



**UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LINGUÍSTICA**

Jaçanã Ribeiro

**OS LIMITES DA SERIEDADE NOS JOGOS DE VERDADE:  
UMA GENEALOGIA DO RETÓRICO EM FOUCAULT**

Florianópolis – SC  
2010



Jaçanã Ribeiro

**OS LIMITES DA SERIEDADE NOS JOGOS DE VERDADE:  
UMA GENEALOGIA DO RETÓRICO EM FOUCAULT**

Tese apresentada junto ao  
Programa de Pós-Graduação em  
Linguística para obtenção do  
título de Doutor em Linguística.  
Orientador: Prof. Dr. Pedro de  
Souza

Florianópolis  
2010



Catálogo na fonte pela Biblioteca Universitária da  
Universidade Federal de Santa Catarina

R4841 Ribeiro, Jaçanã

Os limites da seriedade nos jogos de verdade [tese] :  
elementos de uma genealogia do retórico em Michel Foucault  
/ Jaçanã Ribeiro ; orientador, Pedro de Souza. -  
Florianópolis, SC, 2010.  
184 p.

Tese (doutorado) - Universidade Federal de Santa  
Catarina, Centro de Comunicação e Expressão. Programa de  
Pós-Graduação em Linguística.

Inclui referências

1. Linguística. 2. Retórica. 3. Sofística. 4. Discurso.  
I. Souza, Pedro de. II. Universidade Federal de Santa  
Catarina. Programa de Pós-Graduação em Linguística. III.  
Título.

CDU 801



Para minha mãe





## AGRADECIMENTOS

Agradeço a todos aqueles que, durante essa longa jornada, estiveram presentes e foram de muita importância seja para o desenvolvimento do trabalho, seja para esquecê-lo. Em especial agradeço:

Ao professor Pedro de Souza, cuja perspicácia na análise do discurso, embora sempre me maravilhasse, muitas vezes deixei de acompanhar. Obrigado por todos os conselhos e pela oferta da rica amizade.

A todos os colegas da pós-graduação, particularmente ao camarada de aventura Eric, com quem não poucas vezes lutei contra a incompreensão constitutiva do discurso. *Keep on chooglin*, professor. Agradeço também a sua adorável companheira Morgana, pela companhia agradável nas tardes da Barra da Lagoa.

À minha querida amiga Renata, com quem dividi tantas angústias do contexto pessoal do trabalho. Sempre foi um exemplo de profissional e de ser humano.

Aos queridos amigos Davi, Flávia, Débora, Tiago, Carolina, Suzana, Simone, Ana Cláudia, e a todos os que me auxiliaram durante o estágio sanduíche.

Aos professores do Programa de Pós-Graduação em Linguística, sobretudo aos mais elásticos à Linguística.

Aos professores membros da banca pela leitura e interpretação crítica que me fez ver o que na escrita luminosa de Foucault ainda permanecia opaco. E o que ainda continuaria a ser.

À minha família e amigos mais próximos, pela companhia nas horas de suspender a seriedade do discurso. Obrigado pela alegria.



*là où il y a signe,  
il ne peut y avoir l'homme;  
là où l'on fait parler les signes,  
il faut que l'homme se taise.*

L'Archéologie du Savoir



## RESUMO

O objetivo da tese é investigar as condições lingüísticas e discursivas nas quais se apresenta o limite entre o verdadeiro e o falso na obra de Michel Foucault. Procurou-se estabelecer quais são as relações que a escrita de Foucault manteve em diferentes momentos com a retórica, desde sempre o limite discursivo da filosofia do *esprit sérieux*. Nossa hipótese inicial de que em cada momento da obra de Foucault (arqueológico, genealógico e ético), um pilar da retórica clássica era preponderante enquanto foco da crítica (logos, pathos e ethos) foi reformulada com a constatação de que a escrita de Foucault faz uso de cada uma dessas noções reinventando-as, o que justifica uma aproximação de seu estilo mais de uma retórica sofisticada do que aristotélica. O primeiro capítulo busca contextualizar os principais temas e problemas da retórica em seus diferentes avatares históricos. O segundo capítulo trata de temas retóricos pertinentes para a arqueologia, tais como a noção de logos como *esprit sérieux* e como discurso assemântico e agonístico. No terceiro capítulo investigamos a reavaliação da retórica sofisticada na formulação da genealogia, em que o pathos da linguagem indica a relação (o não-lugar) do poder e da invenção da performatividade sofisticada. No quarto capítulo analisamos um pretenso abandono do estilo no momento ético, em que o ethos e sua relação com a verdade indicam os novos limites da seriedade do discurso foucauldiano: a retórica é novamente condenada, uma vez que a verdade filosófica deve poder ser dita sem o recurso a quaisquer *tékhnai*. A conclusão aponta para o fato de que apesar de parecer que as condições da seriedade no final da obra são independentes da linguagem – os limites da seriedade são novamente determinados na separação entre filosofia e retórica, sendo a filosofia caracterizada por Foucault como o grau zero de retórica, cremos que o estilo de Foucault continua a não-significar apenas *uma coisa*: o efeito forte de sua leitura retoricamente abre para a diferença e para o não-ser, para o modo de pensar próprio da retórica: o do possível.

Palavras-chave: retórica; sofisticada; discurso



## RESUMÉ

L'objectif de cette thèse est de découvrir les conditions linguistiques et discursives dans lesquelles la limite entre le vrai et le faux s'actualise dans l'oeuvre de Michel Foucault. On a essayé d'établir les relations que l'écriture de Foucault maintient en différents moments avec la rhétorique, le limite discursive historique de la philosophie d'esprit sérieux. L'hypothèse initiale selon laquelle dans chaque moment de l'oeuvre de Foucault (archéologie, généalogie, éthique), un point d'appui de la rhétorique classique était plus important en tant que point critiqué (logos, pathos, ethos), a été reformulée selon la constatation de que l'écriture de Foucault fait usage de chacune de ces notions en les re-inventant, ce que justifie une comparaison de son style plutôt avec une rhétorique sophistique qu'avec une rhétorique aristotélicienne. Le premier chapitre cherche à contextualiser les thèmes et problèmes majeurs de la rhétorique dans ses différents avatars historiques. Le deuxième chapitre porte sur des thèmes de la rhétorique qui importent pour l'archéologie, comme celui de la notion de logos comme esprit sérieux et logos comme discours assemantique et agnostique. Dans le troisième chapitre, on discute de la réévaluation de la rhétorique sophistique dans la formulation de la généalogie, dans laquelle le pathos du langage indique la relation (non-lieu) du pouvoir et de l'invention de la performativité sophistique. Dans le quatrième chapitre, on analyse le soi-disant abandon du style du moment éthique, dans lequel l'ethos et sa relation avec la vérité indiquent les nouvelles limites du sérieux du discours: la rhétorique est encore une fois condamnée, une fois que la vérité philosophique doit être dit sans recours à n'importe quel *tekhné*. La conclusion montre du doigt vers le fait que, malgré les indications selon lesquelles les conditions du sérieux de la fin de l'oeuvre sont indépendantes du langage – les limites du sérieux sont encore une fois déterminés par la séparation entre philosophie et rhétorique, étant la philosophie caractérisée comme le degré zéro de la rhétorique, on croit que le style de Foucault continue à non-signifier seulement une chose : l'effet fort de sa lecture rhétorique ouvre la pensée pour la différence et pour le non-être, pour le mode d'être propre à la rhétorique : celui du possible.

Key-words : rhetoric ; sophistry ; discourse





## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO</b> .....	5
<b>CAPÍTULO 1</b>	
<i>Dimensões e problemas da retórica</i> .....	22
<b>CAPÍTULO 2</b>	
<i>Arqueologia (Logos): História, Retórica, Ficção</i> .....	39
2.1 De documentos históricos a monumentos arqueológicos .....	39
2.2. O modo retórico da história .....	47
2.3 Uma escrita luminosa e obscura, irônica .....	56
2.4 Arqueologia: a ficção paradoxal da diferença .....	66
2.5 Limites da seriedade arqueológica .....	73
<b>CAPÍTULO 3</b>	
<i>Genealogia (Pathos): História, Retórica, Luta</i> .....	85
3.1 A história é cinza: filosofia das aparências e aparência de filosofia ..	85
3.2. Um modelo provocativo: os sofistas na ordem do discurso foucauldiano .....	92
3.3. O estatuto sofístico da linguagem: uma pragmática da condenação e da criação .....	105
3.4. Seriedade retórica: o efeito democrático do performativo sofístico .....	121
<b>CAPÍTULO 4</b>	
<i>Ética (Ethos): História, Retórica e Sujeito</i> .....	134
4.1. Transformar o <i>ethos</i> através de uma técnica: a parrêsia .....	134
4.2. O político e o ético entre retórica e parrêsia .....	140
4.3. Grau zero da retórica como condição de filosofia .....	154
<b>CONCLUSÃO</b> .....	168
<b>REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS</b> .....	174



## INTRODUÇÃO

*Escrever não tem nada a ver com significar.  
Tem a ver com procurar, mapear,  
inclusive reinos que ainda estão por vir.*

Deleuze e Guattari

O professor X da *École Normale* de Lyon afirmou que não via motivo honesto quando se pudesse dizer algo em filosofia de maneira simples e clara e se preferisse fazer de maneira rebuscada, complicada, sofisticada. Com palavras simples confessou que, em filosofia francesa, há alguns anos, muita *bavardagem* sem fundo têm sido publicada por estrelas do academicismo francês e continua maravilhando inclusive o imaginário acadêmico latino-americano. Concluiu acrescentando que, segundo certos estudiosos de retórica contemporâneos, em detrimento da ênfase desmesurada na equivocidade *bavarde* da linguagem, o consenso é algo que se pode sim atingir na maior parte das vezes, contanto que certas verdades possam ser ditas de maneira inequívoca e sem resíduo, mesmo que haja outros estudiosos que duvidem de tudo isso.

Já o professor Y, do CNRS, doutor em filosofia da ciência, ao explicar para uma criança de cinco anos, em um programa de rádio, a impossibilidade de uma máquina do tempo, depois de ter sido o mais “simples” possível em sua explicação, terminou seu posicionamento modalizado com a frase: “atenção, isso é assim, salvo se eu estiver errado, pois sempre é possível que eu esteja errado; se, portanto, eu não estiver errado, só há um tempo, logo não podemos viajar para outro; consequentemente, a máquina do tempo é impossível”.

Num sentido amplo de retórica, poderíamos perguntar ao leitor se ele não concederia que nos dois casos há qualquer coisa de retórico na fala dos professores franceses. No primeiro, o palavrório sem fundo que é o alvo da crítica poderia ser chamado de retórico. No segundo, ao adequar sua linguagem ao entendimento que imagina ter uma criança de cinco anos, a escolha das palavras em função do interlocutor, com

objetivo de fazê-lo entender um ponto de vista (ou persuadi-lo), o locutor desenvolve uma estratégia que comumente se pode dizer retórica. É interessante lembrar a famosa pergunta: de quantas maneiras se pode modalizar uma mesma verdade? De tantos modos quantos os que se apresentem interlocutores, responde a Retórica. Além disso, ressalva interessantíssima, o professor Y, que não critica a retórica, mas dela faz uso, acrescenta que pode não estar dizendo a verdade; a máquina do tempo talvez já exista!

Talvez o leitor concedesse que tanto aquilo de que o professor X fala, uma prática discursiva recorrente e condenável, quanto o modo de falar do professor Y, pensamento estratégico metadiscursivo, têm algo a ver com a Retórica, esse saber melindroso que, à vezes, subverte a moralidade da linguagem. Somente a opinião do primeiro estaria para um *menos* retórico, uma ataque à retórica, e a fala do segundo estaria para um *quase* retórico, aproximação perigosa com a retórica (máquina do tempo como resultado acidental do efeito de sentido entre interlocutores). O certo é que num sentido X de retórica, a retórica dos sofistas, aquela dos enganadores e sabichões, dos que fazem dançar as evidências ao ritmo de sua eloquência, ambos professores não aceitariam que suas falas são retóricas. Há aí um limite. Famoso limite ético-moral da linguagem que separa o que é verdadeiro do que é falso.

No caso do professor X, não há o que acrescentar: a bavardagem dos filósofos new-age sofre de moralidade ou de inteligência – o que, sabemos depois de Foucault e de seu *Vigiar e Punir*, vem a dar na mesma coisa. Isso porque uma verdade científica, sobre tais condições está de acordo parte significativa da humanidade, deve poder ser enunciada independentemente de adornos formais desnecessários, de lacunas referenciais, resíduos ou fronteiras indeterminadas. Lugares onde alguns enxergam um nevoeiro de cinzas, anomalia opaca que desafia a regra; outros vêem mudança, diferença, criatividade. O caso é que o professor X preferiria que um nível tal de retórica não manchasse o nome “filosofia francesa”: pois + retórica = - filosofia, a partir de um limite do que se considera retórico, tal discursividade perde a associação ou avaliação de filosofia.

No caso do professor Y, não se poderia garantir que uma máquina do tempo como resultado de um efeito de sentido entre interlocutores fosse exatamente o que o professor tinha em mente. Parece-me mais provável e sustentável que, independentemente da retórica (ou apesar dela), o professor transmitiu um núcleo imutável de uma verdade para a criança, mesmo tendo que recorrer à modalização para tal. Independentemente da modalização, o cientista sabe a verdade; talvez

soubesse como dizê-la toda e sem modalizações caso estivesse no Simpósio Científico e não dialogando com uma criança de cinco anos<sup>1</sup>.

Professores X e Y estariam portanto de acordo que o que se entende por retórica – estamos sempre falando da “ruim”, da sofisticada, a do falso – não é a verdade, é antes uma *não-verdade* ou um *alguém da verdade*. A Retórica, em sua comparação negativa com a filosofia, não pode dizer o verdadeiro, seja por falta de meios, seja por falta de conteúdos. Suas aceções são aparências e não essências, seu modo de raciocinar é torto, enviesado, é gozado. Além disso, até quando se fala em retórica de uma perspectiva menos ortopédica, se diz que o objeto da retórica – da retórica que é a boa retórica, aquela de Platão e de Aristóteles – não é a verdade, mas antes o que é apenas *verossímil*.

Quando se fala em retórica, portanto, se fala de limite entre verdadeiro e falso, sendo o verossímil, na perspectiva aristotélica, meio caminho andado para o verdadeiro. Entre o verdadeiro e o falso, o possível. Aristóteles depura o campo do trabalho do possível de todas as incorreções lógicas dos sofistas; resta saber hoje até que ponto tal depuração é possível.

Na Retórica aristotélica estão presentes as paixões, a locução como ato e os modos costumeiros de se pensar sobre tal e tal caso. O possível não se produz sem que algo a mais do que o elemento lógico se faça presente. Nesse sentido, diferentemente do dizer da verdade, que se produz independentemente de um contexto, o dizer retórico seria uma *não-verdade* na medida em que os meios pelos quais se atinge o verossímil não são exclusivamente lógicos. Além do *logos*, Aristóteles

---

<sup>1</sup> Nesse sentido seria possível e relevante uma análise da modalização como limite não somente entre dois discursos em “diálogo”: nesse jogo, além da vontade de comunicar um saber pedagogicamente, através de “tradução” ou “facilitação”, há sempre o limite da seriedade da linguagem, famoso limite do verdadeiro e do falso – tão importante quanto aquele da loucura e da razão. A modalização joga sempre com um limite a partir do qual não se diz a verdade primeira, mas uma outra, o que subverte o caro princípio da identidade. Nietzsche e Foucault estudaram a fundo as possíveis relações entre esses dois limites. Nietzsche, com relação ao limite entre o verdadeiro e o falso, levantou seu martelo e quis destruir toda moralidade da lógica; com relação ao limite entre a razão e a loucura, depois de criticar a razão “ocidental européia”, enlouqueceu de fato. Foucault retoma o problema e elabora: fala de importante cisão a partir da qual nasce a filosofia ocidental, aquela que separa o verdadeiro do falso. Não se dizia que era louco, mas que talvez tanta tinta sobre poder e identidade poderia ter algo a ver com seu homossexualismo... Ele mesmo não se dizia um obscecado às vezes? O certo é que ambos também descreveram como a sociedade lida com quem ultrapassa esse ou aquele limite. Uma diferença está no tratamento: para quem ultrapassa o primeiro, rasuras, tinta vermelha e mais livros e exercícios. Para quem ultrapassa o segundo, remédios e muita conversa de surdo-mudo.

discorre sobre a importância do *ethos*, que é grosso modo a imagem do locutor, e do *pathos*, que diz respeito às paixões do auditório.

O retórico seria também um *alguém da verdade* na medida em que em termos aristotélicos ele serviria para encontrar a verdade através do exercício dialético de eliminação de alternativas. Um enunciado retórico se distinguiria de um raciocínio lógico dedutivo ou indutivo por dizer respeito apenas ao verossímil, ao possível, e são os meios através dos quais se produz o verossímil que às vezes atormentam os purificadores de discurso.

Para o professor X, o retórico diria respeito à *forma sem fundo* do discurso dos “charlatães”. O discurso do professor Y não é retórico nesse sentido de retórica. Entretanto, no seu caso, através de uma espécie de modalização formal de um “mesmo fundo” em função de auditórios diferentes, ele pode ser apresentado como um exemplo típico de uso retórico estratégico. Retórica nesse caso quer dizer uso da linguagem, prática discursiva, lance num jogo de dados de sentidos.

Senão, vejamos. “Isso é assim, salvo se eu estiver errado”. Qual o valor lógico dessa preposição? De pouca monta se comparado com a consciência histórica do professor filósofo da ciência, na dependência de dizer a verdade, mas na obrigação de não dizê-la toda, mascara sua própria verdade em outra, que talvez já conheça ou que ele sabe ainda virá. O filósofo, ao afirmar sua verdade, não deixa de fazer referência a posições contrárias a sua que lhe são contemporâneas ou que ele sabe podem ter seu devir na história. Especial ironia no fato de se tratar de dizer a verdade sobre a máquina do tempo.

Contraposta à lógica, a parte da retórica no estudo da linguagem sempre foi a do resto, do acessório ou do moralmente condenável. Michel Pêcheux escreveu que na semântica o espaço da retórica, em comparação ao da lógica, geralmente é o do uso do falante, que deve, para ser correto, utilizar a criatividade da invenção apenas como meio de se aproximar das trilhas da lógica do bom falar, que é retorno às “regras imanescentes à própria ordem das essências” (PÊCHEUX, 1997, p. 45)<sup>2</sup>.

A retórica, entendida como um exercício de colocação em jogo do limite entre o verdadeiro e o falso, não tem por obrigação dizer o verdadeiro, que *é*. A retórica tem a excelente tafera paradoxal de dizer o

---

<sup>2</sup> Pêcheux não fala especificamente de um limite que separaria a lógica da retórica na linguagem. Por outro lado, comprova o status negativo da retórica quando ela se aproxima perigosamente desse limite: “a *retórica das figuras* aparece então ao mesmo tempo como um sistema de erros pedagogicamente necessários para atingir a verdade, com, coextensivamente, a ameaça constante da escapada para fora da verdade, de um passeio do homem entregue à imaginação (e ao não-ser)” (PÊCHEUX, 1997, p. 45).

não-ser (um ou outro). Isso tanto quando a tratamos como quase-lógica (exame das condições do possível), quanto como floreio e experiência estética e ética com a linguagem (como a literatura, a retórica foi condenada a só poder falar de si mesma).

Digamos que a retórica é o campo do que enseja o dito e o dá forma. Nesses termos ela auxiliaria no estudo daquilo que o enunciado não diz de sua enunciação. Campo do não-ser, do possível, da aparência, ela se daria por objeto o enigmático presente em toda cena de enunciação. É desse modo que a entende o filósofo o Michel Meyer. Meyer inventou a noção de *enigmaticidade*, pela qual o filósofo entende o resíduo pragmático que escapa ao enunciado proposicional, aquilo que enseja sua enunciação, seu porquê de ser, no sentido de que toda enunciação é uma resposta a um problema que não necessariamente se dissolve com seu acontecimento. A enigmaticidade do discurso é função ao mesmo tempo tanto de um contexto comunicativo, quanto das formas de linguagem que são empregadas, uma vez que o problema da retórica, segundo Meyer, está em definir os implícitos de uma proposição, que nem sempre podem ser definidos explicitamente, seja porque as formas da enunciação são equívocas, seja porque as intenções do locutor não são transparentes. O caso é que a enigmaticidade é o sinal de um problema a resolver no discurso, o qual escapa ao ordenamento lógico de resolução dedutiva ou indutiva e não se sustenta em uma noção de linguagem literal ou inequívoca. Meyer define o retórico como “*o tratamento do problemático no discurso*”. Ou ainda, relendo a postura de Aristóteles: “a retórica se ocupa daquilo que *é*, desde que o que é possa *ser outro*, ou até mesmo *não ser*”. A enigmaticidade do retórico está na relação não estabilizada entre as palavras e as coisas que se discutem: “A meio caminho entre o *ser* e o *nada*, encontramos o que *é isso ou aquilo* sem o *ser verdadeiramente*”<sup>3</sup>.

O retórico nesse sentido seria o trabalho incessante de interpretação sobre a relação instável entre as palavras e as coisas. Um trabalho de tentativa de determinação de escopo das formas linguísticas para daí se tirar alguma conclusão, sem pressupor literalidade da forma. Meyer faz a ressalva de que na ciência a relação entre as palavras e as coisas é menos instável do que em discursos menos sujeitos ao ordenamento lógico. É nesse sentido que o saber (desses outros discursos) serviria mais para decidir do que para compreender.

Diferentemente, a opinião do professor X sobre o palavrório de determinados filósofos franceses pressupõe a existência de um além da

---

<sup>3</sup> *De la problématique* (Bruxelles, Mardaga, 1986).

retórica, ela supõe que o trabalho sobre a contrariedade e instabilidade do discurso já tenha sido feito e extinto. A retórica teria contribuído com a filosofia purificando na massa de coisas ditas os enunciados transparentes e sem contornos indefinidos que são a representação sem retoques do mundo real. Se há um lugar honesto para a retórica, nesse caso, ele seria o da descoberta dialética de verdades que não são evidentes, mas que uma vez encontradas prescindiriam da retórica para serem enunciadas. *Mutatis mutandis*, é a posição de Platão e Aristóteles sobre a retórica.

Já para o professor Y, a consciência que o motiva a fazer tamanha ressalva em sua fala evidenciaria talvez uma preocupação mais sensata com os processos de formação da verdade histórica. Entre outros detalhes de sua fala, o professor deixa claro que toda sua argumentação se baseia no entendimento que se tem hoje do que seja o tempo, de um tempo único do qual não se poderia viajar, ao passo que seus contraditores talvez estejam baseando suas argumentações em uma noção diferente de tempo, o que evidenciaria a enigmaticidade própria a esse debate: “o debate começa no nível da factualização, da qualificação dos fatos, de uma denominação”<sup>4</sup> (MEYER, 1991, p. 32).

Exatamente por ocupar-se do não-ser, a retórica é a única ferramenta à disposição para tratar de diferendos, que podem ocorrer no processo contraditório de um debate. Não sem razões, um dos campos do saber mais propícios à excrescência de diferendos, no sentido de um enigma criado por duas proposições contrárias e irreduzíveis, é o do discurso filosófico, em particular sobre a linguagem. A retórica é a única arte capaz de compreender um diferendo como algo diferente de uma falha ou lacuna a ser preenchida uma vez acalmados os ânimos e entendidas as lições finais. Para ela o diferendo é função de estratégias de linguagem em conflito, pois nele há discordância entre valores que os locutores dão a fundos e formas na linguagem, seja porque há excrescência da forma em detrimento do conteúdo, seja porque um mesmo conteúdo pode ser enunciado de diferentes formas, seja porque, finalmente - questão crucial da importância da retórica - não há um “conteúdo da forma” que poderia ser fielmente representado em uma ou várias formas: só há superfície, só há formas.

O primeiro pensador que tematizou a retórica como um componente político da prática da linguagem foi Michel Foucault. Em determinado momento de sua obra, parece-me que Foucault poderia ter

---

<sup>4</sup> Tradução minha. Para todas as citações que farei do original em francês, apresento tradução em nota de rodapé.



dito simplesmente que a prática do discurso é retórica. Por seu funcionamento agonístico, por sua figuração poética de sistemas auto-referentes. Talvez ele não tenha sido o primeiro, uma vez que já há algum tempo se vem tentando rever a posição da retórica frente ao discurso filosófico; entretanto, uma novidade na *forma* e no *conteúdo* do discurso de Foucault parece em um mesmo movimento interpretativo descrever minuciosamente e com bastante erudição um *conteúdo* histórico, ao mesmo tempo em que tal descrição se aproxima perigosamente de um limite, um limite de seriedade do próprio jogo de verdade que joga. Sua escrita cheia de exemplos paradoxais teria assim como pano de fundo inicial tal paradoxo enigmático.

Essa aproximação de um limite é bastante controversa, não só pela presença considerável de paradoxos. Existem muitos comentários, em sua maioria críticos, sobre um certo estilo de Foucault, uma certa maneira de escrever, uma retórica enigmática própria à sua escrita. Critica-se seu obscurantismo, hermetismo, abuso de poder da linguagem, etc. Para citar um exemplo, veja o que diz Merquior sobre a escrita de *As Palavras e as Coisas*: “(As palavras e as Coisas) é o testemunho de um maior gosto pelo drama verbal do que pelo raciocínio lógico” (MERQUIOR, 1985).

Mas como é esse “drama verbal”? Não seria antes uma “tragédia verbal”? Dentro da complexa discussão sobre o limite entre o verdadeiro e o falso, do limite entre retórica e filosofia – discussão ampla a cujo nascimento se pretende ter feito alusão histórica, por Nietzsche e Foucault –, é que nasceu a questão para esse trabalho. Para essa discussão, a obra de Foucault não é central apenas na medida em que tanto faz a genealogia e a denúncia do poder dessa separação, quanto o faz de modo que flerta com o retórico. Ela é central por seu ‘drama verbal’. Ela provoca com a sugestão de uma pergunta talvez impossível (quais são as estratégias de um jogo de linguagem que busca se descrever enquanto jogo?). Se tomamos drama verbal como modo de escrita, é em seu *estilo* que estão imbricados os dois fatos: seu pensamento visa produzir a diferença, em certo sentido, o não-ser; para isso, o jogo com o limite do verdadeiro e do falso nunca cessa de operar (daí outra pergunta: o quão séria, e se se propõe a sê-lo, é a linguagem luminosa de Foucault?).

Parece-me que a pergunta não é nova, nem poderá ser totalmente respondida no futuro. O interessante é tentar delimitar-lhe o espaço histórico de surgimento e analisar alguns de seus avatares. Pois a questão do limite entre o verdadeiro e o falso na linguagem – mais precisamente, se é possível uma relação semântica absoluta entre

linguagem e verdade (em termos de sentido e referência) e se há um tanto de poder no estabelecimento das condições de manutenção dessa relação, vem sendo colocada desde os primórdios da filosofia ocidental. Platão é o primeiro a condenar a retórica dos sofistas porque eles diziam *o que não era*, o pseudos, eles mentiam.

É muito interessante observar que o sentido de retórica como falatório imoral sem fundamento nasce com a condenação platônica. É com base nessa concepção – e, obviamente, de uma visão, Nietzsche diria platônica, idealista da relação entre as palavras e a verdade –, que se critica os maus autores, os maus filósofos, aqueles que escrevem um monte de bobagem sobre o nada. No *Górgias* de Platão, a retórica é caracterizada como apenas *bavardagem* sem fundo, visão que permanece ainda hoje forte em círculos epistemológicos, dos quais poderia participar o professor X. Nesse sentido, a crítica de Merquior ao “drama verbal” de Foucault não é algo de novo, ainda que os personagens de um lado e de outro sejam diferentes. Ela tem qualquer coisa de velho, de já ouvido, ela seria um retorno da mesma questão que faz Platão criticar e condenar os sofistas, há mais de dois mil anos atrás.

Em que sentido é possível e frutífera essa aproximação de Foucault, mais precisamente, de seu estilo e modo de pensar a linguagem, com um modo de ser sofisticado da linguagem. Seria preciso qualificar melhor o segundo termos da comparação. Seria necessário revisitar-lo e testar sua pertinência. Quanto ao primeiro termo da comparação, seria necessário se perguntar o quanto ele tem de sofisticado, entendido sofisticado como primeira retórica. Poderíamos perguntar: em que medida a escrita de Foucault é retórica?

Desde a condenação platônica, ou, melhor dizendo, desde a questão que as práticas sofistas colocaram ao pensamento, aquela de uma relação entre palavras e coisas, com a verdade e a falsidade entre elas, o problema central é sempre aquele que retorna, que, como diz Derrida, nos *hante* desde os sofistas: na impossibilidade de tratar todo conhecimento em termos lógicos e na conseqüente necessidade de se recorrer à retórica, o que é isso que se diria o *não-sério* da retórica? Como ele se apresenta na linguagem? Ele pode ser suprimido, para se evitar tudo o que escapa ao *logos* na retórica? A própria definição do que é verdadeiro não dependeria da extensão do retórico na linguagem?

Na obra de Foucault, alguns elementos de resposta a esses questionamentos se encontram dispersos em momentos diferentes de sua trajetória, ora de maneira explícita, ora como o fundo da argumentação, ora como a questão crucial na determinação do dizer verdadeiro. Ao longo da leitura que aqui é apresentada, procura-se analisar os textos de

Foucault através de um desdobramento metodológico da questão: de um lado investigaremos o retórico como *uso estratégico*, de outro como *saber sobre a linguagem*. A genealogia nos ensina a não entender nossos recortes de textos como estágios de um processo ordenado e finalizado, mas eles próprios como *cenários retóricos* na história.

Iniciaremos com a preocupação com a linguagem e o discurso nos textos das décadas de 50 e 60, passando às posteriores críticas à não-seriedade da Arqueologia, a suas *figuras apocalípticas* (Hayden White) ou ao seu *ceticismo* cruel (Veyne). No centro da análise a *formulação do conceito de enunciado*: em que sentido ela seria retórica?

Num segundo momento, momento da tematização do surgimento dos limites da seriedade do discurso, procuro entender no que consiste a *atitude sofisticada* de Foucault genealogista dos anos 70. Nos livros e conferências da época, Foucault se coloca do lado dos sofistas contra Platão e a retórica é proclamada modelo de filosofia: nada mais justo do que uma aparência de filosofia (retórica) para uma filosofia das aparências (genealogia).

Por fim, abordaremos um terceiro momento que parece iniciar com a publicação de *Usages des plaisirs*, quando do desaparecimento de uma *“escrita luminosa”*. Mais tarde, nos últimos cursos no *Collège de France*, na comparação entre o retor e o parrhesiasta, um novo modo de ler Platão e Nietzsche reflete o próprio abandono do estilo como forma de ascese filosófica. Consequência: novo modo de entender o retórico e a própria figura do sofista. No final de sua trajetória, Foucault reinterpreta novamente os sofistas na leitura que faz do *Górgias* em uma aula do curso *O governo de si e dos outros*. Depois da defesa aberta de retórica, de sua aproximação com a literatura e com a genealogia, ela tem aqui seu momento negativo de contraste com o modo de ser da filosofia. Onde há filosofia, não pode haver retórica. Onde há parresia, não pode haver retórica.

Um último ponto, muito importante, é de uma dificuldade metodológica. Como afirmamos acima, essa abordagem do *retórico entre o sério e o não-sério da linguagem* pressupõe, na obra de Foucault, o desdobramento da questão entre *uso retórico e retórica como saber*. O que a leitura desses textos nos mostra à primeira vista é que existem dois modos interligados de entender o retórico em Foucault: a retórica como *prática* do próprio Foucault de um lado e sua *teorização* de outro. Na verdade, falar em lados é separar linearmente o que está imbricado no discurso. Encontramos nesses diferentes momentos de reflexão sobre a parte retórica da linguagem tanto uma teorização do seu funcionamento em termos retóricos, como por exemplo o tema da

verdade como batalha, *agôn*, caro aos sofistas e a Nietzsche, e que Foucault retoma nos anos 70, como também essa própria teorização tem qualquer coisa de retórico, de assumidamente não-sério, no sentido que precisaremos, como exemplificam os primeiros textos de Foucault sobre a linguagem de Roussel e inclusive a escrita de sua obra mais explicitamente metodológica desse período: *Arqueologia do Saber*. Ao mesmo tempo, trata-se de um duplo movimento que teremos que analisar como acontecimento: estabelecimento de um ponto de vista, de uma perspectiva em combate com outras, com outros discursos, e emergência desse ponto de vista e perspectivismo como realidades perceptíveis em sua forma, através de figuras retóricas como a amplificação ou a diminuição, por exemplo.

Como guiaremos nossa abordagem? No vocábulo *Foucault* da enciclopédia de filosofia francesa<sup>5</sup>, escrito sob pseudônimo *Maurice Florence*, Foucault diz ter sido seu projeto geral ao longo de seu trabalho a reflexão sobre os modos do dizer verdadeiro nos diferentes jogos de verdade, entendidos como “regras segundo as quais, a respeito de certas coisas, aquilo que um sujeito pode dizer decorre da questão do verdadeiro e do falso”. Isso compreende os modos e as condições do dizer verdadeiro sobre a vida, o trabalho e a linguagem; os modos e condições do dizer verdadeiro sobre o poder e o sujeito, e finalmente os modos e condições do dizer verdadeiro sobre si mesmo nas práticas de condução de si na antiguidade grega e latina. Com seu trabalho, Foucault procura entender como o verdadeiro se produz em situação histórica, em grande medida em dependência de suas formas materiais, e isso quer dizer uma profunda modificação com o modo que se pensava o verdadeiro até Nietzsche. Um verdadeiro que não se subordina à metafísica, que não procura sua origem transcendente, que se enraíza em práticas que não são totalmente transparentes para seus agentes.

Seria esse resíduo de não saber, fruto de uma disjunção entre verdade das coisas e verdade do discurso, que caracterizaria e suportaria propriamente uma atitude não-séria em filosofia. Entender-se-ia hoje por *esprit sérieux* da filosofia anterior a Nietzsche uma maneira de pensar a relação entre linguagem e realidade em que a primeira pode representar fielmente a segunda, funcionando como um espelho sem distorção. *A seriedade de um discurso estaria assim em função de uma correspondência entre forma, sentido e verdade das palavras em relação ao mundo*. É nesse sentido que entenderemos seriedade nessa tese. Uma alternativa ao *esprit sérieux* é a corrente pragmática em que

---

<sup>5</sup> *Dits et Écrits* v. IV, texto *Foucault*.

se inclui Foucault e que ao invés de afirmar uma concepção de verdade como correspondência, sustenta antes que novas maneiras de pensar podem ser mais úteis (e não mais verdadeiras) na busca de um fim. A verdade e o sentido seriam suspensos como funções primordiais do discurso.

Esse tratamento da *seriedade* do discurso como algo que talvez seja quimérico, e da *não-seriedade* como algo talvez necessário à enunciação de uma nova seriedade do discurso, um seriedade genealógica contrária a uma seriedade platônico-aristotélica, tem na retórica um modelo alternativo na medida em que o *verossímil* é mais importante, ou mesmo o único modo possível de se aproximar de um sentido de verdade. Longe de ser ponto passível, entretanto, para os filósofos da ciência, essa aproximação perigosa com o não-sério levanta questões sobre a validade ou fundamento de toda reflexão sobre a seriedade assim interpretada, limitada à retórica como fonte da invenção do verossímil.

Tanto a arqueologia quanto a genealogia são inimigas declaradas do *esprit sérieux*, de maneiras que teremos que explicitar, em dimensões retóricas que teremos que avançar<sup>6</sup>. Ao propor uma nova leitura da relação entre as palavras e as coisas, Foucault opera uma mudança radical de forma e fundo do discurso: a genealogia, na medida em que nega uma verdade original e afirma só a superfície das coisas, é caracterizada como filosofia das aparências; já a retórica, aparência de filosofia, conta a história dos diferentes modos de “veridicção”, entendidos como formas pelas quais se articulam, sobre um campo de coisas, discursos capazes de serem ditos verdadeiros ou falsos.

Como já referimos acima, esse posicionamento com relação à seriedade não é sempre o mesmo em Foucault e à primeira vista uma mudança radical se opera com relação a isso em seus últimos escritos e cursos. Nesse sentido, a leitura que propomos deve ser ela mesma genealógica, no sentido de não procurar estabelecer processos finalizados e progressões lineares. Na obra de Foucault, o estatuto da retórica é cambaleante, às vezes modelo a seguir, às vezes modelo negativo. Por esse motivo estabelecemos recortes históricos de leitura dos textos, tomando como fios condutores a cada vez certos conceitos ou noções que têm seus análogos no entendimento clássico ou contemporâneo de retórica. Para iniciar, poderíamos dividir no mínimo

---

<sup>6</sup> Notadamente as três dimensões clássica da retórica que discutimos no primeiro capítulo: *logos*, *pathos* e *ethos*.

três momentos distintos nessa genealogia do retórico em Foucault: um *momento arqueológico*, um *momento genealógico* e um *momento ético*.

***Momento arqueológico – o logos do discurso: o enunciado retórico entre o sério e o não-sério da escrita foucaultiana.***

De testemunho próprio, a descrição dos atos de linguagem sérios das ciências humanas não repousa sobre bases epistemológicas bem definidas: ‘*mon discours, loin de déterminer le lieu d’où il parle, esquive le sol ou il pourrait prendre appui*’. O problema, para Dreyfus e Rabinow, está aí resumido. Com a Arqueologia Foucault pretende estudar *serious speech acts* (a expressão é dos autores); entretanto, “*he simply does not take serious speech acts seriously at all*”.

Tomaremos como fio condutor da reflexão sobre os limites da seriedade desse discurso a formulação do conceito-chave de *enunciado* da Arqueologia, atentando para o que nesse conceito remete ao modo como o raciocínio retórico clássico é caracterizado – o entinema, espécie de proposição a qual falta o rigor do raciocínio lógico. A dimensão do *logos* retórico, entendido como concepção de linguagem, será aqui de fundamental importância.

Com respeito ao enunciado, a mudança de pensamento de Foucault com relação à comparação entre *enunciado* e *speech act* é extremamente relevante. Nas entrevistas que dá em Berkeley nos anos 80, a aproximação de um *serious speech act* foucaultiano a um *ordinary speech act* de Searle apresenta paradoxalmente a questão da *seriedade ambígua* de todo o projeto arqueológico: embora procure determinar as condições de verdade de todo *serious speech act* (função enunciativa como espaço de distinção (verdadeiro/falso) sempre na dependência de uma modalidade de discurso), o faz com bases não suficientemente “sérias” (atentar para própria escrita da arqueologia, objeto de crítica de muitos outros textos). Dizem os autores:

Since such a study (archeology) is situated outside of the serious meaning and truth claims of the sciences studied, it should not claim serious meaning and explanatory power for itself (DREYFUS & RABINOW, 1983, p. 83).

Dreyfus e Rabinow não falam muito das figuras da arqueologia, nem de seus paradoxos apocalípticos. Todavia, é notável durante toda a obra a sugestão do imbricamento entre a *teorização do retórico* de um lado e o *uso retórico* de outro. Nesse sentido, a novidade da verdade que o discurso foucaultiano apresenta não vem separada de um modo de articulação em que a seriedade do discurso é cambaleante: *o novo sério poderia ser dito de maneira não-séria?*

Nossa hipótese é de que existe uma não-seriedade na própria descrição que Foucault faz das condições dessa não-seriedade. Uma atitude irônica, *bouffone*. Um pouco como poderíamos também interpretar a *démarche* de Austin, com a condição de excetuar do último a consideração da não-seriedade<sup>7</sup>, apesar do estabelecimento de uma noção de *força performativa*.

Devemos observar como o conceito de enunciado é formulado no período arqueológico, observar o modo como esse conceito é materialmente construído, tendo em vista toda massa de coisas ditas sobre o estatuto representativo da linguagem de que ele precisa se depreender e do que não pode prescindir de falar: *o enunciado é um ato ilocutório nas bordas de suas condições de possibilidade*. Ele está construído como discurso diferente, cujo fim é *fazer ver diferentemente*, daí o uso recorrente de metáforas da arqueologia como máquina boa, como *billes qui ont pour but ricocher*). Efeito *ilocutório* do enunciado e efeito *perlocutório* da arqueologia? “Espero que a única verdade sobre os meus textos seja que eles sirvam para (fazer) alguma coisa”<sup>8</sup>.

Nossa hipótese é de que o retórico da arqueologia estaria estritamente associado ao uso metafórico da linguagem no sentido que Meyer dá à enigmaticidade da metáfora: uma maneira de dizer ‘*o que é e não é*’ sem contradição; a arqueologia como ato performativo a meio caminho entre o velho, não enunciado porque conhecido, e o novo, irreduzível ao que se conhece posto que diferente – maneira de modificar o sentido preservando-o. Nesse sentido será necessário pensar uma duplicidade do *logos* própria a sua dimensão retórica: enquanto coisa em si, material, e enquanto veículo de pensamento da diferença. Talvez seja esse o poder performático da arqueologia: implosão de todos os métodos anteriores na afirmação do acontecimento, do acaso e da materialidade do discurso. Entretanto, em termos arqueológicos, o enunciado ainda

---

<sup>7</sup> Que relação haveria entre a não-seriedade de Foucault e aquela resgatada por Derrida contra Searle? “É preciso lembrar aqui dos sofistas, que ainda assombram (*hantent*) nosso presente debate” (DERRIDA, Limited Inc. p. 86.)

<sup>8</sup> *Entretien à Rogier Paul-Droit, In.: Dits et Écrits, v. III.*

não está descrito como análogo a uma noção de *força performática*, uma vez que o poder fica de fora do campo do estritamente enunciável.

### ***Momento arqueológico-genealógico – o pathos do discurso: a enunciação retórica e a performatividade***

Nesse segundo momento da nossa investigação do espaço da retórica na obra foucaultiana, a retórica é abordada por Foucault de maneira mais explícita e é tomada inclusive como modelo para filosofia: “*il faut rhétoriser la philosophie*”<sup>9</sup>. Por retorizar a filosofia, Foucault procura dar um sentido genealógico à retórica, reinterpretar a retórica sob um viés genealógico, tendo em vista as posições da genealogia sobre a verdade, a relação entre verdade e discurso, a relação entre verdade, discurso e disputa. Filosofia das aparências e aparência de filosofia investem no *verossímil* contra uma noção de verdade como correspondência. Nesse capítulo analisaremos diferentes sentidos de retórica, de Górgias à Perelman, passando por Platão e Aristóteles, para tentar delimitar o sentido em é empregada na genealogia foucaultiana.

Os textos e entrevistas dos anos 70 trazem inúmeras referências à metáfora da verdade como guerra, batalha, disputa retórica em que o perspectivismo nietzschiano e a materialidade da linguagem definem um ponto de vista não como mais verdadeiro do que outro, mas melhor e mais forte do que outro. Nossa leitura inicia com *A ordem do discurso*, na aproximação da temática dos sofistas no que concerne a verdade como produto da enunciação e não como conteúdo de um dito. Caracterização da ruptura platônica como momento inaugural da metafísica e da tecnologização, a partir do qual saber e poder estão separados no ocidente. É nesse quadro que em diferentes textos e entrevistas Foucault faz menção explícita ao paradigma da problematização da linguagem sofisticada, a qual tem como premissa a *agonística* do discurso como maneiras e estratégias de vencer, assim como a afirmação da materialidade da linguagem.

Como ponto de partida conceitual, tomaremos nesse capítulo a *enunciação* como tema, a fim de compreender se isso que faz falta ao enunciado (formulação de Deleuze no *Foucault*, referindo-se ao lugar do poder) não se aproximaria daquilo que escapa ao enunciado na

---

<sup>9</sup> “É preciso retorizar a filosofia”.



enunciação, sua performatividade. Em algumas passagens, Foucault faz referência a um certo modo de fazer filosofia inglês por que tem simpatia, cuja figura central é a de Austin, como inventor do estudo da performatividade na linguagem. Entretanto, Foucault reconhece que mesmo que de maneira a-sistemática, não-séria, as práticas sofisticadas são pioneiras no campo da performatividade, como tem enfatizado estudiosos do assunto como Bárbara Cassin, Michel Meyers, Bruce McCominsky entre outros. Esses autores traçam um perfil do que seria uma leitura contemporânea tanto das questões sofisticadas no que dizem respeito ao estatuto representativo da linguagem, ao duplo fundo e forma na linguagem, quanto do próprio personagem histórico do sofista como mestre do saber que tinha certo desrespeito pelas leis da cidade, nômade, pago por seus serviços, “pagão” em diferentes sentidos da palavra, como veremos.

Ao ler os textos de Foucault, trataremos de analisar, nesse momento, que não-seriedade ele reinterpreta dos sofistas, operando com isso uma nova leitura da retórica. A partir dessa leitura a própria cena de condenação platônica dos sofistas deve ser relida de modo genealógico; a regulação da linguagem que Aristóteles produz nas suas *Refutações Sofísticas* deve ser confrontada à ordem do discurso em sua materialidade, acaso e descontinuidade; a figura central de Górgias, enfim, deve ser reinterpretada como alternativa moderna à tecnologização e metafísica platônicas no que oferece como possibilidade de uso do discurso para se opor à dominação. Todos esses deslocamentos são operados a partir do entendimento genealógico de que saber e poder não estão separados como a condenação platônica pressupõe, mas estão imbricados em práticas cuja eficácia supõem, na maioria das vezes, um uso retórico da linguagem, sobretudo ligado a seus efeitos sobre o outro: sua dimensão de *pathos*.

### ***Momento ético: a coragem da verdade do ethos no grau zero da retórica***

Como uma leitura genealógica deixa entrever, o lugar da retórica na obra de Foucault não tem sempre o mesmo estatuto nem a mesma relevância, embora esteja de certa maneira sempre presente, seja como foco, seja como implícito negativo de que se quer afastar. Essa hipótese demonstraria que se no momento arqueológico Foucault exercita uma

retórica epistemológica em sua escrita, desafiando os limites entre o sério e o não-sério da linguagem filosófica - o que aproxima seu estilo de uma retórica das figuras -, no momento genealógico, será a retórica dos conflitos que estará em execução sob sua pena. A agonística da palavra deve ser o modelo mesmo da filosofia, que a partir de então deve se chamar de outra coisa. Seja por uma retórica epistemológica das figuras, seja por uma retórica epistemológica dos conflitos, o trabalho sobre a interpretação do discurso e sua performatividade estão sempre em foco como determinantes na invenção da verdade. Acrescente-se a isso que essa defesa é sempre acompanhada de um modo particular de escrita, certa vez denominado de *escrita luminosa*.

Porém, no momento que chamamos de ético, a partir dos anos 80, com a publicação dos últimos volumes da *História da Sexualidade* e com os cursos no *Collège de France*, essa escrita luminosa vai desaparecer, e com ela uma defesa implícita ou explícita da retórica. Nossa hipótese de que a reparação feita à retórica em Foucault está sustentada por uma leitura genealógica de Platão deve acrescentar que essa mudança do período ético vai se operar por uma outra leitura de Platão: nesses textos parece haver não mais defesa dos sofistas contra Platão, mas, ao contrário, assunção literal da posição platônica.

Devemos investigar como essa mudança de perspectiva se articula com uma mudança de escrita – qual o sentido a dar ao abandono da escrita luminosa? Questão de pertinência inegável para quem sempre defendeu a dependência do ser ao modo de dizer e ao poder ou resistência dos regimes enunciativos. O caso é que a tematização mesma da *parresia* como dizer verdadeiro se apresenta num quadro argumentativo em que a figura do retor serve como comparação negativa: contrariamente à *parresia*, o dizer retórico não implica uma relação necessária entre aquele que diz e o dizer. O retor é, ou pode ser, um mentiroso eficaz; o parresiasta é o que diz a verdade corajosamente. Nos termos de Meyer e da enigmaticidade do discurso, nos perguntamos o que há de problemático na extensão da frase de Foucault quando caracteriza a retórica a que se refere: “*La rhétorique telle qu’elle était définie et pratiquée dans l’antiquité...*”<sup>10</sup>.

Ponto importante desse momento de interpretação da retórica, Foucault propõe uma leitura do diálogo *Górgias* de Platão, diálogo em

---

<sup>10</sup> “A retórica tal como ela era definida e praticada na antigüidade...”. Impressiona a paixão de Foucault pela etimologia em seus últimos anos de trabalho. A mudança fundamental que se opera nesse momento – tanto com relação a sua interpretação genealógica da retórica, quanto com relação a sua interpretação no final da vida – está intimamente ligada às condições de possibilidade de estabelecer uma referência para essa frase.

que é definida a arte retórica e em que a prática de Sócrates é diferenciada daquela dos sofistas. Sócrates seria o modelo de parrhesiasta, e, apesar de sua aproximação estreita com os sofistas, que teremos que investigar mais a fundo, a prática desses estaria *aquem* do que seria necessário para o governo de si e dos outros. Mais especificamente, a prática parrhesiasta pressupõe, como veremos, uma inflexão fundamental na dimensão retórica ou linguageira do *ethos* do discurso: essa dimensão retórica será o ponto crucial de diferenciação que permitirá a Foucault reavaliar o papel da retórica no tocante ao *ethos* próprio daquele que quer governar os outros, num primeiro momento da genealogia da parrhesia, e daquele que quer viver filosoficamente, na separação radical que ocorre na condenação final de uma linguagem rebuscada em favor de uma linguagem clara, sem adornos, direta e corajosa.

# CAPÍTULO I

## DIMENSÕES E PROBLEMAS DA RETÓRICA

*Le savoir n'est pas fait pour comprendre,  
il est fait pour trancher.*

M. Foucault

### Uma herança problemática

A retórica está intimamente ligada à disciplina da semântica não somente porque diferentes locutores podem mobilizar sentidos diferentes para as palavras que empregam, matéria própria a uma cartografia política das divisões do sentido, mas também porque, na amplitude geral de sua apreciação histórica e definição, a palavra retórica por si só já apresenta muitos sentidos. Por vezes, na história da retórica, esses sentidos são tão conflitantes e antagonísticos, que definir retórica passa a ser motivo de *debate retórico*: há certamente uma retórica sofisticada, outra platônica, uma retórica aristotélica, uma concepção nietzschiana de retórica, outra perelmaniana, todas irreduzíveis nos aspectos que elegem para definir o *próprio* da retórica de cada concepção. Vale dizer que esse é o caso mesmo em detrimento do senso comum que ainda hoje domina a paisagem retórica e a engloba numa aura de falatório imoral, anti-ético, floreios verbais sem conteúdo.

Essa tese procura abordar elementos do que poderíamos chamar de uma *retórica foucauldiana*, vinculada fundamentalmente a uma *apreciação foucauldiana da retórica*. Com relação à primeira, à retórica foucauldiana, trata-se de avaliar mecanismos mobilizados no discurso do filósofo, em seus textos e contextos de cursos, livros e entrevistas. Essa análise padeceria inevitavelmente de avaliação mais crítica se se mantivesse no nível do que seria uma abordagem de truques, esquemas, jogos de linguagem figurando na superfície formal do discurso – ou seja, se o olhar que incidisse sobre o texto buscasse esses mecanismos apenas enquanto fórmulas de arranjo ou de persuasão, tal como o senso

comum sobre retórica a define. Nesse sentido é que se faz necessária a segunda visada do estudo, a de uma *apreciação foucauldiana da retórica*, essa correspondendo a uma releitura, uma inversão, um trabalho interpretativo e de transformação sobre conceitos e avaliações já assentadas de retórica que Foucault faz funcionar em seu texto não apenas no nível formal, mas também no nível do conteúdo – da problematização da relação entre forma e conteúdo, como será adiante precisado.

Em detrimento desse trabalho de interpretação, entretanto, o peso do senso comum e de anos de condenação à retórica se fazem sempre a empresa é a sua reabilitação. Como defender a necessidade da retórica sem ser taxado de retórico? Aqui teremos a ocasião de ouvir essas vozes dissonantes que querem ver no trabalho de Foucault nada mais do que um exercício da pior retórica (no aspecto moral e epistemológico) encoberto pela força estética de seu estilo inconfundível (esse é desde os sofistas um dos pontos chave da retórica: a íntima ligação entre logos e pathos). Tal é, para ficarmos nos mais célebres, o exemplo da crítica de Merquior sobre a escrita de *As Palavras e as Coisas*: “(As palavras e as Coisas) é o testemunho de um maior gosto pelo drama verbal do que pelo raciocínio lógico” (MERQUIOR, 1985).

Creemos poder mostrar que aquela interpretação se trata de uma interpretação apressada do papel da retórica no trabalho foucauldiano, até mesmo de uma incompreensão dos diferentes momentos por que passa a reflexão de Foucault sobre a linguagem e sua própria escrita. Para demonstrá-lo, entretanto, vamos ter que investigar o que há de dramático<sup>11</sup> na linguagem naquilo que ultrapassa o lógico de suas proposições.

