

AUTORIA E ESQUIVA:

PENSAMENTO, ÉTICA E SUBJETIVAÇÃO EM MICHEL FOUCAULT

*Eduardo Leal Cunha**

Este artigo se fundamenta nos argumentos de Richard Bernstein em defesa da postura crítica de Foucault, contextualizados a partir do debate com Habermas, para quem a teoria foucaultiana do poder se ressentiria da explicitação de seus fundamentos normativos. Procuramos indicar, baseados na conferência sobre a função do autor, de 1969, o modo como tal postura se materializa precisamente na recusa em assumir uma posição de enunciação vinculada à proclamação tanto da Verdade quanto do Bem. Tal recusa, aqui denominada esquiva, faz com que a crítica seja permanente e se constitua como entrelaçamento entre trabalho filosófico, problematização ética e formas de subjetivação.

Palavras-chave: ética; ontologia do presente; subjetivação; Foucault.

AUTHORSHIP AND AVOIDANCE:

THOUGHT, ETHICS AND SUBJECTIVATION IN MICHEL FOUCAULT

The article starts with the arguments of Richard Bernstein in behalf of Foucault's critical attitude in the context of the debate with Habermas, according to whom Foucault's theory about power lacked the explicitness of its normative foundations. We tried to indicate, considering as a ground the conference about the author's function, of 1969, the way in which such an attitude materializes itself precisely in the refusal of assuming a position of enunciation attached to the proclamation of the Truth as well as of the Good. Such a refusal, here named avoidance, makes this critique a permanent one and constitutes itself as an interlacing between philosophical work, ethical problematization and modes of subjectivation.

Keywords: ethics; ontology of the present; subjectivation; Foucault.

* Este trabalho resulta de pesquisa realizada com o apoio financeiro do PAIRD/UFS.

** Doutor em Saúde Coletiva (Instituto de Medicina Social - Universidade do Estado do Rio de Janeiro) e Mestre em Teoria Psicanalítica (Universidade Federal do Rio de Janeiro), Professor do Núcleo de Pós-Graduação em Psicologia Social e do Dep. de Psicologia da Universidade Federal de Sergipe. Membro do Espaço Brasileiro de Estudos Psicanalíticos. Endereço: Universidade Federal de Sergipe, Centro de Educação de Ciências Humanas, Departamento de Psicologia. Cidade Universitária Prof. José Aloisio de Campos - Av. Marechal Rondon s/nº - Jardim Rosa Elze, Sao Cristovao, SE - Brasil. CEP: 49100-000.
E-mail: dudalealc@uol.com.br

Gostaria de me insinuar subrepticiamente no discurso que devo pronunciar hoje [...]. Ao invés de tomar a palavra, gostaria de ser envolvido por ela [...]. Não haveria, portanto, começo; e, em vez de ser aquele de quem parte o discurso, eu seria, antes ao acaso de seu desenrolar, uma estreita lacuna, o ponto de seu desaparecimento possível (FOUCAULT, 1994b, p. 5).

Este artigo discute a postura crítica de Foucault (1994a[1984]), como condição para a “ontologia de nós mesmos”, proposta no artigo sobre as luzes, de 1984. Tomamos como referência a crítica habermasiana ao pensamento de Foucault e, como ponto de partida, a observação de Richard Bernstein (1994), segundo a qual o elemento central, definidor da crítica foucaultiana, ou mais precisamente da sua “postura” crítica, seria a dimensão retórica.¹ A partir da proposição de uma “retórica da ruptura” (BERNSTEIN, 1994), que marcaria o trabalho filosófico de Foucault, Bernstein pretende responder a Habermas (2000) e a outros críticos do filósofo francês que veem, nas suas formulações, “confusões, contradições e incoerência” (BERNSTEIN, 1994, p. 213) e, sobretudo, o acusam de não explicitar os fundamentos normativos que orientariam o trabalho crítico.

Contra a existência de “fundamentos necessários” – o que implicaria a afirmação, em Foucault, de um valor, cujo estatuto seria necessariamente universal e se materializaria como Verdade ou Bem – a resposta proposta por Bernstein destaca a linguagem, na medida em que práticas discursivas se articulam com determinadas posturas éticas. Assim, para Bernstein, com a valorização da dimensão ética das práticas discursivas em Foucault, como eixo do seu trabalho filosófico e condição de seu modelo de crítica – predominantemente local e não global, ao contrário do modelo habermasiano, teríamos o entrelaçamento de pensamento, ética e subjetivação.

Partindo de tal “retórica da ruptura”, nos interessa buscar, na obra do filósofo francês, antes mesmo da explicitação da problematização ética, nos anos 1980, marcas de entrelaçamento, nas quais o trabalho filosófico e a verdade e sua enunciação se vinculam a modos de construção de si.

Procuraremos identificar, tanto no texto sobre a função autor (FOUCAULT, 2006a), no qual estão em questão as relações entre sujeito e obra, quanto, embora em menor medida, na aula inaugural do *Collège de France*, conhecida como *A ordem do discurso* (FOUCAULT, 1996), o desdobramento de tal “postura crítica” em uma atitude, ao mesmo tempo retórica e subjetiva, que descreveremos como esquiva. Vincularemos, também, tal atitude à recusa em enunciar uma verdade ou valor absolutos, sem que, ao fazer isso, seja necessário, contudo, renunciar à crítica ou a um horizonte ético-político.

PODER, VALOR E NORMA NA CRÍTICA FOUCAULTIANA

No texto sobre a *Aufklärung*² (FOUCAULT, 1994a), segundo Bernstein, podemos localizar a resposta foucaultiana àqueles que, como Habermas, o acusam de chegar a contradições performativas por conta da existência implícita, necessária

e ao mesmo tempo negada, de fundamentos normativos em sua obra. Ali, o pensador francês recorre a Kant para se inserir na linhagem do pensamento moderno – como herdeiro do movimento crítico – ao mesmo tempo em que anuncia, como marca da modernidade, não a produção de uma normatividade própria, como pretende Habermas (GIACÓIA JUNIOR, 1994), mas a interrogação sobre o presente e a crítica da própria experiência moderna, especialmente quando é centrada na razão e na subjetividade, o que o aproxima da linhagem nietzschiana.

