

<https://doi.org/10.26512/pl.v9i18.30536>

Artigo recebido em: 05/04/2020

Artigo aprovado em: 23/05/2020

Artigo publicado em: 31/08/2020

**A LINGUAGEM EM *AS PALAVRAS E AS COISAS*  
conjugações entre Foucault e Nietzsche**

**EL LENGUAJE EN *LAS PALABRAS Y LAS COSAS*  
conjugaciones entre Foucault y Nietzsche**

Laise Franciele Souza Silva<sup>1</sup>

([laisesouza@outlook.com](mailto:laisesouza@outlook.com))

**RESUMO**

O presente artigo tem como objetivo compreender a leitura foucaultiana da crítica da linguagem efetuada por Nietzsche, a fim de localizar o pensamento de Foucault no interior da tradição moderna. Nesse sentido, apresentamos um esboço do projeto foucaultiano que nos permite verificar a questão a ser desenvolvida no campo em que ela vem a emergir; precisamente, no âmbito de investigação arqueológica do *saber*. Debruçamo-nos também sobre a obra nietzschiana, que, desde suas primeiras conjugações entre filologia e filosofia, é atravessada pelo problema da linguagem. Com isso, pretendemos compreender que posição Foucault atribui ao pensamento de Nietzsche no interior do livro *As palavras e as coisas* e como ele corresponde a uma ruptura na *episteme* moderna que fundamenta uma nova possibilidade de hermenêutica.

**Palavras-chave:** Nietzsche. Foucault. Linguagem. Arqueologia.

**RESUMEN**

Este artículo tiene como objetivo comprender la lectura foucaultiana de la crítica del lenguaje realizada por Nietzsche, para ubicar el pensamiento de Foucault dentro de la tradición moderna. En este sentido, presentamos un esquema del proyecto foucaultiano que nos permite verificar la cuestión a desarrollar en el campo en el que surge; precisamente, dentro del alcance de la investigación arqueológica del *saber*. También observamos el trabajo nietzscheano, que, desde sus primeras conjugaciones entre filología y filosofía, ha sido atravesado por el problema del lenguaje. Con esto, pretendemos entender qué posición atribuye Foucault al pensamiento de Nietzsche dentro del libro *Las palabras y las cosas* y cómo el corresponde a una ruptura en la *episteme* moderna que subyace a una nueva posibilidad de hermenéutica.

**Palabras clave:** Nietzsche. Foucault. Lenguaje. Arqueología.

<sup>1</sup> Graduanda em Filosofia pela Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC).

CV Lattes: <http://lattes.cnpq.br/7652435137831481>.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-8979-143X>.



## 1 INTRODUÇÃO

*A natureza envia o filósofo à humanidade como uma flecha; ela não mira, mas espera que a flecha fique presa em algum lugar. (NIETZSCHE, 2003, §7, p. 201)*

Este artigo objetiva compreender a leitura feita por Michel Foucault da crítica nietzschiana da linguagem como aquela que funda na modernidade uma nova maneira de ver e falar sobre as coisas. Acreditamos que a ruptura da *episteme clássica* provocada por Nietzsche fornece as condições de possibilidade para o próprio pensamento foucaultiano. Para contemplar o objetivo e hipótese aqui traçados, cumpre: (1) mapear, num primeiro momento, o pensamento foucaultiano, a fim de esboçar em que consiste sua proposta de uma história crítica do pensamento; em seguida, para nos localizarmos em torno da questão desenvolvida aqui, (2) efetuar as devidas delimitações do campo em que ela emerge; precisamente, sua investigação arqueológica do *saber*; e, por fim, (3) debruçarmo-nos sobre a obra nietzschiana, que, embora propositalmente assistemática, desde suas primeiras conjugações entre filologia e filosofia é atravessada pelo problema da linguagem; com isso, pretende-se (4) perceber que posição e importância são atribuídas por Foucault a Nietzsche no interior de *As palavras e as coisas* e, ao fazer voltar essa questão sobre o pensamento foucaultiano, (5) notar como é possível inserir sua obra no espaço aberto por Nietzsche.

A grandiosidade do projeto empreendido por Foucault desde a *História da loucura* até a *História da sexualidade* responde ou ao menos indica um caminho para o seguinte problema: “o que somos nós hoje?”. A essa ambiciosa questão liga-se a proposta de uma nova ontologia que é latente em toda a sua obra. O “novo” que a caracteriza justifica-se pelo fato de não estar deslocada nem de seu tempo, nem de seu espaço, e de só se colocar como horizonte possível em razão da profundidade magmática a partir da qual é forjada a própria filosofia moderna. O que Foucault denomina “ontologia histórica” orienta-se segundo três domínios: o das coisas (saber), o da ação sobre os outros (poder) e o da relação consigo mesmo (ética); em outros termos, traduz-se no modo como, historicamente, nos constituímos como sujeitos do saber, como sujeitos de ação sobre os outros e como agentes morais. Se é necessário pensar antes uma “ontologia histórica” que uma ontologia do Ser, é porque o Ser assume no pensamento de Foucault uma posição absolutamente condicionada, com condições que variam com a história na mesma intensidade e frequência com que varia o modo como os problemas epistemológico, político e ético são colocados em cada formação histórica (DELEUZE, 2005, p. 122). Portanto, pensar essas múltiplas variações



tomadas como objetos de uma história crítica justifica-se, sobretudo, por permitir-nos estender esses problemas até nossa atualidade, instalando-os no limite entre o devir e o tempo, no espaço em que as transformações históricas se tornam possíveis. É aqui, sem dúvidas, que o projeto de uma ontologia histórica encontra a possibilidade de uma ontologia do presente. Conforme Deleuze aponta:

Quais são os novos tipos de luta, transversais ou imediatos, mais que centralizados e mediatizados? Quais são as novas funções do “intelectual”, específico “singular” mais que universal? Quais são os novos modos de subjetivação, sem identidade, mais do que identitários? É a tripla raiz atual das questões *Que posso eu, Que sei eu? Quem sou eu?* (DELEUZE, 2005, p. 122-123)

Circunscrever a problemática deste artigo requer que nos situemos, conforme elucidada Foucault, no percurso traçado por Nietzsche, que, juntamente a Freud e Marx, entreviu primeiro uma nova possibilidade de hermenêutica:

Eu me pergunto se não seria possível dizer que Freud, Nietzsche e Marx, nos envolvendo em uma tarefa de interpretação que sempre se reflete sobre si mesma, constituíram à nossa volta, e para nós, esses espelhos, de onde nos são enviadas as imagens cujas feridas inesgotáveis formam nosso narcisismo atual. (FOUCAULT, 2015, p. 44)

A Foucault interessa pensar esse tipo particular de ontologia e, por extensão, pensar o que somos hoje. Situar-nos significa situar também o projeto foucaultiano. Assim, trata-se de um duplo movimento que se completa ao retornar sobre si mesmo; ou seja, ao consideramos o pensamento nietzschiano como um daqueles que abrem caminho para a modernidade, indicamos, no outro sentido, sua profunda influência no pensamento filosófico de Foucault.

