

DISCURSO TEÓRICO E DISCURSO RETÓRICO

No sé cuál de los dos escribe esta página.

Jorge Luis Borges

Na distância entre obra e autor se funda toda autonomia possível do discurso. Face ao texto, pode tornar-se legítima a pergunta pelas relações que mantém com seu produtor, pode revelar-se útil a hipótese de encontrar nas páginas os vestígios, ou mesmo a expressão, de uma “personalidade”. Não há como recusar esta abolição daquela distância, onde e quando possa ser mostrada, rigorosamente. Mas é necessário recusar a decisão *a priori* de que o discurso, em todos os níveis que a análise nele possa distinguir, deve definir-se, por excelência, como veículo daquela expressão, deve encontrar numa subjetividade criadora a instância de que depende a possibilidade de sua compreensão.

Quando Borges nos fala do espaço que o separa (a êle mesmo, sua subjetividade, sua personalidade) do “outro” que é o autor Borges, o verdadeiro criador das obras, “aquele a quem ocorrem as coisas” (1), o problema diante de nós aberto não se limita apenas à criação literária, vale para toda produção discursiva, envolvendo também a massa dos textos teóricos ou filosóficos. E a alternativa posta pela interrogação irrespondida (irrespondível?) de Borges — *qual dos dois* escreve essa mesma página onde é levantado o problema — convida-nos a procurar, em todo texto, os níveis distintos que a ela correspondem. E, para determinar a plena inserção de cada texto em um ou outro desses níveis, ou a presença, em cada texto, de diversas ordens de enunciados, seria estéril partir, quer da pressuposição de um sujeito (um sujeito dividido?) por trás das obras, quer da pressuposição de qual deva ser necessariamente a “natureza” de todo discurso: a chave, se a houver, só poderá ser-nos oferecida pela análise do próprio texto, e é possível que diferentes textos nos ofereçam respostas também diferentes.

(1) Jorge Luis Borges, *El hacedor*, “Borges y yo”, Emecé, Buenos Aires, 1967, pp. 71-2.

No campo da teoria da literatura, vêm de vários lados as vozes que procuram cortar com a problemática da expressão. Que se recusam, não apenas a reduzir a significação da obra àqueles aspectos onde ela possa equivaler à tradução da subjetividade do autor, mas mesmo a conceder qualquer espécie de relevância a tais aspectos. Exemplo clássico é a recusa de Proust, de aceitar qualquer noção de uma personalidade do autor exterior à própria obra (2). Mais recente é o de Croce, ao acentuar a prioridade da obra efetiva sobre as intenções que a ela presidiram, sugerindo o divórcio entre o sujeito de determinado projeto e aquele que só nos textos é possível encontrar (3). E, entre muitos, um dos mais atuais é o de Baudry, a proclamar, numa direção próxima à traçada por Foucault, a dissolução do conceito de autor em sentido tradicional, tomando-o como um quase fugaz intermediário da “escritura geral” (4). Por cima da diversidade, em mais de um aspecto, destas posições, há a mesma denúncia da insustentabilidade da afirmação obstinada da equivalência entre o sentido do discurso literário e o de uma subjetividade posta como sua responsável, condenando a compreensão do primeiro a um único nível discursivo — o da emanção direta dessa subjetividade, sempre explicável, em última análise, pelas idiosincrasias da personalidade do autor.

Poderia dizer-se, recorrendo uma vez mais a Croce, que o filósofo não é mais do que sua filosofia (5). Mas é importante lembrar que a fórmula borgesiana desdobra o sujeito num “eu” e num “outro”, abrindo a possibilidade de cada um deles ser, alternadamente, o agente da produção discursiva. Para Borges, a regra, ou mesmo o índice, dessa alternância, parece permanecer como um mistério. Mas não é impossível que, ao menos algumas vezes, os textos se deixem decifrar de maneira a neles permitir a leitura de uma dualidade de níveis, a cada um dos quais corresponderia uma das “autorias” sugeridas por Borges.

Sem dúvida, o texto borgesiano tem como referência direta o discurso literário. E é inegável a especificidade de muitas das questões ligadas à análise desse tipo de discurso. Mas essa especificidade não pode aprioristicamente ser posta como radical, absoluta. E, pelo menos, possível encontrar uma franja comum a essas questões e

-
- (2) “... le moi de l'écrivain ne se montre que dans ses livres”. Marcel Proust, *Contre Sainte-Beuve*, Gallimard, Paris, 1954, p. 143.
- (3) Benedetto Croce, *La Poesia*, Laterza, Bari, 1953, p. 159.
- (4) Jean-Louis Baudry, “Écriture, fiction, idéologie”, em *Théorie d'ensemble*, Seuil, Paris, 1968, pp. 136-7.
- (5) “Il poeta è, dunque, nient'altro che la sua poesia: affermazione non paradossale se si considera che anche il filosofo non è altro che la sua filosofia”. Benedetto Croce, *ibid*, p. 153.

às suscitadas pela análise de outros tipos de discurso. E numerosas questões relativas à análise do discurso teórico ou são as mesmas ou são estreitamente aparentadas às perguntas que o texto literário nos dirige.