Por ora é interessante lembrar que a fama pejorativa da retórica advém, sem dúvida, da ambigüidade da persuasão. Pode-se persuadir tanto para um fim ético-moral quanto para seu contrário, isso sem que disso o interlocutor tenha consciência. Deixando de lado por ora a finalidade da persuasão retórica, sobre a qual Aristóteles nos tem muito a dizer, o fato é que a retórica se caracteriza, é uma de suas definições, por um conjunto de técnicas discursivas com o objetivo final de persuadir o auditório, o interlocutor, às quais se adicionam também procedimentos heterogêneos como o gesto, a postura, o olhar, etc. O

---

<sup>11</sup> Pode parecer dramático o emprego desse adjetivo, mas ele é recorrente na obra de Foucault, seja no tocante à dramaticidade própria da tragédia, quando da aproximação com Nietzsche (Capítulo III), seja no tocante à dramaticidade do discurso na ontologia parresíasta quando da aproximação com Platão (Capítulo IV)

bom orador, que domina tais procedimentos, impressiona por encontrar os bons argumentos, as belas figuras, sendo esses sempre justos, porém na maior parte das vezes inesperados – donde uma novidade e originalidade na performance retórica que encanta e persuade pela genialidade do orador. Euclides da Cunha diz de Antônio Conselheiro, não sem reproduzir o senso comum reprobatório sobre a retórica, que esse tinha noção de sua capacidade retórica pelos repentes inesperados de frases latinas colocadas aqui e lá no fio de sua pregação.

Na história da persuasão, duas são as fontes que alimentam esse objetivo como elementos causais que têm efeito sobre o auditório: a argumentação e a estética do estilo. De fato, com o renascimento dos estudos retóricos dos anos 60, dois grupos vão enfatizar ao extremo um dos dois aspectos retóricos ao ponto de negligenciar a força do outro. Por exemplo, a escola de Chaim Perelman, que discutiremos a seguir, privilegia a argumentação quase-lógica, o trabalho do entinema, do convencimento pelo apelo à racionalidade; já o grupo M.U., que tinha em Roland Barthes um de seus fundadores, privilegia o estilo literário como o todo da retórica – as figuras de linguagem e de pensamento definiriam o retórico e a distância com a racionalidade argumentativa seria a medida mesma do próprio distanciamento do qual metáfora é o paradigma inicial.

Parece-me, no entanto, que o que há de comum entre essas duas concepções é justamente o que é crucial para definir o retórico, seja de maneira geral, seja particularmente em sua força na obra de Foucault. Lá onde o argumentativo e o metafórico estão imbricados para gerar persuasão está o centro da questão retórica. Alguns autores, como Reboul (1991), e sobretudo Meyer (1991), também se manifestaram nessa direção. Para o último, que vem trabalhando no sentido de entender essa problematicidade do retórico na junção do argumentativo com o metafórico, essa divisão da retórica em caminhos que desde então não mais se cruzam teoricamente começa com Aristóteles. É o estagirita que, ao procurar afastar o problemático daquilo que é retórico, ou, melhor dizendo, apagar o problema do discurso com uma solução retórica ao afastar da retórica tudo que seja metafórico e enigmático, inicia a herança dessa divisão que coloca desde então de um lado aqueles que pensam que o problemático do discurso é bem o centro do debate e querem fazê-lo desaparecer, e aqueles que querem afirmá-lo como modo de análise.

Veremos como Perelman, representante da última grande concepção retórica ocidental, ao apoiar-se numa retórica aristotélica, deixa de lado o problemático metafórico, aproximando-se de uma

perspectiva platônica de retórica, e como o próprio Meyer, querendo afastar-se de Perelman, acaba por admitir o problemático somente como desafio ao poder da retórica – no fundo, a retórica não serve para eliminar o problemático, mas para amenizá-lo, diminuí-lo, negociá-lo. Por fim, vamos contrapor essas concepções contemporâneas de retórica com uma proposta de leitura do problemático do discurso em Michel Foucault: diferentemente de Perelman e de Meyer, Foucault toma o problemático do discurso como modelo de análise? De que modo e com que conseqüências?

### **Nascimento, divisão e morte da interrogatividade retórica**

Aristóteles define sua *Arte Retórica* como “a faculdade de ver teoricamente o que, em cada caso, pode ser capaz de gerar a persuasão”. Ela tem como objeto, portanto, técnicas, operações que servem para decidir questões cujas respostas não nos são dadas através da simples observação ou dedução. Nesse sentido a retórica vem suprir uma necessidade fundamental: na vida cotidiana, política, na mudança dos tempos e das coisas, nem sempre basta abrir os olhos e enunciar a verdade que nos surgiria como a primeira luz da manhã. Ao contrário, freqüentemente uma resposta não é alcançável através da dedução lógica ou experimentação, tendo além disso suas bases justificativas em opiniões e vivências para as quais não há possibilidade imediata de comprovação demonstrativa, daí tais respostas serem diferentes para locutores diferentes, fato que prova a importância da retórica enquanto instrumento de discussão entre visões opostas ou antes múltiplas.

Na tradição aristotélica, o campo da retórica é o campo do incerto, daquilo que está em discussão, do que precisa de argumentação – daí ela ser esse conjunto de técnicas que podem auxiliar na geração da persuasão do auditório. A fórmula aristotélica é bastante clara e ilustrativa: retórica se ocupa *daquilo que é* enquanto o que é poderia *ser outro* ou mesmo *não ser* – assim, não há certezas definitivas para as questões que são objeto da retórica, tal como seria, por exemplo, o sentido de uma sentença. Antes de ser o discurso que revela aquilo que é, o verdadeiro, a retórica é o discurso do verossímil, daquilo que é possível, sem se saber ao certo se é ou se não é. Nasce aqui, apesar de sua natureza, uma ambigüidade da retórica aristotélica, que vai tentar reduzir o problemático do incerto ao proposicionalismo dialético: antes de trabalhar com duas teses que são ao mesmo tempo contraditórias (por exemplo, Hugo Chaves é um ditador / Hugo Chaves é um herói), ela vai

progressivamente trabalhar com uma tese para fazê-la passar pelo crivo do verdadeiro/falso. A proposicionalização da retórica, em outras palavras, a redução da contradição inerente às teses em discussão ao *logos*, exclui de antemão tanto a possibilidade de contradição na linguagem racional quanto a interferência do metafórico nos temas sobre os quais se busca decidir. Nessa chave de compreensão se entende sua proximidade desde então condenada com a poética: enquanto a retórica se ocupa daquilo que é enquanto poderia não ser (embora nunca ser e não ser ao mesmo tempo), a poética se ocupa do *não ser* enquanto esse *poderia ser* (sem considerar que ele é e não é ao mesmo tempo). Aristóteles faz a ressalva importante, que terá sua história desde então começada, de que deve haver sempre separação entre as duas nesse sentido: enquanto uma se ocupa do ser (com toda incerteza desse ser), a outra se ocupa do não ser (com todo poder performático desse não ser). Meyer comenta o nascimento e a morte precoce do tratamento do problemático da retórica aristotélica nos seguintes termos:

Destino funesto esse da retórica, da qual só se reconhecerá o direito à existência para melhor constatar a ofensa mortal que ela implica para a norma e assim justificar sua eutanásia pelo *logos* redentor (MEYER, 1991, p. 23)

Na introdução ilustramos a questão do discurso retórico colocando a prova dois posicionamentos de locutores diferentes e se perguntando sobre sua natureza retórica. Afinal, o professor X, que condena os floreios da filosofia francesa do final do século XX, tem razão em condenar essa filosofia como retórica? O que exatamente ele está condenando? A falta de proposicionalização do discurso filosófico em questão? Sua metaforicidade? Certamente algo que nasce também com Aristóteles: mesmo reservando um lugar para a retórica, o lugar do possível e do discutível, o estagirita não concebe que uma cena possa comportar uma lógica de **A e não-A** (a filosofia dos floreios é retórica e é filosófica ao mesmo tempo); os procedimentos da retórica aristotélica dão espaço ao entimema e ao exemplo retóricos, diferentes da dedução e da inferência por não trabalhar com o verdadeiro, mas sim com o provável, somente na medida em que esse provável terá como resultado **A ou não-A**, o que finalmente não os diferencia tanto assim do discurso



apodídico<sup>12</sup>. Parte-se de premissas prováveis, mas sempre com a intenção de se chegar a uma só proposição e ao seu julgamento de verdade – com apenas um sentido logicamente aceito.

Nesse sentido podemos dizer que o problemático próprio da retórica fica anulado graças à apodidicidade aristotélica. A manipulação retórica servirá para resolver a presença da interrogatividade da linguagem em direção a apresentar uma solução como verdade que denegará aquilo que permanece como problema: a metaforicidade própria da linguagem. Uma das fórmulas mais interessantes de Meyer (1991) é que a literalidade da linguagem nada mais é do que a *metaforicidade antes do debate*: essa visão das coisas re-une uma retórica dos argumentos e uma retórica das figuras, separadas pela tradição aristotélica. Através dos mecanismos retóricos, o tratamento do problemático deve dar conta, por meio de uma retórica dos conflitos, do fato de que o que se discute num debate está aberto à metaforicidade, aos jogos de linguagens que sustentam, justificam os usos das palavras em determinada ocasião. A verdadeira questão será então como fazer parar o questionamento em um porto seguro a partir do qual não haverá mais questionamento da metaforicidade das palavras e se poderá construir a partir de premissas prováveis: esse é ainda o problema em retórica. A leitura que propomos com essa tese procura ver como se resolve (ou não) essa questão no trabalho de Foucault sobre o discurso.

Se Roland Barthes é o principal representante da tradição retórica enquanto inventário de figuras de estilo – com relação às quais nada diz respeito à verdade apodídica, Perelman se diz sucessor de Aristóteles como representante principal de uma retórica dos conflitos – mais precisamente enquanto mecanismo de mediação e resolução de conflitos. Como já dissemos, é essa separação entre as duas tradições que deixa a retórica manca: ou se exagera na afirmação da metaforicidade e se exclui qualquer relação entre figura, *logos* e verdade, ou se insiste na argumentação e na disputa racional excluindo-se a intermediação da metáfora como algo obscuro e até imoral enquanto imposição falseadora. Haverá uma maneira de não considerar a retórica apenas por um de seus destinos históricos?<sup>13</sup>

Antes de responder, vamos ver mais de perto a iniciativa de Chain Perelman. Em *O Império Retórico*, ele escreve que sua intenção é

---

<sup>12</sup> Por discurso apodídico entende-se o discurso da verdade, que busca dizer o verdadeiro. Por exemplo, o discurso científico. Mais adiante contrastamo-lo com o discurso epidídico, tradicionalmente tido como o próprio da retórica.

<sup>13</sup> Como veremos, essas duas tradições estão presentes em momentos diferentes na obra de Michel Foucault, que as transforma.

subordinar a lógica filosófica à nova retórica, opondo à busca da verdade de metafísica ocidental “as técnicas dos retores e dos sofistas” (projeto aparentemente similar ao que veremos se desenvolver no momento genealógico foucauldiano, com uma diferença fundamental que comentaremos no momento próprio). Apesar da afirmação anti-platônica, na aproximação da concepção aristotélica de retórica como instrumento nem boa nem má em si mesma, seu projeto se desenvolve cada vez mais platônicamente com relação à associação da retórica à dialética. Lembremos que para Platão só havia uma retórica possível: aquela do *Fedro*, indistinta da dialética, que deveria servir aos fins filosóficos, e não a qualquer fim como a retórica sofística.

Posição paradoxal a de Perelman: seu intento inicial era o de reavaliar a sofística no que essa tinha de arcabouço de procedimentos de persuasão sem considerações morais. O interessante é apreender “as técnicas discursivas que permitem provocar ou aumentar a adesão dos espíritos às teses que são apresentadas ao seu assentimento” (PERELMAN, 1993). Entretanto, para Perelman, a retórica se dirigiu sempre ao “auditório de ignorantes”. Tal é, vale lembrar, um dos ataques platônicos do *Sofista*, segundo o qual o discurso que só persuade ignorantes não pode ter valor algum em si mesmo, pois não seria capaz de persuadir um auditório mais instruído, mais nobre. Toda uma discussão sobre nobreza e valor do auditório se encontra aqui começada. Seus desdobramentos em direção à democracia, participação cidadã, direito ao discurso, são temas retóricos dos quais teremos oportunidade de falar mais adiante. Por ora, para Perelman, mais platônico do que aristotélico, a conclusão é de que se o valor da eficácia depende do valor do auditório, então é preciso procurar persuadir o *auditório universal*.

Assim se pode ler seu *imperativo categórico da argumentação*: “O filósofo deve argumentar de modo que seu discurso possa obter a adesão do auditório universal” (*ibidem*, p. 24). Vamos nos restringir aqui ao comentário de apenas dois problemas ligados a esse imperativo e à concepção retórica de Perelman, para depois tentar problematizá-los a partir de uma abordagem foucauldiana: em primeiro lugar, a *exclusão da metaforicidade* em uma retórica dos conflitos; em segundo lugar, uma *valoração moral da retórica* em sua dependência à filosofia (platônica).

O primeiro problema tem raízes aristotélicas, como vimos. É possível ancorar a verdade nas formas lingüísticas? A ênfase no verossímil quer que sim, contanto que as figuras não intervenham como meio, nem que a suposta literalidade seja posta em questão durante o debate. É o princípio de não-contradição aristotélico que sustenta aqui

uma pretensão de um sentido que fosse aquele sobre o qual um auditório universal não discutiria.

O segundo problema é um resquício do nosso platonismo ancestral: a persuasão retórica é como uma criança extremamente criativa que ainda não aprendeu a diferença entre o bem e o mal; seu jogo com as palavras não conhece regra além daquela segundo a qual é preciso fazer diferente do que está posto – seu posicionamento é o de uma iconoclastia irresponsável (veremos os desdobramentos dessa ênfase iconoclasta com respeito a uma filosofia do acontecimento e uma filosofia política em Foucault). É preciso, portanto, segundo a concepção de Perelman, que haja um balizamento moral da retórica, e o metro será então o auditório universal. Quem acusa Perelman de moralista, nesse ponto, é a filósofa Bárbara Cassin (1995), que afirma que desse modo a retórica, ao invés de ser autônoma – como o é para Aristóteles, recebe seus valores de uma ética preconcebida pela filosofia, uma vez que o auditório é “formado pelo espíritos mais retos e mais racionalistas”. O problema então se equacionaria da seguinte maneira: a retórica, inicialmente sem fim em si mesma além da persuasão, adquire uma finalidade, uma intenção moral, um *telos* que substitui o *ergon* da maquinaria de seus procedimentos.

Em seus avatares que até aqui apresentamos brevemente, a retórica sempre se viu confrontada com uma questão e duas possíveis resoluções. Desde Aristóteles, ela é a arte de afirmar o provável, de resolver o questionamento próprio do que não está definido, do que está aberto à discussão. Ela é o índice da natureza lacunar da linguagem com relação ao mundo: se algo demanda que se fale a seu respeito, é porque há um problema, um questionamento. No caso específico da retórica, enquanto problema retórico em si mesma, o problemático de sua *démarche* e de seus meios é justamente aquilo que permanece como problema, que permanece demandando explicação. Duas soluções possíveis, mas que dividem o problemático: apelar para a argumentação, para uma retórica exclusiva dos conflitos, tal como o faz Perelman; ou negligenciar o problema da verdade, apelando para o verossímil enquanto arte, insistindo em uma retórica das figuras, como o faz Roland Barthes. A questão não se resolve tão facilmente, e o que se demanda hoje academicamente é uma leitura da retórica que revise sua posição anterior à divisão aristotélica – uma volta talvez ao seu nascimento, com os sofistas, para os quais argumentação e poética eram uma coisa só.

Se para um grupo quanto para o outro a questão é a anulação do problemático seja por meio de uma retórica dos conflitos seja por meio

de uma retórica das figuras, é interessante observar que quando não se separam essas duas instâncias, é justamente o problemático da letra que se encontra em primeiro plano como método: a retórica passa de apenas tentativa de resolução para método próprio de problematização. Meyer argumenta que para alguns filósofos franceses contemporâneos esse problemático da retórica está presente na enigmaticidade mesma de seus textos, sem a devida indicação de que se trata de discussão retórica antes de tudo, uma vez que a intenção é, através da linguagem, apontar sua própria problematicidade (da linguagem): *Quanto mais o texto tem por problema dizer o problemático, mais ele será enigmático, seja pela forma, seja pelo conteúdo* (MEYER, 1991, p. 67).

Seria contra essa tarefa do texto que se opõe o professor que condena a retórica filosófica contemporânea? De qualquer modo, a batalha é antes milenar. Na história dos avatares da retórica, é a discursividade sofisticada, a do nascimento da retórica, que foi mais condenada como obscura, enigmática, mágica. Contemporaneamente, com base em indícios textuais que associam essas duas manifestações, nos propomos a investigar a discursividade foucauldiana como campo de discussão do retórico – que também não divide retórica dos conflitos e retórica das figuras – retomando, aliás, essa filiação longínqua como modelo essencialmente anti-platônico e até mesmo genealógico *avant la lettre*.

### **Problematização de uma retórica foucauldiana: *logos, pathos e ethos* retóricos**

Foucault sempre teve uma maneira peculiar de escrever, talvez mesmo porque a indiferença ao ato de escrever lhe era impossível. Arrisco mesmo a dizer que seja possível inclusive ver até que ponto ele fez da prática da escrita um modo de ascese pessoal, ensejo de transformação, de desprender-se e de refazer-se enquanto sujeito. Inegável de todo modo é o fato de que há algo que chamamos de *estilo* na escrita foucauldiana, outra palavra que demanda incessantemente determinação. Trata-se de um estilo que sem dúvida mudou, por motivos que, veremos, se dizem fundamentalmente relacionados com a retórica, com a filosofia, com a vida. O interessante inicialmente é que, também para ele, Michel Foucault, a retórica foi sempre o indício de algo que é problemático no discurso – seja no seu conteúdo quanto na sua forma. Esse cuidado com o problemático do discurso está assim

explícito na novidade de conteúdo e forma que sua própria escrita nos apresenta.

Entretanto, Foucault não escreveu nenhuma obra específica sobre retórica – algo que o historiador Hayden White lhe reprova. De todo modo, é inevitável perceber que algo em seu estilo e em sua maneira de conceber a linguagem e o discurso dá forma a um campo de discussão sobre o retórico que, ainda que não explícito, nos ajuda a compreender as noções clássicas atualizadas de modo mais justo do que até então se as tem apresentado: a questão da separação da retórica dos conflitos e das figuras, a relação entre linguagem e verdade, a presença do homem na linguagem e, sobretudo, a presença do poder na linguagem são tantas questões que são antes de tudo retóricas, e sobre as quais encontramos elementos extremamente incisivos na escrita de Foucault.

Tendo isso em mente e depois de uma leitura bastante atenta de suas obras, pareceu-me muito curiosa a primeira impressão de que cada um dos ditos “momentos” de sua trajetória se relacionava<sup>14</sup> a uma das instâncias ou dimensões retóricas com mais ênfase e profundidade. Em termos aristotélicos, a retórica se divide em três dimensões: o *logos*, o *pathos* e o *ethos*. O *logos* diz respeito à racionalidade, ao discurso, à força dos argumentos e à beleza do estilo – à linguagem propriamente dita. O *pathos* é a dimensão das paixões, do poder sobre o interlocutor, da sedução, da dominação do outro pela palavra – diz respeito ao jogo com o interlocutor e o poder do discurso como efeito. Por fim, o *ethos* é a dimensão do orador como princípio de autoridade sobre o que se diz – dimensão ética da verdade da linguagem, do posicionamento do sujeito frente ao discurso e ao mundo. No esboço de uma retórica foucauldiana, tomando essas divisões clássicas como parâmetros metodológicos para uma primeira abordagem, ocorreu-me direcionar a investigação de um *logos* próprio da retórica foucauldiana da arqueologia, de um *pathos* da genealogia e de um *ethos* na ética. Essa hipótese de trabalho se mostrou desde o início bastante produtiva heurísticamente, haja vista a ênfase tanto no modo retórico da escrita foucauldiana enquanto prática – enquanto ela mesma retórica, quanto enquanto saber sobre a retórica – modo de pensar a linguagem enquanto conjunto de mecanismos de que se pode fazer uso para vencer, direcionar uma interpretação.

---

<sup>14</sup> Como índice dessa relação me refiro às ocorrências da palavra retórica nos textos. A amplitude semântica que vai desde o flerte e a completa identificação à condenação militante evidencia não só um posicionamento intelectual *sobre* a retórica, mas também uma operação, em certo sentido, *retórica*.

Numa aproximação preliminar, o primeiro ponto em comum entre o campo da retórica e a escrita foucauldiana é o par *identidade e diferença*. Meyer define a retórica como “a negociação da diferença entre os indivíduos sobre uma identidade de questão dada” (MEYER, 1991, p. 25). No caso de Foucault, sabemos que o tema da identidade e da diferença perpassa toda a discussão sobre o discurso, o poder e a ética do eu e dos outros. Fundamentalmente, sua escrita se abre como uma diferença que joga sobre a identidade dos sistemas disciplinares existentes, os domínios de discurso tais como a história, a filosofia, a literatura, a psicologia, etc. Além disso, no campo ético, sua resistência em assumir uma identidade única já é em si uma diferença em relação à discursividade desses campos. Isso dito, cremos que a melhor maneira de apresentar as questões que vamos discutir nessa tese é contrapor os temas clássicos da retórica com os elementos novos que uma filosofia da diferença pode nos apresentar. Trata-se de uma abordagem que não procura aplicar tais categorias ou funções clássicas da retórica de modo estanque aos temas que Foucault aborda em sua obra, mas antes ver como o próprio tratamento retórico desses temas acaba por dar uma nova vida ao retórico sem que ele seja explicitamente teorizado. Faremos isso a partir da análise de algumas funções consideradas importantes da retórica desde Aristóteles até seu avatar perelmaniano.

## Função persuasiva da retórica

O que torna um discurso persuasivo? Em retórica clássica, um discurso persuasivo lança mão não só da razão, ou seja, da argumentação, mas também do sentimento e da materialidade da cena enunciativa. Diferentemente do discurso apodídico-lógico, em um discurso retórico a razão, através dos entimemas<sup>15</sup> e dos exemplos, têm a

---

<sup>15</sup> Forma de silogismo ou argumentação em que uma das premissas ou um dos argumentos fica subentendido. Os meios de persuasão retóricos aristotélicos são de duas espécies: os *extra-técnicos*, como o testemunho, a tortura e as provas documentais, portanto, meios vulgares que estão à nossa disposição em qualquer momento; os *técnicos*, ou seja os meios que necessitam de ser inventados pelo orador. Há três espécies de meios técnicos: aqueles que se baseiam no carácter do orador (para induzir o público a formar uma opinião favorável); aqueles que consistem em provocar um sentimento *emocional* nos auditores; e aqueles que fornecem a prova pela mera força do *argumento*. O terceiro meio de persuasão é privilegiado e possui duas subespécies: o *exemplo* (o equivalente retórico da indução) e o *entimema* (o equivalente retórico do silogismo). É este último que Aristóteles considera o método retórico por

função de instruir e explicar uma questão, ao passo que o sentimento, através da dimensão do *ethos* e do *pathos*, cumpre também sua função persuasiva na medida em que as subjetividades em jogo na cena da enunciação são chamadas a intervirem no *ad rem*<sup>16</sup> da discussão; além disso, se no discurso lógico a própria cena da enunciação é apagada, denegada em sua historicidade, para a eficiência de um discurso retórico, a materialidade de sua produção por meio de gestos, inflexões da voz, tem importância também fundamental.

Poderíamos dizer que o que faz um discurso persuasivo é sua dependência na medida das três dimensões da retórica: o *logos* (argumento e estilo), o *pathos* (relação com as paixões do auditório) e o *ethos* (caráter do orador – respeito, humor, apelo estético, desafio). Esse conjunto de fatores desaparece do discurso científico escrito, deixando lugar apenas para o aspecto argumentativo do *logos*, quando até o estilo é denegado como desimportante para a verdade que se quer veicular. Entretanto, numa perspectiva de relação constitutiva entre o homem, o discurso e o mundo, por mais que se queira diminuir sua importância, as três dimensões da retórica põem em questão problemas inseparáveis do homem desde sempre: o eu com o *ethos*, o mundo com o *logos* e o outro com o *pathos*.

Na escrita foucauldiana, encontramos exemplos de cada uma dessas dimensões em jogo. Para Meyer, o belo estilo e a forma têm a função de revestir o problemático como se ele tivesse desaparecido. Mas e se eles tivessem ao contrário a função de expor ao leitor o cerne da problematização? Avançamos a hipótese de que é esse o caso em Foucault: seu trabalho cuidadoso no traçado do *logos*, que transforma o próprio modo de arranjo do discurso no foco da questão. Sua persuasão, na medida em que se utiliza desse artifício, é eficaz? Por outro lado, existiria por acaso um *pathos* específico na retórica foucauldiana? Em entrevista a Claude Bonnefoy, Foucault se diz surpreso por seus leitores experimentarem uma certa agressividade em sua escrita. Ao contrário, para ele, o tema é estranho na medida em que nunca quis atacar ninguém, sendo que escrever sempre lhe pareceu “*une activité extraordinairement douce*”: “*j’ai quand même l’impression de velours quand j’écris*”. Normalmente, em retórica, mesmo que o *ethos* do orador seja calmo, ele pode suscitar um *pathos* violento em seu auditório. Questão genealógica da distância do outro na cena agonística.

---

excelência, o "corpo da persuasão". Devido a sua concisão, o entimema facilita a expressão do pensamento e pode incluir uma demonstração ou uma refutação. (Ver ARISTÓTELES, 2000)

<sup>16</sup> *Ad rem*: substância material da discussão, aquilo que está sob questão.

Como diz Meyer, *les passions sont les potentialités de l'action...* (MEYER, 1991, p. 39).

## **Função hermenêutica da retórica**

Desde seu nascimento, a retórica cumpre a função de ser uma hermenêutica textual generalizada. Por isso entendemos que não somente ela serve como método de leitura de textos escritos – como ficou relegada nas tarefas escolares – mas também como método de leitura e análise do texto dito pelo outro, por aquele de quem se quer distanciar.

O orador se exprime sempre *com* ou *contra* outros oradores: seu discurso dialoga com outros discursos, seja para lhes vir em apoio, seja para contradizê-los. Seu discurso é, portanto, uma maneira de interpretar, ler esses outros discursos. A função hermenêutica da retórica se dá no auxílio que presta ao orador, ao qual não é suficiente saber falar ou escrever - é preciso que saiba também escutar o discurso do outro, saber encontrar suas lacunas, levantar seus não ditos e pesar a pertinência de seus argumentos. Essa função tornou-se importante na leitura universitária de textos, que se caracteriza não só por uma arte que visa a produzir a persuasão, mas uma técnica para compreender o meio pelo qual a persuasão se produz.

Fundamentalmente, a retórica é também uma arte de interpretar textos. Assim como o entendemos que é também o método da arqueologia e genealogia foucauldiana, com suas especificidades. Trata-se na arqueologia de ler o texto morto e tentar entender sua persuasão, sua chave, seu funcionamento. A pergunta que se faz é “de que modo esse texto é verdadeiro?”. De maneira um pouco diferente, na genealogia trata-se de entender que não há interpretação que não seja interpretação de uma interpretação. Daí uma relação importante entre a escrita e a morte dos outros, como declara Foucault em entrevista a Claude Bonnefoy: sendo a folha de papel como o corpo onde um bisturi traça os sinais de escritura, Foucault escreve “*en quelque sorte, sur les cadavres des autres, en tant qu'ils sont morts*”. De incisão em incisão, ele procura delimitar os órgãos, descobrir o centro da lesão que caracterizou sua maneira de pensar, que hoje está morta (ou não). Daí a surpresa, agonística em essência, do anatomista que vê o cadáver sobre o qual tenta fazer uma demonstração gritar e se levantar sob o corte de seu bisturi: “*tiens, ils n'étaient donc pas morts!*”.



É fundamental, contudo, que nessa aproximação entre arqueologia, genealogia e hermenêutica, se faça uma ressalva importantíssima. Trata-se da discussão sobre se há a possibilidade de extrair significados de um texto – pressuposto basilar da hermenêutica, impossibilidade inicial do método foucauldiano. Se há leitura hermenêutica em Foucault, trata-se de outra hermenêutica, aquela do sujeito, da transformação daquilo de onde se parte para um estado ou modo que ainda não se conhece. Talvez fosse mais correto dizer, assim, que na arqueologia e na genealogia há *perversão* da hermenêutica, no sentido de tratar-se sempre de uma *versão* do texto que se lê.

### **Função heurística da retórica**

Se a pergunta anterior era “o que torna um discurso persuasivo?”, talvez a melhor pergunta agora fosse “o que faz um discurso persuasivo?”, para abusar da ambigüidade em favor da justiça. Pois um discurso persuasivo é feito, composto por mecanismos discursivos determinados, mas ao mesmo tempo tem um caráter performativo que é da maior relevância: ao ser dito, escrito, ele faz qualquer coisa, descobre, faz ver, inventa algo novo.

No mundo, a verdade nem sempre é evidente, e a maneira como o mundo pode se nos apresentar nem sempre é facilmente justificável pelo conhecimento científico (por exemplo, na esfera política e econômica, onde às vezes é necessário decidir antes do conhecimento total dos fatos). Nesse mundo as proposições mais comuns não são do tipo “*isso é verdadeiro*” ou “*isso é falso*”, mas antes “*isso é mais ou menos possível*”.

Queremos dizer com isso que a retórica não serve somente para, através da persuasão, se obter o poder, ela também tem uma função heurística, de invenção, que é fundamental. Encontrar, descobrir o possível em um mundo sem evidências primeiras, sem demonstração infalível, é assim papel da retórica enquanto modalização de opções, de interpretações possíveis – trata-se de defender um ponto de vista sobre algo não dado que deverá ser depois julgado. Como diz Reboul, “*ela contribui, onde não existem soluções escritas de antemão, a inventar uma solução*” (REBOUL, 1991, p. 11).

Foucault, na década de 70, na escrita de seus textos ditos genealógicos, diz que «o saber não serve para compreender, mas para decidir (*le savoir n'est fait pour comprendre, il est fait pour*

*trancher*)». Também seu método tem muito de heurístico no sentido da descoberta e da invenção, pois seu pensamento se queria como uma máquina de produzir o novo, com o poder de fazer pensar diferentemente. Isso sem denegar o que de retórico tem de invenção, assumindo os riscos e a parte de poder que se nega normalmente na descoberta científica, apenas aparentemente sem relação alguma com mecanismos de luta e conflitos discursivos. É papel da ciência descobrir o novo, mas ela não quer saber de retórica. Diferente é a posição foucauldiana que, criando novos objetos, novas perspectivas contra o peso da tradição, lê de maneira diferente e assim descobre, inventa um mundo discursivo outro. Tal é, justamente, uma das funções principais da retórica; como diz acertadamente Olivier Reboul:

A arte do discurso persuasivo implica a arte do compreender e cria aquela do inventar.

## **Função pedagógica da retórica**

Além de ser um meio para se atingir a persuasão, um modo de leitura de textos e um método para invenção e descoberta, a retórica também se consagrou como um aporte pedagógico no que diz respeito ao ensino das fases de composição de um discurso. Essa talvez seja a função da retórica que prevaleceu com mais força e ainda hoje se ensina nas aulas de redação escolar e acadêmica. A superficialidade com que é tratado o tema, porém, deixa de lado a riqueza e a complexidade das etapas e procedimentos que em última instância preparam a entrada do indivíduo, em nossa sociedade ocidental, na cultura escrita. Tão importante é a aprendizagem dessas técnicas, aprendizagem, por exemplo, da ordenação dos argumentos escritos, do uso justo das figuras apropriadas, da produção oral eficaz, do respeito ao assunto, plano, argumentação, estilo, personalidade (critérios avaliativos de um texto até hoje), que se pode pensar, de maneira geral, que na nossa sociedade, não respeitar esses parâmetros é atestar um nível de incultura – separar-se dos outros e, em certo sentido, de si mesmo.

Dizíamos que a retórica tem uma função heurística de invenção. A invenção (*heurésis*) é a primeira parte da composição de um discurso. Diz respeito à procura de meios de persuasão, em todas as dimensões retóricas: *ethos* específico do orador, *pathos* a ser explorado no

auditório, *logos* – os *topoi* a serem apresentados como argumentos para tese. Na invenção trata-se de compreender o assunto e encontrar os argumentos, donde um curioso paradoxo da invenção: ela é uma espécie de inventário que deve se propor novo, original, apesar de partir, em geral, de lugares comuns (*topoi*). É uma mistura de inventário (pronto, dado) e criação (novidade), uma invenção a partir de materiais dados que se fazia a partir de *topoi* extrínsecos (materiais dados de que se dispunha) e de certas regras de ordenação próprias ao orador, *topoi* intrínsecos (modo de ler, reler os lugares comuns). Quando abordamos essa dualidade na perspectiva do vocabulário de Foucault, seria o caso de pensar a elaboração de um caleidoscópio diferente que propicia a leitura de lugares comuns de modo novo: uma lupa do discurso que lê como um código velho a serviço de uma criatividade.

Segundo momento da composição dos discursos, a disposição (*taxis*) diz respeito à organização interna dos argumentos, ao plano do discurso que geralmente se dividia em *exórdio* (chamamento, momento em que o ethos é preponderante), *narração* (momento em que a argumentação, arranjo do logos é essencial) e *peroração* (fechamento, apelo ao pathos do auditório).

A elocução (*lexis*) diz respeito ao estilo do discurso, a suas figuras. É o ponto onde a retórica encontra a literatura, tanto que os discursos sofisticos foram considerados como o primeiro exemplo de prosa literária da história. A lei geral para o melhor estilo é que ele se adapte de melhor maneira ao assunto, de modo que não se faça somente entender, mas que se faça, além disso, saborear. A elocução é o ponto alto do gosto do autor pela escrita, o uso de figuras que enaltece o valor simbólico do seu texto, a ponto de chegar a ser, em determinadas discursividades, tão importante quanto a invenção, caso em que o caráter metafórico do *logos* se volta para a reflexão da linguagem enquanto auto-referencial<sup>17</sup>.

Finalmente, a ação (*hypocrisis*) é a pronúncia efetiva do discurso. Muitas vezes comparada ao jogo teatral, a ação é o ensejo em que o orador pode parecer aquilo que quer parecer – como um ator, ele não renuncia totalmente à *hypocrisis* – à modulação da face, da impoção da voz, do controle da respiração, da variação do tom e da velocidade. Contrariamente à opinião de que a ação tem pouco ou

---

<sup>17</sup> É o caso em grande medida da escrita de Derrida e também de Foucault. Leitores de Nietzsche talvez sustentem desde sempre que “Todas as palavras são em si e desde o começo, quanto a sua significação, tropos” (NIETZSCHE, 1995, p. 46), o que faz da linguagem, longe de meio para transmitir uma *epistème*, lugar onde se trata de fazer valer uma verdade (*für-Wahr-halten*), em vez de descobrir a verdade das coisas.

nenhum efeito sobre a persuasão ou verossimilhança do discurso, concordamos com a bases teóricas e os resultados do importante e atual trabalho de Pedro de Souza (2009) sobre a análise da voz de Michel Foucault, em que a *hypocrisis* do filósofo é fundamental ao seu modo de pensar.

Não só ao nível da ação enunciativa há paralelos significativos entre a retórica clássica e o pensamento de Foucault. Também enquanto pedagogias de cultura geral esses dois campos têm entrecruzamentos importantes. Foucault, ao se interessar pelo discurso, depois de refletir e fazer refletir sobre a natureza do modo de ser do discurso e da sua incessante divisão das palavras e das coisas, termina sua trajetória como um pensador ético, nos apresentando uma ética de si consigo mesmo, inserida numa atividade filosófica que ela própria é o ensino de um modo de vida com a verdade. O caráter do *ethos*, nesse sentido, é de extrema relevância nesse nosso estudo, sobretudo porque parece haver uma mudança essencial entre um *ethos* mais irônico dos primeiros textos até a genealogia, para um *ethos* voltado para a coragem da verdade, o *ethos* de uma ética de si, de uma vida com a verdade. Esse será apenas mais um exemplo das metamorfoses retóricas da escrita desse importante pensador de que nos ocuparemos nos capítulos a seguir.

## CAPÍTULO II

### ARQUEOLOGIA (LOGOS): HISTÓRIA, RETÓRICA, FICÇÃO

If one is going to “go to history”, one had better have an address in mind rather than go wandering around the streets of the past like a *flaneur*. Historical *flaneurisme* is undeniably enjoyable, but the history we are living today is no place for tourists. If you are going to “go to history”, you had better have a clear idea of which history, and you had better have a pretty good notion as to whether it is hospitable to the values you carry into it.

Hayden White

#### 2.1 De documentos históricos a monumentos arqueológicos

A posição da disciplina da História na descrição das formas das ciências humanas feita por Foucault n’*As Palavras e as Coisas* é de um estatuto muito particular. Não está no mesmo nível da biologia, da lingüística nem da economia política; como que anteriormente, ela as funda enquanto disciplinas, oferece-as suas positivities empíricas no trabalho, na vida, na fala enquanto objetos históricos; no seu desenrolar de ser história, e sempre ter de ser, a história subtrai de si mesma e desses conteúdos positivos toda estabilidade, apagando no tempo as certezas que se mostravam sólidas. O tom patético é um proposital arremedo que procura apenas ser fiel à figura descrita na obra foucauldiana. Assim, nos percalços imprevisíveis e até certo ponto aleatórios do seu caminho, a história, tal como nos apresenta *As palavras e as coisas*, tem uma posição diferenciada no seio das ciências humanas, não apenas porque ela seria, nas palavras do autor, como que a mãe de todas essas ciências, tendo começado quando a memória humana

entra em cena como tesouro de coisas a serem lembradas; antes, o estatuto particular da história no contexto geral do nascimento das ciências humanas diz respeito mais fundamentalmente com a relação estranha, indefinida e crucial que aquela mantém com essas, uma relação mais importante e determinante devido ao fato de, não estando em posição de contigüidade com a filologia, a economia política e a biologia, desempenhar sobre elas um papel somente possível a partir de uma exterioridade que as funda. Mas como descrever essa exterioridade?

De acordo com a descrição das *epistemes* na obra de Foucault, a partir da virada do século XIX, com o aparecimento de uma historicidade própria da natureza, do trabalho e da linguagem, a unidade frágil de uma história do tipo grego é fraturada em diversas positivities heterogêneas que se dão a conhecer em seus limites internos de maturação e desenvolvimento. Assim, a história pela primeira vez torna possível que o homem se conheça como empiricidade a partir do fato de que vive, fala e trabalha: seria a historicidade das positivities que revelariam ao homem o fato de que é um ser histórico, aparecendo pela primeira vez como objeto possível de saber. “*As coisas primeiro receberam uma historicidade própria que as liberou desse espaço contínuo que as impunha a mesma cronologia dos imposta aos homens*” (FOUCAULT, 1966, p. 380)<sup>18</sup>. As diferentes positivities que surgem no horizonte do saber sobre o homem o situam assim no quadro geral de uma história das empiricidades. Entretanto, por outro lado, justamente porque se percebe vivendo, trabalhando e falando, o homem se encontra imbricado em diferentes histórias que não lhe são nem homogêneas nem subordinadas – tão logo aparece no horizonte de um saber possível sobre si mesmo enquanto objeto, ele foi despossuído de uma historicidade contínua e familiar.

Tal quadro deixaria crer que seriam as coisas que de fora estabeleceram para o homem sua medida subjetiva de historicidade, ficando esse numa posição passiva frente ao desenrolar autônomo das heteronímias que fundam o *apriori* histórico de um conhecimento possível sobre o homem. Nada mais errôneo, diz Foucault. Uma vez liberadas de uma cronologia subjetivista, contínua e homogênea, as coisas por sua vez não estão totalmente independentes de uma instância que é o próprio fundamento de suas existências dispersas. A relação passiva que o homem teria com as coisas, tendo descoberto sua própria

---

<sup>18</sup> Adotei a referência direta aos títulos das obras fazendo uso de siglas; aqui, por exemplo, noto MC para *Les mots et les choses*.

historicidade a partir das positivities da linguagem, do trabalho e da natureza, logo se transforma e faz surgir uma dimensão mais fundamental: aquilo que vive, trabalha e fala *é o próprio homem* – ou seja, atrás da história das positivities há uma história mais fundamental, aquela do próprio ser do homem, dispersão radical que funda todas outras histórias ao redor dela.

No desenrolar dos jogos de verdade sobre a linguagem, o trabalho e a vida, a relação da história com as ciências humanas se articula na dupla determinação segundo a qual a história dá à ciência sua validade geográfica e cultural, estabelecendo as positivities em suas historicidades internas, e pelo mesmo movimento limita as fronteiras da pretensão que essas ciências teriam à universalidade de suas descobertas históricas. Ou seja, como argumenta Foucault, se o homem histórico é um homem que trabalha, vive e fala, todo conteúdo histórico está ligado à psicologia, à sociologia, ou às ciências da linguagem (todas essas determinações, a partir de suas respectivas positivities, se tornam evidentes no mesmo movimento em que obscurecem o que seria *o homem*, uma história do homem em si).

Inversamente, todos esses conteúdos são afetados pelo movimento da história, não permanecendo estáveis (é a própria experiência do homem enquanto movimento histórico que faz deslizar o conteúdo histórico de cada positividade). Daí a afirmação de que todo conhecimento se enraíza em uma sociedade, um organismo, uma linguagem que têm sua história.

A posição da história frente às ciências humanas é, portanto, ambivalente: é na sua dispersão que as positivities têm sua possibilidade, mas é no seu movimento que as mesmas perdem qualquer pretensão à universalidade. Segundo Foucault, uma crise na área da historiografia data desde essa virada no final do século XIX: se de um lado as ciências humanas não podem ignorar a marcha do tempo, por outro lado a história se reconhece fendida em diferentes campos sobre os quais não raro as ciências humanas têm algo importante a dizer: *“mieux l’histoire accepte sa relativité, plus elle s’enfonce dans le mouvement qui lui est commun avec ce qu’elle raconte, plus alors elle tend à la minceur du récit, et tout le contenu positif qu’elle se donnait à travers les sciences humaines se dissipe”* (FOUCAULT, 1966, p. 382)<sup>19</sup>.

---

<sup>19</sup> “quanto mais a história aceita sua relatividade, mais ela submerge no movimento que lhe é comum àquilo que ela conta, mais ela tende à pequenez do relato, e todo o conteúdo positivo que ela se dava através das ciências humanas se dissipa”.

Dessa transformação, muitas conseqüências têm relação direta com o papel da linguagem em sua relação com a história. Vamos perceber ao longo do capítulo que essa virada historiográfica, também chamada de *rethorical turn* na história (mas também na filosofia), caracteriza-se por um reconhecimento da opacidade histórica do discurso. Desde o *rhetorical turn*, para abordarmos a questão do sentido, parece imprescindível recorrer à história para atestar a opacificação do discurso no retorno da linguagem em sua positividade filológica de coisa dita e dependente de circuitos históricos de filiações de sentidos. Por outro lado, para dar conta dessa nova abordagem histórica, dessa nova história, parece que os historiadores têm cada vez mais se dado conta da importância dessa opacidade do discurso para a verdade daquilo que pretendem dizer sobre o passado. Nesse grupo podemos incluir a figura indefinida de Michel Foucault em sua oscilação entre filósofo e historiador.

O que está em questão é a introdução da problemática do descontínuo do discurso enquanto incontornável da história. Inicialmente, é na introdução d'*A Arqueologia do Saber* que Foucault deixa mais claro a necessidade de uma modificação metodológica para trabalhar com a história, e, precisamente nesse sentido, a própria Arqueologia é uma nova maneira de fazer história, dela se diferenciando, mas nela tomando apoio. O ponto importante nessa arqueologia, parece-me, é que Foucault não negligencia a opacidade do discurso enquanto objeto da história nem enquanto artefato heurístico para desvendá-la.

Lançando mão de um jogo de palavras, parece-nos possível poder delimitar a diferença do projeto arqueológico em um ataque em duas frentes: primeiramente uma mudança relativa ao pensamento historiográfico na consideração do *descontínuo da história no discurso*; em seguida, a restituição ao discurso de seu ponto privilegiado de observação na consideração do *descontínuo do discurso na história*.

Por *descontínuo da história no discurso* entende-se a dispersão de pequenos relatos que em sua multiplicidade não se subordinam mais a uma história global:

Em suma, a história do pensamento, dos conhecimentos, da filosofia, da literatura, parece multiplicar as rupturas e buscar todas as perturbações da continuidade, enquanto a história propriamente dita, a história pura e simplesmente, parece apagar, em benefício das estruturas fixas, a



irrupção dos acontecimentos (FOUCAULT, 2004, p. 6)

Servem de exemplo a história das vias marítimas, a história do trigo ou das minas de ouro, a história da seca e da irrigação, etc. Os trabalhos da *Escola dos Annales*, bem como os recentes escritos de Carlo Ginzburg estão na mesma ordem metodológica de reconsideração do descontínuo na história no discurso, ainda que desconsiderem em grande parte o descontínuo do discurso na história<sup>20</sup>.

Numa segunda frente, Foucault tem como ponto de observação do descontínuo da história no discurso uma maneira de pensar o *descontínuo do discurso na história*: se não há nada para ler nos documentos, é porque somos diferença de discursos, nem a semiologia nem a hermenêutica podem analisar epistemes.

Il était un temps ou l'archéologie, comme discipline des monuments muets, des traces inertes, des objets sans contexte et des choses laissées par le passé, tendait à l'histoire et ne prenait sens que par la restitution d'un discours historique ; on pourrait dire, en jouant un peu sur les mots, que l'histoire, de nos jours, tend à l'archéologie – à la description intrinsèque du monument<sup>21</sup> (FOUCAULT, 1969, p.15).

Na consideração do descontínuo do discurso, a abordagem de Foucault parece ser coerente com seu próprio estilo de escrita. Através de um trabalho sobre e com a linguagem, ele faz do descontínuo ponto de partida para estabelecer diferenças. Seus jogos de palavra, como esse, fundamental, entre arqueologia e história, não têm nada de acidental ou superficial, não se trata de retórica banal de sentido ornamental. Basta reparar que o projeto arqueológico se baseia numa maneira diferente de ler: uma *mise en question* do documento. O objetivo é abandonar uma prática comum que fazia crer haver nos monumentos do passado

---

<sup>20</sup> Sem dúvida provém daí o debate atual entre Carlo Ginzburg e os historiadores ditos pós-modernistas como White e Ankersmith (ver 2. O modo retórico da história).

<sup>21</sup> Os trechos que julgo interessantes pela forma das palavras terão suas traduções apresentadas em nota de rodapé. “Havia um tempo em que a arqueologia, como disciplina dos monumentos mudos, dos rastros inertes, dos objetos sem contexto e das coisas deixadas pelo passado, se voltava para a história e só tomava sentido pelo restabelecimento e um discurso histórico; podemos dizer, jogando um pouco com as palavras, que a história, em nossos dias, se volta para a arqueologia – para a descrição intrínseca do monumento” (FOUCAULT, 2004, p. 8).

documentos cheios de sentidos guardados a sete chaves que ao historiador bastaria saber questionar; tentar, ao invés disso, transformar os documentos em monumentos mudos do passado, trabalhá-los do interior e elaborá-los, definir *no próprio tecido documental* unidades, conjuntos, séries, relações. Nesse sentido, se para uma História tradicional o importante era fazer falar os traços deixados nos monumentos-documentos, para a arqueologia, em sua nova maneira de ler e escutar os documentos como monumentos, trata-se de, no trabalho com a massa documental de que uma sociedade não se separa, de isolar, agrupar, relacionar unidades do discurso.

Se a arqueologia é em si uma re-escritura, nesse sentido entendemos que jogos de palavras, paradoxos, figuras retóricas, não são exemplos isolados, fazem parte de uma estratégia discursiva da formulação do novo problema, desse pensamento diferente que vê o dia no projeto arqueológico<sup>22</sup>. Na escrita de Foucault, isso que mais adiante trataremos de interpretar como sendo uma escrita luminosa (descrição sua), existe um jogo retórico com o discurso que é, aparentemente, orquestrado com extremo cuidado para ser fiel às novas condições e necessidades que o pensamento impõe para se falar no campo em que circula – estabelecer diferenças com exterioridades adjacentes.

Como um exemplo dessa retórica estratégica em sua escrita, temos a formulação da mudança no modo de pensar o documento através do uso de uma antítese que está presente em todos os grandes livros e que tem valor heurístico determinante na caracterização do discurso de maneira geral:

*Le document était toujours traité comme le langage d'une voix maintenant réduite au silence, - sa trace fragile, mais par chance déchiffrable*<sup>23</sup>.

A figura da antítese silêncio/voz, murmúrio, comum sob a pena de Foucault<sup>24</sup>, tem ressonâncias em outras obras, como veremos mais adiante com o par razão/loucura na *História da Loucura*. Observemos apenas que essa antítese encerra, como observaram Dreyfus e Rabinow,

---

<sup>22</sup> Por seu estilo, Foucault já foi comparado a um profeta (MEGILL, 1985) e também a um *new-wave sophist* (JAMES MILLER, 1993).

<sup>23</sup> O documento sempre era tratado como a linguagem de uma voz agora reduzida ao silêncio: seu rastro frágil, mas, por sorte, decifrável. *Arqueologia do Saber* (FOUCAULT, 2004 p. 7).

<sup>24</sup> Acrescente-se a essa antítese outra muito comum que é a de claro/escuro, que abordaremos mais adiante no capítulo.

um paradoxo fundamental na metodologia arqueológica (5. Os limites da seriedade arqueológica<sup>25</sup>).

O volume próprio do discurso e de sua organização em regras ganha importância fundamental para a escrita historiográfica. A partir dessa nova visão da linguagem, não cessam de intervir modos de formulação que poderíamos chamar de retórico no sentido de não desprezar o estilo como parte do conteúdo. Nesse novo modo de ler o documento, além das antíteses, os paradoxos, como afirmou Hayden White, de fato, abundam. Não será difícil reconhecê-lo, ainda mais que é o autor mesmo que o explicita, no seio da própria noção de descontinuidade, ponto de apoio para todo o arcabouço teórico do projeto geral. Foucault diz:

notion paradoxale que celle de discontinuité: puisqu'elle est à la fois instrument et objet de recherche ; puisqu'elle delimit le champ dont elle est l'effet, puisqu'elle permet d'individualiser les domaines, mais qu'on ne peut l'établir que par leur comparaison (FOUCAULT, 1969, p. 18)<sup>26</sup>

A descontinuidade tem a mesma marca do discurso, ao mesmo tempo objeto de pesquisa e instrumento, efeito do campo que é isolado, espaço de individualização onde se fazem comparações. Nesse sentido, o *retorical turn* em historiografia tem no estilo de Foucault um paradigma, talvez mesmo sua invenção: a *mise en question* do documento transforma o estatuto do texto historiográfico.

O resultado é uma escrita luminosa<sup>27</sup>, mas também obscura. Cheia de paradoxos e figuras, busca um espaço próprio a fim de fundar, nas palavras de Foucault, não uma teoria, mas *possibilidades*. Alguns historiadores, como Hayden White e Ankersmith entre outros, têm visto na obra de Foucault não só conteúdos positivos que sua pesquisa lhe

---

<sup>25</sup> Vários paradoxos surgem dessa metaforização da natureza do discurso. De início essa escrita eloqüente, mas estranhamente silenciosa – qual o sentido da suspensão do sentido? O discurso como barulho incessante silenciado sob a pena-bisturi do diagnóstico de Foucault – liberação do silêncio contido na opacidade, ou denúncia do louvor exagerado da transparência?

<sup>26</sup> “Paradoxal noção de descontinuidade: é, ao mesmo tempo, instrumento e objeto de pesquisa, delimita o campo de que é o efeito, permite individualizar os domínios, mas só pode ser estabelecida através da comparação desses domínios”.

<sup>27</sup> “J’abandoné l’écriture lumineuse...” Foucault aborda eventualmente a questão premente do seu estilo em entrevista (DE IV, p. 623). A hermenêutica do sujeito deve a partir de então ser escrita com outra estratégia. Uma genealogia da seriedade dos jogos de verdade é uma pequena história desse abandono.

propiciara alcançar, nem só uma escrita construída para agradar, mas antes um uso da retórica que lhes indica o caminho metodológico mais justo para a historiografia. Foucault teria incorporado a retórica como caleidoscópio da escrita da história, fazendo uso de variadas figuras na caracterização das mudanças do pensamento. Metáfora, metonímia, sinédoque, não seriam só figuras de estilo empregadas com fins estéticos ou de convencimento gratuito; seriam esquematizações de modos de pensar na história, modelos de ordens que Foucault assimilou a organizações gerais do discurso, da linguagem. Ler de outra forma o documento significa assim escrever de outra forma monumentos da história – de maneira metafórica, metonímica, paradoxal, *irônica*: fazer uso das verdades mortas para estabelecer uma diferença com nossa vontade viva de verdade.

Mas de que verdade se trata? O que significa ser retórico e de que modo a história arqueológica é retórica? Questão crucial: até que ponto pode-se ser ‘retórico’ sem desrespeitar a vontade de verdade? Ou melhor, será justamente para desorganizar a vontade de verdade e sua imposição de seriedade que um novo modo de pensar a história e o discurso pode servir? A escrita luminosa ilumina algum objeto histórico, qual seu estatuto de verdade?

## 2.2 O modo retórico da história

Alguns historiadores têm refletido justamente sobre o peso da opacidade do discurso para sua prática. Depois do que se chama de *linguistic turn* na filosofia, grosso modo a idéia de que o pensamento e a realidade em última instância são determinados pelas formas históricas de nossa linguagem, em alguns círculos de reflexão sobre a historiografia tem se discutido a relevância de um *rhetorical turn* na prática da escrita da história.

