



**UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

LAISE FRANCIELE SOUZA SILVA

**A LINGUAGEM EM AS *PALAVRAS E AS COISAS*: RESSONÂNCIAS ENTRE
FRIEDRICH NIETZSCHE E MICHEL FOUCAULT**

**FLORIANÓPOLIS
NOVEMBRO 2022**

Laise Franciele Souza Silva

**A linguagem em As palavras e as coisas:
ressonâncias entre Friedrich Nietzsche e Michel Foucault**

Trabalho de Conclusão apresentado ao Curso de Graduação em Filosofia do Centro de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Santa Catarina como requisito à obtenção do título de Bacharel em Filosofia.

Orientadora: Prof^ª. Dra. Carolina de Sousa Noto

**Florianópolis,
novembro 2022**

Dedico este trabalho à vó Wanda, minha passarinha, que enchia a casa com seu canto enquanto eu lia, serena, à sombra do abacateiro de nosso infinito quintal.

AGRADECIMENTOS

Aos meus pais, que me apoiaram e permitiram que eu descobrisse as lonjuras do voo sem nunca deixar faltar um lugar para onde retornar; aos meus amados irmãos, Sarah, Vitor, Nicolas e Larah, que são meus maiores exemplos de companheirismo e cumplicidade; aos amigos, os que vieram e os que se foram, que me ensinam cotidianamente sobre a delicada arte do encontro; aos amores, que nunca faltaram. À Unimontes, onde pela primeira vez pisei os pés no solo poroso do saber e experimentei as transformações intempéricas provocadas pelo conhecimento filosófico; à UFSC, instituição que me acolheu no lado de cá da margem do rio. Às políticas públicas de permanência, sem as quais eu não teria chegado até aqui.

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

RESUMO

O presente trabalho tem como objetivo apontar a influência do pensamento nietzschiano na arqueologia do saber de Michel Foucault. Para isso, apresentamos um esboço do projeto foucaultiano a fim localizar a investigação arqueológica e nos situarmos no interior do livro “As palavras e as coisas”. Em seguida analisamos como a questão da linguagem é central para a descrição do saber empreendida nesta obra e, enfim, como ela se relaciona com a tese nietzschiana da linguagem como “primeira metáfora”. Assim, é possível constatar como Nietzsche – apontado por Foucault como um daqueles pensadores que inauguraram a modernidade – está presente, de maneira expressiva, no pensamento foucaultiano já em sua fase arqueológica.

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

ABSTRACT

This work aims to point out the influence of Nietzschean thought on the archeology of knowledge by Michel Foucault. For this, we present an outline of the Foucauldian project to locate the archaeological investigation and place ourselves inside the book “As Palavras e as Graças”. Then we analyze how the issue of a language is central to the description of knowledge undertaken in this work and, finally, how it relates to the Nietzschean thesis of speech as the “first metaphor”. Thus, it is possible to see how Nietzsche – pointed out by Foucault as one of those thinkers who inaugurated modernity – is present, in an expressive way, in Foucauldian thought already in its archeological phase.

Keywords: Nietzsche. Foucault. Language. Archeology.

SUMÁRIO

1. INTRODUÇÃO	9
2. ARQUEOLOGIA COMO PROJETO DE UMA ONTOLOGIA DO PRESENTE..	11
2.1 NEM SOBRE PALAVRAS; NEM SOBRE COISAS	14
2.2 DO QUADRILÁTERO DA LINGUAGEM AO QUADRILÁTERO_ANTROPOLÓGICO	16
3. A DOBRA.....	36
4. DESDOBRAMENTO	39
5. CONSIDERAÇÕES FINAIS	44
REFERÊNCIAS	46

1. INTRODUÇÃO

A pesquisa aqui realizada teve como objetivo compreender a influência da crítica nietzschiana sobre a verdade e sua discussão sobre a linguagem para o desenvolvimento da análise realizada por Michel Foucault em *As palavras e as coisas* (1966). Acreditamos que a ruptura da *epistémê* clássica provocada por Nietzsche – quando este coloca pela primeira vez como tarefa para a filosofia a reflexão radical sobre a linguagem – fornece as condições de possibilidade para o próprio projeto foucaultiano. Para contemplar o objetivo e hipótese aqui traçados, 1. mapeamos, em um 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. efetuamos as devidas delimitações do campo em que ela emerge, precisamente, sua investigação arqueológica do *saber*; 4. retomamos a leitura da obra *As palavras e as coisas* (1966), de Michel Foucault, para retrazar o percurso da linguagem no Renascimento, na época clássica e na modernidade; 3. nos debruçamos sobre o pensamento nietzschiano para compreender como a tese da linguagem como metáfora é elaborada; por fim, 4. demonstramos como a tese da linguagem como “primeira metáfora” serve de sustentação para a descrição arqueológica, com o objetivo de 5. perceber como Foucault, inserido no espaço aberto por Nietzsche, leva adiante sua crítica ao apreender, com seu método arqueológico, a linguagem em seu modo de ser histórico.

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 sua obra. O “novo” que a caracteriza justifica-se pelo fato de não estar deslocada de seu tempo nem de seu espaço; e 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 como ‘ontologia histórica’ se orienta segundo três domínios: o das coisas (saber), o da ação sobre os outros (poder) e o da relação consigo mesmo (ética); em outros termos, isso se traduz no modo como, historicamente, nos constituímos como sujeitos epistemológicos, como sujeitos políticos e sujeitos éticos. 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, sob condições que variam no tempo, com a mesma intensidade e frequência a descom que varia o modo como os problemas epistemológicos, políticos e éticos 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 nos permitir estender esses problemas até a 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, grifos do autor).

Circunscrever a problemática desta pesquisa requer nos situarmos, conforme elucida Foucault, no percurso traçado por Nietzsche que, juntamente com Freud e Marx, entreviu 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 considerarmos o pensamento nietzschiano como um daqueles que abre caminho para a modernidade indicamos, no outro sentido, sua profunda influência no pensamento filosófico de Foucault. Em *As palavras e as coisas* é possível observar a expressão dessa influência quando o filósofo francês descreve, a partir da sua investigação arqueológica do saber, o modo de ser da linguagem a cada *epistémê*.

2. ARQUEOLOGIA COMO PROJETO DE UMA ONTOLOGIA DO PRESENTE

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 que, embora não se volte à análise de estruturas formais que permitem ao sujeito universal conceber determinado objeto, pretende analisar as condições históricas e exteriores aos sujeitos que possibilitam essa relação. Enquanto Kant delimita os limites da possibilidade do conhecimento objetivo pelas formas a priori do entendimento e da sensibilidade, Foucault propõe algo como um *a priori histórico*, que estabelece os limites do que pode ser dito e pensado em um determinado lugar e época e constitui em cada uma dessas formações históricas seu respectivo *saber*.

Segundo Michel Foucault, sob pseudônimo de Maurice Florence, para o *Dictionnaire des Philosophes* (1984), da interação entre sujeito e objeto decorrem dois processos, a que chamam *subjetivação* e *objetivação*. A *subjetivação* tratará de responder o que é o sujeito, qual seu estatuto, quais as condições históricas 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*, por sua vez, procurará responder sobre 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, pois 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*, isto é, 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 um 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, em escolhas metodológicas particulares. Um dirá respeito a uma análise arqueológica do *saber* e a formação dos *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 em um jogo de verdade no qual está em relação consigo mesmo.

Concentremo-nos aqui no primeiro centro, precisamente, nas investigações arqueológicas sobre o *saber* que serão conduzidas por Foucault, no livro *As palavras e as coisas* (1966), por meio da formação das ciências humanas na *epistémê* 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, s.p.). Com isso, define-se a disjunção entre sua *arqueologia* e as 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 a legitimidade desses conhecimentos. Em Foucault, entretanto, a questão da cientificidade nunca foi de fato colocada, já que se pretendia 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 pela sua posição frente aos documentos (MACHADO, 2007, p.111).

Os grandes temas desse tipo de historiografia do século XIX e início do XX poderiam ser definidos, de acordo com Foucault, como ‘gênese, continuidade e totalização’. A primeira e, talvez, mais fundamental exigência a qual a *arqueologia* está submetida 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 pela delimitação de um sujeito soberano dotado de consciência que a *descontinuidade* muda de estatuto e os fenômenos de *ruptura*, deslocado das unidades “época” ou “século”, se tornam o principal objeto de atenção das análises históricas a partir do século XX (FOUCAULT, 2015, p. 88). Se Foucault parte do pressuposto 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 possibilita liberar os encadeamentos, desfazer os recortes convencionais, suspender a unidade livro/autor-obra, renunciar aos temas que garantem a continuidade do discurso e instaurar o domínio dos enunciados como o efetivamente dito “em sua dispersão de acontecimentos e na instancia característica de cada um.” (FOUCAULT, 2015, p.95). No interior dos conjuntos de enunciados, a rede teórica que recobre toda sua extensão se revela, , fazendo entrever uma formação discursiva que evidencia todo o sistema que o rege, ao qual 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 forma 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 pode chamar em outra época, de ciência. Sua caracterização não depende, portanto, da diferenciação entre científico e não científico. A *epistémê*, 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 um *a priori* histórico que, conforme Roberto Machado:

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 *apud* FOUCAULT, 2007, p. 96).

O solo do saber que ordena as coisas vem acompanhado de certa maneira de falar sobre elas, que funciona como sua lei de formação e, 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. Nessa perspectiva,

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 da verdade vista como adequação entre coisa e palavra só pode ser radicalmente questionada, assim como a tese da heterogeneidade entre o nível do ver e do falar só pode ser suposta, em decorrência de uma nova concepção de linguagem tida, por natureza, como inadequada para falar sobre as coisas, operando apenas a nível metafórico. Nesse sentido, a *arqueologia* revela que, na raiz do que somos e conhecemos, não existe a verdade e o ser, já que esse processo “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”. 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 supõe implicitamente, são formadores de palavras e objetos (DELEUZE, 2005, p. 24).

O que pretende demonstrar esse novo arquivista que traça, diagonalmente, no plano das proposições e das frases, uma curva à procura de certa regularidade capaz de capturar os 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 multiplicam sob o discurso? Como esse arquivista instaura uma espécie de inversão que situa o campo da

investida arqueológica no seu nível mais profundo e, simultaneamente, o faz cintilar na superfície mais imediata do discurso e que, talvez, por sua proximidade nos escape?

