

Discurso, figura, figural

Raíael Gargano¹

I – O paradoxo

Em um texto escrito em 1966, Lyotard parece indicar o motivo maior de suas investigações filosóficas: "Como pensar e o que fazer quando a dialética está moribunda?"². Como quem aguarda a morte do pai no leito, Lyotard parece refletir 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, 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 um texto feito em homenagem a seu companheiro de militância política, Pierre Souyri, publicado em sua autobiografia intelectual, intitulado *Memorial para um marxismo: a Pierre Souyri*.

Lyotard retrança 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 1967, quando definitivamente sai da militância e se recolhe em investigações teóricas. O íterim 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.

¹ Graduado em Filosofia pela Universidade de São Paulo. Mestrando em Filosofia pela Universidade de São Paulo sob orientação da Prof. Dr. Marilena de Souza Chaui. Membro do Laboratório de Teoria Social, Filosofia e Psicanálise (LATESFIP) e membro do Grupo de Estudos Espinosanos, ambos na Universidade de São Paulo.

² LYOTARD, J-F. "Le seuil de l'histoire". In *Revue Digraphe*, n. 33, 1984, p. 10.

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"³. Se a discussão tinha como centro esse problema, isso 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 desconforto. Esse desconforto estaria ligado 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"⁴.

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, irrejeitável, 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 [...]*⁵.

³ LYOTARD, J-F. "Mémorial pour un marxisme: à Pierre Souyri". In Pérégrinations – Loi, forme, événement. Galilée, 1988, p. 99.

⁴ Ibidem, pp. 97-98.

⁵ Ibidem, p. 97.

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?"⁶. 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 à universalidade absoluta?"⁷.

Seu embate com Souyri a respeito desse modo de pensar se dava não somente por questões teóricas e especulativas, mas por questões práticas, sobre novas formas de resistência política e social, outras estratégias, outros modos de organização da militância e das lutas do proletariado. 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"⁸.

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?*⁹

⁶ Ibidem.

⁷ Ibidem, p. 97.

⁸ Ibidem, p. 101.

⁹ Ibidem.

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" ¹⁰. 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" ¹¹. 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 a 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" ¹², 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" ¹³. 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*"¹⁴.

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

¹⁰ Ibidem, p. 102.

¹¹ Ibidem, p. 103.

¹² Ibidem.

¹³ Ibidem.

¹⁴ Ibidem.

tanto com o texto quanto com a prática: "Não se tratava para mim de refutar teses, rejeitar uma doutrina, de aí promover outra mais plausível. Mas, antes, de deixar livre e flutuante a relação do pensamento com esse marxismo" ¹⁵.

2 — Teoria e prática

"Se todo *logos* é falso como expressão universal de uma realidade humana particular, como a linguagem marxista seria verdadeira?" ¹⁶. 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 n'*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*¹⁷.

Lyotard retomará, através das 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*

¹⁵ Ibidem, pp. 105-106.

¹⁶ LYOTARD, Jean-François. "Le point de vue d'un non-marxiste". In WEBER, Alfred; HUISMAN, Denis. *Tableau de la philosophie contemporaine*. Éditions Fischbacher, 1957, p. 57.

¹⁷ MARX, Karl. *A ideologia Alemã*. Boitempo Editorial, 2007, p. 94.

*inversão marxista*¹⁸, Lyotard está em contenda aberta com o marxismo de Louis Althusser¹⁹, 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 e correremos o risco de nos afogar. 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:

*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*²⁰.

A peculiaridade das análises marxistas é que esse presente do domínio da referência não é transposto diretamente ao campo da teoria. O campo da referência do qual Marx parte encerra sobre si uma complexidade. Segundo Lyotard, "a inversão marxista consiste em *deslocar duas vezes* a relação do presente histórico com o presente teórico"²¹.

¹⁸ Texto integrante da coletânea de artigos *Derivas à partir de Marx e Freud*.