Com isso, Foucault pretende não apenas filiar-se à tradição crítica do iluminismo, ao mesmo tempo em que se afasta do que descreve como humanismo, mas também escapar a qualquer forma daquilo que descreve como chantagem iluminista, a qual deixaria o irracionalismo como única alternativa à racionalidade moderna nascida nas luzes e vinculada ao princípio de subjetividade. Ao contrário, indica Foucault, é traço distintivo da modernidade, não apenas em Kant, mas também em Baudelaire, a permanente interrogação e construção de si. É deste modo que Foucault define seu trabalho: como crítica permanente na forma de uma “ontologia de nós mesmos”.

Com base na apologia empreendida por Foucault, em última instância de seu próprio método e da sua forma de compreender a modernidade e a racionalidade moderna, os quais são articulados a uma compreensão específica do trabalho filosófico, Bernstein procura, ao mesmo tempo, localizar o cerne da postura crítica de Foucault e responder aos críticos de tal postura, especialmente Nancy Fraser e Habermas.

Bernstein constrói a sua argumentação em três estágios: destacar, no texto sobre a *Aufklärung*, os pontos que se referem especificamente à crítica e suas condições; analisar as principais objeções ao pensamento de Foucault, as quais pretendem expor suas “confusões, contradições e incoerência”; e retomar a defesa de Foucault e de alguns de seus seguidores para, a partir daí, propor uma resposta à questão de “qual é o *ethos* filosófico que poderia ser descrito como uma crítica permanente da nossa era histórica” (BERNSTEIN, 1994, p. 214).

Temos, então, traçados dois caminhos: tomando como referência a “História da loucura” para descrever Foucault como crítico da razão, especificamente da razão monológica, que marca a tradição do ocidente moderno e tem, no pensamento de Kant, uma de suas matrizes fundamentais (HABERMAS, 2000, p.335), Habermas aponta como, em tal crítica, se desenham as linhas de continuidade entre a obra citada e a leitura das ciências humanas de As palavras e as coisas e Arqueologia do saber. Em contrapartida, Bernstein sublinha, no texto de 1984, sobre o esclarecimento, o fio que une Kant a Foucault e, ao mesmo tempo, o distanciamento de Habermas - a busca da diferença do presente, sem apelo à totalização ou à realização futura. Nesta busca, ocupam lugar fundamental o uso da razão e da liberdade, que ela possibilita, e a crítica necessária a este uso, pois se trata de uma razão que deixa a minoridade e ascende à maioridade. Marcada por esse uso maior e livre da razão, a modernidade é definida efetivamente não como época histórica, mas como *ethos*, como atitude (BERNSTEIN, 1994, p. 215).

Para compreendermos exatamente o alcance da provocação feita por Foucault e da leitura empreendida por Bernstein, é importante ter em mente que a crítica de Habermas a Foucault se inscreve numa linha de continuidade à crítica habermasiana a Nietzsche, no centro da qual está a definição do que seja a razão – e dos seus limites – e a possibilidade, perseguida tanto por Nietzsche quanto por Foucault, de exercer uma crítica radical da razão, em especial nos seus vínculos com a experiência moderna, sem cair no puro e simples irracionalismo (GIA-CÓIA JUNIOR, 1994). Importante perceber também que as divergências entre Foucault e Habermas, e em especial as reticências de Habermas à concepção foucaultiana de poder, se vinculam à possibilidade, implicada, em última instância, na proposta do filósofo alemão, de uma crítica exterior às relações de poder, ou seja, de uma independência da razão e do saber em relação ao poder, o que torna difícil aceitar a concepção foucaultiana de um poder capilar, onipresente. (KELLY, 1994). Portanto, sobretudo visando tal concepção de poder, que poderia pôr abaixo o exercício filosófico no qual está envolvido e ocupam lugar necessário o consenso materializado em normas éticas universais e a crítica global, é que Habermas se lança contra a concepção foucaultiana de uma crítica necessariamente local, na qual não há lugar ou esperança para universais.

Voltando à leitura do texto de Foucault proposta por Bernstein, a experiência moderna e, mais precisamente, a experiência da crítica, se define como *ethos*, como atitude, ou postura, correspondendo ao uso crítico da razão; portanto, a formas particulares de subjetivação. É nesse sentido que Foucault alinha Baudelaire a Kant e se aproxima do modernismo estético, centrado no projeto de permanente construção e transformação de si. É também nesse sentido, por uma tessitura entre ética e estética, que Foucault se enuncia moderno e se reconcilia, em certa medida, com a racionalidade de sua época, embora, talvez fizesse questão de frisar, seja sempre necessário ir um pouco mais longe, na crítica ou na construção e transformação de si: “a modernidade baudelariana é um exercício onde a extrema atenção ao real é confrontada à prática de uma liberdade que ao mesmo tempo respeita este real e o viola” (FOUCAULT, 1994a, p. 570)

É importante contextualizar a formulação de tal postura crítica no quadro dos últimos escritos de Foucault e mais precisamente no campo da sua interrogação ética do problema do sujeito. É como desdobramento da problematização do sujeito que o tema da ética, sobretudo do exercício ético (FOUCAULT, 2001[1981-1982]), ganha lugar central – ao menos de modo mais explícito – na obra do pensador francês.