A idéia central, bastante controvertida, tem como conseqüência outra segundo a qual a história não opera de um modo diverso da literatura. Historiadores como Hayden White e Ankersmith procuram examinar a história como uma arte, através dos protocolos lingüísticos que dão forma a narrativas e famílias de enunciados. Como se produzem campos discursivos como os que giram em torno de títulos como “guerra fria”, “revolução industrial”, etc. a grande mudança epistemológica é que se deixa de lado uma visão racionalista e naturalista de história, que pretenderia dizer “exatamente o que aconteceu” e se concentra nas formas em que se diz o que se entende ter acontecido. A opacidade do discurso, sua descontinuidade são aspectos incontornáveis da prática historiográfica, não porque a realidade não passa meramente de um ‘texto’, mas porque só pode ser alcançada através da linguagem.

Tal virada retórica na história, que procuramos reconhecer na arqueologia de Foucault, procura desmistificar um pilar da historia tradicional, o da representação sem resíduos do fato histórico. De fato, através da problematização da linguagem do historiador, da descontinuidade entre a realidade passada e sua reconstrução, a virada retórica na história desmistifica o que se tem chamado de ilusão referencial (CLARK, 2004, p. 99): ilusão fruto da fusão da representação (descrição retoricamente estruturada do historiador) com a referencialidade (as realidades passadas, o “fora do texto”)<sup>28</sup>.

Um dos autores mais proficuos no assunto, Hayden White, fala de prefiguração topológica da escrita da história, entendendo essa não como embelezamento posterior, mas como formação intrínseca da narrativa do início ao fim (WHITE, 1973; 1985; 1990). A linguagem do

---

<sup>28</sup> Os títulos dos livros de um historiador como Carlo Ginzburg são eloqüentes sobre o abandono da referencialidade inequívoca: *Os fios e os rastros*, *O queijo e os vermes*. Esse distanciamento de uma tentativa absoluta de captar uma unidade do fato histórico em seu todo produz uma série de estratégias de linguagem que caracterizam a virada retórica em história.

historiador é em certa medida demiúrgica do passado, se não do que aconteceu ‘de fato’ antes da escrita, ao menos do próprio ato que cria a separação entre o que foi passado e sua representação escrita. O historiador de determinada época faria uso de determinados recursos retóricos (figuras como a metáfora, o paradoxo, a ironia) dentro de esquemas narrativos (tragédia, sátira, novela) que dariam forma a uma criação estilística da escrita da história.

De maneira geral, a virada retórica prima pelo reconhecimento da dimensão estilística do texto histórico (ANKERSMIT, 2001). Anteriormente, para do modernistas, o estilo era irrelevante, mesmo o anátema do texto histórico. Lembremos a posição de Benveniste, para quem o modo da história, diferentemente do modo do discurso, deveria ser totalmente isenta de qualquer marca de subjetividade, de qualquer estilo, tendendo assim para um *grau zero do estilo*. O que os historiadores ditos pós-modernos têm relevado, ao contrário, é a *impossibilidade de separação entre conteúdo e estilo*. Eles argumentam que se vários historiadores debruçam-se sobre vários aspectos do mesmo objeto de pesquisa, as subseqüentes diferenças de conteúdo podem ser descritas como diferenças de estilo ao tratar-se do mesmo objeto de pesquisa, diferentes maneiras de falar. A consequência é que diferentes pontos de vista historiográficos são incomensuráveis em termos de objetos singulares e unificados de estudo. “O estilo, se não o conteúdo, é o tema de tais debates. O conteúdo é derivado do estilo” (*ibidem*, p. 122).

É interessante observar que, como lugar de virada paradigmática da escrita da história<sup>29</sup>, a escrita arqueológica de Foucault privilegia exatamente o reconhecimento da dimensão estética da historiografia, ao mesmo tempo em que apaga a diferença entre “o que se diz” e o “como é dito”<sup>30</sup>. Veremos mais a diante exemplos de usos retóricos nesse sentido.

Vale dizer por ora que esse papel da retórica na arqueologia difere um pouco daquele que veremos operar no período genealógico. Segundo uma divisão já clássica da retórica, essa seria dividida entre uma retórica das figuras, como que quadro geral das figuras possíveis de um texto literário ou poético, e uma retórica dos conflitos, como que quadro geral de estratégias agonísticas para vencer um debate. No período genealógico, a ênfase recai sobre a última. Já no nascimento da escrita luminosa, no período arqueológico, a aproximação entre história,

---

<sup>29</sup> É a posição, por exemplo, de Paul Veyne (1998).

<sup>30</sup> Ver *A formação dos objetos*, na *Arqueologia do Saber*.

filosofia e literatura é função do uso de figuras retóricas na formulação do pensamento diferente.

Ankersmith, historiador que defende essa falta de barreiras formais entre os gêneros, resume o porquê do texto literário e das figuras retóricas serem importantes para a escrita historiográfica:

o texto literário possui uma certa opacidade, a capacidade de atrair a atenção para si, em vez de atrair a atenção para uma realidade fictícia ou histórica por trás do texto. Esta é uma característica que o texto literário tem em comum com a historiografia; pois a natureza do olhar sobre o passado apresentado em um texto de história é definida com exatidão pela linguagem usada pelo historiador em sua obra. Por causa da relação entre o olhar historiográfico e a linguagem usada pelo historiador para expressar esse olhar – uma relação que nunca entrecruza o campo do passado – a historiografia possui a mesma opacidade e dimensão intensificada que a arte (ANKERSMITH, 2001, p. 123)

Há um fascínio das idéias assim construídas que não se perde jamais na sua refutação racional (o caso de um historiador natural como Buffon lendo os textos de Aldrovandi, do século XVI, e se maravilhando com uma miríade de lendas, mitologias e percepções sobre os animais que não tinham nada que ver com uma descrição natural tal qual Buffon e o século XIX a entendia, mas que não deixavam de ter seu mistério sedutor bem guardado na chave que a produziu<sup>31</sup>). Outro exemplo seria a tentativa de refutação do *Nascimento da Tragédia* em termos lógicos, que fracassou terrivelmente. Como afirma White, no seu estudo monumental *Metahistory* (1973), no capítulo sobre Nietzsche, a dimensão metafórica da historiografia é mais poderosa do que as dimensões factuais ou literais.

Em *Metahistory*, Hayden White procura desvendar a lógica interna do fazer historiográfico de quatro historiadores do século XIX (Michelet, Ranke, Tocqueville e Burckhardt) em sua relação com quatro filósofos da história do mesmo século (Hegel, Marx, Nietzsche e Croce). Além desse livro, o historiador britânico escreveu dois artigos sobre Foucault, o primeiro em *Tropics of discourse* (1985) e o segundo em

---

<sup>31</sup> Ver *Les Mots et les Choses*, p. 54.

*The content of the form* (1990). Esses dois artigos também estão inseridos nesse projeto mais abrangente de abordar a poética da história, investigando a *poesis* da escrita da história enquanto narrativa que se faz através de tropos retóricos. Entretanto, diferem quanto à abordagem da escrita de Foucault.

No primeiro artigo sobre Foucault, pretenciosamente chamado de *Foucault Decoded: Notes from the Underground*, White aplica sua teoria dos tropos ao modo como Foucault vê a “evolução”, a “marcha” da história. As epistemes descritas por Foucault em *As palavras e as coisas* se explicariam em termos tropológicos retóricos, seguindo uma série que começa com a forma das ciências humanas no século XVIII, fundamentalmente calcada no tropo da *sinédoque* (diferença funcional das partes dentro de uma totalidade), até a forma *metonímica* das ciências humanas do século XIX (entidades contíguas reduzidas ao estatuto de funções uma da outra) (WHITE, 1985, p. 253). Além disso, as ciências humanas do século XX, representadas pela psicanálise, existencialismo, análise lingüística, fenomenologia, teriam com seus objetos uma relação fundamentalmente *irônica*, fechando assim uma espécie de procissão tropológica das epistemes (sinédoque, metonímia, ironia). Foucault teria descrito as fases do pensamento não só historiográfico, mas de todas as ciências humanas, em termos tropológicos que dariam conta dos diferentes arranjos entre os elementos de cada episteme. Segundo White, seu mérito está em ter demonstrado a natureza poética da maneira pela qual a “ciência” assume uma postura frente seus objetos (ou cria poeticamente modelos que “representam” as coisas).

What Foucault has done is to rediscover the importance of the projective or generational aspect of language, the extent to which it not only “represents” the world of things but also constitutes the modality of the relationships among things by the very act of assuming a posture before them. It was this aspect of language which got lost when “science” was disengaged from “rhetoric” in the seventeenth century, thereby obscuring to science itself an awareness of its own “poetic” nature (WHITE, 1985, p. 254)<sup>32</sup>.

---

<sup>32</sup> “O que Foucault fez foi redescobrir a importância do aspecto gerativo ou projetivo da linguagem, na medida em que ela não apenas “representa” o mundo das coisas, mas também



Esse projeto quase-estruturalista vai ser posteriormente criticado com severidade e finalmente abandonado por White. Como seus críticos haviam objetado, tal esquematização é algo totalizante e apriorística. Além disso, a tão arriscada aproximação com a retórica não deixou de levantar críticas contra um pretendo abandono de White pela busca pela verdade historiográfica; a história estaria reduzida a textos, que em sua multiplicação contemporânea esvaziariam o real e deixariam o historiador a contar estórias. Como observa Clark (2004), a aversão de muitos historiadores à teoria dos tropos os teria levado a ignorar as relações importantes entre narrativa, ideologia e poder<sup>33</sup>.

Alguns anos mais tarde, White vai se concentrar nas estratégias retóricas de cada texto, entendendo então retórica como “a teoria da política do discurso”, através da qual um trabalho histórico convence o leitor a aceitá-lo como um relato realista e objetivo de eventos passados (WHITE, 1990, p. 25). Nesse momento White está interessado na função ideológica da retórica na escrita da história. É nesse contexto que escreve um segundo artigo sobre Foucault em que é surpreendentemente crítico do hermetismo de sua escrita luminosa<sup>34</sup>. O tom do artigo parece ser ao mesmo tempo de um encantamento pela escrita luminosa de Foucault, acompanhado de uma conjuração para que dela seja dada a chave possível de interpretação.

O argumento principal é de que a autoridade do discurso de Foucault deriva antes de tudo de seu estilo retórico, calcado principalmente na figura da *catacrese*. Como se sabe, a catacrese é a figura retórica que se caracteriza por um uso abusivo do discurso dito ‘normal’. Na catacrese entram os paradoxos, aos oximoros, quiasmas, antonomásias, paranomásias, antífrases, litotes, etc. Segundo White, por esse uso retórico a escrita de Foucault impõe um desafio à interpretação que impossibilita qualquer tipo de sumarização, paráfrase, citação ou tradução para uma terminologia crítica; através de tal uso retórico da linguagem, Foucault condiciona a linguagem de sua escrita ao modo como a concebe, sendo, portanto, coerente com suas invenções; ao mesmo tempo encontra sempre um modo de se colocar a salvo dos

---

constitui a modalidade das relações entre as coisas pelo ato mesmo de assumir uma postura diante delas. Foi esse aspecto da linguagem que se perdeu quando a “ciência” foi separada da “retórica” no século XVII, obscurecendo assim para própria ciência a consciência de sua natureza “poética” própria”.

<sup>33</sup> Para uma abordagem da recepção e transformação do trabalho de White, ver CLARK, 2004.

<sup>34</sup> *Foucault's Discourse: the Historiography of Anti-Humanism* (WHITE, 1990).

ataques de seus críticos, o que White descreve como uma leve contradição de sua *démarche*:

At the center of his thought is a theory of discourse based upon a rather conventional conception of the relation between language and experience, a theory originating in the now discredited rhetoric. Foucault uses rhetorical notions of language to project a conception of culture as magical, spectral, delusory. Strangely enough, this idea of language remains unexamined by him. In fact, although his thought is based primarily on a theory of language, he has not elaborated such a theory systematically. And as long as he fails to elaborate it, his thought remains captive of that very power that it has been his aim to dissipate (WHITE, 1990, p. 115)<sup>35</sup>.

Observe-se de passagem a leve mudança de White quanto ao papel da retórica da escrita de Foucault: antes ela tinha a função de relembrar à ciência sua natureza propriamente poética enquanto formulada através de uma linguagem; agora ela é ao mesmo tempo o que legitima o trabalho de Foucault, porém à custa de uma clareza que a liberaria do poder que a cativa. Resta se perguntar se o objetivo da escrita de Foucault era o de dissipar todo tipo de poder<sup>36</sup>.

Como observa White, a escrita retórica de Foucault não seria obscura por acaso. No centro de seu projeto estaria uma dupla revolta, segundo White, contra a *clarté* da herança cartesiana de um lado, e de outro contra a dicotomia forma/conteúdo, espécie de esquema geral que domina a filosofia ocidental em geral e o pensamento sobre a linguagem

---

<sup>35</sup> “No centro de seu pensamento se encontra uma teoria do discurso baseada numa concepção bastante convencional da relação entre linguagem e experiência, uma teoria originada na hoje discredita retórica. Foucault faz uso de noções retóricas de linguagem para projetar uma concepção da cultura como mágica, espectral, ilusória. Estranhamente, porém, essa idéia de linguagem não é examinada por Foucault. De fato, embora seu pensamento seja baseado inicialmente em uma teoria de linguagem, ele não elaborou tal teoria sistematicamente. E enquanto ele não o fizer, seu pensamento permanecerá cativo do mesmo poder que seu objetivo era dissipar”.

<sup>36</sup> A questão tem envergadura significativa: de um lado pode-se dizer que proceder a essa clarificação exaustiva da retórica em detrimento de um exercício de poder seria efetivamente não ter entendido a natureza própria do poder. De outro, como explicar, nesses termos, o abandono do estilo em Foucault? Trata-se de uma recusa da retórica? O certo é que a questão do poder da linguagem será enfocado diferentemente dentro do contexto da releitura de Platão no momento ético.

em particular. Sob a pena de Foucault, através da denúncia da *'madness of all wisdom and folly of all knowledge'*, White vê o cortejo luminoso da efemeridade de todo conhecimento. Segundo o autor, esse foi o objetivo, *grosso modo*, do livro *As palavras e as coisas*: exibir a contingência radical dos conceitos usados em determinada época, a falta de ligação necessária entre o que se fazia nas suas práticas e o que as pessoas falavam e faziam a respeito delas.

Essa crítica contra a *clarté*, formulada muitas vezes através do paradoxo e antítese luminosidade / obscuridade, na qual a idéia cartesiana de uma luminosidade primeira e original das coisas se apresentando nua ao olhar do conhecimento é negada pela luminosidade da escrita que afirma a obscuridade do coração das coisas, é coerentemente formulada de maneira obscura e indireta. White afirma que isso pouco significa para quem aboliu a necessidade e importância de noções tradicionais como coerência linear e ordenamento estritamente lógico. O mais importante estaria no fato que assim fazendo, Foucault formula um discurso que, assim como as coisas do mundo, não tem centro, é todo ele intencionalmente só superfície, resistindo ao impulso de procurar por uma origem ou por um sujeito transcendental que conferisse ao seu discurso um conteúdo ou significado profundo. White continua dizendo:

It is so and it is coherent with the purpose of a thinker who wishes to dissolve the distinction between surfaces and depths, to show that wherever this distinction arises it is evidence of the play of organized power and that this distinction is itself the most effective weapon power possesses for hiding its operations (WHITE, 1990, p. 107)<sup>37</sup>.

A escrita e a estratégia retórica da linguagem de Foucault centram na premissa de que não há um solo de onde essa distinção de forma e conteúdo e tantas outras surgem, mas que é no modo mesmo em que uma ordem discursiva se organiza, no seu espaço, como, por exemplo, o espaço retórico da organização de seus livros, que tais distinções podem aparecer. Foucault nega assim a concretude de todo referente e rejeita a

---

<sup>37</sup> “tal pensamento é assim e é coerente com o objetivo de um pensador que deseja dissolver a distinção entre superfícies e profundidades, para mostrar que sempre que tal distinção aparece, se evidencia o jogo de poder organizado, sendo essa distinção a arma mais eficiente de que dispõe o poder para esconder suas operações”.

noção de que há uma realidade que preexista o discurso e se revele através de uma percepção pré-discursiva: simplesmente não há diferença entre “o que é dito” e o “como isso é dito”, pois a formulação é o que constitui o conteúdo, o referente, ou o objeto do discurso; é com base nessa ordem de posicionamentos que os historiadores têm reivindicado uma *ficcionalidade* para a escrita historiográfica.



O estilo de Foucault, dentre todos os historiadores que White estudou, é para ele o mais elaborado. Isso porque o estilo mais sofisticado, segundo White, é justamente aquele que conscientemente faz do jogo da linguagem consigo mesma que é a escrita seu próprio objeto de representação (WHITE, 1990, p. 120). Se a linguagem é intransitiva, se é preciso negar seu poder de comunicar um sentido e também sua existência enquanto significante de algo, essa “ausência” no coração da linguagem seria tomada por Foucault como a evidência de “uma absoluta vacância do ser, na qual é necessário investir, dominar e preencher com pura invenção”. Daí um cuidado, também espécie de violência com as coisas, que faz com que seus textos comecem com negações que vão de previsões oraculares a intimações apocalípticas, comecem em paradoxos e terminem com antíteses insolúveis, meios e fins preenchidos com uma fina erudição que discorre sobre “como as coisas realmente se passaram”.

White é crítico de Foucault no sentido de que não se chega a perceber pela escrita o modo de relacionamento desses começos e fins com os meios. Uma vez tendo acreditado ter revelado a chave da retórica de Foucault no seu primeiro texto sobre ele, agora White se lastima por ter de confessar que há ainda ligações, saltos indutivos e passagens retóricas ainda não explícitas na escrita de Foucault. É como se tendo descoberto que ali havia uma retórica, White buscasse sem sucesso estabelecer seu repertório exaustivo de figuras. Resistência do objeto, falta de chão onde tudo uma vez pareceu de uma clareza solar.

O autor insiste sobre o que parece ser a contradição de um pensamento que quer denunciar o poder onipresente sem poder explicitar o poder de sua própria linguagem através de uma exposição de seus modos retóricos. Parece, entretanto, um pouco complicado querer que o poder seja contestado através de uma prosa transparente, dadas as relações intrínsecas entre poder e discurso. Apesar de saber dessas relações, parece que algo escapa ao entendimento de White no que diz respeito à natureza da retórica em Foucault, e esse algo diz respeito

diretamente a uma performatividade da linguagem que vai além de um esquema topológico quase-estruturalista ou de uma conjuração quase-platônica de exposição de uma teoria retórica implícita e abusiva.

Os trabalhos de White têm o mérito significativo de ter apontado a questão em sua pertinência e profundidade. Entretanto, sua crítica ulterior ao modo de escrita retórico parece-nos um tanto difícil de compreender. Não surpreendentemente, ele não está só em sua reticência final ao quinhão de poder ainda não extirpado da letra foucauldiana. Os críticos americanos Rabinow e Dreyfuss insistirão no mesmo ponto, como, aliás, o fez Merquior.

Diante da complexidade de um movimento de *slalom* entre o lógico e o retórico, entre dois modos de ser do *logos* foucauldiano, como descreveram Dreyfuss e Rabinow, uma via de explicação e de problematização desse mecanismo parece residir num aspecto de que White trata apenas superficialmente. Tendo tomado os textos arqueológicos como fonte inicial da descrição do modo retórico de Foucault, e os últimos textos daquele autor como exemplos da recusa do retórico, elementos importantes da genealogia foucauldiana passam sem ser analisados. Ao criticar o hermetismo de poder da linguagem de Foucault White não se pergunta pela performatividade e pela agonística de todo texto. Esse é um nível de análise fundamental, na medida em que não dissocia o *logos* de um *pathos* próprio à performance de um discurso. No domínio de uma agonística geral dos discursos de verdade, caberia perguntar se seria possível esperar de Foucault uma *clarté* lógica que pretendesse suplantiar qualquer resíduo de interpretação contrária.

### 2.3 Uma escrita luminosa e obscura, irônica

A partir dessas observações sobre o modo retórico em história, podemos nos aproximar da escrita luminosa de Foucault como um momento de invenção desse pensamento, retornar sobre esse momento genealógico de invenção de uma retórica particular do discurso. É portanto sobre o modo que Foucault trabalhou a dimensão do *logos* da linguagem que pretendo me deter. Veremos que sua *démarche* faz surgir para crítica uma ambigüidade crucial do *logos* próprio de seu discurso, de seu *logos* retórico.

É certo que na Arqueologia, ao falar da mudança epistemológica em curso no continente da história, Foucault já faz referência à escola dos *Annales*, que teria feito recurso a um tipo de retórica em seus estudos independentemente da elaboração do modelo arqueológico. O importante, no entanto, é que, como diz White, na obra de Foucault existe um discurso estilizado sobre o discurso, o estilo do discurso é objeto de discurso. É das diferentes abordagens desse estilo ao longo da obra que se trata essa leitura que propomos.

Essa escrita luminosa não se deixa apreender facilmente. Em diferentes entrevistas, o próprio Foucault não buscou explicitá-la exaustivamente, quando dela teve que falar ao se referir a um modo ultrapassado de pensar e escrever. Em *Le retour de la morale*, de 1984, ele fala sobre um estilo que teria abandonado no final do trabalho, estilo que funcionaria em função de um pensamento diferente e que faria uso de “*méthodes légèrement rhétoriques*” (DE IV, p. 697).

O abandono desse estilo ainda não nos interessa agora, mas sim a necessidade assumida no momento de seu exercício de apresentar uma diferença no campo da história das idéias. A arqueologia, nas palavras de Foucault, teria um estilo particular pois, a fim de fundamentar suas bases próprias, seu passo inicial, ainda que inseguro, deve ser o de se afastar de métodos diversos e formas de história anteriores, mesmo que esse passo implique sua colocação em abismo. Tal distanciamento, motivo de incompreensão e desafio à interpretação, começa nos próprios títulos desses livros tão cuidadosamente escritos, as vezes através de estratégias irônicas de ‘*jeux de mots*’, das quais os leitores nem sempre se deram conta. Para definir um lugar singular no seio de sua exterioridade, a escrita luminosa tem o papel inicial de abrir uma distância através de um jogo, apontando um problema tradicional através da proposição de um modo novo de tratá-lo; daí a novidade da forma da problematização, inclusive dos títulos: “*Os títulos das obras*

não correspondem exatamente àquilo que se lê nos livros” (DE IV, p. 704).

O caso mais famoso, por ter levantado mais polêmica, é o do título irônico de *Les Mots et les Choses*, que ainda discutiremos. Mas não é só de títulos irônicos que a escrita luminosa se faz. Também de *belles trouvailles* retóricas que têm maravilhado muitos leitores de Foucault, tal como a que encontramos no belíssimo texto *Corps, lieu d'utopies*, de 1972. Nesse texto, Foucault inicialmente aborda o corpo como um lugar donde não podemos nunca estar ausentes. Quando acordamos, ele está aqui. Quando nos movemos, ele está sempre conosco, nunca podemos nos mover para longe dele. No espelho, a imagem dessa gaiola na qual vamos nos mover, andar, falar. Diz do corpo que esse é uma *topie impitoyable*<sup>38</sup>. Através dessa figura de retórica, um quiasma interno à palavra (*to-pie / (im) pi – to (yable)*), o texto de Foucault produz o efeito de luminosidade que banha o objeto do discurso – o corpo – com uma caracterização original. Condenação, portanto, do corpo, contra a qual todas as utopias teriam fundamento. O texto continua com a hipótese de que seria contra essa *topie impitoyable* que as utopias da alma, da tumba, do país das fadas e dos gênios teriam sido inventadas, para amenizar essa terrível condenação do corpo. Entretanto, giro retórico no discurso, Foucault se convence – e nos convence – de que estava até então errado, sua hipótese não é exata: mesmo no próprio corpo há utopias, ele tem seus lugares de invisibilidade, seus não-lugares. Nossa nuca, que nunca podemos ver; o interior de nosso crânio, que só os instrumentos podem revelar; nossas costas, que só através de um contorcionismo medonho podemos chegar a espiar. A conclusão do pequeno texto, retórico em seu ordenamento de hipótese – contra-hipótese, substitui o quiasma de uma *topie impitoyable* por uma série de *antíteses* que corresponderiam a uma caracterização mais justa do corpo: “mon corps, *corps penetrable et opaque, ouvert et fermé, topie utopique*<sup>39</sup>, *opaque et transparent, visible et invisible, vie et chose*” (FOUCAULT, 1972). O corpo, antes pensado como lugar do qual não há ausência, é dito então como a ausência de lugar que cria todos os outros lugares: “*Mon corps, il est toujours ailleurs, il est ailleurs que dans le monde, il est le point zero du monde*”.

Nesse uso caleidoscópico da retórica que ilumina o corpo na escrita, a concepção implícita da relação entre corpo e linguagem deixa entrever a complexidade que liga *antíteses* a um *não-lugar*. Veremos

---

<sup>38</sup> *Topos* imperdoável.

<sup>39</sup> Oxímoro – objeto irônico do corpo.

mais adiante que é justamente por não compreender essa complexidade que se julgou levemente tratar apenas de falatório sem objeto, no uso de absurdos para falar de objetos inexistentes. Trata-se antes de outra coisa, preocupação que acompanha o filósofo desde o início: de um lado a linguagem, na ambigüidade de um *logos* que é em si algo e deve representar outra coisa que a si próprio, de outro o *objeto* que sem linguagem não pode ser conhecido, e com ela, apenas perspectivamente.



Não presente apenas nos textos curtos, a escrita luminosa se faz notar também nos grandes livros. Vale lembrar que os textos iniciais da década de 60 são escritos paralelamente a uma série de artigos cujo objeto central é a linguagem literária. O interesse de Foucault pela singularidade do modo de ser da linguagem literária transparece para além de seus textos críticos naquele campo. Outra pista ou traço dessa escrita luminosa é o prefácio do livro *A História da Loucura*, de 1972<sup>40</sup>. Prefácio em si mesmo já paradoxal, pois que trata de um jogo de um prefácio que argumenta contra a necessidade de prefácios, contra essa pretensa tirania dos prefácios que busca limitar os simulacros do texto em si. Foucault não pretende estancar o movimento do discurso, quer que o livro seja constituído pelas suas frases, nada mais. Não se arvora ditador dos comentários, que mostraria no prefácio seu perfil e exigiria respeito aos limites de sua intencionalidade de autor. Para contrapor esse posicionamento tradicional, o paradoxo desse prefácio abre lugar para um pensamento diferente, ou seja, ele estabelece possibilidades. O fechamento paradoxal em forma de diálogo é bem conhecido: “- *Mais vous avez fait une préface./ - Du moins elle est courte.*”<sup>41</sup>

Esse paradoxo do prefácio é apenas o primeiro; ele dá lugar a um outro, esse fundamental em todo livro, no eixo mesmo de sua argumentação fundamental. Foucault, no prefácio da primeira edição, diz que vai contar a história da loucura relativizando a “*calme d’un savoir qui de la trop connaître (a loucura), l’oublie*”<sup>42</sup>. Trata-se claramente do saber da psiquiatria nascente ao final da época clássica, que de tanto conhecer a loucura, sistematizar sua singularidade atrás do conceito, a elimina da experiência. O paradoxo é reformulado em outras passagens, como por exemplo no relato da liberação de Pinel, de que

---

<sup>40</sup> Trata-se do prefácio à 2ª edição.

<sup>41</sup> “- Mas você acabou de fazer um prefácio!” “- Pelo menos ele é curto!”

<sup>42</sup> “Calma de um saber que de tanto conhecê-la, esquece-a”.



falaremos abaixo. A psicologia cada vez mais desconhece aquilo que mais afirma conhecer.

Nesse primeiro grande livro, além desse paradoxo, e em decorrência dele, outra característica da escrita luminosa da *Historia da Loucura* é sem dúvida, uma antítese que acompanha toda a história da loucura desde a idade clássica até o nascimento da psicanálise. Essa antítese é aquela da voz e do silêncio<sup>43</sup>. Desde o início, o livro se apresenta como a história de um diálogo, de um debate do homem com a demência<sup>44</sup>. Entretanto, percebe-se logo, como diz Foucault, que não se trata de um verdadeiro diálogo, pois a voz do homem sobre a loucura nasce do silêncio dessa última, o que dá sentido a uma frase que caracteriza o projeto do livro não como a de um verdadeiro diálogo, mas antes como a *archéologie d'un silence*.

Se no Renascimento a voz da loucura ainda é ouvida, de modo profético ou como detentora da verdade escandalosa, num diálogo incessante entre a desrazão e a razão, cada vez mais essa voz será silenciada a partir do reconhecimento da loucura como doença mental. Foucault relata como paradigmático desse silenciamento a liberação operada por Pinel, dizendo que a liberdade que Pinel dá ao louco é paradoxal no sentido de que se por um lado esse o liberta das correntes, condena-o em contrapartida à solidão do silêncio:

La délivrance prend ici un sens paradoxal. A la contrainte physique est substituée une liberté qui rencontre à chaque instant les limites de la solitude ; au dialogue du délire et de l'offense, le monologue d'un langage qui s'épuise dans le silence des autres... (HF, 1976, p. 271)<sup>45</sup>.

Voz e silêncio, desrazão e razão, ciência e loucura. Além das figuras centrais de paradoxo e antítese que funcionam como eixos argumentativos do livro, formas do *logos* próprio ao modo do trabalho

---

<sup>43</sup> O par voz, ruído / silêncio é recorrente na caracterização negativa do discurso em geral. “escutar o zumbido desordenado e incessante do discurso...” (*A ordem do discurso*). Além disso, pode se interpretar essa insistência do silêncio não apenas na voz que pretende dar a ouvir aqueles que estão calados, mas também de silenciar os dizeres que se julga ultrapassados: conforme a metáfora da escrita sobre o cadáver dos mortos.

<sup>44</sup> Foucault se refere ao livro sobre a loucura como uma história do Outro, ao passo que *Les mots et les choses* seriam uma história do Mesmo (ver *Les Mots et les Choses*, Préface).

<sup>45</sup> “A liberação toma aqui um sentido paradoxal. À coerção física de substitui uma liberdade que encontra a todo instante os limites de sua solidão; o diálogo do delírio e da ofensa dá lugar ao monólogo de uma linguagem que se esgota no silêncio dos outros”.

de Foucault sobre a linguagem, a *História da Loucura* também é contada através da metáfora de um diálogo de surdos e mudos, no paradoxo de uma escuta que nada ouve, de uma ausência de linguagem que pretende responder a uma linguagem da ausência (de obra). A posição de Pinel e de Tuke, ao adotar o silêncio como medida terapêutica e normalizadora, era a de que “*au langage du délire ne peut répondre qu’une absence de langage*”. Como conta Foucault, mais tarde, quando houve tentativa de reatar o diálogo, quando se procurou ouvir o silêncio da loucura a partir de Freud, o silêncio da voz do louco aparecerá envolto no monólogo que só ouve a falta confessada, o diálogo mais uma vez não se produz. A posição de Foucault sobre essa tentativa, no seu modo de ver, fracassada é clara, luminosa, em mais uma daquelas que Roberto Machado chama de frases lapidares, perfeito quiasma sintático: “A psicologia jamais enunciará a verdade da loucura, porque é a loucura que detém a verdade da psicologia”.

Já temos aí uma indicação sólida quanto ao recurso a uma retórica na fase arqueológica, ao menos enquanto recurso a figuras de linguagem. Mas trata-se apenas de recursos de estilo pela forma? O mais importante nesse aspecto é observar que não se trata de desfile de figuras de estilo como se Foucault as tivesse empregando com fins unicamente estéticos. Trata-se antes de uma ambigüidade fundamental do *logos* de que Foucault prova conhecimento, ainda que nunca o explicitasse. O *logos* é o meio do racional, do argumento, mas até que ponto é suficiente para o projeto foucauldiano a consideração desse lado da moeda? Não estaria em questão um outro lado do *logos*, sua incessante metamorfose em outro que não garantisse identidade no tempo? Mais adiante abordaremos a questão de como foi discutida a legitimidade desses recursos, cuja ambigüidade suspeita de seu *logos*, de sua lógica linguageira é tão próximos do discurso literário. Por ora, examinemos ainda o modo retórico em seu uso de algumas outras figuras.

Notadamente, além antítese voz / silêncio, ruído / silêncio, a escrita luminosa faz uso de outras antíteses e paradoxos nos outros livros da fase arqueológica. Em *O Nascimento da Clínica*, por exemplo, a título de ilustração, a palavra *paradoxo* aparece mais de vinte e cinco vezes ao longo do texto. Na descrição da passagem da episteme clássica para o século XIX, para a possibilidade de uma anátomo-clínica, é um jogo de antítese e de um paradoxo que tem como foco o par *luz / obscuridade*, que atravessa todos os capítulos do livro (a palavra luz aparece mais de trinta vezes no texto). Essa antítese é sempre articulada com duas outras: *visível/invisível* e *vida/morte*. Tentando reproduzir essa

antítese paradoxal, diríamos que a escrita luminosa torna visível a invisibilidade do dia da vida, quando descreve a visibilidade obscura da morte. O início do livro já dizia: “esse livro trata do espaço, da linguagem e da morte; trata do olhar”.

A mudança na medicina clássica para a medicina do final do século XVIII / início do século XIX reside numa mudança geral de percepção, do olhar em sua ligação com o espaço e com a linguagem. Segundo Foucault, para Descartes a luz, anterior a todo olhar, era o elemento de idealidade do conhecimento, a opacidade e obscuridade das coisas deveriam dar lugar a essa visibilidade produzida pela incidência da luz sobre os corpos. Entretanto, a partir do final do século XVIII, como conta Foucault, o obscuro, o corpóreo, tem poderes de verdade próprios que não provêm da luz, mas do olhar que as contorna, as penetra e finalmente libera sua clareza própria. Daí uma frase retoricamente lapidar sobre essa mudança:

a permanência da verdade no núcleo sombrio das coisas está, paradoxalmente, ligada a esse poder soberano do olhar empírico que transforma sua noite em dia. Toda luz passou para o delgado facho do olho que agora gira em torno dos volumes e diz, nesse percurso, seu lugar e sua forma (NC, p. 12).

A antítese luz / obscuridade é um ordenamento próprio ao *logos* arqueológico que delimita a experiência empírica do corpo e da doença, diferenciando-a da experiência clássica. A partir do século XIX, o olhar (*regard*) é que se torna a fonte de toda luminosidade, é ele que traz a verdade para luz; quando o olho abre, diz Foucault, ele abre a verdade sobre o espaço. “*Le regard clinique a cette paradoxale propriété d’entendre un langage au moment où il perçoit un spectacle*” (ibidem, p. 108)<sup>46</sup>. Olhar clínico como objeto paradoxal que a escrita de Foucault ilumina em sua opacidade histórica<sup>47</sup>.

---

<sup>46</sup> “O olhar clínico tem essa propriedade paradoxal de escutar uma linguagem no momento em que percebe um espetáculo”.

<sup>47</sup> A antítese ruído / silêncio atravessa todos os escritos arqueológicos e vai mesmo além. Ela funciona como uma antítese fundamental, juntamente com a antítese transparência / opacidade, que nasce na própria concepção de discurso. O discurso, na sua opacidade, é o objeto que Foucault vai tentar isolar a partir do ruído incessante e desordenado de tantas coisas ditas. Em uma entrevista à Claude Bonnefoy, Foucault confirma uma vontade de se revoltar contra o silêncio imposto pela tradição médica paternal ao discurso, dizendo que finalmente o que fez, metaforicamente, foi transformar a pena em bisturi: dissecou a opacidade do discurso através

Essa antítese, não surpreendentemente, é a fonte de outro paradoxo, aquele que joga com a obscuridade da vida em contraposição com a luminosidade da morte, o visível invisível da morte. Como nos diz Foucault, é a presença do cadáver que nos faz perceber a vida da doença. Aquilo que esconde, que afasta do visível, a “noite sobre a verdade”, é a vida; a morte, ao contrário, abre à luz do dia a profundidade obscura do cadáver. Donde uma das frases mais famosas do livro, “*la nuit vivante se dissipe à la clarté de la mort*” (FOUCAULT, 1963, p. 146-149) sumarizada por essa antítese final do livro: *vie obscure, mort limpide*.

Como disse Ankersmith, o texto historiográfico ganha com recursos retóricos a possibilidade de, assim como o texto literário, chamar a atenção para si, antes de apontar diretamente e ingenuamente para uma existência passada pré-discursiva e independente de seu ordenamento retórico. É o que vemos nesse cortejo nada inocente ou insignificante de figuras presentes nas entrevistas e nesses primeiros dois livros de Foucault. A escrita luminosa realmente desafia a interpretação, mas o faz demonstrando a opacidade da realidade histórica que procura descrever como discurso, através de uma opacidade própria de seu discurso enquanto estilo de escrita diferente. A questão principal da crítica será sempre se nessa descrição que descarta a transparência do discurso há qualquer verdade acessível em termos inequívocos. Além do uso retórico das figuras, antíteses e paradoxos, o método arqueológico faria uso de um tropo já apontado como próprio à história do século XX: a ironia.

Foucault nunca descartou a ironia de sua escrita; pelo contrário, em diversos momentos reafirma que a ironia foi um jogo que tinha como objetivo se diferenciar de uma problemática tradicional e expor um problema novo – ainda que usando um vocabulário velho. É o caso, talvez o mais célebre de seus livros, de *Les mots et les choses*. Como Foucault mesmo diz, título *parfaitement ironique*, cuja ironia poucos perceberam, pois, segundo ele, “*il n’y avait assez de jeu dans mon texte*” (DE I. p 776)<sup>48</sup>. Note-se bem que Foucault deixa concluir que se houvesse mais *jogo* no texto, talvez a ironia fosse mais bem percebida, o que no mínimo nos mostra um limite da seriedade do livro que foi

---

do silenciamento de sua escrita luminosa. “*je ne suis pas philosophe, je ne suis pas historien, je suis chirurgien*” (*Entretien à Claude Bonnefoy*, CD).

<sup>48</sup> “não havia jogo suficiente no meu texto”.

respeitado – ainda que em detrimento do entendimento de seu aporte irônico<sup>49</sup>.

Um livro ao mesmo tempo muito lido e muito mal compreendido, sem dúvida por seu estilo diferente e *logos* retórico. Ao mesmo tempo interpretado como um livro arauto de uma nova história, e como um livro onde há antes o assassinato da história. Como lembra Foucault, alguns historiadores interpretaram-no como livro de filosofia, alguns filósofos interpretaram-no como livro de história. A escrita de luminosa teria conseguido, no espaço de suas exterioridades vizinhas, estabelecer um posicionamento singular, ainda que paradoxal e irônico.

Irônico, sim, mas ao mesmo tempo *sério*. A seriedade está na necessidade de se recolocar um problema cuja complexidade nos desafia desde muito; a ironia está na forma totalmente diversa como o problema deve ser recolocado:

« les mots et les choses », c'est le titre – *sérieux* – d'un problème ; c'est le titre – *ironique* – du travail qui en modifie la forme, en déplace les données, et révèle, au bout du compte, une tout autre tâche (AS, p. 71)<sup>50</sup>.

Talvez por falta de jogo, como Foucault diz, essa outra tarefa não foi compreendida em sua necessidade e reformulação. Pois como poucos perceberam, no livro não são nem as coisas nem as palavras que são analisadas, mas o espaço onde elas aparecem como possíveis identificações do discurso, sua ordem discursiva. A ordem discursiva em sua descontinuidade e imperiosidade é o objeto do livro, não as palavras, nem as coisas.

Quando entrevistado sobre o que o impressionava em Bachelard, Foucault respondeu que sem dúvida era um vício metodológico de ler tudo, de desnivelar os níveis estabelecidos dos textos e ler tanto uns quanto outros com um olhar horizontal de superfície. Podemos dizer que Foucault toma pra si essa lição e é por meio dela que ele expõe a ordem clássica em contraposição à multiplicidade de ordens do final do século XVIII e início do século XIX. Ler diferentes textos em suas ordens -

---

<sup>49</sup> Entretanto, a ironia está lá, disseminada em traços globais e episódicos. Um desses traços é o quadro *Las Meninas* (1656), símbolo gráfico da episteme clássica, cujo título em si é irônico, uma vez que seus verdadeiros sujeitos não aparecem.

<sup>50</sup> “‘As palavras e as coisas’ é o título – *sério* – de um problema; é o título – *irônico* – de um trabalho que lhe modifica a forma, reorganiza os dados e revela, ao final, uma tarefa totalmente diferente”.

desvelar a sintaxe histórica que lhes garante legitimidade de uma prática. É através desse desnivelamento metodológico da leitura que Don Quixote pôde ser lido no mesmo nível que Descartes, ambos os textos fazendo parte da episteme clássica; entretanto, com uma diferença fundamental que poderia ser equiparada à leitura que abre o livro: a leitura que Foucault faz do texto irônico de Borges.

Esse texto para nós absurdo é o lugar de nascimento de *Les mots et les choses*. Foucault diz que a partir da leitura desse texto, um limite, uma configuração geográfica e histórica de uma finitude, aquela do mesmo e do outro, que é ainda a nossa, é sacudida pelo estranhamento de tão bizarras vizinhanças. Foi nessa heterotopia de Borges que Foucault pode ver o limite de um *topos*, de uma ordem que perdura e nos possibilita reconhecer tal texto como texto literário; porém, é somente a partir de um *topos* que assim se mostra tal texto, pois no espaço paradoxal de uma heterotopia, não há “comum” entre o lugar e o nome, não há classificação ancorada na linguagem, uma vez que essa perde seu poder de solo firme onde se podem construir as diferenciações – tudo são só frases:

les hétérotopies (comme on en trouve fréquemment chez Borges) dessèchent les propos, arrêtent les mots sur eux-mêmes, contestent, dès sa racine, toute possibilité de grammaire ; elles dénouent les mythes et frappent de stérilité le lyrisme des phrases (MC, p. 9-10)<sup>51</sup>

Talvez a arqueologia, a partir do problema sério que se coloca, seja irônica por analisar as diferentes ordens justamente a partir de uma heterotopia, como a de Borges. Esse esquema narrativo teria escapado ao exame erudito de Hayden White. Talvez ela também esterilize o lirismo das frases com sua escrita luminosa. Como atacaram os americanos Dreyfus e Habinow, no livro que escreveram sobre Foucault<sup>52</sup>, o mérito de uma análise topológica que partisse de uma heterotopia, seria no mínimo duvidoso: que diferença faz apenas fazer diferenças? é a pergunta que se colocam os autores, muito preocupados com a legitimidade do *logos* foucauldiano. Como tão bem interpretaram,

---

<sup>51</sup> “as heterotopias (como aquelas encontradas frequentemente em Borges) dissecam o propósito, imobilizam as palavras sobre si mesmas, contestam, desde suas raízes, toda possibilidade de gramática; elas desvendam os mitos e esterilizam num golpe o lirismo das frases”.

<sup>52</sup> MICHEL FOUCAULT: *Beyond structuralism and hermeneutics*.

a arqueologia é uma máquina de ler sem seriedade (sem recorrer ao sentido e à verdade) os enunciados sérios de diferentes epistemes. O problema estaria na legitimidade dessa falta de seriedade – onde ela toma apoio, em que ordem ela se sustenta? Não seria a maior ironia do livro descrever ordens a partir de uma heterotopia, de certa forma assim negando a possibilidade de um topos que abrangeria todo o sentido que podem ter séries de enunciados sem-sentido?

Para contribuir para a confusão generalizada, eis que surge no final de *As palavras e as coisas* o *pathos* apocalíptico da escrita luminosa anunciando a morte do homem, como um “estranho oráculo” de “frases ominosas” (MERQUIOR, 1985). Como se lê em diferentes passagens, o ser do homem e o ser do discurso não podem ser contemporâneos, assim na afirmação da opacidade do discurso, no retorno da linguagem, a ordem única se dissipa no aparecimento de muitas outras ordens, opacas, sem denominador comum. Na escrita luminosa, modo de ser ambíguo do *logos* aqueológico, aquele que escreve desaparece na luz opaca da estratégia anônima da linguagem.

*Les mots et les choses* – título sério e irônico. O sério da escrita está na necessidade de reconhecer essa condição complexa de uma multiplicidade de ordens mais ou menos independentes; a ironia, na proposição de uma via que em si mesma não traz nenhuma garantia – pelo contrário, ri de toda ordem que se quer totalizante, afirma antes dispersões. Além da ironia do projeto arqueológico, haveria um paradoxo mais fundamental que minaria suas bases? De certa forma, colocar essa questão já é adiantar o problema que está mais explicitamente desenvolvido n’*A Arqueologia do Saber*.

## 2.4 Arqueologia: a ficção paradoxal da diferença

E o texto d'*A Arqueologia do Saber*, que é geralmente interpretado como a tentativa de apresentação do método apenas implícito das obras precedentes, seria ele retórico? Em que sentidos? Creio poder sustentar que sim, que sua escrita é retórica em diversos níveis. Esse “discurso sobre o discurso” é retórico tanto num nível que vamos chamar de *macro*, em seu diálogo com suas vizinhanças epistemológicas, quanto em um nível *micro*, interno, através dos paradoxos que explicitam seus elementos metodológicos como através da forma que toma sua escrita. Através da explicitação de um ordenamento próprio a um *logos* arqueológico, nosso objetivo é problematizar a dimensão retórica fundamental do discurso foucauldiano tanto em seu conteúdo quanto em sua forma.

Inicialmente, Foucault nos diz que quer, com a escrita da Arqueologia, fazer um balanço daquilo que produziu nos livros anteriores; ele quer colocar o método arqueológico à prova, ao mesmo tempo em que pretende esmiuçá-lo e reformulá-lo a luz dessa reflexão retrospectiva. O objetivo, formulado a longo do texto, é « *ver um pouco a que pode servir essa análise que, por meio de um jogo talvez bem solene, batisei de 'arqueologia'* » (AS, p. 183). Desde o início, porém, o tom do discurso é o de incerteza, com a repetição cuidadosa de condicionais, inclusive a confissão de que a maneira com a qual o texto é escrito reflete bem o estado precário de suas posições:

De là, la manière précautionneuse, boitillante de ce texte : à chaque instant, il prend distance, établit ses mesures de part et d'autre, tâtonne vers ses limites, se cogne sur ce qu'il ne veut pas dire, creuse des fossés pour définir son propre chemin. À chaque instant, il dénonce la confusion possible. Il décline son identité, non sans dire au préalable : je ne suis ni ceci ni cela (AS, p. 28)<sup>53</sup>.

---

<sup>53</sup> “Daí, a maneira precavida, claudicante deste texto: a cada instante, ele se distancia, estabelece suas medidas de um lado e de outro, tateia em direção a seus limites, se choca com o que não quer dizer, cava fossos para definir seu próprio caminho. A cada instante, denuncia a confusão possível. Declina sua identidade, não sem dizer previamente: não sou isto nem aquilo” (AS, p. 19).



No seio dessa apresentação reticente, capaz de frustrar quem nela buscava solução cabal para os problemas da análise do discurso, os possíveis críticos e as confusões possíveis estão no horizonte da escrita. Inegável é o fato de que, justamente por sua natureza, esse “*étrange arsenal*” que é a arqueologia tem realmente dificuldades em se defender contra os ataques exteriores. Já no final da introdução, no famoso diálogo que fecha esse texto, assim como no diálogo que termina a conclusão do livro, a discussão contra as posições seja do historiador das idéias tradicional, seja do estruturalista, evidenciam a precariedade, mas também a coragem, da posição de Foucault, mesmo sob ataques diretos e consistentes. “- *Você não está seguro do que diz? Vai novamente mudar, deslocar-se em relação às questões que lhe são colocadas, dizer que as objeções não apontam realmente para o lugar em que você se pronuncia?*”<sup>54</sup>. Como observou White (1990), a resposta de Foucault é fraca e reticente; ou então, com mais ousada ainda, ela é enigmática e irônica: “não me pergunte quem eu sou nem me peça para continuar o mesmo”<sup>55</sup> ...”.

Na conclusão do livro, a antecipação da posição da figura do estruturalista, *alterego* de Foucault, como já escreveram, dispara: “*Seria melhor, sem dúvida, se você tivesse uma consciência mais clara das condições sob as quais fala...*”<sup>56</sup>. No mesmo sentido vão as questões que serão repetidas por Dreyfus e Rabinow quase quinze anos depois : «*Qual é o título do seu discurso? De onde ele vem e de onde adquire direito a ser dito? Como poderia legitimar-se?*»<sup>57</sup>. No texto da Arqueologia, sem esconder forte embaraço, que alguns tomariam por retórico no sentido mais comum, Foucault responde de maneira vacilante, até mesmo confirmando em parte a consistência do ataque do interlocutor : “*essa questão, confesso, me embaraça. Ela não me surpreende inteiramente; entretanto, gostaria, ainda algum tempo, de mantê-la suspensa*”<sup>58</sup>. Ou então, mais adiante no texto da Arqueologia: “*aceito que meu discurso se apague como a figura que conseguiu trazê-lo até aqui*”<sup>59</sup>. É no nível dessas discussões externas que vemos um nível macro na retórica própria da escrita da arqueologia. Nesse nível

---

<sup>54</sup> *Arqueologia do Saber*, p. 19.

<sup>55</sup> Merquior interpreta a famosa formulação como índice de petulância (5. Os limites da seriedade arqueológica).

<sup>56</sup> *Arqueologia do Saber*, p.233.

<sup>57</sup> Dreyfus e Rabinow, 1983.

<sup>58</sup> Trata-se da questão sobre a identidade dos discursos de Foucault: são história ou filosofia. *Arqueologia do Saber*, p. 230.

<sup>59</sup> *Ibidem*, p. 233.

macro-estrutural, o *logos* da escrita foucauldiana tende para a negociação aberta de um conflito.

Todo esse embaraço não é gratuito, apesar de todo o esforço. Em um nível micro, interno, a construção do texto, em seus elementos metodológicos, é também permeada de figuras retóricas de paradoxos e antíteses, lacunas, reticências e definições negativas que constituem o tecido desse *logos* próprio à questão arqueológica. Nesse nível, parece-me que o *logos* tende para uma ênfase no jogo de figuras.

Senão vejamos. Um dos objetivos dessa ‘máquina’ que é a arqueologia, é, ao suspender as unidades tradicionais do livro, da obra e da tradição, estabelecer outra unidade, aquela das formações discursivas. Ora, daí um primeiro paradoxo, assumido na escrita de Foucault: definir esse conjunto (da formação discursiva) consistiria a descrever uma dispersão de objetos. Além disso, para descrever os enunciados em sua dispersão pura, é necessário analisá-los em uma exterioridade também ela paradoxal: uma exterioridade que não se determina com relação a nenhuma forma adversa de interioridade – uma exterioridade sem interioridade.

Talvez o paradoxo mais interessante do nível interno da formulação dos elementos seja aquele que incide sobre a caracterização do próprio enunciado. Segundo Foucault, como a descrição vertical dos enunciados se dirige a suas condições de existência enquanto diferentes conjuntos significantes, daí surge mais um paradoxo, esse fundamental ao enunciado: ele é ao mesmo tempo *non visible et non caché* (*AS*, p. 150). Ele não é escondido uma vez que se trata da descrição de coisas que foram realmente ditas, sem que a sombra de um não-dito venha sobredeterminar pela presença secreta de significações reprimidas. Ao mesmo tempo ele é não-visível: ele é feito dessa quase invisibilidade que Foucault resume pelo “il y a” da linguagem, que se apaga no momento em que se possa dizer há tal ou tal coisa – a transparência do discurso que se apaga atrás do que é dito.

Le langage semble toujours peuplée par l'autre, l'ailleurs, le distant, le lointain : il est creusé par l'absence (...) Toute les autres analyses du langage supposent cette quasi-invisibilité de l'énoncé sans la mettre en lumière. Qu'il soit chaque fois indispensable pour que l'analyse

puisse avoir lieu, lui ôte toute pertinence pour l'analyse elle-même (AS, p. 153)<sup>60</sup>.

Essa característica da linguagem, essa duplicidade do discurso, ao mesmo tempo opaco e transparente, é um traço que Foucault não ignora em sua própria escrita, daí sua maneira vacilante de avançar, como ele diz, sobre paisagens ainda desconhecidas, construindo, “ficcionalizando” com a linguagem um espaço diferente, uma espécie de buraco, intervalo, ou como ele define a arqueologia, “*un espace blanc, indifférent, sans intériorité ni promesse*”.

Esse cuidado mais aguçado com a linguagem, que tentamos aqui compreender com a ajuda da historiografia contemporânea, teria na escrita luminosa chegado a uma *aporia*, constatação desse vazio que mina a linguagem de seu interior, fazendo com que ela sempre seja outra que apenas uma. Nesse sentido, como lembra Hayden White (1985), a figura retórica da aporia, sinalização de antemão de uma descrença real ou fingida na verdade de seus próprios enunciados é a fórmula estilística predileta da *ironia*. “A ironia representa um estágio da consciência em que se reconhece a natureza problemática da própria linguagem” (WHITE, 1985, p. 51).