## 2 DESENVOLVIMENTO

É na complexa rede que se forma a partir das relações estabelecidas entre sujeito e objeto e sua articulação com a enunciação de uma verdade que se concentram as análises do que Foucault irá chamar de uma “história crítica do pensamento”. O projeto foucaultiano leva adiante a tarefa crítica de Kant; embora não se volte à análise de estruturas formais que permitem a um sujeito universal conceber determinado



objeto, pretende analisar as condições que possibilitam essa relação. Enquanto Kant demarca os limites da possibilidade do pensamento coerente por um conjunto de conhecimentos sintéticos *a priori*, Foucault propõe algo como um *a priori histórico*, que estabelece os limites do que pode ser dito e pensado em determinado lugar e época, e constitui em cada uma dessas formações históricas seu respectivo *saber*.

Segundo Michel Foucault, sob o pseudônimo de Maurice Florence, para o *Dictionnaire des philosophes* (1984), da interação entre sujeito e objeto decorrem dois processos, que chamaremos de *subjetivação* e *objetivação*. A *subjetivação* tratará de responder a o que é o sujeito, qual o seu estatuto, quais as condições necessárias para sua existência, qual posição ele deve ocupar no real ou no imaginário de modo que venha a converter-se em sujeito legítimo deste ou daquele conhecimento; a *objetivação* procurará responder a sob quais condições qualquer coisa pode se tornar um objeto passível de ser conhecido, a qual método de análise ele pode ser submetido, quais recortes são considerados mais pertinentes etc. Tais processos jamais poderiam ocorrer de forma independente; o modo de desenvolvimento mútuo, a relação de reciprocidade existente entre um e outro produz o que será chamado de *jogos de verdade*. Desse modo, desvendar as condições de *subjetivação* e *objetivação*, fazer uma “história crítica do pensamento”, não significa perseguir as formas de aquisição ou ocultação de uma verdade, e sim fazer a história da emergência dos *jogos de verdade*.

Todavia, Foucault não se interessará por toda e qualquer relação sujeito-objeto. Os *jogos de verdade* que dão corpo a suas pesquisas dizem respeito a um ponto muito mais específico. Digamos que sob esse plano mais amplo em que se desenvolvem as relações sujeito-objeto podemos localizar dois centros distintos e traçar em seu entorno e a certa distância perímetros que se tangenciam e que implicam, para sua investigação, escolhas metodológicas particulares. Um dirá respeito a uma análise arqueológica do *saber* e à formação daqueles *jogos de verdade* que permitiram ao próprio sujeito ser pensado como objeto; o outro se concentrará em uma análise genealógica do “poder” e na constituição do sujeito que se pensa como objeto e se reconhece num jogo de verdade no qual está em relação consigo mesmo.

Concentremo-nos aqui no primeiro centro, precisamente as investigações arqueológicas sobre o *saber* conduzidas por Foucault no livro *As palavras e as coisas* (1966), por meio da formação das ciências humanas na *episteme* moderna, para dar conta do aparecimento do homem como objeto do saber.



Embora a *arqueologia* corresponda, em alguma medida, a um projeto de história das ideias, do pensamento ou das ciências, para Foucault “não se tratava de perguntar a uma ciência em que medida sua história a aproximou ou não da verdade, tratava-se de dizer que a verdade é uma certa relação do saber consigo próprio: tratava-se de ‘saber se essa relação tem ou não uma história’” (FOUCAULT, 2015, p. XXI). Com isso, define-se a disjunção entre sua *arqueologia* e aquelas historiografias que pretendiam pensar, apesar de suas fronteiras dificilmente definíveis, dos métodos pouco consistentes e de seus objetos pouco precisos, a constituição da cientificidade dos discursos que circulavam em uma época: a elaboração de seus conceitos, a determinação de seus objetos e a passagem de uma anterioridade pré-científica para um nível científico, firmando-se a legitimidade desses conhecimentos. Para Foucault, entretanto, a questão da cientificidade nunca foi de fato colocada, já que se pretendiam pensar as regras de constituição dos *saberes*, e não a racionalidade ou validade de certos discursos, o que fica evidente pela diferença de nível de suas análises e por sua posição frente aos documentos (MACHADO, 2007, p. 111).

Os grandes temas desse tipo de historiografia do século XIX e do início do XX poderiam ser definidos, de acordo com Foucault, como “gênese, continuidade e totalização”. A primeira e, talvez, mais fundamental exigência à qual esteja submetida a *arqueologia* é precisamente o abandono de tais categorias e a inflexão do sentido histórico de suas análises:

Acreditamos que nosso presente se apoia em intenções profundas, em necessidades estáveis; pedimos aos historiadores para nos convencer disso. Mas o verdadeiro sentido histórico reconhece que vivemos, sem referências nem coordenadas originárias, em miríades de acontecimentos perdidos. (FOUCAULT, 2015, p. 285)

É libertando a velha história de sua ânsia pela origem, pela confluência dos acontecimentos e por um sujeito soberano dotado de consciência que a *descontinuidade* muda de estatuto, e os fenômenos de *ruptura*, deslocados das unidades “época” ou “século”, tornam-se o principal objeto de atenção das análises históricas a partir do século XX (FOUCAULT, 2015, p. 88). Se Foucault parte dos pressupostos da *descontinuidade* e da *ruptura* como base para suas investigações, é sobretudo porque se coloca no rastro da *proveniência (Herkunft)* que “permite dissociar o Eu e fazer pulular, nos lugares e recantos de sua síntese vazia, mil acontecimentos agora perdidos” (FOUCAULT, 2015, p. 278). Já no ponto de *emergência (Entstehung)*, produzido por uma determinada configuração de estados de forças, revela-se “seu jogo, o modo pelo qual elas



lutam umas contra as outras, ou o combate que travam diante de circunstâncias adversas” (FOUCAULT, 2015, p. 281):

