

# O ver e o dizer em “As palavras e as coisas”: ecos de Nietzsche na arqueologia foucaultiana

Seeing and saying in “The order of things”: echoes of Nietzsche in Foucauldian archeology

Carolina de Souza Noto

carunoto@hotmail.com

(Universidade Federal de Santa Catarina, Santa Catarina, Brasil)

**Resumo:** O presente artigo parte de um possível estranhamento que o livro de Foucault “As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas” pode nos causar. Retomando principalmente o prefácio do livro, procuraremos, contudo, desfazer o estranhamento inicial, ao apontar para certa familiaridade que a obra parece ter com alguns temas já presentes na história da filosofia. A hipótese é a de que os problemas filosóficos mais gerais enfrentados pelo livro dizem respeito à tese do conhecimento como interpretação e ao problema da relação entre as palavras e as coisas, entre o ver e o dizer. Tese e problemas que não são estranhos a Nietzsche, por exemplo, que, portanto, parece ter influenciado o pensamento de Foucault para além do tema do poder e da genealogia.

**Abstract:** This article begins with a possible strangeness that the book “The Order of Things: An Archeology of Human Sciences” by Foucault can provoke. Through an analysis of the preface of the book, we will try to overcome the strangeness, indicating a certain familiarity that the work seems to have with some theses already present in the philosophical tradition before Foucault, such as the thesis of knowledge as interpretation and that of the heterogeneity between seeing and saying, between words and things. Thesis that, as we know, are not strangers to Nietzsche who, therefore, influenced Foucault’s thinking beyond the theme of power and genealogy.

**Palavras-chave:** Foucault, conhecimento, interpretação, ver, dizer.

**Keywords:** Foucault, knowledge; interpretation; seeing; saying.

DOI: <http://dx.doi.org/10.11606/issn.2318-9800.v28i3p.49-62>

## Introdução

No final de 2016, em evento da PUC/SP sobre a criação da Cátedra Michel Foucault naquela instituição, o professor aposentado da USP Paulo Eduardo Arantes comentou a vinda de Foucault ao Brasil em meados de 1965, logo antes da publicação de “As palavras e as coisas”<sup>1</sup>. Como se sabe, Foucault fora convidado por Gérard

<sup>1</sup> A conferência realizada por Paulo Arantes pode ser vista em <https://www.youtube.com/watch?v=jyQfLkmTLgs>

Lebrun, seu ex-aluno de *agregation* no final da década de 1950 na École Normale Supérieure, e então professor da Universidade de São Paulo na cátedra que já havia sido de tantos outros franceses que passaram pela USP desde a década de 1930.

Paulo Arantes relembra em linhas gerais qual teria sido a impressão dos alunos e dos professores de filosofia da USP diante do que seria um esboço ou uma revisão de “As palavras e as coisas”. Foucault dera, na ocasião, um curso sobre o que viria a ser o livro. Ninguém entendeu “o que ele queria com aquilo”, diz Arantes; “ninguém sabia do que ele estava falando”; e a estranheza do assunto era tamanha, que era difícil até de tomar nota. Afinal, quem já teria ouvido falar em Aldrovandi, autor renascentista de *Monstrorum historia*? Não sabiam nem ao certo escrever o seu nome. Para Paulo Arantes, Foucault “foi despejando uma coisa completamente esdrúxula”; algo exótico, estranho e absolutamente incompreensível.

O estranhamento era ainda maior na medida em que Foucault parecia romper com a maneira com que os então alunos da USP vinham aprendendo a fazer filosofia. Maneira inclusive que tinham aprendido com os professores do próprio Foucault, que insistiam, como se sabe, na perspectiva estrutural em história da filosofia. Foucault, nesse sentido, garante Arantes, “espezinhava nosso feijão com arroz”. Não só contornava e criticava os temas das filosofias então dominantes, a fenomenologia e o marxismo, como também desviava o estudo da filosofia de uma perspectiva lógica e científica.

Interpretando a fala de Arantes, podemos dizer que o primeiro momento da recepção no Brasil de “As palavras e as coisas” vem acompanhada de uma sensação de estranhamento e de não familiaridade. Foucault talvez não passasse de um pensador excêntrico e seus livros, uma rapsódia de anedotas e curiosidades de erudição. Estava longe do ideal estruturalista que pensa a filosofia como sistema, sistema fechado com uma racionalidade própria que lhe garante uma lógica interna. Foucault mostrava-se, pois, o antípoda desse modelo. Apesar de vir da mesma tradição que os então alunos da USP, daquele departamento francês de ultramar, Foucault parecia um desertor.

Ao que parece, então, “As palavras e as coisas” foi inicialmente recebido no Brasil um pouco de nariz torcido: não apresentava nenhuma tese filosófica ou problema filosófico pertencente à tradição, nem tampouco compartilhava com a tradição estrutural em história da filosofia a ideia de filosofia enquanto sistema.