Os problemas são, pelo menos em certa medida, idênticos. Quer se trate de uma obra teórica ou, por exemplo, de uma obra de ficção, a mesma esterilidade pode ser apontada no caminho metodológico que implica partir da referência sistemática a um significado exterior ao discurso. E, de uma perspectiva mais ampla, trata-se de problemas comuns a tôdas as ciências humanas e por tôdas encontrado no itinerário que mais recentemente percorreram. Para Burguière, “tratava-se antes de mais, para estas disciplinas, de quebrar o molde historicista em que tôdas elas haviam sido fundidas: aquêl que foge constantemente da análise do fenômeno para o estudo de sua gênese (a explicação pelas origens); ou, ainda, aquêl que obriga os diferentes tipos de abordagem a devolver a bola uns aos outros, mediante o recurso constante ao raciocínio dialético (explicação pelas causas exteriores)” (6). Busca das origens, geneticismo, explicação causal, são de qualquer modo (sem entrar na amplíssima discussão a que o texto citado poderia conduzir) métodos cuja validade foi posta em dúvida especificamente a respeito da análise dos textos filosóficos, e essa dúvida pareceu indicar, como direção mais fecunda e menos incerta, a interrogação dos textos em si mesmos, em suas articulações, em sua validade e coerência internas.

Foi esse o caminho seguido por Goldschmidt, em seu método de interpretação dos sistemas filosóficos, distanciando-se criticamente de tôda interpretação genética, e procurando elaborar um método “ao mesmo tempo científico e filosófico”. Tratava-se de evitar perder de vista a natureza do objeto estudado — aquilo que, na filosofia, é especificamente filosófico —, de evitar esquecer, interpretando êsse objeto nos termos de uma causalidade exterior, que uma filosofia é uma totalidade, constituída por “teses ligadas umas às outras numa ordem por razões” (7). A exegese dos sistemas pode, para Goldschmidt, ter legitimamente como um de seus momentos uma passagem pelo “psicológico e pelo biográfico” (8), mas a principal

(6) André Burguière, “Histoire et structure”, em *Annales*, 26e année, nos 3-4, 1971, p. 1.

(7) Victor Goldschmidt, “Tempo histórico e tempo lógico na interpretação dos sistemas filosóficos”, em *A religião de Platão*, Tr. Ieda e Oswaldo Porchat Pereira, Difusão Europeia do Livro, São Paulo, 1963, pp. 139, 140, 146.

(8) *Ibid.*, p. 142. O “sociológico” é também visado pela crítica goldschmidtiana quando, ao reduzir o método genético a uma “etiologia”, os fatos econômicos e políticos são indicados entre aquêles dos quais as teses filosóficas são por esse método vistas como “sintomas”. *Ibid.*, p. 139.

tarefa do intérprete é “restituir a unidade indissolúvel dêsse pensamento que inventa teses, praticando um método”: o pensamento do filósofo (9). Por seu lado, Gueroult rejeita o método genético em termos mais severos, quando, ao condenar a tendência “cética” — em relação ao valor de verdade das filosofias — dos historiadores da filosofia que tratam os sistemas como “acontecimentos temporais e contingentes”, declara que tal tendência conduz (embora apenas quando “levada ao extremo”) a tratar o essencial da filosofia como epifenômeno (10). Há em Gueroult um exclusivismo metodológico mais acentuado, que o leva a falar de seu método como “o único”, embora o diga apenas único com respeito ao “essencial” — que é a própria filosofia: “a filosofia é o essencial que é preciso captar em cada filosofia” (11).

O intérprete que decida adotar esta perspectiva metodológica encontrará, no entanto, um enigma aparentemente insolúvel no texto filosófico que recuse ver-se abrangido por uma estrutura articulada única, apresentando inexoravelmente um resíduo irreduzível ao sistema que de outro lado a análise estrutural parcialmente consegue estabelecer. No caso de um texto caracterizado pela completa ausência daquela estruturabilidade, o historiador da filosofia não encontra dificuldade: trata-se de texto não filosófico, objeto possível de outros métodos, mas sem dúvida não dos seus. Mas é importante a dificuldade apresentada pelo texto cuja análise venha revelar, ao mesmo tempo, a presença de um sistema e a sua ausência, ou, mais exatamente, que na multiplicidade de seus enunciados existe uma fratura entre os que constituem um sistema e os que teimosamente recusam ver-se inseridos nesse mesmo sistema.

O texto que apresente êsse tipo de desequilíbrio que instaura no discurso uma dualidade de níveis — uma irreduzibilidade entre um sistema filosófico e um outro nível discursivo que nos aparece como seu contrário — poderá à primeira vista parecer uma realidade paradoxal. Mas apenas se a leitura fôr desde o início formada

(9) *Ibid.*, p. 141.

(10) “Poussée à l’extrême, cette tendance conduit à traiter comme épiphénomènes illusoirs le détail des contenus, les techniques instauratives et démonstratives des doctrines, à les réduire à un petit nombre de thèmes fondamentaux, seuls justiciables des causes historico-psychologiques”. Martial Gueroult, *Leçon inaugurale*, Collège de France, Paris, 1952, p. 16.

