

LITERALIDADE: UMA APROXIMAÇÃO À QUESTÃO DO “PODER DA PALAVRA”ⁱ ⁱⁱ

José Francisco Barrón Tovarⁱⁱⁱ

*A semelhança deve ser substituída pela
casualidade.
(Nietzsche, “Fragmento de 1872”)*

*A metamorfose é o contrário da metáfora.
(Deleuze e Guattari, Kafta. Por uma literatura
menor)*

Introdução

À pergunta sobre qual é a nossa relação com a linguagem e o que a linguagem faz conosco e sobre nós, os sofistas gregos respondiam com o conceito de “improvisação”, de persuasão kairológica. Nós, modernos, por outro lado, respondemos com a interpelação ideológica. A questão problemática é determinar o que tornou possível que o poder de persuasão kairológica da linguagem decantasse no ideológico, uma vez que a possibilidade de pensar o poder persuasivo da linguagem em termos de interpelação é um efeito do empobrecimento das condições de padecer, das empobrecidas condições da produção da experiência.

Soa como um desafio o que Filóstrato fala sobre o sofista grego Górgias:

Parece que [Górgias] foi o primeiro a fazer discursos improvisados. De fato, em certa ocasião, foi ao teatro dos atenienses e, com toda audácia, disse: ‘Propõe um tema’; e pela primeira vez realizou a árdua façanha de pronunciar um discurso nessas condições, demonstrando [...] que poderia falar sobre qualquer questão baseando-se no instante da ocasião (FILÓSTRATO, 1980, p. 45).

i Referência da publicação original:

TOVAR, José Francisco Barrón. Literalidad. Un acercamiento a la cuestión del “poder de la palabra”. In: STOOPEN, María (Coord.). **Sujeto:** enunciación y escritura. Ciudad de México: UNAM, 2011. p. 25-38.

ii A frase é do “Elogio de Helena”, de Górgias (1980).

iii Docente da Universidade Nacional Autónoma do México (UNAM), México. E-mail: fbarron@filos.unam.mx.

O que nos interessa é que, com sua capacidade de fazer discursos de acordo com o que acontece, esse inventor de προσβολή, que presumia autocontrole e levava uma vida digna de ser vivida, lançou um desafio à concepção moderna de nossa relação com a linguagem. Sua capacidade de conduzir um ἐπὶ καιροῦ λέγειν, como afirma o texto grego, sujeita cada palavra à exigência da resposta apropriada para o que acontece – o que Baltasar Gracián (1996, p. 28) chamava de “a urgência do conceituoso”. É isto que nos parece estranho: que um discurso possa ser realizado baseando-se na ocorrência do que acontece, que uma pessoa seja capaz “de, segundo a fórmula de Jacqueline de Romilly (1998, p. 103), dominar a ocasião e [...] submeter-se à oportunidade (o que os gregos chamam kairós)”. E é essa capacidade de proferir discursos, entregando-se ao que acontece, que Górgias chamava, em seu *Elogio de Helena*, de “o poder da palavra”.

O que nos é incomum e interessante é a especificidade técnico-linguística do valor καιρός que o sofista siciliano coloca em operação. Como herdeiros do historicismo, temos o hábito de ler o καιρός em seus termos, como conjuntura ou circunstância, até mesmo como crise. E as maneiras como podemos traduzir a palavra grega καιρώω não expõem o sentido do que faz Górgias. Assim, καιρός pode ser entendido por nós como a medida conveniente ou a justa medida; o momento oportuno, o tempo favorável, ou a ocasião; a oportunidade ou a conveniência; a vantagem ou a utilidade; o tempo presente ou o lugar conveniente. O que fica de fora da reflexão sobre o καιρός no nosso hábito e na disciplina filológica é o sentido e o valor técnicos de seu uso, aquilo que, segundo Jean-Pierre Vernant (1973), os sofistas buscaram: “a elaboração de uma espécie de filosofia técnica, de uma teoria geral da *téchne* humana, de seu êxito, de seu poder”. O que se desconsidera é que esse funcionamento poético-técnico da linguagem produzia efeitos estético-políticos submetidos ao καιρός, e é a isso que os sofistas gregos chamavam de πιθανόν ou *persuasão*.