O problema do estatuto filosófico de “As palavras e as coisas” é o que pretendo discutir aqui. É verdade que Paulo Arantes reconhece que a reação inicial que os alunos e professores da USP tiveram com a obra fora um tanto conservadora. Afinal, o livro abalava seus temas e métodos prediletos. Acredito, contudo, que ainda hoje, mesmo passado o clima polêmico e as rixas filosóficas no interior do qual o livro se situava, vale nos perguntar por seu estatuto filosófico e pelo seu grau de parentesco com a tradição filosófica, pois essa ainda não me parece uma questão evidente. Assim, se

retomo aqui o depoimento de Paulo Arantes é para reforçar o grau de estranhamento que esse livro tão peculiar ainda pode nos causar. Mas não é só isso. Interessa-me também, e principalmente, enfrentar esse “estranhamento” e perguntar se, afinal, o livro é assim tão pouco familiar, se está assim tão apartado da tradição filosófica à qual Foucault pertencia e se o problema do “estranho” e o do “não familiar” não seria justamente uma das questões centrais do livro.

O esforço aqui será o de mostrar que o livro “As palavras e as coisas”, apesar do estranhamento inicial causado, não é um desvio no interior da história da filosofia, mas, ao contrário, tem muitos pontos de contato com ela. E isso tanto de um ponto de vista temático, do conteúdo das teses filosóficas que nele se encontram, quanto de um ponto de vista metodológico, da maneira como Foucault trabalha de modo sistemático com esse conteúdo.

Do ponto de vista metodológico, não seria descabido, por exemplo, situar Foucault no interior daquela tradição francesa que passa por Brehier, Gueroult e Goldschmidt, a do estruturalismo em história da filosofia. E François Dosse, autor do já clássico “História do estruturalismo”, confirma essa filiação. Para Dosse, pelo menos dois aspectos da arqueologia foucaultiana apontam para o seu parentesco com o método estrutural, principalmente o do autor de “Descartes selon l’ordre des raisons”, Martial Gueroult.

Primeiramente, a ideia de que os dados históricos estudados devem ser pensados como monumentos, mais do que como documentos. Quer dizer, devem ser descritos a partir da lógica interna que é possível estabelecer entre diferentes dados históricos e não indagados somente a partir de uma relação causal e pontual existente entre eles, como se os acontecimentos históricos pudessem ser apreendidos como efeito real de outros acontecimentos, como se fosse possível apreender a história como simples sucessão linear de acontecimentos, de causas e efeitos. Em “A arqueologia do saber”, Foucault esclarece, em contraste com o que ele chama de forma tradicional da história, a perspectiva de uma história arqueológica dos monumentos. Essa, diz Foucault, transforma os documentos em monumentos e desdobra “uma massa de elementos que devem ser isolados, agrupados, tornados pertinentes, inter-relacionados, organizados em conjuntos. (...) a história, em nossos dias, se volta para a arqueologia - para a descrição intrínseca do monumento” (Foucault, 2007, p. 8).

Em “As palavras e as coisas”, podemos dizer que o que Foucault transforma em monumento são os vários discursos que ele analisa; as “Regras para a direção do espírito”, o “Dom Quixote”, “Lógica de Port-Royal”, a “Filosofia botânica” são, pois, os documentos que Foucault transforma em monumento. E os transforma em monumento a partir do momento que encontra entre eles uma ordenação comum, uma lógica interna comum. E é realmente impressionante quando percebemos que

é exatamente nos mesmos termos que Gueroult define o que entende por sistema filosófico. Diz Gueroult em sua aula inaugural do *Collège de France*, em 4/12/1951: “os discursos filosóficos são apreendidos pelo historiador como ‘monumentos filosóficos na medida em que possuem esse valor intrínseco que os torna independentes do tempo’” (Gueroult *apud* Dosse, 2007, p. 127).

Mas a proximidade com o expoente do estruturalismo em história da filosofia não para por aí. Quer dizer, não é somente a noção de episteme, entendida agora como sistema que precisa ser percorrido em sua lógica interna, que nos permite aproximar Foucault a Gueroult. Também o esforço metodológico de estabelecer as diferenças entre as epistemes revelaria a influência estruturalista. Afinal, o estruturalismo em história da filosofia não só nos ensina que cada filosofia consiste num sistema fechado com suas leis próprias, mas ensina também que a relação entre esses sistemas deve ser pensada em termos de descontinuidade, mais do que em termos de continuidade. Quer dizer, a história da filosofia deve ser pensada como série descontínua de diferentes sistemas filosóficos. Mas não é exatamente nesses termos que Foucault propõe uma história das epistemes em “As palavras e as coisas”? Parece que sim. E, nesse contexto, Dosse assinala os ecos do método estrutural na arqueologia foucaultiana: “se uma obra filosófica é uma unidade fechada sobre si mesma, ela pressupõe uma concepção descontinuista da história da filosofia que terá um prolongamento espetacular com a noção de episteme de Michel Foucault, grande conhecedor da obra de Gueroult” (idem, p. 128).