(17) *Ibid.*, p. 18. E, definindo a filosofia: “N’est-ce pas une pensée qui n’est toujours présente que parce qu’elle est toujours mobile et vivante, pouvoir immanent de suggestion et d’appel, auquel répond l’élan de notre propre esprit, auquel a répondu la vocation créatrice des disciples? Il n’y a pas d’autre méthode alors que de s’élever vers ce point vital, en brisant la barrière des mots, des concepts, des structures démonstratives et architectoniques qui constituent le système”. *Ibid.*

(deformada...) pela pressuposição da necessária unidade da obra de um filósofo — pressuposição que por sua vez imediatamente aponta para uma outra, que geralmente oculta e lhe serve de suporte: justamente a pressuposição de uma “vontade” unificadora, de um sujeito escondido atrás de cada enunciado, insuflando a cada um dêles uma vida que “naturalmente” deverá ser *a mesma*. Isto é: se antes de iniciar a leitura estivermos desde logo persuadidos de que o nome de um autor, assinando o livro, assumindo sua responsabilidade, é garantia suficiente da lisura total e sem pregas do texto que vamos abordar (12). O que de modo algum é corolário da atitude metodológica de um Gueroult ou de um Goldschmidt — a menos que se queira ver na palavra *pensamento* por ambos usada, como elemento de descrição de seu objeto, o vestígio desse pressuposto inconfessado. De qualquer modo, basta colocar entre parênteses esse mesmo pressuposto para que imediatamente o paradoxo se dissipe. Ou seja, basta que na leitura procuremos visar os textos como “eventos” — o estatuto que Sartre reclamava para suas obras (13) — tomando-os como elementos que nada unifica de antemão, entre os quais se procurará, sim, estabelecer relações, mas apenas as que eles mesmos nos impuserem, e não as que lhes sejam ditadas do exterior, sobretudo se esse “exterior” forem nossos próprios preconceitos. Ainda com Foucault: é preciso que a leitura, partindo dos documentos que são os textos, os transforme em “monumentos”, isto é, se limite a sua descrição intrínseca, procurando definir no tecido textual “unidades, conjuntos e séries”, mas apenas os que seja êle mesmo a nos revelar (14).

- (12) “... on demande que l’auteur rende compte de l’unité d (es) texte (s) qu’on met sous son nom; on lui demande de révéler, ou du moins de porter par-devers lui, le sens caché qui les traverse; on lui demande de les articuler, sur sa vie personnelle et sur ses expériences vécues, sur l’histoire réelle qui les a vus naître”. Michel Foucault, *L’ordre du discours*, Gallimard, Paris, 1971, pp. 29-30.
- (13) “... nous souhaitons que nos livres se tinsent tous seuls en l’air et que les mots, au lieu de pointer en arrière vers celui qui les a tracés, oubliés, solitaires, inaperçus, fussent des toboggans déversant les lecteurs au milieu d’un univers sans témoins, bref que nos livres existassent à la façon des choses, des plantes, des événements et non d’abord comme des produits de l’homme”. Jean-Paul Sartre, *Situations II*, Gallimard, Paris, 1948, p. 256. Meu grifo.
- (14) Michel Foucault, *L’archéologie du savoir*, Gallimard, Paris, 1969, pp. 14, 15. Esta “mise en question du document” (p. 13) implica para Foucault que “l’histoire a changé de position à l’égard du document: elle se donne pour tâche première, non point de l’interpréter, non point de déterminer s’il dit vrai et quelle est sa valeur expressive, mais de le travailler de l’intérieur et de l’élaborer: elle l’organise, le découpe, le distribue, l’ordonne, le répartit en niveaux, établit des séries, distingue ce qui est pertinent de ce qui ne l’est pas, repère des éléments, définit des unités, décrit des relations”. *Ibid.*, p. 14.

Esta atitude metodológica não é válida apenas de uma maneira geral para a história, é-o também para a história da filosofia, onde é igualmente necessário partir de uma recusa das sínteses tradicionais, das noções de tradição, influência, desenvolvimento, evolução, mentalidade, “espírito” (15), porque também para a compreensão das obras filosóficas é pelo menos incerto que contribuição elas possam dar para uma maior inteligibilidade. Se os hábitos de pensamento ligados à prática da história genética, a busca das origens ou a reconstituição das tradições, têm como consequência, segundo Foucault, que ainda hoje muitos historiadores sintam uma estranha repugnância em “pensar a diferença, descrever os desvios e dispersões, dissociar a forma tranquilizadora do idêntico” (16), parece evidente que a insistência em aplicar, sem matizes, o método estruturalista “filosófico” a textos que permanecem ininteligíveis se for esse o único instrumento utilizado, constituiria um sintoma da mesma repugnância, e uma nova forma dessa mesma obsessão do idêntico. Por outro lado, considerar um texto, ou o conjunto dos textos de um autor, como oferecendo necessariamente sempre o mesmo espetáculo de unidade e identidade, seria uma outra forma de perpetuar os mitos da análise tradicional: em vez da unidade fundada nos mitos da *continuidade* (a de uma “corrente” filosófica, por exemplo), teríamos a unidade fundada nos postulados da *consciência*.