Em a *História da Loucura* e em *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, posto que se trata da radical diferença que o marca. Já *As palavras e as coisas*, esta que é talvez sua obra mais ambiciosa, se localiza, 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. Desse modo:

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 superfície do efetivamente dito, isto é, não confundível com nenhum sentido oculto, ultrapassa os sistemas frásicos e proposicionais; toda a constelação anônima dos enunciados livres das unidades, sínteses, encadeamentos e recortes são capturados no plano dos acontecimentos discursivos e se oferecem ao olhar arqueológico. Esse conjunto não corresponde ao reino do sujeito, tampouco ao império da estrutura, e revela a característica geral que perpassa todo conhecimento que, para um olhar que mira a superfície, concorrem entre si no campo discursivo de uma determinada formação histórica. A condição de possibilidade dessa unidade é precisamente a *epistémê* que o rege por 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 gerais, parte-se de um tipo pouco convencional de delimitação das épocas, mas que responde aos objetivos da análise, já que cada uma das unidades serão composta a partir do ponto que marca a ruptura de dada *epistémê*. Poderíamos dizer que essas unidades só são notadas em função da própria investigação arqueológica. Nessa perspectiva fica evidente, portanto, que o sistema de ordenamento da cultura ocidental é marcado por duas grandes

descontinuidades: a primeira corresponde ao fim do Renascimento e à passagem para a Idade Clássica, em meados do século XVII; a segunda se situa no fim da Idade Clássica, por volta do século XIX, e marca o limiar da 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 a cada uma dessas formações históricas?

Para a descrição arqueológica, a rede que funciona como aporte para o saber se relaciona com o modo de ser da linguagem que se articula e permite dispor palavras e coisas a cada *epistémê*. Conforme Castro, em *As palavras e as coisas*

Pode-se distinguir, paralelamente, às epistemes, quatro momentos: a linguagem como *comentário* (Renascimento), a linguagem como *discurso* (Época Clássica), a *fragmentação da linguagem* (Modernidade), o *reaparecimento da linguagem* (os sintomas da morte do homem). (CASTRO, 2016, p. 252, grifos do autor).

São essas configurações que buscaremos, agora, evidenciar ao retomar de maneira pormenorizada a descrição operada por Foucault na obra citada.

2.2 DO QUADRILÁTERO DA LINGUAGEM AO QUADRILÁTERO ANTROPOLÓGICO

Das três *epistémês* as quais somos apresentados ao longo do livro *As palavras e as coisas*, é durante a *epistémê* clássica que a linguagem irá se constituir de maneira mais complexa em função da sua intrincada articulação com o pensamento. Ao passo que é também nesta *epistémê* que o seu modo de ser se tornará cada vez mais discreto, e as palavras cada vez mais transparentes à representação (FOUCAULT, 2016, p. 107). É assim que, na *epistémê* clássica, dirá Foucault, a linguagem cumprirá a função representar o pensamento.

Mas representar não quer dizer aqui traduzir, dar uma versão visível, fabricar um duplo material que possa, na vertente externa do corpo, reproduzir o pensamento em sua exatidão. Representar deve-se entender no sentido estrito: a linguagem representa o pensamento como o pensamento se representa a si mesmo. Não há, para constituir a linguagem, ou para animá-la por dentro, um ato essencial e primitivo de significação, mas tão somente, no coração da representação, este poder que ela detém de se representar a si mesma, isto é, de se analisar em se justapondo, parte por parte, sob o olhar da reflexão e de se delegar, ela própria, num substituto que a prolongue (FOUCAULT, 2016, p. 107).

Nesse período, a possibilidade da representação é assegurada pela maneira como os signos são fixados em uma disposição binária estabelecida pela ligação de um significante com um significado. Esse modo de dispor dos signos – inaugurado pelo pensamento clássico – desfez o nexos “sólido e secreto da semelhança e da afinidade” (CASTRO, 2016, p.121) e desvinculou o ajustamento entre a ordem das palavras e a ordem das coisas. O modo de ser da linguagem durante o Renascimento, sob a regência das similitudes, permitia que as palavras

habitasse o mundo como uma espécie de “camada única e absoluta” (FOUCAULT, 2016, p. 38) (FOUCAULT, 2016, p. 38) colada na superfície das coisas, encobertas no enigma da marca (*Ibidem*, p.108). Como o início da *epistémê* clássica, esse modo de ser se desfaz, e a linguagem aparece então contida em sistema de representação. Assim, à questão “como o signo pode se ligar aquilo que significa?”, o pensamento clássico responderá pela análise da representação (*Ibidem*, p. 59).

A representação será aquilo que caracterizará a propriedade mais fundamental dos signos no período clássico. Propriedade reduplicada, nos diz Foucault, já que deverá manifestar, ao mesmo tempo, a representação mental (*ideia*) e a coisa representada.

Em sua essência própria, a representação é sempre perpendicular a si mesma: é ao mesmo tempo, *indicação* e *aparecer*, relação a um objeto e manifestação de si. A partir da idade clássica, o signo é a *representatividade* da representação enquanto ela é *representável*. (FOUCAULT, 2016, p. 89).

Em razão dessa propriedade reduplicada e fundamental, a análise da representação será associada a uma teoria geral dos signos.

Havendo uma rede intrincada de representações, constituída pelo encadeamento dos signos em uma totalidade que produz a significação, instaura-se a impossibilidade de que algum sentido lhe escape. Entre o signo e a representação que ele representa “não há nenhum elemento intermediário e nenhuma opacidade” (FOUCAULT, 2016, p. 91). Em consequência, a teoria geral dos signos será ela mesma, e a um só tempo, análise de sentido.

Eis, pois, os signos, libertos de todo esse fervilhar do mundo onde o Renascimento os havia outrora repartido. Estão doravante alojados no interior da representação, no interstício da ideia, nesse tênue espaço onde ela joga consigo mesma, decompondo-se e recompondo-se. (FOUCAULT, 2016, p. 93).

Dessa maneira, a linguagem, evadida do mundo e desfeita a sua evidente relação com as coisas, passa a manifestar também a capacidade de tornar a representação transparente ao pensamento. Nas palavras do filósofo, “As palavras não formam, pois, a tênue película que duplica o pensamento do lado de sua fachada; elas o lembram, o indicam, mas primeiramente em direção ao interior, em meio a todas estas representações que representam outras” (FOUCAULT, 2016, p. 108).

Pensar na época clássica consistia, portanto, em “elaborar um método universal de análise que conduzisse à *certeza* mediante uma adequada concordância entre signos-representantes e representações-representadas” (CASTRO, 2016, p. 122). Nesses termos, o pensamento repetia a ordem do mundo e era o meio pelo qual tornava-se possível distribuir em “quadros” a simultaneidade dos seres que o constituía. Não podendo representá-los em sua imediatidade, a palavra teria a função de encadeá-los sucessivamente. É isto precisamente o

que diferencia a linguagem do signo e da representação. A diferença não é marcada por uma relação de exterioridade da expressão, verbalizada ou escrita, a uma interioridade do pensamento, mas pela sucessividade da linguagem em relação a uma simultaneidade das representações no pensamento. Por isso, na Idade Clássica, “a linguagem é *análise* do pensamento: não simples repartição, mas instauração profunda da ordem no espaço” (FOUCAULT, 2016, p. 108).

Muito mais do que se crê, a linguagem clássica está próxima do pensamento que ela é encarregada de manifestar; não lhe é, porém, paralela; está presa na sua rede e é tecida na trama mesma que ele desenvolve. Não é efeito exterior do pensamento, mas o próprio pensamento. (FOUCAULT, 2016, p. 108).

A linguagem se situará ao lado do refletido, e não do imediato, e terá por função ordenar o imediato que oferece as coisas de maneira simultânea à representação. Por isso, pela linguagem tornou-se possível representar as coisas; e pelo pensamento, ordená-las para, em seguida, desdobrá-las em um encadeamento de signos verbais através do *discurso*.

O ser da linguagem, seu modo de funcionamento na Idade Clássica, se concatena a uma espécie de triangulação com a exterioridade do *discurso* e com a representação duplicada, em que se entrelaçam os pares representação-representante e representação-representada, ou palavras e coisas, e a representação interior ao sujeito, determinado a apenas reproduzir indefinidamente no pensamento a ordem preexistente do mundo. Nesse contexto, a tarefa desse sujeito, do *ego cogito*, se restringe a alcançar a clareza dos conceitos e a certeza das representações, tornando possível o desenvolvimento de uma *crítica* do discurso.

Dupla articulação da linguagem, portanto. De um lado, 1) com a representação oferecida pela percepção das coisas empíricas e depositadas na mente como ideia pela sua assunção em signo, à guisa de ordenar a simultaneidade da sua proliferação; de outro, 2) com o *discurso*, representação verbal que organiza a simultaneidade da representação na forma de sucessão dos signos. A interface da linguagem com o pensamento e sua transposição em *discurso* a tornava veículo, de fato e de direito, do conhecimento. Isso acontece no momento em que a linguagem, recolhida no interior da representação, se torna capaz de distribuir os signos em uma ordem sucessiva – capacidade que não pode prescindir de uma *análise* da própria representação – falar, esclarecer e saber, no sentido estrito do termo, *da mesma ordem*” (FOUCAULT, 2016, p. 123).

Tudo isso possibilita, na metade do século XVII, que a reflexão sobre a linguagem surja como uma positividade¹ ao lado da análise de riqueza e da história natural, mas que exerça

¹ “Se eles dependiam efetivamente da Análise em geral, seu instrumento particular não era o método algébrico, mas o sistema dos signos. Assim apareceram a gramática geral, a história natural, a análise das riquezas, ciências da ordem no domínio das palavras, dos seres e das necessidades; e todas essas empiricidades, novas na época

também “em relação a elas, um papel diretivo” (FOUCAULT, 2016, p. 429). Foucault dará a essa reflexão sobre a linguagem tida como uma ciência dos signos, “pelos quais os homens reagrupam a singularidade de suas percepções e recortam o movimento contínuo de seus pensamentos” (FOUCAULT, 2016, p. 101), o nome de “*Gramática geral*”.

Se ela é geral, é na medida em que pretende fazer surgir, por sob as regras da gramática, mas ao nível do seu fundamento, a função representativa do discurso – quer seja a função vertical que designa um representado, ou a horizontal que o liga do mesmo modo que o pensamento. Porquanto faz aparecer a linguagem como uma representação que articula outra, ela é, de pleno direito, “geral”: é do desdobramento interior que ela trata. [...] A gramática geral não visa a definir as leis de todas as línguas, mas tratar, por etapas, cada língua particular, como um modo de articulação do pensamento sobre si mesmo. (FOUCAULT, 2016, p. 127).

