caminho aos primeiros trabalhos de Freud. Outra interpretação é encontrada no pensamento de Jacques Derrida. É a partir do mesmo texto que o conceito de *escritura e arqui-escritura* ganham sustentação.

Na tese de Lyotard, a importância apontada pela leitura d’*A Interpretação dos Sonhos* – que pode ser considerada uma resposta a Lacan – pode ser descrita como uma tentativa de resgatar uma noção energética do inconsciente (aspecto, aliás, enfatizado por Freud ao pensar o inconsciente como dinâmica de forças ou pulsões), com a intenção de mostrar que o inconsciente não é da ordem da linguagem tal como pensada semiologicamente, e isso quer dizer precisamente que o modo como ele trabalha está em oposição a qualquer tentativa de compreendê-lo como uma linguagem modelada pela noção de estrutura.

O resgate da noção de inconsciente a partir das discussões sobre o trabalho do sonho foi central na construção do *figural*. E era com esse resgate que o filósofo buscava recolocar o problema da arte. Lyotard (2002, p. 14) afirma: “Fazer do inconsciente um discurso, é omitir o energético. É se fazer cúmplice de toda *ratio* ocidental, que matou a arte ao mesmo tempo que o sonho”. A recuperação de uma noção energética do inconsciente vai de par tanto com uma nova compreensão dos processos oníricos quanto do estatuto da obra de arte. Em outras palavras, as pulsões voltam a ocupar o primeiro plano.

Tais questões nos encaminham diretamente àquilo que consideramos ser o projeto filosófico de Lyotard, a nosso ver um projeto estético-político fundado nos conceitos maiores da psicanálise. Essa hipótese é guiada pelas próprias palavras do autor:

A ‘estética’ foi para o político que eu era (e permanece?) não um alibi, uma saída confortável, mas a falha e a fissura para descer ao subsolo da cena política [...]. É a partir das operações do desejo que se exibem na produção

das “obras”, que aquelas que se escondem na produção das ideologias podem ser induzidas [...]. (LYOTARD, 1973, p. 20).

Como perceber na prática a relação que pode ser estabelecida entre desejo e ideologia? Essa percepção não se daria mais em termos teóricos que práticos? Na entrevista<sup>60</sup> que concedeu a Gilbert Lascault, em 1972, Lyotard afirmou que o recurso à estética consistia em um longo desvio daquilo que lhe interessava na época: “meu objeto era fazer uma teoria da política e uma teoria da história: na realidade, é o que me interessa” (LYOTARD apud LASCAULT, 1972, p. 1). Entretanto, esse desvio aparecia-lhe cada vez mais como o caminho pelo qual uma teoria da política e uma teoria da história deveriam percorrer. Ao considerar a estética como uma ‘falha’, uma ‘fissura’, não estaria o autor anulando-a em detrimento do campo político? Se isso ocorre, por que colocar o problema político a partir da estética?

Tudo se passa como se a obra pudesse oferecer o *análogo* mais pertinente de uma situação política. Essa analogia entre arte e política começa com a constatação de que as rupturas, desconstruções e transformações no interior da estética são análogas àquelas do campo político.

[...] A desconstrução tal como encontramos na arte [...], a crítica que encontramos, por exemplo, na pintura de Cézanne<sup>61</sup> pode servir, em alguma medida, de modelo. Em sua precisão e sua intensidade, ela permite ver o que pode ser uma desconstrução política e, ao mesmo tempo, ela permite criticar uma concepção ilusória de política que é, no fundo, a política como representação, que é do que se trata hoje quando falamos de política. (LYOTARD apud LASCAULT, 1972, p. 1).

A desconstrução da qual fala Lyotard – tomada em sentido amplo da palavra (e, portanto, distante do uso filosófico que Jacques Derrida atribuiu a esse termo) – é a transgressão da ordem, da unidade, do espaço bem regido, desconstrução e desmontagem da reconciliação. Lyotard nos indica que a desconstrução deve operar sobre o elemento formal; desconstrução da forma política, plástica, discursiva:

---

<sup>60</sup>LASCAULT, Gilbert. Entretien avec Jean-François Lyotard. In: En finir avec l’illusion de la politique. *Revue Quinzaine Littéraire*, n. 140, 1972.