Decidir, anteriormente a toda análise, que os textos de um filósofo devem constituir uma mesma unidade, só poderia ser o preconceito de quem já decidiu que toda prática (ou menos toda prática discursiva, toda produção textual) tem como único sujeito e princípio unificador uma consciência individual (17).

É preciso que o discurso seja tomado apenas “no jôgo de sua instância” (18), que a leitura não seja governada por uma concepção prévia do que o discurso “deve ser”, seja essa concepção de ordem histórica, sociológica, psicológica ou ideológica, ou seja ela o dogma de que todo discurso filosófico constitui necessariamente uma

(15) *Ibid.*, pp. 31-2. “Il faut remettre en question ces synthèses toutes faites, ces groupements que d'ordinaire on admet avant tout examen, ces liens dont la validité est reconnue d'entrée de jeu; il faut débuisquer ces formes et ces forces obscures par lesquelles on a l'habitude de lier entre eux les discours des hommes; il faut les chasser de l'ombre où ils règnent”. *Ibid.*, p. 32.

(16) *Ibid.*, p. 21.

(17) “Faire de l'analyse historique le discours du continu et faire de la conscience humaine le sujet originaire de tout devenir et de toute pratique, ce sont les deux faces d'un même système de pensée”. *Ibid.*, p. 22.

(18) “Il ne faut pas renvoyer le discours à la lointaine présence de l'origine; il faut le traiter dans le jeu de son instance”. *Ibid.*, p. 37.

unidade. Mas esta posição não implica a inviabilidade de tomar como *objeto* um conjunto de textos de um só autor. Sem dúvida, tanto o livro como a obra (os livros de um autor) são unidades que é impossível tomar como *dadas*, como necessariamente certas ou homogêneas (19). É necessário “suspender as unidades tradicionais”, mas sem forçosamente passar a visar exclusivamente outras unidades radicalmente diferentes; basta suspender aquelas enquanto unidades *definitivas*, enquanto configurações fechadas, sem excluir a possibilidade de nelas encontrar as relações de pertinência, as séries, as unidades ou os níveis que a arqueologia do saber procura em *seu* objeto.

Porque, afinal, os termos em que o próprio Foucault justifica a escolha das unidades que toma como pontos de partida — a psicopatologia na *Histoire de la folie*, a medicina em *Naissance de la clinique*, a economia política em *Les mots et les choses* —, enquanto unidades provisórias, que a análise poderá ou não vir depois confirmar (20), servem igualmente para justificar a escolha, como objeto de estudo cuja unidade não seja posta como certa, mas como provisória e a verificar, tanto de um livro como da obra de um autor. Para Foucault, a “neutralidade” de seu discurso sobre o discurso parece garantida pelo tipo de objeto constituído: um domínio formado simplesmente pelo conjunto de todos os enunciados efetivos, tomados “em sua dispersão de eventos e na instância que é própria a cada um”, como “uma população de eventos no espaço do discurso em geral” (21). Esta neutralidade permite escapar ao dogmatismo e às deformações das unidades discursivas tradicionais — mas a argumentação foucauldiana é incapaz de mostrar que a função decisiva dessa atitude se dê no momento da constituição do objeto de pesquisa, e não no momento posterior da análise do “domínio” de onde se partiu, e sua confirmação, ou não, como legítima unidade discursiva.

Os enunciados devem ser tomados em sua pureza de eventos, antes de estar decidido que tal ou tal conjunto constitui uma ciência, ou um romance, ou uma obra política, ou a obra de um autor, ou mesmo um livro (22): seja. Mas compreende-se dificilmente por que Foucault não prossegue: ou a psicopatologia, ou a

(19) *Ibid.*, p. 34-6.

(20) “Je n’accepterai les ensembles que l’histoire m’a proposé que pour les mettre aussitôt à la question; pour les dénouer et savoir si on peut les recomposer légitimement; pour savoir s’il ne faut pas en reconstituer d’autres; pour les replacer dans un espace plus général qui, en dissipant leur apparente familiarité, permet d’en faire la théorie”. *Ibid.*, p. 38.

(21) *Ibid.* “... les discours doivent être traités d’abord comme des ensembles d’événements discursifs”. *L’ordre du discours*, p. 59.

(22) *L’archéologie du savoir*, *ibid.*

medicina, ou a economia política. Os domínios de onde se parte devem, em todos os casos, ser criticamente questionados: em sua obra sobre a psicopatologia clássica, Foucault não partiu do “saber” dessa disciplina como unidade previamente constituída, êle mesmo nos diz tê-la tomado, do mesmo modo que seus outros objetos, como unidade provisória. Em sua argumentação há portanto uma lacuna: o reconhecimento de que as chamadas unidades tradicionais também podem ser tomadas como pontos de partida provisórios, desde que sejam questionadas com a mesma exigência de Foucault ao questionar as “suas” unidades.

A descrição foucauldiana teve como resultado a confirmação do caráter unitário de formações discursivas como a economia política e a psicopatologia, em determinados têrmos e dentro de determinados limites. Nada impede que o mesmo seja feito, por exemplo, com a obra de um filósofo. Partir dos textos de um filósofo, tomando êstes textos apenas como o lugar de emergência dos enunciados, como o espaço onde se encontra o objeto a ser descrito e tornado inteligível, e sem pressupor que êsse corpo de enunciados deva constituir uma unidade, é um empreendimento que em nada de essencial se sujeita às críticas dirigidas por Foucault aos métodos tradicionais.

