

DO OUTRO LADO DO DISCURSO: CONSIDERAÇÕES SOBRE MICHEL FOUCAULT E A SOFÍSTICA

ON THE OTHER SIDE OF THE SPEECH: CONSIDERATIONS ABOUT MICHEL FOUCAULT AND THE SOPHISTIC

Jean D. Soares*

RESUMO

Como Foucault pretende resgatar a exterioridade do discurso e reabilitar um lugar para os sofistas na história do *lógos*? Ao longo do texto, encaminhamos uma resposta a essa questão. Além disso, sugestões paralelas colaboram para uma compreensão mais ampla da linguagem, capaz de salientar aspectos micropolíticos, estratégicos e retóricos, preteridos por certa tradição de reflexão filosófica. Trabalhamos aqui com textos posteriores a *A Arqueologia do Saber*. Agregamos perspectivas diversas que reforcem o caráter linguístico do trabalho dos sofistas. Isso nos ajuda a perceber melhor o resgate do que Foucault chama de exterioridade do discurso, essa face na qual o que se diz, por sua força, ganha materialidade própria. Discuti-la parece-nos crucial para entender como emergem os traços da diferença na reflexão sobre o discurso, sobre os efeitos da materialidade nas interlocuções, levando-nos a uma reconsideração do lugar da polêmica, da disputa, enfim, de características preteridas em nome da refutação pela filosofia da linguagem tradicional.

PALAVRAS-CHAVE: Exterioridade, Discurso, Polêmica, Sofística e Michel Foucault.

ABSTRACT

How does Foucault intend to rescue the speech exteriority and rehabilitate a place for sophists in history of *lógos*? In this text, we seek an answer to this question. Beyond that, parallel suggestions contribute to a wider comprehension of language, able to show micropolitical, strategical and rhetorical aspects, forgotten by a certain tradition of philosophical reflection. Our work focuses on articles written after “The archaeology of Knowledge” until his lectures in PUC – Rio, called “Truth and Juridical Forms”. We add theoretical perspectives to reinforce the linguistic aspect of sophistic work. They help us to better understand the rescue of the speech exteriority suggested by Foucault, this face in which what is said, by its force, produce his own materiality. Discuss a little bit about this exteriority seems crucial to understand how

* Mestre e doutorando em Filosofia pela PUC-Rio. E-mail: jeandyego@gmail.com

can difference traces emerge into reflection about speech, about the effects of this materiality in interlocutions, conducting us to reconsider the place and value of polemic, of dispute, if compared with the traditional place of the refutation into philosophy of language.

KEY-WORDS: Exteriority, Polemics, Sophistic and Michel Foucault.

I

Tão logo é iniciado, o discurso vai conquistando suas cadências através do orador e encontra estratégias para destacar do fundo, formas para a sua apresentação: aos poucos se descobre e retira os significantes da névoa de ideias. Da névoa, decidi retirar uma fala de Foucault que chamou muito minha atenção quando li a mesa redonda de *A verdade e as formas jurídicas*, e sobre a qual me detive por um longo tempo, cito-a:

Ah, nisso estou radicalmente ao lado dos sofistas. Aliás, fiz minha primeira aula no *Collège de France* sobre os sofistas. Acho que os sofistas são muito importantes, pois temos aí uma prática e uma teoria do discurso que é essencialmente *estratégica*: construímos discursos e discutimos não para chegar à verdade, mas para vencer. É um jogo: quem perderá, quem vencerá? (FOUCAULT, 1994a, p. 632, grifos nossos).

Já havia lido a transcrição da aula inaugural algumas vezes. Sempre a vi como uma aula sobre os procedimentos de controle da ordem do discurso. O caso dos sofistas, ali, sempre surgira como um exemplo. Não me passara pela cabeça que aquela aula fosse sobre os sofistas em sentido estrito, tampouco pensei sobre a importância da postura combativa assumida por eles, que agora me parece mais central do que imaginava para entender o conceito de discurso em Foucault. A partir daí, a diferença entre “chegar à verdade” e “vencer no discurso” carece ser clareada. Então, voltei à lição inaugural. Era preciso escandir esse estrato.¹ Ainda no início, Foucault nos diz:

¹ Mais adiante abordaremos sumariamente o curso de 1970-1971, *Leçons sur la volonté de savoir*. Andrea Bieri levantou uma hipótese plausível em sua apresentação naquela jornada “Em torno de Foucault”, de que ele se refere no trecho acima citado às aulas sobre os sofistas lecionadas neste curso. Claramente, o tema só surge na aula de 6 de janeiro de 1971. Por isso, damos sequência tomando como “primeira aula” *L’ordre du discours*, pronunciada no dia 2 de dezembro de 1970. Trata-se literalmente da primeira aula no *Collège*. Além disso, temos mais algumas razões adicionais para manter tal decisão. Primeira delas: em uma conversa sobre Foucault com Didier Eribon, Dumézil se refere à aula inaugural como “um gênero literário que só se pratica uma vez na vida...” (ERIBON, 1996, p. 99) e acontecimentos como esse permanecem muito vivos para quem os vivencia. Segunda razão: o texto preparado por Foucault (e pronunciado só parcialmente) foi publicado em vida, logo em 1971 (ERIBON, *Michel Foucault*, p. 203; DEFERT, *Chronologie*, p. 37), sendo minimamente acessível aos interlocutores da mesa redonda na PUC em 1973 – o que não se pode dizer das aulas recém-publicadas em 2011. Por fim, terceira razão, ao longo deste trabalho, a hipótese de tratar a *aula inaugural* como *primeira aula* sobre os sofistas, não me parece menos infundada do que, por ora talvez, se possa imaginar.