Enquanto a proveniência designa a qualidade de um instinto, sua intensidade ou seu desfalecimento e a marca que ele deixa num corpo, a emergência designa um lugar de confrontação; ainda é preciso evitar concebê-la como um campo fechado no qual se desenrolaria uma luta, um plano em que os adversários estariam em igualdade; é antes um “não lugar”, uma pura distância, o fato de os adversários não pertencerem ao mesmo espaço. Ninguém é, portanto, responsável por uma emergência, ninguém pode se atribuir a glória por ela; ela sempre se produz no interstício. (FOUCAULT, 2015, p. 282)

A descontinuidade assim instrumentalizada e aplicada ao campo dos acontecimentos discursivos libera os encadeamentos, desfaz os recortes convencionais, suspende a unidade livro/autor-obra, renuncia aos temas que garantem a continuidade do discurso e instaura o domínio dos enunciados “constituído pelo conjunto de todos os enunciados efetivos, em sua dispersão de acontecimentos e na instância característica de cada um” (FOUCAULT, 2015, p. 95). No interior dos conjuntos de enunciados, a rede teórica que recobre toda sua extensão se revela, produzindo uma formação discursiva que evidencia o sistema regrado que o rege, a que Foucault irá chamar *positividade*:

Os sistemas de positividade que lhes asseguram o agrupamento unitário não são absolutamente as estruturas racionais, nem tampouco os jogos, os equilíbrios, as oposições ou as dialéticas entre as formas de racionalidade e as imposições irracionais; a distinção do racional e de seu contrário não é pertinente para descrevê-las: pois não são leis de inteligibilidade; são leis de formação de todo um conjunto de objetos, de tipos de formulação, conceitos, opções teóricas que são investidas nas instituições, nas técnicas, nas atividades científicas, nas ficções literárias, nas especulações teóricas. O conjunto assim formado a partir do sistema de positividade e manifesto na unidade de uma formação discursiva é o que se poderia chamar de saber. (FOUCAULT, 2015, p. 114)

As positivities obtidas em *As palavras e as coisas* traçam formações discursivas que são unidades muito diferentes do que chamamos hoje, ou do que se pôde chamar em outra época, de ciência. Sua caracterização não depende, portanto, da diferenciação entre científico e não científico. A *episteme*, ao estabelecer em cada época as configurações específicas entre palavras e coisas, confere positividade ao saber no nível da profundidade arqueológica e possibilita a variação no nível da superfície discursiva. A especificidade desse tipo de análise está em reter, no interior da constituição do



*saber*, sua ordem a partir de seu *a priori* histórico, conforme explica Roberto Machado:

Esse *a priori* é aquilo que, numa dada época, recorta na experiência um campo de saber possível, define o modo de ser dos objetos que nele aparecem, arma o olhar cotidiano de poderes teóricos e define as condições em que se pode enunciar sobre as coisas um discurso reconhecido como verdadeiro. (MACHADO, 2007, p. 96)

O solo de formação do saber que ordena as coisas em função de sua identidade e diferença vem acompanhado de certa maneira de falar das coisas, de seu princípio de inteligibilidade, que, por sua vez, afeta a maneira como as vemos. O olhar que recorta os objetos, a voz anônima que enuncia sobre eles algum conhecimento são datados e se formam em função dos processos de subjetivação e objetivação, que possuem, por assim dizer, idade e geografia. Segundo a leitura deleuzeana, o *saber* seria constituído por uma relação disjuntiva, de não conformidade entre dois estratos: ver/falar ou, ainda, visibilidade/legibilidade, visível/dizível:

Estamos plenamente imersos no problema da verdade tal como o coloca Foucault, porque a verdade sempre foi definida como “a conformidade”, conformidade entre a coisa e a representação, conformidade entre dizer e ver. Portanto, a primeira tese de Foucault, sobre a qual ele nunca mudará, é: heterogeneidade, diferença de natureza entre as duas formas; o que se vê não se aloja jamais no que se diz e reciprocamente. (DELEUZE, 2017, p. 35)

A concepção de verdade como adequação entre coisa e palavra só pode ser radicalmente questionada, assim como a tese da heterogeneidade entre o nível do ver e o do falar só pode ser suposta, em decorrência de uma nova concepção de linguagem como algo que é por natureza inadequado para falar sobre as coisas. Nesse sentido, a *arqueologia* revela que, na raiz do que somos e conhecemos, não existem a verdade e o ser, já que esse processo, para Foucault, “agita o que antes se percebia como imóvel, fragmenta o que se pensava unificado; mostra a heterogeneidade do que se imaginava conforme a si mesmo” (FOUCAULT, 2015, p. 279). A questão que não cessa de se colocar é a de saber “se alguma convicção, algum *saber* poderia, enfim, resistir à busca pela proveniência” (FOUCAULT, 2015, p. 279).

## 2.1 Nem sobre palavras, nem sobre coisas



Em *As palavras e as coisas*, explica Foucault, não se trata de coisas, nem de palavras. Nem tampouco de objeto ou de sujeito, proposições, de análise gramatical, lógica ou semântica. Longe de serem sínteses de palavras e coisas, longe de serem composições de frases ou proposições, os enunciados, ao contrário, são anteriores às frases ou às proposições que os supõem implicitamente, são formadores de palavras e objetos. (DELEUZE, 2005, p. 24)

O que pretende demonstrar este novo arquivista que traça diagonalmente, no plano das proposições e das frases, uma curva, à procura de certa regularidade capaz de capturar aqueles raros, quase indetectáveis enunciados? O que constata, para além dos meros efeitos de superfície, uma arqueologia que se situa no nível mais profundo do solo, de onde os *saberes* podem emergir? Como opera essa arqueologia que dispensa a busca pela origem, pelo começo, e que tampouco se interessa em revelar relações ocultas, secretas, que silenciosamente se multiplicariam sob o discurso? Como esse arquivista instaura uma espécie de inversão que situa o campo da investida arqueológica em seu nível mais profundo e, simultaneamente, fá-lo cintilar na superfície mais imediata do discurso e talvez, por sua proximidade, nos escape?