Na oposição estabelecida por Foucault entre sua “arqueologia”, como descrição do discurso, e a história tradicional do pensamento, esta última é caracterizada pelo que procura em seu objeto: a *intenção* do sujeito do discurso, ou sua *atividade consciente*, ou um certo *jôgo inconsciente* que surge apesar do autor, naquilo que disse ou na “quase imperceptível fratura das palavras manifestas” (23). A arqueologia, por seu lado, caracteriza-se também em função do que visa em seu objeto: procura captar o enunciado como evento singular, descobrir suas *condições de existência*, estabelecer seus *limites*, descobrir suas *correlações* com outros enunciados, mostrar quais as *outras formas de enunciação* por êle excluídas, e que êle “só pode ser o que é”, e também que o lugar por êle ocupado em relação aos outros enunciados não poderia ser ocupado por qualquer dêstes (24).

Mas o que justificou a escôlha inicial da psicopatologia, da medicina e da economia política? Apenas, segundo Foucault, serem domínios onde parecia mais *provável* encontrar um terreno fecundo para a descrição dos enunciados. Tratou-se de um critério pro-

(23) *Ibid.*, p. 39.

(24) *Ibid.*, p. 40 “... traiter, non pas des représentations qu’il peut y avoir derrière les discours, mais des discours comme des séries régulières et distinctes d’événements”. *L’ordre du discours*, p. 61.

babilístico: no domínio escolhido parecia mais certo encontrar “relações numerosas, densas, relativamente fáceis de descrever”. Daí a escôlha do domínio da *ciência* (as ciências do homem, como poderiam ser outras), pois nesse domínio “os eventos discursivos parecem estar mais ligados uns aos outros, e segundo relações mais fáceis de decifrar” (25).

Perante isso, seria absurdo recusar a legitimidade da escôlha, como ponto de partida *provisório* de uma análise, da obra de um filósofo. Não constitui esta um espaço onde parece provável encontrar relações numerosas e densas entre os enunciados, um objeto cuja estruturabilidade nos oferece a abertura através da qual facilmente poderá conferir-se ao objeto um elevado grau de inteligibilidade? Mouloud, por exemplo, parece indicar-nos que essa probabilidade é até maior no caso das teorias (embora não refira as teorias filosóficas) do que no caso das constelações de cultura (como as *epistemes* de Foucault ou os *patterns* de Sapir e Whorf). Estas últimas “não podem apoiar-se, ao contrário das pesquisas epistemológicas que dizem respeito a estruturas científicas elaboradas, a teorias ou a modêlos, na “racionalidade intrínseca” de seu objeto”; o epistemólogo não pode mais “seguir os fios lógicos de um argumento para desenhar os contornos dos sistemas”, não possuindo tampouco “processos operatórios para delimitar *in facto* os sistemas” (26). Ora, as “estruturas demonstrativas e arquetônicas” de um texto filosófico (27) constituem um objeto cuja racionalidade intrínseca não pode ser considerada inferior (pelo contrário, talvez) à dos objetos privilegiados por Foucault. Mais, alguns dos traços que para êste definem o objeto de sua ciência correspondem muito mais rigorosamente à descrição de um texto filosófico: a “estrutura formal das proposições e os tipos de encadeamentos que as unem”, a possibilidade de mostrar que um enunciado se encontra “ligado a enunciados que o precedem e se lhe seguem” (28), são mais prováveis na estrutura de uma obra filosófica do que nas “configurações que deram lugar às diversas formas do conhecimento empírico” (29), encontradas no espaço do saber pela arqueologia foucauldiana.

A perspectiva de Foucault não exclui portanto a legitimidade do estudo de uma obra filosófica, esperando encontrar, nos enun-

(25) *L'archéologie du savoir*, p. 42.

(26) Noel Mouloud, *Langage et structures*, Payot, Paris, 1969, pp. 203-7.

(27) Cf. Martial Gueroult, *Descartes selon l'ordre des raisons*, Aubier, Paris, 1953, vol. I, p. 10.

(28) *L'archéologie du savoir*, pp. 19, 41.

(29) Michel Foucault, *Les mots et les choses*, Gallimard, Paris, 1966, p. 13.

ciados que a constituem, os nexos e as relações que poderão tornar inteligível o discurso sobre êsse objeto. Mas desde que não se decida que essa estruturabilidade terá que verificar-se, e sem que as interrogações dirigidas aos textos convirjam para a procura de um sujeito capaz de conferir-lhes uma necessária unidade (30). Deixando de lado qualquer inquirição sôbre as intenções do filósofo, ou sua atividade consciente, ou sôbre o que êle “realmente” teria querido dizer, ou sôbre qualquer jôgo inconsciente, ou “impensado”, que seria o verdadeiro produtor do discurso. Partindo do discurso manifesto, dos enunciados efetivos que os textos nos apresentam, para procurar ver as configurações que êsses enunciados, nas relações entre êles mesmos estabelecidas, irão desenhar. Sem que, por outro lado, qualquer informação exterior a essa rêde que se vai procurar venha substituir, como critério metodológico, a simples procura do modo peculiar como os enunciados se articulam entre si.