<sup>61</sup>Para a compreensão detalhada dessa discussão, sugerimos o ensaio *Freud segundo Cézanne* na coletânea de ensaios *Dispositivos Pulsionais*. Podemos encontrar uma boa chave de leitura nas análises que Leon Kossovitch realiza do ensaio: “Assinalar a atividade crítica da pintura de Cézanne já é colocar-se numa posição de crítico, e é o que tanto atrai em Lyotard. Com efeito, insistir na crítica da representação é assinalar a viragem essencial à aparição de uma arte nova, a qual, face à representação, dá-se como uma não-arte. Cézanne *exibe a maquinaria da representação*: aparecem as inscrições, também o suporte, o quadro deixa de ser tratado como transparência, como uma janela abrindo-se para o infinito. Cai a relação platonizante das *rappresentazioni*, pela qual a multiplicidade é unificada nos pontos de figura e de distância (visão monocular)”(KOSSOVITCH, 1976, p. 127).

No lugar de continuar a produzir formas unificantes, reconciliadoras, sua atividade [do artista] torna-se uma atividade de desconstrução, quer dizer, necessariamente um atividade crítica. Estou tentado a dizer, como político que sou, que a atividade crítica mais radical recai sobre o *aspecto formal*, o aspecto mais diretamente plástico no que diz respeito à pintura, fotografia ou filme, e não sobre o *significado social* [...] dos objetos dos quais ele se ocupa. (LYOTARD, 1973, p. 221).

É a página desconstruída do *Coup de Dés* de Mallarmé – que faz ver que o espaço plástico subjacente ao tipográfico - mas também os pavimentos arrancados das ruas de Paris, ou as barricadas levantadas no meio da *Rue des Écoles*: sob o discurso = a figura; sob a pavimentação = a praia.

Outro aspecto que gostaríamos de ressaltar é o modo como o filósofo atribuía às obras de arte a função de apresentar as desconstruções políticas e apontava o contato do proletariado com as artes como uma questão urgente. Lembremos:

Não cremos que o encontro do proletariado e da arte seja para mais tarde. Esse encontro é, na realidade, a questão imediata que se coloca em política. Se o proletariado não apreende que a questão agora é a de uma desconstrução, aqui e agora, das formas econômicas e sociais nas quais ele é aprisionado, se ele não vê uma relação direta entre a anti-arte ou a desconstrução no nível do *pop*, e isso que é preciso fazer *contra* a política dos políticos, se ele não percebe que há alguma coisa de absolutamente análogo entre o que há a fazer hoje sobre a realidade social e o que se faz sobre uma tela ou num espaço sonoro, ele não encontrará jamais, não somente o problema da arte, mas o da revolução. (LYOTARD, 1973, p. 243).

Ora, ao bradar que a questão urgente é a do encontro do proletariado com as artes, Lyotard não colocaria o problema da transformação política muito mais em termos de uma *tomada de consciência* por parte dos trabalhadores do que da construção das obras ou da forma de sua expressão? Não seria ingenuidade acreditar na transformação política pelo encontro do proletariado com a arte? Que potência disruptiva prática a arte é capaz de desencadear? Ao menos nesta passagem, a transformação política só poderá efetivar-se se for percebida e significada, quando *aparecer* ao proletário.

A tentativa de Lyotard era evitar a permanência do elitismo nas artes. Ao indicar que uma das questões centrais é promover esse encontro, Lyotard nos mostrar que a ideologia opera justamente nessa cisão e pela cisão (do trabalhador e as produções artísticas), afirmando que as obras de arte são destinadas a certos tipos de indivíduos capazes de apreciar seu ‘valor’. Esse é um dos motivos que alimentam sua recusa pelo termo “estética”, ao menos Lyotard deixa entrever essa análise quando diz:

Estética em francês-marxista é, antes de tudo, uma ofensa. Por onde vemos o pertencimento dessa língua àquela da burguesia: desprezo pela arte como divertimento, pelo artista como bufão, para os problemas estéticos como falsos problemas que fazem filtros aos verdadeiros [...]. Alimentando o desprezo, a rejeição ativa das intensidades afetivas por baixo dos motivos, que uma tela de Rothko, uma música de Cage, um filme de Baruchello, não serve a nada, não é eficaz, é do elitismo, isso não faz senão manter a dominação cultural da burguesia (LYOTARD, 1973, p. 19).