179 Em *História da loucura e Vigiar e punir*, Foucault procurou analisar os jogos de verdade que possibilitaram a experiência do tipo louco, do tipo delinquente, ao fazer a história “daquilo que para uma cultura é ao mesmo tempo estranho e interior” (FOUCAULT, 2016, p. XVII) e que, quando excluído do pensamento, define em relação a ele seu limite e identidade, visto que se trata da radical diferença que o marca. *As palavras e as coisas*, talvez sua obra mais ambiciosa, localiza-se, segundo essa distinção tão cara ao Ocidente que instaura os domínios do Mesmo e do Outro, na extremidade oposta do pensamento: no lugar em que se pode observar a maneira pela qual uma cultura produz o Mesmo pela ordenação do espaço onde se distribuem as coisas:

Um “sistema de elementos” – uma definição dos segmentos sobre os quais poderão aparecer as semelhanças e as diferenças, os tipos de variação de que esses segmentos poderão ser afetados, o limiar, enfim, acima do qual haverá diferença e abaixo do qual haverá similitude – é indispensável para o estabelecimento da mais simples ordem. A ordem é ao mesmo tempo aquilo que se oferece nas coisas como sua lei interior, a rede secreta segundo a qual elas se olham de algum modo umas às outras e aquilo que só existe através do crivo de um olhar, de uma atenção, de uma linguagem; e é somente nas casas brancas desse quadriculado que ela se manifesta em profundidade como já presente, esperando em silêncio o momento de ser enunciada. (FOUCAULT, 2016, p. XVI)





Toda a superfície do efetivamente dito, que não se confunde com nenhum sentido oculto, ultrapassa os sistemas frásicos e proposicionais; toda a constelação anônima dos enunciados livres das unidades, sínteses, encadeamentos e recortes é capturada no plano dos acontecimentos discursivos e se oferece ao olhar arqueológico. Esse conjunto que não corresponde ao reino do sujeito e tampouco ao império da estrutura revela a característica geral que perpassa todos os conhecimentos que, para um olhar que mira a superfície, concorrem entre si no campo discursivo de determinada formação histórica. A condição de possibilidade dessa unidade é precisamente a *episteme* que o rege inteiro:

Em suma, a arqueologia analisa as semelhanças e diferenças entre saberes pelo estabelecimento da *episteme* de uma época considerada como “uma rede única de necessidades” a partir de suas condições de possibilidade, a partir do a priori histórico capaz de revelar, no nível da profundidade, uma homogeneidade básica, elementar, fundamental. (MACHADO, 2007, p. 96)

Em termos bem gerais, parte-se de um tipo pouco convencional de delimitação das épocas, mas que responde aos objetivos da análise, já que ela estabelecerá suas unidades a partir do ponto de ruptura de uma *episteme*. Poderíamos dizer que essas unidades só são notadas em função da própria investigação arqueológica. O que fica evidente, portanto, é que o sistema de ordenamento da cultura ocidental é marcado por duas grandes discontinuidades: a primeira corresponde ao fim do Renascimento e à passagem para a Idade Clássica, em meados do século XVII; e a segunda se situa no fim da Idade Clássica, por volta do século XIX, e marca o limiar de nossa modernidade. Mas em que consiste, afinal, essa rede de necessidade que ordena o que se vê e como se fala disso que se vê? Enfim, o que é esse fundo homogêneo que serve de aporte para o saber de cada uma dessas formações históricas?

O discurso operava no Renascimento segundo uma ordem que estabelecia semelhança entre a palavra e o que ela designava. A análise e a síntese do conhecimento, nesse momento, colocavam como exigência que se submetesse essa unidade mínima à interpretação, já que ela deslocava sempre para outra região não linguística seu sentido:

Nessa época, a teoria do signo e as técnicas de interpretação se baseavam em uma definição perfeitamente clara de todos os tipos possíveis de semelhança, e elas fundavam dois tipos de conhecimento completamente distintos: a *cognitio*, que era a passagem, de qualquer forma lateral, de uma semelhança à outra; e a *divinatio*, que era o conhecimento em profundidade, indo de uma semelhança superficial a outra mais profunda. Todas essas semelhanças manifestam o *consensus* do mundo que as funda; elas se opõem ao *simulacrum*, a má semelhança, que



repousa na dissensão entre Deus e o Diabo. (FOUCAULT, 2016, p. 43)

A profunda suspeita em relação à linguagem que a *episteme* renascentista fundava se dissolve quando as palavras não mais se assemelham às coisas, mas as representam. O século XVII inaugura a *episteme* clássica, segundo a qual a ordem é mantida pelo jogo da representação, sem haver nada no estatuto da palavra que assegure sua unidade e identificação com a coisa. Nesse jogo, aparentemente, qualquer palavra poderia representar qualquer coisa. Assim, a rede de necessidade que situava, no âmbito do *logos*, a ordem do mundo a ser conhecido se desloca mais uma vez no limiar do século XIX.

A unidade antes fornecida num plano estritamente teórico é dada agora na materialidade das coisas. Na modernidade, o surgimento das novas empiricidades – vida, trabalho, linguagem – permite que as sínteses do conhecimento positivo se instaurem no campo dos objetos. Essa nova configuração da disposição da ordem produz um efeito muito singular, a saber: o nascimento do homem. “Estranhamente o homem – cujo conhecimento passa, a olhos ingênuos, como a mais velha busca desde Sócrates – não é sem dúvida nada mais que uma certa brecha na ordem das coisas” (FOUCAULT, 2016, p. XXI) e que “desaparecerá desde que este [o saber] houver encontrado uma forma nova” (FOUCAULT, 2016, p. XXI).

O eixo das empiricidades “vida-linguagem-trabalho” aparece como uma espécie de permanência, do ponto de vista diacrônico, no percurso das transformações epistêmicas, quando a história natural dá lugar à biologia, a análise das riquezas, à economia e a gramática geral, à linguística. O que fica evidente é que essa suposta continuidade surge apenas como efeito de superfície quando não se observa o movimento que acontece na profundidade arqueológica, movimento que altera todo “o modo de ser das coisas e da ordem que, distribuindo-as, oferece-as ao saber” (FOUCAULT, 2016, p. XIX).