Desta perspectiva, tanto nas declarações explícitas do autor sôbre a pertença de tal ou tal de suas obras a seu “verdadeiro” sistema filosófico (as obras “renegadas”), quanto na natureza aparente de cada escrito (textos que o autor aparentemente quis deixar inéditos, ou que por razões desconhecidas não publicou em vida, obras ou mesmo simples enunciados suprimidos em edições sucessivas da mesma obra; de modo geral, textos não completamente “assumidos” pelo autor), é preciso ver a marca de uma mesma exterioridade, e de uma idêntica inutilidade para a análise do discurso.

Não há utilidade em rejeitar antecipadamente a relevância de um texto, qualquer que êle seja, alegando qualquer tipo de razão anterior ao conhecimento do próprio texto. Só um preconceito psicologista permite aliás dizer, como Goldschmidt diz dos inéditos, que eles “não são, enquanto concebidos num tempo unicamente vivido, construídos no tempo lógico, que é o único a permitir o exercício da responsabilidade filosófica”. Afirmiação muito grave, que abre a possibilidade de suspeitar que o “tempo lógico” não passa, afinal, de um tempo *psicológico*. Para Goldschmidt, falar de movimentos e de progressão, nos sistemas filosóficos, sem supor sua noção de um tempo lógico ou tempo metodológico, não é mais do que “ficar em metáforas” (31). Mas o argumento contra os inéditos,

(30) “Ce que *dit* un philosophe, on nous le présente comme si c'était ce qu'il *fait* ou ce qu'il *veut*. Comme critique suffisante de la théorie, on nous présente une psychologie fictive des intentions du théoricien”. Gilles Deleuze, *Empirisme et subjectivité*, Presses Universitaires de France, Paris, 1953, pp. 118-9.

(31) Cf. Goldschmidt, *ob. cit.*, pp. 146-7, 143.

como em geral o privilégio da obra assumida, equivale a levar demasiado longe a *metáfora goldschmidteana* do “tempo lógico” — metáfora porque nela a palavra *tempo* denota a idéia de progressão, ou de sucessão, e não a totalidade dos significados dessa palavra, baseando-se portanto o uso dessa expressão numa *comparação subentendida*. Goldschmidt parece acreditar na existência de uma diferença abissal, do ponto de vista *psicológico*, entre o *fenômeno* da produção de uma obra que *depois* viria a ser um inédito e o *fenômeno* da produção de uma obra que *depois* viria a ser publicada, mantida pe'o autor, diferença esta que é pelo menos misteriosa. O “exercício da responsabilidade filosófica” é uma noção demasiado vaga, e além disso só uma psicologia da produção filosófica (ciência que nada indica estar já constituída) poderia conferir-lhe um rigoroso sentido. O rigor, precisamente, só é possível se tais questões foram deliberadamente deixadas de lado.

A investigação deve procurar determinar em que termos é possível encontrar num conjunto de textos filosóficos um certo “caráter constante da enunciação” (32), alguma forma de articulação entre os enunciados que o constituem. Essa instância unificadora só pode ser encontrada, de maneira explícita ou implícita, nos próprios textos: “Cada filosofia comporta explícita ou implicitamente seu discurso do método, método estreitamente ajustado a seu sentido específico. Cada filosofia sofre a coerção (*contrainte*) de certas formas que lhe são próprias” (33). Há que identificar essas formas, verificar em que medida o discurso constitui um sistema, um corpo de enunciados atravessados por uma coerência que os unifique. A êsse sistema, à série dos enunciados articulados segundo a lógica interna do próprio sistema, e só a ele, é legítimo dar o nome de teoria, ou discurso teórico (34).

(32) Foucault, *L'archéologie du savoir*, p. 47.

(33) Gueroult, *Leçon inaugurale*, p. 34. O mesmo termo (*contrainte*) designa em Jakobson as limitações a que está sujeito o locutor em geral, nos diversos níveis da linguagem. Cf. *Essais de linguistique générale*, tr. Nicolas Ruwet, Minuit, Paris, 1963, pp. 47-8. Aproximação significativa, pois mostra, no plano do discurso e no da linguagem, a mesma presença de uma *regra* — o que impede concebemos o discurso como o simples resultado da “liberdade”, ou do arbítrio, de uma subjetividade criadora.

(34) “A theory consists of a set of analytical concepts, which should be clearly defined in their reference to concret reality, and which should be logically connected”. A. R. Radcliffe-Brown, *Structure and Function in Primitive Society*, Cohen & West, Londres, 1956, p. 1. Já em 1821 Fontanier apresentava sua teoria da retórica nos seguintes termos: “Ce Traité (...) offrira (...) un système entier et complet des Tropes, et un système raisonné, suivi, enfin tel que l'annonce le titre de *Théorie* sous lequel nous croyons pouvoir le présenter”. Pierre Fontanier, *Les figures du discours*, Flammarion, Paris, 1968, p. 74. Meu grifo.