Há em muitos, creio eu, o desejo semelhante de não ter de começar, um desejo semelhante de se encontrar, logo de entrada, do outro lado do discurso, sem ter considerado do exterior o que ele poderia ter de singular, formidável, de maléfico talvez. (FOUCAULT, 1971, p. 8).

Retiramos daqui um sem-número de indícios. Foucault supõe haver uma vontade, um desejo por parte de muitos de não ter de começar, de se pôr simplesmente a ser entendido – contornando as etapas prévias daquele que, ao principiar, tem que romper com a tensão dos inícios e ir ao encontro de suas alteridades. Desejo de não começar que se assemelha a outro, “de se encontrar, logo de entrada, *do outro lado do discurso*”, no seu interior, abrigado de toda a exterioridade viva que possa nele coexistir. Exterioridade à qual ele alude também na primeira conferência: “o discurso é este conjunto *regular* de fatos linguísticos em um certo nível [o da interioridade] e de fatos *polêmicos e estratégicos* em um outro [o da exterioridade]” (FOUCAULT, 1994a, p. 539, grifos nossos).

Alguns voltam seus olhares para o interior do discurso – lugar das leis e da regularidade interna, apaziguado dos conflitos aos quais a exterioridade está sempre exposta. Assim, o caminho sempre pavimentado nas vias da interioridade controlada do discurso busca como meio de invalidação de falsas crenças uma contradição que lhe seja interna, através do conhecido método da refutação. “Certamente, se nos situarmos ao nível da proposição, no interior de um discurso, a divisa entre o verdadeiro e o falso não é nem arbitrária, nem modificável, nem institucional, nem violenta.” (FOUCAULT, 1971, p. 16). Para chegar à verdade, neste caso, basta superar contradições internas, pôr à prova com método, em busca do que seja não contraditório ou irrefutável. Isso não implica dizer que o enunciado está isento de polêmicas. Simplesmente isso não importa para quem se volta ao nível interno de análise discursiva. O que importa são as leis e/ou a regularidade do discurso e não os conflitos que aparecem, quando, na exterioridade, o discurso está envolvido pelas formas de vida. Seria temerário dizer que Foucault pretende refutar análises que se voltam ao discurso como um “conjunto regular de fatos linguísticos”, basta dizer que ele não põe diretamente em questão a prática dos pesquisadores neste nível. No entanto, deixa claro querer considerar outro nível – um segundo, referente aos fatos polêmicos e estratégicos – lado exterior do discurso, dado a tudo que ele possui de “singular, formidável, de maléfico talvez.” Portanto, não analisa só aspectos puramente linguísticos do discurso, mas principalmente aspectos sociais, mundanos, enfim, estrategicamente chamados de microfísicos, inerentes às práticas discursivas.

Alguns poderiam sugerir que essa divisão depende da postulação de algo que esteja fora do discurso para que este exista – um caminho arriscado para se objetar. Quando adota o

vocabulário do interior/exterior, Foucault parece sugerir que isolar a interioridade de suas alteridades seria uma tarefa árdua, e que as tentativas nesse sentido acabam tendo que postular algum tipo de elemento transcendental, essencial, substancial ou mais significativo. Ele assinala que qualquer pensamento capaz de postular essas condições para a existência de uma interioridade será perturbado pela exterioridade do discurso. Não ser imperfeito, mas por que a discursividade parece-lhe inexoravelmente afetada por suas alteridades. Em outras palavras, o que é diferente, outro, exterior, sempre altera, perturba, desestabiliza a “realidade” criada por interioridades do discurso, inviabilizando sua postulação.

Parece-nos familiar ouvir Foucault dizer que *gostaria* de levantar uma nova hipótese metodológica: “a de que há duas histórias da verdade” (FOUCAULT, 1994a, t. II, p. 540). A primeira seria uma história interna na qual os princípios de regulação do verdadeiro surgem, são discutidos, utilizados e testados no interior do discurso, segundo critérios internos (como o da não contradição) e o método de invalidação por refutações. A segunda, uma história externa, exterior da verdade, dedicada às formas e definições dos jogos de verdade, às diversas estratégias de formação, à relação entre discursivo e não discursivo nas práticas de avaliação, escolha e controle do saber, enfim, de uma história capaz de valorizar polêmicas. Desde a língua de Homero, quiçá antes até do que agora, tão tardiamente, podemos imaginar que o dizer polêmico já remetia à batalha, à luta, ao conflito, ao combate.

II

No entanto, ainda não nos parece clara a centralidade da tópica dos sofistas na lição inaugural. A partir das teses defendidas por Kerferd em seu *O movimento sofista*, ou por Cassin em seu *O efeito sofisticado* podemos dizer que os sofistas foram responsáveis pelo desenvolvimento do método de argumentação por pergunta e resposta, e que o caráter antilógico dos fenômenos eram de primeira importância para eles (KERFERD, 2003, p. 61; 116-7; CASSIN, 2005, p. 65-76). Desenvolvimentos relegados na história dos sistemas de pensamento, como procura fazer notar ainda Foucault. Poderíamos supor que a ênfase nos sofistas ilustraria uma posição por ele defendida em uma “história exterior da verdade”, exemplificada em um pequeno desenvolvimento da aula inaugural. Assim tudo pareceria resolvido. Essa hipótese me parece bem tímida e não corresponde à amplitude vislumbrada na sugestão feita de Foucault (de que “os sofistas são *muito importantes*” por uma prática e uma teoria do discurso). Por isso, avancemos um pouco mais.