Esse empreendimento que retrança o percurso de quase cinco séculos da história do pensamento ocidental reorienta o velho problema, recorrentemente colocado pela linguagem, da articulação entre palavra e coisa na direção das práticas discursivas, a fim de que se possa mostrar quais foram, em cada época, as regras obedecidas pelo discurso para a formulação dos objetos, sujeitos e teorias, quais leis internas regeram as práticas discursivas e determinaram, em cada momento, as condições do conhecimento. Ora, se o regime discursivo de uma determinada época tem como produto certo *saber*, não é possível deixar de colocar a problemática da verdade e de como ela não parece subsistir ou supraexistir independentemente de sua determinação histórica.



## 2.2 Primeira dobra

Em Foucault, mais especificamente em *As palavras e as coisas*, há múltiplos usos da noção de linguagem. A ausência de qualquer determinação conceitual tanto nos diz sobre seu objetivo, que não consiste de forma alguma em fazer uma filosofia da linguagem, quanto nos permite jogar com essa indeterminação e pressentir de algum modo a forma desse informe. Já vimos que seu objeto fundamental é a existência acumulada dos discursos, que o que se interroga é aquele gesto enigmático pelo qual eles se constituem como verdadeiros, e que as regras de suas formações passam precisamente por operações de significação que os autorizam como válidos. É nesse entrecruzamento que conseguimos entrever, ao menos de forma negativa, o que a linguagem não é: linguagem não é discurso.

A linguagem é um fora do discurso. Muito antes de oferecer-lhe qualquer fundamento, ela o circunda e estabelece os limites do que pode ser dito, resguardando sua coerência e racionalidade. O discurso como forma domada da linguagem produz e faz circular a verdade a partir de um sistema regrado de produção que remete, em última análise, ao campo da disputa de forças exteriores ao próprio discurso, fornecendo-lhe as condições de sua emergência. É nesse ponto que vemos a temática do saber ser atravessada pelo poder. A profunda influência do pensamento nietzschiano permite a Foucault, sobretudo nas obras genealógicas posteriores, conforme aponta Deleuze, perseguir no rastro da verdade a vontade suposta e ocultada pelo discurso no curso da história:

A verdade não supõe um método para ser descoberta, mas procedimentos, mecanismos e processos para querê-la. Temos sempre as verdades que merecemos, em função dos procedimentos de saber (em especial dos procedimentos linguísticos), dos mecanismos de poder, dos processos de subjetivação ou de individuação de que dispomos. (DELEUZE, 2007, p. 145)

Fica evidente que o núcleo da verdade, próprio e necessário ao discurso, é precisamente sua inessencialidade, que, por sua vez, está resguardada sob a jurisdição da linguagem. Esta simultaneamente possibilita e ameaça a unidade discursiva por se fazer, em seu modo de aparecimento a partir da modernidade, abertura perpétua para o não discursivo. É certo que estamos lidando aqui com uma noção de verdade que também só pode surgir no plano do discurso pelo movimento de ruptura discreto, mas fundamental, com uma *episteme* que antes se limitava a representar o mundo.



E isso ocorre quando “as palavras [cessam] de entrecruzar-se com as representações e de quadricular espontaneamente o conhecimento das coisas” (FOUCAULT, 2016, p. 419). Assim, separada das representações, a linguagem não existe senão de modo disperso, fragmentado:

A linguagem só entrou diretamente e por si própria no campo do pensamento no fim do século XIX. Poder-se-ia mesmo dizer no século XX, se Nietzsche, o filólogo – e nisso também era ele tão erudito, a esse respeito sabia tanto e escrevia tão bons livros –, não tivesse sido o primeiro a aproximar a tarefa filosófica de uma reflexão radical sobre a linguagem. (FOUCAULT, 2016, p. 420)

À semelhança de Foucault, em Nietzsche as considerações sobre a linguagem são dispersas, porém abundantes e decisivas para a determinação dos grandes temas que atravessam sua obra:

Meus escritos já foram nomeados como uma escola da suspeita, mais ainda do desprezo, felizmente também da coragem, e até da ousadia. De fato, eu mesmo não acredito que alguma vez alguém tenha olhado para o mundo com suspeita tão profunda. (STEGMAIER apud NIETZSCHE, 2013, p. 31)

A dimensão crítica do pensamento de Nietzsche o leva a conceber que todo conhecimento filosófico está fundado na linguagem, e somente através dela o pensamento pode tornar-se consciente. Nessa posição ambígua e intrincada, a linguagem vem a se articular com o conhecimento, fazendo variar as mais antigas e enraizadas noções de verdade. Nietzsche é categórico: é na linguagem que se aloja a crença de que se podem apreender as coisas tal como são, estabelecer seu sentido e produzir conhecimento sobre elas. No entanto, na medida em que não temos uma via direta de acesso à coisa em si, as palavras não podem significar nada além de certa relação que se estabelece entre o indivíduo e o que há no mundo. Nesse sentido, o que possuímos são meras metáforas “que não correspondem de modo algum às entidades de origem” (NIETZSCHE, 1999, p. 56).

Em seu ensaio *Sobre verdade e mentira no sentido extra-moral*, escrito em 1873, Nietzsche argumenta que há uma espécie de abismo entre a sensação provocada por um estímulo nervoso que, transformado em imagem mental, é posteriormente articulado em sons totalmente arbitrários; esse é o primeiro sentido metafórico da palavra. O segundo sentido e também o segundo abismo responde ao fato de que a sensação experimentada e o som emitido põem o elemento subjetivo em relação com um



referente que lhe é exterior; dessa forma, a palavra jamais poderia referir-se à coisa, mas sim ao próprio indivíduo que a experimenta perceptivamente.