Na Grécia Antiga, o valor καιρός funcionava como um *sensus communis* para as técnicas do pensamento e da linguagem. Vários autores poderiam nos ajudar a mostrar seu caráter convencional. Inclusive, aqueles filósofos reticentes podem testemunhar sobre isso e dar ao καιρός seu lugar central no pensamento, cuja tarefa era estragar e desgastar seu uso, assim como reformular, em termos pedagógicos-políticos, o πιθανόν. Por exemplo, para

Platão, que mantém toda tradição grega no assunto, a τέχνη consiste no uso de certas forças (δυνάμεις) em um tempo favorável (καιρός) e como convém (ἐν τῷ δέοντι). Dessa forma, afirma, em *A República*, que “quando se deixou passar o bom momento de fazer uma tarefa, [para o trabalhador] tudo está perdido” (PLATÃO, 1986, 370b). Por isso que, em *Fedro*, ele afirma que, para dominar a técnica da psicagogia, além do conhecimento dos tipos de alma dos homens, deve-se possuir o conhecimento do “tempo de falar e de se abster de fazê-lo, e discernir a oportunidade de um discurso” (PLATÃO, 1997, 272a). Outro exemplo: Aristóteles, na *Ética a Nicômaco*, escreve que “é importante que quem vai atuar atenda sempre à oportunidade do momento [καιρόν], da mesma forma como se faz na medicina e na navegação” (ARISTÓTELES, 2002, 1104a9). Por isso, em sua *Retórica*, define a técnica retórica como “a faculdade de teorizar o que é adequado em cada situação para convencer” (ARISTÓTELES, 2000, p. 25-26). E, de acordo com ele, nessa capacidade de pensar e fazer uso do valor da situação, “a retórica se reveste com a forma da política” (ARISTÓTELES, 2000, p. 29)¹. As filosofias de Platão e Aristóteles foram elaboradas contra os valores da retórica, mas anunciam adequadamente esse entrelaçamento sofístico entre política-linguagem-técnica que tanto perturba nossos hábitos modernos.

Entretanto, a especificidade da produtividade kairológica do discurso gorgiano ainda não nos é completa. Talvez, indagando um pouco mais o sentido de καιρός, possamos pensar o que Górgias concebe como “poder da linguagem”. Jean-François Lyotard, na série de conferências sobre Nietzsche e os sofistas chamada *A lógica que nos urge*, caracterizou o καιρός como “o momento sobre o qual é preciso saltar se se quer vencer” (LYOTARD, 1975). Por sua vez, Marcel Detienne (2004, p. 175) afirma que a “ordem do kairós” é “o tempo da ação humana possível, o tempo da contingência e da ambiguidade”. E Vernant (1973) diz que é “esse momento no qual a ação humana acaba encontrando um processo natural que se desenvolve no ritmo da sua própria duração”. E é aqui nesse entrelaçamento de linguagem-ação-tempo em que nossos hábitos historicistas começam a funcionar e ganham inclusive daqueles pensadores mais hábeis na língua grega. Quando tratamos de conceber um καιρός discursivo, imaginamos um curso de tempo ao qual

¹ Nota do tradutor: O autor do texto faz uma tradução própria para o espanhol de todas as obras cuja referência está em francês. Apresentamos aqui sempre as traduções de suas versões em espanhol.

devemos moldar nossas ações discursivas: por um lado, o processo real que ocorre automaticamente e, por outro, a linguagem que deve dizer este processo. Nada muito diferente do que Nietzsche (1999, p. 111) chama de “a adoração divina do factual”, ou do que Althusser (1974, p. 22) chamou de “mito religioso da leitura”, do que o proceder kairológico gorgiano. É que, para o sofista, o $\pi\iota\theta\alpha\nu\acute{o}\nu$ indica a relação kairológica do homem com a linguagem, marca nossa potência de improvisação.

Na modernidade, é Nietzsche quem reformula mais enfaticamente esses valores kairológicos da sofística grega para o pensamento e para as práticas². Assim escreve: “Para falar corretamente, deve-se ter presente [...] o conveniente [e...] os seguintes critérios: a quem e ante quem se fala, em que momento, em que lugar, em que ocasião” (NIETZSCHE, 1971, p. 148-149). Mas essa reformulação é realizada contra esse habitual desprezo que nós, os modernos, dirigimos para o caráter artificial da linguagem e contra nossa preferência por um “empirismo grosseiro” (NIETZSCHE, 1971, p. 125) em seu uso. E se Nietzsche (1971, p. 140) afirma que “a linguagem como tal é o resultado de artes puramente retóricas”, é porque nos alerta sobre essa crença moderna de “que lidamos com a língua de um modo grosseiramente empírico” (NIETZSCHE, 1971, p. 139). Mas essa crença submerge mais profundamente do que poderíamos aceitar em nossas práticas linguísticas. Esse uso empirizante torna-se perigoso quando se estende às nossas tentativas de fazer usos teóricos e políticos da retórica durante a reflexão da suposta configuração do indivíduo em sujeito pela linguagem. E a possibilidade moderna de entender o poder persuasivo da linguagem em termos de ideologia prova isso.