Não existe essência oculta a ser descoberta, não existe profundidade oculta revelando o que verdadeiramente somos, existe apenas a tarefa de produzir ou inventar a nós mesmos. Isto é o que Foucault chama ética em seus escritos tardios (BERNSTEIN, 1994, p. 215).

É também nesse momento, correspondente aos anos 1980, que a própria ideia de problematização aparece com maior frequência em seus textos, referindo o trabalho do pensamento cada vez menos à “busca metódica da solução” e sim, prioritariamente, a “instaurar uma distância crítica, reencontrar os problemas” (REVEL, 2008, p. 111).

O que temos é a imbricação entre sujeito e pensamento, na qual ambos são postos em questão por essa atitude que se propõe como ontologia, não apenas a vasculhar o que somos e como nos tornamos, mas a indagar o que podemos e não podemos ser, ou seja, a perguntar sobre os limites ou fronteiras para o sujeito e para o pensamento. Vale ressaltar que, por não se tratar de sujeito ou de pensamento absoluto, mas daquilo que efetivamente somos e pensamos, tal crítica deve ser não apenas experimental, mas também local e específica (BERNSTEIN, 1994, p. 217). Estamos aqui tanto no campo da experiência – o que significa a inserção em determinada malha discursiva e rede de práticas (FOUCAULT, 1984, p.10), ou, mais amplamente, num universo particular e concreto de possibilidades e impossibilidades – quanto no registro do contingente e do micro e, por isso, a importância dos pequenos gestos, atos, palavras e silêncios, tão preciosos à retórica foucaultiana.

Em seu segundo movimento, tendo já destacado os elementos centrais da apologia foucaultiana à crítica, Bernstein se debruça sobre as objeções a Foucault. Vale lembrar, como fica claro no texto de Habermas (2000), que é a entrada em cena da noção de poder – do modo e do lugar singulares com que tal noção se apresenta no pensamento de Foucault, sobretudo no que se descreve como “genealogia do poder” que, para seus adversários, o entendimento foucaultiano da crítica se torna confuso, incoerente e contraditório, fazendo com que sua proposição ética e formulação metodológica sejam postas em questão.

Nos autores retomados por Bernstein – Fraser, Taylor e Habermas – o ponto comum destacado é a necessidade da explicitação dos fundamentos normativos da crítica. É o lugar supostamente obscuro que o valor e a verdade ocupam, na crítica de Foucault, que fará Habermas descrever, como uma das características do seu pensamento – ao lado do que define como presentismo e relativismo absoluto o “criptonormativismo”.³

Segundo as objeções destacadas por Bernstein, o que se coloca em jogo, além da própria inteligibilidade das críticas ao biopoder e às formas modernas de disciplina e controle dos corpos, é a potência da postura ética de Foucault. Esta postura parece se sustentar em um regime de verdades e valores, que nunca são revelados nem postos em questão, embora estejam sempre operantes ao definir quais formas de poder devem ser combatidas e quais tipos de contrapoder ou de resistência precisam ser incentivados.

Ou seja, ainda que Foucault se empenhe em recusar o apelo a qualquer Bem, sua crítica, mesmo que negativamente, parece sempre afirmar algum tipo de Bem. Nesse sentido, por exemplo, a própria ideia de poder não seria possível sem o recurso a categorias como liberdade e verdade (BERNSTEIN, 1994, p. 218-219).

Habermas (2000), em particular, destaca o que descreve como aporias da teoria do poder foucaultiano, dentre as quais, aquela produzida na medida em que, como crítico da razão, Foucault teria como única alternativa – ao recusar a explicitação de um fundamento normativo – um relativismo absoluto, próximo de uma espécie de contemplação panóptica, que acabaria colocando em questão qualquer juízo ou condenação das instâncias de poder.

A RETÓRICA DA RUPTURA

A resposta proposta por Bernstein se concentrará na dimensão retórica da crítica foucaultiana, o que, ao mesmo tempo, traz para o primeiro plano o registro linguístico e nos obriga a ressaltar a dimensão estratégica da enunciação crítica. Com isso, já de partida, a questão axiológica pode ser percebida não como algo exterior ao texto, mas como elemento central à escrita ou à fala de Foucault, referida ao modo como seu texto se constrói em vista dos efeitos que pretende provocar em seu destinatário, e àquilo que faz com que tal crítica se dê numa “atitude limite”. (BERNSTEIN, 1994, p. 408).

Seguindo as indicações de Rajchman (1993), aproximamo-nos aqui da temática do estilo e, por essa via, da dimensão subjetiva do discurso, pois não é ninguém, além de Foucault, o responsável pelo seu ato discursivo e o estrategista a decidir-se por este ou aquele efeito a ser produzido sobre leitores e ouvintes. Cumpre ressaltar que o vínculo entre *ethos* e retórica aparece já na tradição Greco-Romana, em Quintiliano, por exemplo, centrada na virtude do orador e na imagem que pode transmitir de si mesmo (MEYER, 2007, p. 23). O vínculo entre a construção de si e a arte do bem-dizer é explorado por Foucault, já propriamente no contexto da problematização ética, em referência a uma hermenêutica do sujeito (FOUCAULT, 2001[1981-1982]).

O objetivo dessa atitude estratégico-discursiva, ainda segundo Bernstein, será o de promover quebras e rupturas em nosso entendimento, na medida em que se apóia em oposições binárias e fundamentos necessários.

Em parte, Foucault procura quebrar e romper o discurso que tanto tem preocupado a filosofia moderna, um discurso no qual nos tornamos obcecados por questões epistemológicas e fundamentos normativos (BERNSTEIN, 1994, p. 222).

Isto implica desestabilizar o leitor provocando determinadas reações e juízos para, logo em seguida, colocar em questão essas mesmas reações e juízos. É nesse sentido que Bernstein pode afirmar que Foucault não se exime e nem põe em parêntesis as questões da liberdade ou da verdade; o que ele faz é produzir discrepâncias e desenhar movimentos que tornam tais noções instáveis de modo que, ao final das contas, o leitor se encontre em um verdadeiro campo minado.