O *logos* próprio à escrita da arqueologia poderia ser dito mais fortemente retórico, ambíguo, portanto, nesse sentido: a luz dessa escrita luminosa não deixa ver senão a obscura opacidade do que liga as palavras e as coisas. A dimensão do logos da arqueologia insiste na ambigüidade de um meio que leva para lugar nenhum (maneira possível de ler o célebre tema da intrasitividade da linguagem).

Qual seria a conclusão desse *logos* enquanto ordenamento de argumentos? Além da interpretação de White, que descreve a poética da escrita de Foucault como sendo fundamentalmente irônica pelo estatuto paradoxal de seus objetos, a outra grande interpretação da escrita luminosa como irônica é aquela que encontramos no livro de Allan Megill (1985), autor que pretende dar sentido ao modo próprio do logos foucaultiano. Para Megill, na Arqueologia, Foucault está entre aqueles que o autor chama de profetas dos extremismos, juntamente com Nietzsche, Heidegger e Derrida. De acordo com Megill, esses filósofos-profetas teriam em comum justamente a veia irônica de seus textos:

---

<sup>60</sup> “A linguagem parece sempre povoada pelo outro, pelo ausente, pelo distante, pelo longínquo; ela é atormentada pela ausência. (...) Todas as outras análises da linguagem pressupõem essa quase-invisibilidade do enunciado sem que elas tenham que jamais de mostrá-lo. (...) O fato de ser sempre indispensável para que a análise possa ocorrer lhe tira toda a pertinência em relação à própria análise” (*Arqueologia do Saber*, pp 125-127).

“abordam os problemas do mundo distanciando-se dele por meio de uma visada estética” (MEGILL, 1985, p. 45). Estratégia que para Megill é evidente na escrita de Foucault, mas que nem sempre é reconhecida por seus leitores – o que seria próprio da ironia, o fato de às vezes não ser percebida devidamente: “percebe-se uma peculiar falta de imaginação em muitos leitores de Foucault, que tentam encapsular nas bordas da metodologia algo tão obviamente antimetodológico”. Nessa linha de raciocínio, Megill lê a arqueologia como uma paródia do *Discurso do Método*, corroborando com a idéia da revolta contra a *clarté* cartesiana que White identificava na obscuridade do texto de Foucault. Segundo Megill, essa paródia se inseriria no movimento de reação ao Iluminismo, aproximando na escrita verdade e arte, razão e emoção, lógica e retórica. Daí o aspecto híbrido dos textos desses profetas dos extremismos: espécie de conjurações dos poderes obscuros da linguagem que escapam ao arremedo de enquadramento que pretende iluminá-los, torná-los transparentes<sup>61</sup>.

Se a interpretação de Megill e de White são justas, então o estilo retórico global da catacrese na escrita luminosa é mais abrangente e mais fundamental do que uma estratégia de abertura de espaço para o pensamento diferente<sup>62</sup>. Ela faz parte de um jogo de linguagem que ironicamente pretende deslegitimar os modos de veridicção até então tidos como legítimos em filosofia e história<sup>63</sup>. Residiria nesse aspecto a caracterização de um *logos* ambíguo que vemos constituir o tecido arqueológico.

Novamente encontramos os esquemas narrativos como a ironia e a sátira, mecanismos retóricos antes tidos como anátemas dos textos de verdade, incluídos como processos heurísticos de entendimento do fazer filosófico ou historiográfico. Na escrita luminosa, antes de estarem separados do dizer verdadeiro, eles são seus instrumentos. Em entrevista, ao falar sobre *As palavras e as coisas*, Foucault diz que seu livro é pura e simples ficção. Vale enfatizar, a ficção não tem o papel secundário de auxiliar no convencimento ou de abrir uma cortina iluminada para o desfile “daquilo que realmente aconteceu” – *o livro é*

---

<sup>61</sup> Note-se a partir desses comentários que a ironia do livro é de natureza realmente séria. Para Megill, a ironia reside « dans le fait qu'elle se présente comme une entreprise rigoureusement objective visant à exposer une nouvelle méthodologie scientifique, alors qu'elle vise en fait à démolir tout ce qui a jusqu'à présent reçu le nom de science » 1979, p. 487

<sup>62</sup> Essa posição é defendida por Renato Ribeiro no artigo *O pensamento diferente* (RIBEIRO, 1985).

<sup>63</sup> O filósofo Jacques Bouveresse afirmou em entrevista que, depois de Nietzsche e de Foucault, não vê outro tipo de racionalismo que não seja *satírico* e *irônico* (BOUVERESSE, 1998, p. 9-33).

*uma ficção*. Todavia, ficção, para Foucault, tem um sentido bem específico, para ele não faz sentido contrapor, por exemplo, ficção e verdade:

I am fully aware that I have never written anything other than fictions. For all that, I would not want to say that they were outside the truth. It seems plausible to me to make fictions work within truth, to introduce truth-effects within a fictional discourse, and in some way to make discourse arouse, “fabricate”, something which does not yet exist, thus to fiction something. One “fictions” history starting from a political reality that renders it true, one “fictions” a politics that does not yet exists starting from a historical truth (*apud* DREYFUS & RABINOW, 1983, p. 204)<sup>64</sup>.

Percebemos assim que a ficção, no *logos* próprio à escrita luminosa, tem o papel de apresentar apenas uma diferença, mais uma, paradoxalmente sem profundidade, que a torne mais útil e justa que suas vizinhanças. A ficção cria um espaço branco, sem profundidade nem promessa, ela faz surgir *une terre dont on n’as pas encore fait le quadrillage*<sup>65</sup>. O estatuto ficcional da escrita luminosa se aproxima assim do estilo que Foucault aprendeu com Roussel, aquele que, ao mesmo tempo em que se cancelava no ato de formulação, descobria, « *dans les redoublements spontanés du langage, un espace insoupçonné et le recouvrir de choses encore jamais dites* »<sup>66</sup> (RS, p. 24).

É nesse sentido que podemos dizer que o *logos* da escrita luminosa é retórica: ela faz surgir o possível, é demiúrgica do que antes não existia, abrindo espaço para o novo no seio do diferendo. Ela trata de algo que é problemático no discurso – sua própria constituição ambígua – e procura ver o velho com um novo olhar – uso caleidoscópico da retórica:

---

<sup>64</sup> “Tenho plena consciência de que nunca escrevi nada mais do que ficções. Dito isso, não gostaria de dizer que elas estão do lado de fora da verdade. Parece-me plausível fazer funcionar as ficções dentro da verdade, introduzir efeitos de verdade dentro de um discurso ficcional, e de certa forma fazer que o discurso crie, “fabrique” algo que não existe ainda, portanto “ficcionalizar” algo. “Ficcionaliza-se” a história partindo de uma realidade política que a torne verdadeira, “ficcionaliza-se” uma política que ainda não existe partindo de uma verdade histórica”.

<sup>65</sup> “Terra da qual ainda não se fez o mapa”.

<sup>66</sup> “nas dobras espontâneas da linguagem, um espaço insuspeitável e cobri-lo com coisas nunca antes ditas”.

Plutôt que de fonder en droit une théorie – et avant de pouvoir éventuellement le faire (je ne nie pas que je regrette de n’y être pas encore parvenu (ironia ?)) – il s’agit pour l’instant d’établir une possibilité<sup>67</sup> (AS, p. 158).

Vale lembrar a relação que a retórica tem com o *possível*, comparada com a necessidade imperiosa do discurso apodídico com aquilo que *é*. O grande jogo da interpretação será sobre a legitimidade das regras que tornam o que se diz *possível* ou não, a partir da análise crítica de seu modo de ordenamento ‘lógico’.

Nesse sentido, caberá aos críticos estabelecerem o limite do possível, ou, ao menos, tentar fazê-lo. Será que uma grande destruição que não deixa nada além de possibilidades no lugar dos edifícios antes bem estabelecidos consegue sustentar-se? O caso não fica ainda mais complicado quando as regras da destruição são completamente novas, diferentes, e são interpretadas ainda segundo aquelas que se quis eliminar? Conforme a leitura de parte seleta do imenso burburinho de vozes que se ergueram para interpretar o trabalho de Foucault, a análise dos limites do verdadeiro e do falso na linguagem não ficou ela também fora de revisões que pretenderam avaliá-la enquanto transgressora ou não desse mesmo limite.

Claro está que, conforme Foucault previu, e por isso, talvez, essa crítica não lhe era surpreendente, a linha divisora desse limite não está dada em nenhum lugar, antes se joga em um debate, em um conflito, situação agonística que cada vez mais tomará a frente da cena de seus próprios escritos. “Ils n’étaient donc pas morts!”

A batalha entre o pensamento da diferença e a fria clareza da verdade faz surgir o *pathos* próprio à multiplicidade de interpretações possíveis: um *pathos* de batalha sobre os limites do verdadeiro e do falso, que indica a relevância dos efeitos de poder sobre o interlocutor e sobre a verdade. Será novamente uma vontade de verdade, por meio da crítica, que tentará impor limites discursivos à possibilidade de tais estratégias retóricas de Foucault.

---

<sup>67</sup> “Não se trata de fundar, de direito, uma teoria – e antes de poder eventualmente fazê-lo (não nego que lamento não ter ainda chegado a tanto) –, mas sim, no momento, de estabelecer uma possibilidade” (*Arqueologia do Saber*, p. 130).

## 2.5 Limites da seriedade arqueológica

Chegou o momento de abordar aqueles que de diferentes modos julgaram a escrita luminosa enquanto muito, quase ou pouco retórica. Como não poderia ser diferente, os ângulos de ataque variam muito de amplitude, indo da contestação global de uma pretensa posição pós-moderna que “fundamentaria” a aproximação entre história, filosofia e literatura, até exames minuciosos de conceitos chave da arqueologia como o de enunciado, vendo nesse as características que o denunciariam como um aquém de um entinema retórico. Essa crítica vai no sentido de deslegitimar o enunciado foucauldiano, o de sua escrita e aquele que essa esboça, em favor de um *logos* mais lógico, depurado da ficção e de uma claridade solar. Ou seja, o *logos* do raciocínio apodítico, da verdade racional conforme a regras lógicas. Para dizer tudo numa palavra, o *logos* foucauldiano seria ambíguo demais para dizer a verdade.

Apresentamos aqui duas leituras dos limites da seriedade da arqueologia, o que equivale a dizer, na perspectiva de nosso trabalho, dois modos de julgar o retórico da escrita luminosa. Começamos com a crítica de Merquior, do livro *Michel Foucault, ou o niilismo de cátedra*, de 1985. Em certa medida, essa é uma crítica que resume bem um sentimento comum a vários detratores de Foucault nos círculos intelectuais tradicionais, tal como a comenta o biógrafo James Miller<sup>68</sup>. Em seguida, abordaremos a crítica americana de Dreyfus e Rabinow, crítica que vacila entre o respeito pela novidade do pensamento de Foucault e a forte resistência da presença de Searle no meio acadêmico americano de Berkeley. No livro que escrevem sobre Foucault, acabam optando pela segunda, apesar da paixão de Rabinow.

O leitor pode argumentar que a ordem da exposição não é neutra, que encaminharia retoricamente de uma crítica absoluta para uma crítica moderada ou até elogio. Argumentaria o leitor com razão. Se fosse questão de admitir a retórica responderia que, se às interpretações mais condescendentes com o *rethorical turn* não faltam recursos retóricos, de igual maneira aquelas que pretendem denunciar o excesso de retórica da escrita luminosa também não estão isentas de um ou outro jogo persuasivo. É claramente o caso da leitura que Merquior faz da

---

<sup>68</sup> Segundo esse biógrafo americano de Foucault, ele foi considerado pela intelectualidade conservadora francesa como “the founding father of our kathedernihilismus, a new-wave sophist who bewitched his public with deceptive rhetoric and evaded the responsibilities of rigorous scholarship”. MILLER, James. *The passion of Michel Foucault*. New York: Doubleday, 1993, p. 18.

arqueologia. No capítulo intitulado *A Arqueologia avaliada*, o autor permanece na crítica interna dos exemplos de *As palavras e as coisas*, apresentando contra-exemplos que teriam escapado à leitura de Foucault. Foucault não teria se dado conta, por exemplo, de *fluxos de pensamento transepistêmicos*, de *hiatos epistêmicos* e do retorno de conceitos antes alijados de conteúdo que voltam a serem frutíferos nas pesquisas científicas (MERQUIOR, 1985, p. 83-114). Não fica claro, no entanto, como esses esquecimentos minariam a proposta do projeto geral. A legitimidade do estilo nunca é examinada “cientificamente”, apenas contestada, sem que fique claro, aqui também, como tal estilo impossibilitaria a tarefa almejada.

Merquior é incisivo em seus ataques ao estilo e também possui uma “ironia luminosa”. Caracteriza o livro *As palavras e as coisas*, que diz admiravelmente bem escrito, como “uma prosa filosófica demasiado « literária », salpicada de afirmações gnômicas, sugestões tantalizantes e uma propensão para efeitos dramáticos em lugar da argumentação lógica” (*ibidem*, p. 83). A escrita de Foucault testemunharia menos seu rigor lógico e profundidade da pesquisa e mais sua maestria em lidar como o “gênero apocalíptico”, fulgurando aqui e ali “raras faíscas de espirituosa petulância”.

Entretanto, se a crítica se limita a constatar o estilo literário sem examinar seus motivos, ela se pergunta pela legitimação de uma história escrita desse modo, o que fica, portanto, sem resposta, uma vez que o verdadeiro problema fica de lado. Merquior pergunta incisivamente: “Já que não é uma ‘estória’ adequada, nem uma história exata do saber, qual é a relevância real, em termos globais, da ‘arqueologia’ de Foucault?” (*idem*, p. 108). Segundo o autor, é o perspectivismo de Nietzsche que desvirtua a atividade do historiador sério, tirando o tapete de sob seus pés e destruindo a justificativa de seu ofício: “a apreensão fidedigna do passado” (*ibidem*, p. 112). Ora, parece que Merquior está fundamentando seu julgamento em posições apriorísticas: não é justamente a possibilidade dessa apreensão que está em jogo?

Mas a ironia de Merquior chega a ser ainda mais fina e cáustica. No capítulo que segue, intitulado *O Arquivo irônico*, o autor acusa a arqueologia de demonstrar um questionamento *a priori* das concepções científicas, apoiando-se nas “palavras centrais” da conclusão do livro: “longe de especificar o lócus do qual fala, evita o solo em que poderia apoiar-se”. O autor vê bem a questão central do problema, a impossibilidade de sustentar a escrita da arqueologia em nenhuma base epistemológica anterior: “*A arqueologia não pode exhibir seu próprio título de legitimidade como uma teoria crítica*”; entretanto, sem se



perguntar se essa não é a única via possível para um pensamento que se assume como diferente, que pretende *estabelecer diferenças*, dispara *retoricamente* a pergunta que não precisa responder:

Devemos louvar sua modéstia ou lamentar que, em nome de uma posição infundada, tantos caminhos estabelecidos para o saber (como a pobre história das idéias) fossem inteiramente rejeitados, sem que muita coisa fundamentada ou sólida fosse oferecida para substituí-los? (MERQUIOR, 1985, p. 125)

Citando Allan Megill, Merquior confirma a idéia de que a Arqueologia seria profundamente irônica, uma vez que nenhum significado parece estável, nenhuma verdade é melhor do que outra. Entretanto, essa citação não carrega nenhum traço da defesa de Foucault como profeta dos extremismos, tal como está em seu contexto no livro de Megill. Pelo contrário, última ironia de sua crítica, Merquior associa essa ironia fundamental da Arqueologia à idéia cara aos seguidores de Nietzsche, segundo a qual todo discurso, inclusive o discurso sobre o discurso, a máquina arqueológica, é *Weltspiel*, jogo-do-mundo, perspectivismo nietzschiano. Comentando uma frase de Deleuze, segundo a qual o defeito de Bachelard era insistir em separar ciência e poesia, Merquior conclui: “ninguém corre tal risco com os neonietzschianos” (*ibidem*, p. 127).



Comparada com a crítica que vamos discutir agora, a crítica de Merquior pode parecer superficial, sem desenvolver a questão principal da retórica da escrita luminosa, ou seja, *a seriedade possível de seu logos*. Diferentemente, Dreyfus e Rabinow, depois de uma série de entrevistas que fizeram com Foucault quando de sua visita a Berkeley no início dos anos oitenta, vão desenvolver em seu livro<sup>69</sup> uma crítica que se perguntará especificamente pelos limites dessa seriedade: sua conclusão será a de que a seriedade da escrita luminosa é paradoxal, oscilando entre verdadeiro achado metodológico e motivo de sua própria ruína. Veremos que essa oscilação da escrita luminosa produz um efeito também oscilante na interpretação dos próprios autores, uma vez que

---

<sup>69</sup> Michel Foucault, *Beyond structuralism and hermeneutics*.

depois de constatar seu caráter necessariamente ambíguo, acabam por exigir uma decisão contraditória com sua natureza oscilante. A injunção à seriedade finalmente vence o debate interno da crítica.

Diferentemente também de Merquior, essa crítica é pontual, incide sobre o conceito central de enunciado, objeto complexo que é a própria fronteira entre a seriedade ou não-seriedade do *logos* da arqueologia. Nos capítulos iniciais que tratam de uma “*illusion of the autonomous discourse*”, os autores se propõem a retrazar o percurso que Foucault faz indo das formações discursivas ao enunciado e de volta às formações discursivas, mas afirmam que vão fazê-lo de maneira lógica. Começam com uma “*illuminating comparison*” entre o enunciado de Foucault e o *speech act* de Searle.

Segundo os autores, Searle se interessa fundamentalmente por como o ouvinte entende um *speech act*. Foucault pressupõe, mas não se interessa por esse tipo ordinário de entendimento do enunciado. Essa seria a diferença básica; o método arqueológico não está interessado nos *everyday speech acts*, mas sim na autonomia que um enunciado adquire ao entrar numa ordem institucional de repetibilidade<sup>70</sup>, quando começa a obedecer uma “polícia discursiva”. Dreyfus e Rabinow sugerem que esse tipo especial de enunciado teria surgido com Platão quando esse inventa a teoria pura, formada de enunciados totalmente independentes de seu contexto de produção real, garantidos por uma autoridade de uma posição do sujeito que transcende uma situação pessoal de emprego. Para diferenciar o enunciado arqueológico do *everyday speech act*, os autores então propõem chamar esse enunciado institucional cuja verdade ou falsidade tem sérias conseqüências sociais de *serious speech act*, que substituiria assim a tradução comum de *énoncé* que é *statement*.

Foucault teria se enganado sobre a diferença entre o *énoncé* e o *speech act*, usando falso argumento de que vários enunciados podem fazer parte de um único *speech act*. Searle, em uma carta a Foucault, discorda dessa diferença, argumentando que, contrariamente ao que Foucault supunha na escrita da arqueologia, que seriam necessários mais de um enunciado para haver *speech act*, uma asserção, por exemplo, pode fazer parte de um outro *speech act*, como uma promessa. Ao que Foucault respondeu:

---

<sup>70</sup> Repetibilidade que caracteriza o enunciado como objeto paradoxal: « Cette matérialité répétable qui caractérise la fonction énonciative fait apparaître l'énoncé comme un *objet* spécifique et *paradoxal*, mais comme un objet tout de même parmi tous ceux que les hommes produisent, manipulent, utilisent, transforment, échangent, combinent, décomposent et recomposent, éventuellement détruisent » (*AS*, p. 145).

As to the analysis of speech acts, I am in complete agreement with your remarks. I was wrong in saying that statements were not speech acts, but in doing so I wanted to underline the fact that I saw them under a different angle than yours” (carta de Foucault a Searle, *apud* DREYFUS & RABINOW, 1983, p. 46)<sup>71</sup>.

O objeto da arqueologia seria, portanto, o *serious speech act*, diferente do *ordinary speech act* somente pela abordagem institucional, mas funcionando igualmente a esse uma vez que ambos só se tornam possíveis em uma rede de outros *speech acts*. O que torna o *ordinary speech act* sério é seu enquadramento em procedimentos de validação, sistemas de veridicção institucionais de uma prática discursiva<sup>72</sup>.

Para isolar um *serious speech act*, os autores acertadamente notam que o projeto arqueológico demanda uma dupla redução – aquela da suspensão da consideração da verdade e da consideração do sentido de um *speech act* – um exemplo seria o tratamento do texto de Pomme em o *Nascimento da clínica*. Na arqueologia suspende-se “*the claim of serious speech acts to serious meaningfulness*”. O arqueologista não precisa, portanto, compartilhar da crença daqueles que tomam o *serious speech act* seriamente para localizá-lo e inseri-lo em séries no meio de tudo aquilo que é dito e escrito. Na arqueologia a dupla redução é formulada nos seguintes termos:

Negligenciar o poder que a linguagem tem de designar, de nomear, de mostrar, de fazer aparecer, de ser o lugar do sentido ou da verdade, e em compensação se demorar no momento – logo solidificado, logo envolvido no jogo do significante e do significado – que determina sua existência singular e limitada (FOUCAULT, 2004a, p. 145).

Somente essa dupla redução tanto quanto à verdade quanto à necessidade do sentido do *speech act* possibilita uma pura descrição de

---

<sup>71</sup> “Com relação à análise dos atos de fala, estou completamente de acordo com seus comentários. Estava enganado quando disse que enunciados não eram atos de fala, mas assim fazendo, quis enfatizar o fato de que os via sob um ângulo diferente do seu”.

<sup>72</sup> Em entrevista Foucault comenta uma tendência crescente de conversão de *ordinary speech acts* em *serious speech acts* – que interpreta como crescimento de uma vontade de verdade totalizadora.

eventos discursivos: localizar o que tem sentido e é verdadeiro para uma época sem que tenha o mesmo sentido e seja verdadeiro para si próprio<sup>73</sup>.

Até esse ponto da leitura, os autores estão de acordo que o modo de encarar o enunciado é paradoxal, porém necessário e coerente: “*The archeologist does not take serious speech acts seriously*”; “*the archeologist studies mute statements and thus avoids becoming involved in the serious search for truth and meaning he describes*” (DREYFUS & RABINOW, 1983, p. 85)<sup>74</sup>. Tal consentimento não dura muito tempo, e logo Dreyfus e Rabinow vão questionar a validade do paradoxo<sup>75</sup>, deixando a impressão de que ou Foucault não sustentou seu posicionamento até suas conseqüências mais trágicas, ou eles próprios preferiram não considerar tais conseqüências.

No capítulo intitulado *The methodological failure of archeology*, uma contradição a mais é apontada na arqueologia: ao invés de ser um estudo puramente descritivo, ela tem pretensões prescritivas: o discurso é governado por regras, existe uma eficácia causal na produção dos enunciados sérios. Através de uma “strange notion of regularities which regulate themselves”, Foucault teria abandonado um distanciamento possibilitado pela dupla redução (da verdade e do sentido) para dar ao discurso uma ordem de prescrição, a partir de um conjunto de fatos discursivos, a produção dos enunciados deveria ter tal e tal configuração. Esse “deslize” não escapa à crítica dos autores, que se questionam pela possibilidade da arqueologia, uma vez procurando falar fora de qualquer horizonte de sentido, de pretender ela própria a ser verdadeira e ter algum sentido:

Uma vez que tal estudo (arqueologia) está situado fora do sentido sério e afirmações de verdade das ciências estudadas, ele não deveria arrogar-se para si qualquer presunção de seriedade e poder explicativo (DREYFUS & RABINOW, 1983, p. 83).

---

<sup>73</sup> Na comparação entre a parrêsia e o performativo, que me proponho a discutir no último capítulo, a ênfase recai sobre a importância do *ethos* próprio ao performativo e à parrêsia.

<sup>74</sup> “O arqueologista não leva a sério os atos de fala sérios”, “o arqueologista estuda enunciados mudos e assim evita envolver-se na busca séria por sentido e verdade que ele despreza”.

<sup>75</sup> “Archeology is the discipline of listening sensitively to the very monuments one treats as mute” (*ibidem*, p. 88). A arqueologia é a disciplina de escutar com atenção os monumentos mesmos que se tomam como mudos.

A seriedade da arqueologia está em cheque sob a pena dos autores. As descrições da arqueologia são justas ou distorcidas? É possível re-introduzir a verdade em sua crítica? Afinal, a partir do momento em que resolve somente “fazer diferenças”, como a arqueologia pode fazer alguma diferença? Apesar de constatarem que depois da genealogia de Nietzsche, do relativismo de Wittgenstein, da hermenêutica de Heidegger e da descrição das revoluções científicas de Kuhn, um certo niilismo parece ser a única forma honesta de seriedade possível no século XX, a falta de seriedade da escrita luminosa é patente para os autores. Inclusive chegam a denunciar uma falta de responsabilidade decorrente dessa falta de seriedade, na medida em que se por um lado desconsiderar a verdade e o sentido dos *serious speech acts* previne o arqueologista da ilusão dos seus *serious speakers*, por outro lado impede qualquer tomada de posição séria sobre questões sociais que demandam reflexão.

A partir de uma virada impressionante de posicionamento, a alternativa da escrita luminosa, aquela de ler o sério de maneira não-séria, antes vista como única possível para ultrapassar o estruturalismo e a hermenêutica, é então alvo de incisiva desconfiança. A aproximação por vezes assumida timidamente no livro entre a estratégia de Foucault e o abandono total de qualquer forma de seriedade da postura pós-moderna da afirmação do jogo é então questionada diretamente:

Freeing oneself from the bureaucrats and the discursive police is sure exhilarating, but until one finds a new position from which to speak, and a new seriousness for one's words, there is no place in archeology for a discourse with social significance, no reason anyone should listen, and, in spite of Foucault's playful posturing, no reason anyone should write (DREYFUS & RABINOW, 1983, p. 95).

Os próprios autores, que lembram que Foucault descreveu certa vez sua estratégia como um “slalom” entre filosofia tradicional e abandono incondicional da seriedade, parecem também serem vítimas de um slalom similar. Embora apresentem em determinado momento os sofistas como predecessores de Foucault, eles parecem lamentar a falta de seriedade que no início tinham julgado necessária. Em uma conversa privada entre eles, a qual Foucault não estava presente, Dreyfus, o mais crítico da dupla, diz: “*he has a lot less methodological consciousness*

and concern than what we are attributing to him. Remarkably unsophisticated, he's so little reflective aware of what he is doing, **he's just a pinball bouncing into this and that...**"<sup>76</sup>. É mesmo impressionante o fato de os autores se aproximarem tanto dessa não-seriedade e continuarem a ignorá-la em sua interpretação mais forte, como demonstra essa outra fala de Dreyfus: "*he likes our notion of serious, but he has a different meaning for serious... but that's fine...*".

*That's fine*, diz Dreyfus. *Or is it?* De qualquer modo, a seriedade que demanda a crítica dos autores não é a mesma de Foucault, é *different*. Nessa palavra reside todo o problema, pois na seriedade do *logos* arqueológico, o sentido e a verdade estão como que suspensos, e isso é o que faz naufragar seu projeto, na visão de Dreyfus e Rabinow. Ao instaurar o projeto arqueológico, sua escrita como ensaio metodológico, Foucault pode não ter certeza do que está procurando, mas de uma coisa, porém, está certo: a arqueologia é uma abertura do discurso para a diferença, contra a unidade do *logos* fundado na semelhança e na origem.

Nesse sentido dizíamos anteriormente que o enunciado arqueológico é retórico como sua formulação: O enunciado refere-se apenas à sua enunciação – ele faz, portanto, referência a um objeto que ele próprio institui, sendo como a metáfora de si mesmo: ou melhor, sua ambigüidade é o traço de uma metáfora cujo referente é uma metáfora: uma figura de uma figura<sup>77</sup>. Somente assim ele pode, tal como dizia Foucault a respeito do título de “As palavras e as coisas”, ser sério e irônico ao mesmo tempo. Sério, porque o pensamento da diferença se impõe como problema; irônico, porque os termos do problema somente aparentam semelhança com a lógica até então preponderante.

Uma chave para entender esse discurso e a importância da ficção paradoxal da sua diferença parece ser sua aproximação da obsessão foucauldiana na década de 60: o discurso literário. Paralelamente aos seus escritos arqueológicos, Foucault escreve inúmeros artigos em que procura fazer a genealogia da linguagem literária como linguagem autônoma, autoreferente, intransitiva, paradigma de todas as linguagens no chamado “retorno da linguagem”, reino novo no qual os homens devem calar para fazer ouvir os signos. No centro dessa obsessão, um

---

<sup>76</sup> “ele tem muito menos consciência e preocupação metodológica do que estamos atribuindo-lhe. Impressionantemente singelo, tem tão pouca noção do que está fazendo, é apenas uma bolinha de pinball batendo aqui e lá”.

<sup>77</sup> Nesse sentido podemos nos aproximar da perigosa tentativa de captação dos objetos arqueológicos tais como a loucura pelo *logos* – sendo essencialmente *pathos*, da verdade pela metáfora, da doença pela vida.

autor cuja fixação pelas formas e conteúdos variáveis da linguagem lhe rendeu fama de obscuro e esotérico: Raymond Roussel.

De Roussel Foucault adorava o poder de fazer ver uma panóplia de significações em pequenos pedaços de morfemas. Também admirava, inversamente, a faculdade de, fazendo uso de muitas formas linguísticas em repetição exaustiva, mostrar apenas um pedaço minúsculo do mundo. Essa ambigüidade tão explorada por Roussel nos seus procedimentos pode ter tido o mérito de fazer ver, para além de significações desconexas de aglutinações absurdas de palavras, aquilo que reside no coração da linguagem literária e que continua a demandar significação desde Nietzsche: sua chave própria intangível, sua faculdade de conter em si mesma o código que a produz, sem mais revelar que seu próprio modo de se fazer sintaxe no espaço. Aí estaria, me parece, uma semelhança bastante eloqüente: tal como a linguagem de Roussel em particular, e da literatura em geral, que “não quer dizer nem mostrar nada mais do que a extraordinária meticulosidade de seu agenciamento” (DE I, p. 134), a linguagem arqueológica não quer fazer nada mais do que falar para ouvir vozes, sem respeito transcendental a nenhum sentido ou referência, verdades anteriores que poderiam lhe orquestrar o desenrolar no tempo de antemão. Nesse aspecto geral retórica, arqueologia e literatura se aproximam: por tratarem, grosso modo, do não-ser, todas essas disciplinas falam apenas de si mesmas, de seus modos de ser.

A linguagem literária, assim como a da loucura, é transgressiva, nos diz Foucault. Sua própria linguagem, arqueológica, o é também nesse ponto fundamental de sua estruturação discursiva: ela é diferença e pretende apenas instaurar a diferença, assim se instaura a distância que separa um *logos* do sentido e da verdade que demanda a seriedade de Dreyfus e Rabinow, entre outros, e o *logos* ambíguo e diferencial da arqueologia. Talvez o risco de aproximar sua própria escrita àquela dos escritores que admirava seja muito grande, mas não são poucas as passagens que nos autorizam a fazê-lo, tendo Foucault dito várias vezes que seu trabalho se aproximava da ficção. Nunca será pequeno, assim, seu próprio risco de incompreensão quando pretende que nossa cultura será talvez aquela que aproximar duas frases contraditórias e impossíveis, que assim como o “eu minto”, designam a mesma autoreferência vazia – referindo-se a “eu escrevo” e “eu deliro”.

De todo modo, a crítica de Dreyfus e Rabinow não vai nesse sentido e não chega a beirar o abismo da questão da aproximação entre transgressão da linguagem literária e diferença da linguagem arqueológica. Precaução metodológica de quem quer apresentar algo de

positivo enquanto crítica da sociedade – nesse caso o sentido e a verdade são essenciais, crêem os autores, para se fundar algo novo, ainda que o logos do sentido e da verdade flerte com aquele que se pretende minar com a crítica arqueológica. É nesse impasse que o livro dos autores americanos parece ficar preso a uma armadilha que o próprio discurso lhes reserva: depois de atestar uma oscilação entre filosofia tradicional e pensamento da diferença no trabalho de Foucault, eles próprios não conseguem se liberar de uma crítica que oscila entre o maravilhamento que lhes produz a novidade e o estranhamento e suspeição de suas conseqüências metodológicas vis-à-vis a tradição.

A conclusão do livro parece atestar novamente esse movimento de oscilação da seriedade, tanto dos limites de seriedade da escrita luminosa, quanto da própria não-seriedade que os autores em poucas passagens se permitem. O projeto arqueológico, segundo os autores, sofre de uma contradição entre um retorno à visão filosófica tradicional segundo a qual a descrição e a interpretação corresponderiam ao modo como as coisas verdadeiramente são, e uma visão niilista que pretende que a realidade física, o corpo e a história são aquilo que os tomamos por ser (*ibidem*, p. 205). Nesse quadro, o ponto crucial da seriedade possível da escrita luminosa é atacado uma única vez frontalmente, ainda que em forma de questão:

A dimensão retórica é crucial aqui. Uma vez que a concepção platônica da verdade é “nossa mais velha mentira”, devemos manter uma concepção tradicional de retórica como ilusão, ou há outra arte de interpretação que se alimenta de outros recursos e abre a possibilidade de usar o discurso para se opor à dominação? (*idem*, p. 205)

Ao longo do livro, porém, os autores tinham esbarrado em uma “*provocative hint*” que poderia auxiliar no modo como essa não-seriedade da escrita luminosa funciona. É nesse sentido que nos parece acertado falar que o “slalom” de Foucault, sua falta de seriedade, não chega a ser levado completamente a sério pelos autores, o que faz com que esses também permaneçam em um outro “slalom” particular entre sua seriedade e a provocação de Foucault. Isso fez com que não levassem a sério essa “*provocative hint*” de Foucault, segundo a qual:



Presumivelmente, temos algo a aprender no campo social com o estudo de como era a sociedade no tempo dos Sofistas, antes de a metafísica e a tecnologia reinarem. Mas obviamente Foucault não está tentando recuperar diretamente a Grécia Pré-Socrática. Isso é uma ficção histórica. Talvez pode ser usada como um diagnóstico de ajuda para ver o início da ordenação totalizante das coisas, e talvez pode nos ajudar a procurar por essas práticas sociais que ainda escapam da totalização tecnológica (DREYFUS & RABINOW, 1983, p. 201).

A seriedade dos autores, os limites de sua seriedade parecem ter impedido-os de investigar mais a fundo o que a pretensa não-seriedade da escrita luminosa tem em comum com as práticas sofisticadas da Grécia antiga, desse modo restringindo a seriedade arqueológica a limites contra os quais ela se rebela implicitamente. Caberia perguntar sobre o que a arqueologia, e mais abrangentemente, a escrita luminosa tem em comum com uma sofisticada. No nascimento da retórica, a palavra, a performatividade, a estilização do discurso estão todos na ordem da problematização grega. Sem falar do debate então iniciado sobre a relação entre o mundo e as palavras, sobre o qual os sofistas, em particular Górgias, tinha opinião diferente da do Crátilo platônico.

Parece claro que é na materialidade da linguagem que reside a similaridade dessa “filiação longínqua”. Uma certa ambigüidade da natureza do logos, ao mesmo tempo meio e fim em si mesmo, teria marcado a concepção sofisticada da linguagem que resiste ainda hoje ao discurso apodídico. Do mesmo modo, a aproximação do discurso arqueológico com o modo de ser literário da linguagem – a retórica mais fortemente empregada na arqueologia é uma retórica das figuras – indica uma concepção de enunciado que não se restringe à significação e à verdade referencial. A principal aproximação nesse sentido seria a que afirma radicalmente que tanto retórica, como arqueologia e literatura, por falarem do possível e ter como tarefa estabelecer campos diferenciais que delimitam limiares com relação à estruturas de pensamento anteriores, no fundo não falam mais do que de si mesmas. A materialidade do discurso arqueológico, que a crítica condena por não possuir fundamento ontológico preciso além da reivindicação de sua própria existência como discurso, assemelha-se a procedimentos retóricos no que esses possuem de intransitividade referencial.

Para apreender a amplitude dessa consideração, porém, é necessário intervir um campo de reflexão ainda não explorado na arqueologia, justamente um campo ignorado pelo discurso apodídico, aquele da performatividade do poder. A agonística do pathos próprio de um discurso combativo, que quer vencer como ato e incitar ao ato, tinha ficado sem formulação nos textos arqueológicos. É somente retrospectivamente, de fato, que Foucault pôde dizer que o problema arqueológico só pode ser entendido levando em consideração também o poder que se inscreve na performatividade das práticas. Em uma entrevista com Dreyfus e Rabinow, ele resumiu assim a questão: *people who practice the practices know how to do them, they know what they are doing, but they don't know what the practices do*. É preciso se perguntar, agora, sobre que tipo de seriedade pode-se esperar de uma ótica do poder, que limites da seriedade estão em jogo em uma retórica sofisticada dos conflitos.

## CAPÍTULO 3

### GENEALOGIA (PATHOS): HISTÓRIA, RETÓRICA, LUTA

*Serei eu capaz de dizer aquilo que desejo dizer  
e desejar dizer o que devo dizer,  
evitando a cólera divina  
e escapando da inveja humana?*

Górgias, **Oração Fúnebre**

#### **3.1 A história é cinza: filosofia das aparências e aparência de filosofia**

A retórica foucauldiana de figuras, que Hayden White elogiou e depois denunciou na escrita dos grandes livros arqueológicos do filósofo, se investe de um tom mais agonístico no momento genealógico. Ela se torna assumidamente uma *retórica de combate*, uma vez que entra em primeiro foco da problematização a dicotomia do poder-saber. Vamos ver que não só essa retórica dos conflitos será operada no nível prático dos engajamentos políticos concretos, tal como o *GIP* (Grupo de Informação sobre as Prisões), mas também será teorizada como única forma ‘epistemológica’ aceitável e justa para tratar da história, do discurso e da filosofia. A partir dos anos 70, e isso podemos apreender na escrita de textos que vão desde a aula inaugural no *Collège de France* (*A ordem do discurso*), até em um dos únicos textos dedicados a influência de Nietzsche (*Nietzsche, a genealogia e a história*, de 1971<sup>78</sup>), a genealogia se aproxima da *retórica* acentuando seus aspectos mais combativos, agonísticos, ao passo que a arqueologia tinha flertado com uma retórica de figuras, mais próxima da literatura, da invenção, da intransitividade da linguagem.

Nessa aproximação, uma dupla filiação longínqua, se assim se pode dizer, se faz presente. Se a genealogia foucauldiana está escrita sob o signo da *Genealogia da Moral*, principalmente nesse texto de 1971, que não deixa dúvidas quanto ao papel que a leitura de Nietzsche tem na

---

<sup>78</sup> *Dits et écrits*, II. Paris, Gallimard, 1994. p. 136-157.

mudança de abordagem que significou a inclusão do poder como questão, o antiplatonismo desse viés deixa entrever um outro posicionamento que remonta ao próprio tempo de Platão e de suas disputas contra os sofistas. De maneira semelhante à referência de Nietzsche, que considerava os sofistas como os verdadeiros mestres da Grécia, louvando seu desprendimento pela verdade de um mundo das idéias e seu humanismo contrário a um modelo aristocrático, esse elogio também terá eco anos mais tarde em diversas passagens dos escritos genealógicos foucauldianos, uma vez que, como dizem Dreyfus e Rabinow, o arquiinimigo da genealogia é Platão – e Platão, fato que os historiadores da retórica não se cansam de insistir hoje, *escreve contra os sofistas*. Aliás, permanecerá sem resposta o fato de os críticos americanos não terem perseguido até o limite essa dica provocativa de Foucault sobre o fato de os sofistas serem um modelo possível contra a totalização platônica. Totalização que os próprios autores criticam elogiando a *démarche* foucauldiana como única via possível “*beyond structuralism and hermeneutics*”.

Para avaliar a importância dessa filiação, dessa atitude de Foucault, bastaria observar como tanto em sua escrita quanto em seu engajamento político ativo estão espalhados diversos sinais de como uma genealogia deve muito a um modelo sofisticado-antiplatônico de pensamento. O Foucault dos anos 70 flerta com o pensamento sofista, de modos que aqui vamos examinar com detalhe, insistindo na contraposição fundamental que esse pensamento apresenta com o platonismo. Tratar-se-ia de uma nova maneira, uma maneira genealógica de ler a contribuição sofisticada para a história do pensamento: para uma *filosofia das aparências*, como Nietzsche descreveu a genealogia, nada melhor do que uma nova leitura da *aparência de filosofia*, tal como Platão descreveu a sofística do século V a.C.

Minha hipótese nesse capítulo será a de que Foucault deixa entrever em diversas passagens a importância da retórica para a abordagem genealógica, tanto como prática quanto como modo de conhecimento. Especificamente, o modelo sofisticado, matriz fundamental do nascimento da retórica, teria elementos capazes de serem trabalhados em direção ao desmascaramento da ligação entre saber e poder, principalmente no discurso, dada a insistência sofisticada no poder performativo da palavra em movimento<sup>79</sup>. Tal concepção incrivelmente

---

<sup>79</sup> É certo que falar em “poder performativo” no sentido austiniano seria forçar uma temporalidade imutável da idéia de performatividade. Entretanto, não faltam depoimentos de que os sofistas seriam os precursores de uma certa maneira de pensar a linguagem enquanto

atual de linguagem não estaria restrita ao âmbito retórico das disputas democráticas da cidade, mas estaria presente também em um posicionamento epistemológico com relação ao poder da linguagem (usualmente descrito como anti-realista e relativista). É nessa direção que pesquisadores têm escrito sobre a anti-referencialidade da linguagem sofisticada, sua performatividade, e sobretudo sobre a dimensão política de um posicionamento sofisticado com relação à linguagem - é o caso de Bárbara Cassin, Antonio Negri, Bruno Untersteiner, entre outros. Na leitura que aqui proponho dessa reavaliação sofisticada, trata-se de, a partir dos indícios da escrita foucauldiana, levar ao extremo essa dica provocativa, fazer torcer o texto nessa direção, para empregar uma metáfora de Foucault, e com base nessas pesquisas sobre os sofistas entender melhor o fundamento justificado desse *insight* foucauldiano. De maneira geral, trata-se de recolocar a questão da importância que a retórica de modo geral, de base sofisticada em particular, teria numa abordagem genealógica, já que para a filosofia ela se encontra recalcada desde Platão.

Começamos, pois, por entender a genealogia em suas bases políticas e epistemológicas, a partir de eixos discursivos tais como a questão da superficialidade contra a origem, o acontecimento e a descontinuidade contra a idéia de progresso finalístico da história, o par saber-poder e sua relação com a linguagem. Minha hipótese é a de que operando por paralelos significativos se possa aproximar a genealogia foucauldiana da retórica sofisticada, aproximação que, veremos, o próprio filósofo incita a perseguir.

Sobretudo no texto *Nietzsche, a genealogia e a história*, de 1971. Inicialmente, a característica fundamental da genealogia é de que ela é uma luta discursiva contra a busca da origem, entendida como a essência transcendental dos entes, sua possibilidade mais pura de identidade consigo mesma. Procurar pela origem dos conceitos, das idéias, dos entes, é assim tentar reaver sua forma imóvel no tempo indiferente a tudo que lhe seja externo, sucessivo e acidental. Nesse sentido, a genealogia lança uma suspeita sobre qualquer pretensão metafísica de se atingir idealidades imutáveis e profundas, que as aparências fenomenológicas só esconderiam sob a sucessão temporal de seus avatares.

---

ação sobre o mundo, pensamento esse que continuaria a encomodar abordagens que procurariam diminuir o papel da situação nos jogos de verdade (é o caso de Bárbara Cassin, Negri e Derrida, que comentaremos ao longo do capítulo).

A crítica da origem está estritamente ligada à crítica da identidade, sobretudo em relação à identidade no tempo face ao movimento da história. Segundo Nietzsche, tal como o lê Foucault nesse texto fundamental para o estabelecimento das bases da genealogia foucauldiana, o fato de não haver essências fixas se deve ao jogo inerente das descontinuidades sujeitas ao embate de forças em situação. No início histórico das coisas, diz Foucault, não reconhecemos a identidade preservada da sua origem, mas sim a discordância das coisas consigo mesmas, o disparate advindo das pequenas disputas em sítios de micro-práticas de poder. A origem, fundamento da identidade das coisas, suportaria por si própria uma luta contra a emergência dessas pequenas disputas para preservar sua verdade em detrimento das divisões inerentes ao perspectivismo do discurso:

c'est l'origine comme vérité qui rendrait possible un savoir qui pourtant la recouvre, et ne cesse, dans son bavardage, de la méconnaître; elle serait à cette articulation inévitablement perdue où la vérité des choses se noue à une vérité du discours qui l'obscurcit aussitôt et la perd<sup>80</sup>.

Contra a afirmação da essência metafísica, a genealogia procura afirmar uma nova concepção de história, que não ignore a importância do acontecimento enquanto instaurador de descontinuidades. Nesse sentido, a genealogia é uma crítica à história tradicional que tem na identidade do sujeito a condição de possibilidade de um progresso finalístico. Por acontecimento, nesse texto sobre Nietzsche, Foucault entende uma relação de forças que se inverte, “*un pouvoir confisqué, un vocabulaire repris et retourné contre ses utilisateurs, un domination qui s'affaiblit, se détend, s'empoisonne elle-même, un autre qui fait son entrée masquée*” (*ibidem*, p. 56). Essa concepção de acontecimento de-subjetivado pressupõe um embate de forças na história que fundamentalmente não obedece a nenhuma destinação dada com antecedência, não corresponde ao andamento serial de uma mecânica do espírito à maneira de Hegel; é nesse particular que a genealogia se pauta em uma afirmação da força do acaso da luta, da *aléa* singular do

---

<sup>80</sup> « é a origem como verdade que possibilitava um saber que, entretanto, a recobre e não cessa, em seu falatório, de desconhecê-la ; ela estará nessa articulação inevitavelmente perdida onde a verdade das coisas se junta a uma verdade do discurso que imediatamente a obscurece e a perde ». *Dits et écrits*, II. Paris, Gallimard, 1994. p. 136-157.

acontecimento enquanto possível espaço instaurador de descontinuidade.

Se a genealogia é o estudo daquilo que condiciona, limita e institucionaliza as formações discursivas, é o caso de perceber que, como diz Deleuze, ela é uma cartografia que não tem por objeto os estratos históricos, mas os interstícios entre os estratos, os espaços de uma não relação entre dois estratos que podemos interpretar como duas posições discursivas, por exemplo, em disputa. Uma originalidade do pensamento genealógico em Foucault é a desmaterialização óptico-espacial do poder: as regras que condicionam o discurso, que o limitam, são por natureza vazias, violentas e não formalizadas. Elas estão aí para servirem a quem delas se apoderar, tal é o grande jogo da história, diz Foucault. Desse jogo sai vencedor aquele que tomar o lugar de quem utiliza tais regras, aquele que se fantasiar para poder pervertê-las e utilizá-las contra aqueles que as impunham, fazendo com que os dominadores acabem dominados pelas próprias regras que utilizavam em favor próprio.

A partir dessa breve caracterização já nos é possível ver em que sentido retórica e genealogia têm semelhanças e sustentação mútua: interpretar, para Michel Foucault genealogista, é tomar em mãos, por violência ou não, um sistema de regras que em si mesmo não tem significação essencial, e impor-lhe uma direção, forçar uma direção nova, fazê-lo entrar em um *outro jogo*. O movimento da história é uma série de interpretações, e a genealogia procura fazer a história descontínua desse movimento. A base retórica desse procedimento, por sua vez, está no pressuposto da falta de fundo e profundidade imutável das regras, de um lado, e no aspecto agonístico que tal imposição implica. “*C’est que le savoir*, diz Michel Foucault, *n’est pas fait pour comprendre, il est fait pour trancher*”. Nessa chave de compreensão, o que confirma a aproximação de uma filosofia das aparências (genealogia) a uma aparência de filosofia (retórica) é justamente a mútua crítica da origem, da perda da origem na luta incessante do discurso.

Entretanto, não é ainda nesse texto sobre Nietzsche que a referência aos sofistas é feita explicitamente. Ela se dá no quadro da exposição da aula inaugural no *Collège de France*. Ainda assim, a natureza do conhecimento sob o signo agonístico das práticas de poder perpassa toda a crítica antiplatônica de Foucault na referência à genealogia nietzschiana, ao ponto de afirmar que ao se fazer uma genealogia dos homens do saber, o que se encontraria não seria uma atenção aparentemente desinteressada, um “puro” *attachement à l’objectivité*, mas sim *la paperasse du greffier, les plaidoiries de*

*l'avocat*, que é o “pai” dos homens de saber<sup>81</sup>. Será justamente nessa posição de não externalidade entre poder e saber que os sofistas entrarão em cena. O perspectivismo assumido da genealogia nietzschiana toma apoio na enunciação de poder da retórica sofisticada.

Mas ainda não é o momento de deitarmos a lupa sobre o que pode ter interessado Foucault genealogista nas práticas sofisticadas. Mais adiante proporemos uma leitura de *A ordem do discurso* que põe os sofistas na cena fundamental da condenação platônica. Por ora notemos apenas que, enquanto uma nova proposição de história, a genealogia se oferece como um triplo movimento de distanciamento mediado por uma concepção de linguagem implícita, não ainda discutida no detalhe. Lembremos da crítica de Hayden White, de que a base retórica do trabalho de Foucault nunca chega a ser discutida teoricamente por ele; parece-me que nesse momento genealógico há indicações nessa direção, que procuraremos estender até seus limites. De todo modo, na imbricação entre linguagem e história, o que já é declarado é que a genealogia quer se opor diametralmente às três modalidades platônicas de história, nas quais está implícita uma filosofia ingênua da relação entre linguagem e história:

- Um uso paródico, *bouffon* e destruidor de realidade se opõe à idéia de história como reminiscência: o genealogista quer levar o carnaval de máscaras da história ao seu extremo, “*il veut mettre en œuvre un grand carnaval du temps, où les masques ne cesseront de revenir*”. A veneração dos monumentos se torna paródia sob a pena do genealogista.
- Um uso destruidor de identidade se opõe à história contínua: trata-se de mostrar como todas as descontinuidades nos atravessam, num sistema complexo de elementos múltiplos, distintos sobre o qual não reina nenhum poder de síntese. “*Le respect des anciennes continuités devient dissociation systématique*”
- Por fim, um uso destruidor de verdade se opõe à história como conhecimento e ao sujeito de conhecimento. No tom agonístico da relação saber-poder, não há conhecimento que não repouse sobre a injustiça, a vontade de verdade pressupõe a destruição do sujeito que pretende julgar as injustiças do passado pela

---

<sup>81</sup> FOUCAULT, 1976, DE II, pg. 324.



verdade do presente e coloca em seu lugar o jogo ininterrupto de forças em relação.

No momento de nos aproximarmos da concepção de linguagem e do discurso sofisticadas, poderemos nos perguntar de que maneiras a retórica sofisticada daria suporte a essa tripla abordagem da história genealógica. Que elementos uma aparência de filosofia proporciona como *insight* para o estabelecimento sério de uma filosofia das aparências? Por que uma concepção sofisticada de linguagem enquanto retórica favoreceria uma história-paródia? Por que afirmaria descontinuidades, por que sob a batalha de posições em disputa, não deixaria espaço para uma origem e fonte de estratégias que poderíamos chamar sujeito de consciência? Essas perguntas começam a ser respondidas pelo próprio Foucault, no texto da aula inaugural no *Collège de France: A Ordem do Discurso*.

### 3.2 Um modelo provocativo: os sofistas na ordem do discurso foucauldiano

A aula inaugural de Foucault no *Collège de France* nasceu de seu próprio paradoxo. Na entrevista que deu a Merquior antes de sua *Leçon*, Foucault confessa que não lhe ocorre nada de mais surpreendente sobre o acontecimento de sua fala do que a própria situação paradoxal de uma lição (que pressupõe algo já começado, aprendido) inaugural (que começa algo). Essa situação paradoxal se desenrola na escrita de uma cena em que Foucault imagina uma outra voz que não a sua que lhe carregaria até o outro lado do sentido, atravessaria o abismo perigoso do interstício que existe entre o virtual e o acontecimento, um desdobramento de vozes que expõe ao leitor e ao ouvinte ao real do discurso, a sua natureza multiforme e inacabada de processo. Esse desejo vai de encontro com o esquema formal rigorosamente hierarquizado de uma aula inaugural de uma alta instituição de ensino francesa.

Sobre esse paradoxo e sobre essas vozes, ainda teremos muito que falar, na esteira, é certo, de tantas outras vozes que nos precedem. Por ora é importante lembrar que é justamente nesse texto, nessa aula, que Foucault elabora o início de sua genealogia; a aula inaugural é tida por alguns comentadores como o texto chave da ‘transição’ entre o momento estritamente arqueológico e o momento arqueogenealógico. Através da exposição das relações de poder e de desejo que pesam externa e internamente sobre a produção do discurso, Foucault dá indicações metodológicas significativas de sua virada de direção: a questão do poder, analisado enquanto exercício anônimo que se produz em relações de forças espacialmente definidas, é o mote principal que terá seqüência com as pesquisas de *Vigiar e Punir* e a *História da Sexualidade*.

Na leitura que aqui desenvolvemos, é importante o fato de que nessa cena inicial da genealogia, nesse ‘teatro provisório’ do seu trabalho, Foucault apresenta os sofistas enquanto personagens que têm um papel de base, fundamental na história dos mecanismos que são discutidos durante a aula. Os sofistas, de acordo com Foucault, são as vítimas primeiras do terceiro e mais poderoso *procedimento de exclusão* que o filósofo apresenta: depois do interdito, da divisão entre a razão e a loucura, a separação entre o verdadeiro e o falso constitui-se historicamente como um sistema de exclusão que tem moldado desde

então a forma geral de nossa vontade de verdade - bem como a má fama filosófica de tudo que se relaciona com sofística e retórica.