Diógenes Laercio (1990, p. 75) nos diz que, para os estoicos, o “ $\pi\iota\theta\alpha\nu\acute{o}\nu$ é um $\acute{\alpha}\xi\acute{\iota}\omega\mu\alpha$ que carrega o assentimento [$\sigma\upsilon\gamma\kappa\alpha\tau\acute{\alpha}\theta\epsilon\sigma\iota\nu$]”. Em seu trabalho de reformulação das práticas especulativas e políticas marxistas, Althusser (1996, p. 118) tratou essa “empresa de convicção-persuasão” do assentimento por obra do $\pi\iota\theta\alpha\nu\acute{o}\nu$ como força ideológica da linguagem, situando a

² Seria necessário rastrear a genealogia da técnica de escrita moderna que Nietzsche faz remontar à retórica e não, como é usual, ao mito ou à épica: “é o elemento mais persistente da essência grega o que persiste enquanto esta decai, transmissível e contagioso, como vemos nos romanos e no mundo helênico [...]. Os efeitos da pregação cristã se explicam a partir desse elemento; o desenvolvimento da prosa moderna depende diretamente do orador grego – diretamente, na verdade, sobretudo de Cícero” (NIETZSCHE, 1971, p. 167); estilo da vontade ou “pensamento impuro” = prosa semirrítmica ou poesia métrica.

operação da interpelação como seu mecanismo político principal. Althusser trata o mecanismo da interpelação como potência que induz-produz as “verdades” políticas sobre as quais os indivíduos pensarão, dirão e viverão suas práticas. A interpelação ideológica é “a produção do que nos parece a própria evidência” (ALTHUSSER, 1974, p. 51): a conformação de nossa própria experiência vivida enquanto sujeitos políticos. A partir do momento em que Althusser (1996, p. 38) compreendeu o *πιθανόν* como um suposto poder “eficaz absoluto” da linguagem, a questão sobre “o que o texto realmente faz conosco”, segundo a formulação de Paul de Man (1990, p. 32), entrou na discussão³.

Seguindo as hipóteses nietzscheanas da natureza retórica da linguagem, De Man afirma que a linguagem deve ser tratada como um “poder posicional” ou “figurativo” que se confunde com um funcionamento tropológico. Cada tropo retórico é um potencial automático de metamorfose e de distorção que “tem que seguir seu curso completo de modo que a pessoa se comprometa” (DE MAN, 1998, p. 64). E já que o funcionamento tropológico produz um “impacto epistemológico”, tal potência da linguagem constitui toda uma epistemologia. De Man utiliza althusserianamente o termo “ideologia” para denominar o efeito que produzem os tropos sobre nós. Caracteriza a ideologia como “a confusão da realidade linguística com a natural, da referência com o fenomenalismo” (DE MAN, 1998, p. 23). Tal confusão ideológica das palavras com as coisas⁴ produz uma “gagueira estúpida” (DE MAN, 1998, p. 63) naquele que supõe utilizar e controlar a linguagem. Assim, essa “tendência a se tornar um gago repetitivo” (DE MAN, 1998, p. 59) dos tropos gera “um idiota gaguejante, mas feliz” (DE MAN, 1998, p. 60) como seu sujeito.

Assim, De Man concordaria com Althusser (1996, p. 47) que a ideologia é uma “*estrutura de desconhecimento*”, ou, nas palavras de Étienne Balibar (2004, p. 85), “*A ideologia não é a consciência (tampouco a consciência ‘social*

3 Para a discussão política, observar o que Rancière (1996, p. 112) afirma: “Ideologia é o nome [...] do operador conceitual que organiza [...] o dispositivo político moderno”, e o que Balibar (2004, p. 84) enuncia: “O campo ou ‘elemento’ da política em geral é a *ideologia*”.

4 Rancière (1996, p. 112) descreveu adequadamente os esforços que os marxismos modernos fizeram para eliminar o efeito ideológico, essa “distância indefinidamente denunciada das palavras e das coisas”. Para os marxistas modernos, o indivíduo que sofre o efeito ideológico utiliza um discurso que não é adequado para suas práticas, isto é, não diz o que faz e não faz o que diz fazer. Sofre de percepção distorcida pelo mecanismo de interpelação.

ou ‘coletiva’, nem a ‘falsa consciência’): é, na verdade, a *inconsciência*”⁵. E esse índice de inconsciência necessariamente gerado em nós pelo funcionamento da linguagem, segundo De Man e Althusser, é seu poder.