A fundamentação do figural pela teoria psicanalítica não teria deixado o conceito ineficaz do ponto de vista prático? Se considerarmos que a efetividade prática do figural encontra-se em sua relação com as artes, como compreender uma ação política desconstrutiva a partir do surgimento do figural pela expressão artística? Em que medida podemos identificar pontos de poder que perpassam a produção estética ou discursiva através de elementos “não-trocáveis”? Como perceber esses elementos? A superação das duas negatividades, da linguagem e da percepção, caminho que nos levou ao espaço da diferença, ao figural e à obra de arte, não mantém uma negatividade mais fundamental, a do desejo? Lyotard não teria realizado a *XI Tese sobre Feuerbach*, e dado mais atenção à construção teórica e a interpretação do que à prática e a transformação da realidade?

## REFERÊNCIAS

- BENNINGTON, Geoffrey. *Lyotard: Writing the Event* (1988). 3. ed. Manchester: Manchester University Press, 2008.
- BENVENISTE, Émile. Nature du signe linguistique, *Acta linguística*, 1939. In: LYOTARD, Jean-François. *Discours, Figure* (1971). 5. ed. Paris: Klincksieck, 2002. cap. 4. p. 73-91.
- BERNARD, Gaëlle. *Notes sur le détour par la fonction critique de l'œuvre*. In: MANIGLIER, Patrice (Org.). *Le moment Philosophique des années 1960 en France*. Paris: PUF, 2011.
- CHAUÍ, Marilena de Souza. *O que é ideologia* (1980). 43. ed. São Paulo: Editora Brasiliense, 1997.
- \_\_\_\_\_. *Experiência do Pensamento – Ensaio sobre a obra de Merleau-Ponty*. São Paulo: Martins Fontes, 2002. 326 p.
- DELEUZE, Gilles. *Logique du sens*. Les Éditions de Minuit, 1969.
- \_\_\_\_\_. Em que se pode reconhecer o estruturalismo?. In. CHÂTELET, François. *História da Filosofia: o século XX*. Ed. Zahar, 1974.
- \_\_\_\_\_. *L'Anti-Édipe*. Les Éditions de Minuit, 1975.
- DEWS, Peter. *Logics of Disintegration* (1987). Verso, 2007.
- DUFRENNE, Mikel. Doutes sur la 'libidiné'. *Revue L'arc-Lyotard*, n. 64, 1976.
- DUPOND, Pascal. *Vocabulaire Merleau-Ponty*. Elipses, 2001.
- ENAUDEAU, Corinne. *Le moment philosophique des années 1960 en France*. Paris: PUF, 2011.
- FERRAZ, Marcus Sacrin Ayres. *Fenomenologia e ontologia em Merleau-Ponty*. 2008. Tese (Doutorado em Filosofia) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2008. Disponível em: <<http://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8133/tde-08072008-145806/>>. Acesso em: 05 ago. 2014.
- FREUD, Sigmund. *Interpretação dos Sonhos*. v. 7, Rio de Janeiro: Imago, 1980.
- \_\_\_\_\_. Formulações sobre os Dois Princípios do Acontecer Psíquico. In: *Obras psicológicas de Sigmund Freud*. v. 1. Rio de Janeiro: Imago, 2004.
- \_\_\_\_\_. O Inconsciente. In: *Obras psicológicas de Sigmund Freud*. v. 2. Rio de Janeiro: Imago, 2006.
- \_\_\_\_\_. Die Verneinung (La (dé)négation). 1925. In: LYOTARD, J. F. *Discours, Figure* (1971). 5. ed. Paris: Klincksieck, 2002.

HEATHCOTE, Abigail. Art, Fantasma, Ideologia. *Revue Appareil*, n. 10, 2012.

HEGEL, G.W.F. *La phénoménologie de l'esprit*. Trad. Jean Hyppolite. Tome 1. Aubier Montaigne, 1941.