A análise do discurso não pode contentar-se com a aceitação passiva das declarações expressas do autor sobre sua própria obra — o que equivaleria a aceitar o sujeito do discurso e suas intenções visíveis como suporte inquestionável da unidade do objeto de estudo. É legítimo investigar a validade, ou os limites, da articulação coerente que o filósofo eventualmente nos promete, procurando verificar a presença efetiva, na massa dos enunciados, dessa articulação e dessa coerência. Isto é, só a própria análise poderá determinar se, ou até que ponto, um discurso pode ser definido como um discurso teórico. Nesse questionamento, estará apenas em causa a *validade* desse discurso, nunca sua “verdade” — que só poderia ser discutida em confronto com a concepção do próprio intérprete sobre as “verdadeiras” proposições relativas aos problemas discutidos no texto analisado. Como tampouco pode ser relevante, ao nível da análise, a opinião que o intérprete possa ter sobre a legitimidade ou a ilegitimidade da concepção da ciência, ou do conhecimento, que inspira o discurso analisado. O discurso teórico deverá ser definido um pouco como Barthes define a literatura, considerada como uma “linguagem”, um “sistema de signos”. O que importa são as relações de coerência estabelecidas, não entre “signos”, mas entre os enunciados que constituem o discurso. O que importa é questionar a validade de cada enunciado, a consistência das relações de cada um deles com o sistema em que se integram (35).

A análise de um discurso filosófico dado pode permitir a identificação de um grande número de enunciados que constituam sistema, e um sistema regido por uma forte coerência interna, e ao mesmo tempo revelar também a presença no texto de um número considerável de enunciados onde seja impossível encontrar as mesmas características, que se apresentem como irredutivelmente *extérieures* ao discurso. Nesse caso, a leitura desenha um contorno visível e nítido, no interior do qual fica encerrado um discurso percorrido por uma única cadeia argumentativa, mas em cujo exterior se torna patente a presença do que podemos chamar um discurso *residual*.

Este segundo nível do discurso, que surge a nossos olhos como o “outro” da teoria, vem colocar um novo problema de interpretação. Como ler o discurso residual, quando nele encontramos apenas uma *ausência* — a inexistência da articulação que instaura o discurso teórico, ou mesmo de um *outro* modo de articulação,

(35) Cf. Roland Barthes, *Essais critiques*, Seuil, Paris, 1964, p. 257. “... si la critique n'est qu'un méta-langage, cela veut dire que sa tâche n'est nullement de découvrir des “vérités”, mas seulement des “validités”. En soi, un langage n'est pas vrai ou faux, il est valide ou il ne l'est pas: valide, c'est-à-dire constituant un système cohérent de signes”. *Ibid.*, p. 255.

distinto do primeiro? É necessário aceitar, e assumir plenamente, o caráter desarticulado deste nível residual do discurso — e podemos perfeitamente assumi-lo, assim como sua irredutibilidade à teoria, precisamente porque a “evidência” de um sujeito comum aos dois discursos foi desde o início colocada entre parênteses. Perante a impossibilidade de ler o discurso residual do mesmo modo, ou mesmo de modo semelhante ao discurso teórico — o movimento da leitura não pode mais consistir na reconstituição do percurso traçado pelo encadeamento das teses e das razões — impõe-se procurar outras respostas para este novo problema. E uma tentativa de resposta poderá ser feita mediante o recurso à noção de discurso retórico.

Se aceitarmos, com Richards, que a *persuasão* é apenas uma das funções do discurso, que se distingue por exemplo da função expositiva (36), e aceitarmos também que o encadeamento rigoroso de teses e razões não se deixa facilmente definir como uma maneira de persuadir, e sim de *convencer*, o discurso residual, na medida em que ou propõe teses ou apresenta razões em apoio de outras teses, aparecer-nos-á como um discurso persuasivo, portanto como um discurso retórico: “A retórica nasce do reconhecimento da impossibilidade de vencer ou de convencer (...): ela procura *persuadir*, subtraindo-se à impossibilidade de *convencer*” (37). Sem dúvida, num outro sentido é possível sustentar-se que toda apresentação de razões, na medida em que constitui uma argumentação, cai no domínio da retórica — mas apenas tomando “retórica” como sinônimo de “argumentação”, o que corresponde a uma concepção tão ampla da primeira, e tão estreita da segunda, que dificilmente poderá ser de alguma utilidade para a análise do discurso.

As razões de uma teoria filosófica constituem uma forma de argumentação que, se de um lado é irredutível à lógica formal, por outro lado não se confunde com a pura retórica. A definição da retórica proposta por Perelman, abrangendo todos os meios de argumentação com a única exceção da lógica formal, parece excluir esta distinção (38). No limite, todo discurso filosófico ou

(36) “Persuasion is only one among the aims of discourse. It poaches on the others — especially on that of exposition, which is concerned to state a view, not to persuade people to agree or to do anything more than examine it”. I.A. Richards, *The Philosophy of Rhetoric*, Oxford University Press, Nova York, 1965, p. 24.

(37) Bento Prado, “Lecture de Rousseau”, em *Discurso*, n.º 3, 1972, p. 63.