Para escapar do que define como chantagem – “ou vocês aceitam a *Aufklärung* e permanecem na tradição de seu racionalismo ou vocês a criticam e tentam então escapar de seus princípios de racionalidade” (FOUCAULT, 1994a, p. 572) –, Foucault não se coloca nem contra nem a favor da racionalidade moderna

representada no “esclarecimento”, mas procura, a partir dessa mesma racionalidade, subverter as regras de inteligibilidade que a fundam. Isto significa considerar como ardid aquilo que parece prejudicar a inteligibilidade da obra foucaultiana. Este ardid visa precisamente pôr em questão tal inteligibilidade e suas regras, fazendo com que o leitor seja obrigado a buscar novas formas de apreensão do texto e, portanto, do mundo. Estamos aqui no campo próprio à problematização, no qual interessam menos as respostas do que o desdobrar do problema.

Em relação especificamente ao valor ou fundamento normativo, na linha argumentativa proposta por Bernstein, o que se coloca em cena, no lugar de tal fundamento, fazendo às vezes de valor de referência e tornando possível não só a crítica, mas o juízo – e a indicação, por exemplo, das formas de poder que devem ser combatidas e das forças de resistência que precisam ser exploradas – é determinado “horizonte ético-político” (BERNSTEIN, 1994, p. 225). O movimento tático empreendido por Foucault, aí, é manter sempre à distância o valor, aquilo que poderia ser tomado como norma, ainda que para isso seja preciso também questioná-lo e desafiá-lo, produzindo assim novos deslocamentos e a consequente instabilidade dos valores e dos critérios para a decisão política.

Embora reconheça que certas respostas à crítica a Foucault, em particular à sua concepção do poder e do método genealógico que a ela se associa, não respondam de modo inteiramente satisfatório a questão do fundamento normativo como, por exemplo, àquelas que se referem ao que Foucault define como perigos ou que destacam o caráter local e específico da crítica, Bernstein insiste na potência de tal trabalho crítico, na medida em que o pretensamente necessário fundamento de valor se transforma em um horizonte instável, capaz de produzir consequentes deslocamentos nas nossas respostas aos problemas colocados pela interrogação do presente e de nós mesmos.

Tal instabilidade seria, aliás, um dos motivos pelos quais a “ontologia” se converte de modo necessário em um trabalho permanente. Ou seja: é no fato de que a resposta figurada em tal horizonte político-ético não se cristaliza como Verdade ou Bem absolutos, fazendo de tal horizonte uma referência contingente, que essa resposta será posta em dúvida, forçando-nos a colocar novas questões e inventar outras respostas possíveis. Este é o movimento da razão sempre em busca da maioridade, com o qual se transformam os modos e fronteiras possíveis do nosso ser e do nosso pensar.

HESITAÇÕES, DESCULPAS, VACILOS

Tal crítica, capaz de produzir instabilidade e desdobramentos, a partir da desestabilização do pensamento, se vincula assim necessariamente à retórica, aos ardis do discurso. Vincula-se também a uma “postura”, ou seja, a determinado *ethos*, que caracteriza o trabalho do filósofo.

Procuraremos agora delinear de modo um pouco mais preciso tal “postura” e tal *ethos*, a partir de determinado movimento tático que chamaremos “esQUIVA”, e que tanto localizamos no domínio da retórica, quanto vinculamos a uma for-

ma singular de subjetivação. É tal esquivia que, não por acaso, aparece de forma exemplar no texto sobre a função autor, de 1969, no qual são exploradas precisamente as ligações entre um texto e seu autor.

A busca desses elementos capazes de definir a postura crítica necessária à ontologia de nós mesmos, ou seja, à definição de elementos vitais à crítica dos nossos modos de existir, será feita, contudo, não por formulações teóricas explicitamente centradas na descrição ou definição das condições de possibilidade de tal ontologia, mas, sobretudo, por meio de algo que poderia ser tomado como um detalhe acidental, revelado no texto da conferência proferida diante da sociedade francesa de filosofia (FOUCAULT, 2006a).

Voltaremos-nos, portanto, para o enunciado foucaultiano na medida em que ele nos dá pistas de sua enunciação e das estratégias que a conduzem, bem como das relações entre tais estratégias e seu *ethos*, sua atitude, podemos dizer, subjetiva. Pretendemos demonstrar, a partir de certos detalhes do texto, como a construção de uma ontologia de nós mesmos, a interrogação crítica diante do presente, se apóia em uma postura na qual a reflexão ética se vincula a uma articulação necessária entre estilo de vida e retórica.

Pois o que é a retórica senão o momento exato em que a linguagem se coloca em ação para que aquele que a enuncia alcance certo objetivo e se coloque no mundo de determinada forma? Não há, na retórica, separação possível entre a linguagem, como código, e sua enunciação (MEYER, 2007), sua *práxis*, que se localiza na fronteira entre pensamento e experiência subjetiva, considerando ainda que é a interrogação dessa fronteira que marcará, em Foucault, o estilo e, portanto, as relações entre o autor e sua obra (RAJCHMAN, 1993, p. 11). Assim, a valorização da dimensão retórica da “esquivia” foucaultiana não apenas nos dará pistas definidoras da “postura” que possibilita a ontologia do presente, mas nos possibilitará uma aproximação da articulação entre tal ontologia, tal possibilidade crítica e a atitude subjetiva que a ética deve sustentar. Como indica Rajchman, a discussão sobre os vínculos entre subjetividade e pensamento não apenas passam a configurar aí uma reflexão ética, mas dão indicações do que se pode tomar como a especificidade da discussão ética na obra de Michel Foucault.