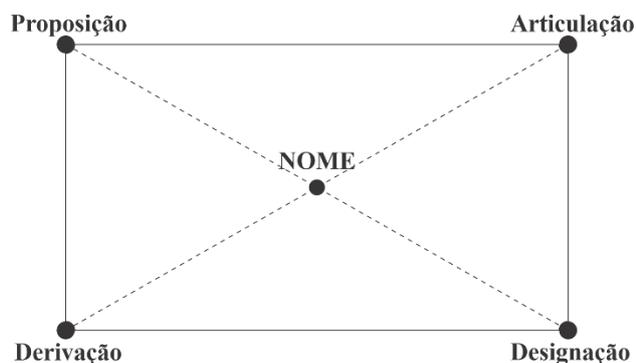
A gramática geral, como formulada pelos teóricos de Port Royal, nos dirá Foucault, não visava meramente a introdução de um domínio lógico no interior de uma teoria da linguagem, tampouco poderia ser pensada como uma simples predecessora da linguística que virá a se constituir mais tarde. Já que ao tomar por objeto a linguagem – essa “coisa ambígua, tão vasta quanto o conhecimento, mas sempre interior à representação” (FOUCAULT, 2016, p. 116) – na forma de *discurso* (FOUCAULT, 2016, p. 115), a gramática geral irá estudar, horizontalmente, “o funcionamento representativo das palavras umas em relação às outras” e, verticalmente, “a maneira pela qual as palavras designam o que elas dizem” (FOUCAULT, 2016, p. 128). Dupla tarefa que, no eixo “horizontal”, vai ao encontro da formulação de uma *teoria da proposição*, ou do *verbo*, que permite analisar o liame entre as palavras, e da formulação de uma *teoria da articulação* que analisa o modo como as palavras determinam identidades e diferenças no interior da representação; e no eixo “vertical”, implica a formulação de uma *teoria da designação* das palavras desde seu valor primitivo, ou radical, e de uma *teoria da derivação* que dê conta das mutações que elas sofreram no decorrer do tempo (FOUCAULT, 2016, p. 128). Daí os quatro segmentos teóricos que formavam o corpo robusto de uma teoria geral da linguagem na época clássica.

clássica e co-extensivas à sua duração (têm por pontos de referência cronológicos Lancelot e Bopp, Ray e Cuvier, Petty e Ricardo, que escreveram, os primeiros por volta de 1660, e os segundos por volta dos anos 1800-1810), não se puderam constituir sem a relação que toda a epistémê da cultura ocidental manteve então com uma ciência universal da ordem” (Cf. FOUCAULT, 2016, p. 79).

Figura 1: Quadrilátero da linguagem.

Fonte: figura do autor.

O funcionamento discursivo da linguagem – próprio da idade *epistémê* clássica – se deve ao fato de que esses quatro segmentos teóricos da gramática geral se articulam mutuamente e produzem, no centro, a possibilidade de nomear as coisas. Assim, a *articulação* recorta e distribui os nomes gerais para as coisas, pelo estabelecimento das identidades e das diferenças, fornecendo o conteúdo representativo para a forma vazia da *proposição* que, por meio da sua função atributiva, ou seja, pelo verbo “ser”, as religa. Em seguida, a *designação* aponta para a singularidade daquilo que na *articulação* se manifesta como generalidade, ou seja, para a coisa a que se refere um nome geral, assim, a *derivação*, revelando a continuidade das palavras e seu desdobramento desde uma origem, se opõe à *designação* que articula e estabiliza o vínculo do radical com uma representação. No entanto, a *derivação* necessita recorrer, enfim, à *proposição* para que a *designação* possa ser generalizada, e o faz segundo a espacialização do representado, enquanto a *proposição* se limita a desdobrá-la na forma da sucessão verbal (FOUCAULT, 2016, p. 163). Fecha-se, assim, o quadrilátero da linguagem que mantém, por meio da circularidade dos seus quatro seguimentos teóricos, a estabilização dos *nomes* conferidos às coisas pelo entrecruzamento das duas diagonais que percorrem toda a extensão do quadrilátero.

Figura 2: Quadrilátero da linguagem 2.

Fonte: figura do autor.

O primeiro eixo diagonal conecta *articulação e derivação* e é o fio a partir do qual se pode percorrer retrospectivamente o caminho traçado entre o estado atual de uma língua e as variações que ela sofreu ao longo da sua história. Desse modo:

Se pode haver uma linguagem articulada, com palavras que justapõem, ou se encaixam ou se ordenam umas às outras, é na medida em que, a partir de seu valor de origem e do ato simples de designação que as fundou, as palavras não cessaram de derivar, adquirindo uma extensão variável; [...] é ao longo dessa linha que se fixa o estado de uma língua: suas capacidades de articulação são prescritas pelo ponto de derivação ao qual ela chegou, aí se definem, ao mesmo tempo, sua postura histórica e seu poder de discriminação. (FOUCAULT, 2016, p. 164).

O segundo eixo, que conecta *proposição e designação*, estabelece correlações entre as palavras e as coisas, embora as primeiras não sejam mais que a representação duplicada das segundas.

Da afirmação envolvida em todo ato de julgar à designação implicada em todo ato de nomear; é ao longo desse eixo que se estabelece a relação das palavras com o que representam: mostra-se aí que as palavras jamais dizem senão o ser da representação, mas nomeiam sempre algo de representado. (FOUCAULT, 2016, p. 164).

No centro das diagonais, o *nome* “em torno do qual toda a teoria clássica da linguagem se organiza” (FOUCAULT, 2016, p. 164) é sustentado pelos segmentos teóricos que compõem a gramática geral sendo, simultaneamente, núcleo articulador dos mesmos segmentos.

Nomear é, ao mesmo tempo, dar a representação verbal de uma representação e colocá-la num quadro geral [...]. Nele se cruzam todas as funções da linguagem, pois é por ele que as representações podem vir a figurar numa proposição. Portanto, é por ele também que o discurso se articula com o conhecimento. (FOUCAULT, 2016, p. 164).

O *nome* representa verbalmente as representações mentais colhidas da desordem do mundo e, assim, as distribui em um quadro geral. A *proposição* seria uma fórmula esvaziada do *discurso* se a *articulação* não concedesse, pelo jogo das diferenças e identidades, o ponto de generalização de um *nome*. É ainda pelo *nome* que se pode preencher, com uma representação, a forma vazia da *proposição* e entrecruzar *discurso* e conhecimento, já que é pela *proposição* que se poderá dizer que um juízo é verdadeiro ou falso. Nessa perspectiva, se o *discurso* no período clássico é a condição de toda linguagem, será o *nome* o responsável por organizar e colocar termo ao *discurso* (FOUCAULT, 2016, p. 166).

Assim se estrutura a experiência da linguagem nos limites dessa *epistémê*, aos modos de um desdobramento do *continuum* das representações em séries infinitas e prolongáveis. É este, pois, o *modus operandi* “das científicas clássicas, ainda no século XVII: o ‘caráter’ para os seres vivos, a ‘raiz’ para as linguagens, o dinheiro (ou a terra) para as riquezas” (DELEUZE, 2006, p. 134). Desse modo:

Pelo jogo de uma designação articulada, faz entrar a semelhança na relação proposicional. Quer dizer, num sistema de identidades e diferenças, tal como fundado

pelo verbo *ser* e manifestado pela rede dos *nomes*. A tarefa fundamental do “discurso” clássico consiste em *atribuir um nome às coisas e com esse nome nomear o seu ser*. Durante dois séculos, o discurso ocidental foi o lugar de uma ontologia. Quando ele nomeava o ser de toda representação em geral, era filosofia: teoria do conhecimento e análise das ideias. Quando atribuía a cada coisa representada o nome que convinha e, sobre todo o campo da representação, dispunha a rede de uma língua benfeita, era ciência – nomenclatura e taxinomia. (FOUCAULT, 2016, p. 169).

É, portanto, no momento em que a linguagem deixa de entrecruzar-se com as coisas para recolher-se no interior da representação que o saber ocidental encontrar-se-á em face de uma nova disposição do saber. Assim pode-se, por exemplo, suspender a certeza reconhecida pelo saber do Renascimento de que a *orchis máscula*, uma orquídea popularmente conhecida como satirião, possuía propriedades mágicas relacionadas ao aparelho reprodutor masculino em função da semelhança morfológica entre os dois bulbos esferoides da planta e os testículos. O saber da renascença, pelo jogo das similitudes, autorizava a passagem da analogia morfológica à analogia de tipo funcional (ECO, 2001, p. 59).

As críticas de Francis Bacon à similitude, devidamente reconhecidas por Foucault, dão conta de explicar que da analogia morfológica entre os bulbos da *orchis máscula* e os testículos não poderia se seguir uma analogia funcional, já que os bulbos não desempenhavam nenhum papel no que diz respeito ao processo de fertilização da planta. Bacon observa que essa orquídea possui dois bulbos, porque “um novo bulbo se forma a cada ano e cresce ao lado do antigo; e enquanto o primeiro cresce, o segundo definha” (ECO, 2001, p. 59). Para além de um uso do princípio hermético *post hoc, ergo ante hoc* – “uma consequência é assumida e interpretada como causa de sua própria causa” (ECO, 2001, p. 59) – que persegue a pista falsa fornecida pela etimologia da palavra “orchis”, “testículo” em grego, para ler a relação necessária entre a orquídea e o órgão reprodutor masculino, é também com base em uma *falsa transitividade* que a morfologia é tomada como prova da analogia funcional, segundo a qual se afirma que:

Se A mantém relação x com B, e B mantém uma relação y com C, então A deve ter uma relação y com C. Se os bulbos têm uma relação de semelhança morfológica com os testículos e os testículos têm uma relação causal com a produção de sêmen, daí não se segue que os bulbos estão ligados causalmente à atividade sexual. (ECO, 2001, p. 59).

O que está em jogo na crítica de Bacon é justamente a capacidade reveladora dos sinais interpretados pelo hermetismo da renascença, que vê seus poderes de fala anulados com base nas constatações empíricas, e que ameaça a semelhança fazendo com que ela adquira certo parentesco com a ilusão. Mas, embora seja possível reconhecer já em Bacon uma crítica da semelhança, para Foucault, ele ainda não consegue dissipar de uma vez por todas o jogo da similitude, com suas ‘ficções espontâneas do espírito’ e ‘confusões da linguagem’ (FOUCAULT, 2016, p. 71). Ora, traçar esse ponto de ruptura lança para as historiografias

tradicionais um desafio que se traduz, conforme Eco, na impossibilidade de separar o fio hermético do fio científico, ou Paracelso de Galileu (ECO, 2001, p. 40). Nesse sentido, o autor observa que: “O conhecimento hermético influencia Francis Bacon, Copérnico, Kepler e Newton, e a ciência quantitativa moderna nasceu, *inter alia*, de um diálogo com o conhecimento qualitativo do hermetismo” (ECO, 2001, p. 40).