Quando trabalha os sistemas de exclusão que atingem o discurso ou, se quisermos, os procedimentos *externos* de controle do discurso, Foucault cita como exemplos: 1) a palavra proibida, 2) a segregação da loucura e 3) a vontade de verdade. Ao último, dedica uma maior atenção. A vontade de verdade surgiria após o dizer verdadeiro dos poetas, baseado no ritual, na profecia e na adesão dos homens para com o que estava sendo dito:

Eis que um século mais tarde, a mais alta verdade não residia mais naquilo que *era* o discurso ou no que ele *fazia*, ela residia naquilo que ele *dizia*: chegou o dia em que a verdade se deslocou do ato ritualizado, eficaz e justo da enunciação para o próprio enunciado: para seu sentido, sua forma, seu objeto, sua relação à sua referência. Entre Hesíodo e Platão, uma certa divisão se estabeleceu, separando o discurso verdadeiro e o discurso falso; nova divisão dado que, doravante, o discurso verdadeiro não é mais o discurso precioso e desejável, já que não está mais ligado ao exercício de poder. O sofista é caçado [*chassé*]. (FOUCAULT, 1971, p. 17-18).

É curioso: os sofistas só aparecem no final do parágrafo. Se repararmos bem, o trecho trabalha alternadamente com dois momentos da verdade e do discurso. Em um primeiro momento, a mais alta verdade residia naquilo que *era* o discurso e no que ele *fazia*, através de uma espécie de ato performativo (CASSIN et al, 2014, p. 1037-1046), de uma prática ritualizada, cuja eficácia e justeza de enunciação produziam tal discurso preciso e desejável, comprometido com o exercício do poder. Marcel Detienne dedica três capítulos de seu *Os mestres da verdade na Grécia arcaica* à apresentação dessa palavra que chama de mágico-religiosa, profundamente imbricada aos rituais gregos, fossem eles religiosos, políticos, judiciários ou poéticos.²

No segundo momento, espargido ao longo da citação anterior, a verdade passa a residir no que o discurso *diz*, no interior do enunciado, em seu sentido, sua forma e em sua relação à referência. Conforme Detienne, nesse momento rompe-se com a lógica da ambiguidade para o estabelecimento de uma lógica da contradição, com surgimento da palavra-realidade (notável desde Parmênides) (DETIENNE, 1988, caps. VI e VII) – nas palavras de Foucault “uma certa divisão” separou o discurso, procurando desligá-lo do

² Cf. DETIENNE, 1988, caps. II, III, IV. A título de exemplo cito um trecho sobre o que Detienne considera ser a palavra mágico-religiosa: “pronunciada no presente; ela se banha num presente absoluto, sem antes nem depois, um presente que como a memória, engloba ‘o que foi e o que será’. Se este tipo de palavra escapa à temporalidade, é essencialmente porque ela forma um todo com as forças que estão para além das forças humanas, forças que se apoiam unicamente sobre si mesmas e aspiram a um império absoluto. Em nenhum momento o poeta busca a concordância dos ouvintes, o assentimento do grupo social; assim também é a palavra do rei de justiça, que se desenvolve com a majestade da palavra oracular; ela não visa estabelecer no tempo um destes encadeamentos de palavras que obtêm sua força através da aprovação ou da contestação de outros homens. [...] A palavra mágico-religiosa ultrapassa o homem por todos os lados: ela é atributo, o privilégio de uma função social.” (p. 36).

exercício de poder. O sofista, um dos produtores da palavra-diálogo³, situa-se historicamente entre esses dois momentos e aqui Foucault nada diz sobre as práticas sofisticas em sentido positivo. Ele só assinala a completa exclusão deste tipo. Acontecimento que emana, por exemplo, do *Sofista* de Platão, diálogo em que o Estrangeiro de Eléia, personagem principal do diálogo, junto a Teeteto, procura distinguir, ou em termos mais precisos, caçar o gênero do sofista.⁴ O sofista aí oscila entre as imagens historicamente herdadas e platonicamente criadas. Sua forma ganha contornos de um espantalho contra a qual o autor parece subrepticamente contrapor ao filósofo. O caçador é caçado por Platão (WOLFF, 1991, p. 17-52.). Não é de se estranhar que o surgimento dos sofistas no final do parágrafo acima saliente o gesto de exclusão, tornando-o mais explícito e importante do que um mero movimento de transição entre dois estágios da *lógos* ou da palavra – a mágico-religiosa e a palavra-realidade. Foucault enfatiza o caçar, em um período simples, direto e final, exigindo a abertura de espaço entre momentos que, até então, as linhas do texto não permitiam perceber claramente. Seu estilo faz-nos redirecionar nossas atenções àquilo que historicamente foi excluído. Uma ampliação, um resgate entre vestígios esparsos, uma arqueologia.

Nos dois primeiros capítulos do já referido livro de Kerferd, ele salienta a importância dos sofistas enquanto representantes de um momento histórico. Deixando de lado a premeditação intrínseca à ideia moderna de movimento, Kerferd sugere que por se terem reunido e pensarem questões políticas, pedagógicas, estéticas e teóricas de seu tempo, os sofistas formaram um movimento que exerceu um papel ativo no apogeu da civilização grega. Mesmo sem consciência de grupo, a grande migração para Atenas motivada pelas demandas do processo democrático grego, criou um conjunto cosmopolita de intelectuais ímpar que, por lá, foram se estabelecendo a partir do século VI a.C. Jaeger também salienta em seu capítulo sobre os sofistas sua importância para a história da formação do homem grego. Sua argumentação sugere como, com os sofistas, *paideia* passa a “englobar o conjunto de todas as exigências ideais, físicas e espirituais, que formam a *kalokagathia* no sentido de formação espiritual consciente” (JAEGER, 1996, p. 335). Trata-se de um ideal de educação baseado em uma concepção de Homem plenamente bom e belo, com corpo e espírito trabalhados para a nobreza e a virtude. Com os sofistas, porém, houve a superação de um antigo modelo de *areté* (excelência). Se antes, *areté* pressupunha a concessão de privilégios àqueles cuja genealogia

³ DETIENNE, 1988, Caps. V. Detienne trata aí do processo de laicização da palavra e dá grande destaque à palavra-diálogo, palavra do tempo e da conversa entre homens que não precisam recorrer aos deuses para assuntos públicos, tais como a divisão de um butim.