De fato, como escreve Foucault, depois do declínio dos sofistas e poetas gregos, a exclusão operada pelo discurso platônico faz com que o discurso verdadeiro não seja mais aquele que responde ao desejo (pela beleza estética) ou aquele que exerce o poder (de uma ritualização agonística); a verdade se transmuta de processo para produto:

a verdade a mais elevada já não residia mais no que era o discurso, ou no que ele fazia, mas residia no que ele dizia: chegou um dia em que a verdade se deslocou do ato ritualizado, eficaz e justo, de enunciação, para o próprio enunciado: para seu sentido, sua forma, seu objeto, sua relação a sua referência. Entre Hesíodo e Platão uma certa divisão se estabeleceu, separando o discurso verdadeiro e o discurso falso; separação novo visto que, doravante, o discurso verdadeiro não é mais o discurso precioso e desejável, visto que não é mais o discurso ligado ao exercício do poder. O sofista é enxotado (FOUCAULT, 2001, pg. 15).

O papel dos sofistas nessa cena inicial de nossa vontade de verdade é aparentemente o papel dos excluídos, dos vencidos, justamente eles que pregavam a possibilidade de sempre vencer mesmo pelo argumento mais fraco. Os efeitos da força dessa derrota estão ainda hoje por serem avaliados. Entretanto, como a seqüência da aula nos mostra paulatinamente, é apenas aparentemente que os sofistas são enxotados do pensamento ocidental. Como escreveu Derrida, em sua polêmica com Searle, os sofistas são o espectro de uma questão que continua a nos *hanter*... E isso porque, novo paradoxo, a relação que o discurso tem com o poder e o desejo, nas práticas discursivas sofisticadas, será recalcada apenas com o fim de esconder sua força motora na totalização normativa que se opera após a condenação platônica dessa discursividade nômade. Dado que a vontade de verdade, nos diz Foucault, é uma poderosa maquinaria destinada a excluir, desejo e poder a atravessam, mas não são reconhecidos na verdade que ela produz: o discurso pode bem se disfarçar de aporte simples e transparente entre o pensar e o falar no desvelamento da verdade; ele sempre terá na sua constituição a marca daquilo que não apenas manifesta o desejo, mas também é o próprio objeto do desejo, bem como a face daquilo que não

apenas traduz a luta política, mas é justamente aquilo de que o poder quer se apoderar.

Como em diversas outras passagens de seus escritos, Foucault está aqui sendo extremamente provocativo. Com respeito ao poder e ao desejo, no contexto de sua aula inaugural, sua fala toca as bordas de sua própria condenação normalizadora. Poderíamos ver aí novamente a defesa aberta do argumento mais fraco e mais justo, mesmo sob o risco do mal-entendido e do retorno daquilo que defendo contra si mesmo em forma de acusação. Nessa tese já falamos sobre esse aspecto da interpretação foucauldiana. Talvez tenha sido com base justamente nessa fala que Dreyfus e Rabinow descreveram a referência foucauldiana aos sofistas como uma *provocative hint* (dica provocativa). Caberia entretanto perguntar: provocativa por quê? Ora, a história da filosofia nos ensina que há sempre muito em jogo em se colocar do lado dos sofistas contra Platão, tal como Foucault enunciou em uma de suas conferências da época<sup>82</sup>.

Antes de entrar no detalhe sobre a forma da condenação platônica, aqui é importante frisar que seu argumento fundamental é de que a sofística é apenas imitação de filosofia, uma aparência de filosofia. De fato, como argumenta o filósofo francês Michel Onfray (2006) entre outros, essa característica de ser apenas *aparência* tem dado aos sofistas uma má reputação desde sempre. Nas escolas eles são apresentados tal como Platão os apresenta nos diálogos *Protágoras* e *Górgias*. Nos manuais de filosofia eles são enquadrados no pensamento pré-socrático, apesar de serem de fato contemporâneos de Sócrates; diferentemente do que se aprende, eles não prepararem o pensamento para o advento da maiêutica, mas são antes até certo ponto contrários a ela; eles representam na verdade um pensamento concorrente ao socrático na época. O adjetivo pré-socrático impõe uma continuidade que falseia a natureza diversa daquilo contra o que Platão lutou<sup>83</sup>.

Resta que Platão pretende com seus diálogos sobre os sofistas desqualificar a retórica e as práticas sofísticas; podemos medir a influência e sucesso dessa empreitada no determinismo semântico que pesa sobre o termo sofista ainda hoje, que tem como significado usual

---

<sup>82</sup> Conferência sobre *A verdade e as formas jurídicas*. “Estou radicalmente do lado dos sofistas”... Voltaremos a essa enunciação detalhadamente.

<sup>83</sup> O que poderia ser concebido como artifício retórico no sentido de *ruse*, artimanha para vencer. A interpretação ‘continuista’ ficou célebre na reabilitação produzida por Hegel, segundo a qual o movimento sofístico corresponderia à antítese humanista contra o objetivismo dos primeiros filósofos da *physis*, cuja síntese seria atingida com Sócrates e o impulso em direção ao universal (Ver *The Sophistic Movement*, Kerferd, 1981).

alguém que não tem cuidado com a verdade e fala apenas para vencer, fazendo uso muitas vezes de floreios retóricos e adornos que servem somente para desviar a atenção do que realmente interessaria em um diálogo, ou seja, a busca da verdade independente do contexto e de qualquer perspectivismo. A má reputação, além de se apoiar massivamente no fato de que os sofistas cobravam para ensinar, coisa que Platão aristocrata não precisava e, portanto, talvez lhe fosse fácil desaproveitar, recai fundamentalmente na crítica de que o pensamento sofisticado é estritamente um pensamento da forma, sem consideração pelo conteúdo; é um pensamento de superfície, sem cuidado com a profundidade. Podemos dizer que essa desarticulação entre forma e conteúdo é um ponto crucial da comparação entre aparência de filosofia e filosofia das aparências<sup>84</sup>.

Na contraposição entre forma e conteúdo da verdade, é sabido que a forma da verdade, nas palavras, é motivo de desprezo platônico. Ao seu conteúdo se tem acesso somente através de uma ascese até o mundo das idéias. Segundo Platão os sofistas não sabem do que falam, porque seu discurso é apenas forma, sem conteúdo, que só pode ser atingido com esse movimento de ascese em direção à memória das idéias. Conseqüentemente, o discurso dos sofistas perde seu poder na medida em que é igualado ao discurso falso, não verdadeiro, uma vez que permanece na superfície fenomenológica das aparências. Como argumenta Foucault, em sua aula inaugural, é por meio dessa instauração da divisão entre verdadeiro e falso enquanto dicotomia entre forma e fundo que o sofista é enxotado, fazendo que sobre a retórica recaia a maldição milenar de não servir ao pensamento senão sob a

---

<sup>84</sup> O seguinte aforismo nietzschiano de *Aurora* apresenta um retrato dos sofistas bem diferente do platônico: 168. *Um modelo* – De que é que gosto em Tucídides? Que é que faz com que eu o preferira a Platão? Ele tem o prazer mais universal e mais livre de preconceitos, com tudo o que há de típico no homem e nos acontecimentos, e acha que cada tipo encerra uma certa quantidade de bom senso: é isso que ele tenta descobrir. Tem uma maior equidade prática que Platão; não calunia nem rebaixa os homens que não lhe agradam ou que, na vida, lhe fizeram mal. Pelo contrário: vê o elemento de grandeza em todas as coisas e em todas as pessoas ou até lho confere, já que apenas vê tipos; com efeito, que importa à posteridade, à qual ele dedica a sua obra, o que não é típico! Assim floresce nele o pensador-homem, a última e suntuosa floração desta cultura do mais livre conhecimento do mundo, que teve em Sófocles o seu poeta, em Péricles o seu homem de Estado, em Hipócrates o seu médico, em Demócrito o seu perito em ciências da natureza: esta cultura que merece ser batizada com o nome de seus mestres, os **sofistas**, e que, infelizmente, a partir deste batismo, se torna de repente para nós pálida e inatingível – porque desde aí, suspeitamos que deveria ser uma cultura demasiado imoral para ter suscitado os ataques de Platão e de todas as escolas socráticas! A verdade aqui é tão embrulhada e enredada que nos repugna desvendá-la: que o antigo erro (*erro veritate simplicior*) siga pois o seu antigo caminho! (NIETZSCHE, 2004)

ordem do discurso filosófico, com todas as conseqüências para a maneira como se pensa a relação entre linguagem e poder.

A genealogia, enquanto filosofia das aparências, tem a ver portanto com a sofística não somente enquanto modelo alternativo de consideração da linguagem; a retórica sofística é ela própria objeto de estudo genealógico: ela representa uma ordem recalcada de regime enunciativo que sempre retorna, fazendo impor-se a natureza problemática do discurso, onde desejo e poder se entrecruzam na produção do sentido. Se a sofística é condenada como aparência de filosofia, é através de um sistema de exclusão, objeto próprio da genealogia, que se pretende revelar e reverter por meio de uma reavaliação dessa ordem discursiva anterior. Entende-se bem a análise interpretativa da genealogia foucaultiana nesse movimento que vai até seus objetos não apenas para descrevê-los enquanto eventos passados sem relação com o presente, mas antes enquanto máquinas que uma vez trabalhadas possibilitam um pensar diferente, *penser autrement*, como dizia o filósofo. Com relação a essa aproximação entre genealogia do pensar diferente e retórica, os sinais que Foucault nos deixa nessa direção são poucos, mas eloqüentes.

Inicialmente, Dreyfus e Rabinow perceberam acertadamente que os sofistas representavam para Foucault uma espécie de diagnóstico do início da ordenação totalizante das coisas operada pela instauração da forma platônica da vontade de verdade. De alguma forma as práticas sofisticadas escapam à totalização tecnológica que incide no discurso. Por esse motivo os autores ressaltam que “*the rhetorical dimension is crucial in terms of the possibility of resistance to bio-power*”<sup>85</sup>; a retórica não pode continuar a ser tratada como mera manipulação, mas sim considerada como arte de interpretação que fornece recursos ao discurso para se opor à dominação.

Além dessa indicação, no próprio texto de *A Ordem do Discurso* Foucault argumenta a favor de uma filosofia do acontecimento na direção da qual se deveria atentar para um *materialismo do incorpóreo* (p. 60). É nesse texto, aliás, que a sofística aparece mais explicitamente enquanto objeto de interesse em toda a obra foucaultiana<sup>86</sup>. Os discursos devem ser tratados como acontecimentos que não são da ordem dos corpos, apesar de terem efeitos sempre no nível da materialidade: uma

---

<sup>85</sup> No item 4 discutiremos o efeito democrático do performativo sofístico.

<sup>86</sup> Mais tarde o diálogo *Górgias* será objeto de uma aula de um curso no *Collège de France*. A cor dessa interpretação será surpreendentemente outra, quando o *vrai-dire* rebaixará a importância da retórica (ver capítulo IV.)

enunciação se dá na abertura de um instante que dispersa o sujeito em uma série de possibilidades. No belo estudo sobre a voz de Michel Foucault, Pedro de Souza (2009) busca localizar essa materialidade do acontecimento em uma dimensão assemântica e agonística da voz, a partir da qual, no momento da enunciação, diferentes circuitos de sentidos discursivamente multivetoriais se dão a percorrer. Também Deleuze nos ajuda a compreender a natureza material e incorpórea do acontecimento tal como o pensa Foucault. Aquele filósofo nos diz que o acontecimento é da ordem das relações de força, que sempre têm como objeto outras relações de força, de modo que podemos pensar em uma lista aberta de variáveis que expressam relações de força ou de poder em termos de ações sobre ações: *incitar, induzir, desviar, facilitar, dificultar, tornar mais ou menos provável...* (DELEUZE, 2005, p. 77). Observemos que os exemplos que Deleuze nos dá são típicos atos perlocutórios, de extremo interesse para os estudiosos da retórica que se perguntam se o objeto performativo da retórica seria locutório e/ou estritamente perlocutório. Voltaremos a essa questão crucial para a ênfase na dimensão do *pathos* retórico na genealogia. Vale ressaltar ainda que Deleuze insiste no caráter incorpóreo do materialismo do acontecimento, caracterizando-o ainda como uma relação não-localizável, exatamente o interstício tão recalcado entre pensar e falar que serviu e continua a servir de ponto cego na condenação das práticas sofisticadas. No texto foucauldiano o interstício imaterial é assim caracterizado em sua história:

Desde que foram excluídos os jogos e o comércio dos sofistas, desde que seus paradoxos foram amordaçados, com maior ou menor segurança, parece que o pensamento ocidental tomou cuidado para que o discurso ocupasse o menor lugar possível entre o pensamento e a palavra; parece que tomou cuidado para que o discurso aparecesse como um certo aporte entre pensar e falar; seria um pensamento revestido de seus signos e tornado visível pelas palavras, ou, inversamente, seriam as estruturas mesmas da língua postas em jogo e produzindo um efeito de sentido. (FOUCAULT, 2001, p. 46)

De fato, esse lugar é um não-lugar, onde se opera a materialidade, o acaso e o descontínuo do discurso<sup>87</sup>. Podemos assim julgar a distância que a passagem do *logos* sofisticado para o *logos* platônico implica em termos da consideração desse caráter incorpóreo da materialidade do discurso. Em primeiro lugar a questão da corporeidade ou incorporeidade dos fenômenos não se coloca numa perspectiva platônica, a idealidade do *logos* exclui de início a questão de saber a relação entre as palavras e as coisas. Já com relação à materialidade, o *logos* platônico, diz Foucault, tende a ser cada vez mais imaterial, mais imaterial do que a razão humana. Com a exclusão dos sofistas, a verdade se desloca do ato material da enunciação para o enunciado imaterial.

Contra o *logos* platônico, o estudo genealógico da incorporeidade da materialidade do discurso pressupõe o dispositivo de análise enquanto “*petite machinerie qui permet d’introduire à la racine même de la pensée, le hasard, le discontinu et la matérialité*”<sup>88</sup>, o perigo triplo que assombra a transparência do discurso.

É justamente nessa direção que algumas pesquisas do filósofo se encaminham, no início da década de 70; pesquisas que, tendo como foco a relação entre saber e poder, tomaram as práticas sofistas como objeto genealógico. Para citar um exemplo, na própria escrita de *A ordem do discurso* a cena da condenação platônica foi prevista com as seguintes palavras enquanto tema de pesquisa genealógica futura:

Situar-me-ei, primeiro, na época da sofística e do [início do terceiro sistema de exclusão] com Sócrates ou ao menos com a filosofia platônica, para ver como o discurso eficaz, o discurso ritual, carregado de poderes e de perigos, ordenou-se aos poucos em uma separação entre discurso verdadeiro e discurso falso (FOUCAULT, 2001, p. 62).

Alguns anos mais tarde, já preparando seu *Vigiar e Punir*, Foucault se debruça sobre a genealogia dos procedimentos de prova que se dirigem à pesquisa e fabricação da verdade. Essa temática das técnicas de verificação está intimamente ligada à imbricação entre saber

---

<sup>87</sup> Trata-se de um não-lugar, topografia negativa do poder, cuja contrapartida “ontológica” é a de ser o lugar do “não-ser”. Tal é uma maneira de compreender o estatuto da retórica como modo de ser assemântico e agonístico da linguagem.

<sup>88</sup> “Pequena maquinaria que permite introduzir na raiz mesma do pensamento o acaso, o descontínuo e a materialidade”.



e poder, tal como é exemplificado na conferência que veio pronunciar no Brasil, em 1973, na Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, que depois foi publicada em livro sob o título de *A Verdade e as Formas Jurídicas*. Foucault nos apresenta então um exemplo desse modo de análise genealógico, através da leitura da peça de Sófocles, Édipo-Rei, enquanto teatro de um sistema de veridicção historicamente datado, que tem justamente por inimigo a discursividade sofisticada. Paulatinamente, Édipo, o personagem do tirano, aquele que antes dominava pelo poder e pelo saber, é descrito como aquele que de fato não sabe, e acaba sendo acusado através de uma série de práticas judiciárias gregas que demonstram sua culpabilidade. A verdade do saber se separa do exercício do poder.

Nesse sentido a leitura genealógica, a interpretação não-psicanalítica que *A Verdade e as Formas Jurídicas* faz da peça de Sófocles insiste em ler a condenação de Édipo como condenação dos sofistas, da figura de poder sem saber do “sábio tirano”, que “dominava tanto pelo poder que exercia quanto pelo saber que possuía” (FOUCAULT, 2005, p. 30). Ao passo que Édipo é aquele que não sabe, sendo rei, o homem do poder será o homem da ignorância, saber e poder estão a partir de então separados. “Uma verdade sem poder se impõe a um poder sem verdade”. Contrárias a essa verdade que tem nesses textos gregos a representação de seu nascimento, a genealogia e a sofisticada têm em comum a afirmação de um certo poder da verdade, enquanto essa verdade é verdade do poder.

Seria interessante comentar a agonística ferrenha do debate que se segue. Os psicanalistas presentes não aceitam a ‘redução’ que a leitura de Foucault faz do mito. Foucault é obrigado a defender o anti-Édipo de Deleuze e Guatarri. Fugindo um pouco dessa temática conflituosa, mas ao mesmo tempo abrindo um espaço para sua legitimação enquanto real da verdade, a pergunta de Affonso Romano de Sant’Anna parece mais interessante de ser comentada:

Considerando sua posição de estrategista, seria pertinente aproximá-lo da problemática do *pharmakon* e colocá-lo ao lado dos sofistas (verossimilhança) e não dos filósofos (a palavra da verdade)?

Ao que Foucault responde tacitamente: “Ah, nisso estou radicalmente do lado dos sofistas. Acho que os sofistas são muito

importantes<sup>89</sup>”. Ao comentar as razões dessa importância, Foucault enfatiza no mínimo três aspectos da sofística: em primeiro lugar, o filósofo afirma que aí temos “uma prática e uma teoria do discurso que é essencialmente estratégica: estabelecemos discursos e discutimos, não para chegar à verdade, mas para vencê-la” (FOUCAULT, 2005, p. 140). Em segundo lugar, é importante a contraposição que há entre Sócrates, que busca a essência a partir da definição da verdade, e os sofistas, que procuravam a vitória a qualquer preço (por esse motivo Foucault considerava de extrema importância a luta entre Sócrates e os sofistas). Se assim o faziam, diz Foucault, é porque para eles a prática do discurso não estava dissociada do exercício do poder: “falar é exercer um poder, falar é arriscar seu poder, falar é arriscar conseguir ou perder tudo”. Em terceiro lugar, é importante para Foucault o fato de que para os sofistas o *logos* é algo que possui uma existência material. Nos jogos sofisticos, uma vez que uma coisa é dita, ela foi dita e o debatedor fica amarrado por havê-la dito. Os sofistas foram os primeiros a jogar, portanto, com a materialidade da linguagem a partir de paradoxos do tipo: “será que quando digo a palavra ‘carroça’, uma carroça passa efetivamente pela minha boca? Se uma carroça não pode passar pela minha boca, não posso pronunciar a palavra ‘carroça’”. Foucault enfatiza aqui o jogo com a dupla materialidade da palavra nesse paradoxo: a materialidade de que falamos e a da própria palavra.

Para a genealogia, que procura dar conta dos acontecimentos, a descontinuidade, a materialidade e o acaso do discurso têm no *logos* sofisticado uma alternativa anti-platônica contra a continuidade, a idealidade e a imaterialidade do pensamento. Trata-se de pensar a linguagem na materialidade própria de seu uso como imposição de problemas sem solução, crítica, resposta, abuso de poder. No modelo sofisticado, a verdade pode ser pensada não como sendo da ordem daquilo que é, mas daquilo que acontece, tem lugar materialmente podendo instaurar uma descontinuidade no tempo. Lembrando o exemplo de Deleuze, a verdade não é constatada, ela é, numa relação de forças, *suscitada*, ela é produzida. Nas palavras de Foucault, “*elle ne se donne pas par la médiation d’instruments, elle se provoque par des rituels; elle est attirée par des ruses, on la saisit selon des occasions ; stratégie*

---

<sup>89</sup> Nunca será suficiente enfatizar a mudança de paradigma que essa consideração da retórica implica. Alguns filósofos falam em desinfetar a retórica e os sofistas (Michel Onfray). De todo modo, como bem observa Pedro de Souza (2009, p. 64), desde a época genealógica d’*A Ordem do Discurso*, para Foucault “a verdadeira retórica é aquela que baliza um discurso cuja verdade é função do próprio discurso”.

*et non pas méthode*”<sup>90</sup> (FOUCAULT, DE II p. 694). Estratégia ritual de produção performática da verdade pelo discurso.

Caberia aqui a questão estratégica, e não metodológica, de saber qual a relação entre os jogos analisados retoricamente e aqueles que são produzidos para analisar os primeiros? Duas interpretações contemporâneas nos dão elementos de resposta nesse sentido.

Ao fazer uma retrospectiva de seus objetivos e objetos, Foucault diz que sempre esteve interessado no que veio a chamar de “jeux de vérité”: não a descoberta de coisas verdadeiras, mas regras segundo as quais, a propósito de determinadas coisas, aquilo que um sujeito pode dizer diz respeito à questão do verdadeiro e do falso (FOUCAULT, DE IV, p. 632). Poderia se aventar a hipótese de que interessam a Foucault os jogos sofisticados enquanto jogos de verdade, com a condição de se diferenciar certo modo de jogo de verdade que se instaura a partir do discurso platônico, direcionado a uma revelação da verdade enquanto desvelamento, do jogo sofisticado que em diversos pontos se assemelha à estratégia genealógica.

Afirmção, portanto, do jogo, do poder e da materialidade. Na fala, inclusive, daquele que os enuncia, diante do auditório lotado, uma vez que o papel do genealogista é o de fazer pensar diferente. Haveria uma relação entre o jogo genealógico da interpretação e os próprios jogos de verdade que são analisados? Quem dá indicação da resposta é o filósofo Alessandro Fontana em um belo texto publicado recentemente no livro *Foucault Oggi*<sup>91</sup>. Fontana discute um posicionamento, uma atitude (no italiano *atteggiamento*) sofisticada de Foucault e faz uma aproximação não explícita entre essa atitude sofisticada, que insiste na verdade como cena de uma batalha, e os ‘jogos de verdade’, que são seu objeto. Segundo o autor, é justamente esse *atteggiamento sofisticato* que expõe os diferentes modos de verificação historicamente constituídos, inclusive a partir da denúncia de nossos próprios modos já caducos, a partir de uma retórica do “Se crê que...”, que é sufocada pela afirmação enfática de um “na realidade as coisas não são desse modo, mas antes são muitas vezes do contrário” (FONTANA, 2008). Se crê, por exemplo, que há universais que definem o que é verdadeiro e o que é falso; na realidade existem modos diferentes de se relacionar com a

---

<sup>90</sup> “ela não se dá pela mediação de instrumentos, ela se provoca por rituais; ela é atraída por armadilhas, se apreende-a na ocasião; estratégia e não método”.

<sup>91</sup> GALZIGNA, M. (Org.) *Foucault Oggi*. Milano: Feltrinelli, 2008.

verdade que decidem sobre a distinção entre verdadeiro e falso. O *insight* de Fontana é significativo e aponta diretamente para o tema da verdade como batalha, tão caro ao Foucault dos anos 70.

Esse tema está mais fortemente acentuado nas entrevistas da época, nos livros genealógicos e nos cursos do *Collège de France*. Há porém uma discussão na bibliografia sobre a permanência desse tema nos últimos textos, ditos da fase ética do trabalho de Foucault. O filósofo Phillippe Chevallier (2004), no livro *Michel Foucault, Le pouvoir et la bataille*, revisita esse tema e sustenta que a temática da batalha permanece ao longo da obra do filósofo, ainda que assumindo formas diferentes. Para Chevallier, Foucault analisa duas maneiras de dizer a verdade: a verdade política da história, que diz respeito ao trabalho crítico de participação no regime de verdade que lhe é contemporâneo, fragilizando seus limites para modificar o presente, e a verdade das batalhas, *la vérité événementielle*, daquilo que acontece. Nessa última, a importante contribuição de Foucault, para Dreyfus e Rabinow a dimensão mais radical de todo seu trabalho, é justamente o pertencimento essencial da verdade a uma relação de força, à dissimetria, ao de-centramento, ao combate.

Esse tema de verdade como batalha, que o filósofo insistiu que aproximássemos da retórica, também aparece, por exemplo, os cursos de 1973, *O poder psiquiátrico*, e de 1978, *Segurança, território e população*. No primeiro é questão de contrapor uma verdade-céu a uma verdade fulgor, uma verdade descoberta, demonstrada, constante, e uma verdade evento, não constatada, mas suscitada, não pelos instrumentos, mas pelos rituais. No segundo, o poder da retórica entre os gregos, aquele que o orador fará uso para convencer seu auditório, o médico para persuadir seu paciente a seguir esse ou aquele tratamento e o mestre para convencer seu aluno da importância de tal resultado e dos meios para atingi-lo, esse poder de persuasão é contrastado por Foucault com a obediência cristã. Para os gregos, “a categoria geral da obediência não existe”, mas sim o deixar-se persuadir pela retórica.

A importância da retórica para Foucault genealogista é, portanto, crucial; seus mestres são mesmo o modelo primeiro de uma alternativa anti-platônica. Se antes de *A ordem do discurso* ela não tinha sido objeto de escrita, a partir de então ela estará aqui e lá representando esse avesso do discurso platônico no qual o par saber e poder estão imbricados, seja nas entrevistas, cursos e livros da época genealógica. Nosso interesse agora, a partir da indicação desses autores que perceberam a ligação íntima do pensamento foucauldiano com a retórica, é de ir além de uma

simples aproximação superficial; é aprofundar o raciocínio, torcer os textos nessa direção interpretativa, ver até que ponto as práticas sofisticadas têm ainda a ensinar como modelo de resistência. Essa tentativa não deixa de ser tomar para si o desafio de interpretar com maior justiça e rigor a “dica provocativa” de Foucault a respeito dos sofistas. Dica que Dreyfus e Rabinow apresentam como importante, mas que não seguem.

A principal linha de ataque do problema é a revisão do estatuto da retórica. Isso significa, como vimos, procurar saber como seria uma retórica diferente da retórica sofisticada que pinta Platão. Trata-se da temática da contestação de “uma retórica platônica para acabar com todas retóricas” - a expressão é da filósofa Bárbara Cassin. Haveria um modelo de retórica que não se subjugasse àqueles reconhecidos como legítimos? Por tratar do não-ser, pode haver retórica que não seja trágica? Uma retórica que não seja interpretada apenas como “drama verbal”, mas como tragédia verbal. Esse aspecto trágico traz em seu bojo o *pathos* próprio de uma concepção de verdade e linguagem enquanto situação de batalha, disputa, de derrota e vitória. Será importante revisitar, nesse particular, a condenação que incide sobre a forma mesma do discurso com Aristóteles, quando deslegitima todos os jogos sofisticados nas *Refutações sofisticadas*.

Nesse sentido, um discurso que não tem por obrigação ligar-se ao sentido para se legitimar – retórica trágica de um discurso que se arrisca em sua ordem para suscitar acontecimentos, não para descrever ou desvelar a verdade do mundo – pode escapar do paradoxo? É importante lembrar que, juntamente com essa condenação da discursividade sofisticada no seu aspecto formal de discurso sem conteúdo, o tema de uma discursividade trágica contraposta ao desenrolar transparente do discurso está ligado tanto à dimensão do *logos* próprio a essa discursividade, naquilo que não diferencia ficção de verdade filosófica, quanto à dimensão do *pathos* próprio à concepção de verdade enquanto batalha, disputa. É o trágico de cada disputa pela e na linguagem que se quer aqui mascarar e diminuir a importância. Foucault, ao contrário, tinha presente essas dimensões em cada um de seus pronunciamentos, o que não raro demandava coragem de, por exemplo, iniciar uma lição inaugural falando de seu paradoxo originário. O que está em jogo, aqui também, é o trágico de uma prática que tem que enfrentar conflitos, embates, descontinuidade, paradoxos e o acaso no desenrolar de sua performance social, na pretensa manutenção de um *ethos* de professor ou filósofo frente a um auditório lotado – tal como o paradoxo de que falávamos quando iniciamos esse capítulo, quando Foucault não conseguia pensar em mais nada do que o próprio paradoxo de uma aula

inaugural. O que mais o surpreendesse talvez fosse o fato de tanto estar em jogo em uma simples expressão que de repente, sob as lentes do genealogista, ganha um efeito, de fato, surpreendente:

Je n'ai encore trouvé, comme objet de mon discours, que le paradoxe d'une leçon inaugurale. L'expression est en effet surprenante. On demande à quelqu'un qu'il commence. Commencer absolument est quelque chose que nous pouvons faire si nous nous plaçons, du moins mythiquement, dans la position de l'élève. Mais l'inauguration, au sens strict du terme, n'a lieu que sur un fond d'ignorance, d'innocence, de naïveté absolument première : nous pouvons parler d'inauguration si nous sommes devant quelqu'un qui ne sait encore rien, ou qui n'a encore ni commencé parler, ni à penser, ni à savoir. Et cependant, cette inauguration est une leçon. Or une leçon implique qu'on a derrière soi tout un ensemble de savoirs, de discours déjà constitués. Je crois que je parlerai de ce paradoxe<sup>92</sup>.

No início do capítulo revisitamos a referência explícita a esse paradoxo sob o tema da voz desejada que levasse o sentido além de seu fim. Resta saber em que sentido uma voz da discursividade sofisticada poderia auxiliar nesse desejo.

---

<sup>92</sup> *Entretien avec Merquior*, DE I, p. 1042.

### 3.3 O estatuto sofístico da linguagem: pragmática da condenação e da criação

Retorizar a filosofia, nos incita Foucault. Exemplo de uma atitude sofística, essa de tomar partido do excluído para reverter a ordem do jogo de poder. Como vimos, em sua escrita encontramos elementos discursivos que nos servem ao mesmo tempo como indicadores dessa direção e como armas de disputa dialógica contra a condenação milenar da retórica sofística enquanto saber (porque detentora de poder). Foucault, nesse sentido, também foi pioneiro nesse posicionamento, no momento em que assumiu tanto a verdade como efeito de batalha, quanto a linguagem como lugar e objeto de disputa. Podemos dizer assim sem exageros que na história da filosofia, ele foi o primeiro a se interessar *seriamente* pela *não seriedade* dos sofistas<sup>93</sup>. Somente mais tarde é que apareceram outros autores que a partir da releitura dos textos sofísticos vão questionar a pintura platônica e a conseqüente condenação da retórica. Durante as décadas de 70 e 80, nos Estados Unidos principalmente, um movimento que seria chamado posteriormente de neosofística ou terceira sofística reivindicava uma nova interpretação da retórica clássica e aplicações qualitativas a disciplinas contemporâneas como a filosofia, os estudos culturais, filosofia política, entre outras<sup>94</sup>.

No tocante a Foucault, não falta referência a um pensador como Austin que teria empreendido uma análise da linguagem enquanto jogo convencional, enquanto trabalho incessante sobre os limites do verdadeiro nas práticas materiais de uma sociedade. Foucault via, entretanto, as lacunas dessa “análise dos ingleses”; poderíamos dizer que ao retomar o tema levantado anteriormente por Austin sobre a performatividade que escapa ao fetiche verdadeiro/falso, Foucault radicaliza a abordagem da relação linguagem/verdade ao trazer à tona a ligação intrínseca entre poder e performatividade da linguagem, apenas

---

<sup>93</sup> Alguém lembraria de Nietzsche como o precursor dessa nova avaliação. Esse ultra-sofista estaria entretanto em um *au-delà* muito distante da política democrática, tão cara à prática sofística, tão relevante nos posicionamentos políticos de Foucault, sobretudo da fase genealógica. Ainda assim, a aproximação é de forte importância teórica e prática.

<sup>94</sup> Dois dos maiores expoentes desse movimento nos Estados Unidos são McComiskey (2002) (*Gorgias and the New Sophistic Rhetoric*) e Vitanza (1997) (*Negation, Subjectivity and the History of Rhetoric*). Na Inglaterra, o trabalho de peso continua sendo o de Kerferd (*The Sophistic Movement*); na França a atualidade de Bárbara Cassin (1995) (*L'Effet Sophistique*) é de importância incontestável; por fim, a erudição do italiano Bruno Untersteiner (1996) em seu monumental *I Sofisti* são exemplos dessa reavaliação e releitura contemporânea do pensamento sofístico.

“polidamente” esboçada por Austin<sup>95</sup>. Para Foucault o tema da performatividade e do poder da linguagem exige que se faça uma genealogia das amarras que querem prender a verdade na linguagem, ou que querem prender a linguagem na verdade, o que, é importante repetir, Austin não fez.

Retorizar a filosofia pressupõe inicialmente que se retrace a história de como progressivamente a “verdade” passou da enunciação material para o enunciado imaterial, ou seja, a história de como uma pragmática eficiente da linguagem foi substituída por uma semântica formal do enunciado que mascara a relação entre mundo e discurso. Aceito o desafio, é importante perceber como a condenação dos sofistas, primeiro por Platão, depois por Aristóteles, contribui para o surgimento de temas que elidem a natureza material do discurso. Aqueles mesmos temas de que trata *A Ordem do Discurso*, a saber: o da capacidade de apreensão do ser do mundo pela linguagem; o da imaterialidade do discurso; o da exigência do sentido como função primordial da linguagem como instrumento de comunicação. Todos esses são temas de longa e imensa história filosófica, de cuja magnitude esse trabalho não tem pretensão de esgotar. O que eles têm em comum é a consequência lógica que foi precariamente construída com o passar do tempo e dos homens, a de que a discursividade sofisticada é da ordem do falso; essa consequência lógica logrou, através da denúncia, ‘amordaçar os paradoxos’ sofisticados, encaixota-los em esquemas, como se fossem fórmulas, fazendo-os valer como coisas fixas e utilizáveis, não como a evidência da temporalidade do verdadeiro e do falso.

É no texto de *A ordem do discurso* que começa a se desenhar esse cenário de batalha no qual Foucault vai se engajar ativamente. O enunciado foucauldiano irrompe no seio de uma batalha milenar para tomar partido do excluído, do outro lado, numa atitude que demandava uma alternativa contra o platonismo em filosofia. De fato, não se pode compreender a batalha de Platão contra os sofistas como algo historicamente sem efeitos no presente, como capítulo de um manual de filosofia ou como um estágio na evolução das formas do pensamento

---

<sup>95</sup> Em várias passagens Foucault não esconde seu interesse por um tipo de análise da linguagem que teria sido inaugurado por Austin. Sua discordância com a filosofia analítica de Searle, por exemplo, residia no contexto de abrangência dessas abordagens: “tais análises da estratégia de um discurso que se realizam em volta de uma xícara de chá, num salão de Oxford, só dizem respeito a jogos estratégicos que são interessantes, mas que me parecem profundamente limitados. O problema seria de saber se não poderíamos estudar a estratégia do discurso num contexto histórico mais real ou no interior de práticas que são de um tipo diferente das conversas de salão” (FOUCAULT, 2005, p. 139)



ocidental. A luta de Platão contra os sofistas é um momento histórico da eterna batalha entre filosofia e retórica, em um âmbito mais geral. Essa batalha, longe de ter sido ganha há dois mil anos, continua a grassar.

Foucault seria assim como uma instância de inflexão dessa história em favor de uma discursividade alternativa à platônica. Outros exemplos seriam possíveis, pois depois da menção foucauldiana, outros autores têm insistido em denunciar a exclusão platônica como insustentável. Qual é o estatuto dessa guerra? Quais são suas frentes de batalha, quais os argumentos e as paixões desse debate? Para alguns filósofos ditos malditos, essa guerra ocorre a cada momento que um texto filosófico ou qualquer outro que se pretenda à verdade é escrito: a sofística seria o limite, o outro lado inevitável da filosofia, elas se delimitariam reciprocamente a cada instante. É inevitável perceber que, colocando tais questões, estamos já tomando o partido de apresentar tal batalha como uma batalha retórica. Seria importante saber até que ponto estamos hoje livres desse cinismo ou ceticismo acadêmico. De qualquer modo que abordamos o embate, somos forçados a procurar entender seus meandros nos textos que tratam da disputa, medir suas interpretações posteriores, tentar avaliar o quadro que deles resulta. Em uma palavra: a sofística perdeu a guerra contra a filosofia?<sup>96</sup>

Da cena primitiva dessa guerra milenar entre retórica sofística e filosofia, temos apenas alguns textos de Górgias, ou ainda uma acusação pulverizada em diferentes obras, mas concentrada principalmente nos diálogos *Sofista*, *Górgias* e *Protágoras*. Platão, enquanto adversário, é poderoso. No Górgias, grande encenação da batalha entre filosofia e retórica, o grande sofista é ridicularizado, sendo apresentado como desajeitado, bastante inseguro e incrivelmente inconsciente da fraqueza de seus próprios argumentos. Mais de um especialista em filosofia platônica concorda que, em geral, o tratamento geral dos sofistas sob a pena de Platão é profundamente hostil<sup>97</sup>.

---

<sup>96</sup> A pergunta tem sua densidade considerável e a resposta talvez seja simplesmente impossível, sendo conveniente e forçoso ainda assim estreitar-lhe um pouco a extensão. Faremos isso contrastando uma interpretação contemporânea de certos aspectos linguageiros da sofística com um paradigma platônico do qual se quer livrar-se. De modo que seria melhor formular de outro modo: em Foucault, uma sofística insiste contra um platonismo? O que essa insistência nos diria sobre o estudo da relação entre linguagem e verdade, linguagem e poder?

<sup>97</sup> Há uma pragmática (sofística?) do diálogo platônico a qual pouca atenção foi dada até hoje. Michel Onfray (2006) comenta que normalmente se diz que o modelo de diálogo em Platão serve para que se respeite a posição do outro a apresentando antes de criticá-la. De fato, se observamos atentamente, o interlocutor de Platão é na maior parte das vezes desvalorizado. No pouco espaço dado a posição do outro, a ridicularização reina permanentemente: por vezes o interlocutor não compreende o que diz Sócrates, fazendo-o repetir, pedindo que seja mais claro, que explique melhor, mesmo quando a questão não é complexa; às vezes o interlocutor não

A questão de saber até que ponto Platão tem razão em condenar os sofistas é ainda hoje pertinente e felizmente mais abertamente discutida hoje do que há meio século. É importante observar como o tema é apresentado no próprio ensino de filosofia, se como uma vitória sem batalhas (porque a verdade é evidente e nada tem a ver com o poder), ou como um *turning point* perspectivo e de conseqüências graves.

Vejam os pois, o diálogo mais de perto. Quanto à argumentação, quando remontamos à cena da condenação, percebemos de imediato a acusação principal de Platão, exposta no *Górgias*: a retórica não é uma arte, não é uma *tekhné*. O diálogo e a tese se desenvolvem de modo a especificar quais são as características de uma *tekhné* que faltariam à retórica de Górgias, sem as quais, logicamente, se discurso não tem valor de verdade.

Inicialmente, em termos gerais, para Platão a retórica não é uma arte, pois suas normas e critérios não são fixados por uma instância arquetônica – que tem como objetivo maior a busca pela verdade através de uma ascese em direção ao mundo das idéias. Diferentemente para a retórica, cujas normas e critérios parecem estar sempre na dependência da situação. Ora, como geralmente acontece em se tratando de uma cena de acusação e defesa, é justamente essa caracterização condenável na letra platônica que representa o interesse da retórica para Foucault: em termos foucauldianos, a retórica é um saber sobre a linguagem, que tem por objeto os discursos, mas que não é regulada discursivamente enquanto disciplina – ela não é passível de regulação segundo um procedimento de controle interno do discurso como o da *disciplina*, descrita na *Ordem do discurso*. Segundo esse princípio da disciplina, que restringe o jogo de construção discursiva submetendo a dimensão de acaso e de acontecimento do discurso, “é sempre possível dizer o verdadeiro no espaço de uma exterioridade selvagem, mas não nos encontramos no verdadeiro senão obedecendo às regras de uma ‘polícia’ discursiva que devemos reativar em cada um de nossos discursos” (FOUCAULT, 2001, p. 35).

Podemos assim interpretar a disputa entre os sofistas e Platão como um avatar, o primeiro escrito, do nascimento de uma polícia

---

responde as perguntas, responde muito tarde ou absurdamente; por vezes, finalmente, ele aquiesce passivamente e repetitivamente ao que Sócrates lhe diz. Segundo Onfray, há estratégias discursivas em jogo no diálogo platônico que correspondem a uma mecânica cujo objetivo muitas vezes é apresentar a negação da posição do outro pela boca dele mesmo.

discursiva. É o próprio texto *A ordem do discurso* a dar indicações nesse sentido, como veremos.

Mas caberia perguntar por que meios Platão logra sua condenação no *Górgias*? De um ponto de vista foucauldiano, perfeitamente. Vejamos pois como a maquinaria do diálogo platônico funciona para invalidar o saber sofístico, que se pretende exterior à distinção entre o verdadeiro e o falso.

McComiskey (2002), no livro *Gorgias and the New Sophistic Rhetoric*, argumenta que o meio pelo qual Platão consegue invalidar a possível seriedade da retórica é fazendo com que *Górgias*, em seu diálogo com Sócrates, seja obrigado a aceitar as três oposições binárias seguintes: conhecimento (*epistémé*) ou opinião (*doxa*); instrução (*didaché*) ou persuasão (*peithó*); e linguagem (*logos*) ou conteúdo (*pragma*).

Quanto à primeira oposição, o conhecimento, em termos platônicos, diz respeito à ciência das verdades imutáveis, contra as quais as meras opiniões (da ordem da aparência) não têm validade substancial. Ora, a concepção de verdade de *Górgias*, de acordo com a interpretação que faz McComiskey dos textos que são atribuídos ao sofista, não admite tal imutabilidade da verdade, uma vez que essa depende sempre de um momento (*kairós*) que influencia no processo contínuo de interpretação do que seria a verdade – concepção portanto material e temporal da dependência da verdade ao contexto de sua enunciação, traço a que Foucault faz referência desde o momento arqueológico.

Com relação ainda a essa primeira oposição, a acusação maior de Platão, de que a retórica não é uma arte, pode se ler de outro modo: a retórica não é uma arte porque não fala da verdade, fala apenas do *pseudos*, do falso. A exclusão que nos lembra Foucault n' *A Ordem do Discurso* se opera de fato em dois níveis, uma vez que de um lado está a verdade, de outro a falsidade, o *pseudos*, dividido em *pseudos objetivo*: o sofista fala do que não é de fato, daquilo que é apenas aparência; e *pseudos subjetivo*: o sofista mente para enganar. De todo modo, é na comparação com a filosofia, entendida como a busca pela verdade, que a retórica sofística é condenada como apenas aparência, imitação de arte, de *tekhné*, de dialética filosófica verdadeira.

De outra parte, a partir do consentimento dessa primeira oposição binária, o *Górgias* do diálogo platônico deve aceitar que a retórica não diz respeito à instrução, que se segue ao conhecimento, mas somente à persuasão, baseada em crenças irracionais e sem fundamento. Novamente, ao examinarmos o texto sofista, percebe-se que a crítica platônica não se justifica totalmente. Primeiro porque, segundo a

interpretação de McComiskey, a instrução a que se refere Platão pressupõe a existência de verdades imutáveis, como vimos, depois porque a persuasão pela qual o discurso sofisticado é condenado não diz respeito ao ato de ludibriar um indivíduo fazendo uso de artimanhas retóricas que estariam fora do verdadeiro e do falso, mas sim, através de mecanismos que não se diferenciam da poesia e da estética, mover a audiência para uma ação comum. Isso significa que, apesar dos perigos da persuasão<sup>98</sup>, sobre os quais o próprio Górgias nos alerta, o objetivo da retórica de Górgias é o de mudar a opinião da audiência, levá-la a ação através de uma resposta emocional estética ao seu discurso.

Mas é sem dúvida o terceiro par de oposições que condena a retórica sofisticada ao nível de aparência de filosofia. No diálogo, Górgias aceita a oposição entre linguagem e conteúdo na definição de uma *tekhné*, obrigando-se assim a aceitar mais adiante que a retórica não tem conteúdo, trata apenas de linguagem. Uma versão diferente dessa crítica se encontra na letra aristotélica, como veremos. A grande genialidade de Platão reside aqui no fato de fazer o sofista assumir que o *logos* faz parte tanto do conteúdo da retórica quanto de sua linguagem: para Platão, o estudo da linguagem por si mesma não poderia levar a nenhuma verdade legítima; a verdade que descobre uma *tekhné* não está na articulação da linguagem que deve expressar seu conteúdo extralingüístico, mas no próprio conteúdo expresso a partir do qual se pode dispensar a linguagem (pois é da ordem da opinião – *doxa*). Examinando a fala de Górgias do diálogo e comparando-a com seus textos (*Elogia de Helena* e *Tratado do não-ser*), McComiskey argumenta que na retórica sofisticada tal separação entre conteúdo e linguagem não se sustenta, uma vez que o *logos* é ao mesmo tempo o *conteúdo da arte* e seu *meio articulatório*: a retórica é uma arte que tem como objeto ao mesmo tempo os aspectos formais e materiais (no tempo) da linguagem e seus efeitos nos sentidos e na *psyché* humana.

Os sentimentos não estão excluídos dessa forma de pensar a linguagem, de modo que uma dimensão do *pathos* e do poder evidenciam uma lacuna em qualquer concepção de linguagem enquanto meio de conformar o mundo ao sentido das palavras no tempo. Ao retornarmos à breve descrição do método genealógico com relação a

---

<sup>98</sup> Os gregos tinham respeito pela persuasão, ao ponto de transformá-la em deusa – Peithó. Diziam que quando peithó dava forma à linguagem, dava forma também à mente como lhe aprouvesse. Uma vítima célebre desse poder às vezes trágico é Helena de Tróia, que, acusada de adultério, é absolvida por Górgias no famoso texto *Elogio de Helena* (*apud* CASSIN, 2005). Traço comparável à escrita foucauldiana, Górgias termina o texto advertindo que se trata apenas de um jogo, de uma brincadeira, de ficção sem seriedade.

interpretação, segundo a qual interpretar, para Michel Foucault genealogista, é tomar em mãos, por violência ou não, um sistema de regras que em si mesmo não tem significação essencial, e lhe impor uma direção, forçar uma direção nova, fazê-lo entrar em um outro jogo, vemos o quanto é possível aproximar essa concepção sofista de linguagem ao uso que a genealogia pretende fazer dela: para Górgias, diz McComiskey, *language (logos) exists as a system that is available for use when the situation or need arises, at which time certain formal techniques can be applied to language in order to secure a desired effect in an audience* (McComiskey, 2002, p. 32)<sup>99</sup>. *Pathos* e *logos* imbricados no presente, no ato de posicionamento do sujeito frente a algo que demanda.

Mas o *logos* de Platão não admite ficção, muito menos emoção – no sentido de movimento de engajamento fenomenológico do sujeito. A regulação platônica tem antes como conseqüência primeiramente a separação entre verdadeiro e falso, depois a afirmação da imaterialidade do discurso, aproximando o *logos* de uma idealidade sem falhas. “Mais imaterial do que a razão”, diz Foucault. Entretanto, é a partir de Aristóteles e de suas *Refutações sofisticas* que podemos entrever como uma regulação discursiva incide sobre a linguagem sofisticada relegando-a como secundária e perigosa, apenas um conjunto de artimanhas para impor o poder sem deter o saber.

Bárbara Cassin (2005) chama essa regulação aristotélica de *coup d’Aristote*. Depois das *Refutações*, a sofisticada não será mais um arremedo da teoria das idéias, uma aparência de filosofia, mas sim uma prática delimitada por sua marginalidade, subjugada pela norma ético-filosófica como exterioridade da filosofia. Uma análise dessa regulação é prototípica de uma genealogia do discurso verdadeiro, uma vez que, delimitando o espaço daquilo que deveria ter sentido, excluindo assim como imperfeição da linguagem o que não tem (seja o não-sentido, seja o sentido múltiplo), Aristóteles inicia a exigência de aplicação do princípio de não-contradição à linguagem. Como isso se produz?

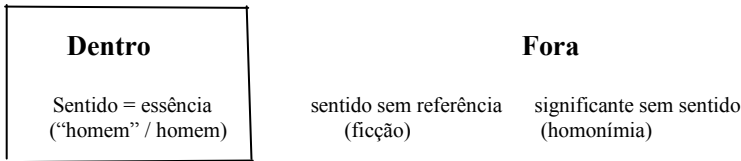
Cassin demonstra como a exigência do sentido em Aristóteles, principalmente no livro *Gama*, que trata da metafísica, é fundada na essência das coisas: se a linguagem deve dizer o ser, as coisas têm por essência o sentido da palavra que as nomeia. Para estabelecer sua metafísica, Aristóteles fundamenta seu princípio de não-contradição na

---

<sup>99</sup> “a linguagem (*logos*) existe como um sistema que está disponível para uso quando a situação ou necessidade surge, quando certas técnicas formais podem ser aplicadas à linguagem a fim de se assegurar um efeito desejado em uma audiência”.

premissa de que “significar algo requer a existência das essências”, donde 1) a essência das coisas é apreendida pelo sentido das palavras; e 2) falar é significar uma só coisa, para si e para outrem - a mesma.

Segundo a argumentação de Cassin, a regulação aristotélica da linguagem, ao afirmar a equivalência entre sentido e essência, o que corresponde “ao lugar da própria filosofia, como metafísica ocidental” (p. 132), relega a discursividade sofisticada a uma marginalização, ou seja, coloca-a fora de um limite que define o espaço ético-filosófico da norma, e isso através de uma topologia do sentido que poderíamos representar da seguinte forma:



Em primeiro lugar, o sentido sem referência. Aqui o fora se institui pela sua distância em relação à falta de um dos termos da equivalência sentido = essência, nesse caso a existência de algo que tenha uma essência delimitável no mundo e que corresponda a um sentido no discurso. O paradigma dessa refutação é o exemplo aristotélico do “bode-cervo”, palavra que não é porque não possui essência definível, mas que no entanto tem algum sentido na medida em que se pode contar pra si e para outros histórias fictícias, que devem ser defensáveis e convincentes, mas que não possuem nenhum vínculo com o real. Tal exemplo clássico das *Refutações* inaugura para o pensamento lógico futuro o hábito de reear a existência de “pseudo-nomes próprios desprovidos de denotação”, como no exemplo moderno de Frege, com *Ulisses*. Frege, na esteira da crítica ao sentido sem referência, diz que não nos contentamos com o sentido na medida em que nossa pulsão de verdade nos faz passar do sentido à denotação, passagem impossibilitada por essa imperfeição da linguagem:

Por que queremos que todo nome próprio tenha uma denotação, além de um sentido? Por que o pensamento não nos basta? É na exata medida em que nos importa seu valor de verdade. (...) É, portanto, a busca e o desejo da verdade que nos levam a passar do sentido à denotação (FREGE, 1971, *apud* CASSIN, 2005, p. 45)

Essa afirmação de Frege corrobora para o cenário do teatro que apresenta *A ordem do discurso* no momento em que coloca em cena a manifestação de nossa vontade de verdade como responsável pela exclusão da discursividade sofisticada e a conseqüente separação entre o verdadeiro e o falso. O que vemos com Aristóteles é como essa separação se opera através de uma regulação formal do que é considerado normal e o que está fora, marginalizado enquanto exterioridade.

Outra imperfeição, esta tão comentada e discutida na psicanálise depois de Lacan, que fabricou um significante para dela falar de maneira que “se possa sussurrar os contrários”, é o caso do significante sem sentido, *l'un-sens*, ou homonímia. O diagnóstico de Aristóteles com relação à homonímia a coloca também como um mal inerente à finitude da linguagem: “As palavras e a quantidade dos enunciados são em número limitado, ao passo que as coisas são em número ilimitado. É portanto necessário que um mesmo enunciado e uma única palavra signifiquem várias coisas” (CASSIN, 2005, p. 140). Como por exemplo, um significante de um poema de Mallarmé que não podemos encontrar em nenhum dicionário francês e que para nós não passa, portanto, de ruído; mas que, etimologicamente, signifique, em grego, a própria dobra (*le pli*), seja de um tecido, da parede do estômago, das camadas do céu, das folhas nas quais se escreve e as próprias inflexões do pensamento do poeta.

Os sofistas são refutados, marginalizados pela regulação aristotélica, portanto, porque são incapazes de apreender a essência das coisas enquanto univocidade das palavras. Para Aristóteles, os sofistas falam para nada dizer ou com a intenção de dizer nada, apenas pelo prazer de falar (no limite para vencer). Isso porque o *logos* sofisticado não tem sentido, no sentido aristotélico, porque não tem um único sentido – ele é o *logos* do impensável, do “ao mesmo tempo” da contradição.

Todavia, se levantarmos a exigência do sentido, se pensarmos que a exigência do sentido é uma norma extrínseca ao *logos* – de fato o *logos* era assim concebido pelos sofistas, seu conteúdo poderia ser pensado como sendo ele próprio – vemos que há outra maneira de entender a discursividade sofisticada enquanto materialidade autônoma. Para Górgias, “aquele que fala, fala”, não refere a algo no mundo.