Para a arqueologia foucaultiana, Bacon é incapaz de dissipar as similitudes por meio da evidência e de suas regras (FOUCAULT, 2016, p. 71). Por isso, é Descartes, e não Bacon, a figura que de modo radical e paradigmático destinará à semelhança um espaço menos privilegiado do saber na Idade Clássica.

A crítica cartesiana é de outro tipo. Não é mais o pensamento do século XVI inquietando-se diante de si mesmo e começando a se desprender de suas mais familiares figuras; é o pensamento clássico excluindo a semelhança como experiência fundamental e forma primeira do saber, denunciando nela um misto confuso que cumpre analisar em termos de identidade e diferenças, de medida e de ordem. Se Descartes recusa a semelhança, não é excluindo do pensamento racional o ato de comparação, nem buscando limitá-lo, mas, ao contrário, universalizando-o e dando-lhe assim sua mais pura forma. (FOUCAULT, 2016, p. 71-72).

A comparação das semelhanças no interior do pensamento clássico é feita em termos de identidades e diferenças, segundo uma medida calculável e uma ordem do pensamento que ascende do mais simples ao mais complexo. Todos os saberes empíricos devem, nessa lógica, responder a uma ciência universal da Ordem, e não mais a uma interpretação essencial ao conhecimento das similitudes. Assim, as semelhanças, reduzidas ao “empírico sob sua mais rude forma” (FOUCAULT, 2016, p. 93), se oferecem à soberania do signo representativo que as distribui ordenadamente em um quadro geral.

As semelhanças, categoria fundamental da *epistémê* do Renascimento, submetidas ao jogo de identidades e diferenças marcam uma modificação fundamental da *epistémê* ocidental. Tais modificações podem ser resumidas, conforme Foucault, em três grandes deslocamentos: Doravante, a hierarquia analógica é substituída pela análise, assim, “toda semelhança será substituída à prova da comparação” (FOUCAULT, 2016, p. 75); o jogo infinito das similitudes cede lugar à enumeração completa de “todos os elementos que constitui o conjunto visado” (FOUCAULT, 2016, p. 75); “A comparação pode atingir uma certeza perfeita” (FOUCAULT, 2016, p. 76). Isto é, quando o saber deixa de operar pela aproximação das coisas entre si, a partir da abertura do lugar onde todas elas manifestam uma secreta atração, será possível discerni-las, ou seja, “estabelecer as identidades e diferenças, depois a necessidade da passagem a todos os graus que delas se afastam” (FOUCAULT, 2016, p. 76); por fim, a história e a ciência se distinguem uma da outra, já que contra a autoridade dos textos dos antigos, “erguem-se os juízos seguros que podemos fazer pela intuição e seus encadeamentos” (FOUCAULT, 2016, p. 77).

Nesse cenário, a semelhança e o signo irão adquirir um novo tipo de relação. A similitude não será mais caracterizada como signo que marca as coisas e que pode, por isso mesmo, ser interpretado. A linguagem operando no interior da representação, bem como o estatuto que o signo recebe na Idade Clássica, se afasta da similitude que se constitui, agora, como “o fundo indiferenciado, movediço, instável, sobre o qual o conhecimento pode estabelecer suas relações, suas medidas e suas identidades” (FOUCAULT, 2016, p. 93). A semelhança torna-se a maneira pela qual se apresentam as coisas que podem ser conhecidas, mas também aquilo que está mais distante do conhecimento pela sua proximidade com a imaginação. É essa nova relação mantida entre semelhança e imaginação que permite que uma representação remeta à outra, pela sua capacidade de tornar uma impressão adquirida no passado novamente presente e de estabelecer, a partir daí, identidades e diferenças. A imaginação, poderíamos dizer, funciona como a condição da semelhança. Nos termos de Foucault, “Nessa posição de liame e de condição (aquilo sem o que e aquém do que não se pode conhecer), a semelhança se situa do lado da imaginação ou, mais exatamente, ela só aparece em virtude da imaginação, e a imaginação, em troca, só se exerce apoiando-se nela”. (FOUCAULT, 2016, p. 95).

Conforme Foucault, o pensamento clássico encontra aí duas séries de problemas e duas direções de análise da semelhança. Uma série que corresponde ao caráter positivo da imaginação e lida com a possibilidade de ordenação das representações em um quadro que permita reconstituir a ordem da natureza a partir das impressões e de uma *análise da imaginação* que transforma “o tempo linear das representações em espaço simultâneo de elementos virtuais” (FOUCAULT, 2016, p. 96), em que a comparação torna-se possível. Já a outra série aponta para o caráter negativo da imaginação, questionando o modo como a multiplicidade desordenada da natureza pode se assemelhar em um tempo ainda anterior à ordenação, ou seja, de uma *análise da natureza*. Em sua face negativa, a semelhança encontra lugar na imaginação do homem, precisamente no interstício da alma com o corpo, e estabelece, ao ser confrontada com forças do fora, o limite a partir do qual o conhecimento não pode mais avançar (FOUCAULT, 2016, p. 97).

Com efeito, é aí que Descartes, Malebranche, Spinoza a analisaram (a imaginação), ao mesmo tempo como lugar do erro e poder de aceder à verdade mesmo matemática; nela reconheceram o estigma da finitude, quer como signo de uma queda fora da extensão inteligível, quer como marca de uma natureza limitada. (FOUCAULT, 2016, p. 97).

Vê-se aí como o homem, na *epistémê* clássica, não pode ser concebido para além do fundo indiferenciado de uma natureza mais vasta e anterior a ele, em que as coisas se proliferam

desordenadamente e que, de sorte, podem ser ordenadas por essa região da natureza dotada da capacidade de imaginar e conferir semelhanças. Nessa possibilidade se fundam todas as ciências empíricas da ordem (FOUCAULT, 2016, p. 98), mas é também essa disposição que produz uma metafísica da representação, desde onde a finitude do homem, ao ser pensada em relação ao infinito e perfeito do transcendental, estabelece-se como o limite negativo do conhecimento, o lugar do erro.

O limite do conhecimento humano é definido negativamente porque o próprio conhecimento sempre é conjugado com a ideia de perfeição divina, que, como tal, não pode errar. Os limites e possibilidades do conhecimento ainda não são pensados a partir da “forma-Homem”, quer dizer, por um sujeito transcendental e, paradoxalmente, finito. Ora, se a referência é sempre a forma-Deus, o limite do conhecimento é sempre tido como erro. (CANDIOTO, 2009, p. 189).

Nos termos de Deleuze (2006), ocorre que, na *epistémê* clássica, as forças infinitas de fora entram em um tipo de relação com as forças finitas de dentro e produzem um composto² que resulta na forma-Deus. Segundo o filósofo:

Em suma, as forças no homem entram em relação com as forças de elevação ao infinito. Estas são, justamente, forças de fora, já que o homem é limitado e não pode dar conta desta potência perfeita que o atravessa. Por isso, o composto das forças no homem, por um lado, e por outro, das forças de elevação ao infinito que elas enfrentam, não é uma forma-Homem, mas uma forma-Deus. (DELEUZE, 2005, p. 133).

Mais tarde, ao interrogar as condições da representação, a crítica kantiana acabará por dissipar todos os desdobramentos que ascendem à forma-Deus, modificando a relação das forças finitas do homem que darão luz a uma nova forma. A partir de Kant, a representação irá aparecer “como uma metafísica, uma espécie de dogmatismo desavisado” (CANDIOTO, 2009, p. 256). A representação como aquilo que outrora tornava o pensamento transparente ao ser é deslocada da sua relação com o plano transcendente exterior, infinito e perfeito, e passa a compor com o transcendental formal, imanente ao próprio homem. A crítica kantiana estabelecerá a finitude do Homem como um limite positivo para estabelecer a condição de possibilidade do conhecimento, e assim romper com a ideia clássica – da qual Descartes (e sua investigação sobre o cogito) talvez seja o representante máximo – de que a finitude consistiria em um limite negativo, lugar do erro, em relação ao infinito perfeito e divino.

Isso porque Kant distingue, de um ponto de vista especulativo, aquilo que se pode conhecer empiricamente daquilo que só opera transcendentalmente e, por isso, não deveria ser apreendido como uma realidade objetiva. Assim, o *cogito* cartesiano – que “tinha um alcance

² “Eis o princípio geral de Foucault: toda forma é um composto de relações de forças. Estando dadas as forças, perguntar-se-á então, primeiramente, com que forças de fora elas entram em relação e, em seguida, qual a forma resultante”. (Cf. DELEUZE, 2005, p. 133).

indefinido pois, entre os clássicos, não havia limite entre o ser e a representação” (CANDIOTO, 2009, p. 192) – vê surgir entre o *eu penso* e o *eu sou* uma região de opacidade quando o sujeito, paradoxalmente não empírico e finito de Kant, libera o pensamento clássico do que ele chama de *sono dogmático*. Para Kant, a metafísica clássica consistia no “procedimento dogmático da razão pura não fundada num a priori, ou seja, sem uma crítica precedente das suas próprias capacidades” (KANT, 1999, p. 47) e, nesse sentido, excedia os limites do que poderia ser conhecido. É assim que “Kant sanciona pela primeira vez a retirada do pensamento dos domínios da representação” (FOUCAULT, 2016, p. 255). Mas, ainda que o filósofo ocupe um lugar de destaque para as análises da arqueologia, trata-se de um lugar, de certa maneira, exterior às *epistémês*, já que a *Crítica da Razão Pura* não se inclui no espaço da representação clássica nem nas reflexões filosóficas que surgirão posteriormente; as quais serão chamadas por Foucault de analíticas da finitude. A *Crítica da Razão Pura* “encontra-se situada nos limites, nas fronteiras entre as duas *épistémês*; opera ao modo de uma dobradiça entre o clássico e o moderno” (CANDIOTO, 2009, p. 191).

No limiar da nossa modernidade, no início do século XIX, as disposições da *epistémê* sofrerão novas mutações que reconfigurarão, mais uma vez, todo o espaço do saber. “A mutação consiste nisso: as forças do homem entram em relação com novas forças de fora, que são forças da finitude. Essas forças são a Vida, o Trabalho e a Linguagem: tripla raiz da finitude, que vai provocar o nascimento da biologia, da economia política e da linguística” (DELEUZE, 2005, p.135).