A segunda etapa desse processo cristalizaria, então, a experiência que se tem da coisa por meio do uso que se faz, em situações análogas, do mesmo termo criado para nomear uma experiência particular, produzindo pela “igualação do não igual” conceitos que passam a se aplicar também arbitrariamente a diferentes fenômenos. Finalmente, a verdade é convencionalizada e estabelecida por uma espécie de vontade mendicante. Em seu experimento de pensamento que supõe um hipotético estado de natureza, Nietzsche destitui num só golpe o homem, esse animal efêmero e iludido, de sua posição soberana tão orgulhosamente ostentada, quando descreve o advento e o desenvolvimento do intelecto humano como uma simples necessidade de sobrevivência dos mais fracos, dos mais desfavorecidos, que tiveram de privilegiar o instinto de conservação em detrimento da vida:

No estado de natureza, na medida em que o indivíduo quer conservar-se diante dos outros indivíduos, ele não utiliza sua inteligência o mais das vezes senão com fins de dissimulação. Mas, na medida em que o homem, ao mesmo tempo por necessidade e por tédio, quer viver em sociedade e no rebanho, necessário lhe é concluir a paz e, de acordo com este tratado, fazer de modo tal que pelo menos o aspecto mais brutal do *bellum omnium contra omnes* desapareça do seu mundo. Ora, este tratado de paz fornece algo como um primeiro passo em vista de tal enigmático instinto de verdade. (NIETZSCHE, 2007, p. 45)

É a vida gregária que impõe o imperativo de fixar, pela legislação da linguagem, uma designação válida para as coisas; as convenções estabelecidas se instituem como verdades a serem aceitas pelo bem e pela coesão do grupo; assim surge o *pathos* da verdade. O que está em jogo, portanto, é a ideia de que um conhecimento verdadeiro não passa de uma sensação, de uma aparência, já que para a determinação conceitual precisou-se antes passar pelo processo arbitrário de nomear as coisas, que, como já vimos, seria metafórico:

As verdades são ilusões, das quais se esqueceu que o são, metáforas que se tornaram gastas e sem força sensível, moedas que perderam sua efígie e agora só são levadas em conta como metal, não mais como moeda. (NIETZSCHE, 2007, p. 57)

Daí o sentido propositalmente ambíguo da expressão “*pathos da verdade*”, título que Nietzsche dedica a um de seus prefácios para um de seus “livros não escritos”. A presente ambiguidade não é dissolvida, mas antes atenuada através da



aparente contradição de termos que guarda no fundo a concepção de que a verdade é experimentada e produzida, aproximando-se mais daquilo que se pode chamar de “*pathos*” do que daquilo que no interior da tradição filosófica ocidental se entende por “*logos*”. A verdade assim reorientada inaugura todo um movimento e efeito de deslocamento. Aqui seguimos os seis critérios que propõe Werner Stegmaier (2013) para a distinção dessa nova determinação do conceito de verdade, compreendida agora como um ato, para com aquele perpetrado pela metafísica:

Os três primeiros critérios, as determinações tradicionais são negadas; segundo os critérios restantes, elas são preservadas juntamente com sua negação. A preservação da negatividade, do “caráter de oposição”, é o pensamento fundamental da nova determinação de Nietzsche da verdade, a prontidão para entender “*o avesso das coisas como necessário*” (KGW VIII, 10 [111]). (STEGMAIER, 2013, p. 52)

1. O ato de verdade *não é incondicionado, mas sim condicionado* (STEGMAIER, 2013, p. 52);
2. O ato de verdade *não é imóvel, mas sim histórico – si-mesmo* (STEGMAIER, 2013, p. 53);
3. O ato de verdade significa pôr-se em *liberdade* e, uma vez que com isso são criadas novas condições de vida, significa reinterpretar, “transvalorar”. Na liberdade do ato de verdade, a verdade *não é dada originariamente, mas sim criada*, ou: não o que é dado, mas o que é criado é verdadeiro (STEGMAIER, 2013, p. 55);
4. O ato de verdade é *simultaneamente consciente e corporal – corporalidade* (STEGMAIER, 2013, p. 56);
5. A perspectividade não exclui, contudo, coincidir e ser uma só com a comunicação e o consenso: ela admite *ao mesmo tempo verdades universais e individuais* (STEGMAIER, 2013, p. 58);
6. Com sua condicionalidade individual e sua viva mobilidade, o ato de verdade universal, fixado segundo regras da lógica e da linguagem relativas à *não contradição*, incorre necessariamente em *contradição*. O ato de verdade só pode superar essa contradição “existencial” ao *intensificar-se* em uma nova medida, a *justiça* (STEGMAIER, 2013, p. 60).



Enfim, Nietzsche produz na contramão, no fora da própria linguagem filosófica e contra toda perspectiva tradicional, uma nova determinação da verdade que somente pode ser entendida ou mal-entendida, com a escusa de não o ofender, quase um século depois por Foucault e por tantos outros herdeiros de seu legado. Em uma de suas entrevistas publicadas em 1983, Foucault narra a ocasião precisa em que, atingido pela flecha do pensamento lançada por Nietzsche, experimenta no corpo, não sem alguma violência, sua força e tensão; e as experimenta como se experimenta um texto: como uma empresa de dessubjetivação:

Diria que, de qualquer forma, minha relação com Nietzsche não foi uma relação histórica; não é tanto a própria história do pensamento de Nietzsche que me interessou, mas essa espécie de desafio que senti no dia, faz muito tempo, em que li Nietzsche pela primeira vez. Quando se abre a *Gaia ciência* ou *Aurora*, e se é formado pela grande e velha tradição universitária, Descartes, Kant, Hegel, Husserl, quando nos debruçamos sobre esses textos um tanto espirituosos, estranhos e desenvoltos, nós dizemos: pois bem, não farei como meus amigos, meus colegas ou meus professores, que tratam disso de qualquer jeito. Qual o máximo de intensidade e quais são os efeitos filosóficos atuais que podem ser tirados desses textos? Eis o que era para mim o desafio de Nietzsche. (FOUCAULT, 2015, p. 338)

186

É também como experimentação, e não como construção teórica sistemática e geral, que Foucault transporta em toda a sua densidade o desafio de Nietzsche para o interior da elaboração daquilo de que não se sabe ainda muito bem o que pensar, mas sobre o que se deseja muitíssimo pensar (FOUCAULT, 2016, p. XXI). E arriscaria dizer que o que se deseja muitíssimo pensar são os acontecimentos que nos conduziram até este tipo de constituição, que fizeram com que nos reconhecêssemos como sujeitos do que fazemos, do que pensamos e do que dizemos. O que se deseja muitíssimo pensar é: afinal, o que somos nós hoje?