O ponto do qual partirei para tentar desfiar essa atitude retórica, pensando nos modos como ela pode definir e estabelecer uma crítica, será o modo particular pelo qual Foucault dá início à sua fala. A primeira coisa a dizer é que o modo de começar, de se colocar como aquele que fala, não aparece nesse texto como evento único, mas se repete em outra fala, que tem também como objeto o discurso e suas vicissitudes, a aula inaugural no *Collège de France*, conhecida como *A ordem do discurso* (FOUCAULT, 1996). Há, nos dois textos, – na verdade, transcrições de exposições orais – algo da ordem da cerimônia, pois em ambos estamos diante de lugares de honra e poder, e talvez não seja banal que, diante de uma escuta marcada não apenas, como todas as outras, por relações de poder, mas por uma clara ordem hierárquica, Foucault escolha começar por um desvio ou uma recusa.

Infelizmente, aquilo que lhes trago hoje é por demais insignificante, eu creio, para merecer sua atenção: é um projeto que eu queria lhes submeter, um ensaio de análise, do qual eu mal entrevejo apenas as grandes linhas; mas me pareceu que esforçando-me por traçá-las diante dos senhores, demandando-lhes julgá-las e retificá-las, eu estaria, como bom neurótico, em busca de um duplo benefício: aquele primeiro de subtrair os resultados de um trabalho que ainda não existe do rigor de suas objeções, e aquele de fazê-lo se beneficiar, no instante de seu nascimento, não somente de seu apadrinhamento, mas também de suas sugestões (FOUCAULT, 2006a, p. 818).

Perguntamo-nos: se a retórica é a arte do bem-dizer com o fim declarado de persuadir, de vencer o outro, a arte de estabelecer um ato no qual “na boca daquele que fala por si ou por uma causa, o discurso deve parecer completamente próprio e natural” (NIETZSCHE, 1999, p. 43), qual o valor da aparente depreciação do que se diz, na qual aquele que fala parece deslizar, tomando distância em relação ao que fala? Se a afirmação da retórica é afirmação do valor das palavras – capazes de trazer a verdade e fazê-la vencer – qual o sentido de retirar dessas palavras seu valor? Para que enunciar como fraca, diante daqueles que a escutam, a verdade que se traz?

Apresentaremos, a seguir, nossa resposta, em três movimentos: em primeiro lugar, teceremos algumas considerações sobre o que pode significar ou como se pode desdobrar a afirmação de que o elemento definidor da crítica empreendida por Foucault como postura é a sua dimensão retórica, e mais propriamente um modo de retórica centrado na produção de rupturas, de quebras. Depois, descreveremos um movimento discursivo que nos parece caracterizar em mais de um momento a retórica foucaultiana e que denominamos “esQUIVA”. Por fim, pretendemos provocar os leitores com aquilo que pode ser tecido entre a retórica e a “esQUIVA” no trabalho do pensamento e como tal pensar e seus modos se materializam como modo de subjetivação e se articulam a determinadas formas de poder e de resistência.

A RETÓRICA, DE NIETZSCHE A FOUCAULT

Quanto à retórica, é importante destacar alguns elementos retirados do “Curso de Retórica”, de Nietzsche (1999), e também de texto posterior – *Sobre verdade e mentira no sentido extra moral* (NIETZSCHE, 2007) –, o qual, aliás, é retomado por Foucault na introdução às conferências sobre a verdade e as formas jurídicas (FOUCAULT, 2006b); além da observação de que a interpretação habermasiana de Foucault, como crítico da racionalidade moderna, o localiza na tradição inaugurada pelo ponto de ruptura representado pelo pensamento de Nietzsche e sua “crítica radical da razão” (GIACOIA JUNIOR, 1994, p. 20). Seguimos a indicação de Roberto Machado, para quem é em Nietzsche que podemos encontrar as matrizes tanto da compreensão que Foucault terá do que é a linguagem, como também de sua própria práxis literária, discursiva, ou, se preferirmos, da sua retórica, tributária do

que Machado define como estilo nietzschiano. Ainda segundo Machado, podemos encontrar este estilo nietzschiano bem mais materializado em autores contemporâneos de forte influência sobre Foucault, como Bataille, Klossowski e Blanchot, do que no próprio Nietzsche (MACHADO, R., 2005, p.10).

Em primeiro lugar, a afirmação de que a retórica é uma arte da linguagem cuja matéria prima ou suporte é a imaginação. Trata-se, afinal, nas artes da oratória, de persuadir o outro, utilizando tanto as armas de Logos quanto os poderes de Eros: convencer, mas, também, e prioritariamente seduzir. A retórica instala o entendimento nos domínios das paixões, pois se trata exatamente de “suscitar as paixões de seus ouvintes para, através disso, dominá-los” (NIETZSCHE, 1999, p. 31).

Tal arte é ainda um jogo, feito não para os apaixonados pelo “verdadeiro em si mesmo” (NIETZSCHE, 1999, p. 29) ou pela instrução, mas pela persuasão que implica paradoxalmente a escuta do outro. Jogo que dispõe de regras estabelecidas, que se dá “no limite entre o estético e o moral” (NIETZSCHE, 1999, p. 44) e que não pode se descolar da própria existência da linguagem, pois, o que Nietzsche afirma nesse texto, é a identidade entre linguagem e retórica, a qual faz com que não se possa, ao falar, escapar da dimensão retórica, de arte e jogo, de tal ato.

Mas não é difícil provar que aquilo que se chama “retórico” como um meio de uma arte consciente, já estava atuando, na linguagem e em seu vir a ser, como meio de uma arte inconsciente e que, sob a clara luz do entendimento, a “Retórica é o aperfeiçoamento de artifícios que repousam na linguagem”. Não há nenhuma “naturalidade” não retórica da linguagem à qual se pudesse apelar: a própria linguagem é o resultado de meras artes retóricas (NIETZSCHE, 1999, p. 37).