Não será mais o jogo das identidades e diferenças que colocará uma *ordem* às representações pela nomeação e distribuição *sucessiva* das coisas. A linguagem deixa de ser o lugar de uma ontologia, as palavras cessam de nomear o ser das coisas, a análise clássica do *discurso* desaparece. Esse profundo entrelaçamento da linguagem com o conhecimento se desfez desde o dia em que a representação deixou de desempenhar o papel fundamental que possuía no pensamento clássico, assim como o deixara antes a semelhança. Do mesmo modo como a semelhança não desaparece mas é realocada, a representação também terá de cumprir agora uma função secundária e mais restrita no pensamento moderno.

Se na Idade Clássica era possível fixar uma *ordem* que se constituía como o espaço a partir do qual a representação manifestava o ser mesmo das coisas oferecidas como objetos ao saber, que eram analisados pela linguagem, conhecidos pelo discurso e formavam um quadro geral em que os saberes se avizinham, a partir do século XIX, será a historicidade que penetrará no coração das coisas e fará com que elas precipitem para fora do espaço da representação. É a História que “definirá o lugar de nascimento daquilo que é empírico, lugar

onde, aquém de toda cronologia estabelecida, ele (o empírico) assume o ser que lhe é próprio” (FOUCAULT, 2016, p. 300).

É nesse ponto que o método de análise dos enunciados se revela uma microanálise, distinguindo dois tempos ali onde só se via um. O primeiro tempo consiste nisto: alguma coisa vem romper as séries, fraturar os *continuums*, que não podem mais se desenvolverem na superfície. É como o advento de uma nova dimensão, uma profundidade irreduzível, que vem ameaçar as ordens da representação infinita. (DELEUZE, 2005, p. 135-136).

Desse modo, no primeiro tempo da fratura, ainda no fim do século XVIII, a gramática geral começa a tomar a forma de uma gramática comparada, pela introdução daquilo que é irreduzível à representação e que se aloja a meio caminho entre articulação e designação: a flexão das palavras (FOUCAULT, 2016, p. 322). A flexão, nesse contexto, funciona como um mecanismo interno às línguas que determina suas características individuais e sua aproximação em relação a outras línguas. Esse mecanismo “vai tornar-se suporte da história. Por ele, a historicidade poderá introduzir-se na espessura da própria palavra” (FOUCAULT, 2016, p. 325). A introdução desse elemento flexional provoca a desestabilização dos segmentos que caracterizam a gramática geral, eles “não mais se encadeiam totalmente do mesmo modo uns nos outros; e a rede que os une desenha um percurso ligeiramente diferente” (FOUCAULT, 2016, p. 323).

Esta nova análise, até o fim do século XVIII, se aloja na busca dos valores representativos da linguagem. É ainda do discurso que se trata. Já aparece porém, através do sistema das flexões, a dimensão do gramatical puro: a linguagem não é mais constituída somente de representações e de sons que, por sua vez, as representam e se ordenam entre si como o exigem os liames do pensamento, é, ademais, constituída de elementos formais, agrupados em sistema, e que impõem aos sons, às sílabas, às raízes, um regime que não é o da representação. (FOUCAULT, 2016, p. 324).

No segundo tempo da fratura, “as coisas, os seres vivos e as palavras *recuam (repliant)*” para essa nova dimensão da profundidade. O fervilhar de seu fundo histórico as faz “*se rebaterem* sobre as forças da finitude” (DELEUZE, 2005, p. 136). Quando a linguagem se desaloja do interior da representação e tem seu ser discursivo estilizado, a gramática geral, que cumpria a um só tempo o papel de uma positividade e de fundamento epistemológico e ontológico do saber, é “desencarnada” e “metamorfoseada” em dois níveis: o empírico e o fundamental (FOUCAULT, 2016, p. 466). “Por um lado, ela investiu-se num conhecimento empírico das formas gramaticais; e, por outro, tornou-se uma analítica da finitude” (FOUCAULT, 2016, p. 467). A Linguagem, ao lado do Trabalho e da Vida, se institui na *epistémê* moderna como uma das figuras da finitude que marcam o Homem. O seu modo de ser, agora disperso e múltiplo, fará com que a linguagem adquira o peso de um objeto empírico para a região epistêmica da filologia, mas também com que enseje os temas 1. de uma formalização simbólica capaz de

revelar o encadeamento do pensamento, de forma que este não se contamine com as ambiguidades qualitativas de uma linguagem já muito gasta. 2. O tema de uma interpretação³ que busca dar conta da nova “densidade enigmática” (FOUCAULT, 2016, p. 413) que a linguagem adquire; E, por fim, 3. o tema da literatura, o “mais importante, mais inesperado também”, provocando um modo de ser da linguagem que “só tem por lei afirmar – contra todos os outros discursos – sua existência abrupta” (FOUCAULT, 2016, p. 416). No extremo oposto da possibilidade de objetificação da linguagem, a literatura surge como a modalidade mais viva e selvagem de uma linguagem “cuja modalidade é ser literária” (FOUCAULT, 2016, p. 415).

Isso tudo faz com que a linguagem, em relação às outras empiricidades (Vida e Trabalho), permaneça em uma posição singular, precisamente porque quando “a unidade da gramática geral – o *discurso* – se dissipou, então a linguagem apareceu segundo modos de ser múltiplos, cuja unidade sem dúvida, não podia ser restaurada” (FOUCAULT, 2016, p. 419). Paralelamente, tornou-se possível colocar a pergunta sobre o que é a linguagem, para a qual cada uma das suas múltiplas formas de ser aventará uma resposta.

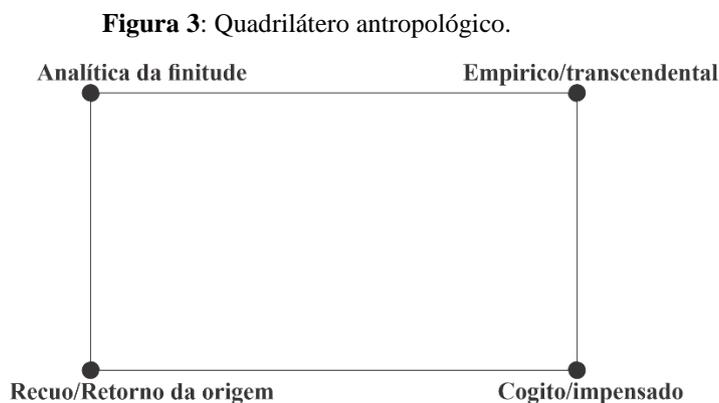
Para os filólogos, as palavras são como tantos objetos construídos e depositados pela história; para os que querem formalizar, a linguagem deve despojar-se de seu conteúdo concreto e só deixar aparecer as formas universalmente válidas do discurso; se se quer interpretar, então as palavras tornam-se texto a ser fraturado para que se possa ver emergir, em plena luz, esse outro sentido que ocultam; ocorre enfim à linguagem surgir por si mesma num ato de escrever que não designa nada mais que ele próprio. (FOUCAULT, 2016, p. 419).

Desde que a representação cessou de entrecruzar linguagem e conhecimento, e passou a se oferecer ao sujeito na pura exterioridade da positividade filológica, a linguagem será pensada a partir de quatro segmentos teóricos que substituem àqueles que antes mobilizam uma gramática geral. Nessa perspectiva, a *proposição* cede lugar a uma análise interior das línguas; a *articulação* se transforma em um estudo das variações internas; a *designação* transforma-se em uma nova teoria do radical, e a *derivação* é substituída pela definição dos sistemas de parentesco (FOUCAULT, 2016, p. 40). Concomitantemente, vê-se constituir os segmentos teóricos de uma analítica da finitude ocupada em apreender a natureza de uma figura dotada de linguagem e capaz de representar objetos para si e representar-se a si mesmo como objeto, e que terá por função assegurar o nexo entre palavras e coisas: o Homem. (CASTRO, 2016, p. 227).

Se na Idade Clássica foi possível conceber algo como um quadrilátero que ilustrava os poderes do *discurso* de atribuir à representação um ser, na modernidade vemos se formar como que um quadrilátero antropológico, constituído pela *analítica da finitude* e pelos duplos

³ Cf. Foucault em: “*Nietzsche, Freud e Marx*”, 2005, p. 41-57.

empírico transcendental, cogito-impensado e recuo e retorno da origem (FOUCAULT, 2016, p 464-465).



Fonte: figura do autor.

É em função do enfrentamento com as novas forças de um fora habitado pela Vida, Trabalho e Linguagem dobrados sobre si mesmos, liberados da representação e recolhidos numa dimensão histórica profunda e irreduzível, que a finitude do Homem começa a ser pensada a partir do finito, em uma espécie de tomada de consciência das forças finitas do fora como seu próprio limite. “O que significa dizer que só quando as forças no homem entraram em relação com forças da finitude vindas de fora, só então, o conjunto das forças compõem a forma-Homem (e não mais a forma-Deus). *Incipit Homo*”. (DELEUZE, 2005, p. 135).

A forma-Homem é, portanto, um produto da disposição que o saber adquire na modernidade em função da relação que se estabeleceu entre as *analíticas da finitude* e as novas ciências empíricas que, por seu turno, objetivam a Vida, o Trabalho e a Linguagem e os oferecem às positividades da biologia, economia e filologia. Para Foucault, é todo esse conjunto de deslocamentos, decomposições e recomposições que fundam as ciências humanas, criticadas por operar uma confusão entre empírico e transcendental, ao tentar tomar por empírico aquilo que no homem é transcendental. As ciências humanas, nos dirá Foucault, se esforçam por conhecer, a partir do limite exterior da linguagem, da vida e do trabalho, a essência da natureza do Homem que aparece como ser “finito, determinado, enredado na espessura daquilo que ele não pensa e, submetido, no seu ser mesmo, à dispersão do tempo” (FOUCAULT, 2016, p. 467). Assim, “O fim da metafísica (pensar o finito em relação ao finito) é somente a face negativa de um acontecimento muito mais complexo. Este acontecimento é o aparecimento do homem”. (FOUCAULT, 2016, p. 328).

Embora o saber moderno evite os prejuízos da metafísica clássica, ao deixar de remeter a finitude da forma-Homem ao infinito da forma-Deus, ele recai em um novo sono: o “sono antropológico” (FOUCAULT, 2016, p. 471).

Segundo Foucault, são todas estas reflexões que procuraram dar estatuto ontológico à condição dupla do homem que caem naquilo que o filósofo chama de “ilusão antropológica”. Ilusão esta que se dá em função de uma torção do sentido da ilusão transcendental e que acaba sendo uma espécie de repetição da “ilusão transcendental” denunciada por Kant. (NOTO, 2014, p.125).