⁴ Por exemplo, Cf. *A república, Sofista, Górgias, Parmênides*.

legava um caráter divino, doravante a obtenção da *areté* torna-se acessível pela formação do sujeito, a cada dia com mais espaço na cultura grega. Serão os sofistas responsáveis por essa laicização da excelência política, o que provocaria consequências sociais profundas das quais hoje só temos vestígios (JAEGER, 1996, p. 337-8).

Ao se dedicarem ao pensamento e à formação do homem grego, os sofistas passaram a ocupar um lugar importante em sua cultura que não se limitou só ao ideal educativo da retórica – o bem falar. Nos dizeres de Jaeger “Comum a todos é antes o fato de serem mestres da *areté* política” (JAEGER, 1996, p. 343). O que os sofistas ensinavam não estava à disposição de qualquer um, mas só dos que, por alguma razão, tinham pretensões no interior da *polis*. Já na seminal figura de Simônides, é possível perceber a disposição para influenciar o modo como as pessoas mais importantes lidavam com o poder. A sugestão de Jaeger de que ele é “um sofista típico” (JAEGER, 1996, p. 346) não é vã, se considerar que eles se vinculam à tradição educativa à qual os poetas estão profundamente ligados. Simônides é uma figura importante nessa transição. Numa época em que o uso da palavra pública tinha uma função ritual, ele escrevia poemas encomendados para e por determinados cidadãos. Uma de suas prerrogativas era que, se comparada à pintura (poesia silenciosa), a poesia é uma pintura que fala. Se se pode pintar qualquer coisa que seja, por que seria proibido falar, dizer sobre outras coisas que não as sagradas? Ele descobre o caráter artificial da poesia e abre caminho para pensar a palavra como imagem da realidade (DETIENNE, 1988, p. 57-8).

Em contrapartida, a preocupação com a formação refletira-se na prática política grega. Para isso atenta Detienne quando também aproxima Simônides dos sofistas, cito-o:

Mas entre Simônides e os primeiros sofistas, as afinidades ultrapassam a anedota, tocam o essencial. De fato, a sofística e a retórica, (...), são formas de pensamento, tanto uma quanto a outra, fundamentalmente orientadas para o ambíguo, seja por se desenvolverem na esfera política, que é o próprio mundo da ambiguidade, ou por se definirem como os instrumentos que, por um lado, permitem agir com eficácia, nesse mesmo plano de ambiguidade. (DETIENNE, 1988, p. 61).

Não se trata só de proporcionar o bem falar (*eu légein*) sobre algo ou alguém, nem de viabilizar um modelo novo de educação. Os sofistas se tornariam centrais para o processo de reconfiguração das forças políticas da Grécia – seja no plano da *paideia*, por criarem um ideal de educação consciente, possibilitando a formação de uma “consciência cultural” (JAEGER, 1996, p. 354); seja no plano da *ação eficaz*, por estarem cientes das dificuldades da lida com um conjunto de ambiguidades que permeiam as práticas discursivas no plano da política. O

próprio Jaeger cita Péricles como exemplo de político eminente e Cálías como alta personalidade social cujas relações com os sofistas eram profundas (cf. JAEGER, 1996, p. 371). Kerferd dá relevo ao longo de seu livro às relações de confiança que tais figuras importantes da cultura grega estabeleciam com os sofistas, tanto quando fala deles individualmente, no quinto capítulo, quanto quando recorre a exemplos durante os capítulos do livro. E Cassin, por fim, situa de diversas maneiras o efeito sofístico na cultura grega, mostrando como ele é crucial em diversos sentidos para compreendermos não só o nascimento da filosofia, como o fazer político da Grécia Clássica (CASSIN, 2005).

Por terem sido tão importante para um momento da cultura grega, parece suspeito o fato de pouco ter restado dessas figuras ilustres. As diversas condenações e exílios, a busca pelo anonimato para se preservarem de decretos e acusações à época do início da Guerra do Peloponeso, os poucos registros escritos restantes e, principalmente, a hostilidade da filosofia para com muitos sofistas ao longo da história são razões suficientes para compreender essa escassez de fontes, dificultando um aprofundamento maior sobre o movimento.⁵ Do próprio Sócrates, visto como integrante do movimento sofista (KERFERD, 2003, p. 96-100), não temos nada escrito de própria autoria. Arriscamo-nos a dizer que a apologia e o fim de Sócrates, descritos por Platão, por exemplo, representam bem essa hostilidade aos sofistas. Sua origem não vem senão de sua influência política. Na Apologia, Sócrates é um personagem acusado de corromper a juventude, um problema que não é meramente da esfera epistemológica, mas com profunda imbricação com a vida político-educacional de Atenas.