Imediatamente começou a discussão sobre esse efeito de inconsciência ou de desconhecimento que se postula como efeito gerado pela linguagem sobre nós e que nos faz seus sujeitos. Judith Butler e Jacques Rancière fizeram uma acusação similar sobre o conceito de ideologia – acusação que pode ser ampliada até o conceito de ficção em sua leitura hermenêutica ou fenomenológica⁶. A acusação se centra em destacar que a noção de constituição ideológica de subjetividade supõe um “fantasma de poder quase-divino” (BUTLER, 2004) na linguagem. Dessa forma, Butler (2001, p. 123) cita Althusser quando diz que “a ideologia se apoia em um complexo conjunto de metáforas religiosas”⁷. Enquanto isso, Rancière procura derrubar, na produção de subjetividades políticas, a “ilusão de uma palavra todo-poderosa que prescreve a coisa ao nomeá-la” (BOUTANG, 2005), que viria junto com o mecanismo da interpelação. Assim, segundo Rancière (2006), a interpelação supõe uma “vontade de que as palavras sejam mais que palavras, que se convertam em coisas ou que inscrevam seu sentido na própria superfície das coisas”⁸.

5 “As ideologias são, principalmente, as diferentes formas *históricas* em que as condições *inconscientes* podem ser elaboradas para permitir que indivíduos e grupos imaginem sua própria prática [...] se apresentem como uma produção da consciência e de suas formas para indivíduos e grupos, como uma produção de representações, de estar no mundo, e de identidades subjetivas, sempre unidas a elementos não representativos (esperanças e temores, crenças, valores morais e imorais, aspirações à liberdade ou à dominação, às vezes indissociavelmente misturadas)” (BALIBAR, 2004, p. 90).

6 Ficção como “aquela identidade que o sujeito humano alcança pela *mediação* da função narrativa” (RICOEUR, 1999, p. 215-230) ou como “o narrar está marcado pela violência de ‘alienação de realidade’. Vivência que surge no momento em que as figuras ou *eus* de origem fictícia fazem sua aparição ou nós a esperamos, predispostos pelo contexto. São elas que constituem a narrativa na ficção, na *mimesis*” (HÄMBURGUER, 1995, p. 96-121).

7 Butler defende que o poder da linguagem é falível porque se localiza em um campo de disputa política cujo mecanismo se encontra “fora de controle”.

8 Contra isso, Rancière afirma que as palavras são só palavras, e seu poder é de modificar os regimes das práticas de escrita. E toda emergência de um regime histórico das práticas de escrever literárias é produzida como um “deslocamento do próprio lugar da palavra” (RANCIÈRE, 2006). E a disposição policial que gera nos corpos identificações com o que fazem, dizem e experimentam segundo disposições de exploração, poder ou domínio, não precisa de um mecanismo de constituição dos sujeitos – seja interpelação, alienação ou qualquer outra. Pois essa incorporação que identifica os corpos é realizada por saturação do “tempo”, isto é, por repetição das práticas e por impossibilidade de fazer, dizer ou experimentar outras coisas.

Mas essa acusação de teologizar que é dirigida à leitura e que entende o poder persuasivo da linguagem como interpelação remonta ao começo do século XX. Existe em Walter Benjamin uma negação⁹ do que Martin Heidegger (1991, p. 161) chamou de “o domínio da poderosa proposição”¹⁰. Para caracterizar sua ontologia, Heidegger utilizava uma retórica da escuta e do dizer mítico; assim, afirmava que, ao ouvir o apelo da proposta do fundamento, podemos “experimentar o que a palavra nomeia” (HEIDEGGER, 1991, p. 140), já que, em “tais casos, a tradução não se limita a ser exegese, mas tradição” (HEIDEGGER, 1991, p. 138); isto é, a palavra constitui o mundo, a comunidade. Contra isso, Benjamin trata sofisticamente de pensar as modificações determinadas que a linguagem sofre pelo efeito da reprodutibilidade técnica moderna. Assim, no texto *Direção única*, ele diz que a constelação histórica das forças modernas (políticas, tecnológicas, sociais, disciplinares etc.) impõe à linguagem “um papel frente ao qual todas as aspirações tendentes a renovar a retórica resultarão em triviais devaneios” (BENJAMIN, 1988, p. 39). Benjamin impede o pensamento de uma renovação da retórica e, em vez disso, possibilita uma “instauração de uma escrita internacional variável”, uma “mobilização” da linguagem “a serviço da modificação da realidade” (BENJAMIN, 1994, p. 170) que não se reduz a suas funções retóricas. E essa reticência com relação ao retórico¹¹ se deve ao fato de que, para Benjamin, há uma suspeita de perigo sempre latente de movimento especulativo da persuasão sofística em direção à retórica da vocação constituinte ou do mito fundador na modernidade, inclusive da ficção mágica. Esse perigo ocorre em nossas práticas grosseiramente empirizantes