Terceiro elemento: tal jogo deve ser pensado não como brincadeira de criança, mas como enfrentamento no qual a vitória sobre o adversário deve ser o destino almejado. Somos assim levados a uma concepção dos atos discursivos, como da própria linguagem, na qual o seu objeto, a verdade, já não será objeto perdido a ser encontrado, escavado em algum lugar, mas o resultado de luta na qual as armas são precisamente os artifícios da linguagem.

O que é, pois, a verdade? Um exército móvel de metáforas, metonímias, antropomorfismos, numa palavra, uma soma de relações humanas que foram realçadas poética e retoricamente, transpostas e adornadas, e que, após uma longa utilização, parecem a um povo consolidadas, canônicas e obrigatórias (NIETZSCHE, 1999, p. 37).

Não há, portanto, lugar algum para a ingenuidade. Ao falar, Foucault está se colocando em jogo e se deslocando para frente de batalha. Assim, o que podemos imaginar da sua estratégia, que nos diga da sua hesitação, das suas desculpas, daquilo que, ao menos em um primeiro momento, não pode ser tomado como outra coisa senão fraqueza?

Pois o que temos como ponto de partida da sua fala diante da sociedade de filosofia é uma série de desculpas. Primeiro, porque o que falará em seguida, diz claramente, é algo “por demais insignificante, eu o temo, para merecer vossa atenção” (FOUCAULT, 2006a, p. 818); segundo, porque ele se dirigirá a seu mestre, no entanto, ausente. Ou seja, se não interessa quem fala, tampouco importa aquilo que será dito ou aqueles que escutam. As desculpas retornam no final, como encerramento da sua fala, desta feita pela insuficiência e pobreza do que foi dito, pelo caráter provisório, pela falta de conclusão ou síntese que possam pôr um ponto final ao debate (FOUCAULT, 2006a, p. 838). Isto, por outro lado, pode ainda ser articulado ao modo bastante frequente com que Foucault apresenta suas hipóteses e mesmo suas ideias mais radicais na forma de “planos” e “hipóteses de trabalho”, esboços ou rastos de um pensar inconcluso.

Na apresentação da conferência sobre a função autor, dirigida a filósofos, como na aula inaugural no *Collège de France*, Foucault, de algum modo, hesita, vacila, o que, no entanto, sobretudo se acompanharmos todo o percurso da fala e o modo como enfrenta as perguntas e críticas, não pode ser confundido com fraqueza. É de força que se trata, esta é a nossa hipótese, mas força que se sustenta na afirmação da própria insuficiência.

LINGUAGEM E IMPUREZA.

Na “esQUIVA”, ainda, para além da hesitação e da fraqueza, da indiferença ou insignificância do autor, enuncia-se certa desqualificação da fala, de seu conteúdo, descrito como provisório, precário, insuficiente. O autor, por meio dela, coloca-se deliberadamente do lado dos impuros, fora da pureza que marcaria a linguagem instituída, no domínio do dialeto, mas ao mesmo tempo, do que se sobressai.

Apenas se fala em “pureza” em um povo cujo sentido da linguagem é muito desenvolvido e que se tenha fixado sobretudo em uma grande sociedade, entre ilustres e instruídos. Aqui se diferencia o que vale como provinciano, como dialeto, e o que vale como normal, i.e. “pureza” é positivamente o que foi sancionado através do seu emprego pelos instruídos na comunidade; “impuro” é tudo que nela se sobressai. Assim, “o que não se sobressai” é o puro (NIETZSCHE, 1999, p. 39).

O que não se sobressai, diz Nietzsche, a verdade dos conceitos frios e desbotados, é também a materialização presuntiva de uma hierarquia, implicando ordenamento de castas e classes. Afirmar-se inferior, insuficiente, revela-se também, deste modo, como recusa à verdade, ao menos essa verdade que nada mais é do que “o resíduo de uma metáfora” (NIETZSCHE, 2007, p. 39). Dessa forma, a “esQUIVA” se mostra afirmação de insuficiência em busca da força que o estabelecimento e a fixação da verdade parecem apagar. Nesse sentido, o que de início pode ser pensado como desqualificação, deve ser escutado em toda a sua potência.

Encontramo-nos aqui com os maus costumes de Foucault (ALBUQUERQUE JUNIOR., 2007), seu caráter transgressivo, menor, vicioso, esquivo em relação às regras e ao bom senso. Michel não é, definitivamente, BCBG,⁴ ele não quer causar boa impressão, nem, como diria Barthes (1984b), submeter-se à *doxa*, ao consenso pequeno burguês ou mesmo de esquerda. Tampouco seu pensamento será puro e é precisamente a afirmação de tal caráter impuro que aqui destacamos como elemento estratégico necessário à ação discursiva do pensador francês. Retomando o texto de Nietzsche, não podemos esquecer que é a impureza e sua repetição, sua presença recorrente e intrusiva, sob a forma do barbarismo, que pode transformar a linguagem e produzir novas línguas (NIETZSCHE, 1999, p. 39).

A impureza pode, enfim, transformar a compreensão do mundo à nossa volta. É nesse sentido que Barthes tomará Sade e Fourier, bárbaros modernos, impurezas no seio do pensamento das luzes e da revolução, como “inventores de língua” (BARTHES, 2005), denominação que talvez possamos aproximar, sem esquecer suas diferenças, da ideia de instauração de discursividade, referida por Foucault em “O que é um autor”. A diferença, a ser apontada, estaria no caráter necessariamente transgressivo do inventor contraposto às operações de institucionalização – e, em certa medida, de purificação – implicadas na produção do autor. É contra tais regras que, na “esquiva”, Foucault se movimenta, tornando instáveis tanto a verdade presente naquilo que diz, quanto a posição – de saber ou poder – que ocupa ao dizer. Não nos esquecendo, ainda, de que a “esquiva”, como desvio e tomada de distância, pode ser interpretada também como preparação para o ataque, não apenas como fuga.