### 2.3 Segunda dobra

Em 1975, por ocasião do Colóquio de Royaumont, na França, Foucault, de maneira inédita, coloca lado a lado Freud, Nietzsche e Marx. Não se tratava de confrontar as ideias dos três autores, de explicar um em função do outro ou de eleger a visão de um em detrimento das dos demais. Esse encontro teórico é promovido pelo filósofo sob o pressuposto de que, ao inaugurarem na modernidade uma nova possibilidade de hermenêutica, Freud, Nietzsche e Marx teriam fundamentado a *episteme* de nossa época. A questão geral com a qual teriam se defrontado Nietzsche, em sua crítica à profundidade, Marx,



com a noção de platitude, e Freud, tanto com a topologia da consciência e do inconsciente quanto com o trabalho executado pelo analista, diz justamente da impossibilidade de se chegar ao fundo insuspeito de uma verdade última. Numa leitura próxima daquela que é feita por Foucault, Paul Ricoeur nomeia a tríade Nietzsche, Freud e Marx como os “mestres da suspeita”. Mas de que suspeitam?

Ricoeur (1969) insistirá em que o que está em jogo é o abandono da pressuposição clássica de uma relação imediata, evidente e adequada entre o *cogito* e aquilo que ele conhece. A partir da modernidade, essa relação se torna problemática, e a possibilidade de se conceber algo como a coisa em si vacila. Para Ricoeur, suspeita-se da possibilidade de a consciência apreender o sentido do mundo e, sobretudo, de si mesma; e se a consciência não se manifesta mais de modo claro e distinto é preciso então que se trace até ela uma nova via de acesso. É precisamente o que Freud, Nietzsche e Marx fizeram através de um trabalho mediado pelos símbolos e signos, um trabalho infinito de interpretação. Por isso, “a partir deles, a compreensão se torna uma hermenêutica: doravante, procurar o sentido não significa mais soletrar a consciência do sentido, mas decifrar suas expressões” (RICOEUR, 1969, p. 37-38).

187 Para Foucault, suspeita-se, em última análise, da própria linguagem. O tipo de suspeita que a linguagem, quando posta em foco, é capaz de produzir, a possibilidade de ela não dizer exatamente o que diz e de haver outras linguagens não faladas capazes de dizer e expressar já faziam sombra ao pensamento dos gregos antigos, que as articulavam com noções como “*allegoria*”, “*Hypohia*”, “*semaion*”. Embora essa suspeita não seja exclusividade das teorias dos signos e das técnicas de interpretação que circulam no pensamento ocidental a partir do século XIX, há algo de muito particular nessa possibilidade que é aberta desde então e que se coloca como novidade quando comparada com as formas de interpretação existentes, por exemplo, no período do Renascimento. Na leitura foucaultiana, Marx, Freud e Nietzsche “nos colocaram diante de uma possibilidade de interpretação e fundamentaram de novo a possibilidade de uma hermenêutica” (FOUCAULT, 2015, p. 43):

Em todo caso – e é sobre isso que eu gostaria de dar algumas sugestões – não me parece que, de qualquer forma, Marx, Nietzsche e Freud tenham multiplicado os signos no mundo ocidental. Eles não deram um sentido novo a coisas que não tinham sentido. Na realidade, eles mudaram a natureza do signo e modificaram a maneira pela qual o signo em geral podia ser interpretado. (FOUCAULT, 2015, p. 44)

Tomaremos mais especificamente Nietzsche, sua crítica à profundidade e o método hermenêutico genealógico:

**A LINGUAGEM EM AS PALAVRAS E AS COISAS**  
*conjugações entre Foucault e Nietzsche*





Há em Nietzsche uma crítica da profundidade ideal, da profundidade de consciência, que ele denuncia como uma invenção dos filósofos; essa profundidade seria a busca pura e interior da verdade. (FOUCAULT, 2015, p. 45)

A crítica à profundidade em Nietzsche é orientada pela distinção entre uma “grande razão”, calcada no corpo em seu entrelaçamento com o mundo, e uma “pequena razão”, calcada no espírito, entendido aqui como um acidente condicionado pelo corpo que sustenta a tese de que a consciência é essencialmente supérflua, advinda tão somente da necessidade gregária de comunicar-se com o outro. O pensamento que se torna consciente e se expressa em palavra, que encontra em toda parte agente e ação, que projeta sobre as coisas a crença na substância e no eu e cria, enfim, o conceito de coisa é a parte mais desprezível da consciência (STEGMAIER, 2013, p. 153). O mundo do qual temos consciência, para Nietzsche,

[...] é apenas um mundo de superfície e signos, um mundo generalizado, um mundo tornado ordinariamente comum – [...] tudo que é tornado consciente é, com isso, raso, estreito, relativamente grosseiro, genérico, signo, marca distintiva de rebanho; [...] a todo tornar-se consciente está ligada uma fundamental e grandiosa degeneração, falsificação, superficialização e generalização. (STEGMAIER apud NIETZSCHE, 2013, p. 153)

A consciência assim redefinida é uma superfície que se comunica por meio dos signos disponíveis e dispostos pela vontade de poder. A verdade não poderia mais ser uma relação de palavra e coisa, mas uma relação significativa entre signos. Nesse sentido, não é possível dizer com certeza se o que pensamos corresponde àquilo sobre o que pensamos, mas podemos com Nietzsche interpretar os signos, como “autointérpretes e esclarecedores de signos” (STEGMAIER apud NIETZSCHE, 2013, p. 168). Uma hermenêutica como a que propõe Nietzsche desilude a consciência, põe abaixo o sentido manifesto e revela em seu lugar o jogo das relações de forças e domínio que regulam a experiência humana. Rastrear o ato da vontade que institui uma verdade é investigar genealógicamente seu modo de constituição. Com isso, Nietzsche estende os domínios da interpretação para além do campo linguístico, tornando as relações de poder significativas e interpretáveis.