Em retórica, há a separação entre o que se deve dizer (*dianoia*) e a maneira de dizê-lo (*lexis*). Após o conteúdo do *logos* (*dianoia*), sua forma (*lexis*). Ora, na discursividade sofisticada, argumenta Cassin,

diferentemente da Retórica aristotélica e do par significado-significante saussuriano, as duas instâncias são independentes, podendo a *lexis* operar como *logos* sem estar na dependência de corresponder univocamente a uma *dianóia* determinada. É justamente no campo da *lexis*, no ‘*logos* que há nos sons da voz e das palavras’, que a discursividade sofisticada opera, lugar de resistência contra a tentativa de eliminação das imperfeições da linguagem como a homonímia e o sentido sem referência, por exemplo. Na batalha que se desenrola entre retórica e filosofia, discurso do poder e discurso do saber, natureza material do *logos* contra idealidade da regulação formal da linguagem, o que está em jogo em última instância é o jogo livre dos significantes contra a univocidade da significação.

Para dar ao discurso sua caracterização mais justa, Foucault luta contra essas regulações do discurso, tendo como carro chefe dessa batalha justamente a suspensão da exigência do sentido ou da significação (entenda-se bem, de apenas uma significação). Lembremos que se para Foucault dos anos 60-70 a linguagem é intransitiva, se é preciso negar seu poder de comunicar um sentido e também sua existência enquanto significante de algo, essa “ausência” no coração da linguagem deve representar a evidência de “uma absoluta vacância do ser, na qual é necessário investir, dominar e preencher com pura invenção”. Sua insistência metodológica em “negligenciar o poder que a linguagem tem de designar, de nomear, de mostrar, de fazer aparecer, de ser o lugar do sentido ou da verdade” vai de par com uma necessidade de desvelar esses temas que elidem a natureza do discurso enquanto coisa material, através da qual se luta e pela qual se disputa. Foucault pretende, através da investigação da condenação platônica, atacar o regime da comunicabilidade da linguagem, a figura lendária de um co-pertencimento entre o ser e o discurso, que vai da eclosão simultânea à adequação semântica, todos os temas que contribuem para a ‘antiqüíssima elisão da realidade do discurso’:

este *logos*, na verdade, não é senão um discurso já pronunciado, ou antes, são as coisas mesmas e os acontecimentos que se tornam insensivelmente discurso, manifestando o segredo de sua própria essência. O discurso nada mais é do que a reverberação de uma verdade nascendo diante de seus próprios olhos; e, quando tudo pode ser dito a propósito de tudo, isso se dá porque as coisas, tendo manifestado e intercambiado seu sentido,



podem voltar à interioridade silenciosa da consciência de si (FOUCAULT, 2001, p. 49)

Nesse sentido se compreende a máxima gorgiana segundo a qual ‘aquele que diz, diz um dizer’. Górgias está na contramão de uma concepção do sentido como referência, seja das essências das coisas, como quer Aristóteles, seja de um empiricismo direto da representação das coisas do mundo<sup>100</sup>. Mas, se a linguagem não serve para comunicar um conteúdo, ela *faz* alguma coisa? Ou, para colocar a pergunta nas palavras de Barbara Cassin, que tipo de discurso se instaura e qual é seu interesse quando se fala para nada dizer?

Chega-se assim, depois da tentativa de impor uma exigência de sentido para a linguagem, não naquilo que Foucault descreve como um *antes* do *logos* platônico, mas sim no pensamento contemporâneo e adversário de uma performatividade criativa da linguagem sofisticada. Para a regulação aristotélica, o necessário era ‘falar de’. Para a discursividade sofisticada, assim como de maneira semelhante para a escrita foucauldiana, o importante é ‘falar’ e, no limite ‘falar à’<sup>101</sup>.

---

<sup>100</sup> Crowley (1979) revisita o tema da não-exigência do sentido, próprio da não-seriedade sofisticada e, como vimos no momento arqueológico, da não-seriedade da escrita foucauldiana, na escrita do filósofo Derrida. A partir de uma comparação interessante entre as máximas gorgianas do *Tratado do não ser* e das posições da *Gramatologia* derridiana, Crowley procura explicitar a impossibilidade de ontologia, de uma certa epistemologia que tem por bases a origem do sentido, e finalmente uma crítica da ciência lingüística. Como se sabe, a primeira máxima de Górgias é que “nada é”. Na letra derridiana, nada existe, não há pura presença, centro da essência. Não se poderia dizer o ser em sua essência, portanto a crítica de Aristóteles não se sustentaria, entendida como um reforço à ontologia platônica. O ser, admitindo que ele exista, não é perceptível, tal é a segunda máxima de Górgias. Crowley argumenta que na Gramatologia, o sentido é *sempre-já* diferido, perpetuamente distanciado de uma origem (*différance*), de modo que não há maneira de retorno, e o ser não pode ser conhecido, caso ele exista, porque seu sentido se encontra numa espécie de aporia da origem. Retraçando os passos de uma sofisticada relativista e anti-realista, Derrida formula em sua Gramatologia uma crítica da epistemologia baseada no caráter sempre-já diferido do sentido. Por fim, uma crítica à linguagem como instrumento de comunicação. A frase de Górgias é conhecida: se o ser é perceptível, ele não é comunicável. Se for possível conhecer o ser, é impossível comunicá-lo aos outros: a leitura derridiana rompe de vez o laço que une significante e significado, afirmando-os como independentes e passíveis de jogo livre, de fluxo ininterrupto de variações e combinações. Se de acordo com a posição de Górgias, quando alguém diz, diz um dizer, não comunicamos um sentido, único, o mesmo para mim e para outrem, como exige a regulação aristotélica, apenas pronunciamos um significante.

<sup>101</sup> É importante, nesse ponto, marcar bem a diferença entre uma abordagem aristotélica da retórica e uma foucauldiana-sofisticada. Muito embora estejamos fazendo uso de noções retóricas que ficaram consagradas sob a pena de Aristóteles, como *logos*, *pathos* e *ethos*, a aproximação que propomos entre uma abordagem retórica foucauldiana vai de encontro com a forma consagrada dessas noções, restando essa aproximação em inevitável trabalho de interpretação de Foucault sobre o conteúdo e forma do *logos*, *pathos* e *ethos* retóricos, que, além disso, tem relações de eco com a prática sofisticada.

O paradigma clássico do “falar de” é o do discurso apodeítico, que tem a obrigação de dizer o ser sem contradições. É o gênero de discurso em que o caráter retórico está ausente, e a adequação da linguagem à ordem das coisas entendidas como referentes do mundo (este ou o das idéias) deve ser sem falhas. Segundo Bárbara Cassin, é somente através de uma ortopedia homérica da linguagem que Aristóteles consegue juntar linguagem e metafísica, relegando como exterior a esse discurso apodeítico as modalidades sofisticadas da linguagem. Na contramão desse discurso, em termos de retórica antiga, temos a modalidade da epideixis, do discurso que ‘fala à’, *ad hominem*, o discurso sofisticado por excelência. Para Cassin, ao se contrapor à ontologia parmediana, a discursividade de Górgias é inaugural de um paradigma discursivo que serve não para dizer o ser, mas sim para criá-lo enquanto efeito; a esse tipo de discursividade Cassin propõe o nome de *logologia*: o ser só é enquanto efeito de dizer, enquanto efeito de uma produção discursiva, ele é efeito de uma maneira de dizer<sup>102</sup>. Para sustentar sua tese, a autora remete a um fragmento do *Tratado do não-ser* que traduz da seguinte maneira: “não é o discurso que comemora do de fora, é o de fora que se torna revelador do discurso”<sup>103</sup>.

Devolvendo à linguagem sua natureza de ação, a logologia sofisticada não é diferente de uma concepção materialista da produção do sentido tal como a arqueologia e a genealogia foucauldiana. A semelhança em vários níveis é de fato surpreendente. De maneira geral, o principal ponto em comum é o entendimento de que a verdade toda não pré-existe ao processo. Em um nível do modo de produção das práticas, para o sujeito, é também comum o fato de que toda a verdade não possa ser conhecida pelo sujeito. Vejamos como.

Inicialmente é preciso se dar conta de que tanto Cassin quanto Foucault, e outros autores, implicitamente, apresentam a discursividade

---

<sup>102</sup> O exemplo paradigmático é sem dúvida a inocência de Helena, com toda a falta de seriedade que o circunda. Há, porém, outros, mais ‘sérios’: o da homologia que se produz através do discurso na discussão política. Voltaremos a ele na próxima seção.

<sup>103</sup> McComiskey dá a seguinte versão no inglês: *logos is not a representation of the external, but the external becomes the signifier of logos*. Cassin explica que, nessa perspectiva, o discurso não pode representar o real, e não tem de fazê-lo, ele não ocupa o lugar de, não faz referência a, uma coisa ou uma idéia exteriores, estranhas a ele; ao invés disso, o discurso faz ser, e é por isso que seu sentido só pode ser apreendido *a posteriori*, em vista do mundo que ele produziu (CASSIN, 2005, p. 62). Veremos adiante como essa posição é representada pela verdade eficaz do discurso médico em Foucault.

sofística como surgimento de um paradigma no qual o discurso faz coisas com as palavras. Na filosofia ocidental, já tivemos a oportunidade de referir, o precursor de um estudo sobre a performatividade da linguagem é John Austin, apresentado por Rorty (2003) como um sucessor da preocupação sofisticada. A pergunta que Cassin se coloca é então de saber o quanto de retórica Austin permitiu entrar em sua reflexão (não em que sentido sua escrita é retórica, mas o quanto contra a não-seriedade ela é), e conseqüentemente perguntar sobre o lugar na performatividade sofisticada nas categorias que ele (tentou) estabelecer.

Assim, examinando as distinções austinianas, vemos que um ato locutório diz algo (tem um sentido e uma referência); um ato ilocutório faz algo (*in saying*): é o performativo por excelência, faz-se algo ao dizer algo, por exemplo, eu me desculpo (caracteriza-se pela *força* performativa); por fim, um ato perlocutório faz algo (*by saying*) por dizer algo, ele produz um efeito tal como o de convencer, seduzir, amedrontar. Enquanto os atos ilocutórios tem uma força e são convencionais, os atos perlocutórios tem um efeito e não são convencionais, ou seja, não são regidos por ou dependentes de regras ou normas de conduta. Ora, a verdadeira questão que se debate na literatura é a de saber se a retórica está contida nos atos ilocutórios e nos perlocutórios, ou se apenas diz respeito aos últimos. A opinião de Rorty, por exemplo, é a de que a retórica diz respeito somente ao efeito, portanto seria exclusivamente perlocutória. Cassin (2007), em contrapartida, procura defender que o paradigma sofisticado se caracteriza tanto pelo carácter perlocutório (a retórica produz um efeito sobre a alma daquele que ouve, produz uma reação), quanto pelo carácter ilocutório (ela tem um efeito mundo, uma força criativa que produz algo). Ora, temos tendência a concordar com a segunda interpretação, sobretudo pela força heurística que uma concepção de retórica tanto ilocutória quanto perlocutória tem num quadro de análise de práticas sócias delineado por uma arqueo-genealogia foucauldiana: tanto a *força* ilocutória dos atos de linguagem quanto a não convencionalidade dos *efeitos* desconhecidos das práticas são objetos de reflexão enquanto positividade para um discurso foucauldiano. *É importante lembrar que no perlocutório não há regras.* A semelhança do discurso arqueo-genealógico com o estatuto sofisticado da linguagem nesse nível de ciência da prática em que estão engajados os sujeitos fica mais claramente explícito nessa resposta de Foucault, em entrevista com

Dreyfus e Rabinow em 1979, à pergunta de Rabinow “what are the different levels of *knowing* what one’s *doing*”<sup>104</sup>?

the people who practice the practices know how to do them, they know what they are doing, but they don't know what the practices do<sup>105</sup>.

Nesse sentido aqueles que praticavam uma confissão, como ato performativo, sabiam muito bem como fazê-la, pois se trata(va) sempre de um ato convencional. Aquilo que ignoravam era o efeito que as confissões tinham enquanto prática institucional<sup>106</sup>. Como escreveram Dreyfus e Rabinow: “People know what they do; they frequently know why they do what they do; but what they don’t know is what they do does” (1983, p. 187). A concepção comum de linguagem sofisticada e genealógica deixa espaço para um resto que não pode ser conhecido, que é da ordem do poder, daquilo que Deleuze chamou de não estratificado e, portanto, não localizável: espaço topológico do poder.

Resta dizer que um tanto de perlocução (efeito) não está ausente da própria escrita foucauldiana, além é claro da força ilocutória que cria seus universos de discurso. Yves Cusset, no texto em que compara as estratégias enunciativas de Foucault e de Habermas<sup>107</sup>, contrapõe a

---

<sup>104</sup> “Quais são os diferentes níveis de conhecimento sobre o que se está fazendo?” Entrevista com Dreyfus e Rabinow, Berkeley, 1979 (Arquivo do IMEC).

<sup>105</sup> *Ibidem*. “As pessoas que praticam as práticas sabem como fazê-lo, elas sabem o que estão fazendo, mas não sabem o que as práticas fazem” (em inglês no original).

<sup>106</sup> Torna-se possível pensar em uma história ou genealogia do performativo que teria suas demarcações antes e depois da condenação platônica da discursividade sofisticada. Cassin (2007) propõe tal genealogia nos seguintes termos: trata-se de começar com a análise de um performativo pagão, próprio aos poemas homéricos e aos sofistas, que teria como característica o fato de autorizar-se a si mesmo; depois se faria a análise de um performativo cristão, tal como a confissão estudada por Foucault; e finalmente se imporia a análise de um performativo secularizado ou socializado, instituído dentro de micro-práticas padronizadas. O que parece faltar à genealogia de Cassin, e que se pode talvez explicar por sua revolta contra a virada ética foucauldiana, uma vez que não faz referência ao seu trabalho quando apresenta a ideia dessa genealogia, é a importância crescente da vontade de verdade na ‘evolução’ do performativo. Vejamos: como Foucault disse em entrevista, a maneira de dizer a verdade sofisticada é muito particular, diferente da regulação e separação estrita entre o verdadeiro e o falso que se instaura com Platão. Já a confissão é exemplo de uma institucionalização totalizadora do performativo, que não cessa de aumentar ao ponto de se chegar ao que ele se referiu como uma tendência em nossa sociedade em transformar cada vez mais *ordinary speech acts* em *serious speech acts*: “Vai chover” pode ser a fala de um louco, de um meteorologista, de alguém querendo que se feche uma janela, etc... Esse aspecto importante da genealogia do performativo fica de fora da visão de Cassin.

<sup>107</sup> Ce que parler veut dire... et peut faire. Pouvoirs du langage et langages du pouvoir chez Habermas et Foucault. pp. 137-154. In CUSSET, Y. & HABER, S. *Habermas et Foucault: Parcours croisés, confrontations critiques*. Paris : CNRS editions, 2006.

estratégia predominantemente ilocutória do último à estratégia perlocutória do filósofo francês. O que há em comum nas duas abordagens é a dupla recusa de analisar a linguagem tanto do ponto de vista interno (da significação), quanto do ponto de vista externo (da relação entre discurso e realidade); ambos pretendem, porém, ao falar, dizer a verdade. Em que sentido? No sentido da análise da ação que o discurso é e que faz com que ele diga alguma coisa: “*comment cela parle et ce que cela dit*”. A diferença é que ao passo que o trabalho de Habermas insiste fundamentalmente no efeito ilocutório do discurso (ação que ultrapassa o sentido), em Foucault a dificuldade de comparar o enunciado ao ato de linguagem ilocutório é o resto perlocutório que é por excelência um efeito de poder: sua aparição se justifica por certas relações de poder e atualiza uma certa dominação. Para Cusset, um dos efeitos não convencionais que a perlocução retórica presente no texto foucauldiano produz é o da ironia: ela tem o efeito de através da comunicação de um discurso mostrar aquilo que todo discurso tem de perverso, a partir de uma suspensão da paradoxal da comunicação ensina-se a natureza agonística do discurso: “*A ironia nos mergulha de cabeça nessa zona de indiferenciação entre perlocutório e ilocutório, luta, poder e comunicação. Colocando-nos no seio do enigma do discurso, ela faz do discurso um enigma a compartilhar*” (CUSSET, 2006, p. 153).

Um enigma que podemos compartilhar. Trata-se, no limite, portanto, de uma decisão, não mais baseada em uma fundamentação sólida e segura, mas na intuição de que é preciso fazer mudar, fazer pensar diferentemente. O aspecto trágico da filosofia de Foucault vai de par com a natureza agonística da sofística (e em última instância na relação instável entre as palavras e as coisas no discurso): uma pretensa ausência de saber é compensada por uma consciência da presença de poder em cada ato de enunciação, que decide.

Se ainda podemos falar em falta de seriedade, somente seria possível se continuamos a pensar nela como o negativo do poder. Tal como Dreyfus e Rabinow a pensaram, tal como Austin mesmo a detectou em algumas práticas que deveriam ser excluídas do campo de estudo do performativo. Veremos, porém, que a performatividade sofística, bem como essa da fala foucauldiana, tem uma seriedade que escapa dos limites nos quais o saber quer enquadrar o poder; sua seriedade é de tipo decisivo em um nível superior àquele que diferencia verdadeiro e falso, ela diz respeito ao sério daquilo que vem a ser como invenção política, como um lance num jogo em que cria a homologia e o dissenso na cidade.

Caberia nesse momento perguntar sobre como se localiza até agora a seriedade no par saber poder na perspectiva da retórica foucauldiana. Na arqueologia, a seriedade dos enunciados era suspensa, justamente porque uma não-seriedade era necessária para poder analisá-los na ótica do tempo de sua legitimação como verdade. Vimos como essa maneira de ler foi considerada como insuficientemente séria a partir de um paradigma de um saber que deveria se sustentar sem poder: Hayden White acusando Foucault de impor um poder obscuro através de sua linguagem retórica sem explicitar sua concepção de retórica. No período genealógico, eis que uma consideração mais explícita da retórica esclarece o impasse: a própria discursividade que aboliu a retórica faz uso de um poder para instituir o saber (esse aparentemente sem poder); Foucault contra nossa vontade de verdade. Como observaram Dreyfus e Rabinow, trata-se agora de outro tipo de seriedade; não mais o *esprit sérieux*, mas a seriedade da positividade do poder em sua relação com o saber. A partir de então, os acontecimentos discursivos são sérios porque criam situações, vencem batalhas, inventam através de mecanismos e jogos de verdade que nada mais são do que configurações de um saber discursivo do poder de que se faz uso para reverter a ordem do saber. A seriedade performativa vai além: não só faz ver os saberes em sua articulação com as práticas de poder, mas inclui a construção social e a política como campos de sua atuação. É o que chamamos de efeito democrático do performativo sofisticado.

### 3.4 Seriedade retórica: o efeito democrático do performativo sofisticado

O tema da seriedade ameaçava minar a legitimidade do projeto arqueológico. Para Dreyfus e Rabinow, é só a partir da genealogia que a postura de Foucault adquire uma seriedade diferente e mais “responsável”. Nesse item, a partir de um novo paralelo entre a atitude filosófica de Foucault e a discursividade retórica sofisticada, pretendo mostrar um tipo de seriedade que é partilhado pelos dois discursos e que é geralmente desprezado pela filosofia *tout court*, desde Platão. Trata-se da seriedade do jogo político lá onde linguagem e política se imbricam. Onde *logos* e *pathos* se imbricam, poderíamos também dizer, uma vez que o *pathos* é um elemento essencial da política, apesar de haver quem queira que essa seja purificada daquele. Somente a partir de uma visada que articula *logos* e *pathos*, linguagem e política, será possível acabar com a visão reducionista que se tem da sofisticada como uma filosofia de raciocínio verbal, sem solidez e sem seriedade.

O paralelo que pretendo investigar é entre o que Paul Veyne (2008) chamou de *decisionismo foucauldiano* no engajamento político e a posição da sofisticada no debate platônico. O ponto crucial é o de um *pathos* anterior à ação e interior à sua execução, entendido como engajamento, crença motriz da ação verbal. Parece-me interessante observar como Foucault não pretendia fundar seu posicionamento político com um saber intelectual, com base em axiomas da ciência política, da mesma forma que os sofistas afirmavam poder ser ensinada a virtude que possibilitaria seus alunos governar – isso sem ter que definir a virtude em termos de episteme, tal é o grande debate entre Protágoras e Platão no *Protágoras*<sup>108</sup>. De modo similar, Foucault e o ensino sofisticado parecem dar à política um estatuto mais condizente com sua natureza do que Platão: para os sofistas o político da cidade grega não deveria ser subordinado ao ser e à verdade ideais. Como nos diz Hanna Arendt: “considerar a política na perspectiva da verdade significa tomar pé fora do campo político”. Talvez por motivos da mesma ordem, Foucault não apresentava seus cursos contra a dominação como lições do que seus ouvintes deveriam fazer a partir de uma verdade que ele teria descoberto: uma de suas palavras mais fortes em política era sempre: “*N'utilisez pas la pensée pour donner à une pratique politique*

---

<sup>108</sup> Platão (1997).

*une valeur de vérité*”<sup>109</sup>. A seriedade da performatividade política que vemos como comum tanto à posição foucauldiana como à sofisticada diz respeito não àquela seriedade que se sustentava na verdade e no sentido determinados, mas antes diz respeito a uma preferência pela fabricação instável e arriscada (*pathos*) da consistência lógico-retórica do liame social.

Isso porque, se nos reportamos ao século V grego, outro par importante, *logos* e *polis*, estão em relação de dependência. A *polis* pressupõe que haja o *logos* que constitui suas leis – o liame entre *logos* e *polis* é a instância do *pathos*, da *mésentente*. De igual forma, no *logos* estão ligados à maneira de pensar e de falar – na perspectiva da construção do político, o *logos* não é nem imaterial nem ideal, ele é da ordem da materialidade prática, do engajamento a uma causa.

Talvez a figura mais emblemática da política sofisticada – contra a *República* de Platão – seja Protágoras, aquele que dizia, contrariando Platão, ser possível ensinar a virtude. Protágoras o sofista era amigo de Péricles e um exemplo paradigmático de democrata livre-pensador, de ‘novo sábio’ que quer despedaçar as crenças dominantes e os valores tradicionais. Foi o primeiro a associar língua e política, através do propósito segundo o qual para se aprender a virtude que possibilita o bem governar a si mesmo e a cidade, bastava-se aprender os discursos: ‘buscar o professor de virtude é como buscar quem ensine a *hellenizein*’. Nesse verbo se apresenta a junção fundamental na língua grega entre politicidade e linguagem; para Protágoras, tais dimensões do agir eram uma coisa só. No centro de um espaço em que falar era imprescindível para o governar, ele inaugura uma concepção de linguagem em que a ação individual se insere num conjunto social através do ato de enunciação material; “*todos, sem exceção, participam do político assim como falam: o mito de Protágoras é simplesmente o mito fundador da democracia*” (CASSIN, 2005, p. 69).

Entretanto, além de pretender ensinar a virtude através da observação e prática dos discursos, Protágoras ensinava algo mais perigoso, que fica esquecido ou recalçado como menos importante. Foi o primeiro a desenvolver técnicas e exercícios que habilitavam seus alunos a defender uma tese e seu contrário. Para Protágoras, sobre todas as coisas era possível dizer X e o seu contrário, o que ficou conhecido como a *antilogia* sofisticada. Não só seus alunos eram treinados nessa habilidade para vencer suas disputas retóricas, como também no âmbito

---

<sup>109</sup> “Não utilize o pensamento para dar a uma prática política um valor de verdade”. DE III p. 135.



de sua visão de mundo (tal era o caso para Górgias também), o mundo se apresentava desse modo; ou seja, que as coisas se apresentam ora assim ora assado não é só uma manipulação discursiva que as apresenta como tal – a natureza mesma das coisas está em constante variação: os sofistas, sucessores nesse aspecto de Heráclito, concebiam o conhecer como essencialmente trágico na medida em que o mundo sempre se lhes apresentava como multifacetado, dividido, feito de dissensos sem lhes oferecer uma única face.

A antilogia, sobre a qual muito se tem escrito desde então, continua o ponto nodal da temática sofística e também o menos compreendido. Tal é a opinião de Kerferd (1981), que diz ser fundamental se rever a antilogia fora de uma perspectiva platônica. Para Platão, a antilogia ficava no meio caminho entra a erística – modo de procurar a vitória a qualquer preço sem consideração pela verdade – e a dialética, meio habilitado filosoficamente para se chegar à verdade. Ao passo que a primeira era totalmente condenada e a segunda totalmente apreciada e única capaz de fazer parte do discurso filosófico, a antilogia, por sua vez, ao opor um *logos* a outro *logos*, fazia vir à superfície o aspecto contraditório dos fenômenos, que se era importante constatar numa perspectiva platônica, era também necessário descartar tão logo se o percebesse para eliminar os contrários através da dialética, chegando-se assim à uma verdade única. A grande divisão entre a perspectiva sofística e platônica reside aí: se para os sofistas a aparência é tudo que pode ser verdadeiro, para Platão a antilogia era (se isso) só um meio para se alcançar o verdadeiro além das aparências. Nesse ponto o argumento de Kerferd é de extrema pertinência: “*a verdadeira natureza da antilogia é um assunto de alguma importância e real urgência. É de muitos modos a chave para o problema de entender a verdadeira natureza do movimento sofístico*” (KERFERD, 1981, p. 62).

Concordamos com o autor na necessidade de distinção entre a antilogia para os sofistas e a antilogia tal como Platão a coloca entre erística e dialética. Isso porque acreditamos, tal como a investigação foucauldiana nos sustenta, que há simplesmente um excesso importante de vontade de verdade na política platônica. Não há modo de se encontrar o bem e a verdade puros quando se trata de discussão. Nossas idéias sobre o verdadeiro, o bem ou o normal não podem ser fundadas. Ao contrário, se como diz Hanna Arendt, ‘os homens vivem juntos sob o modo da fala’, a especificidade do político é mesmo a competição dos *logoi*.

Essa falta de fundamentação no limite de nossas idéias sobre o verdadeiro e o normal, tão bem analisada pela obra foucauldiana, nos

coloca numa posição trágica em relação ao mundo. Tal como na tragédia, não temos bases firmes para decidir e temos que nos arriscar nessa ou naquela direção. Como na tragédia os dissídios insanáveis da realidade vêm à superfície, o conhecer, para Górgias, Protágoras, Nietzsche, Foucault, também é trágico. Como decidir?

Um dos autores que mais se aprofundou na questão, com relação ao trágico da gnoseologia sofisticada foi Bruno Untersteiner (1996). Ele apresenta Górgias como não cético, não relativista, tal como a tradição sempre o descreveu, mas antes como trágico e irracionalista. Trágico no sentido de que para ele o homem, de um lado não pode evitar as antíteses – o mundo se lhe mostra dessa forma; de outro não pode não agir – irracional no sentido de não ter bases racionais para fundar sua ação: “conheço os dissídios inconciliáveis e mesmo assim ajo” – fundamento da ação trágica (irracional).

Por essa razão, uma concepção do tempo particular à retórica se fazia fundamental para superar o trágico da decisão: a instância do *kairós* (καίρός), o momento oportuno, da circunstância apropriada. Como nos diz Untersteiner, a teoria antilógica dos contrários é justificada pelo *kairós*: “a ambigüidade dos discursos é justificada e mesmo indispensável dada a necessidade de adaptar-se a todas as circunstâncias” (*ibidem*, p. 43). Na base da afirmação da aparência, uma consciência do tempo no desenrolar do discurso, na produção da verdade como jogo de invenção pontual: como concebiam a verdade como resultado de uma vitória no tempo, além do caráter polêmico e estratégico de sua produção perspectiva, seu aspecto temporal também é levado em conta através da noção de *kairós*, que se aproxima muito da metáfora nietzschiana da “centelha entre duas espadas”. Górgias foi o primeiro a escrever sobre a concepção de tempo como meio não homogêneo e indiferente, em que um instante não é sempre igual ao outro. O tempo como momento oportuno, *kairós*, é o tempo é heterogêneo, que apresenta ocasiões favoráveis para a ação que vem a propósito e a contratempo. Na ontologia e na metafísica, a concepção lógica do mundo e o princípio da não-contradição repousam inteiramente no postulado do tempo contínuo, dividido em unidades idênticas – na metafísica platônica, para que o ser seja sempre ser, ele não pode existir apenas devido a esta ou aquela circunstância, ele existe sempre em si. Contrariamente a uma concepção una da realidade, seguindo a concepção de Protágoras sobre a contradição imanente do real, na pedagogia de Górgias também há sempre a escolha entre um dos dois contrários; essa escolha, para ser justa e sábia, não pode ser arbitrária e nem gratuita: ela é feita segundo o *kairós*. Ser justo e sábio

não é tarefa para meros faladores maliciosos, mas uma tarefa de certa complexidade, pois o que há de mais difícil para agarrar do que a ocasião propícia?<sup>110</sup> Ao invés da imagem defendida por Platão de uma retórica voltada ao oportunismo hábil, na prática sofística da *tékhnē* de governo a justiça e a sabedoria são fundamentais para colher o justo como o que vem no momento exato.

*Kairós* retórico, portanto, mas também *kairós* político, pois a retórica, como se sabe, é instrumento de poder na democracia ateniense. Para governar, é preciso uma *tékhnē*, a *tékhnē* sofística dos *logoi*. Sua importância logo se mede na produção e disputa do consenso, este que é um resultado sempre precário de uma operação retórica de persuasão, que produz, em cada ocasião (*kairós*), uma unidade instantânea feita de dissensos. É importante estar preparado para o devir da verdade útil, e essa é a preocupação da pedagogia de Górgias.

É assim com um outro tipo de verdade, com um outro tipo de seriedade que os sofistas estão preocupados. Não se chega, a partir das antilogias resolvidas no *kairós*, à Verdade, mas antes um consenso do tipo sofístico é o resultado sempre precário de uma operação retórica de persuasão, que produz, em cada ocasião, uma unidade instantânea inteiramente feita de dissensos, de diferenças. Com razão Kerferd diferencia as duas perspectivas, ao mesmo tempo em que desmascara a pragmática da exclusão operada pelo discurso platônico:

Na verdade, quando Platão sugere, como o faz repetidamente, que os sofistas não se preocupavam com a verdade, podemos supor que isso é devido ao fato de que eles não se preocupavam com o que Platão via como verdade, e não que deixassem de se preocupar com a verdade como *eles* a viam (KERFERD, 1981, p. 67).

Não o verdadeiro ao invés do falso. Não o bem ao invés do mal. O que interessa à retórica sofística é o desafio de modificar a qualidade e a apreciação de um assunto tradicional através de um estado de alma (*pathos*) particular. Nesse sentido podemos dizer que é determinado *pathos* do discurso que viabiliza tal ou tal perspectiva. Trata-se do tema de uma mudança da situação operada através do discurso. Vimos anteriormente como isso se dava no nível subjetivo da alma do ouvinte.

---

<sup>110</sup> Segundo a metáfora corrente da época, o *kairós* é um belo jovem que é careca na parte de trás da cabeça; deve, portanto, ser capturado pelo seu topete da frente (CASSIN, 2005, p. 70)

Estamos em condições de ver como isso se produz no nível da cidade. Um dos preconceitos e mal-entendidos mais perenes com relação aos sofistas se resolve nessa constatação: aquele segundo o qual o perspectivismo de Protágoras e de seu homem-medida era apenas subjetivo; de fato, ele é antes subjetivista sem ser subjetivo, uma vez que tem na cidade e nas coisas mundanas sua régua para o bem e para o verdadeiro.

A analogia que foi tantas vezes repetida nos discursos sofisticos é ainda a mais clara. Assim como a medicina, a sofística pretende transformar os estados de piores para estados melhores. Se a primeira faz uso de drogas para induzir uma mudança para melhor, assim o fazem os sofistas através de seus discursos. “Há a mesma relação entre o poder do discurso e a disposição da alma, o dispositivo das drogas e a natureza dos corpos: assim como tal droga faz sair do corpo tal humor, e como mas fazem cessar a doença, outras a vida, assim também, dentre os discursos, alguns afligem, outros encantam, metem medo, inflamam os ouvintes, e alguns, por efeito de alguma má persuasão, drogam a alma e enfeitiçam-na”<sup>111</sup>. Os discursos são capazes de evocar certo *pathos* que influencia na mudança de uma situação dada. Com relação à política, situação que não pode ser desvinculada do poder do *pathos*<sup>112</sup>, a partir da localização de certa “patologia”, vemos assim que a sofística não se pretende um *organon*, não pretende dizer o que é (ou deve ser): ela é antes um *pharmakon* (com todas as ambigüidades da palavra, seja um veneno, seja a cura para tal patologia). Uma problemática do valor se instaura no lugar de uma disputa entre o verdadeiro e o falso: o homem não descobre a verdade celestial daquilo que o transcende; através dos discursos, ele pode ser a medida daquilo que necessita ou que lhe é útil (*khremata*), verdade que está assim sempre na dependência das condições materiais de sua existência.

O tom materialista, no sentido de filosofia materialista, não deve surpreender. De fato, o paralelo com a posição foucauldiana com respeito ao engajamento político é fácil de se observar, e não pretendemos ter sido os primeiros, como veremos. O que impressiona de início é essa insistência na temática do *pharmakon*, transposta tantos anos depois em uma metáfora de caixa de ferramentas foucauldiana, ambas com o objetivo de não dizer a Verdade mas de possibilitar, tornar possível uma mudança de estado contra a tradição. A percepção precoce da materialidade da linguagem que Foucault destacou nos sofistas já

---

<sup>111</sup> Górgias, *Elogio de Helena*. In.: Cassin, 2005, p. 263.

<sup>112</sup> Charaudeau (2006).

tinha um emprego político em sua disputa contra Platão; tudo se passa como se tendo se apercebido do modo como Platão venceu os sofistas a partir da negação da própria batalha, Foucault retomasse a prática sofisticada de fazer vencer sempre o argumento menos forte (pois foi a filosofia que finalmente ganhou a guerra contra a sofística), para demonstrar que o que o fez parecer menos forte foi justamente a parte de poder que se pretende esconder naquele que o venceu. De modo que o paralelo se estende não só quando Foucault tende a defender os sofistas contra Platão, mas em toda sua simpatia longamente comentada pelos excluídos, pelos oprimidos, pelos revoltados.

Filiação forçada, diriam alguns. Pertinência da visão materialista, diz Antonio Negri, para quem a noção de tempo fundada no *kairós* é a fonte construtiva do povir, da mudança política. Em uma episteme e uma lógica materialista, conhecer, para Negri (2003), é *kairós*, é o conhecer como singularidade: “*kairós* é, na concepção clássica do tempo, o instante, ou seja, a qualidade do tempo do instante, o momento de ruptura e de abertura da temporalidade. É um presente, mas um presente singular e aberto. Singular na decisão que ele exprime a propósito do vazio sobre o qual se abre” (p. 43). *Kairós*, assim entendido, é autotélico, é a junção entre poiesis e techne que constitui a práxis – tal seria o fundamento último de uma intervenção no campo político, na qual não deixam de ter seus papéis uma estética (o modo de dizer), uma ética (como fazer) e um modo de fazer política (uma *techné*). No *kairós* tem-se a potência construtiva do devir, tal como o resultado de um jogo de dados cujos lados são desconhecidos até que se abra o presente de seu lançar. Tal é o entendimento mais justo da dimensão trágica do *pathos* sofisticado-retórico.

Negri localiza essa filiação claramente na concepção retórica de *kairós* e diferencia-a da negação platônica no nível da *ontologia* versus *logologia*, nos termos de Bárbara Cassin. É ele quem faz a ligação entre o *kairós* sofisticado e a *démarche* foucauldiana na seguinte passagem: “é ainda Foucault a base de uma experiência crítica materialista, ou melhor, do desmascaramento daquele platonismo ancestral (da nossa civilização) que desconhece direito ao real, potência ao evento, e que, por outro lado, reconduz tudo, sempre a uma ‘lei’ que antecederia qualquer coisa” (*ibidem*, p. 24).

Os sofistas, esses mestres de retórica, especialistas de sabedoria, tinham sempre o hábito de considerar a tese contrária, criticar tudo, colocar tudo em questão. Eram mesmo vistos com maus olhos pela elite governante, tanto pela acusação de perverter a juventude, quanto por capacitar os jovens de baixa extração a ascender aos cargos públicos

outrora reservados à essa mesma elite, que presenciava seu ensino aterrorizado<sup>113</sup>. Praticavam uma tabula rasa das tradições mais fundamentadas. Eram conhecidos inclusive por um certo desprezo pelas leis da cidade – que seria mais bem entendido como um olhar oblíquo em relação a legitimidade ideal das próprias leis, de um lado, e conseqüentemente como uma consciência da potência de torcê-las conforme o *kairós*, por outro. Talvez também por essa percepção eles eram tão importantes para Foucault. Em entrevista à Dreyfus e Rabinow, em 1979, Foucault é literalmente acuado a fornecer modelos positivos que substituiriam as “meras” descrições que sua obra apresenta-nos. Provocam os autores:

Para haver resistência, é preciso haver algum sentido de algo melhor poder existir; exceto essa indicação de uma outra economia dos corpos e prazeres e dos sofistas, procuramos por dicas de possíveis visões de algo melhor em seu trabalho, mas não vemos muita coisa...

ao que Foucault responde, tacitamente:

quanto aos sofistas, podemos dizer que são exemplos no sentido de que não eram nem cidadãos nem ovelhas... eram antes cosmopolitas, *foyers* de micropráticas de diziam respeito às leis e a seus limites...<sup>114</sup>

Efeito retórico longínquo da fala dos sofistas? É arriscado dizer com certeza. Se Foucault leu os sofistas, pouco os citou, como, de fato, era seu costume pouco citar aqueles de quem sua filosofia se alimentou. Talvez se trate de uma concepção de leitura: não procurava coletar os elementos de verdade que encontrava nos textos, mas buscava se

---

<sup>113</sup> Uma aura negativa semelhante pesava sobre Michel Foucault na França dos anos 70: “Certains craignent que la fin des transcendences soit un dissolvant nihiliste qui corrompt la jeunesse”. *Foucault corrompt-il la jeunesse? Désespère-t-il Billancourt?* In. : Paul Veyne (2008), *Foucault, sa pensée, sa personne*. O paralelo entre o fim das transcendências (Foucault) e a tabula rasa (sofística) das tradições é frutífero: ambos apostam na *invenção*, a *Erfindung* nietzschinana como ato político de participação no social e na sua construção discursiva.

<sup>114</sup> Interview Berkeley - with Rabinow et Dreyfus - 1979 (15 to 21 octobre) (IMEC). A mudança do inglês para o francês está na versão original da entrevista. Quando se sentia confessadamente cansado, Foucault passava a falar em francês com seus entrevistadores.

transformar e transformar uma situação a partir deles. Em todo caso o que surpreende é que, tanto na discursividade sofisticada, quanto na própria fala de Foucault, essa mesma pretensão, não de dizer a verdade, mas de incitar a mudança a partir de um *pathos* trágico dado, também vem colorida como uma analogia com a medicina.

Górgias acreditava que seus discursos tinham tanto ou mais poder sobre a alma de seus ouvintes do que as drogas que administrava o médico. Essas não teriam efeito algum, porém, se o médico não fosse capaz de persuadir o doente a aceitar o tratamento. De maneira semelhante, Foucault disse certa feita que em sua pena havia algo de bisturi. “*La feuille de papier est pour moi comme le corps des autres*”. Ele via sua escrita como uma atividade de diagnóstico, que deveria servir não verdadeiramente para esclarecer, mas tal uma caixa de ferramentas, ou balas que ricocheteiam, produzir um efeito de mudança. Esse cirurgião do corpo dos outros tinha uma noção muito clara do tempo a propósito de seu discurso: sabia que, de certo modo parafraseando Górgias, o discurso médico é verdadeiro porque cura, e não cura porque é verdadeiro. Sua eficácia, assim como a própria eficácia do discurso de Górgias como de Foucault, está na dependência do *kairós*, do momento oportuno: “*o verdadeiro, se é dito a tempo, a quem se deve, e por aquele que é ao mesmo tempo detentor e responsável, cura*”.

*Pathos* como efeito perlocutório do poder; *pathos* como efeito trágico do indecيدido; *pathos* como remédio para a alma, como em uma economia estética dos prazeres; *pathos* como incitação à ação política. Encontramos exemplos de todos esses aspectos do *pathos* na démarche foucauldiana. Resta aprofundar o poder do *pathos* nessa última instância: a da incitação ao ato.



Para tentar retomar alguns pontos deixados em aberto e de certa forma amarrar a discussão sobre essa retomada foucauldiana da retórica sofisticada, nunca assumida, nunca explicitada, mas sempre presente seja como exemplo, seja como anti-exemplo, gostaria de voltar a um questionamento avançado anteriormente, questão que chamei de estratégica, e não metodológica, de saber qual a relação entre os jogos analisados retoricamente e aqueles que são produzidos para analisar os primeiros. Novos elementos da exposição nos ajudam a refletir tanto em um nível teórico, do *logos* dessa estratégia, quando em um nível prático, de execução de uma estratégia retórica.

Refiro-me à participação de Foucault no *Grupo de Informação sobre as Prisões*, o *GIP*, na década de 70. A principal relação entre os jogos de verdade analisados e aqueles que são inventados para a análise está, parece-me, basicamente no poder que esses, por darem forma ao presente, têm para utilizar, interpretar aqueles. Nesse sentido, o Manifesto do *GIP* é paradigmático de uma série de relações entre o *logos* (trabalho de interpretação das leis vigentes) e o *pathos* trágico do discurso (incitação à ação, ao combate pelo discurso como consequência de um engajamento emotivo com determinada questão).

Primeiramente, o texto do Manifesto do *GIP* é significativo enquanto uma *palavra de ordem* (invocação de um efeito ilocutório ou perlocutório sobre alguém) que para si não arroga a demanda de palavra de ordem alguma: “*L’unique mot d’ordre du GIP, c’est la parole aux détenus*”. Trata-se de um ato de linguagem assumidamente político que procura insurgir-se contra a opressão – um lance de dados numa batalha de poder.

O Manifesto enquanto ato de palavra fundamentalmente da ordem do *pathos* trágico do indecيدido, aberto ao porvir, também do combate, da paixão, demanda por sua vez uma resposta do *pathos* do auditório, que é, particularmente nesse caso, dupla: aos governos e à sociedade em geral, a palavra de ordem do manifesto invoca uma resposta, ela demanda uma reação do locutor, qual seja, sua reflexão sobre as condições dos presos. É em suma uma ação discursiva que pretende retirar o auditório da *apathie*, de sua inação, em direção ao engajamento na luta contra as injustiças sofridas por aqueles que não são ouvidos.

Por outro lado, essa palavra de ordem demanda que ela própria venha ser substituída pela palavra de ordem dos próprios presos: ela invoca a palavra dos calados, dos que não são escutados porque a eles não se pergunta nada sobre a questão, antes se reprime sua possibilidade de falar. Invocação de um *pathos* de revolta e de reivindicação através da interferência estratégica nos meios de comunicação para se fazer ouvir uma nova voz; com a ação no momento oportuno, na interpretação ativa das regras do discurso.

Ponto importante, além da insistência na veiculação da palavra do preso, é justamente a referência explícita à falta de uma concepção ideal de prisão – modo de pensar pragmático próprio da genealogia que desconfia sempre de reformas da prática em nome de uma maior pureza das teorizações:

« *Le but du GIP n’est pas réformiste, nous ne rêvons pas d’une prison idéale : nous souhaitons que les prisonniers puissent dire ce qui est*



*intolérable dans le système de la répression pénale. »*

O objetivo do grupo, através da insistência não no logos da prisão, mas do pathos da condição de prisioneiro de um lado e de sociedade-audiência de outro, é o de incitar à mudança, à ação. O âmbito da importância de dimensão do *pathos* para a análise da retórica como ferramenta política tem sido enquadrado no que Meyer (1991) chamou de *retórica das paixões*. A idéia se aproxima da abordagem existencial de Sartre para o qual “a paixão é o homem em situação”. O inovador na abordagem de Meyer é o papel de suspensão das certezas, negação das convicções que produz o pathos retórico no sentido de abrir caminho para valores ainda não existentes ou pensados. A reivindicação do *GIP* seria assim o exemplo mais justo da força do *pathos* retórico na intervenção política de Foucault, que buscou torcer, interpretar as regras em favor dos condenados, movido por um sentimento de revolta, de engajamento na batalha que julgava justa – não necessariamente verdadeira ou falsa. O texto de Meyer flerta inclusive com uma valoração nietzschiana do mundo cujo fundamento seria o próprio *pathos*:

A paixão (pathos) faz existir o homem no conjunto que o define, dando-lhe o poder de se liberar desses limites, podendo ser mais forte e além dele. Pelo pathos, o homem de paixão, negando as consequências prováveis, dá a si mesmo sua própria história desprezando as consequências objetivas que procura desvalorizar. Ele suspende a história por um presente do qual se julga a medida (MEYER, 1991, p. 57).

Nesse sentido, a ação através do discurso invoca um *pathos* suscetível de aceitá-la como pertinente e de agir para a mudança da situação. Se, de um lado, a dimensão do *pathos* é o que faz com que o auditório seja tocado por determinada questão, é importante lembrar que esse *pathos* é sempre invocado a partir de um *ethos* particular, nesse caso, um *ethos* combativo, questionador, incomodado ele próprio com a realidade que se propõe transformar. Importante dizer que ao mesmo tempo em que fazia uso do *ethos* de intelectual engajado, dotado de certa legitimidade ou, como diz Bourdieu, capital simbólico social, é dessa mesma posição que vem a ordem de se recusar a palavra do intelectual como intelectual: a teoria não serve para justificar

posicionamento político.

Caberia agora perguntar pelo motivo que levou os críticos americanos a identificarem na genealogia de Foucault um nível de seriedade *superior* ou, em todo caso, *melhor* do que aquele da arqueologia. Essa mudança na seriedade seria função da mudança do *logos*? A escrita, o estilo de Foucault não apresenta modificação significativa que justificasse tal hipótese, basta observar que a escrita de *Vigiar e Punir* não difere daquela de *As palavras e as coisas*. Entretanto, para Dreyfus e Rabinow Foucault passa a ler os enunciados com seriedade, diferente do que fazia na Arqueologia, quando lia não-seriamente os enunciados sérios do passado. Argumentam que é o uso desses enunciados no campo político que justificaria a nova seriedade arqueológica (DREYFUS & RABINOW, 1983).

Creio que as coisas podem ser lidas de outro modo. A mudança da seriedade, se é que ela existe, estaria antes no nível da mudança não do *logos* exclusivamente, da escrita e da concepção do discurso, mas na mudança do *pathos* e, eventualmente, do *ethos* da escrita genealógica. É bem verdade que o *pathos* que se depreende do texto arqueológico é tão trágico (apocalíptico, diria Merquior) quanto o da genealogia, mas o perspectivismo genealógico cujo *pathos* em situação apresenta uma cena aberta (em que é preciso decidir entre caminhos diferentes que ainda não se conhece) caracteriza uma situação em que a verdade, a seriedade do texto passa de uma brincadeira de discurso para um engajamento na formação do presente. Não estou dizendo que a brincadeira é apenas jogo e que careça de seriedade, pois como vimos, há seriedade não-séria na arqueologia, mas que o *pathos* genealógico, por ser de ordem essencialmente agonística, vale dizer, perspectiva, engaja não só o discurso e seu detentor enquanto locutor, mas também seu locutor enquanto corpo, sujeito de poder e ao poder.

Mudança, portanto, importante do *pathos* arqueológico para o *pathos* genealógico. Com relação ao *ethos*, a questão é ainda mais complexa, pois essa dimensão, não permanecendo em nenhum momento estanque, será a dimensão chave de um terceiro momento da obra. No momento arqueológico, o *ethos* do texto poderia ser caracterizado como algo arrisco, debochado, irônico e brincalhão, com profundidade. Digase, apenas de passagem, que o *ethos* pessoal de Foucault era para ele questão vazia de importância. Já o *ethos* genealógico é um *ethos* de luta, de combate, engajamento trágico na suspensão do status quo e abertura ao provir. Adiciona-se a esse *ethos*, portanto, uma dimensão política não subjetiva.

Todas essas variações de estilo são mudanças que não se restringem à dimensão do *ethos* e do *pathos* de uma escrita. Em boa medida são elas decorrentes de uma mudança nessa própria escrita, no *logos* próprio que as apresenta. O terceiro momento de análise nos apresenta uma variação profunda no estilo da escrita em função de uma valorização não do *logos* que a tece, mas do *ethos* que a produz e por meio dessa atividade, produz a si mesmo. No momento ético Foucault pensa diferente, e uma mudança em sua escrita deve evidenciar essa transformação. É uma mudança cuja importância foi bem percebida pelos leitores de Foucault, que logo estranharam o abandono de uma escrita retórica e a adoção de um estilo mais sóbrio. Em um gesto refletido e comentado em relação à seu estilo, Foucault passa a interpretar com outros olhos a retórica enquanto prática, forçosamente imbricada como contraparte em um elogio da verdadeira filosofia, de um viver filosófico. A retórica, e com ela os sofistas, serão novamente e diferentemente diagnosticados pelo bisturi do cirurgião, que dessa vez vai traçar sobre a folha de papel uma escrita que ainda teremos que analisar, mas que pretende desde já se afastar da luminosidade que até aqui fazia ver o diferente.

## CAPÍTULO 4

### ÉTICA (ETHOS): HISTÓRIA, RETÓRICA E SUJEITO

*là où il y a signe,  
il ne peut y avoir l'homme;  
là où l'on fait parler les signes,  
il faut que l'homme se taise.*

L'Archéologie du Savoir

#### 4.1 Transformar o *ethos* através de uma técnica: a parrêsia

Como vimos na análise do momento arqueológico, o historiador Hayden White acusou Foucault de não apresentar uma teoria retórica que respondesse ao seu modo de escrever a história, fato que só contribuía para manter a linguagem e os leitores cativos do mesmo poder que Foucault tentava dissipar ou diminuir: o poder da regulação obscura da linguagem. Para White, Foucault utiliza, até o primeiro volume da *História da Sexualidade*, noções retóricas que dão forma à sua teoria do discurso, sem que nessa mesma teoria isso seja explicitado, o que torna sua linguagem enigmática, difícil de apreender em termos tradicionais de estratégias de explicação e métodos. Vale lembrar que, paradoxalmente, a esse tipo de escrita, Foucault se referiu como sendo sua “escrita luminosa”.

Posição coerente também para um genealogista, que sabe que a história é escrita como pergaminhos em cima de pergaminhos, interpretações sobre interpretações. O genealogista se interessa pelas falhas, pelos buracos, não pela linearidade; sua história é, nas palavras de Foucault, nada mais do que um “carnaval concertado”. No texto mais ilustrativo sobre a relação entre Genealogia e a História<sup>115</sup>, um exemplo de objeto de interesse da genealogia é dado de maneira reticente, lacunar: a genealogia se interessa em saber, por exemplo, por que Platão em Siracusa não se transformou em Maomé... O que teria saído errado, se basta saber para ser honesto? A genealogia afirma que a diferença

---

<sup>115</sup> *Dits et écrits*, II. Paris, Gallimard, 1994. p. 136-157.

entre a verdade e os homens, fruto da história, intervém no desenrolar linear que imaginamos para nossos desejos.

Esse modo de ver a história condiz bem com o caráter lacunar da retórica, daí sua proximidade e utilização no contar a história. De certo modo, é por acreditar em uma concepção de escrita, na diferença que a história impõe à escrita, é que a retórica seria um instrumento sem explicação formal, um instrumento que não caberia explicitar, uma vez que explicitar qualquer coisa é acreditar em uma continuidade da coisa, uma gênese linear e imune à história.

Contudo, Hayden White talvez ficasse satisfeito com o tratamento que Foucault reservou à retórica em seus últimos escritos, seu período denominado ético, o de uma ética da existência. Entretanto, a partir do segundo volume da *História da Sexualidade*, o estilo de Foucault, para White, é tão pedante e direto que chega a tornar o sexo o assunto mais entediante de todos (WHITE, 1987). Contrariamente ao que se conhecia de seu estilo até então, há como uma ausência de estilo assumida na escrita da ética de Foucault. Quase como se o interessante na história de Platão não fosse mais seu fracasso em Siracusa, mas justamente sua condenação do estilo como fonte de engano e falsidade: a posição de Foucault em relação à retórica, em seus últimos textos, será simétrica à posição platônica; sua leitura de Platão, apesar de ser extremamente original em um aspecto muito importante para a ética, acaba aceitando sem exame muitas idéias já contestadas no meio acadêmico, especialmente sobre a retórica. O mais interessante, no entanto, é que justamente nessa nova interpretação particular que Foucault faz de Platão pode se insinuar novamente a contraparte fundamental da filosofia, a retórica, como uma erva difícil de exterminar e que continua insistindo em ter o que dizer.