9 Uma acusação razoável que pesa sobre Heidegger e seu conceito de linguagem poderia ser uma medida para pensar o que a linguagem pode fazer conosco. Quando Lacoue-Labarthe (2007, p. 45) tenta combater a “superinterpretação heideggeriana da poesia”, entendida em sua “função ‘tipográfica’” (Ibid., p. 23) que “imprime ou impressiona uma *hexis* em geral, ou um *habitus*, um estilo de existência se quiser, ou um *ethos*” (Ibid.), utiliza o conceito de Benjamin de “prosa”. Segundo Lacoue-Labarthe, a prosa tal como é entendida por Benjamin é uma “ruína do mito ou do mitológico” (Ibid., p. 63). Benjamin afirma em *El concepto de crítica del arte en el romanticismo alemán*, uma “concepção da ideia de poesia como prosa”. Essa ideia, para Benjamin, produz uma “morte do mito” (Ibid., p. 64), uma disposição do mitológico na linguagem.

10 Conforme os conceitos de *Zuspruch* (exortação) e de *Anspruch* (interpelação) que Heidegger opera sobre a *Spruch* (sentença).

11 Essa “atitude ambivalente” com a retórica provém de formulações nietzscheanas. Em *A genealogia da moral*, Nietzsche (2000, p. 174) afirma: “quem pensa com palavras pensa como orador e não como pensador (evidencia que, no fundo, não pensa coisas, não pensa objetivamente, mas apenas em relação com coisas, que, na realidade, pensa a *si mesmo* e aos seus ouvintes)”.

quando utilizamos a linguagem: a interpelação ideológica funciona em nós porque podemos receber as palavras como imposição objetiva.

Apenas levando em conta essa discussão, é possível reformular a questão do poder kairológico da linguagem. Em um belo texto sobre política, Maurizio Lazzarato (2006, p. 240) afirma enfaticamente que, na teoria política contemporânea, encontra-se “mal colocado o problema da apreensão da potência política de atuar correspondente à linguagem no processo de subjetivação”. Seria, segundo ele, o conceito de literalidade em Deleuze no qual se reformularia convenientemente o conceito de “potência da palavra” sofisticado. François Zourabichvili argumenta que o conceito de literalidade busca “combater toda leitura interpretativa, isto é, todo gesto que sirva para dizer o sentido do texto e a buscá-lo fora dele, em um referente”. Em contrapartida, essa concepção de linguagem promove “outro modelo de leitura, o da experimentação” (ZOURABICHVILI, 2007). Essa imagem da linguagem traz consigo a pretensão de “tratar as palavras de acordo com a maneira como nos afetam, ou seja, como intensidades, cargas afetivas” (ZOURABICHVILI, 2007, p. 3). Cada palavra é concebida como determinada “experiência afetiva” (ZOURABICHVILI, 2007, p. 10) e cada texto, como um singular “protocolo de experiência” (ZOURABICHVILI, 2007, p. 3). Essa forma de pensar a linguagem se desenvolve nos termos sofisticados de potência de produção de efeitos determinados.

Jean-François Lyotard argumenta que a linguagem era concebida pelos sofistas como discurso que procede, que se origina, tendo em vista a provocação de efeitos determinados, que busca, de acordo com o caso, “produzir um certo efeito” político, estético, social, econômico, literário etc. Dessa forma, afirma que

Os sofistas simplesmente levantam a questão dos efeitos de cada uma de suas teses. Estas se sustentam sempre diante de um público, e isso é o público, os efeitos que ele experimentará de uma determinada maneira – e vocês podem ver que os efeitos podem ser muito sofisticados: podem ser efeitos artístico-técnicos, metaefeitos, que não dizem respeito de nenhuma forma à convicção (LYOTARD, 1975).

Essa valorização do conceito de afeição passional kairológica sobre o de uma trópica retórica é encontrada novamente na literalidade deleuziana¹².

12 Em *Logique du sens*, a problemática da retórica se dá em termos de pensamento imanente da linguagem versus uma linguagem da transcendência. Assim argumenta: “a linguagem é

Desse modo, repete-se, em Deleuze, essa reticência à retórica que encontramos em outro nietzscheano, como Benjamin. Segundo Deleuze, a literalidade é a operação na qual se expressa o sentido de um acontecimento na e como a linguagem. Não há nela nada de metáforas quando se fala do sentido do que acontece, ela é enunciada literalmente, é dita ao pé da letra. Um exemplo de literalidade:

Eis aqui minha pergunta: como vocês consideram o pensador? Como vocês pensam o pensador? [...] Digo nomes ao acaso: vocês podem considerá-lo um combatente intrépido, um supremo combatente. Podem considerá-lo um sublime trabalhador. Podem considerá-lo um jogador inveterado. Eu não sei o que isso quer dizer. Se isso quer dizer algo, é que não são metáforas. Falar é falar literalmente. Falo literalmente se digo ‘o pensador é um combatente supremo’, ou se digo ‘o pensador é um trabalhador infatigável’, ou se digo ‘o pensador é um jogador inveterado’, e graças a Deus a lista não está evidentemente fechada (DELEUZE, 1983).