A ampliação de Foucault não nos parece marginal. Muito pelo contrário, é central para considerar toda a conjuntura que antecede o nascimento dessa vontade de verdade. Como vimos, os intelectuais do movimento sofista apresentavam-se intrinsecamente ligados ao exercício do poder na Grécia pelo papel que exerciam, qual seja, o de formar sujeitos capazes de exercer as potencialidades do discurso da maneira mais excelente possível quando no meio da *Ágora*. Os sofistas tinham consciência de seu papel social e viviam através do que isso lhes legava. Antes de serem escorraçados da Grécia, os sofistas dedicaram-se ao *lógos* em busca de maior eficácia possível em sua aplicação e isso implicou compreender de uma maneira inovadora a relação entre a prática do *lógos* e o exercício do poder.

⁵ Cf. KERFERD, *O movimento sofista*, caps. 2 e 3. Não é demasiado reafirmar a importância de Platão neste caso. Muito do que se faz como “nota de rodapé” a Platão contribui para a herança de uma imagem que turva as vistas dos leitores dos poucos fragmentos que restaram ao longo da história sobre os sofistas. Que pese, porém, o fato de ser a própria obra de Platão uma das fontes mais ricas e recorrentes para o estudo da sofística.

III

Avançando um pouco mais em *A ordem do discurso* encontramos o seguinte trecho:

Depois que foram excluídos os jogos e o comércio dos sofistas, depois que, com maior ou menor certeza, amordaçaram seus paradoxos, parece que o pensamento ocidental ficou em vigília para que o discurso ocupasse o menor espaço possível entre pensamento e palavra; parece que cuidou para que o discurso aparecesse só como um certo aporte entre pensar e falar; seria um pensamento revestido de signos e tornado visível pelas palavras, ou inversamente seriam as estruturas mesmas da língua postas em jogo e produzindo um efeito de sentido. Essa antiquíssima *elisão da realidade do discurso* no pensamento filosófico tomou diversas formas ao longo da história. (FOUCAULT, 1971, p. 48).

Na curva de uma civilização, a realidade exterior do discurso foi elidida para que, excluídos os diversos problemas levantados pelos sofistas, o caminho para “chegar à verdade” parecesse pavimentado; ou seja, para que entre palavra e coisa, entre o pensamento e aquilo sobre o que se pensa, houvesse uma suposta translúcida correspondência garantida por um mundo de formas. Como bem sinaliza Kerferd, Platão “resolveu o problema da linguagem correta *alterando a realidade* para se ajustar às necessidades da linguagem, em vez de fazer o inverso.” (KERFERD, 2003, p.134, grifos nossos; ver NIETZSCHE, 1988, p. 29-34).

Os sofistas eram senhores em fazer o inverso. Novamente, é preciso se deter aos sentidos elididos. A todo tempo, suas pesquisas se voltavam para as dificuldades de conciliar as necessidades da língua com as coisas sobre as quais falavam, sem diminuir o valor e a potência que viam na realidade precária do discurso quando ele se voltava para a exterioridade. Se eram perigosos, seu perigo advinha da capacidade de trabalhar com a ausência completa de garantias inerentes ao trabalho no interior da prática com a língua, bem expressa Górgias um proto-ceticismo, em seu *Tratado do não-ser* ao sugerir que “Nada é; se é, é incognoscível; aliás, se é e se é cognoscível, não pode ser mostrado aos outros” (In: CASSIN, 2005, p. 278) – no limite, o ser da linguagem permanece indemonstrável seguindo a proposta gorgiana. Em todo caso, na tensão entre dois discursos, os sofistas pretendem, fascinar seus adversários: eram teóricos que, na prática com a palavra, encontravam um meio de ação sobre os homens; não alteravam as realidades, mas as motivações envolvidas em um discurso; agiam mostrando no lógico o que há de ambíguo; faziam triunfar o menor sobre o maior; há quem diga que pretendiam persuadir mais do que convencer (Cf. DETIENNE, 1988, p. 62). Em todo caso, trata-se de uma prática discursiva construída *estrategicamente* não para se chegar a verdade, mas para vencer com a verdade produzida ali.

IV

O curso sobre a vontade de saber possui duas aulas nas quais Foucault enfatiza a prática dos sofistas. Entre as várias diferenças de abordagem notáveis entre essas lições e a aula inaugural, uma nos parece de maior relevância: a ênfase dada aos *sofismas* e não aos *sofistas*.

A hipótese ali é de que, apesar de considerar a participação do sofista em sua teoria sobre o ser, Platão legou-lhe um lugar para assim tornar possível o discurso falso, o discurso do não-ser, que lhe seria atribuído. Essa possibilidade aceita um tipo de discurso que se faz passar por verdadeiro, mas que não é de todo excluído, pois é uma das condições para que através da dialética e da negação desse discurso do não-ser, surja o discurso do ser (FOUCAULT, 2011, p. 49-50, [42-43]; 65-6, [26-27]). Segundo Foucault, “a verdadeira exclusão do *sofisma* acontece com Aristóteles”:

- quando ele define o sofisma não tanto como um *raciocínio falso* que teria a aparência de verdadeiro, mas como uma *aparência de raciocínio* que não é nem verdadeira nem falsa;
- quando ele liga essa aparência de raciocínio não tanto a alguma arte do simulacro, mas a um jogo sobre a materialidade do discurso;
- em resumo, quando ele tem a audácia de fazer da coisa dita, em sua materialidade, uma sombra irreal que assombra a realidade ideal do *logos*. (FOUCAULT, 2011, p. 50, [43]).