Nesse sentido, a filosofia na Idade Moderna, instalada no espaço de oscilação entre o caráter *positivo* (os objetos de uma positividade) e *fundamental* (os limites do próprio homem) da Vida, do Trabalho e da Linguagem, assumirá a forma de uma analítica que pensa o modo de ser finito do homem a partir das finitudes que o marcam.

Cada uma dessas formas exteriores que marcam o homem em sua finitude não podem ser apreendidas senão a partir da própria finitude. Tenho acesso ao modo de ser da vida, fundamentalmente, através do meu corpo; às determinações da produção, através do meu desejo; à historicidade das línguas, mediante o instante em que as pronuncio. Surge assim, a necessidade de remontar-nos da finitude das empiricidades (a finitude da vida, do trabalho e das línguas) a essa finitude fundamental (do corpo, do desejo, e da fala) através da qual me dá a primeira. (CASTRO, 2016, p. 211).

Assim, a *analítica da finitude*, no lugar de uma *teoria do verbo ser* que “explicava como a linguagem podia transbordar para fora de si mesma e afirmar o ser” (FOUCAULT, 2016, p. 464), tenta explicar o modo de ser duplamente determinante e determinado do Homem. Nesses termos, “Como o ser do homem se acha determinado por positivities que lhe são exteriores e que o ligam à espessura das coisas, e como em troca, é o ser finito que dá a toda determinação a possibilidade de aparecer na sua verdade positiva”. (FOUCAULT, 2016, p. 464).

Por isso, ao fazer uma ontológica dessa ambiguidade supostamente natural do ser do homem, ao mesmo tempo “constituído e constituinte, determinado e determinante” (NOTO, 2014, p. 135), as *analíticas da finitude* operam a mesma confusão em que recaem as Ciências Humanas sobre a diferença metodológica entre empírico e transcendental introduzida por Kant, porém, em um sentido inverso. Enquanto as Ciências Humanas deslocam o empírico até o limite do transcendental, as analíticas da finitude, por sua vez, tomam o limite do transcendental como algo a ser objetivado e conhecido como o empírico.

Assim, o quadrilátero antropológico, que se constitui devido à mutação sofrida pela *epistémê* clássica repete o quadrilátero da linguagem sem, no entanto, significar qualquer espécie de continuidade em relação a ele. Em cada um de seus vértices novos segmentos teóricos se articularão: onde antes havia *teoria da proposição*, encontra-se a *analítica da finitude*; no lugar da *teoria da articulação*, opera o *empírico-transcendental*; no lugar da *teoria da designação*, o *cogito* e o *impensado*; ao invés de *derivação* o *recuo*, o *retorno da origem*. No centro das duas diagonais que se cruzam de um extremo a outro, no lugar antes ocupado pelo *nome*, está o Homem.

No espaço antes concedido à *teoria da articulação*, que “mostrava de que maneira se podia fazer, num só movimento, o recorte das palavras e das coisas que elas representam”, a investigação do duplo *empírico-transcendental* “mostra como correspondem, numa oscilação indefinida, o que é dado na experiência e o que torna a experiência possível” (FOUCAULT, 2016, p. 464). A investigação do duplo *empírico-transcendental* ao se ocuparem, então, em conhecer aquilo que torna possível todo conhecimento, engendrarão os temas de uma *estética transcendental*, a fim de evidenciar que não só o conhecimento possui uma natureza, mas também os temas de uma *dialética transcendental*, que se volta para as condições históricas, sociais e econômicas do conhecimento (CASTRO, 2016, p. 211).

Na Idade Clássica, com Descartes, o cogito era a forma geral de todo pensamento, do qual advinha a certeza clara e distinta do ser. O ‘*eu penso, eu sou*’ pôde ser confrontado desde que, com Kant, colocou-se a questão sobre o que é o ser que pensa. Mas, há de se reconhecer que o cogito moderno distancia-se de Descartes tanto quanto de Kant, visto que o *cogito* que nasce depois da crítica, na superfície discursiva da *epistémê* moderna, terá outra natureza.

Pois não se trata mais da verdade, mas do ser; não mais da natureza, mas do homem; não mais da possibilidade do conhecimento, mas daquela de um desconhecimento primeiro; não mais do caráter não fundado das teorias filosóficas em face da ciências, mas da retomada, numa consciência filosófica clara, de todo esse domínio de experiências não fundadas. (FOUCAULT, 2016, p. 446).

O *cogito* moderno se abre às formas do *impensado*, articulando o segundo duplo do quadrilátero antropológico no lugar de uma *teoria da designação* que “fazia brotar no coração mais silencioso das palavras, das sílabas, dos próprios sons, uma representação adormecida que formava como que sua alma esquecida” (FOUCAULT, 2016, p. 464). Nesse novo quadrilátero, é a região do *impensado* que será habitada por um *cogito*; e “esse pensamento adormecido no que não é pensamento deve ser novamente animado e dirigido a soberania do ‘eu penso’” (FOUCAULT, 2016, p. 464). Esse movimento explica, nos diz Foucault, por que o “Eu penso” não pode desdobrar-se em um “Eu sou”. Toda evidência do ser se desfaz na borda que divisa a consciência daquilo que não pode se dar à reflexão, porque o impensado “é, em relação ao homem, o Outro” (FOUCAULT, 2016, p. 450). Ao mesmo tempo em si e fora de si. Tudo isso constitui na modernidade o lugar do pensamento acerca das problemáticas éticas e políticas enfrentadas pela forma-Homem.

Por último, no lugar de uma *teoria da derivação* que, conforme Foucault, mostrava como a linguagem desde sua origem desviava-se de uma representação primeira e “só estabelecia suas palavras, mesmo as mais antigas, quando já desenroladas ao longo das figuras

da retórica” (FOUCAULT, 2016, p. 464-465), o *recuo e retorno da origem* aparece como uma questão colocada pela historicidade própria que adquirem as empiricidades *vida, trabalho e linguagem*. A questão da origem não pode mais se referir ao primeiro instante da representação (CASTRO, 2016, p. 213), mas ao próprio homem que se encontra já implicado na abertura da historicidade dessas formas que o atravessam. Desse modo, o Homem “se articula com o já começado do trabalho, da vida e da linguagem”. Conforme Castro, ele “Se descobre, assim, em uma historicidade já feita: a de uma vida que começou muito antes que ele, a de um trabalho cujas formas já foram institucionalizada, a de uma linguagem na qual nunca encontra a palavra primeira a partir da qual se desenvolveu” (CASTRO, 2016, p. 213).

Com isso a origem torna-se aquilo que não tem começo, mas que enreda o modo de ser do homem, ao mesmo tempo, em uma proximidade sufocante e em uma distância intransponível, como aquilo que é “o mais perto e o mais longe do homem” (FOUCAULT, 2016, p. 462). Aí se fundamenta a experiência moderna do tempo e “todas as tentativas para retomar o que seria, na ordem humana, começo e recomeço, afastamento e presença do início, o retorno e o fim” (FOUCAULT, 2016, p. 459); dimensão em que as coisas e os homens não poderiam se alinhar conforme um ponto comum. Disso decorrem os esforços do positivismo, para articular “o tempo do homem à cronologia das coisas” (CASTRO, 2016, p. 213), e os esforços que vão no seu sentido oposto, de “articular na cronologia do homem a experiência das coisas” (CASTRO, 2016, p. 213).

Foucault aponta um aparente “jogo de correspondências” (FOUCAULT, 2016, p. 455) entre os segmentos teóricos de uma análise do *discurso* clássica e uma análise moderna do modo de ser do homem apenas para elucidar como essas modificações não podem ser entendidas em termos de continuidade. Há, em verdade, uma incompatibilidade fundamental entre o modo de ser da linguagem e o modo de ser do homem, que diz respeito ao papel que desempenha e a posição que ocupa a representação na *epistémê* clássica e na *epistémê* moderna.

Pode-se compreender agora, até o fundo, a incompatibilidade que reina entre a existência de um discurso clássico (apoiada na evidência não questionada da representação) e a existência do homem, tal como é dada ao pensamento moderno (e com a reflexão antropológica que ela autoriza): alguma coisa como uma analítica do modo de ser do homem só se tornou possível uma vez dissociada, transferida e invertida a análise do discurso representativo. (FOUCAULT, 2016, p. 467).

É preciso atentar-se ao fato de que a análise do modo de ser do homem investe sobre a representação de maneira apenas derivada, diferentemente da Idade Clássica em que a análise do *discurso* se alojava inteiramente no interior de uma teoria da representação, que ocupava ali uma posição primeira e privilegiada. Esse deslocamento da função da representação na *epistémê*

moderna é justamente o que “modifica inteiramente o equilíbrio do sistema” (FOUCAULT, 2016, p. 466).

Assim, na análise do modo de ser do homem empreendida pelas *analíticas da finitude*, desde que as empiricidades adquiriram uma positividade própria e penderam para o lado de fora da representação, o que se descobrirá será a finitude radical do homem.

A análise do modo de ser do homem, tal como se desenvolveu desde o século XIX, não se aloja no interior de uma teoria da representação; sua tarefa é, muito pelo contrário, mostrar como é possível que as coisas em geral sejam dadas à representação, em que condições, sobre que solo, entre que limites elas podem aparecer numa positividade mais profunda do que os modos diversos da percepção; e o que então se descobre nessa coexistência do homem e das coisas, através do grande desdobramento espacial aberto pela representação, é a finitude radical do homem, a dispersão que, a um tempo, o afasta da origem e lhe promete, à distância incontornável do tempo. (FOUCAULT, 2016, p. 465-466).

Em resumo, o modo de ser da linguagem funcionou, no Renascimento, segundo uma ordem que estabelecia semelhança entre a palavra e o que ela designava, e a análise e a síntese do conhecimento colocavam como exigência que se submetesse essa unidade mínima à interpretação, já que ela deslocava sempre para outra região não linguística o 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 distinto: 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 *epistémê* renascentista fundava se dissolve quando as palavras não mais se assemelham, mas representam as coisas. O século XVII inaugura a *epistémê* clássica, segundo a qual a ordem é mantida pelo jogo da representação, sem ter nada no estatuto da palavra que assegure sua unidade e identificação com a coisa. Com a modernidade esse nexos é fornecido, novamente, em função da materialidade das coisas. Nesse momento, 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). Dito isto, o diagnóstico foucaultiano indica que o homem, essa existência recente é, por sua vez, o que se torna atualmente ameaçada pela possibilidade do retorno da linguagem nesse seu “pulular múltiplo” (FOUCAULT, 2016, p. 2017). Ainda conforme Foucault, esse retorno seria uma novidade para o século XX, se

Nietzsche não houvesse antes se voltado para o enigma da linguagem e lançado, pela primeira vez, a pergunta: “por *quem fala?*”. Nas palavras do filósofo:

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 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).