¹⁹ Para o leitor ávido por conhecimento, apontamos duas passagens da crítica de Lyotard a 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).

²⁰ LYOTARD, J-F. *Dérive à partir de Marx et Freud*, 10/18, 1973, p. 78.

²¹ *Ibidem*, p. 78.

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"²², 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*²³.

Entretanto, para se desatar das amarras mistificadoras da dialética hegeliana, Marx opera uma *inversão* "para descobrir o cerne racional dentro do invólucro místico"²⁴, tratava-se de colocar a dialética de volta de cabeça para 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 [...]"²⁵.

Lyotard verá na crítica marxista de Hegel uma diferença radical de método que vai nos conduzir a opor Marx a Hegel, bem 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

²² MARX, Karl. *O Capital*. Editora Nova Cultural. Coleção Os economistas, 1996, p. 140.

²³ *Ibidem*, p. 140.

²⁴ *Ibidem*.

²⁵ CHAUI, M. S. *O que é ideologia*. Editora Brasiliense, 1997, p. 47.

*de fazer coincidir o movimento do "compreender" [Begriffen] com o da realidade histórica, de identificar o conceito com o fato*²⁶.

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, "requer justamente o substrato de uma sociedade extremamente complexa, desenvolvida"²⁷.

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*²⁸.

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 como mercadoria".²⁹

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

²⁶ LYOTARD, J-F. *Dérive à partir de Marx et Freud*, 10/18, 1973, pp. 82-83.

²⁷ *Ibidem*, p. 80.

²⁸ *Ibidem*, p. 81.

²⁹ *Ibidem*, p. 81.

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"³⁰, 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"³¹. A partir daí, Marx poderá fundar essa indiferença, segundo Lyotard, em verdade.

O que interessa a Lyotard nas análises de Marx é o fato de ele 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, pode ser "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"³².

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 ou fenomenológica desse lugar, 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 [...]"³³. 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 [...]"³⁴. A teoria realiza uma inversão da inversão que se apresenta como dado no plano da 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"³⁵, 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"³⁶. Nesse sentido,

³⁰ Ibidem.

³¹ Ibidem.

³² Ibidem, p. 83.

³³ Ibidem, p. 85.

³⁴ Ibidem, p. 85.

³⁵ Ibidem.

³⁶ Ibidem.

Lyotard poderá dizer que a dialética hegeliana é "a religião continuada: existência vivida como opacidade expiatória, discurso redentor"³⁷.

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"³⁸, mas de outro tipo: "não é a de uma gênese, mas de uma circulação atual, inteiramente presente no presente histórico; não é identidade, mas deslocamento crítico"³⁹. 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"^{40 41}.

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"⁴². Ela está presente no seio do discurso como uma "potência de reenvio"⁴³, 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"⁴⁴. 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"⁴⁵. Como afirma Marilena Chauí, a dialética no pensamento de Marx se revela na medida em que:

³⁷ Ibidem.

³⁸ Ibidem.

³⁹ Ibidem.

⁴⁰ Ibidem, p. 88.

⁴¹ 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).

⁴² LYOTARD, J-F. *Dérive à partir de Marx et Freud*, 10/18, 1973, p. 88.

⁴³ Ibidem, p. 89.

⁴⁴ Ibidem, p. 211.

⁴⁵ Ibidem, p. 14.

*[...] 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 [...]*⁴⁶.

O que Lyotard parece nos indicar é que o fenômeno da alienação ao ser duplamente invertido no campo da teoria deixa uma fenda, uma abertura 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"⁴⁷. 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 claras de que toda e qualquer mercadoria 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 *Notas sobre a Função crítica da obra de arte*, quando afirmava: "o sistema tal como ele existe absorve todos os discursos consistentes"⁴⁸. 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 [...], isso só é verdade para o teórico d'O Capital. O véu não cai jamais dos olhos dos trabalhadores, a sociedade desmascarada pelas

⁴⁶ CHAUI, M. S. O que é ideologia. Editora Brasiliense, 1997, pp. 81-82.