Ainda em relação ao texto sobre a função autor, ao tomarmos o que Foucault nos apresenta como as matrizes cristãs para a construção e reconhecimento do autor, na forma dos quatro critérios de São Jerônimo – “nível constante de valor”; estabelecimento de “certo campo de coerência conceitual ou teórica”; “unidade estilística”; configuração de um “momento histórico definido e ponto de encontro de certo número de eventos” (FOUCAULT, 2006a, p.829-830) – a esquiva nos aparecerá como um primeiro e sutil, mas de modo algum insignificante, ato de recusa a essa construção. A “esquiva” foucaultiana faz com que seu pensamento seja lançado às feras, deixado à deriva, colocado em jogo, sem garantias e sem alibi.

FORÇA E FRAQUEZA: A POTÊNCIA DO ESQUIVAR-SE.

O pensamento, colocado à disposição de seus interlocutores, será assim impuro, sem valor constante, atravessando diversos campos de coerência e fazendo com que os conceitos se desdobrem e se ressignifiquem de acordo com os interesses táticos do momento, sem unidade e navegando entre diversos momentos históricos. Pensamento cuja relação com seu autor será, sobretudo, sentimental, referida não à detenção de um lugar do qual se pode enunciar a verdade, mas a gostos, prazeres, emoções, risos, surpresas, ou “qualquer outro sentimento” (FOUCAULT, 1994b, p. 237). Encontra-se aí o que me parece ser o sentido maior do que chamo de esquiva na retórica foucaultiana, sobretudo na medida em que

tal retórica se articula à crítica da razão, ou, mais propriamente, da racionalidade moderna. Tal esquiva é antes de tudo recusa e tem como ponto de partida a subversão da autoridade daquele que fala. Seu efeito é a quebra das hierarquias que a institucionalização da linguagem e do saber inevitavelmente produzem.

Vale destacar que tal aproximação com o registro do sentimento contribui para confirmar a inserção de Foucault em certa linhagem da crítica da razão e do conhecimento cujo ponto inaugural, segundo Habermas, pode ser localizado na obra de Nietzsche (GIACÓIA JUNIOR, 1994). Nesta linhagem, entram precisamente em cena as sensações e os afetos, de modo que a vida possa ser tomada “como um complexo de valores e de interpretações elaborados a partir de nossos impulsos e pulsões” (MACHADO, B., 2006, p. 87), o que nos leva a pensar necessariamente em outra forma de racionalidade, a ser contraposta àquela vinculada ao princípio da subjetividade, alvo preferencial da crítica nietzschiana e, no nosso entender, também de Foucault.

Por outro lado, vislumbra-se aí a afirmação de uma força que não se sustenta no esmagamento do outro, ou em sua desqualificação, mas na sustentação da possibilidade de escutas recíprocas. O ato discursivo de Foucault, assim, nos parece próximo de toda a defesa da hospitalidade e da singularidade contra operações de universalização que acabam por se constituir em processos de hierarquização e apagamento das diferenças; defesa do poder disruptivo que a alteridade pode ter, sobretudo, nos jogos de verdade, que marcam as relações de poder e os movimentos de resistência, temas que marcam as obras de pensadores vinculados diretamente ou indiretamente à sua herança teórico-política, como Derrida (2003), Agamben (1990) e Jean Luc Nancy (2000), todos, aliás, também fortemente marcados pela obra nietzschiana.

Retomando: se a retórica, na forma de uma retórica da ruptura, aparece como marca diferencial da postura crítica de Foucault, a qual torna possível a “ontologia de nós mesmos”, e se tal retórica se configura, sobretudo, como *práxis* da linguagem em seus artifícios, com vistas ao enfrentamento do outro e à afirmação de determinada verdade, o que temos com a “esquiva” foucaultiana é a afirmação paradoxal da insuficiência da verdade, capaz de operar uma espécie de sabotagem na própria expectativa da verdade vitoriosa.

Aproximamo-nos aqui da perspectiva barthesiana, segundo a qual todo discurso vitorioso se converte imediatamente em ideologia – fala arrogante – e discurso de poder (BARTHES, 1984a). A esquiva foucaultiana tem, deste modo, como alvo estratégico, o deslizamento da verdade que ela mesma enuncia. É desse modo que Foucault pode instalar-se no lugar – de poder e de saber – de quem fala, sem se deixar aprisionar em tal lugar. Escapando a essa armadilha, a crítica se sustenta em enunciados que são postos em jogo precisamente para contaminar a pureza da inteligibilidade e da linguagem hegemônicas.

Por isso, em sua retórica da ruptura, ou não há lugar para sínteses e generalizações ou tal lugar é posto em permanente deslocamento, do mesmo modo que o horizonte ético-político; é isso que, talvez, os seus críticos preferissem ver cristalizado em um fundamento normativo. Seu pensamento se configura

e se afirma na multiplicação das perguntas e no desdobramento dos conceitos, recusando-se estrategicamente a dar a resposta final ou reconhecer a própria vitória. Só assim ele pode fazer falar aqueles em cujo silenciamento se apoia a pureza da racionalidade hegemônica.

NOTAS

¹A ideia de uma dimensão retórica na escrita e na fala foucaultianas aparece tanto em Bernstein (1994) quanto em Rajchman (1993), aí discutida, sobretudo, em relação à noção de estilo. Ela é também explorada por Machado, R. (2005) numa investigação das relações de Foucault com a literatura. Em todos esses autores está em jogo não apenas a referência à retórica, como arte da persuasão, e ao uso de artifícios, que pretenderiam convencer o leitor ou seduzi-lo, mas, sobretudo, à valorização de uma dimensão estratégica das práticas discursivas que, em Foucault, se articula à problematização das relações entre sujeito e verdade.