HYPPOLITE, Jean. *Logique et existence*. In: LYOTARD, J. F. *Discours, Figure (1971)*. 5. ed. Paris: Klincksieck, 2002.

KOSSOVICHTH, Leon. O plástico e o Discurso. *Revista Discurso*, v.7, 1976.

LACAN, Jacques. *Écrits*. Seuil, 1966.

\_\_\_\_\_. Da Estrutura Como Intromistura de um Pré-Requisito de Alteridade e um Sujeito qualquer. In: MACKSEY, Richard; DONATO, Eugenio (Org.). *A controvérsia estruturalista: as linguagens da crítica e as ciências do homem*. Cultrix, 1970.

\_\_\_\_\_. *Escritos*. Editora Zahar, 1998.

LAPLANCHE, Jean; PONTALIS, Jean-Bertrand. *Vocabulaire de Psychanalyse (1967)*. 5ª. ed. Paris: PUF, 2011.

LASCAULT, Gilbert. Entretien avec Jean-François Lyotard. In: En finir avec l'illusion de la politique. *Revue Quinzaine Littéraire*, n. 140, 1972.

LEFORT, Claude. Socialisme ou Barbarie. *Revue Socialisme ou Barbarie*, n. 1, 1949.

LYOTARD, Jean-François. Le point de vue d'un non-marxiste. In: WEBER, Alfred; HUISMAN, Denis. *Tableau de la philosophie contemporaine*. Éditions Fischbacher, 1957.

\_\_\_\_\_. *Paris X Nanterre*. 1968. (Conferência inédita).

\_\_\_\_\_. *Institut d'Art*. Fev. 1970. (Conferência inédita). (1970a)

\_\_\_\_\_. *Recherche sur le pouvoir et son retournement*. Out. 1970. (Conferência inédita). (1970b)

\_\_\_\_\_. Suite à la discussion avec Baudrillard. Jun. 1971a.

\_\_\_\_\_. *Vincennes*. 25 nov. 1971b. (Conferência inédita).

\_\_\_\_\_. *Peinture et Désir*. 1972. (Conferência inédito).

\_\_\_\_\_. *Dérive à partir de Marx et Freud*. Paris : Ed. 10/18, 1973.

\_\_\_\_\_. Le seuil de l'histoire. *Revue Digraphe*, n. 33, 1984.

\_\_\_\_\_. *Pérégrinations – Loi, forme, événement*. Paris: Ed. Galilée, 1988a.

\_\_\_\_\_. Mémorial pour un marxisme: à Pierre Souyri. In: \_\_\_\_\_. *Pérégrinations – Loi, forme, événement*. Paris: Ed. Galilée, 1988b.

- \_\_\_\_\_. *La Phénoménologie (1954)*. Paris : PUF, 2011.
- \_\_\_\_\_. Le non d'Algériens. In: *La guerre des Algériens*. Ed. Galilée, 1989.
- \_\_\_\_\_. *Discours, Figure (1971)*. 5. ed. Paris: Klincksieck, 2002.
- \_\_\_\_\_. *Pourquoi Philosopher?(1964)*. Paris: PUF, 2012. (Curso inaugural de 1964).
- MARX, Karl. *O Capital*. Editora Nova Cultural, 1996. (Coleção Os Economistas).
- \_\_\_\_\_. *A ideologia Alemã*. Boitempo Editorial, 2007.
- MANZI, Ronaldo. Desconstruir a promiscuidade entre o ver e o ler – Reflexões da crítica de Lyotard à fenomenologia de Merleau-Ponty. *Revista Kinesis*, v. 5, n. 10, nov. 2013.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. *Le visible et l'invisible*. Paris: Gallimard, 1964.
- \_\_\_\_\_. *Fenomenologia da percepção*. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- PAGÈS, Claire. *Lyotard à Nanterre*. Paris: Klincksieck, 2010.
- \_\_\_\_\_. Le désir philosophique. *La quinzaine Litteraire Revue*, n.1063, 16 jun. 2012.
- SAFATLE, Vladimir. *A paixão do Negativo*. São Paulo: UNESP, 2005.
- \_\_\_\_\_. *Lacan*. PubliFolha, 2009.
- SAUSSURE, Ferdinand de. *Curso de Linguística Geral*. Cultrix, 1974.