Estes pontos completam a elisão da realidade do discurso. A partir de Aristóteles qualquer coisa dita que ameace a “realidade ideal do *lógos*” não é só uma imagem não-verdadeira do *lógos*, como no final *Sofista* por Platão, a imitação de *lógos* produzida pelo sofista era um simulacro, uma espécie de rosa de plástico que é uma verdadeira flor falsa. Com Aristóteles, dizer que “uma rosa de plásticos é uma verdadeira flor falsa” não passa de um simples jogo de palavras, trata-se só de um conjunto de sons que não *diz* nada sobre a realidade, porque não *demonstra* nada sobre ela, não trabalha adequadamente a substância discursiva. “Verdadeira flor falsa” não passa de ruído, não é um predicado verificável. Assim, Aristóteles não só exclui uma parte considerável da linguagem natural de sua relação com a verdade, como exclui os efeitos que sua materialidade produz. A linguagem demonstrativa pretere a exterioridade das palavras para encontrar a ordem das coisas na ordem dos discursos. Os sofismas também são caçados, escorraçados, excluídos.

O último traço da existência do sofista na história do pensamento – o sofisma – foi excluído do mínimo espaço discursivo legítimo – o do simulacro. Ele deixa assim de ser a alteridade radical do discurso, deixa de ser seu não-ser. Simulacros não passam de ruídos que não demonstram, não produzem sentido. Ironicamente, sua existência chegaria a nós graças a

essas exclusões, permitindo resgatar a dignidade sonora desse poder produzido pelo falar.

V

Se Foucault se diz “radicalmente ao lado dos sofistas”, isso se deve: 1) à semelhança da posição em relação ao discurso – importa-lhes mais vencer no jogo de forças; 2) à defesa de que os discursos possuem uma materialidade à qual se está atrelado e 3) de que através da lida com essa materialidade se dá o exercício do poder. Cabe avançar no sentido de explicitar as relações entre os pontos. Assim a fala naquela mesa da PUC, que nos parece cada vez mais clara, deve continuar:

[...] para eles [os sofistas], a prática do discurso não é dissociável do exercício do poder. Falar é exercer um poder, falar é arriscar seu poder, falar é arriscar alcançar ou perder tudo. E aí há ainda alguma coisa muito interessante que o socratismo e o platonismo descartaram completamente: o falar, o *lógos*, enfim, a partir de Sócrates não é mais exercício do poder; é um *lógos* que não passa de um exercício de memória. (FOUCAULT, 1994a, t. II, p. 632).

Segundo Detienne, a partir de Simônides, a memória se torna um instrumento (e não mais fruto de uma revelação divina) para o exercício de um ofício. Aliada à escrita, ela não será mais exclusividade dos soberanos. Aos poucos ela se torna também instrumento de publicidade. O maior acesso à *paidéia* e às técnicas discursivas foi fundamental para o advento da *pólis* grega. Os sofistas são cruciais por aprimorarem o uso público dessas técnicas. Como bem demarca Jaeger, no que tange ao nivelamento da palavra, sua laicização, eles são de suma importância porque participam desse processo no nível político, no patamar mais elevado da hierarquia educativa, constituindo assim uma das condições de possibilidade para o aparecimento de filósofos como Platão (JAEGER, 1996, p. 340). Não deixa de ser curioso perceber que o pensamento grego isolou paulatinamente a zona específica do ambíguo da qual os sofistas dependiam para executarem seu trabalho (DETIENNE, 1988, p. 63).

Se deste lado do discurso, do lado de fora, se está completamente envolvido pelo que se diz, como sugere Foucault, “estar aí” implica já em um exercício de poder com o qual sempre se tem de arcar. Estar na linguagem é encarar tais responsabilidades sobre o que se diz, assumindo os riscos e usufruindo dos poderes desse material. Mantendo-nos na *interioridade* do discurso, teremos de admitir um nível *não* atravessado pelos jogos de poder, nível dos exercícios de memória, das regularidades que só nos serviriam para projetar leis sobre um mundo transcendental, imaginário, fictício, dissimulando diferenças capazes de

promover as mudanças que somos incapazes de dar conta. Responde Foucault através de Nietzsche, como uma espécie de axioma, a partir do qual trabalha, que a realidade é o “caos por toda eternidade”(NIETZSCHE, 2001, §109). Ao ordenar esse caos, ao aplicar algum tipo de *nómos* à *phúsis* (KERFERD, 2003, Cap.10), ao procurar uma ordem ao discurso, aplicando-lhe procedimentos de controle, os jogos de poder mantêm-se e aparecem em outro nível. Se aceitássemos viver pacificamente os jogos de memória aos quais se quer limitar o trabalho do filósofo, já pretenderíamos exercer poder sobre aqueles que também aceitassem tal tese. Ao querer viver no pacífico lado interior do discurso, ele já se torna um vetor de força na batalha travada no outro lado do discurso.

Não é esse o caso de Foucault: ele não se resguarda nessa interioridade, deseja pensar o que há de singular, formidável e maléfico nesses jogos de poder. Quando apresenta suas hipóteses solicitando maldade e indulgência, ele provoca o auditório para que se tome consciência de que cada um pode ser ator na batalha do discurso (FOUCAULT, 1994a, t. II, p. 538). Essa atitude salienta sua honestidade intelectual ao se assumir como um orador que não esconde exercer poder sobre um auditório e solicita que o outro avalie o que ele tem a dizer.