²O termo alemão Aufklärung, que pode ser vertido ao português como esclarecimento, luzes ou mesmo iluminismo, refere-se ao movimento filosófico que se iniciou na França, no século XVII, e que conheceu seu apogeu no século XVIII, conhecido como século das luzes. Em linhas muito breves, seu elemento definidor era a afirmação do homem como dotado de razão contra o pensamento teocêntrico. É Kant quem nos dá, precisamente no opúsculo que Foucault (1994a[1984]) toma como base para seu texto de 1984, a sua definição clássica: “Iluminismo é a saída do homem da sua menoridade. A menoridade é a incapacidade de se servir do entendimento sem a orientação de outrem. Tal menoridade é por culpa própria, se a sua causa não residir na carência de entendimento, mas na falta de decisão e de coragem em se servir de si mesmo sem a guia de outrem. *Sapere aude!* Tem a coragem de te servires do teu próprio entendimento! Eis a palavra de ordem do Iluminismo.” (KANT, 1784)

³Com o termo criptonormativismo, acreditamos que se resume a principal crítica ao pensamento de Foucault, desenvolvida por Habermas e outros autores, e tomada como ponto de partida por Bernstein: a não explicitação dos fundamentos normativos de sua teoria e crítica do poder. Com esse termo, Habermas acusa a presença em Foucault da “parcialidade arbitrária de uma crítica que não pode justificar seus fundamentos normativos” (HABERMAS, 2000, p. 387) e questiona o fato de que no pensador francês encontraríamos “uma historiografia que se declara axiologicamente neutra” (HABERMAS, 2000, p. 398), mas em verdade oculta os valores que a orientam.

⁴*Bon chic bon genre*: que podemos traduzir por algo como “bom estilo, alta classe” é um guia francês, bastante popular, do que é aceito e valorizado socialmente, dos nomes que se deve dar aos filhos ao modo de falar e hábitos de consumo; do que, enfim, pode causar uma “boa impressão”. Ver: <http://www.bcbg-france.com>

REFERÊNCIAS

AGAMBEN, G. *La communauté qui vient: theorie de une singularite quelconque*. Paris: Seuil, 1990.

ALBUQUERQUE JUNIOR, D. M de. Os maus costumes de Foucault. In: _____. *História: a arte de inventar o passado*. Bauru: EDUSC, 2007. p. 113-131.

BARTHES, R. *Aula*. São Paulo: Cultrix, 1984a.

BARTHES, R. *Roland Barthes por Roland Barthes*. São Paulo: Cultrix, 1984b.

BARTHES, R. *Sade, Fourier, Loyola*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

BERNSTEIN, R. J. Foucault: critique as a philosophic ethos. In: KELLY, M. (Ed.). *Critique and power: recasting the Foucault/Habermas debate*. Cambridge:

MIT, 1994. p. 211-242.

DERRIDA, J. *Anne Dufourmantelle convida Jacques Derrida a falar da hospitalidade*. São Paulo: Escuta, 2003.

FOUCAULT, M. *História da sexualidade: o uso dos prazeres*. Rio de Janeiro: Graal, 1984. v. 2.

FOUCAULT, M. Qu'est-ce que les lumières? (1984) In: _____. *Dits et écrits*. Paris: Gallimard, 1994a. v. 4, p. 562-578.

FOUCAULT, M. La vie des hommes infâmes. In: _____. *Dits et écrits*. Paris: Gallimard, 1994b. v. 3, p. 237-253.

FOUCAULT, M. *A ordem do discurso*. São Paulo: Loyola, 1996.

FOUCAULT, M. *L'herméneutique du sujet: cours au Collège de France (1981-1982)*. Paris: Gallimard/Seuil, 2001.

FOUCAULT, M. Qu'est-ce qu'un auteur? In: _____. *Dits et écrits*. Paris: Gallimard, 2006a. v. 1, p. 817-849.

FOUCAULT, M. La vérité et les formes juridiques. In: _____. *Dits et écrits*. Paris: Gallimard, 2006b. v. 1, p. 1406-1514.

GIACÓIA JUNIOR, O. Nietzsche e a modernidade segundo Habermas. *Idéias – Revista do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Unicamp, Campinas*, v. 1, n. 2, p. 05-37, jul./dez. 1994.

HABERMAS, J. *O discurso filosófico da modernidade*. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

KANT, I. *Resposta à pergunta: “o que é o Iluminismo?”* (1784). Tradução de Artur Morão. Disponível em: < http://www.lusosofia.net/textos/kant_o_iluminismo_1784.pdf >, Acesso em: 27 maio 2010.

KELLY, M. *Critique and power: recasting the Foucault/Habermas debate*. Cambridge: MIT, 1994.

MACHADO, R. *Foucault, a filosofia e a literatura*. Rio de Janeiro: J. Zahar, 2005

MACHADO, B. M. *A psicologia profunda e a crítica da moral em Para além de Bem e Mal*. 2006. Dissertação (Mestrado)–Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2006.

MEYER, M. *A retórica*. São Paulo: Ática, 2007.

NANCY, J-L. *L'intrus*. Paris: Galilée, 2000.

NIETZSCHE, F. Curso de Retórica. *Cadernos de Tradução*, São Paulo, nº 4, p. 29-69, 1999.

NIETZSCHE, F. *Sobre a verdade e a mentira no sentido extra moral*. São Paulo: Hedra, 2007.

RAJCHMAN, J. *Eros e verdade: Lacan, Foucault e a questão da ética*. Rio de Janeiro: J. Zahar, 1993.

REVEL, J. *Dictionnaire Foucault*. Paris: Ellipses, 2008.

Recebido em: fevereiro de 2010

Aceito em: maio de 2010