(38) A retórica teria como objeto “l'étude des moyens d'argumentation, autres que ceux relevant de la logique formelle, qui permettent d'obtenir ou d'accroître l'adhésion d'autrui aux thèses qu'on propose à son assentiment”. Chaïm Perelman e L. Olbrechts-Tyteca, *Rhétorique et philosophie*, Presses Universitaires de France, Paris, 1952, p. 1.

científico deveria ser considerado retórico, exceptuando-se talvez apenas a matemática e os textos de onde esteja ausente qualquer tentativa de argumentação. Ora o discurso filósofo, se está longe do sonho seiscentista de uma perfeita coerência algébrica, podendo ser definido como o que Belaval chama “discurso argumentativo”, por jamais chegar a alcançar a necessidade apodítica da matemática e da lógica (39), possui geralmente um rigor e uma capacidade de “convencer” que não permitem reduzi-lo ao nível da simples persuasão. Trata-se, talvez, apenas de uma questão de grau — mas a menos que se prefira considerar toda argumentação situada fora dos limites da demonstração como pertencente ao domínio da retórica, no mesmo sentido e no mesmo nível, justifica-se situar o discurso filosófico e articulado numa ordem distinta (a ordem teórica), reservando a designação de “retórico” apenas para o discurso residual.

Por outro lado, mesmo aceitando o vocabulário de Perelman, e distinguindo no discurso a demonstração e a argumentação, dando a esta última o nome de retórica, é possível admitir uma grande diversidade de níveis de argumentação. O próprio Perelman distingue duas extremidades opostas no campo de “sua” retórica, de um lado a argumentação que se aproxima de uma “lógica da probabilidade” (prova pelo exemplo, argumentos baseados no normal ou na competência), e de outro lado processos como a analogia e a metáfora, cuja função principal é reforçar a intensidade da adesão do destinatário do discurso (40). Têrmos estes que poderiam servir para definir parcialmente o desnível entre um encadeamento numa ordem de razões, constitutivo do que se poderia chamar uma argumentação “quase-lógica”, e uma massa de enunciados onde impere a *figura* (sinédoque, metonímia, metáfora), ou o discurso labiríntico carregado de duplos sentidos, ou a produção de teses estranhas ao encadeamento *próprio* do discurso teórico. Poderiam — se não fôsse um estéril abuso de linguagem englobar na mesma designação duas ordens discursivas a êsse ponto heterogêneas, e se a instância da *persuasão* pudesse definir igualmente êsses dois níveis do discurso.

Pensar o nível residual em têrmos de discurso retórico pode justificar-se também na medida em que êle constitui um *desvio* em relação ao discurso teórico. Designá-lo assim é portanto um gesto de fidelidade, se não à retórica antiga, pelo menos à retórica clássica, para a qual a *figura* é justamente aquela forma de discurso

(39) Yvon Belaval, “Libres remarques sur l’argumentation”, em *Revue Internationale de Philosophie*, n.º 58, 1961, pp. 336, 334.

(40) Perelman e Olbrechts-Tyteca, ob. cit., p. 33.

que constitui um desvio em relação à norma comum (41). E sem incorrer em algumas das objeções a que se sujeita a retórica clássica, obrigada a pressupor como norma “natural” uma linguagem de base, pondo assim como absoluto um espaço apenas relativo. É esta a dificuldade apontada pela moderna estilística estrutural; “É necessário renunciar a ver o fato de estilo sob a forma de uma figura opaca destacando-se contra uma linguagem neutra e transparente, definida por sua simplicidade e seu caráter natural” (42). Dificuldade que Riffaterre procura resolver pelo recurso à noção de *contexto*, de padrão linguístico. A hipótese considerada frutífera consiste em fazer o contexto desempenhar o papel de norma, sendo o estilo produzido por um desvio em relação a esse contexto (43).

Ora, esse papel de contexto definido e transparente (embora se trate aqui apenas de uma “analogia”, destinada a justificar o uso de um termo) é desempenhado de maneira mais clara pelo próprio discurso teórico. O discurso residual, cujo estatuto parece duvidoso quando o domínio visado é o do estilo, no interior da linguagem “natural”, recorta-se com inteira nitidez quando o pano de fundo é a articulação da teoria. Dado um corpo de enunciados que é sistema devido a ser unificado pela regra que o atravessa, a coerência das novas razões com as teses anteriormente produzidas pelo movimento do discurso, torna-se possível encontrar na conformidade com essa regra a lisura de uma norma, e nas rupturas dessa conformidade, nos desvios em relação a esta norma, a marca de um nível retórico do discurso.

JOÃO PAULO MONTEIRO

-
- (41) “Les figures du discours sont les traits, les formes ou les tours plus ou moins remarquables et d’un effet plus ou moins heureux, par lesquels le discours, dans l’expression des idées, pensées ou des sentiments, s’éloigne plus ou moins de ce qui en eût été l’expression simple et comune”. Pierre Fontanier, *Les figures du discours*, p. 64.
- (42) Daniel Delas, prefácio aos *Essais de stylistique structurale* de Michael Riffaterre, Flammarion, 1971, p. 9.
- (43) Michael Riffaterre, ob. cit., pp. 55-62.