Se a adesão resulta em envolvimento das alteridades às teses apresentadas, não escolher entre possíveis é incorrer ou em fanatismo – adesão irrefletida e injustificada a uma tese – ou em ceticismo niilista – não adesão por insuficiência demonstrativa em um tópico sobre o qual nada se pode demonstrar, visto que estamos no âmbito da argumentação, na linguagem natural. A própria construção do discurso de Foucault procura sempre se prevenir nesse sentido. Foucault, em seus momentos decisivos, em suas tomadas de posição no interior de um tema, exige de seu interlocutor que adira ou contra-argamente, mas que trate de fazê-lo de maneira refletida, que entre no combate pelo está sendo dito, considerando as forças envolvidas. “Alcançar tudo ou perder tudo”: em suma, avaliar forças e lutar com a palavra, como faziam os sofistas, menos ocupados em refutar – procedimento relativo a obediência de regras prévias – do que polemizar na exterioridade do discurso – procedimento que permite a discussão das próprias leis em relação ao que lhe é exterior.

VI

Tema da primeira conferência na PUC - Rio, o próprio conceito de conhecimento, já é pensado segundo as dinâmicas de poder. Inspirado em Nietzsche, Foucault procura defender ali a tese de que o conhecimento é uma invenção, e o ato de conhecer, da maneira como

procedemos, resulta de processos desenvolvidos ao longo do tempo. Surge aqui uma inversão da tese de Espinosa (de que certos instintos entrariam em concordância e produziram o conhecimento): os impulsos/instintos mais diversos e unilaterais como rir, lastimar e detestar entrariam em combate até a exaustão. Para pôr fim a contenda entre eles, os impulsos acabam por entrar em um acordo sobre a coisa em litígio e produzem algo que não era do desejo de nenhum deles, um resultado tardio, “as últimas cenas da conciliação e ajuste de contas desse longo processo, e por isso achamos que *intelligere* é algo conciliatório, justo, bom, essencialmente contrário aos impulsos; enquanto é apenas *uma certa relação dos impulsos entre si*” (NIETZSCHE, 2001, §333). Difícil, cansativo, conhecer é algo custoso que só soa como uma batalha. Nietzsche conjecturava se não adviria daí o cansaço dos pensadores, como se ele correspondesse à exaustão dos soldados em um campo de batalha. Trata-se ainda de uma relação de distância e dominação sobre as coisas. Distância derivada do riso ridicularizador, da lástima que admite a perda desvalorizando a coisa, e do ódio que afasta ou destrói o objeto. Dominação resultante da simplificação do objeto que a distância permitiu. Assim, o conhecimento surge como algo que não é resultante de um pacífico processo, mas de uma relação conflituosa. Nietzsche põe ao centro da definição de conhecimento, da criação dos domínios de saber, as relações de força entre impulsos.

Ao expor essa definição, Foucault sugere que se queremos realmente “conhecer o conhecimento (...) devemos nos aproximar, não dos filósofos, mas dos políticos” (FOUCAULT, 1994a, t. II, p. 549-50). Convergência notável: uma das funções sociais dos sofistas era pensar e salientar a importância da dominação do discurso no que que fosse, e principalmente naquelas de cunho político e ético – nisso consistia um dos valores dados aos “mestres da *areté* política” de Atenas e que, por terem tanta consciência das ambivalências do discurso, serão caçados, escorraçados da Grécia. Com base no exposto, podemos afirmar com alguma segurança que o conhecimento resulta de processos históricos arbitrários, de impulsos e forças que incidem sobre o discurso, cabendo-nos aos poucos apresentar nossas perspectivas – o que correspondente à ação dos domínios de saber sobre as relações de poder. Criar um conhecimento do conhecimento é dar os contornos da invenção da vontade de verdade, apresentar seus efeitos e a ordem que utiliza para alcançar seus resultados. Apresentação discursiva das práticas que atravessam o discurso, até então incólumes às polêmicas se nos mantivéssemos na calma interioridade, decididos a desvendar seu inerentes jogos de memória. No fim, uma perspectiva é um ato de apropriação violenta sobre um conjunto de coisas, uma reação a uma circunstância, a entrada no combate das relações de força na exterioridade do

discurso, enfim, um gesto político. Uma perspectiva não é só uma demonstração, uma reconstituição de cena, mas uma posição na luta pelos modos através dos quais a cena é reconstituída, recontada, exposta. Quando, por exemplo, fala das prisões na França em primeira pessoa do plural, Foucault *fala*, usa a palavra como vetor de poder e em jogo está o papel dos intelectuais na sociedade quando diz: “Não cabe a nós sugerir uma reforma. Queremos somente fazer conhecer a realidade. E fazer conhecê-la imediatamente, quase dia a dia; pois o tempo urge” (FOUCAULT, 1994b, t. II, p. 175). Se notarmos alguma semelhança com o papel do sofista na sociedade grega, talvez entendamos por que Platão expulsa os poetas, tem grandes restrições aos sofistas e quer conhecer a realidade do discurso (ou elidi-la) de uma vez por todas. Enquanto uns querem ampliar as possibilidades de discordar e de exercer poderes através de perspectivas, outros querem fazer recordar as boas maneiras, que consideram “mais seguras”, “não ambíguas” de “demonstrar” suas perspectivas.

VII

Dá se segue a importância do terceiro ponto, ao qual Foucault aludiu na continuidade de sua fala naquela mesa, cito-o:

Em terceiro lugar, me parece que é igualmente importante, entre os sofistas, a ideia de que o *lógos*, enfim, o discurso, é alguma coisa que tem uma existência material. Isto quer dizer que, nos jogos sofisticos, uma vez que uma coisa é dita, ela foi dita. No jogo entre os sofistas, discute-se: você disse tal coisa; você a disse e está amarrado a ela pelo fato de tê-la dito. Você não pode se liberar dela. Isso ocorre não em função de um princípio de contradição, com o qual os sofistas pouco se importavam, mas, de certa maneira, porque o que se disse está aí, materialmente. Está aí materialmente e você não pode fazer mais nada (FOUCAULT, 1994a, t. II, p. 632-3, grifo nosso).