A literalidade opera mediante o mecanismo de conveniência dos efeitos dos discursos com as “forças afetivas pré-individuais e forças sociais e ético-políticas que são externas à língua, mas internas à enunciação” (LAZZARATO, 2006). A linguagem é uma força de produção de sentido a mais em interrelação com outras e, desse modo, “capta a ocasião, *kairós*” (DELEUZE, 2001, p. 27). Portanto, o problema gorgiano do poder kairológico da linguagem é modernamente reproduzido, já que o poder persuasivo pode voltar a ser entendido como improvisação. Ao mesmo tempo, o *καρπός* deixa de ser algo dado, factível, para devir um produto improvisado.

Ao conceber o poder da linguagem como potência produtora de efeitos sensíveis de acordo com o que acontece, qualquer conceito de sujeito é evitado para Deleuze, assim como de termos relacionados a ele, como representação, diálogo, pessoa, intenção, experiência imediata, ficção etc. Um indivíduo não é apreendido ou detido pela palavra, já que todo discurso é improvisação dependente do que acontece. E como as palavras produzem efeitos sensíveis improvisados conforme o que acontece, um indivíduo

apresentada de acordo com as relações de eminência, de equivocidade, de analogia. Esses três grandes conceitos da tradição são a fonte de onde todas as figuras da retórica emanam.” (DELEUZE, 1969, p. 287-288). Zourabichvili (2007) também argumenta: “Que a produção de sentido seja assunto de *transporte*, sim, é isso que há produção de sentido, e não somente pela *mimesis*, mas o conceito de metáfora restringe de duas maneiras o transporte: 1) vendo nele um trajeto em um sentido único de um domínio de designação que progride para um domínio de designação pela figura, e 2) impondo a esse trajeto a condição sob a qual é aceitável, seja uma semelhança ou uma analogia”.

sempre pode sentir de outra maneira de acordo com a produção de um determinado *καίρος*. E para deixar de lado qualquer forma de sujeito à linguagem, Deleuze (2003) nomeia esses processos afetivos de subjetivação kairológicos de “singularidades pré-individuais e individualizações não pessoais”. Assim, “ler ao pé da letra” (ALTHUSSER, 1974, p. 22) deve ser entendido como a libertação da *εὔρεσις*, da *inventio*. Todo discurso é improvisação. Pura técnica humana. Contra o indivíduo sujeitado ao poder de interpelação da linguagem, a literalidade ostenta esse “herói” de Baltasar Gracián (1958) que sabe “se deixar, ganhando com a sorte”, que tem a potência de “glosar o infortúnio, convertendo-o em felicidade e transformando-o em conveniência” (GRACIÁN, 1958, p. 168). Ou, como diz Deleuze (1969, p. 174), “devir quase-*causa* do que se produz em nós, o Operador”.

Referências

ALTHUSSER, Louis. De El capital a la filosofía de Marx. In.: ALTHUSSER, L.; RANCIÉRE, J.; MACHEREY, P. **Para leer el capital**. Trad. Marta Harnecker. México: Siglo XXI Editores, 1974. [Trad. bras.: ALTHUSSER, L.; RANCIÉRE, J.; MACHEREY, P. **Ler O capital** (volumes I e II). Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1979].

ALTHUSSER, Louis. **Escritos sobre psicoanálisis. Freud y Lacan**. Trad. Eliane Cazenave-Tapie. México: Siglo XXI Editores, 1996.

ARISTÓTELES, **Retórica**, I. Trad. Quintín Racionero. Barcelona: Gredos, 2000. [Trad. port.: ARISTÓTELES. **Retórica**. Trad. Manuel Alexandre Júnior, Paulo F. Alberto e Abel N. Pena. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2006].

ARISTÓTELES. **L'Éthique à Nicomaque**, t. II, commentaire, 1er. Partie, livres I-V. Trad. René Antoine Gauthier e Jean Yves Jolif. II. 2002. [Trad. port.: ARISTÓTELES. **Metafísica / Ética a Nicômaco / Poética**. Trad. Leonel Vallandro e Gerd Bornheim. São Paulo: Editora Abril, 1984].

BALIBAR, Étienne. **Escritos por Althusser**. Trad. Heber Cardoso. Buenos Aires: Nueva Visión, 2004.