Se no século XVI a tarefa da interpretação baseada na *semelhança* era limitada, já que os símbolos se remetiam entre si, a partir do século XIX, com Freud, Marx e especialmente Nietzsche, os símbolos se encadeiam numa rede inesgotável e infinita (FOUCAULT, 2015, p. 51). A inconclusividade essencial à interpretação,



sua primazia em relação aos símbolos e a obrigação de interpretar-se a si mesma infinitamente constituem, conforme Foucault, os postulados de uma hermenêutica que se baseia na concepção de linguagem como pode ser pensada na modernidade a partir de Nietzsche. E, se não há um sentido último que esgote toda a tarefa de interpretação, visto que tudo é sempre e já uma interpretação, extingue-se a possibilidade de haver qualquer significado original, qualquer símbolo puro e radical.

A interpretação é a interpretação de alguém que a propõe; o tempo que marca seu movimento é circular, sempre voltando sobre si mesmo, em oposição ao tempo findável dos símbolos, que, num só movimento, representam necessariamente a coisa (FOUCAULT, 2015, p. 51). Por fim, a hermenêutica moderna fundamentada nesses postulados assume não mais uma mera função exegética ou metodológica, mas passa a nos implicar num nível mais fundamental, dado que somente nos dobrando sobre a linguagem que construímos podemos nos tornar intérpretes de nós mesmos.

### 3 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Pela primeira vez e, talvez, como uma forma de conceder as devidas referências negadas à Nietzsche desde o início de seu trabalho de elaboração filosófica, em uma entrevista concedida em 1980 Foucault admite:

Sou simplesmente nietzschiano, e tento da melhor maneira possível, em alguns pontos, com a ajuda dos textos de Nietzsche – mas também com posições anti-nietzschianas (que, contudo, são nietzschianas!) – verificar o que se consegue fazer em certas áreas. (FOUCAULT, 2005, p. 259)

Contra qualquer polêmica acerca da existência ou não de nietzschianos, não há como negar que a Nietzsche é designada uma posição de extrema importância para o destino do pensamento ocidental na modernidade; mais que isso, Foucault fornece em suas próprias investigações a respeito do saber as condições necessárias para supormos seu projeto como fruto daquele abalo produzido por Nietzsche na *episteme* ocidental.

Deleuze nos relata que, depois de sua publicação, o livro *As palavras e as coisas* é comparado por um psicanalista, em uma longa e minuciosa análise, ao *Mein Kampf*. Não muito depois, Foucault é acusado por aqueles que o leem descuidadamente como contrário aos direitos humanos. A Nietzsche também não



coube, talvez até o século XX, nenhum assento no panteão dos grandes filósofos, provavelmente por sua natureza profundamente ctônica. Para além da proposital escolha estilística, sua obra, segundo Stegmaier,

[...] sofreu o ônus de ser classificada como uma “filosofia da vida”, sob suspeita de descompromisso e de apresentar termos envoltos por uma aura patética e demoníaca tais como “eterno retorno” e “afirmação dionisíaca”. (STEGMAIER, 1985, p. 32)

Seriam ambos os filósofos malditos condenados perpetuamente ao lado sombrio e desprezível da tradição, ou haveria no que comunicam algo profundamente duro de admitir, mas que todos de algum modo já suspeitam? Qual é enfim o peso exato de um anúncio como aquele de Zaratustra, ou o que é proferido por Foucault nas páginas finais de *As palavras e as coisas*? Qual o sentido preciso da morte de Deus, morte essa que gesta em seu leito ainda outra, tornando enfim o homem nada além de um espécime natimorto?

Foucault defende, apoiado em Nietzsche, como nosso pensamento possui idade e geografia, como o que circula no campo discursivo de determinado período depende da maneira como recortamos as coisas que conhecemos, vemos, nomeamos, e como, enfim, relacionamos de um ou outro modo as palavras e as coisas. Seu objetivo último em *As palavras e as coisas* parece ser mostrar de que forma podem surgir em nossa época as ciências humanas que têm como objeto o homem. Foucault se vale da concepção de linguagem de Nietzsche como interpretação para mostrar como o “homem”, esse duplo empírico transcendental, não pode existir até o fim do século XVIII, em que ele emerge em função de uma configuração específica da *episteme* moderna; e essa mesma figura tão recentemente fabricada pelo *saber* está já fadada ao desaparecimento, “como na orla do mar, um rosto na areia” (FOUCAULT, 2016, p. 536). Aqui vemos a flecha do pensamento de Nietzsche ser lançada pelas mãos de Foucault mais adiante, alhures, ao horizonte, à espera de que algum dia venha a encontrar novo alvo para ser, mais uma vez e indefinidamente, relançada.



## REFERÊNCIAS

DELEUZE, G. *Foucault*. Trad. C. S. Martins; revisão da trad. R. Ribeiro. São Paulo: Ed. Brasiliense, 2005.

\_\_\_\_\_. *Conversações*. São Paulo: Editora 34, 2007.

\_\_\_\_\_. *Michel Foucault: as formações históricas*. Trad. C. Medeiros e M. A. Marino. São Paulo: N-1 Edições e Editora Filosófica Politeia, 2017.

FOUCAULT, M. *Ditos e escritos IV: estratégia poder-saber*. 2 ed. Trad. E. Monteiro. Rio de Janeiro: Forense, 2005.

\_\_\_\_\_. *Ditos e escritos II: arqueologia das ciências humanas e história dos sistemas de pensamento*. 3 ed. Org. M. B. da Motta. Trad. E. Monteiro. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2015.

\_\_\_\_\_. *As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas*. 10 ed. Trad. S. T. Muchail. São Paulo: Martins Fontes, 2016.

HUISMAN, D. *Dictionnaire des philosophes*, 2 v. Paris: PUF, 1984.

MACHADO, R. *Foucault, a ciência, o saber*. 3 ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2007.

NIETZSCHE, F. *Obras incompletas*. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1999. (Os pensadores)

\_\_\_\_\_. Schopenhauer educador. In: *Escritos sobre educação*. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; São Paulo: Loyola, 2003.

\_\_\_\_\_. *Sobre verdade e mentira no sentido extra-moral*. Trad. F. M. Barros. São Paulo: Hedra, 2007.

RICOEUR, P. *Da interpretação: ensaio sobre Freud*. Rio de Janeiro: Imago Editora Ltda., 1969.

WERNER, S. *As linhas fundamentais do pensamento de Nietzsche: coletânea de artigos: 1985-2009*. Org. J. L. Viesenteiner & A. L. Muniz Garcia. Rio de Janeiro: Vozes, 2013.