Uma vez dita, a palavra nunca está inerte. Ela é o material que expressa uma vontade, uma vontade de verdade, movimentando sentidos e mobilizando disposições anímicas. Protágoras, quem sabe, não seria uma das fontes de inspiração de Foucault: pensar “O homem como medida de todas as coisas” sugere que tudo com que lidamos acaba por nos envolver de algum modo, exigindo uma medida nossa para com elas. Dito de outro modo, ser a medida de todas as coisas passa por considerar que só podemos pensar a partir de perspectivas que incorporamos, que dependem de nós para que sejam perspectivas. Seria absurdo acreditar que Protágoras está sugerindo que qualquer verdade de um homem tem de valer para todos. O que ele está a sugerir é algo mais simples: que cada um, enquanto homem (*ántropos*) passe a

nutrir valores próprios como medida para lidar com as coisas.

Dizer, contradizer, redizer é trabalhar com esse material bruto. Perguntamo-nos com Nietzsche: “Até que ponto a verdade suporta a incorporação?” (NIETZSCHE, 2001, §110). A resposta surge pelas vias da incorporação, da capacidade de suportar o doloroso processo de formação de um saber pelo corpo. Cabe pensar como a palavra, por ser um veículo na batalha dos impulsos, é um material suportável que atravessa o nosso corpo e nos permite agir, expressar afetos, criar medidas. Se a perspectiva é uma apropriação da realidade, violenta e arbitrária, para nós, o discurso tem papel crucial, pois através dele herdamos a força de anos de conhecimento acumulado, transmitido por gerações. Amarrado ao que se disse, enfim, é preciso cuidar daquilo a que nossos afetos vão se atrelar. Por isso, Foucault toma tantos cuidados retóricos. Se sempre estão em curso processos históricos para a formação de sujeitos do conhecimento, sujeitos *da e para* a verdade, nossos afetos sempre vão sendo redistribuídos segundo novas perspectivas – e o material linguístico disposto segundo novas fórmulas de incorporação. Reforça-se tanto quanto possível a necessidade de repensar na ordem do discurso a ordem que ele toma. Atrelado ao que ele fala, Foucault nunca abdica dos efeitos do que ele fala e procura pensar e repensar o lugar desses efeitos materiais do discurso durante a sua fala, pois isso produz acontecimentos, decisões, batalhas, vitórias e derrotas. Não seremos assim nem *logofóbicos*, como aqueles que querem calar os poderes da palavra, nem *logofílicos*, como aqueles que pretendem dar todo o poder à palavra. Talvez, pudéssemos dizer com alguma ousadia, seríamos *logodramáticos*, como aqueles que consideram que o discurso está aí e, estando nele, é preciso agir, atuar, criar circunstâncias, mapear os acontecimentos, mobilizar os afetos para desincorporar os ideais.

REFERÊNCIA

CASSIN, B (Ed.). **Dictionary of untranslatables**: a philosophical lexicon. New Jersey: Princeton University Press, 2014.

CASSIN, B. **O efeito sofístico**. Trad. Ana Lúcia de Oliverira et al. São Paulo: 34, 2005.

DEFERT, D. Chronologie. In: **Dits et écrits** – tome I. Paris: Gallimard, 1994.

DELEUZE, G. **Foucault**. Paris: Minuit, 1986.

DELEUZE, G. **Foucault**. Trad. Cláudia S. Martins. São Paulo: Brasiliense, 1988.

DETIENNE, M. **Mestres da verdade na Grécia arcaica**. Trad. A. Daher. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1988.

- ERIBON, D. **Michel Foucault**. São Paulo: Companhia das letras, 1989.
- ERIBON, D. **Michel Foucault e seus contemporâneos**. Trad. L.Magalhães. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1996.
- FOUCAULT, M. **A verdade e as formas jurídicas**. Trad. R. Machado et al. Rio de Janeiro: Nau, 2002.
- FOUCAULT, M. **L'ordre du discours**. Paris: Gallimard, 1971.
- FOUCAULT, M. **Leçons sur la volonté de savoir**. Paris: Gallimard, 2011.
- FOUCAULT, M. **A ordem do discurso**. Trad. Laura Sampaio. São Paulo: Loyola, 2009.
- FOUCAULT, M. La vérité et les formes juridiques. In: **Dits et écrits** – tome II. Paris: Gallimard, 1994a.
- FOUCAULT, M. Les problèmes de la culture. Um débat Foucault-Prete. In: **Dits et écrits** – tome II. Paris: Gallimard, 1994b.
- FOUCAULT, M. Qu'est-ce qu'un auteur? In: **Dits et écrits** – tome I. Paris: Gallimard, 1994c.
- FOUCAULT, M. Reponse à une question. In: **Dits et écrits** – tome I. Paris: Gallimard, 1994d.
- JAEGER, W. Os sofistas. In: **Paidéia**: a formação do homem grego. São Paulo: Martins fontes: 1996.
- KERFERD, G. B. **O movimento sofista**. Trad. Margarida Oliva. São Paulo: Loyola, 2003.
- NIETZSCHE, F. **A gaia ciência**. Trad. P. de Souza. São Paulo: Companhia das letras, 2001.
- NIETZSCHE, F. **Crepúsculo dos ídolos**. Trad. Artur Morão. Lisboa: 70, 1988.
- WOLFF, F. Le chasseur chassé: Les définitions du sophiste. In: AUBENQUE, P. (Dir.). **Études sur le Sophiste de Platon**. Napoli: Bibliopolis, 1991. p. 17-52.