BENJAMIN, Walter. **Dirección única**. Trad. Juan J. del Solar e Mercedes Allendesalazar. Madrid: Alfaguara, 1988. [Trad. port.: BENJAMIN, Walter. **Rua de sentido único e infância em Berlim por volta de 1900**. Trad. Susan Sontag. Lisboa: Relógio d'Água, 1992].

TOVAR, José Francisco Barrón. Literalidade: uma aproximação à questão do “poder da palavra”. Trad. Daniel Mazzaro Vilar de Almeida. Rev. Trad. Alexandre Marques Silva. **EID&A - Revista Eletrônica de Estudos Integrados em Discurso e Argumentação**, Ilhéus, n. 6, p. 232-244, jun.2014.

BENJAMIN, Walter. **Discursos interrumpidos**. Trad. Jesús Aguirre. Barcelona: Planeta-Agostini, 1994.

BOUTANG, Yann Moulier. **Le matérialisme comme politique aléatoire**. 2005. Disponível em: <<http://www.multitudes.net/Le-materialisme-comme-politique/>>. Acesso em: 21 mar. 2014.

BUTLER, Judith. **Mecanismos psíquicos del poder. Teorías sobre la sujeción**. Trad. Jacqueline Cruz. Madrid: Cátedra, 2001.

BUTLER, Judith. **Faire et defaire le genre**. 2004. Disponível em: <<http://www.passant-ordinaire.com/revue/50-701.asp>>. Acesso em: 16 fev. 2009].

DE MAN, Paul. **La resistencia a la teoría**. Trad. Elena Elorriaga e Oriol Francés. Madrid: Visor, 1990. [Trad. port.: DE MAN, Paul. **A resistência à teoria**. Trad. Teresa Louro Pérez. Lisboa: Edições 70, 1989].

DE MAN, Paul. **La ideología estética**. Trad. Manuel Asensi e Mabel Richard. Madrid: Cátedra, 1998.

DELEUZE, Gilles. **Logique du sens**. Paris: Minuit, 1969. [Trad. bras.: DELEUZE, Gilles. **Lógica do sentido**. Trad. Luiz Roberto Salinas Forte. São Paulo: Perspectiva, 1998].

DELEUZE, Gilles. **Imagen movement, imagen temps**. Curso em Vincennes de 17/05/1983. Disponível em: <<http://www.webdeleuze.com/php/texte.php?cle=205&groupe=Image%20Mouvement%20Image%20Temps&langue=3>>. Acesso em: 21 mar. 2014].

DELEUZE, Gilles. **Presentación de Sacher-Masoch, Lo frío y lo cruel**. Trad. Irene Agoff. Buenos Aires: Amorrortu, 2001. [Trad. bras.: DELEUZE, Gilles. **Apresentação de Sacher-Masoch: o frio e o cruel**. Trad. Jorge Bastos. Rio de Janeiro: Taurus, 1983].

DELEUZE, Gilles. **Deux régimes de fous. Textes et entretiens 1975-1995**. Paris: Minuit, 2003.

DETIENNE, Marcel. **Los maestros de verdad en la Grecia arcaica**. Trad. Juan José Herrera. México: Sexto Piso, 2004. [Trad. bras.: DETIENNE, Marcel. **Mestres da verdade na Grécia Arcaica**. Trad. Ivone C. Benedetti. São Paulo: Mratins Fontes, 2013].

FILÓSTRATO, Lucio Favio. Vidas de los sofistas. In.: GÓRGIAS. **Fragmentos y testimonios**. Trad. José Barrio Gutiérrez. Buenos Aires: Aguilar, 1980.

GÓRGIAS. **Fragmentos y testimonios**. Trad. José Barrio Gutiérrez. Buenos Aires: Aguilar, 1980. [Trad. port.: BARBOSA, M.; CASTRO, I. O. **Górgias, Testemunhos e fragmentos**. Lisboa: Edições Colibri, 1993].

TOVAR, José Francisco Barrón. Literalidade: uma aproximação à questão do “poder da palavra”. Trad. Daniel Mazzaro Vilar de Almeida. Rev. Trad. Alexandre Marques Silva. **EID&A - Revista Eletrônica de Estudos Integrados em Discurso e Argumentação**, Ilhéus, n. 6, p. 232-244, jun.2014.

GRACIÁN, Baltasar. **El héroe, El discreto**. Madrid: Austral, 1958.

GRACIÁN, Baltasar. **Agudeza y arte de ingenio**. México: UNAM, 1996.

HÄMBURGUER, Käte. **La lógica de la literatura**. Trad. José Luis Arántegui. Madrid, Visor, 1995. [Trad. bras.: HÄMBURGER, Käte. **A Lógica da criação literária**. Trad. Margot P. Malnic. 2 ed., São Paulo: Editora Perspectiva, 1986].