⁴⁷ LYOTARD, J-F. *Dérive à partir de Marx et Freud*, 10/18, 1973, p. 128.

⁴⁸ *Ibidem*, p. 242.

*palavras do livro, como conjunto de relações exteriorizadas e fetichizadas, não desmorona [...]*⁴⁹.

A crítica lyotardiana refere-se tanto à teoria marxista na compreensão da realidade quanto ao modo como ela foi apropriada de maneira ortodoxa pela burocracia dos partidos ditos "marxistas". O paradoxo deixado pelo próprio Marx se transforma em catástrofe e tragédia quando o marxismo se transforma em ideologia nas mãos desses partidos: "[...] 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"⁵⁰.

A apropriação ideológica da teoria marxista só é possível, como toda ideologia, se ela distancia-se 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"⁵¹. A burocratização das organizações políticas "vai de par com o abandono da *crítica prática*"⁵².

*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*⁵³.

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.

⁴⁹ Ibidem, p. 115.

⁵⁰ Ibidem.

⁵¹ Ibidem, p. 157.

⁵² Ibidem, p. 153.

⁵³ Ibidem, p. 159.

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 razão⁵⁴.

Mesmo um discurso crítico 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, genocídio⁵⁵.

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, como o reverso da dialética; ora, como pensar? Através de quais instrumentos?

3 – Poder e ideologia: a hipótese do *figural*

"A luta contra a exploração e a alienação se tornou toda minha vida"⁵⁶. 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 [...]"⁵⁷.

⁵⁴ Ibidem, p. 12.

⁵⁵ Ibidem, p. 13.

⁵⁶ PAGÈS, Claire. Lyotard à Nanterre. Klincksieck. 2010, p. 371.

⁵⁷ LYOTARD, J-F. Dérive à partir de Marx et Freud, 10/18, 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 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"⁵⁸. 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 integralmente uma situação de poder — mas são as raízes ideológicas mesmas do poder. É isso que está colocado historicamente agora"⁵⁹.

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 a 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?"⁶⁰. Era preciso realizar uma deriva do pensamento marxista.

3.1 — Retorno a Freud

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"⁶¹.

Após maio de 1968, afirma Lyotard, o poder passava por determinadas regiões às "quais o marxismo tradicional [...] não permitiria chegar verdadeiramente"⁶². Localizando

⁵⁸ LYOTARD, J-F. Paris X Nanterre, 1968, curso inédito.

⁵⁹ LYOTARD, J-F. *Investigação sobre o poder e sua inversão*, 1970, curso inédito.

⁶⁰ LYOTARD, Jean-François. Paris X Nanterre, 1968, curso inédito.

⁶¹ *Ibidem*.

⁶² LYOTARD, J-F. *Investigação sobre o poder e sua inversão*, 1970, curso inédito.

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.

[...] 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 ações⁶³.

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*]"⁶⁴. Modo de dizer que em um sistema onde tudo pode se tornar equivalente, onde tudo pode ser colocado em circulação, há sempre a possibilidade de fazermos 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 trocar⁶⁵.*

Temos a mesma situação quando analisamos o exemplo da experiência do indivíduo com seu trabalho. Há uma experiência de um certo poder, isto é, que a relação que o

⁶³ Ibidem.

⁶⁴ Ibidem.

⁶⁵ Ibidem.

indivíduo mantém com sua máquina, com o produto do seu trabalho, com o proprietário, diz Lyotard, "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"⁶⁶.

Essas 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"⁶⁷.

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 atividade⁶⁸.

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"⁶⁹.

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

⁶⁶ Ibidem.

⁶⁷ Ibidem.

⁶⁸ Ibidem.

⁶⁹ Ibidem.

*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 [...]*⁷⁰.

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"⁷¹.