Nesses últimos textos, em que o estilo dos cursos vem ao encontro do estilo dos últimos livros, não é simplesmente uma nova interpretação da retórica que subjaz à possibilidade de falar do dizer verdadeiro, do dizer tudo, francamente, da parrêsia grega. O mais importante, e poucas vezes comentado nos trabalhos sobre parrêsia, é que a escrita da parrêsia, o modo de falar dessa tecnologia de transformação do sujeito, é em si uma transformação do modo de falar e escrever foucauldiano. É como se Foucault buscasse se depreender do estilo que o havia tornado seu pensamento famoso e extremamente original, através de uma transformação ética de seu modo de vida, fazendo com que o ensaio filosófico cumprisse o papel que, segundo ele, seria o seu:

L'essai – qu'il faut entendre comme épreuve modificatrice de soi-même dans le jeu de la vérité et non comme appropriation simplificatrice d'autrui à des fins de communication – est le corps vivant de la philosophie, si du moins celle-ci est encore maintenant ce qu'elle était autrefois, c'est-à-dire une « ascèse », un exercice de soi, dans la pensée (FOUCAULT, 1984, p. 15)<sup>116</sup>.

Nada de estilo rebuscado e finamente retórico para falar da parrêsia, esse modo de falar francamente, sem ornamentos. A retórica, porém, estará sempre presente, seja como contraponto que possibilita a definição de parrêsia, seja como uma forma determinada da qual a parrêsia pode se servir. O caso é que o dito grau zero da retórica a que a parrêsia corresponderia é motivo de muito debate entre os estudiosos de retórica, que vêm nessa abordagem ética de Foucault nada mais do que um novo avatar da condenação platônica da retórica. Novamente, o surpreendente é ver isso acontecer em forma de ascese daquele que sempre escreveu através de métodos que podemos chamar de retóricos, e chegou a defender a retorização da filosofia. Como compreender o que leva a essa mudança?

Para entender como se dá essa “modificação”, como se opera na escrita essa ascese e transformação de uma escrita altamente estilizada para uma fala direta e, para alguns, mesmo entediante, é preciso seguir os passos dessa busca pela verdade no discurso, o que, nas palavras do filósofo, foi “*ce à quoi se me suis toujours tenu*”...

A pergunta que poderia resumir grosseiramente a busca foucauldiana seria a pergunta de Nietzsche: o que em nós nos faz querer a verdade? Por que não a não-verdade? Entretanto, os últimos desenvolvimentos de uma política da verdade em Foucault estariam de certo modo além dessa concepção nietzschiana, na medida em que apontam para uma transformação do sujeito à revelia da forte determinação da linguagem e do poder sobre nossas condutas, que não deixam espaço para uma auto-poesis ascética – palavra que não era do agrado de Nietzsche, como se sabe. De toda forma, é portanto indo além de uma interpretação que Nietzsche faz de Platão e da retórica que

---

<sup>116</sup> « O ensaio – que deve-se entender como prova modificadora de si mesmo no jogo da verdade e não como apropriação simplificadora de outrem para fins de comunicação – é o corpo vivo da filosofia, se ao menos ela ainda hoje é o que era antes, ou seja, uma ‘ascese’, um exercício de si, no pensamento » (tradução minha).

Foucault apresenta suas análises sobre as tecnologias de subjetivação da Grécia antiga.

Antes de abordá-las, porém, o eixo central da *démarche* geral poderia ser definido como o estudo das modalidades do dizer verdadeiro. Antes que a ênfase se transfira para as relações entre sujeito e verdade, na ética, as modalidades do dizer verdadeiro em Foucault dão conta das formas assujeitadas do sujeito na verdade que se diz dele (arqueologia das ciências humanas), também das formas assujeitadas do sujeito condicionado às diferentes práticas de poder que o moldam a partir de uma matriz de saber (microfísica do poder). Somente depois dessa mudança, dessa modificação que se inscreve no coração mesmo da escrita foucauldiana é que as práticas de si serão examinadas como *foyers* de subjetivação efetiva do sujeito através de procedimentos que o levam a se constituir a si mesmo.

Inicialmente, portanto, análise dos jogos de verdade com relação a si mesmos – práticas discursivas como formas regradas de veridicção (formas de veridicção da arqueologia – ordenamento do *logos*); depois, análise de jogos de verdade com relação ao poder – técnicas ou procedimentos pelos quais se busca conduzir a conduta dos outros (dimensão do *pathos* do discurso, procedimentos de governamentabilidade como objetos da genealogia). Finalmente, jogos de verdade com relação à constituição de si como sujeito – ética do si – diferentes maneiras pelas quais o indivíduo é levado a se constituir como sujeito (pragmática do si de uma ética da existência – problematização da dimensão do *ethos*).

No curso de 1982, *A hermenêutica do sujeito*, Foucault enuncia que seu trabalho tem como eixo central o estudo histórico das relações entre subjetividade e verdade. Claro está que entre sujeito e verdade a linguagem tem papel fundamental, não só como lugar de constituição de ambos através do sentido, mas como meio heurístico de explicação dessa relação. Vimos nos capítulos anteriores como as dimensões clássicas da retórica tinham seu papel fundamental na escrita foucauldiana: nas formas de veridicção, o jogo com a ambigüidade do *logos* (racionalidade e ficção) para dar conta da materialidade do discurso enquanto coisa em si; nas formas de governamentabilidade, a análise do *pathos* seja como força motriz de decisão, seja como efeito sobre a conduta do outro; na ética da subjetivação, indispensável dizer, a dimensão do *ethos* retórico será de primeira importância, não sem uma re-interpretação, problematização fundamental dessa noção sob a pena de Foucault, uma vez que se trata, na ética da existência, de uma condenação veemente tanto da retórica e de seus procedimentos, de um

lado, quanto de uma tentativa de buscar um estilo pessoal na transformação de si, de outro.

A noção de *ethos*, em retórica, diz respeito ao *status* do locutor e a sua legitimação frente à audiência. O *ethos*, como *garant* da verdade, pode ser o ponto final do questionamento, como pode significar a impossibilidade de atribuir um sentido de verdade ao que se ouve. Uma pastora na televisão diz: “se você vier à igreja, você vai ganhar muito dinheiro... eu sei do que estou falando, eu trabalho com isso todo dia...”. É importante dizer que está bem vestida, com aparência de “vencedora”. Já um mendigo que procure dar lição de economia na rua, muito embora seja um empresário falido que perdeu tudo, dificilmente terá a atenção dos que passam para aprender sobre como escapar da crise... Na sociedade em que vivemos, sabe-se que a aparência conta muito na produção do efeito de verdade. Tanto aparência externa do locutor, quanto aparência de verdade de suas palavras. O *ethos* é a dimensão em que tudo isso se produz.

Na história da parrêsia, como nos conta Foucault, a questão do *ethos* é uma questão crucial. Vemos aparecer na escrita daquele que nunca gostou de falar de seu próprio *ethos* uma transformação que se relaciona justamente com uma nova maneira de conceber essa noção. Há uma ligação fundamental entre *ethos* e escrita em Foucault, não apenas no sentido de que o *ethos* próprio à sua escrita passa de um *ethos* irônico (como na arqueologia) ou agonístico (como na genealogia) para um *ethos* de coragem da verdade, um *ethos* que procura assumir uma verdade sem adornos, direta, que seja o fundamento de uma ascese espiritual: nesse sentido, toda a relação central da subjetividade com a verdade também será apresentada sob outro viés, uma vez que o sujeito não será produto da verdade externa a si mesmo, que o objetiva, mas haverá, na parrêsia, coincidência entre o sujeito e a verdade. É esse o sentido de uma ética da existência em Foucault: o *ethos* da parrêsia é sua própria verdade.

Resta verdadeiro, ainda, o fato de que a própria apresentação de seu *ethos* se transforma dos dois primeiros momentos de sua obra para o terceiro. Sem a dúvida e indecisão de saber se era historiador ou filósofo, ele se dizia, metaforicamente, um *artificier*, aquele que constrói fogos de artifícios (*Entretien avec Roger Paul-Droit*, DE IV, p. 634). Essa apresentação metafórica do *ethos* era o mais próximo do que poderia chegar aquele que recusava ser um autor, ter uma face de autor. Abandonar a escrita luminosa é passar para outra forma ética: é assumir uma auto-poesis na qual o fazer-se através das tecnologias do si é assumir uma coragem de verdade onde aquilo que é dito está em perfeita



conformidade com o que se pensa, com o que se é. Mudança, portanto, da maneira de pensar o *ethos*, tão importante antes para enunciar qualquer forma de veridicção nos estudos arqueológicos, tão fundamental enquanto forma a ser condicionada nos mecanismos de poder. A dimensão ética, que nos momentos anteriores era a forma na qual o sujeito deveria se encaixar para existir – ou a forma que deveria satirizar para dela se afastar, restando ainda preso a ela de certa maneira, se transforma no lugar onde é possível pensar diferentemente, no lugar da coragem e da liberdade.

Resta saber, no limite, se a crítica à retórica a qual Foucault procede durante o trabalho com a parrêsia não fica aquém do que se esperaria de alguém que estava tão do lado dos sofistas e contra Platão dez anos antes. É importante se perguntar, por exemplo, se a transformação aberta que a parrêsia opera no sujeito é tão simetricamente oposta à retórica, principalmente com relação ao *ethos*. Muitas questões se levantam com esse novo avatar da disputa milenar entre retórica e filosofia.

É importante, porém, para compreender o que está em jogo nessa disputa, entender como está estruturado o estudo da parrêsia, principalmente no curso de 1982-1983, *Le Gouvernement de si et des autres*, no qual a transformação histórica da parrêsia, dentro do quadro mais geral no estudo da subjetivação através das práticas de si, está intimamente ligada ao poder da retórica na Grécia antiga. Podemos dizer, *grosso modo*, que o eixo central do curso é o da passagem de uma forma de parrêsia *política*, que tem em Péricles seu representante paradigmático, para uma forma *filosófica*, representada por Sócrates. Fundamentalmente, duas questões retóricas delimitam a evolução da parrêsia dita política (democrática) para a parrêsia filosófica (ética): a importância dada à noção de *ethos*, na passagem de um *ethos* estatutário a um *ethos* livre; e a relação com a forma da linguagem, operada na própria escrita de Foucault: passagem de um estilo adornado, retórico, para a linguagem direta, ordinária, de todos os dias. É dessas duas passagens que tratamos a seguir.

## 4.2 O político e o ético entre retórica e parrêsia

No estudo da parrêsia grega, modo franco e aberto de dizer a verdade que, sendo uma tecnologia de invenção do sujeito, diz algo cujo ato de enunciação faz coincidir verdade do enunciado e verdade do sujeito, estão intimamente ligados aspectos políticos e éticos da relação do sujeito com a linguagem e com o poder. Parafraseando Foucault, a questão da parrêsia é o modo ético pelo qual se arrisca dizer a verdade ao poder, de modo que haja uma transformação daquele que escuta em forma de ascese. Essa situação da parrêsia é, portanto, sempre uma situação de risco, onde é preciso que o sujeito sustente um *ethos* corajoso para que sua verdade seja dita toda.

Veremos que na história dos avatares da prática da parrêsia que nos conta Foucault, especialmente no curso de 1983, apesar dessa relação íntima, a parrêsia se relaciona de modo diferente com o campo político e com o campo ético, dependendo do contexto histórico de seu exercício. Com relação ao político, o curso *Le gouvernement de soi et des autres* nos mostra a passagem da ligação intrínseca de um avatar da parrêsia com a retórica (parrêsia política) ao movimento de recuo da parrêsia com relação ao político (parrêsia filosófica). Com relação ao aspecto ético da parrêsia, o curso trata da passagem análoga da importância de um *ethos* próprio à parrêsia democrática a uma ética da liberdade. As duas passagens estão intimamente relacionadas com a natureza do *logos* empregado em cada caso: fatores como o interlocutor (assembléia ou discípulo) e a própria imagem ou, melhor dizendo, posicionamento do locutor com relação à verdade (filósofo ou retor), determinam uma distinção que diz respeito fundamentalmente ao papel que a filosofia tem com relação à política, ou seja, o de ser responsável ou não por dizer a verdade à política.

Foucault aborda inicialmente o tema da parrêsia no curso de 1982, *L'hermeneutique du sujet*. Nesse curso, a parrêsia é apresentada como uma ética do dizer verdadeiro, uma prática do dizer o verdadeiro que liga o sujeito ao enunciado, à enunciação e às conseqüências de ambos<sup>117</sup>. Esse discurso verdadeiro, sabemos, não é um discurso sobre o

---

<sup>117</sup> O projeto é então assim enunciado na primeira aula (6 de janeiro de 1982): “No presente ano, gostaria de me desprender um pouco deste exemplo preciso, bem como deste material particular concernente aos *aphrodisia* e ao regime dos comportamentos sexuais e, deste exemplo preciso, extrair os termos mais gerais do problema “sujeito e verdade”. Mais exatamente: não pretendo, em caso algum, eliminar ou anular a dimensão histórica na qual tentei situar o problema das relações subjetividade/verdade, mas ainda assim, gostaria de fazê-

objeto nem sobre o sujeito mesmo. Trata-se de uma apropriação do discurso verdadeiro, uma verificação que o sujeito opera em sua constituição no ato de verdade. O projeto foucaultiano geral desse curso e dos cursos seguintes se explica então pela análise dos diferentes *tékhnai* (técnicas), que se caracterizam por jogos de verdade e de erro, de liberdade e de coerção, a partir dos quais se formou o sujeito ocidental.

De acordo com os preceitos do curso de 1982, todas essas técnicas são formadoras do si e fazem parte do princípio ético grego *epiméleia heautoû*, o cuidado de si. São práticas do sujeito sobre si mesmo que possibilitam tanto o conhecimento de si e a transformação de si como cuidado que o sujeito tem consigo. Para estudar essas técnicas, na *Hermeneutique du sujet*, Foucault apresenta uma divisão cronológica que separa o que chama de momento socrático-platônico, momento de surgimento da noção de cuidado de si, e o período chamado de idade de ouro do cuidado de si, situados nos dois primeiros séculos da nossa era<sup>118</sup>. A análise começa a partir do estudo do diálogo platônico *Alcebiades*, em que, segundo Foucault, é apresentada de forma mais completa uma exposição da teoria do cuidado de si. Segundo Frédéric Gros, conforme escreve na situação do curso, embora o enunciado fundamental do cuidado de si esteja bem formulado em Platão, Foucault dele se afasta por permanecer um exercício puramente intelectual de contemplação – pura *theôria* – diferentemente do que acontece nos exercícios de mediação prática, de atividades sociais reguladas e de práticas físicas das filosofias helenística e romana. Vemos que essa abordagem do texto platônico muda no curso de 1983, quando o importante para Foucault será que Platão nos apresenta a própria filosofia como *ergon*, atividade, não mais como mera contemplação. O centro dessa atividade, como sabemos, é a prática da parrêsia:

Le dire-vrai de l'autre, comme élément essentiel  
du gouvernement qu'il exerce sur nous, est une

---

lo aparecer sob uma forma bem mais geral. A questão que apreciaria abordar neste ano é a seguinte: em que formas de história foram tramadas, no Ocidente, as relações que não estão suscitadas pela prática ou pela análise histórica habitual, entre estes dois elementos, o 'sujeito' e a 'verdade'" (FOUCAULT, 2004, p. 4).

<sup>118</sup> Na verdade, são três momentos assim demarcados: "momento socrático-platônico, de surgimento da *epiméleia heautoû* na reflexão filosófica; em segundo lugar, o período da idade de ouro da cultura de si, da cultura de si mesmo, do cuidado de si mesmo, que pode ser situado nos dois primeiros séculos de nossa era; e depois a passagem aos séculos IV-V, passagem, genericamente, da ascese filosófica pagã para o ascetismo cristão" (FOUCAULT, 2004 p. 40). O último momento não será abordado no curso de 1982.

des conditions essentielles pour que nous puissions former le rapport adéquat à nous-même qui nous donnera et la vertu et le bonheur.

Se no curso de 1981-1982 Foucault examina esse conceito de “cuidado de si”, como foi articulado por Platão no *Alcebiades*, depois pelos filósofos do Império romano, no curso de 1982, ele vai se dedicar a dar seguimento à genealogia da parrêsia. Seu questionamento é: como a parrêsia se transforma em uma tecnologia de si e portanto em um meio de resistência e legitimação no governo de si e dos outros? O que há em comum nos dois cursos é o exame da parrêsia como o exercício do dizer verdadeiro da filosofia em oposição à retórica. A pergunta fundamental da ligação entre parrêsia e poder político será enunciada nos seguintes termos:

Quel est donc le type de discours qui soit tel que le Prince pourra se prendre en soin lui-même, prendre souci de lui-même et prendre souci aussi de ceux qu’il gouverne? Comment gouverner le Prince de manière que le Prince puisse se gouverner lui-même et les autres?<sup>119</sup>

Na aula do dia 12 de janeiro, segunda hora, Foucault inicia uma definição mais formal da parrêsia comparando-a a diversos modos de dizer a verdade. Apesar de haver analogia entre esses diversos modos, a parresia não é, nos diz Foucault, nem uma demonstração, nem se confunde com a retórica, sendo diferente também da pedagogia e da erística. Diferenciar a parrêsia da pedagogia, da erística e da demonstração parece mais simples do que diferenciá-la da retórica. Como diz Foucault, quanto à retórica, “as coisas são um pouco complicadas, pois entre parresia e retórica existe toda uma rede de questões, de interferências, proximidades, intrincações etc (12/01, pg. 53<sup>120</sup>)”.

Podemos dizer que já nessa segunda semana de curso começa a longa confrontação entre parrêsia e retórica, que terá lugar até a última aula do curso, em que Foucault lerá o *Górgias* de Platão. Nessa primeira

---

<sup>119</sup> “Qual é portanto o tipo de discurso que seja tal que o Príncipe poderá cuidar de si mesmo, tomar cuidado de si próprio e cuidar também daqueles que governa? Como governar o Príncipe de maneira que ele possa se governar a si mesmo e os outros?” (tradução minha).

<sup>120</sup> Farei referência ao dia da aula do curso (12), seguido do mês e da página do curso (FOUCAULT, 2008).

abordagem, Foucault admite que a parrésia, como técnica, como procedimento, pode e frequentemente deve utilizar os recursos da retórica; em certos manuais de retórica, como o de Quintiliano, a parrésia consta como figura de estilo – a mais paradoxal e curiosa: a figura de estilo mais livre de estilo (*dépouillé*). Assim sendo, retórica e parrésia, essas duas formas análogas de dizer o verdadeiro, são ambas direcionadas para obter a persuasão. É o momento do curso em que parrésia e retórica vão estar mais próximas; proximidade que dará lugar, progressivamente, à ligação problemática da retórica com a parrésia política democrática nos discursos de Péricles, e por fim à separação “*terme à terme*” na parrésia filosófica. De figura de estilo à recusa total de estilo, a história da parrésia tem uma evolução importante na história da relação entre filosofia e retórica: ela será ao mesmo tempo o *locus* da filosofia e o grau zero da retórica, como veremos nesse capítulo.

O primeiro avatar da parrésia que analisa Foucault é a parrésia democrática. Essa forma histórica da parrésia pode e deve fazer uso de procedimentos retóricos, tal como acontece nos discursos de Péricles. Última outra característica em comum, parrésia e retórica tem em comum o fato de instituírem uma estrutura agonística entre dois personagens. É essa estrutura agonística que é ao mesmo tempo o fundamento da parrésia democrática e a razão pela qual a parrésia filosófica deverá ser separada da retórica a fim de poder continuar a ser um dizer verdadeiro. Apesar dessa fissura no interior da parrésia democrática, Foucault diz: “*Je crois qu'on s'approche déjà bien plus de la valeur de la parrésia quand on fait valoir sa structure agonistique*” (*ibidem*, pg. 55).

Entretanto, já nessa primeira aproximação, Foucault não deixa de delimitar parrésia de retórica com base em uma diferença importante. O flerte entre dizer parresíastico e retórico está sempre por um fio. Afinal, segundo o filósofo, a retórica não passa de

une manière, un art ou une technique de disposer les éléments du discours de manière à persuader. Mais que ce discours dise vrai ou non n'est pas essentiel à la rhétorique<sup>121</sup>.

---

<sup>121</sup> “uma maneira, uma arte ou uma técnica de dispor os elementos do discurso de maneira a persuadir. Mas que tal discurso diga a verdade ou não não é essencial à retórica” (tradução minha).

Se tomarmos somente essa definição, é inevitável se perguntar sobre toda a tematização da verdade como batalha – que seria melhor trabalhada pela retórica do que pela filosofia, tal como ocorria no momento genealógico. O que começamos a perceber na análise da problematização ética da retórica é uma virada no pensamento de Foucault que tende cada vez mais para uma etimologização da história, tal como discutiremos mais adiante.

Depois de definir a parresia negativamente com relação a esses outros modos do dizer que são a retórica, a demonstração e a arte da discussão, outra definição negativa apresentada por Foucault, dessa vez sob um aspecto pragmático, é a da parrêsia com relação ao performativo. Vimos no capítulo anterior que a retórica é antes de tudo um arte da invenção, e seus enunciados são performativos no sentido de produzirem o real sobre o qual falam. Haveria uma semelhança entre retórica e parrêsia com relação ao performativo? A prática da parrêsia é uma prática performática?

Na explanação de Foucault, três argumentos são utilizados para diferenciar a parrêsia de um ato performativo. A primeira diferença diz respeito à determinação do efeito retórico ser sempre em função do código geral e do campo institucional. O efeito do performativo é um efeito sempre conhecido com antecedência, codificado, no qual consiste a característica mesma do performativo. Já a parrêsia, diz Foucault, determina uma situação aberta, um risco indeterminado. Segunda diferença: a afirmação parresiástica pressupõe a crença dupla segundo a qual aquele que diz a verdade pensa efetivamente que seja verdade: *“je dis vrai, et je pense vraiment que c’est vrai, et je pense vraiment que je dis vrai au moment où je le dis”*. Ao contrário, um performativo não implica uma relação entre o que é enunciado e aquele que enuncia: o cristão que batiza não precisa crer nem em Deus nem no diabo. Diferentemente do performativo, na parresia há um pacto do sujeito enunciadador consigo mesmo: um pacto duplo: *“voilà la vérité; je suis celui qui a dit cette vérité”*. Finalmente, terceira diferença, talvez a mais fundamental: o estatuto do enunciadador. Se para o performativo o estatuto é fundamental para a felicidade do ato, na parresia é a liberdade de indivíduo que fala que precede o ato, ou seja: sem liberdade de demonstrar sua coragem, não há parresia possível para o sujeito. Por ora deixamos em aberto a apreciação dessa distinção. Veremos que na separação entre parrêsia e retórica, a abrangência do carácter performativo do discurso não se deixa circunscrever a essa descrição de performativo.

Depois dessa definição negativa com relação à retórica e ao enunciado performativo, Foucault passa a abordar a primeira forma histórica de parrêsia, a parrêsia política tal como se deu seu exercício na democracia ateniense do século V. Como introdução, Foucault cita o episódio da experiência de Platão com o tirano de Siracusa, no qual as relações entre parrêsia, poder e filosofia são centrais. Esse é o primeiro dos três textos fundamentais na análise da parrêsia política, seguido da peça de Íon de Eurípedes e do texto do historiador Tucídides sobre a Guerra do Peloponeso, do qual Foucault extrai três discursos de Péricles para delimitar o exemplo de parrêsia democrática. A cena primeira, de Platão em desafio ao tirano, é talvez a mais conhecida, porém assim como a peça de Eurípedes não seja a mais paradigmática, pois não vemos nelas um político de fato fazendo uso da parrêsia. Por esse motivo, mas também por suas relações mais estreitas com a retórica, tomamos os três discursos de Péricles, bem como a análise que procede Foucault sobre eles como sendo mais ilustrativos para a perspectiva de leitura dessa tese.

De todo modo, o que é comum à história de Íon e de Péricles, é a caracterização da parrêsia como dizer verdadeiro em uma situação de disputa agonística, na qual não somente a liberdade de tomar a palavra é permitida, mas também a liberdade de ser persuadido ou não. Esse é, de fato, o risco político da parrêsia.

Nesse sentido, a parrêsia democrática de Péricles é sem dúvida o melhor exemplo. Na aula de 2 de fevereiro, segunda hora, Foucault analisa três discursos de Péricles, conservados pela pena do historiador Tucídides, referentes à Guerra do Peloponeso. O primeiro discurso é aquele em que Péricles se dirige à Assembléia ateniense em resposta a um pedido do embaixador de Esparta para que os atenienses abram mão de seu império; caso contrário, haverá guerra. Depois de todos terem tomado a palavra e expressado suas opiniões, cabe à Assembléia decidir se o melhor é se submeter aos espartanos ou guerrear. É nesse momento, tal como descreve Tucídides, que Péricles toma a palavra e argumenta em favor da guerra com base em considerações de ordem política e pragmática. Sua opinião é aceita pela maioria.

Foucault analisa a cena estruturalmente. Os elementos que permitiram a Péricles tomar a palavra, o estatuto de seu discurso frente aos outros, o valor de sua atitude ética e o risco que sua palavra incita são todos definidos por essa estrutura que é, em suma, a estrutura da democracia ateniense. Primeira característica dessa cena, portanto, que temos que ressaltar: a circularidade essencial entre democracia e parrêsia. A parrêsia, que depois será descrita como alma da atividade

filosófica, nesse momento do curso é apresentada como o fundamento mesmo da democracia. Juntamente com a noção de *isêgoria*, que é a igualdade ao uso da palavra pelo *demos*, garantida pela isonomia da qual faz gozo a democracia ateniense, a parrêsia vem se combinar a essas duas noções na definição do funcionamento do uso da palavra nesse regime político. Como diz Foucault, para que haja democracia, é necessário haver parrêsia; para que haja parrêsia, é necessário haver democracia: tal é a circularidade essencial entre democracia e parrêsia (FOUCAULT, 2008, p 143).

Entretanto, parrêsia e *isêgoria* são noções muito próximas, mas irreduzíveis. A *isêgoria* é um direito constitucional garantido pela *politeia* (noção entendida como lei ou constituição que possibilita tanto a parrêsia quanto a *isêgoria*), porém na parrêsia um diferencial de poder é o que distingue o direito de falar e a qualidade desse discurso. A parrêsia está ligada tanto à *politeia*, ou seja, à constituição da cidade, como a *isêgoria*, no sentido de que não pode haver parrêsia se não houver esse direito dos cidadãos tomarem a palavra e se manifestarem em assembléia. Foucault explica que se não é possível pensar em democracia sem parrêsia e vice-versa, tampouco se pode pensar em parrêsia sem a *politeia* que garante a *isêgoria*. Entretanto, o diferencial de poder inscrito no exercício mesmo da parrêsia vai além de um direito constitucional, no sentido de possibilitar àquele que fala uma superioridade em relação aos outros. Essa característica fundamental da parrêsia democrática será também, paradoxalmente, a causa de seu infortúnio. Nas palavras do filósofo:

L'isêgoria définit simplement le cadre constitutionnel et institutionnel où la parrêsia va jouer comme libre et, par conséquent, courageuse activité de certains qui s'avancent, prennent la parole, tentent de persuader, dirigent les autres, avec tous les risques que cela comporte (*ibidem*, p. 145)

No discurso de Péricles, além da *isonomia*, que é a igualdade diante da lei, além desse caráter agonístico que implica na superioridade de uns frente aos outros e da coragem necessária para tal, o dizer verdadeiro entra como quarta condição estrutural que completa o quadro de condições que, segundo Foucault, caracterizam a parrêsia democrática. Quando Péricles se dirige à Assembléia, temos quatro elementos, como em um retângulo fundamental de condições, que



Foucault divide em: condição formal: o funcionamento da democracia; condição de fato: a relação agonística e de superioridade; condição de verdade: o próprio discurso como logos razoável; condição moral: a coragem para a disputa (p. 158). Assim, começamos com uma situação de opiniões divididas em um contexto de isonomia. Péricles se manifesta e imprime sua superioridade, dizendo a verdade como ele a vê. Para isso, é necessário ter coragem, pois ele precisa persuadir os outros, mas pode falhar. Foucault sustenta que esse retângulo de condições é fundamental para o bom funcionamento da parrêsia democrática. Caso algum desses elementos não esteja presente na cena do dizer verdadeiro, fica impossibilitada a prática da parrêsia. Sabemos que é exatamente o que ocorre na passagem da parrêsia política para a filosófica, quando o retângulo da parresia democrática não garante mais seu funcionamento legítimo e há uma alteração da parrêsia.

Nessa breve caracterização da cena da parresia democrática de Péricles, gostaria de chamar a atenção para um aspecto relevante. Não há dúvidas que o *ethos* de Péricles é importante para a caracterização de sua fala como parresiástica: Foucault nos lembra em diferentes momentos do curso que Péricles é aquele que ao longo de toda sua carreira política disse sempre a verdade, o que corrobora para descrição da prática da parresia democrática como um “*fameux privilège statutaire, lié à la naissance, qui est une certaine façon d’exercer le pouvoir par le dire, et par le dire-vrai*” (2/02 p. 142). Ligada a esse *ethos* particular, ou seja, no sentido clássico de retórica, a essa imagem que se produz diante da assembléia como o detentor da verdade, como aquele que diz a verdade, está o diferencial de poder de que fala Foucault. *Ethos* e estrutura agonística são dois lados de uma mesma moeda na definição da parrêsia democrática. A condição para se identificar com o *ethos* apropriado à parresia, um *ethos*, como vimos, estatutário, é que esse *ethos* implique uma diferenciação em termos de poder, como consequência mesma dessa diferença estatutária do locutor frente aos outros. Esse é, aliás, o problema de Íon: ele quer ter direito à parrêsia, porém precisa sustentar um *ethos* definido pela *polis* ateniense para que seja possível seu dizer verdadeiro, precisa provar sua descendência estatutária.

Poderíamos dizer que, como Foucault já tinha assinalado, a parrêsia democrática e a retórica têm ligações estreitas, que podemos observar claramente nos discursos de Péricles. Além da importância do *ethos* estatutário, da estrutura agonística, se observamos os dois outros textos que Foucault retoma de Tucídides, vemos que a palavra de Péricles pode ser, além de exemplo de parresia, exemplo também de

discurso retórico. Como lembra Foucault, nessa forma histórica da parrêsia, ela pode e deve fazer uso de recursos retóricos, apesar de paradoxalmente constar em manuais de retórica como a figura mais livre de figura na lista de procedimentos retóricos.

Senão, vejamos. O segundo discurso de Péricles analisado por Foucault é o de seu elogio aos mortos. O elogio é, segundo a retórica clássica, o gênero de discurso retórico por excelência. Diferentemente do discurso deliberativo, que trata do que é útil ou prejudicial, do discurso judiciário, que trata do que é justo ou injusto, o gênero epidíctico, centrado no estilo atraente e agradável, trata do que é bom ou ruim, do louvor, da aclamação ou da censura. Meyer (2007), discutindo a classificação aristotélica, sistematiza a contribuição do estagirita em três novas estruturas: *invenção-elocução-disposição* (quanto à forma); *provar-agradar-decidir* (quanto ao efeito); *judiciário-epidíctico-deliberativo* (quanto ao gênero). Cabe, assim, ao discurso epidíctico elogiar seja um homem, seja uma categoria de homens, como é o caso dos homens mortos na guerra, seja uma cidade, seja seres legendários como Helena<sup>122</sup>. Como diz Aristóteles na *Retórica*: “*O elogio é um discurso que acentua a grandeza de uma virtude*” (ARISTÓTELES, 2000, p. 134). É importante observar que nesse gênero retórico o papel do *ethos* é de extrema importância: o auditório julgará o *ethos* de merecimento daqueles que são objeto do elogio com base no *ethos* daquele que elogia, ou seja, a grandiloquência do orador é função do julgamento tanto do caráter honorável da tese quanto do orador. É por esse motivo, aliás, que Péricles é escolhido para proferir o elogio aos mortos. Resta ainda dizer que o discurso epidíctico, com forte apelo ao *ethos*, mas também ao *pathos* (pois trata-se também de emocionar o auditório), diferentemente do discurso apodíctico, que é aquele que procura se ocupar da verdade analítica, pode cair na pura ideologia da glorificação pessoal, algo perigoso para um regime político, o que explica o poder de discursos como aqueles que caracterizam regimes autoritários como nazismo e estalinismo, por exemplo. A democracia grega não estava imune a esses problemas e a característica retórica do discurso de Péricles é apontada por Foucault como problema inerente à parrêsia democrática ateniense.

No terceiro discurso que Foucault analisa, aquele sobre a peste que assola Atenas, já aparece um revés do discurso democrático de Péricles, no sentido de que os atenienses se voltam contra ele julgando-o responsável. O pacto parresiástico começa a se romper. Foucault

---

<sup>122</sup> Conforme o texto célebre de Górgias já referido anteriormente, o *Elogio de Helena*.

observa, porém, que ao invés de dizer aquilo que os atenienses esperam, ao invés de agradá-los, Péricles será novamente parresiasta, terá coragem de devolver as acusações lembrando os atenienses do pacto parresiástico que tinham acordado no primeiro discurso. Interessante observar, também aqui, que ao mesmo tempo em que é um discurso de parrêsia, não deixa de ser retórico, de fazer uso de procedimentos retóricos. Se no segundo discurso, do elogio, a figura mais comum é aquela da amplificação da virtude daquele que é objeto do elogio, aqui Péricles utiliza uma litotes para caracterizar a si mesmo. A litotes, segundo Reboul (1991, p. 131) é uma figura específica do ethos que mostra o orador com sendo modesto, prudente, sábio, através de uma atenuação que tem por objetivo deliberado afirmar algo a partir de sua negação. Foucault comenta a passagem claramente:

Péricles va donner, présenter son propre portrait (ethos) aux Athéniens. Il leur dit : «Vous vous irritez contre moi qui ne suis pourtant inférieur à nul autre [formule classique et litote pour dire : je suis supérieur, - référence à un ascendant]» (FOUCAULT, 2008, p. 163)

Vale enfatizar que, apesar da contenda com os atenienses e apesar de fazer uso de procedimentos retóricos, Péricles é apresentado por Foucault como sendo um exemplo de parresiasta. O que podemos inferir dessa proximidade entre retórica e parrêsia, no entanto, é que é justamente a boa parrêsia democrática, no que ela tem de retórico, já traz em si elementos que propiciam um desequilíbrio no retângulo de condições que possibilitam sua boa prática. Péricles, parresiasta que faz uso de formulas solenes, rituais, fórmulas que Foucault caracteriza como aquelas da retórica, encarna em seu dizer verdadeiro os perigos inerentes à estrutura agonística da parresia democrática. Mais adiante no curso, quando estiver analisando a parrêsia filosófica de Sócrates, Foucault vai contrapor esse uso de fórmulas retóricas de Péricles com a linguagem empregada por Sócrates, que “*en refusant systématiquement d’aller à l’Assemblée et de s’adresser au peuple, parle le langage de tout le monde et de tous les jours*” (*ibidem*, p. 323). Essa recusa do estilo na parrêsia socrática é uma característica na filosofia em geral e da própria escrita foucauldiana dos últimos escritos em particular, como veremos no próximo item.

Estamos em condições de vislumbrar uma mudança fundamental na história da parrêsia tal como nos apresenta Foucault. Uma mudança

que incide nas dimensões éticas e políticas da parrêsia democrática. Depois da morte de Péricles, há o que Foucault chama de alteração da parrêsia, que vai se dividir entre boa e má parrêsia, momento a partir do qual democracia e parrêsia não mais combinam. Isso se dá a partir do momento que o dizer verdadeiro de Péricles, e de outros depois dele, não é mais aceito pela assembléia, que prefere escutar aquilo que lhe agradaria ao invés de escutar a verdade de sua corrupção ética. A coragem demonstrada por Péricles é cada vez menos comum e dá lugar à retórica da adulação e da falsa parrêsia.

Essa mudança se dá progressivamente. Na ordem didática do curso, Foucault enumera quatro modificações sucessivas. Inicialmente, trata-se da ambigüidade de seu valor na democracia, pois ela passa de uma prática necessária a uma prática perigosa e problemática, pois já não garante mais o funcionamento nem do dizer verdadeiro, substituído pela adulação da falsa parrêsia, nem da democracia de fato, uma vez que o bem comum começa a ser pervertido pela astúcia de alguns. Em primeiro lugar, portanto, a parrêsia se problematiza, se torna ambígua. Primeiro momento, podemos dizer, de acusação da retórica como empecilho à democracia. Como segunda modificação importante, Foucault apresenta a prática de Platão em Siracusa, quando tenta convencer o tirano do melhor governo a ser empregado, como uma prática parresiástica, o que, portanto, significa que a parrêsia sofre um deslizamento de seu funcionamento, passando de uma prática essencialmente democrática para o centro de outras formas de governo como a autocracia, governo não-democrático. A parrêsia, assim, se torna um problema relativo a todos regimes políticos com Platão – é uma questão que se impõe à todas as *politeiai*. Terceira modificação importante, a parrêsia, que no regime democrático se dirigia à assembléia, começa a partir dos relatos de Plutarco, se orientar claramente para a formação do Príncipe, ou seja, começa a se dirigir exclusivamente para o indivíduo, para a formação da sua alma. Dessa vez, desdobramento da parrêsia em dois problemas diferentes, mas correlatos: de um lado um problema político, de outro um problema de técnica psicagógica, de formação da alma do príncipe e mais tarde do indivíduo em geral. Finalmente, última modificação, a modificação essencial, comenta Foucault, será a de que o papel do filósofo vai se imprimir com mais nitidez enquanto parresiasta, aquele que deve dizer a verdade sobre a cena política, a fim de guiar a vida política da cidade ou a alma daquele que dirige a política da cidade.

Sobre essa última mudança, essencial, é importante notar um recuo paradoxal da parrêsia com relação ao político. Já na conclusão do

curso, na aula de 9 de março (p. 313), Foucault descreve o aparecimento desse novo personagem parresiasta, não mais o cidadão que faz uso de seu direito constitucional de tomar a palavra na assembléia e falar sobre e para a cidade, mas um novo personagem, o filósofo, que até se recusa a falar na Assembléia, porque a própria prática parresiástica adquiriu outra forma e lugar de exercício. Trata-se de uma inflexão do discurso, da prática e da vida filosófica pela parrêsia, que Foucault afirma ter tentado demonstrar a genealogia. O filósofo resume claramente como as transformações das condições políticas (desaparecimento das estruturas democráticas), da estrutura das instituições vão diminuir pouco a pouco o papel da parrêsia política:

En somme, la parrêsia, cette fonction qui consiste à dire librement et courageusement le vrai, se déplace peu à peu, déplace ses accents et entre de plus en plus dans le champs de l'exercice de la philosophie (FOUCAULT, 2008, p. 314).

Na passagem da parrêsia política à parrêsia filosófica, recuo ou inflexão da parrêsia com relação ao político<sup>123</sup>: “*La parrêsia n’a pas à dire ce qu’il faut faire dans la politique*” (09/03, p. 326). Isso graças a uma espécie de depuração do retórico que libera a linguagem parresiasta de adornos acidentais e desnecessários. Isso é possível constatar também com relação à dimensão ética da parrêsia. Na passagem de uma parrêsia política para uma parrêsia filosófica, o problema do *ethos* é, de fato, fundamental.

De maneira geral, a parrêsia democrática pára de funcionar como deve porque não mais somente alguns podem falar; agora todos, qualquer um pode tomar a palavra. Foucault cita essa característica como a primeira característica da má parrêsia, da falsa parrêsia. Depois da morte de Péricles, todos, ou qualquer um pode falar, logo “*ce seront donc les pires et plus les meilleurs*”, “*l’ascendant est donc perverti*” (p. 166). A partir do momento em que qualquer um pode tomar a palavra,

---

<sup>123</sup> Como especifica Foucault na *Hermenêutica do sujeito*, não podemos dizer com isso que a filosofia é necessariamente apolítica, ou que não há qualquer relação entre filosofia e política. É interessante observar, porém, que o *daimon* de Sócrates o aconselha a não se meter em política, de modo que Foucault pode caracterizar a parrêsia socrática nos seguintes termos: “*C’est une parrêsia en retrait par rapport à la politique... C’est une parrêsia ou ce dont il est question, c’est du salut du sujet agissant, et non pas du salut de la cité* » (02/03, p. 295).

especialmente aqueles « *venu de n'importe où* »<sup>124</sup>, a má parrêsia se caracteriza por “*l’effacement de la différence du dire-vrai dans le jeu de la démocratie*» (*ibidem*, p. 167). O problema ético da parrêsia política é um problema retórico: como efeito de linguagem, o ethos pode ser produzido através de procedimentos que visariam a ludibriar a audiência, que não poderia mais ter condições de separar o verdadeiro do falso. Com o surgimento do filósofo como personagem parresiasta por excelência, o problema é resolvido de dois modos: primeiro, ele não se dirige à assembléia, mas apenas a um indivíduo; em segundo lugar, ele usa a linguagem de todos os dias, não faz uso de procedimentos retóricos. Daí a colocação da pergunta, *Qual arte ensinar aos homens o governo de si mesmos para que esses governem os outros? A parrêsia ou a retórica?*, que inicia a condenação da retórica pela filosofia, colocando como condição de possibilidade da parrêsia a recusa do estilo (retórico).

O problema da parrêsia política, como lembra Foucault, não desaparece com o aparecimento da parresia filosófica. Pelo contrário, esse é um problema cada vez mais premente, cabendo à parrêsia filosófica não um total afastamento como se não tivesse nada a dizer sobre política (a relação entre filosofia e política é e sempre foi conflituosa, mas necessária), já que não pode atuar enquanto dizer verdadeiro no seio do político, como parrêsia política, mas antes um papel de crítica contínua e exercício ético de invenção. Podemos dizer que é somente a partir da separação entre parrêsia política e parrêsia filosófica que os paradoxos inerentes ao funcionamento da parrêsia política são passíveis de análise, como a que faz Foucault ao citar os dois paradoxos antigos e ao mesmo tempo modernos da relação entre democracia e verdade.

O primeiro paradoxo é o fato de que o que possibilita a existência da democracia é justamente diferente e irreduzível a sua estrutura igualitária – o discurso de verdade agonístico, e conseqüentemente a possibilidade retórica de se produzir uma superioridade no nível do ethos. O segundo paradoxo comentado por Foucault diz que a democracia não subsiste sem o discurso de verdade, porém, a possibilidade da morte do discurso de verdade está inscrita na própria democracia.

---

<sup>124</sup> Vale lembrar a acusação platônica segundo a qual os sofistas não deveriam ter direito à palavra porque eram estrangeiros. É o mesmo problema de Íon, que não tem direito à parresia enquanto não provar um *ethos* estatutário.

Com relação à questão da possibilidade da verdade em política, e sobretudo da utilização de recursos retóricos nesse campo do discurso, é interessante fazer referência ao livro de Patrick Charaudeau, *Discurso Político* (2006), em que o analista de discurso descreve a estrutura do teatro político e as estratégias dos seus atores, aproximando paradoxalmente a verdade democrática de uma mentira democrática inerente ao regime. As *instâncias* de comunicação (política, cidadã e mediática) são definidas por sua finalidade comunicacional, por exemplo, propor, reivindicar, denunciar, etc. Dada a relevância do afeto na persuasão, um ponto importante na sua constituição é o espaço do *mentir verdadeiro* como estratégia de sedução (*A mentira na cena pública*): “*todo político sabe que lhe é impossível dizer tudo, a todo momento, e dizer as coisas exatamente como ele as pensa ou concebe, pois suas palavras não devem atrapalhar sua ação*” (CHAURAUDEAU, 2006, p. 104-105). O autor esclarece assim que, no contrato de comunicação político, os atores da instância política devem sempre obedecer à lógica do parecer verdadeiro, empregando para esse fim estratégias para evitar “ter mentido”, entre elas a generalidade, o silêncio, a omissão e a denegação. O caso é que sem essa verdade de aparências não haveria ação política possível.

É importante ainda acrescentar que o problema ético da parresia retórica é um problema retórico na medida em que é, antes de tudo, um efeito de linguagem. A passagem de um ethos como efeito codificado por fórmulas para uma ética de invenção filosófica passa necessariamente por uma desvalorização da linguagem retórica, um posicionamento contra o modo *logográfico* do discurso que examinamos a seguir.

### 4.3 Grau zero da retórica como condição de filosofia

A *Arqueologia do Saber*, ao apresentar as bases teóricas que sustentam a morte do homem, iniciada com *As Palavras e as Coisas* e com a *História da Loucura*, faz uma distinção bem clara entre a presença do homem e a presença dos signos:

Les paroles, les écrits naissent du dispositif et non d'une nature humaine ; si bien que, là où il y a signe, il ne peut y avoir l'homme ; là où l'on fait parler les signes, il faut que l'homme se taise (*AS*, p. 275).

Pensei em começar com essa citação, porque ela marca um distanciamento bem perceptivo entre o momento em que o discurso era tudo e tudo era discurso (momento da autonomia relativa do discurso), onde o homem não existia, e o sujeito era um subproduto dos jogos de linguagem, se tal, e o momento da invenção parresiástica da ética da existência, no qual o sujeito está no centro da análise, e sua possibilidade de auto-poesis é dada a partir da impossibilidade da poesis retórica da linguagem.

O curso de 1983, como diz acertadamente F. Gros no comentário que fecha o volume, nos mostra a que ponto o estudo histórico das práticas de subjetivação ética não afasta Foucault do político; entretanto, é importante observar como esse estudo o afasta progressivamente do retórico. Antes a única possibilidade de filosofia se circunscrevia a uma experiência radical com a linguagem, agora a *auto-poesis* do sujeito, sua invenção, parece pressupor um grau zero do trabalho, da construção sobre a linguagem.

Talvez afastamento não seja a melhor palavra. Nas últimas aulas Foucault aborda diretamente a relação entre filosofia e retórica para colocá-la como uma espécie de eixo fundamental de sua obra, pois trata-se, em certo sentido, sempre de falar do modo do discurso que pretende falar a verdade, tanto em retórica quanto em filosofia.

Na aula de dois de março, Foucault insere a relação filosofia-retórica no problema geral de uma ontologia dos discursos de veridicção, ontologia dos discursos que pretendem dizer, operar sobre a verdade, sem paradoxalmente que sobre essa ontologia seja operada uma verificação no sentido de saber se esses discursos dizem a verdade ou não, como em uma verificação experimental científica. Para analisar



essa ontologia dos discursos de verdade sob a forma da persuasão da alma, Foucault diz ser necessário colocar no mínimo três questões:

Primeira questão, qual é o modo de ser próprio a tal ou tal discurso, dentre todos os outros, na medida em que ele introduz no real um certo jogo determinado de verdade? Relação entre o modo de ser e o real do próprio jogo. Segunda questão, qual é o modo de ser que esse discurso confere ao real do qual ele fala, através do jogo de verdade que ele exerce? Relação entre o modo de ser e o real a que o discurso se refere. Terceira questão, qual é o modo de ser que esse discurso de veridicção impõe ao sujeito que o sustenta, de modo que esse sujeito possa jogar como se deve tal jogo determinado de verdade? (FOUCAULT, 2008, p. 285).

Foucault enfatiza que colocar essas três questões aos discursos de veridicção é ao mesmo tempo considerá-los como uma prática que, enquanto jogo de veridicção, não possa ser considerada mais do que uma *ficção*. Isso significa: “*Il faut que la histoire de la pensée soit toujours l’histoire des inventions singulières*”. Assim para distinguir a ontologia dos discursos de veridicção de uma história dos conhecimentos a qual funcionaria como um índice da verdade, é necessário introduzir outro critério para a ontologia dos discursos, e esse será um princípio de liberdade, onde a liberdade é definida como uma capacidade de fazer.

Chama a atenção essa palavra de ficção em plena discussão da parrêsia socrática. Como diz Paul Veyne, Foucault, como cético, nunca acreditou em uma verdade eterna e imutável, daí sua insistência no fato de que a história sempre será uma ficção, até mesmo a história da verdade<sup>125</sup>. O certo é que nesse momento de seu pensamento, Foucault tem em mente também uma ficção, porém diferente daquela que articulava o pensamento arqueológico, transformando o *logos* através de uma experiência radical de linguagem, que vários autores classificaram como uma retórica filosófica eficaz e bela, a idiossincrasia particular do pensamento diferente. Na reflexão sobre a parrêsia, de certo modo, essa ficção da ontologia dos discursos deve prescindir da ficção da linguagem.

Onde Foucault encontra as bases para uma depuração da linguagem que garanta o bom funcionamento de uma ontologia dos

---

<sup>125</sup> Foucault, para quem o passado era um cemitério de verdades, certa vez comenta com o amigo Paul Veyne, que ao passo que para Wittgenstein, a questão era de saber o que se dizia quando se dizia a verdade, para Foucault, a questão sempre foi: “*d’où vient que la vérité soit si peu vrai?*”, *Le scepticisme de Foucault*, Veyne (2008).

discursos, que em última instância ele vê com sendo o papel da filosofia? Novamente, no texto platônico, dessa vez na Apologia de Sócrates. Foucault introduz uma noção de linguagem muito interessante, que na afirmação de sua simplicidade não deixa porém de ser um tanto misteriosa, a meu ver. Trata-se do *logos etumos*, essa “forma geral da concepção grega da linguagem”, presente no corpus platônico mas que o extrapola, a idéia segundo a qual a linguagem, as palavras, as frases, em sua realidade, têm uma relação originária com a verdade (p. 290). Esse modo de ser da linguagem filosófica, único capaz de ser utilizado na análise da ontologia dos discursos, é o mesmo empregado pela filosofia socrática, é o posicionamento filosófico que se contraporá à retórica como via régia para a parrêsia e para a transformação de si, para uma estetização da existência. Foucault estabelece a distância entre linguagem filosófica (*logos etumos*) e linguagem retórica nos seguintes termos:

Le langage *etumos*, le langage j’allais dire étymologique, ce langage qui est nu de tout ornement, de tout appareil, de toute construction ou reconstruction, ce langage à l’état nu, c’est celui-là qui est au plus près de la vérité et c’est en lui que se dit la vérité. Et c’est là, je crois, un des traits les plus fondamentaux du langage philosophique ou, si vous voulez, du discours philosophique comme mode d’être par opposition au discours rhétorique.

Diferente da linguagem retórica, que é uma linguagem escolhida, trabalhada, construída de modo a produzir um efeito sobre o outro, a linguagem filosófica se caracteriza por ser *dépouillé* e simples, sem os *tekhnai* da linguagem retórica. Vale lembrar que, diferente dos oradores retóricos e dos homens políticos, Sócrates utilizava uma linguagem de todo dia, uma linguagem de todo mundo. Essa dupla recusa da estilização estatutária e da ornamentação estilizada é a pedra de toque da forma histórica da parrêsia filosófica. Além disso, a simplicidade da linguagem está ligada também ao fato de não se dirigir, como o discurso retórico, ao outro com intenção de o persuadir, mas é antes a expressão do que pensa o sujeito que fala: relação, portanto, com o sujeito locutor, e não com o sujeito que se busca persuadir.

Como garantir o uso do *logos etumos*? Como garantir, pergunta Foucault, que a linguagem filosófica diga a verdade? Em comparação constante e fundamental com a retórica, Foucault assume que essa

última não passa de uma psicagogia, uma maneira de conduzir as almas por intermédio do discurso. Porém, para saber como conduzir uma alma, tal como a medicina precisa conhecer o corpo para curá-lo, para fazer o bom uso do logos etumos é preciso conhecer a alma. A analogia com a medicina é feita por Sócrates no *Fedro*: da mesma forma que para a boa prática da medicina não é suficiente conhecer o poder dos remédios a serem aplicados – referência crítica às receitas retóricas, as *tekhnai*, mas é preciso também saber a que tipo de doente aplicar, em que momento, em que quantidade, ou seja, é fundamental o conhecimento da constituição do corpo, da mesma forma a retórica não produzirá seus efeitos nem será aplicável caso não haja o conhecimento da alma à qual ela se dirige. A retórica é, portanto, uma psicagogia, mas incompleta, por não ter conhecimento da essência, da natureza da alma (FOUCAULT, 2008, p.307).

Não se trata, entretanto, de conhecer a alma como uma coisa imutável, como um objeto qualquer com propriedades imutáveis, mas conhecer a alma como algo que se transforma pelo discurso, pela prática de si. Pelo bom discurso, sobretudo. O bom discurso, assim, não será aquele que necessariamente conhece a verdade de que vai falar de antemão. Foucault comenta a discussão se dá ainda no diálogo do *Fedro*: Fedro argumenta que a diferença entre o bom e o mau discurso é o fato de que no bom discurso o sujeito que o pronuncia tem conhecimento da verdade de fala. Daí a condenação da retórica, que é tratada como totalmente indiferente à verdade, tanto é que defende poder sustentar uma tese e seu contrário. Sócrates, entretanto, não concorda; para ele se aquele que fala já possui a verdade do que diz antes mesmo de dizê-lo, seu discurso não pode ser verdadeiro. Para Sócrates, o conhecimento da verdade (da alma) não é uma condição anterior à boa prática do discurso:

Pour que le discours soit un discours de la vérité, il ne faut pas que la connaissance du vrai soit donné avant à celui qui va parler, il faut que la vérité soit une fonction constante et permanente du discours (aula 02/03, p. 303)

Apesar de uma série de interseções que dizem respeito a questões centrais das fronteiras entre filosofia e retórica, como, por exemplo, a analogia com a medicina, que é comum a ambas, e a assunção da produção da verdade em ato por parte da retórica, em contraposição ao conhecimento filosófico como re-conhecimento, questões essas que

discutiremos mais adiante, Foucault desenha um quadro de distinções bem marcadas entre o discurso filosófico e o discurso retórico a partir dessa posição socrática. O discurso filosófico é a única *tekhné* capaz ao mesmo tempo de ter acesso à verdade e à prática da ascese da alma sobre ela mesma; o discurso retórico, por sua vez, é marcado pela indiferença com relação à verdade, como prova a possibilidade de dizer o justo como o injusto; ele só tem preocupação com o efeito que será produzido na alma daquele que o escuta. Acrescente-se a essa uma outra distinção, essa considerada uma distinção crucial: ao passo que a retórica é uma *atekhnia* (ausência de *tekhné*) com relação ao discurso, a filosofia é a *etumos tekhné* (técnica autêntica) do discurso verdadeiro.