Assim, apesar do eixo das empiricidades ‘Vida-Linguagem-Trabalho’ aparecer como uma espécie de permanência entre as *epistémês* clássica e moderna (do ponto de vista diacrônico), no percurso de todas as transformações arqueológicas, a nova configuração do saber permite que a *história natural* ceda lugar à *biologia*, a *análise das riquezas*, à *economia* e a *gramática* geral, à *filologia* e, posteriormente, à *linguística*. O que fica evidente é que essa suposta continuidade só aparece no âmbito da superfície discursiva, quando o olhar não alcança o movimento que acontece na profundidade arqueológica e que é capaz de alterar todo “o modo de ser das coisas e da ordem que, distribuindo-as, oferece-as ao saber” (FOUCAULT, 2016, p. XIX).

O empreendimento foucaultiano em *As palavras e as coisas* retrança o percurso de quase cinco séculos da história do pensamento ocidental e reorienta recorrentemente o velho problema sobre a articulação entre palavra e coisa na direção das práticas discursivas. Assim, ao longo dessa obra, somos conduzidos pelo autor por meio do longo e sinuoso labirinto da constituição de um pensamento (o nosso?) que “tem nossa idade e nossa geografia” (FOUCAULT, 2016, s/p.). Somos seguidos, a cada passo, por um riso silencioso que se adensa frente a impossibilidade de se pensar de outro modo, e que ecoa ao esbarramos nos espaços vazios do impensado, embora Foucault não deixe de insinuar que há um pensamento por vir que desponta no horizonte de nossa modernidade. Pensamento que prescinde da forma-Homem, que a ameaça, a desfaz, e a destitui de seus poderes.

A Antropologia constitui talvez a disposição fundamental que comandou e conduziu o pensamento filosófico desde Kant até nós. Disposição essencial, porque faz parte de nossa história; mas em via de se dissociar sob nossos olhos, pois começamos a nela reconhecer, a nela denunciar de um modo crítico, a um tempo, o esquecimento da abertura que a tornou possível e o obstáculo tenaz que se opõe obstinadamente a um pensamento por vir. A todos que pretendem falar do homem, de seu reino ou de sua liberação, a todos que formulam ainda questões sobre o que é o homem em sua essência, a todos os que, em contrapartida, reconduzem todo conhecimento às verdades do próprio homem, a todos os que não querem formalizar sem antropologizar, que não querem pensar sem imediatamente pensar que é o homem quem pensa, a todas essas formas de reflexão canhestras e distorcidas, só se pode opor um riso filosófico – isso é, de certo modo, silencioso. (FOUCAULT, 2016, p. 473).

Nesse sentido, pode-se concluir que, com o desaparecimento da representação, somos colocados diante da impossibilidade de dizer o ser das coisas. Com o aparecimento do forma-

Homem, um problema semelhante é colocado, pois o que se revela é a impossibilidade dele representar-se a si mesmo o seu próprio ser. O surgimento, e conseqüente desaparecimento, da forma-Homem é exemplar para compreendermos o modo de ser da linguagem na modernidade: ela também perde o poder de dizer o ser das coisas, revela a inadequação existente entre palavras e coisas e mostra que há sempre algo que escapa nessa relação.

De todo modo, o que se pretende nessa obra não se confunde com os esforços de reconstituir uma história das ideias, mas nos mostra quais foram, em cada época, as regras obedecidas para a formulação dos seus objetos, sujeitos e teorias, e revela quais leis internas regem e determinam, em cada momento, as condições do conhecimento. Ora, se o regime discursivo de uma determinada época tem como produto certo o *saber*, então, não é possível deixar de colocar a problemática da verdade e de como ela não parece subsistir ou supraexistir, independentemente de sua determinação histórica.

3. A DOBRA

Em 1975, quase 10 anos após a publicação de *As palavras e as coisas*, na ocasião do Colóquio de Royaumont, na França, Foucault volta ao tema da modernidade e recoloca a pergunta sobre o que somos nós hoje. De maneira inédita, o filósofo situa lado a lado Freud, Nietzsche e Marx, mas não para confrontar as ideias dos três autores, explicar um em função do outro ou eleger uma visão em detrimento das demais. Esse encontro teórico é promovido sob o pressuposto de que, ao inaugurarem na modernidade uma nova possibilidade de hermenêutica, Freud, Nietzsche e Marx teriam fundamentado a *epistémê* da nossa época. A questão geral com a qual os autores teriam se defrontado – Nietzsche, nomeadamente em sua crítica à profundidade; Marx, com a noção de platitude; Freud, acerca da topologia da Consciência e do Inconsciente e também do 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 Ricouer nomeia a tríade de autores como os “Mestres da Suspeita”. Mas, de que suspeitam?

Ricouer (1969) insistirá 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 Ricouer, suspeita-se da possibilidade de a consciência apreender o sentido do mundo e, sobretudo, de si mesma; nesse sentido, 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 por meio 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” (RICOUER, 1969, p. 37-38).

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 dela não dizer exatamente o que diz e de haver outras linguagens não faladas capazes de dizer e expressar são questões que já faziam sombra sobre o pensamento dos gregos antigos que as articulavam a noções como ‘*Alegoria*’ e a ‘*Hypohia*’, ‘*Semäion*’. 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 sobre isso que eu gostaria de dar algumas sugestões – não me parece que 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. Segundo Foucault, “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 e seu entrelaçamento com o mundo, e uma ‘pequena razão’, calcada no espírito, entendido aqui como um acidente condicionado pelo corpo que, por sua vez, 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, no eu e cria, enfim, o conceito de coisa é a parte mais desprezível da consciência (STEGMAIER, 2013, p. 153). Para Nietzsche, o mundo do qual temos consciência

[...] é apenas um mundo de superfície e signos um mundo generalizado, um mundo tornado ordinariamente comum – que tudo que é tornado consciente é, com isso, raso, estreito, relativamente grosseiro, genérico, signo, marca distintiva de rebanho; que a todo tornar-se consciente está ligado uma fundamental e grandiosa degeneração, falsificação, superficialização e generalização. (NIETZSCHE *apud*. STEGMAIER, 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 significante entre signos. Nesse sentido, não é possível dizer com certeza se o que dizemos corresponde àquilo sobre o que pensamos, no entanto, podemos com Nietzsche interpretar os signos, como ‘auto intérpretes e esclarecedores de signos’ (STEGMAIER *apud*. NIETZSCHE, 2013, p. 168). Uma hermenêutica como a que propõe o filósofo desilude a consciência, põe abaixo o sentido manifesto e revela em seu lugar o jogo das relações de forças e domínio que regula 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 encadearam em uma rede inesgotável e infinita (FOUCAULT, 2015, p. 51). A inconclusividade essencial à interpretação, sua primazia em relação aos símbolos e à obrigação de interpretar-se a si mesma infinitamente constituem, conforme Foucault, os postulados de uma hermenêutica que se baseia na concepção de uma linguagem que só pôde 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 mesma, em oposição ao tempo findável dos símbolos que, em um 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 em um nível mais fundamental, dado que somente nos dobrando sobre a linguagem que construímos, podemos nos tornar intérpretes de nós mesmos.

Dito em outros termos, na modernidade, essa inaugurada por Nietzsche, a relação entre as palavras e as coisas passa a ser da ordem da interpretação, e não mais da representação, como na *epistémê* que a precedeu, já que a partir desses autores, sobretudo com a crítica nietzschiana, a linguagem é colocada em suspeita, devido ao seu caráter metafórico. Nisso se entrecruzam Nietzsche e Foucault, e podemos apontar como as ressonâncias do pensamento de ambos parecem estar dadas antes mesmo do tema do poder e da genealogia surgir como objeto e metodologia para o empreendimento do filósofo francês; já em *As palavras e as coisas* e no seu projeto arqueológico, é possível escutar os ecos de Nietzsche

4. DESDOBRAMENTO

É notável que em Foucault, e mais especificamente em *As palavras e as coisas*, existem usos diversos da noção de linguagem que indicam as diferentes maneiras com que ela se constituiu a cada época. A ausência de qualquer determinação conceitual tanto nos diz sobre o 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 o objeto fundamental da sua arqueologia é essa existência acumulada dos discursos, em que o que se interroga é o 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 perceber, ao menos de forma negativa, o que a linguagem não é; para o filósofo, a linguagem não é discurso.

Muito antes de oferecer qualquer fundamento, a linguagem em *As palavras e as coisas* é aquilo que circunda o discurso e estabelece os limites do que pode ser dito e pensado, resguardando sua coerência e racionalidade. O discurso como uma 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 de 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, desde sua fase arqueológica, 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 sobre a jurisdição da linguagem. Essa que, simultaneamente, possibilita e ameaça a unidade discursiva por se fazer, no seu modo de aparecimento a partir da modernidade, na qual o autor se situa, 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 por um movimento de ruptura discreto, mas fundamental com uma *epistémê* que antes se limitava a representar o mundo.

Isso ocorre quando “as palavras cessaram 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 e recai como uma sombra sobre a forma-Homem. Foi Nietzsche o primeiro a pressentir esse aspecto.

Talvez se deve-se ver o primeiro esforço desse desenraizamento da Antropologia ao qual, sem dúvidas, está voltado o pensamento contemporâneo, na experiência de Nietzsche: através de uma crítica filológica, através de uma certa forma de biologismo, Nietzsche reencontrou o ponto onde o homem e Deus pertencem um ao outro, onde a morte do segundo é sinônimo do desaparecimento do primeiro, e onde a promessa do super-homem significa, primeiramente e antes de tudo, a iminência da morte do homem. Com isso, Nietzsche, propondo-nos esse futuro, ao mesmo tempo como termo e como tarefa, marca o limiar a partir do qual a filosofia contemporânea pode recomeçar a pensar, ele continuará sem dúvida, por muito tempo, a orientar seu curso. [...] Em nossos dias não se pode mais pensar senão no vazio do homem desaparecido. Pois esse vazio não escava uma carência; não prescreve uma lacuna a ser preenchida. Não é mais nem menos que o desdobrar de um espaço onde, enfim, é de novo possível pensar. (FOUCAULT, 2016, p. 473).