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"⁷². 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 e no chiste), ou na ordem da experiência (como, por exemplo, do trabalhador frente a seu trabalho, da experiência do suporte monetário), que revela a interferência de uma outra ordem do sentido que não pertence às ordens acima consideradas, "essa outra ordem do sentido, ordem que escapa a isso que é convenientemente chamado pela tradição ocidental consciência"⁷³, esse espaço receberá o nome de *figural*.

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?"⁷⁴.

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

⁷⁰ CHAUI, M. S. O que é ideologia. Editora Brasiliense, 1997, p. 86.

⁷¹ LYOTARD, J-F. Investigação sobre o poder e sua inversão, 1970, curso inédito.

⁷² Ibidem.

⁷³ Ibidem.

⁷⁴ Ibidem.

é redutível nem à ordem da linguagem, do discurso, nem mesmo à ordem da realidade, o que Freud chamou 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"⁷⁵.

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.⁷⁶

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"⁷⁷.

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

⁷⁵ Ibidem.

⁷⁶ Ibidem.

⁷⁷ Ibidem.

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, isto é, alguma coisa que justamente não pode ser dialetizada"⁷⁸.

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*⁷⁹.

Nomeando *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 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"⁸⁰.

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*.

⁷⁸ Ibidem.

⁷⁹ Ibidem.

⁸⁰ Ibidem.

4 – O outro do discurso e da realidade

A partir dessas análises, podemos dizer que o discurso se caracteriza, como salienta Mikel Dufrenne, do seguinte modo: "É o que produz a fala, que pode furtrar ou se fixar na escritura, se tornar texto, mas que, diferentemente do grito, pressupõe a língua como sistema"⁸¹. Mas, o que é esse outro do discurso do qual Lyotard lança a hipótese na fundamentação do figural? O que é isso capaz de transgredir tanto a linguagem quando a percepção? Talvez nenhuma referência à obra de Freud seja mais importante para Lyotard quanto o ensaio sobre *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 um seminário de fevereiro de 1970, proferido no Instituto de Arte de Paris, Lyotard abria a discussão com uma questão 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"⁸².

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

Lyotard reconhece ainda que a indicação dessa função da imagem está por todo o texto freudiano: ele refere-se, 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"⁸³.

⁸¹ DUFRENNE, Mikel. "Doutes sur la libidine". In *L'arc* n. 64, Jean-François Lyotard. Editora: não indicada. 1976, p. 15.

⁸² LYOTARD, J-F. Institut d'art, 1970, curso inédito.

⁸³ *Ibidem*.

A hipótese do figural surge nesse seminário a partir da constatação de que a função de figurabilidade n' *A Interpretação dos Sonhos* está relacionada ao movimento de realização de 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) isso 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 reconhecimento⁸⁴.

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"⁸⁵. Ora, sabemos que as análises de Lyotard sobre o texto d' *A Interpretação dos Sonhos* é uma crítica direta à leitura canônica feita por Jacques Lacan da mesma obra. Podemos compreender os argumentos de Lyotard ao contrapormos sua posição àquelas elaboradas por Lacan. De modo breve, retomaremos o ponto central de suas análises.

5 – A figura como traço de um trabalho

Em sua tese de doutorado *Discurso, Figura*, 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"⁸⁶. Por trás dessa afirmação estava a recusa em aceitar a leitura que Jacques

⁸⁴ Ibidem.

⁸⁵ Ibidem.

⁸⁶ LYOTARD, J-F. *Discours, Figure*. Klincksieck, 2002, p. 271.