No fechamento dessa distinção entre esses dois modos fundamentais de ser do discurso de veridicção, resta ainda saber, e essa é a questão que termina o diálogo Fedro, se o discurso preparado, trabalhado, da escrita, se enquadra na caracterização de bom discurso, de técnica autêntica da filosofia, em oposição ao discurso retórico. Trata-se de uma questão de muita importância, tanto no contexto grego, em que a distinção entre oral e escrito é bem marcada, quando para perspectiva de leitura da obra de Foucault que adotamos nessa tese. Foucault nos lembra que a questão final do diálogo era: a má qualidade do discurso de Lysias é devida ao fato de ser um discurso escrito? Sócrates responde que não, que a verdadeira distinção está não entre *logos* e escrita<sup>126</sup>, mas dois modos de ser do *logos*: retórico e filosófico. O primeiro não é vivo, não dá conta do Ser nem da alma a quem se dirige, o segundo é ligado à verdade do Ser e à prática da transformação da alma. Foucault resume a distinção nos seguintes termos: de um lado, modo de ser logográfico do discurso retórico, de outro, modo auto-ascético do discurso filosófico (aula de 02/03, 309)<sup>127</sup>.

Uma pergunta que vem naturalmente ao espírito, dada essa caracterização da linguagem filosófica em contraposição à retórica, é de saber se ao mudar seu estilo de escrita a partir do segundo volume da *História da Sexualidade*, Foucault não estaria querendo de aproximar

---

<sup>126</sup> A articulação do problema por Foucault pressupõe uma recusa da crítica derridiana do logocentrismo platônico. Para Foucault, a recusa platônica da escrita não se efetua em nome do *logos*, mas em nome de um trabalho silencioso de si sobre si mesmo – caracterização da filosofia como *ergon*, não com *logos* (ver 16/03, p. 205), que desqualifica o *logos* seja escrito ou oral.

<sup>127</sup> Uma curiosidade marca essa distinção, que chega ao conhecimento do público apenas pelo manuscrito, uma vez que Foucault não teve tempo de pronunciá-la em curso. Há somente a menção, no final da aula, de que retomaria a questão para finalizá-la, o que de fato só ocorre na escrita.

mais do discurso filosófico, deixando para trás um passado mais retórico. Essa é, de fato, a pergunta que lhe faz o entrevistador em *O retorno da moral*, última entrevista concedida por Foucault. Lembremos que nela Foucault assume ter se distanciado deliberadamente de “métodos ligeiramente retóricos”, o que se coaduna com a descrição que faz, durante o curso sobre parresia, da diferença entre discurso filosófico e retórica, nos seguintes termos:

Le langage réthorique est un langage choisi, façonné et construit de manière à produire son effet sur l'autre. Le langage philosophique, son mode d'être c'est d'être etumos, c'est-à-dire à ce point dépouillé et simple, à ce point conforme à ce qui est le mouvement même de la pensée qu'il sera, sans ornement, tel qu'il est, dans sa vérité, adéquat à cela à quoi il se réfère. Il sera adéquat à cela à quoi il se réfère et il sera conforme aussi à ce que pense et croit celui qui le tient. Le logos etumos, comme point de jonction entre l'*alêtheia* qui se dit en lui et la pistis (la foi, la croyance) de celui qui l'énonce, c'est cela qui caractérise le mode d'être philosophique du langage (FOUCAULT, 2008, p. 290).

Há aqui a marca de uma mudança, não somente de estilo, mas de aproximação entre verdade e moral. O interessante da discussão será tentar compreender as condições de possibilidade dessa linguagem etumos, uma vez que até em sua própria descrição Foucault se utiliza de modalizações de linguagem (o curso enquanto discurso preparado para pronunciamento, por exemplo). A busca desse logos etumos, dessa verdade do sujeito que se diz sem adornos languageiros não será uma busca idealizada, uma busca daquela transparência da linguagem que foi criticada no momento arqueológico, e da verdade como essência que foi criticada no momento genealógico? A verdade do sujeito, a de Foucault, pode prescindir da ordem do discurso e, por essa razão, ser mais verdadeira do que a verdade demiúrgica do discurso retórico?

A questão é complexa e não tem uma resposta definida. Foucault falou pouco sobre essa mudança. No prefácio do *Uso dos prazeres*, ele deixa entender que o ensaio filosófico deve ser encarado como uma ascese, e que para poder pensar o sujeito em sua constituição, Foucault teve que modificar seu modo de pensar. Ele modificou, sem dúvida, seu modo de escrever também – mas sobre isso encontramos somente uma

passagem em uma entrevista, uma espécie de testemunho dessa mudança de estilo.

Trata-se da última entrevista que concedeu Foucault, que recebeu o infeliz título de *Le retour de la morale*, publicada três dias após o falecimento do filósofo. Nessa entrevista, significativamente, a primeira pergunta é sobre a mudança de estilo na escrita de Foucault. O entrevistador, jovem filósofo amigo de Deleuze, nota que a escrita dos últimos livros é “clara, correta, polida”, muito diferente com o que se acostumou o leitor de Foucault. Foucault não nega que tal mudança foi um problema para ele próprio, pois tal ruptura com o estilo utilizado em *As palavras e as coisas*, *História da Loucura*, *Arqueologia do Saber* e *Vigiar e Punir* não foi progressiva: “abandonei esse estilo muito bruscamente, de 1976 a 1976”, confessa Foucault. Interessante observar também que, na segunda pergunta do entrevistador, encontramos o pressuposto crucial da divisão entre parrêsia e retórica: “Ao depreender-se de um certo estilo, o senhor não se tornou mais filósofo do que era anteriormente?” Pressuposto milenar atualizado: a linguagem filosófica deve prescindir de adornos.

Entretanto, sem explicar claramente o motivo, como se fosse antes de tudo o resultado de uma transformação para ele também não completamente definida, Foucault admite que com a escrita de *As palavras e as coisas*, *História da Loucura* e *Vigiar e Punir*, realizou um “estudo filosófico essencialmente baseado em um certo uso do vocabulário, do jogo, da experiência filosófica”, e que naquele momento, já depois da escrita dos dois últimos volumes da *História da Sexualidade* e dos cursos sobre a parrêsia, pretendia se afastar daquela prática de linguagem: “é verdade que hoje procuro me depreender dessa forma de filosofia”. Analisando seu percurso retrospectivamente, o filósofo afirma ter buscado tratar de basicamente três problemas: o da verdade, o do poder, e o da conduta individual. Ao iniciar o estudo do último problema, o da constituição do indivíduo como sujeito, Foucault percebe um fio condutor que não tem necessidade de “métodos ligeiramente retóricos” para se justificar. O resultado é uma escrita clara, direta, sem adornos, coerente nesse sentido com a caracterização da parrêsia, técnica do discurso filosófico por excelência. Isso é tudo o que saberemos sobre essa mudança da boca de Foucault.

Ficamos evidentemente somente com muitas hipóteses levantadas por estudiosos e críticos sobre o que significa em Foucault esse abandono dos “métodos levemente retóricos”, essa recusa do estilo, e como essa transformação se relaciona com o estudo, o dizer, o ensino da

parrêsia, da defesa da parrêsia como atitude filosófica em detrimento da retórica.

Na entrevista também é levantada a questão de Foucault ser mal-entendido nos círculos especializados em estudos gregos e latinistas. Esses mal-entendidos, somados às diferentes hipóteses que são levantadas para explicar a transformação de seu estilo, permitem avançar a idéia que, por mais que tenha tentado ser claro e direto, a letra foucauldiana tem sido usada como argumento retórico entre seus leitores. Ou seja, a interpretação da clareza não tem sido homogênea, nem tão pouco menos retórica.

Por exemplo, há divergências sobre o sentido de certas palavras no vocabulário novo de Foucault. Não no vocabulário da escrita luminosa de antes, essa talvez construída para provocar discussão. Palavras como *ethos*, *alma* e *verdade*, tão velhas quanto a própria filosofia, não são interpretada do mesmo modo dependendo do crítico. Talvez nem seja essa a idéia de Foucault – depois voltaremos a esse ponto. Por ora vejamos uma citação como essa, sobre a passagem da parrêsia política democrática, para a parrêsia filosófica:

Le jeu n'est plus agonistique (de superiorité). C'est un jeu d'épreuve à deux, par affinité de nature et manifestation de l'authenticité, de la réalité-vérité de l'âme (FOUCAULT, 2008, p. 341).

Nosso ponto é: será possível expurgar todo retórico da linguagem parrêsiasta? O que dizer da palavra *alma* na filosofia de Foucault? Sabe-se que Foucault não acreditava numa coisa como a alma, e nem os gregos tinham uma teoria do sujeito a qual a alma pudesse ser a substância... Em outras palavras, é possível expurgar essa autenticidade, realidade-verdade da alma daquilo que nela fosse retórico? Em que medida isso seria expurgá-la da linguagem *tout court*? Várias perguntas são levantadas sobre como funciona exatamente esse *logos etumos*: Como é essa linguagem “*nu de tout ornamen, de tout appareil, de toute construction ou reconstruction*”<sup>128</sup>?

Vamos nos restringir a apenas dois comentários, articulados como hipóteses de explicação dessa insistência no *logos etumos* em detrimento do retórico. Uma primeira idéia aposta, paradoxalmente, no fundo retórico da afirmação da recusa do estilo. Ou seja, é uma hipótese

---

<sup>128</sup> FOUCAULT, 2008, p. 290.

que defende que Foucault está novamente sendo retórico quando afirma a morte, o grau zero da retórica. Essa é a idéia de Hayden White, para quem o uso retórico da parrêsia (um pouco como se considerada como figura de estilo, semelhante a como consta no manual de Quintiliano) em Foucault, ou seja, essa mudança deliberada de estilo, parece altamente coerente e apropriada para quem sempre quis salvar sua própria individualidade da “sujeição” que a aderência a um modo constante de prática estilística significaria. Continua o historiador, insistindo na ironia do projeto de Foucault:

Não seria o ponto alto da ironia para um escritor conhecido pelo seu estilo idiossincrático em seus trabalhos iniciais terminar sua carreira com a composição de pelo menos dois livros nos quais o que se lê é “*straight*” history, nos quais o método usado é o tipo mais convencional de análise filológica e nos quais o modo de composição é tão pedante a ponto de tornar o sexo o mais chato de todos os assuntos? (WHITE, 1987)

Já discutimos brevemente a abordagem de White no segundo capítulo. Trata-se de um historiador que reduz a escrita da história ao emprego de figuras de estilo retóricas, tendo analisado toda a obra foucauldiana nesse sentido. Como vimos, White é crítico da postura retórica de Foucault, a quem acusa de não relevar o método retórico que usa, fazendo assim que o leitor seja vítima do poder da linguagem que o próprio Foucault procura esclarecer. Vemos agora que, ainda insistindo na posição retórica de Foucault, White tampouco fica satisfeito com a recusa do estilo. Para retomar a questão da linguagem sem ornamentos, White, apesar de equacionar bem o problema, não oferece uma resposta satisfatória na medida em que para ele a mudança, no fundo, não é uma, para ele trata-se somente de mais um avatar da linguagem retórica de Foucault, que continua a mistificar seu uso e impor o enigma.

Já para a filósofa francesa Bárbara Cassin, filóloga helenista e filósofa, pesquisadora sênior do CNRS, a leitura de White é muito condescendente com Foucault<sup>129</sup>. Cassin, que é a autora do *Efeito*

---

<sup>129</sup> Agradeço imensamente à CAPES a possibilidade do doutorado sanduíche, que me proporcionou a satisfação e a honra de poder encontrar Madame Cassin, que me recebeu gentilmente em seu escritório na Rua Mouffetard, em Paris. Para Cassin, a mudança na escrita de Foucault é extremamente relevante como objeto de pesquisa, sobretudo na sua relação com a leitura dos antigos.



*Sofistico*, onde traça a evolução e genealogia da condenação platônica dos sofistas, declara nesse mesmo livro (na edição francesa), que Foucault, juntamente com outros autores franceses contemporâneos ao filósofo, acabou se rendendo à moral em detrimento de todo seu nietzschianismo anterior. Informalmente, Cassin interpreta toda a aventura foucauldiana na leitura dos gregos como um erro, uma leitura sempre de segunda mão, sem que se saiba qual exatamente, o que redundava em uma aceitação conformista extrema com o que diz Platão. Para Cassin, em Foucault a retórica é o que Platão diz que ela é. De fato, não seria difícil encontrar citações espalhadas nos cursos de 1981-83 em que a retórica é definida tal como a letra platônica a apresenta. Em artigo sobre Foucault, Heidegger e os antigos (CASSIN, 1998), a filósofa argumenta que, contrariamente à referência fundamental aos sofistas na *Ordem do Discurso*, que marcavam para Foucault uma resistência ao modelo platônico em favor da referência a Nietzsche, quando se tratou de ler os antigos nos dois últimos volumes da *História da Sexualidade*, os pré-socráticos são inteiramente deixados de lado, e o platonismo de Foucault, que não convence a helenista, deixa de lado todos os paradoxos e problemas que o pensamento sofisticado colocava como concorrente a totalização platônica.

Quando fala especificamente da parrêsia, Cassin é mais mordente: Foucault não sabe o que diz, não sabe o que está procurando, seu trabalho final não é “*ni chair ni poisson*”. No texto acima, a filósofa se pergunta por que quando se fala dessa época do pensamento de Foucault, citam-se as entrevistas, a introdução dos livros, mas nunca o trabalho em si. Duas respostas são oferecidas: afóra a tese que é repetida muitas vezes, todos os exemplos são repetitivos e fazem referência seja a “*une stylisation de l’attitude et une esthétique de l’existence*”, na Antiguidade Clássica, seja a um *souci de soi* na Antiguidade Tardia, que levará a uma autonomização da progressiva de uma ascese que se transformará com o surgimento da moral cristã. A segunda razão pela qual os trabalhos não são citados em seu conteúdo é uma especificação da primeira: trata-se, segundo Barbara Cassin, de um “platonismo sem Platão”, um platonismo de moralista, de pacificador, sem *agon*. Todo o *Uso dos Prazeres* estaria assim repleto desse platonismo que certa feita foi declarado como inimigo da arte, onde não haveria nenhuma perspectiva agonística de superação do platonismo moral, marcando uma escrita que teria muito mais de contínuismo do que de nietzschianismo. A respeito disso, Cassin ilumina a questão de saber o que muda com a modificação introduzida por Foucault em sua prática de

escrita nos últimos livros, resumindo sua crítica ao modo como Foucault lê Platão:

Gostaria simplesmente de indicar para terminar que o que me parece faltar para que a Antiguidade, presente nesses livros publicados, se anime com uma corrente de ar. O problema é, no meu modo de ver, que ela funciona em detrimento da lógica foucauldiana das pluralidades e descontinuidades, como um dispositivo único, um só processo de subjetivação, por demais finalizado para ser variado (CASSIN, 1998, p. 130-131)

Poderíamos nos ater a um aspecto dessa crítica: Cassin, de um lado, julga que a lógica das pluralidades e descontinuidades, mais condizente com um pensamento sofisticado e retórico, no que diz respeito à genealogia das identidades, é deixada de lado em detrimento de uma unificação e pacificação do pensamento platônico em Foucault. Nesse sentido, a clareza e a polidez da escrita do filósofo testemunhariam justamente a imagem da superfície de uma leitura sem escarpas e sem acidentes para qual tais descontinuidades não só são acidentais como não têm relevância para uma história da ontologia dos discursos de veridicção. Ao menos não agora, se algum dia tiveram. Creio que aqui também é possível pensar diferentemente.

Uma outra hipótese que procura coadunar a recusa do estilo com o modo de pensar o discurso filosófico contra a retórica seria, acredito, um tanto ousada, mas também possível: nessa hipótese, que podemos inferir de leituras sobre retórica e noções clássicas da retórica antiga, Foucault e a parrêsia são mais retóricos do que a própria retórica. Como isso seria aceitável e possível?

Tudo depende, como sempre, do sentido que damos às palavras, inclusive do sentido que damos às palavras gregas, tais como *logos etumos*, *kairós*, *rhetoriké*, *ethos*. A base para essa argumentação está na diferenciação, ou especificação do que seria um retórico na parrêsia em contraponto ao retórico que Foucault retoma de Platão. Esse retórico da parrêsia não é o retórico da parrêsia democrática, um retórico de fórmulas codificadas e que servem para, dando forma a um ethos legitimado e reconhecido, persuadir a assembléia. Diferentemente, o que chamo aqui de retórico é antes aquela invenção do sujeito no ato parresiasta, sua poesis, sua estilização, que se contrapõe inclusive aos estilos já dados, às codificações já postas, uma transformação que

implica uma invenção, porque não, de linguagem. Assim, a parrêsia seria uma recusa da aderência a identificações codificadas dadas de antemão, a construção da verdade do sujeito seria uma invenção de si que se daria pela linguagem e a retorização, estilização do discurso, antes de se restringir aos adornos próprios de uma “retórica” tal como Platão a descreveu, seria antes o âmago, a condição de possibilidade de uma subjetividade como acontecimento, pluralidade.

Tal modo de pensar a ligação entre retórica e parresia pode parecer um pouco forçado e sem fundamento, uma vez que todo o curso de 1983 tenta separar filosofia de retórica e a própria escrita foucauldiana testemunha por um abandono da retórica. Ainda assim, como disse, creio haver elementos que auxiliem na justificação do que estou avançando. Inicialmente é preciso observar que o retórico da retórica criticada por Platão é muito restrito. É necessário pensar numa concepção retórica tal como a que apresentamos no primeiro capítulo, aquela que, segundo autores como Meyers, a retórica, antes de ser lista de figuras de estilo, é o modo de discurso pelo qual se inventa algo que ainda não existe, sendo ela o discurso do possível por excelência. Daí uma certa dificuldade em apresentar somente a filosofia como discurso no qual a verdade não é dada de antemão, mas no ato de sua formulação. Ora, a retórica, conforme a concebemos, procura moldar com seus procedimentos justamente essa invenção.

Foucault estaria sendo retórico em sua escrita clara e sem adornos? Em que medida? Talvez lendo diferentemente, simplesmente, noções como a de *kairós* e *ethos*, por exemplo. Já chegamos a comentar a produção da subjetividade conforme o pensamento materialista com Antônio Negri e a importância que a noção de *kairós* tem para esse pensamento. O *kairós*, entendido como tempo do instante, da criação do instante, presente singular e aberto, é autotélico, é a junção entre *poiesis* e *techne* que constitui a práxis – tal seria o fundamento último de uma intervenção no campo político, na qual não deixam de ter seus papéis uma estética (o modo de dizer), uma ética (como fazer) e um modo de fazer política (uma *techné*). No *kairós* tem-se a potência construtiva do devir, tal como o resultado de um jogo de dados cujos lados são desconhecidos até que se abra o presente de seu lançar. Essa noção, inicialmente avançada pelo sofista Górgias, deixa entrever a proximidade de uma retórica da invenção com a auto-*poiesis* parresiasta, ainda que, como lembra Negri, Foucault estaria sendo retórico (inventor) também na leitura de Platão, num sentido inverso daquele que o acusa Barbara Cassin: “é ainda Foucault a base de uma experiência crítica materialista, ou melhor, do desmascaramento daquele platonismo

ancestral (da nossa civilização) que desconhece direito ao real, potência ao evento, e que, por outro lado, reconduz tudo, sempre a uma ‘lei’ que antecederia qualquer coisa” (*ibidem*, p. 24).

O mesmo aconteceria com a noção de *ethos*. Foucault rejeitaria uma noção retórica clássica de *ethos* em favor de uma composição não muito diferente de uma retórica sofística. Conforme o interessante artigo de Mônica Cabrera (2003), *El último Sócrates de Foucault*, essa dimensão inventiva e criadora está presente também na parhesia socrática, o que faz com que Foucault aproxime a figura de Sócrates a Nietzsche e aos sofistas em detrimento da interpretação nietzschiana e em detrimento inclusive de sua própria visão anterior de Sócrates, presentes em trabalhos anteriores, marcadamente nietzschianos, o que justifica o título de “último Sócrates de Foucault”. Nas palavras da autora, isso é possível uma vez que ‘el cuidado de si no es un ‘descubrimiento’ de quien es uno, sino una invención a partir de lo que uno puede ser” (CABRERA, 2003, p. 36). O poder instituinte da palavra, sustentado na materialidade de sua enunciação, seria assim uma maneira de, ao dizer sua verdade, criar a si mesmo.

Não posso negar que essa leitura, essa hipótese de aproximação da parresia com uma nova maneira de pensar a retórica, não está explicitamente formulada em qualquer outro lugar. É o modo como meu exercício de leitura se produziu até aqui. Não nego, tampouco, que tal aproximação sofra do mesmo estatuto paradoxal que Foucault comentava sobre a parrêsia política. A parresia filosófica, querendo se afastar de um modo de retórica, não poderia deixar de ser retórica. Assim, lembrando os dois paradoxos da parresia política: o primeiro paradoxo é o fato de que o que possibilita a existência da democracia é justamente diferente e irredutível a sua estrutura igualitária – o discurso de verdade agonístico, e conseqüentemente a possibilidade retórica de se produzir uma superioridade no nível do *ethos*. O segundo paradoxo diz que a democracia não subsiste sem o discurso de verdade, porém, a possibilidade da morte do discurso de verdade está inscrita na própria democracia. Analogamente, penso, a parresia filosófica mantém uma relação paradoxal com a retórica, e não uma relação de exclusão total (aquela entre *logos etimos* e *logos rhetoriké*). A recusa do estilo (recusa de identificar-se ao que já está posto, inventar), condição da parrêsia filosófica, é paradoxalmente o que impossibilita a ausência de uma estilização da existência (o ser é uma ficção). Da mesma forma, a estilização da existência não subsiste sem a parrêsia, e o *logos etimos* e a construção retórica de si mesmo não são exclusivos.

A formulação mais direta sobre o que é viver filosoficamente, no final do curso, pode servir para fundamentar esse modo de pensar a relação:

Vivre philosophiquement, c'est faire en sorte - par l'éthos, (la manière dont on vit), la manière dont on réagit (à telle situation, dans telle ou telle scène, quand on est confronté à telle ou telle situation) et évidemment la doctrine que l'on enseigne - de montrer, sous tous ces aspects et par ces trois véhicules (l'éthos de la scène, le kairós de la situation et puis la doctrine), ce qu'est la vérité (FOUCAULT, 2008, p. 316)<sup>130</sup>.

A presença de noções retóricas como *kairós* (conceito genealógico) e *ethos* não excluem a possibilidade da aproximação da retórica como invenção da *parresia* filosófica. Ao contrário, reinseririam a lógica da pluralidade e do acontecimento no seio da *parresia* filosófica. A questão então seria até que ponto a menção ao *kairós* e ao *ethos* permite a sustentação da distinção estrita entre retórica e filosofia. Minha perspectiva vai, de certa forma, contra essa separação estanque, embora possa significar uma má leitura de Foucault. É interessante lembrar, nesse sentido, que quando no texto mais genealógico dos anos setenta<sup>131</sup>, no auge da leitura nietzschiana de Foucault, ele se perguntava pelo que teria acontecido com Platão em Siracusa, seu intento era introduzir a verdade como efeito do acontecimento, da transformação indeterminada do presente. Creio que, mesmo que sua maneira de escrever sobre Platão tenha mudado, e muitos o acusado de deixar o nietzschianismo de lado em favor de um moralismo de segunda mão, Foucault ainda abre a possibilidade de leituras genealógicas de seus últimos escritos.

---

<sup>130</sup> “Viver filosoficamente é agir de modo – pelo *ethos* (a maneira pela qual se vive), a maneira pela qual se reage (a tal situação, em tal ou tal cena, quando se é confrontado com tal ou tal situação) e evidentemente a doutrina que se ensina - a mostrar, por todos esses aspectos e por meio desses três veículos (*ethos* da cena, *kairós* da situação e depois a doutrina), aquilo que é a verdade” (tradução minha).

<sup>131</sup> Nietzsche, *la généalogie, l'histoire*. In: *Dits et écrits*, II. Paris, Gallimard, 1994. p. 136-157.

## CONCLUSÃO

Ao término de uma aventura recheada de angústias e prazeres, desse passeio curioso pelas inúmeras linhas escritas e por tantos minutos de voz gravada, resta a obrigação de dizer algo conclusivo sobre tantos pontos de fuga do sentido. Cumpre, assim, amarrá-los todos, ou quantos se puder, em congregação que dê elementos de resposta para uma pergunta que se impõe: como funciona, então, o retórico em Foucault?

Apesar do tamanho da tarefa, tal imposição naturalmente não deve intimidar a formulação de uma tentativa de resposta, muito menos se pensarmos que a resposta ela própria se insurge contra qualquer determinismo que queira subtrair seu direito de ser possível: a resposta, ela, também, é retórica.

A ordem impõe precisão imediata. Retórica no sentido de que é preciso determinar seu sentido. De que é preciso, em seu acontecimento de ato de linguagem em situação, negociar com os limites externos de sua apreensão interpretativa, fazê-la valer tanto o quanto sua crítica a conceder como possível: uma proposição de resposta tal como aqui pretendemos só pode ser mais ou menos possível, ela trabalha no exterior dos limites da relação entre linguagem e verdade. Assim, para tentar apresentar a relação da retórica com a escrita foucauldiana, não é possível ignorar as proposições que uma escrita *superficialmente* retórica trariam de consequência para uma consideração *profunda* do retórico de qualquer discurso.

Devo conceder que a leitura que fiz foi no mínimo ambígua; ela reflete razoavelmente, porém, a relação de interpretação que tive com o texto foucauldiano: em um primeiro momento, o sentimento estético de fruição do belo ao ler *As palavras e as coisas* parece ter tido mais força do que o encatenamento de seus argumentos, que ainda teria que reler muitas vezes para seguir. Depois, com a devida paciência, vi os alicerces de uma consideração ingênua da linguagem se desmoronarem sob o trabalho crítico da razão e da paixão. Beleza e razão estavam ali amarrados de um modo extremamente provocante e desafiador. O sentimento estético, aliado ao lógico, produzia assim uma transformação no próprio modo de olhar, de ser. Ao ler Foucault e escrever sobre seu estilo, não pude ignorar o fato de que em sua escrita e concepção de linguagem não há divisão possível entre *logos*, afinada crítica ao *status quo*, *pathos*, invocação para a ação pelo arrebatamento, e *ethos*, reflexão e transformação sobre o modo de ser o si próprio. É conclusiva,

portanto, a afirmação de que Foucault trabalhou sobre seus diversos eixos de ataque sem negligenciar a importância do fato de que essas três dimensões retóricas estão sempre em jogo na interpretação incessante que fizemos do mundo no discurso. Isso porém sem significar que elas funcionem como instâncias congeladas como fórmulas tal como ficaram consagradas no pensamento aristotélico: antes como instâncias de transformação do mundo, pela ação, pela subjetividade na linguagem.

Daí a insolência de arrogar direito de possibilidade a uma resposta sobre o que seria o retórico naquele pensador, mesmo que esteja carregada de imprecisões e lacunas. Se tal texto ou resposta é retórico ou não, resta sendo retórico o mecanismo pelo qual se procura determinar se tal ou tal texto ou resposta é ou não é retórico. Esse mecanismo é um trabalho reflexivo sobre as determinações do sentido, sobre as dimensões de sua facticidade prática, ele mede seu próprio campo de possibilidade.

Já na caracterização do discurso está imbutida uma concepção não explícita de linguagem. Aquela teoria da retórica que Hayden White demandava de Foucault, e que forçosamente não vamos ler explicitamente formulada em nenhum de seus livros ou cursos. Aqui pudemos apenas vislumbrar seus contornos imprecisos, seus pontos de inflexão e referência negativa. Seria talvez mais próprio dizer que não há uma concepção, mas *outra*, pois a filosofia sem adornos de agora dispensa o jogo de linguagem intransitivo que pavoneava outrora. O fato é que na reflexão que Foucault produz sobre o discurso, sobre a linguagem, ligada seja a uma absolvição ou reavaliação da tradição sofisticada, seja no reforço da condenação platônica, sobre todas as três dimensões da retórica às quais recorremos para melhor compreender os próprios processos dos seus jogos de linguagem, tanto como constituintes de sua prática como quanto objetos de sua análise, Foucault apresenta uma reavaliação significativa para os estudos de retórica. Não apenas para os estudos de retórica, mas para o entendimento dos processos discursivos em geral, uma vez que tal avaliação positiva congrega todos os três eixos sem que a desconsideração de nenhum aspecto do ato enunciativo seja ignorada. O ato de linguagem interpretado como ato retórico pressupõe a análise conjunta de seu aspecto de *logos*, em sua relação com o sentido e a ordem, de seu aspecto de *pathos*, enquanto reação provocada por uma paixão no mundo, e de seu aspecto de *ethos*, enquanto subjetividade que se afirma na transformação de si.

Nossa hipótese de que cada momento ou fase enfatizava mais uma ou outra dimensão se confirma, do modo como viemos expondo.

Naturalmente, as dimensões não estão isoladas em cada momento da obra, mas são antes tematizadas em situações diferentes e até sob ângulos diversos. O interessante é que uma interpretação possível desse arranjo é justamente a suspensão de validade para uma crítica de contradição ou incoerência: tanto o *logos*, quanto o *pathos* e o *ethos* retóricos em Foucault sustentam antes a possibilidade da mudança como arma contra o imobilismo das certezas. É o que se pode ver na noção arqueológica de discurso, na convocação à ação genealógica, na transformação de si da ética.

Iniciamos com a análise do *logos* irônico da arqueologia. Essa escrita luminosa que exerceu perplexidade para mais de um crítico. A partir da constatação e afirmação do discurso como coisa, como ordenação material que não está ao serviço necessariamente do sentido, Foucault joga com o discurso fazendo-o passear pelos limites até então supostamente rígidos entre literatura e filosofia. Daí uma recepção heterogênea de sua metodologia, cujo espectro de interpretação vai de aceitação maravilhada do poder da linguagem e da singularidade do novo objeto, o *logos*, até negação indignada do que seria uma destruição de suas próprias bases de sustentação. Sem falar, é claro, da interpretação segundo a qual o arquivo é irônico, mas não por deficiência de lógica, mas antes por excesso de *logos*, coerente que é com a natureza do que descobriu.

Na insistência arqueológica na natureza ambígua e irônica do *logos*, Foucault nos deixa uma figura de linguagem – através do uso magistral de todo um leque de esquemas retóricos – que tem por função reavaliar a natureza mesma das figuras de linguagem. O paradoxo e a metáfora, por exemplo, não são apenas instrumentos de convencimento, sedução ou de gozo irresponsável. Seus usos são pistas sérias da natureza intransitiva da linguagem que demonstram um comprometimento com a transformação histórica do *logos*: essas figuras de linguagem, elevadas a procedimentos discursivos, têm por função induzir o pensamento diferente a partir de um estranhamento fundamental da ordem da linguagem. Seja irônico, seja ambíguo, essa concepção do *logos*, do arranjo linguageiro do discurso, propõe uma visão de linguagem que não divide a ficção da filosofia por justamente liberar o discurso de suas amarras do sentido, da imposição de uma ordem policial que venha lhe petrificar a interpretação. Retórica, arqueologia e literatura falariam todas apenas de si mesmas, seriam apenas auto-referentes ou intransitivas. Perguntar se faz sentido falar de idéias verdes que dormem furiosamente depende do uso contextual em que se coloca tal afirmação. Esse ponto nem sempre foi compreendido,



como vimos, pelos detratores do estilo “literário demais” de Foucault. Sempre é possível, porém, resistir à ordem, e é essa, me parece, uma das funções de um *logos* retórico tal como o emprega Foucault na arqueologia. Um *logos* que, em suma, conta com a força de sua indissolúvel *ambigüidade* entre *objeto material* e *veículo de outra coisa*, tal como procuravam descrevê-lo os sofistas de outrora.

Resistir, mas resistir a quê? À dominação, ao poder, ao outro, à ordem própria do discurso. Na análise do *pathos* retórico, na reavaliação da sofística, o poder entra em cena e com ele a *relação com o outro*. Na história de nossa vontade de verdade, o nascimento da retórica com os sofistas é uma cena de extrema importância, fato cujas conseqüências não escaparam da análise de Foucault. Ao cuidado com o a tecitura do *logos* se soma agora, no momento genealógico, a imbricação fundamental entre palavra e ação, onde a performatividade será refletida tanto na insistência teórica na natureza agonística dos jogos de verdade, quanto no engajamento prático em causas que demandam ação. A dinâmica do poder traz em si uma relação de *pathos* seja consigo próprio, no sentido de ser movido em função de uma invocação pelo outro, seja com relação à dominação do outro, escopo no qual os efeitos retóricos ditos perlocutórios não são sempre possíveis de determinar. “As pessoas sabem o que estão fazendo, só não sabem o que aquilo que estão fazendo faz”. Nesse âmbito, em que o substrato não localizável de poder é efeito de linguagem, há uma esfera que, ao lado do desejo, demanda sempre qualificação, ainda que sempre recue à tentativa de determinação: a política.

Com relação ainda ao segundo eixo geral de análise, entendendo o *pathos* retórico como corolário inevitável do discurso como acontecimento, que se produz em situ-ação, Foucault, na esteira da sofística, não desvincula poder e saber, antes apresenta uma natureza agonística da produção de saber, que pressupõe engajamentos, batalhas, causas, derrotas e vitórias. No momento arqueológico-genealógico, poder e saber estão associados ao *pathos* do discurso no sentido que o discurso é uma ferramenta para o desejo, que pode influenciar o desejo do outro, ou mesmo subjugar-lo; mas essa ferramenta é uma ferramenta imperfeita, também em função do desejo. Daí a necessidade de luta, de combate, decorrente da incompletude da linguagem como meio para determinado fim. Foucault, a exemplo dos sofistas de outrora, se esforça para deixar ouvir aqueles que, por não provirem de uma casta cujo discurso é legitimado, não são geralmente ouvidos em suas reivindicações, ficando na maioria das vezes subjugados ao poder da ordem admitida. É o caso dos loucos e dos presos para Foucault, do

direito à representatividade não elitista na nascente democracia grega. Seja na acusação dos livros, ou no engajamento dos manifestos, na escrita de Foucault, a dimensão retórica do *pathos* é a do discurso enquanto prática de reivindicação, de ação direcionada à mudança, de transformação para melhor.

Essa propensão à mudança incide eventualmente sobre a própria escrita do pensador francês. E incide sobre a escrita como modo de transformação do próprio ethos filosófico de Foucault, para quem, nesse momento ético de sua filosofia, uma vida parresiástica pressupunha a ausência de um estilo ornamentado, rebuscado de escrita. Trata-se do misterioso, mas que se quer claro, *logos etumos*, estilo pretensamente utilizado por Sócrates e via régia para a vida filosófica. Linguagem clara de todos os dias que serve de meio à transformação do si foucauldiano.

É forçoso dizer que aqui a posição da retórica se equivale àquela conferida por Platão, ao menos a partir de uma leitura rápida, sem problematização. Nos círculos exegeticos franceses as opiniões estão divididas entre um platonismo foucauldiano, mais platônico do que Platão, e entre um platonismo mais radical do que a leitura nietzschiana. Já avançamos alguns elementos dessa segunda abordagem no final do capítulo anterior. O mais importante, talvez, do que a determinação final do fato, seja seu acontecimento como exercício de si que se dá pela linguagem, dessa vez não mais através de um movimento que busca forçar seus limites de possibilidade do não-sentido e da auto-referência, mas como busca pela clareza e coragem de prescindir de qualquer mecanismo retórico, apostando mesmo no grau zero da retórica que pode até desnudar a linguagem de si mesma.

Seja qual for a chave de interpretação, creio que se pode avançar a idéia de que há em Foucault uma revitalização da retórica mais aprofundada e não revisionista do que em Perelman, por exemplo, justamente por levar em conta essa dimensão do transformar-se através do discurso. *Logos*, *pathos* e *ethos* são mobilizados sem mesmo serem nomeados em favor de uma visão de discurso, poder e ética que ultrapassa de longe a consideração da verdade na linguagem. Alguns aspectos relativos ao poder do efeito retórico e do abandono do estilo nem chegam a fazer parte das abordagens atuais de retórica. Isso se deve ao fato, creio, de que a tendência, como bem aponta Bárbara Cassin, continuar a ser aristotélico-platônica, na ênfase na clareza da linguagem e de sua sujeição ao sentido. Nesse ponto, ainda mais uma vez paradoxalmente, a insistência de Foucault na importância do *logos*

*etimos* em detrimento da retórica permanece obscura, misteriosa, na contramão, porém, dessa tendência lógica de abordagem da linguagem.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ANKERSMITH, F. Historiografia e pós-modernismo. In.: *Topoi*, Revista do Pós-graduação em História da UFRJ. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ, 2001.

ARISTÓTELES. *Arte Retórica*. 16ª ed. Tradução de Antônio Pinto de Carvalho. Rio de Janeiro: Ediouro, 2000.

AUSTIN, J. L. *Quando dizer é fazer*. Porto alegre: Artes Médicas, 1990.

BAUDRILLARD, J. *Da sedução*. 6ª ed. Campinas: Papyrus, 2006.

\_\_\_\_\_. *Forget Foucault*.

BOURDIEU, P. *Langage et pouvoir symbolique*. Paris : Seuil, 2001.

\_\_\_\_\_. *Ce que parler veut dire: L'économie des échanges linguistiques*. Paris : Fayard, 1982.

BOUVERESSE, J. *Le philosophe et le réel*. Paris : Hachette, 1998.

BOUVERESSE, J. *et ali. Lire Rorty: le pragmatisme et ses conséquences*. Combas : Editions de l'éclat, 1992.

BROSSAT, A. (org.) *Michel Foucault: les jeux de la vérité et du pouvoir; études transeuropéenes*. Nancy : P.U. Nancy, 1994.

CABRERA, M. El último Sócrates de Foucault. In.: ABRAHAM , T. *El último Foucault*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 2003.

CASSIN, B. *O efeito sofisticado*. São Paulo: Ed. 34, 2005.

\_\_\_\_\_. *Sophistique, performance, performatif*. Bulletin de la Société Française de Philosophie, n° 2006/ 4, paru en 2007.

\_\_\_\_\_. *Vocabulaire Européen des Philosophies, Dictionnaire des intraduisibles*, dir., Paris : Seuil-Le Robert, 2004.

\_\_\_\_\_. *L'Effet sophistique*, Paris : Gallimard, 1995.

\_\_\_\_\_. Foucault, Heidegger, et l'antiquité. In : *Méthexis. International Journal for Ancient Philosophy*. No 11, 1998.

\_\_\_\_\_. *Positions de la sophistique*, Paris : Vrin, 1986.

\_\_\_\_\_. *Le plaisir de parler*, Paris : Minuit, 1986.

CHARAUDEAU, P. *Discurso Político*. São Paulo: Contexto, 2006.

CHEVALIER, P. *Michel Foucault: Le pouvoir et la bataille*. Nantes : Editions Pleins Feux, 2004.

CHEVALIER, J. *Combats pour la linguistique de Martinet à Kristeva. Essai de dramaturgie épistémologique*. Lyon : ENS Editions, 2004.

CLARK, E. *History, theory, text. Historians and the linguistic turn*. Cambridge: Harvard, 2004.

COELHO, M. C. *Górgias: verdade e construção discursiva*. Dissertação de mestrado em filosofia. Universidade de São Paulo, 1997.

CROWLEY, S. Of Gorgias and Grammatology. In *College Composition and Communication*, v. 30 n. 3, p. 279-84, New York University Press: New York.

CUSSET, Y. & HABER, S. *Habermas et Foucault: Parcours croisés, confrontations critiques*. Paris : CNRS editions, 2006.

CUSSET, Y. Ce que parler veut dire... et peut faire. Pouvoirs du langage et langages du pouvoir chez Habermas et Foucault. pp. 137-154. In CUSSET, Y. & HABER, S. *Habermas et Foucault: Parcours croisés, confrontations critiques*. Paris : CNRS editions, 2006.

DELEUZE, G. *Foucault*. 5<sup>a</sup> ed. São Paulo, Brasiliense, 2005.

\_\_\_\_\_. *Nietzsche*. 13<sup>a</sup> ed. Paris, PUF, 2006.

\_\_\_\_\_. *Diferença e Repetição*. 2a ed. Rio de Janeiro: Graal, 2006.

DERRIDA, J. *A escritura e a diferença*. 3ª ed. São Paulo: Perspectiva, 2002.

\_\_\_\_\_. *Limited Inc.*, Paris : Galilée, 1988.

DREYFUS, H. & HABINOW, P. *Michel Foucault : Beyond Structuralism and Hermeneutics*. Chigaco: The University of Chigaco Press, 1983.

DUPRÉEL, E. *Les Sophistes*. Neuchatel : Ed. du griffon, 1948.

FELMAN, S. *Le Scandale du corps parlant : "Don Juan" avec Austin ou la séduction en deux langues*. Paris : Éditions du Seuil, 1980.

FONSECA, M. *Traduzir a fala de Foucault em A hermenêutica do sujeito*. Conferência pronunciada no evento *Michel Foucault, Inútil esquecer*, realizado na Universidade Federal de Santa Catarina no dia 09 de outubro de 2006.

FONTANA, A. *Leggere Foucault, oggi*. In.: GALZIGNA, M. (Org.) *Foucault Oggi*. Milano: Feltrinelli, 2008.

FOUCAULT, M. *Sécurité, territoire , population : cours au Collège de France, 1977-1978*, Paris : Hautes Etudes-Gallimard-Seuil, 2004.

\_\_\_\_\_. *Le gouvernement de soi et des autres*, Cours au collège de France 1983, Seuil/Gallimard/Hautes études, 2008.

\_\_\_\_\_. *Il faut défendre la société : cours au Collège de France, 1975-1976*. Paris : Gallimard : Seuil, 1997.

\_\_\_\_\_. *Polémique, politique et problématisations*. In. *Dits et écrits*, v. IV. Paris : Gallimard, 1994, pp 591-598.

\_\_\_\_\_. *Foucault*. In. *Dits et écrits*, v. IV. Paris : Gallimard, 1994, pp. 631-636.

\_\_\_\_\_. *L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté*. In. *Dits et écrits*, v. IV. Paris : Gallimard, 1994, pp. 708-729.

\_\_\_\_\_. Vérité, pouvoir et soi. In. *Dits et écrits*, v. IV. Paris : Gallimard, 1994, pp. 777-783.

\_\_\_\_\_. *Histoire de la folie à l'âge classique*. Paris: Gallimard, 1976.

\_\_\_\_\_. *Les mots et les choses: une archéologie des sciences humaines*. Paris: Gallimard, 1966.

\_\_\_\_\_. *Naissance de la Clinique*. Paris: PUF, 1963.

\_\_\_\_\_. What is Enlightenment? In.: RABINOW, P. *The Foucault Reader*. New York: Pantheon Books, 1984, p. 32-50.

\_\_\_\_\_. **Interview 1/3** ; 1979 CD Audio 2 CD Entretien à Berkeley Cote : FCL .12 (13 ; 14) Audioarquivo do IMEC – Institut de la Mémoire Contemporaine – France.

\_\_\_\_\_. **Interview 2/3** ; 1979 CD Audio 2 CD Entretien à Berkeley Cote : FCL .12 (13 ; 14) Audioarquivo do IMEC – Institut de la Mémoire Contemporaine – France.

\_\_\_\_\_. **Interview 3/3** ; 1979 CD Audio 2 CD Entretien à Berkeley Cote : FCL .12 (13 ; 14) Audioarquivo do IMEC – Institut de la Mémoire Contemporaine – France.

\_\_\_\_\_. **Discussion with J. Searle**; 1979 CD Audio 2 CD Cote : FCL .8 Audioarquivo do IMEC – Institut de la Mémoire Contemporaine – France.

\_\_\_\_\_. **Discussion with Rabinow and Dreyfus**. Débat à Berkeley 1983 CD Audio Cote : FCL .28 Audioarquivo do IMEC – Institut de la Mémoire Contemporaine – France.

\_\_\_\_\_. **Discussion at Paul Rabinow's home 2/2** 1983 CD Audio 2 CD Cote : FCL .5 Audioarquivo do IMEC – Institut de la Mémoire Contemporaine – France.

\_\_\_\_\_. **Comments on second lecture (Rabinow)** Entretien avec Paul Rabinow ; 1979 CD Audio 1 CD Cote : FCL .10 Audioarquivo do IMEC – Institut de la Mémoire Contemporaine – France.

\_\_\_\_\_. **Phone call with P. Rabinow**; Entretien téléphonique avec Paul Rabinow (Berkeley) ; 1983 CD Audio 1 CD Cote : FCL .3  
Audioarquivo do IMEC – Institut de la Mémoire Contemporaine – France.

\_\_\_\_\_. *História da sexualidade II: O uso dos prazeres*. 6ª ed.  
Rio de Janeiro: Graal, 1990.

\_\_\_\_\_. *Raymond Roussel*. Paris, Gallimard, 1992.

\_\_\_\_\_. *Dits et écrits*, I-V. Paris, Gallimard, 1994.

\_\_\_\_\_. Nietzsche, la généalogie, l'histoire. In: *Dits et écrits*, II. Paris, Gallimard, 1994. p. 136-157.

\_\_\_\_\_. La pensée du dehors. In: *Dits et écrits*, I. Paris, Gallimard, 1994. p. 518-540.

\_\_\_\_\_. *A ordem do discurso*. 7ª ed. São Paulo: Loyola, 2001.

\_\_\_\_\_. *A arqueologia do saber*. 7ª ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004a.

\_\_\_\_\_. *O nascimento da clínica*. 6ª ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004b.

\_\_\_\_\_. *A verdade e as formas jurídicas*. Rio de Janeiro: Nau Ed., 2005.

\_\_\_\_\_. *História da Sexualidade I. A Vontade de Saber*. 17 ed.  
Rio de Janeiro: Graal, 2006.

GALZIGNA, M. (Org.) *Foucault Oggi*. Milano: Feltrinelli, 2008.

GINZBURG, C. *Relações de força. História, retórica, prova*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

GÓRGIAS. *Tratado do não-ente. Elogio de Helena*. Tradução de M. Cecília Coelho.  
*Cadernos de Tradução - USP*. São Paulo, n. 4, p. 5-19, 1999.



GRUPO μ, *Retórica da Poesia*, São Paulo: Cultrix/Edit. da Universidade de São Paulo, 1980 (trad. de *Rhétorique de la Poésie*, Bruxelles: Ed. Complexe, 1977).

GUTHRIE, W. K. C. *Os sofistas*. São Paulo: Paulus, 1995.

HAN, B. *L'Ontologie manquée de Michel Foucault*, Grenoble : Ed. J. Millon, 1998.

KEFERD, G.B. *The sophistic movement*, Cambridge: C.U.P., 1981.

LAUGIER, S. *Du reel à l'ordinaire: quelle philosophie du langage aujourd'hui?* Paris : Vrin, 1999.

LICHTENSTEIN, J. *A cor eloqüente*. São Paulo: Siciliano, 1994.

LYOTARD, J-F. *A Condição Pós-moderna*. Rio de Janeiro: José Olympio, 2006.

\_\_\_\_\_. *Instructions païennes*. Paris: Éditions Galilée, 1977.

MANELI, M. *A Nova Retórica de Perelman: filosofia e metodologia para o século XXI*. São Paulo: Manole, 2004.

McCOMISKEY, B. *Gorgias and the New Sophistic Rhetoric*. Springfield: Southern Illinois, 2002.

MEGILL, A. *Prophets of Extremity: Nietzsche, Heidegger, Foucault, Derrida*. Berkeley: University of California Press, 1985.

MEYER, M. *Introdução à retórica*. São Paulo: Ática, 2007.

\_\_\_\_\_. *Questões de Retórica: Linguagem, Razão e Sedução*, Lisboa: Edições 70, 1998 (trad. de *Questions de Rhétorique: Langage, Raison et Séduction*, Paris: Libr. Générale Française, 1993).

\_\_\_\_\_. *Le philosophe et les passions*. Paris: P.U.F., 1991.

\_\_\_\_\_. *De la problématique*. Bruxelles: Mardaga, 1986

- MERQUIOR, J. G. *Michel Foucault ou o nihilismo de cátedra*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1985.
- MILLER, James. *The passion of Michel Foucault*. New York: Doubleday, 1993.
- MONDADA, L. *L'entretien comme événement interactionnel. Approche linguistique et conversationnelle*. Mônica Zoppi-Fontana (trad.). Revista Rua, no 3, LABEURB, 1997.
- NEGRI, A. *Kairòs, Alma Vênus, Multitudo: nove lições ensinadas a mim mesmo*. Rio de Janeiro: DP&A, 2003.
- NIETZSCHE, F. *A Gaia Ciência*. São Paulo: Martin Claret, 2006.
- \_\_\_\_\_. *Aurora*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.
- \_\_\_\_\_. *Da retórica*. Tradução de T. C. Cunha. Lisboa: Vega, 1995.
- ONFRAY, M. *Contre histoire de la philosophie*. t.1, Les sagesses antiques. Paris : Grasset, 2006.
- PÊCHEUX, M. *Semântica e Discurso: uma crítica à afirmação do óbvio*. Campinas: Editora da Unicamp, 1997.
- PERELMAN, Chaïm, OLBRECHTS-TYTECA, Lucie, *Tratado da Argumentação. A Nova Retórica*, São Paulo: Martins Fontes, 1996 (trad. de *Traité de l'Argumentation. La Nouvelle Rhétorique*, Paris: PUF, 1958).
- PERELMAN, Chaïm, *Retóricas*, São Paulo: Martins Fontes, 1997 (trad. de *Rhétoriques*, Bruxelles: Ed. de l'Université de Bruxelles, 1989)
- \_\_\_\_\_. *O Império Retórico. Retórica e Argumentação*, Porto: Ed. ASA, 1993 (trad. De *L'Empire Rhétorique*, Paris: Ed. Vrin, 1977).
- PLATÃO. *Oeuvres complètes*, T. III, Paris: Société d'Édition "Les Belles Lettres", 1984.

\_\_\_\_\_. *Protagoras*. Présentation et traduction inédite par Frédérique Ildefonse. Paris: Flammarion, 1997.

\_\_\_\_\_. *Gorgias*. Présentation et traduction inédite par Monique Canto-Sperber. Paris: Flammarion, 1993.

PRADO FILHO, K. *Trajetórias para a leitura de uma História Crítica das Subjetividades na produção intelectual de Michel Foucault*. Tese de doutorado. São Paulo: USP/FFLCH, 1998.

REBOUL, O. *Introduction à la rhétorique*. Paris: P.U.F., 1991.

RIBEIRO, R.J. O discurso diferente. In.: \_\_\_\_\_ (Org.). *Recordar Foucault*. São Paulo: Brasiliense, 1985.

ROMEYER-DHERBEY, G. *Os sofistas*. Lisboa: Edições 70, 1986.

ROMILLY, J. *Les grands sophistes dans l'Athènes de Périclès*. Paris : Ed. de Fallois, 1988.

RORTY, R. *Consequences of Pragmatism*. 10 ed. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2003.

ROUTLEDGE *Encyclopedia of Philosophy*, Routledge University, 1998, CD-ROM.

SCHOPENHAUER, A. *Como vencer um debate sem precisar ter razão*. Tradução de Daniela Caldas e Olavo de Carvalho. Rio de Janeiro: Topbooks, 1997.

SEARLE, J. R. **Os atos de fala: um ensaio de filosofia da linguagem**, Coimbra: Almedina, 1981.

SMART, B. (org.) *Michel Foucault: Critical Assessments*. 4 V. London: Routledge, 1994.

SOUZA, P. *Michel Foucault: O trajeto da voz na ordem do discurso*. Campinas: Editora RG, 2009.

UNTERSTEINER, M. *I Sofisti*. Milano: Bruno Mondadori, 1996.

VEYNE, P. *Foucault : sa pensée, sa personne*. Paris : Albin Michel, 2008.

\_\_\_\_\_. *Como se escreve a história & Foucault revoluciona a história*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1998.

VITANZA, V. *Negation, Subjectivity and the History of Rhetoric*. New York: University of New York Press, 1997.

WHITE, H. *Tropics of Discourse: Essays in Cultural Criticism*. Baltimore, MD: The Johns Hopkins University Press, 1990.

\_\_\_\_\_. *The Content and the Form: Narrative Discourse and Historical Representation*. London: Johns Hopkins University Press, 1987.

\_\_\_\_\_. *Metahistory*. Baltimore, MD: The Johns Hopkins University Press, 1985.

WITTGENSTEIN, L. **Tractatus logico-philosophicus**, suivi de **Investigations philosophiques**, Paris: Gallimard, 1953.

\_\_\_\_\_. *Cahier Bleu*, Paris: Gallimard, 1996.

ZANCARINI, J-C. *Lectures de Michel Foucault, à propos de « Il faut défendre la société »*. Lyon : ENS éditions, 2001.