HEIDEGGER, Martin. **La proposición del fundamento**. Trad. Félix Duque e Jorge Pérez de Tudela. Barcelona: Ediciones del Serbal, 1991.

LACOUÉ-LABARTHE, Philippe. **Heidegger. La política del poema**. Trad. José Francisco Megías Flórez. Madrid: Trotta, 2007.

LAERCIO, Diógenes. **Los filósofos estoicos**. Trad. Antonio López Eire. Barcelona: PPU, 1990.

LAZZARATO, Maurizio. **Por una política menor. Acontecimiento y política en las sociedades de control**. Trad. Pablo Rodríguez. Madrid: Traficantes de Sueño, 2006.

LYOTARD, Jean-François. “La logique qu’il nous faut”, sessão de 06/03/1975. Disponível em: <<http://www.webdeleuze.com/php/texte.php?cle=92&groupe=Bibliographie%20et%20mondes%20in%20E9dits&langue=1>>. Acesso em: 16 mar. 2014].

NIETZSCHE, Friedrich. **El libro del filósofo seguido de Retórica y lenguaje**. Trad. Ambrosio Berasain. Madrid: Taurus, 1971. [Trad. bras.: NIETZSCHE, Friedrich. **O livro do filósofo**. Trad. Rubens Eduardo Ferreira Frias. São Paulo: Centauro, 2001].

NIETZSCHE, Friedrich. **Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida** [II Intempestiva]. Trad. Germán Cano. Madrid, Biblioteca Nueva, 1999. [Trad. bras.: NIETZSCHE, Friedrich. **Segunda consideração intempestiva**. Da utilidade e desvantagem da história para a vida. Trad. Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2003].

NIETZSCHE, Friedrich. **La genealogia de la moral**. Trad. José Mardomingo Sierra, Madrid: EDAF, 2000. [Trad. bras.: NIETZSCHE, Friedrich. W. **A Genealogia da moral**. Trad. Joaquim José de Faria. São Paulo: Centauro, 2002].

PLATÃO, **República**, II. Trad. C. Eggers. Madrid: Gredos, 1986. [Este livro possui tradução para o português, por exemplo, PLATÃO. **A República (parte II)**. Trad. Ciro Mioranza. São Paulo: Escala Educacional, 2006].

PLATÃO. **Fedro**. Trad. E. Lledó Íñigo. Madrid: Gredos, 1997. [Trad. bras.: PLATÃO. **Diálogos socráticos III**. Trad. Edson Bini. Bauru: Edipro, 2008].

TOVAR, José Francisco Barrón. Literalidade: uma aproximação à questão do “poder da palavra”. Trad. Daniel Mazzaro Vilar de Almeida. Rev. Trad. Alexandre Marques Silva. **EID&A - Revista Eletrônica de Estudos Integrados em Discurso e Argumentação**, Ilhéus, n. 6, p. 232-244, jun.2014.

RANCIÈRE, Jacques. **El desacuerdo. Política y filosofía**. Trad. Horacio Pons. Buenos Aires, Nueva Visión, 1996. [Trad. bras.: RANCIÈRE, Jacques. **O desentendimento: política e filosofia**. Trad. Ângela Leite Lopes. São Paulo: Editora 34, 1996].

RANCIÈRE, Jacques. **El método de la igualdad**. 2006. Disponível em: <http://www.ddooss.org/articulos/textos/Jaques_Ranciere.htm>. Acesso em: 16 fev. 2009.

RICOEUR, Paul. **Historia y narratividad**. Trad. Gabriel Aranzueque Sauquillo. Barcelona: Paidós, 1999.

ROMILLY, Jacqueline de. **Les grands sophistes dans l'Alènes de Périclès**. Paris: Editions de Fallois, 1998.

VERNANT, Jean-Pierre. **Mito y pensamiento en la Grecia antigua**. Trad. Juan Diego López Bonillo. Barcelona: Ariel, 1973. [Trad. bras.: VERNANT, Jean-Pierre. **Mito e pensamento entre os gregos**. Trad. Hainaguch Sarian. 2 ed.. São Paulo: Paz e Terra, 2008].

ZOURABICHVILI, Françoise. **La question de la littéralité**. 2007. Disponível em: <<http://www.revue-klesis.org/pdf/F-Zourabichvili.pdf>>. Acesso em: 21 mar. 2014]

Tradução:

Daniel Mazzaro Vilar de Almeida

Docente da Universidade Federal de Alfenas (UNIFAL).

E-mail: letrasdaniel@yahoo.com.br

Revisão da tradução:

Alexandre Marques Silva

Doutorando em Letras pela Universidade de São Paulo (USP)

E-mail: alexandremarques@usp.br