Lacan realizou do texto sobre *A Interpretação dos Sonhos*. Recusa, portanto, da compreensão do trabalho do sonho enquanto processo de linguagem, e recusa, portanto, da submissão da noção de desejo à lógica do significante, a uma cadeia metonímica, como pensava Lacan. É a partir da noção de *transgressão* que essa contraposição se manifesta, marcando o alinhamento entre o trabalho do sonho e o desejo⁸⁷. É a partir da caracterização dos três modos da figura que Lyotard 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"⁸⁸; a figura-forma pertence do mesmo modo ao visível, mas em geral não é vista, ela é "a Gestalt de uma configuração, a arquitetura de um quadro, a cenografia de uma representação [...], em suma, o esquema"⁸⁹. Por fim, a figura-matriz, invisível por princípio, "objeto do recalque originário, imediatamente *misto* de discurso, *fantasma 'originário'*"⁹⁰. É o terceiro modo de caracterização da figura que nos chama mais atenção. Alinhamento entre figura-matriz e fantasma "originário". Porque esses conceitos se alinham? É preciso observar a peculiaridade dessa relação: o fantasma é matriz e mais, ele é uma *figura-matriz*: "é figura, entretanto, *não estrutura*, porque ela é imediatamente violação da ordem discursiva, violência feita às transformações que esta ordem autoriza"⁹¹.

Lyotard distingue, assim, matriz e estrutura. Essa distinção é importante, pois busca se distanciar de uma concepção estruturalista do inconsciente. É essa distinção que permitirá pensar o campo figural como aquilo que transgride as regras dos espaçamentos regidos que supõe o sistema da língua.

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

⁸⁷ Não por menos, em uma nota de rodapé em *Dérive* a 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).

⁸⁸ LYOTARD, J-F. *Discours, Figure*. Klincksieck, 2002, p. 271.

⁸⁹ *Ibidem*.

⁹⁰ *Ibidem*.

⁹¹ *Ibidem*.

*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 negação [négativité] tem aí uma função essencial. O inconsciente, ao contrário, não conhece negação [négation], ele ignora a contradição*⁹².

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 seu modo de aparecimento, seus efeitos, suas características mais importantes estão, segundo Lyotard, em contraposição a essas que podem ser encontradas no sistema da língua. Lyotard pensará o fantasma originário, portanto, como matriz, cujas características são diferentes dessas da estrutura:

*A matriz não é feita de oposições mantidas de modo regido [...]. Se a matriz é invisível não é porque ela surge do inteligível, é porque ela reside em um espaço que está além do inteligível, em ruptura radical com a regra de oposição, inteiramente sob o modo da diferença. [...] Mas podemos compreender que a propriedade do espaço inconsciente [...] é o segredo do figural: transgressão dos intervalos constitutivos do discurso, transgressão das distâncias constitutivas da representação [...]*⁹³.

Figura e desejo: figura enquanto traço de um trabalho, desejo enquanto trabalho: esta parece ser a álgebra lyotardiana. A figura, assim, "é o traço de um *trabalho*, e não de um saber por significação. Por esse trabalho, o que se realiza é o desejo"⁹⁴.

⁹² LYOTARD, J-F. Discours, Figure. Klincksieck, 2002, p. 338.

⁹³ Ibidem, pp. 338-339.

⁹⁴ Ibidem, p. 146.

6 – A figurabilidade do sonho

Das operações do sonho, será em relação à *Rücksicht auf Darstellbarkeit* que Lyotard se deterá mais longamente: "tome cuidado com a figura, porque ela é a coisa que vem no lugar da palavra, porque ela é o desejo realizado"⁹⁵. Por que a figura vem no lugar da palavra? Lyotard parece se apoiar em uma teoria da designação da linguagem, que afirma que todo discurso visa a um objeto exterior tomado como sua referência. Dessa maneira, Lyotard poderá estabelecer uma conexão entre texto e figura, discurso e imagem, relação da linguagem com seu outro. É porque aqui Lyotard se apoia nas considerações de Freud sobre as funções da *Rücksicht auf Darstellbarkeit*: "ilustrar esse texto, mas também de *substituir* algumas de suas porções por figuras"⁹⁶. Freud nos diz claramente: não é uma substituição de letras por letras, palavras por palavras, mas por figuras. E é justamente por essa forma imagética que o sonho pode se apresentar. Entretanto, o que legitimaria essa passagem?