É na via aberta para a interpretação que o pensamento se torna novamente possível. À semelhança de Foucault, em Nietzsche as considerações sobre a linguagem são também dispersas, porém abundantes e decisivas para determinação dos grandes temas que atravessam a 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 por meio 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 pode 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 uma 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).

Bem como a tese de Foucault defendida em *As palavras e as coisas*, no ensaio *Sobre verdade e mentira no sentido extra moral*, escrito em 1873, Nietzsche irá constatar a incompatibilidade constitutiva entre as palavras e as coisas. Ele 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, e 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 dela, 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 em um só golpe o homem, esse animal efêmero e iludido, da 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 da coisa, precisou-se antes passar pelo processo arbitrário de nomeá-la o que, como vimos, não seria mais que uma caracterização metafórica e insuficiente para nos fornecer qualquer verdade última. É nesse sentido que Nietzsche conclui que “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 por meio da aparente contradição de termos que guarda no fundo a concepção de que a verdade é experimentada e produzida, se

aproximando mais daquilo que se pode chamar ‘*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 para sua crítica da linguagem. Nesse ponto, citamos os seis critérios que Werner Stegmaier (2013), ao retomar Nietzsche, utiliza para traçar a distinção entre a nova determinação do conceito de verdade compreendida como um ato, e aquela perpetrada pela metafísica. Segundo o autor:

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).

Ao definir o conceito de verdade, o autor considera que: (1) o ato de verdade *não é incondicionado, mas sim condicionado* (STEGMAIER, 2013, p. 52); (2) *não é imóvel, mas sim histórico – si-mesmo*; (*Ibidem*, p. 53); (3) o ato de verdade significa pôr-se em *liberdade* e, à medida que isso crie novas condições de vida, significa reinterpretar, “transvalorar”. Na liberdade do ato de verdade, a verdade *não é dada originariamente, mas sim criada*, posto em outros termos: o que é criado é verdadeiro, mas o que é dado, não. (*Ibidem*, p. 55); (4) o ato de verdade *é simultaneamente consciente e corporal – corporalidade* (*Ibidem*, 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* (*Ibidem*, 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 a *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* (*Ibidem*, p. 60).

Assim, Nietzsche produz na contramão, no fora do próprio discurso filosófico de seu tempo e contra toda perspectiva tradicional, quando coloca pela primeira vez como tarefa para a filosofia a reflexão sobre a linguagem, uma nova determinação da verdade que somente foi entendida ou mal-entendida – com a escusa de não ofendê-lo – quase um século depois por Foucault e por tantos outros herdeiros de seu legado. Em uma entrevista, publicada em 1983, Foucault narra a ocasião precisa em que, atingido pela flecha do pensamento lançada por Nietzsche, experimenta no corpo, mas não sem alguma violência, a força e a tensão desse pensamento; e 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, nos 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).

É também como experimentação, e não como construção teórica sistemática e geral, que Foucault transporta em toda sua densidade o desafio de Nietzsche para o interior da elaboração daquilo que não se sabe ainda muito bem o que pensar, mas sobre o que se deseja muitíssimo pensar (FOUCAULT, 2016, p. XXI). Arriscaríamos dizer que o que se deseja muitíssimo pensar são os acontecimentos que nos conduziram até esse 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?

5. CONSIDERAÇÕES FINAIS

A hipótese fundamental defendida por Foucault em *As palavras e as coisas* é a de que nunca no pensamento ocidental o ser do homem e o ser da linguagem puderam ocupar a mesma posição no espaço do saber. Essa afirmação é desenvolvida como que nas entrelinhas desse texto enigmático que se pretende uma análise arqueológica das ideias e do pensamento ocidental no correr dos últimos cinco séculos. Bastou-nos, para compreendê-la, seguir o fio da linguagem que recobre toda a tessitura desse texto, ou para melhor adequação da analogia, perseguir o seu rastro por esse intrincado labirinto.

Outrora “a possibilidade de conhecer as coisas passava pela soberania das palavras” (FOUCAULT, 2016, p. 60), articulada por uma linguagem que não possuía o “ser enigmático acerca do qual hoje nos interrogamos” (FOUCAULT, 2016, p. 408), mas que tinha por função “nomear, recortar, combinar, articular e desarticular as coisas, torná-las (as coisas) visíveis na transparência da palavra” (FOUCAULT, 2016, p. 160). Já no limiar da modernidade, o Homem é gestado como aquilo mesmo que fornece a articulação do nexos entre as palavras e as coisas. Isso se dá tão somente porque a linguagem, evadida dessa posição, desaparece, ou pelo menos, desaparece o modo de ser discursivo que a caracterizou durante toda a Idade Clássica. O homem é, portanto, uma figura entre dois modos de ser da linguagem (FOUCAULT, 2016, p. 535).

No pensamento clássico, aquele para quem a representação existe, e que nela se representa a si mesmo, aí se reconhece por imagem ou reflexo, aquele que trama todos os fios entrecruzados da “representação em quadro” – esse jamais se encontra lá presente [...] Não havia consciência epistemológica do homem como tal. A *epistémê* clássica se articula segundo linhas que de modo algum isolam um domínio próprio e específico do homem. (FOUCAULT, 2016, p. 424-425).

Essa invenção recente, entretanto, sujeita a mutações do saber não resistiria ao triunfo da linguagem. Ademais,

Se estas disposições viessem a desaparecer tal como apareceram, se, por algum acontecimento de que podemos quando muito pressentir a possibilidade, mas de que no momento não conhecemos ainda nem a forma nem a promessa, se desvanecessem, como aconteceu, na curva do século XVIII, com o solo do pensamento clássico – então se pode apostar que o homem se desvaneceria, como, na orla do mar, um rosto na areia. (FOUCAULT, 2016, p.536).

Mais uma vez, somos levados a tencionar a relação existente entre o pensamento nietzschiano e o projeto de Foucault, que admite pela primeira vez – e talvez o faça como uma forma de conceder as devidas referências negadas ao autor alemão desde o início de seu trabalho de elaboração filosófica – em uma entrevista concedida em 1980, na qual afirma: “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 na sua própria arqueologia do saber as condições necessárias para supormos o seu projeto como uma expressão daquele abalo produzido por Nietzsche na *epistémê* ocidental.

Deleuze nos relata que depois de sua publicação, o livro *As palavras e as coisas* foi comparado por um psicanalista, em uma longa e minuciosa análise, ao *Mein Kampf*. (DELEUZE, 2005, s/p). Não muito tempo depois, Foucault foi acusado de cometer um desfavor às conquistas políticas da humanidade por aqueles que o liam descuidadamente como contrário aos direitos humanos. A Nietzsche também não coube, talvez até o século XX, nenhum assento no panteão dos grandes filósofos. Para além da proposital escolha estilística, sua obra, segundo Stegmaier: “sofreu o ônus de ser classificada como uma “filosofia da vida”, sobre 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 filósofos malditos condenados perpetuamente ao lado sombrio e desprezível da tradição? Ou haveria no que comunicam algo de profundamente duro de admitir, mas que todos de algum modo já o 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, que gesta em seu leito ainda outra, tornando o homem nada além de um espécime natimorto?

Foucault, na esteira Nietzsche, nos mostra 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 *epistémê* moderna; e como esta mesma figura tão recentemente fabricada pelo *saber* está já fadada ao desaparecimento (FOUCAULT, 2016, p. 536). Isso tudo possibilita-nos compreender como o pensamento de Nietzsche ecoa no projeto foucaultiano pré-genealógico. Assim podemos notar o que há de profundamente nietzschiano no pensamento de Foucault durante sua fase arqueológica, e mais especificamente na obra *As palavras e as coisas*. Não tanto o destino que cabe ao homem no limiar da nossa modernidade, mas no que lhe serve de sustentação ao longo das mais de quinhentas páginas: a reflexão radical sobre a linguagem. Aqui, observamos inquietos, a flecha do pensamento de Nietzsche ser lançada pelas mãos de Foucault mais adiante, alhures, à espera de que venha a encontrar novo alvo para ser, mais uma vez e, indefinidamente, relançada.

REFERÊNCIAS

- CASTRO, E. **Vocabulário Foucault** – Um percurso pelos seus temas, conceitos e autores. Trad. Ingrid Müller Xavier; Revisão Técnica de Alfredo Veiga-Neto e Walter Omar Kohan. – 2 ed. – Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2016.
- CANDIOTO, C. Foucault, Kant e o lugar simbólico da “Crítica da razão pura” em “As palavras e as coisas”. **Kant e-Prints**. Campinas, Série 2, v. 4, n. 1, p. 185-200, jan.- jun., 2009.
- DELEUZE, G. **Conversações**. 1. ed. São Paulo : Editora34, 2007.
- _____. **Foucault**. São Paulo: Brasiliense, 2005.
- _____. “**O homem, uma existência duvidosa**”. IN: A ilha deserta: e outros textos. Trad. Luiz Trad. Luiz Orlandi (org.). São Paulo: Iluminuras, 2006, pp. 123-127.
- _____. **Michel Foucault: as formações históricas**. São Paulo: N-1 edições e editora filosófica polítia, 2017.
- ECO, U. **Interpretação e Superinterpretação**. Trad. MF. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- FOUCAULT, M. **Ditos e escritos IV: estratégia Poder-Saber**. 2. ed. Rio de Janeiro: Forense, 2005.
- _____. **As palavras e as coisas: uma arqueologia das Ciências Humanas**. 10. ed. São Paulo: Martins fontes, 2016.
- _____. **Ditos e escritos II: a arqueologia das ciências humanas e a história dos sistemas de pensamento**. 3. ed. Rio de Janeiro: Forense, 2015.
- _____. **A arqueologia do saber**. Trad. Luiz Felipe Baeta Neves. 8. ed. Rio de Janeiro: Editora Forense, 2020.
- HUISMAN, D. **Dictionnaire des philosophes**. Paris: PUF, v. 2, 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.
- _____. Schopenhauer educador. In: **Escritos sobre educação**. Rio de Janeiro: PUC-Rio, 2003.
- _____. **Sobre verdade e mentira no sentido extra-moral**. São Paulo: Hedra, 2007.

NOTO, C. **A recusa do Transcendental**: um estudo sobre a filosofia crítica de Foucault. São Paulo: Annablume, 2014.

_____. A filosofia crítica de Foucault: uma recusa do Transcendental? In:

Cadernos de Filosofia Alemã, v. 20, n.2, jul-dez, 2015. Disponível em: <

<http://dx.doi.org/10.11606/issn.2318-9800.v20i2p121-137>>. Acesso em: 15 de jan. de 2022.

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. Rio de Janeiro: Vozes, 2013.