Lyotard parece nos indicar um caminho:

Vemos que com a noção de figura, abrimos sobre a imagem, sobre a configuração, sobre a forma. Então, proximidade lexical, e/ou sintática, mas também estilística; porque há figuras respondendo às palavras, figuras de estilo, de discurso, em todo caso, figuras em torno da substância da linguagem e nela. Avançando nessa direção, cairemos novamente sobre a questão do fantasma [...]. Essas figuras, assim, figuram uma figura primeira. É por elas que um discurso poderá entrar em comunicação com as imagens que são reputadas lhe serem exteriores, mas que justamente surgem por sua organização da mesma matriz significante que ele⁹⁷.

Ao afirmar certa relação entre discurso e figura, Lyotard nos fornecerá aquilo que será sua crítica mais contundente à leitura de Lacan sobre *A Interpretação dos Sonhos*: "é vão querer tudo levar à *linguagem articulada* tomada como modelo de toda semiologia,

⁹⁵ Ibidem, p. 249.

⁹⁶ Ibidem.

⁹⁷ Ibidem, p. 250.

quando é patente que ela é em si mesma – ao menos em seu uso poético – habitada, perseguida pela figura⁹⁸. Habitação da figura pelo texto, do texto pela figura, Lyotard não poderia ser mais claro: "o sonho não é um discurso porque o *Traumarbeit* é inteiramente diferente das operações da fala"⁹⁹.

A questão que norteará a crítica de Lyotard deve ser pensada a partir dessa "vontade", da qual fala o filósofo, de "encontrar no trabalho do sonho as operações da fala"¹⁰⁰, proposta sustentada por Jakobson, cujas análises sobre as afasias influenciaram as observações feitas por Lacan. A posição de Lyotard pode ser expressa nessa passagem:

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 é 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 [comble] do discurso desarticulado, desconstruído, do qual também nenhuma linguagem, mesmo normal, é verdadeiramente isenta¹⁰¹.

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

Lyotard parece, assim, dar um novo estatuto à figurabilidade presente no sonho, não mais considerá-la como um jogo pantomímico¹⁰² cujo objetivo é desvelar um enunciado

⁹⁸ Ibidem.

⁹⁹ Ibidem, p. 251.

¹⁰⁰ Ibidem, p. 253.

¹⁰¹ Ibidem.

¹⁰² Expressão utilizada por Jacques Lacan na descrição dos processos oníricos: "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 (...). 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" (LACAN, 1998, p. 515).

conhecido. É a recuperação das duas funções atribuídas por Freud à figurabilidade que Lyotard acusará Lacan de ignorar:

Quanto às considerações que tem o trabalho do sonho a respeito da figurabilidade, não é possível mais seguir J. Lacan em sua observação. Não somente ele relega essas considerações ao segundo plano, o que jamais autoriza o texto de Freud, mas, sobretudo ele se recusa creditar a essa figurabilidade suas duas funções: uma se exercendo, com efeito, no interior do sistema da escritura, fazendo as figuras com as letras (hieróglifo e rébus); mas a outra, da qual Lacan não diz uma palavra, usando da força de designação da linguagem e substituindo inteiramente [...] o significado por um dos designados, o conceito por um dos objetos. É a prevenção da clausura do sistema que impede fazer justiça ao texto de Freud¹⁰³.

Qual clausura? Qual sistema? Clausura dos espaçamentos rígidos que possibilitam a construção de um texto; sistema da língua, mantido por um jogo incessante de oposições internas entre os termos. É preciso pensar uma linguagem que seja “‘pesada’, uma linguagem que trabalha, esconde, mostra, metaforicamente sem dúvida, mas de uma metáfora desta vez compreendida à maneira da obra”¹⁰⁴. Uma linguagem que trabalha e que esconde – não mais uma linguagem transparente, sem profundidade, que se coloca enquanto sistema de oposições dadas.

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, acompanhando a afirmação freudiana de 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 as leis de inteligibilidade?”¹⁰⁵. Todo o esforço de Lyotard era mostrar que o trabalho do sonho não pensa, não recorre a uma inteligibilidade, e que, portanto, se mantém enquanto trabalho:

¹⁰³ LYOTARD, J-F. Discours, Figure. Klincksieck, 2002, pp. 259-260.

¹⁰⁴ Ibidem, p. 260.

¹⁰⁵ Ibidem, p. 261.

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-consciente¹⁰⁶.

Entretanto, diz Lyotard, Freud se recusa a fazer dessa operação algo posterior às outras três que apresentamos. 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 que diz: "ela encontra já aí, preparada, no material do pensamento do sonho, *uma tal configuração* que espera ser utilizada"¹⁰⁷. Ora, o que Lyotard parece apontar nessa passagem é que a elaboração secundária recorre a uma configuração já estabelecida no pensamento do sonho: "a pele do sonho pode ser o que ela tem de mais profundo"¹⁰⁸. Que configuração é essa que parece interferir no processo de inteligibilidade do sonho?

Lyotard recuperará uma passagem de Freud que diz: "o elemento das *Traumgedanke* (leia-se *pensamentos* do sonho), com o qual eu sonho, tenho o costume de designá-lo como *Phantasia*"¹⁰⁹. 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 também o que há de centro. O "romance", não é jamais um arranjo ulterior, é um arranjo arcaico [...], o fantasma não é somente do dia e da noite, ele é da fachada e da fundação¹¹⁰.

Substituição do discurso pelo fantasma? Fantasma como fachada e como fundação, romance arcaico que revela seus traços no trabalho do sonho. Ora, o trabalho do

¹⁰⁶ Ibidem.

¹⁰⁷ FREUD, Sigmund. GW., II / III S. 495; p. 425 apud LYOTARD, Jean-François. Discours, Figure. Klincksieck, 1971 (ed. 2002), p. 261-262.

¹⁰⁸ LYOTARD, Jean-François. Discours, Figure. Klincksieck, 1971 (ed. 2002), p. 262.

¹⁰⁹ FREUD, Sigmund. GW., II / III S. 495 ; p. 425 apud LYOTARD, Jean-François. Discours, Figure. Klincksieck, 1971 (ed. 2002) bidem, p. 262.

¹¹⁰ Ibidem.

sonho, que não pensa e que é trabalho, apenas trabalho, teria uma fundação? Será que Lyotard realmente levou à sério que o *trabalho do sonho não pensa*? Porque imprimir uma matriz fantasmática no trabalho do sonho?

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 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 desejar¹¹.

O desejar é da ordem do ver, não do ler. Por isso poderíamos dizer que entre desejo e figura há uma convivência, a figura realiza o desejo, e o olho vê a figura. Essa observação segue exatamente aquilo que Lyotard lembrará da álgebra freudiana: "ver contraria entender e falar, como desejar contraria compreender. Tal é ao menos a álgebra freudiana"¹¹².

Retornando à elaboração secundária, Lyotard lembrará 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"¹¹³. 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"¹¹⁴. 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 [...]"¹¹⁵. 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"¹¹⁶.

¹¹¹ Ibidem, p. 267.

¹¹² Ibidem, p. 268.

¹¹³ Ibidem.

¹¹⁴ Ibidem, p. 269.

¹¹⁵ Ibidem.

¹¹⁶ Ibidem, 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. A *Gedanke* não é jamais dada de forma diferente do que a *figurada* [...]. A figura habita o texto reputado inicial"¹¹⁷. 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, é porque ela é ao mesmo tempo superfície e coração do sonho"¹¹⁸, pois "no texto do fundo há imediatamente figura; sempre já a figura. Na figura do fundo, já o texto"¹¹⁹. Afirmar um texto inicial 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 constitui juntamente, [...] o fantasma¹²⁰.

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

¹¹⁷ Ibidem.

¹¹⁸ Ibidem.

¹¹⁹ Ibidem.

¹²⁰ Ibidem.

*mesmo tempo, falta perdida na cenografia alucinatória,
violência inicial*¹²¹.

A grande importância dada ao conceito de fantasma, por Lyotard, não coloca em xeque sua crítica à lógica do significante? Postular uma "violência inicial", que subjaz 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? Parece que temos que levar a sério a crítica de Deleuze a Lyotard, apesar de aquele 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*¹²².

Contudo, Lyotard parece nos indicar que mesmo essa forma, essa matriz e esse originário não são discurso, muito menos um texto. Parece-nos que 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, mas de mostrar, como nos indica no início de seu livro, "que há, em todo discurso, habitando seu subsolo, uma forma na qual uma energia é tomada e segundo a qual ela age sobre sua superfície [...], o discurso não é somente significação e racionalidade, mas expressão e afeto"¹²³. 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"¹²⁴. É a consideração de que há no subsolo de cada discurso uma figura, que há expressão na significação, e o sentido por ela indicado não pertence à linguagem, nem ao discurso. Ela não pode ser recuperada.

¹²¹ Ibidem.

¹²² DELEUZE, G. *L'Anti-Œdipe*. Les Éditions de Minuit, 1975, p. 290.

¹²³ LYOTARD, J-F. *Discours, Figure*. Klincksieck, 2002, p. 15.

¹²⁴ Ibidem, p. 19.

A verdade não passa nunca por um discurso de significação, seu topos impossível não é desvelado por coordenadas da geografia do saber, mas ele se faz sentir na superfície do discurso por efeitos, e essa presença do sentido se nomeia expressão¹²⁵.

Em um ensaio publicado em 1969, intitulado *Principais tendências atuais do estudo psicanalítico das expressões artísticas e literárias*, Lyotard já buscava a distinção entre expressão e significação afirmando que a característica elementar que distingue um do outro é a presença de *figuras* na expressão.

A expressão é a presença no processo secundário, no discurso e na representação realista de operações próprias ao sistema inconsciente. Essa introdução consiste sempre na formação de uma figura (segundo um ou vários sentidos admitidos acima); essa figura vem de uma "outra cena" que não a do lugar linguageiro, pictural, escultural onde ele se produz, ela é expressão de um sentido outro, o sentido que ela exprime não está presente na obra como aí está presente sua significação imediata¹²⁶.

Por isso, em termos políticos, 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. É nesse espaço que a arte pode aparecer: "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).

¹²⁵ Ibidem, p. 17.

¹²⁶ LYOTARD, J-F. *Dérive à partir de Marx et Freud*, 10/18, 1973, p. 55.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- CHAUÍ, M. de S. *O que é ideologia*. Editora Brasiliense, 1997.
- DUFRENNE, M. *Doutes sur la "libidiné"* in *L'arc n. 64, Jean-François Lyotard*. Editora: não indicada. 1976.
- DELEUZE, G. *L'Anti-Œdipe*. Les Éditions de Minuit, 1975.
- LACAN, J. *Escritos*. Zahar, 1998.
- LYOTARD, J-F. *Dérive à partir de Marx et Freud*, 10/18, 1973.
- _____. *Discours, Figure*. Klincksieck, 2002.
- _____. *Institut d'art*, 1970, curso inédito.
- _____. *Investigação sobre o poder e sua inversão*, 1970, curso inédito.
- _____. *Le point de vue d'un non-marxiste* in WEBER, Alfred; HUISMAN, D. *Tableau de la philosophie contemporaine*. Éditions Fischbacher, 1957.
- _____. *Le seuil de l'histoire* in *Revue Digraphe*, n. 33, 1984.
- _____. *Mémorial pour un marxisme: à Pierre Souyri*. In: *Pérégrinations – Loi, forme, événement*. Galilée, 1988.
- _____. *Paris X Nanterre*, 1968, curso inédito.
- MARX, K. *A ideologia Alemã*. Boitempo Editorial, 2007.
- _____. *O Capital*. Editora Nova Cultural, coleção Os economistas, 1996.
- PAGÈS, C. *Lyotard à Nanterre*. Klincksieck. 2010.