Assim, mais do que ter abandonado a tradição filosófica em voga em sua época, Foucault, em “As palavras e as coisas”, parece ter, ao contrário, levado ao ápice essa mesma tradição. E Foucault estava ciente disso, afirmando, por exemplo, que o objetivo da arqueologia era reconstruir “o sistema geral do pensamento” (2002, p. 103). Ou seja, pode-se mesmo dizer que o objetivo do livro era generalizar um método, até então restrito à compreensão dos sistemas filosóficos, à compreensão dos sistemas de pensamento, em geral. Com isso, o que se veria em Foucault seria a pretensão, nada pouco ambiciosa, de passar de um estruturalismo em história da filosofia a um estruturalismo em história do pensamento.

Mas deixemos por ora de lado essa discussão metodológica. O que mais interessa aqui é chamar atenção para aquilo que parece constituir o assunto central do livro ou sua tese filosófica mais geral. Um assunto, que, como veremos, tampouco é estranho à tradição e que, portanto, também situa o livro num cenário não tão desconhecido como poderia parecer à primeira vista.

Ao que parece, “As palavras e as coisas” defende uma forte tese que não está explicitamente enunciada em nenhuma passagem do livro, mas que seria formulada por Foucault de maneira mais clara somente no primeiro curso que ele dera no *Collège de France*, em 1970-1, 4 anos depois da publicação da obra. Que tese é essa?

Aquela de inspiração nietzschiana que afirma que não existe conhecimento em si ou que o conhecimento não passa de uma interpretação e de uma maneira de nomear as coisas. Se isso faz sentido, “As palavras e as coisas” consistiria numa história da maneira como, do Renascimento à Modernidade, diferentes saberes e ciências nomearam e criaram seus objetos, chegando no final do século XIX a nomear e a criar o “homem”.

O presente artigo trata então de uma possível presença de Nietzsche em “As palavras e as coisas”. Ele está dividido em três partes. Na primeira parte, será retomada a maneira como Foucault, principalmente no curso “Leçons sur la volonté de savoir”, compreende algo que poderíamos chamar de “nominalismo” de Nietzsche. Depois, trata-se de pensar de que modo as concepções nietzschianas de linguagem, conhecimento e interpretação, pelo menos tal como Foucault as entende, estão presentes já no prefácio de “As palavras e as coisas” no contexto da discussão sobre a relação entre as palavras e as coisas. Por fim, a partir da leitura de Deleuze sobre a arqueologia enquanto um método audiovisual, insistiremos no caráter nietzschiano do método arqueológico.

## I.

Em seu primeiro curso no *Collège de France*, de 1970-1, publicado com o título “Leçons sur la volonté de savoir”, Foucault resgata uma espécie de *topos* da história da filosofia e chama atenção para duas maneiras bem distintas de se problematizar o conhecimento e nossa relação com a verdade: (1) pensar o conhecimento com um fim em si mesmo cujo objetivo supremo seria apreender a verdade ou (2) defender que a finalidade e o interesse pelo conhecimento vão além da apreensão da verdade. Contrapondo as concepções de conhecimento de Aristóteles e Nietzsche, Foucault procura mostrar que esses dois filósofos seriam paradigmáticos dessas diferentes maneiras de se conceber a busca pelo saber. Uma preocupada em determinar as condições intrínsecas ao próprio conhecimento que possibilitam seu valor de verdade (o sujeito que conhece e o objeto a ser conhecido), outra atenta àquilo que do exterior do próprio conhecimento justifica seu valor.

Aos olhos de Foucault, todo o esforço de Nietzsche é no sentido de passar para o lado daquilo que está fora do conhecimento e mostrar que na raiz do conhecimento há um desejo que não tem parentesco com o conhecimento; que o conhecimento não é guiado pela necessidade interna do que é conhecido, isto é, pela verdade, mas que atrás do sujeito que conhece, e daquilo que ele conhece, se desenrola uma luta de instintos, de “eus” parciais, de violências e de desejos (Foucault, 2011, p. 26). Mas o que é precisamente essa luta de instintos que está por trás de todo conhecer? Como se sabe, é a vontade de poder. É, portanto, a luta pela

vida e pela sobrevivência que condiciona o conhecimento a partir do seu exterior, assegura Foucault. O conhecimento, em Nietzsche, por esse motivo, mais do que valor epistemológico tem valor vital; mais importante do que se perguntar pelo valor de verdade do conhecimento é indagar o quanto ele contribui para a vida e para o aumento de nossa vontade de poder.<sup>2</sup>

E mesmo que conhecimento, para Nietzsche, consista num esforço de sistematizar ou logicizar a natureza, ele não pode ser confundido com a espécie de conhecimento tal como é concebido pela tradição da filosofia que o toma como conhecimento teórico e ascético da verdade, a tradição platônica e aristotélica. Aos olhos de Nietzsche, pouco importa se a organização racional que damos ao mundo seja ou não verdadeira. Aliás, nota Nietzsche, é possível que haja outras maneiras de inferir sobre o mundo que sejam mais verdadeiras do que nossas próprias inferências. Assim, o conhecimento que é útil para a vida não é aquele que conhece as verdades do mundo, mas aquele que sabe usar o mundo, que o organiza e o sistematiza da melhor maneira possível a fim de usá-lo a favor da conservação do próprio indivíduo e da espécie. Ao invés de ser um conhecimento das verdades do mundo, é, portanto, um tipo de conhecimento que produz as verdades do mundo; verdades, contudo, que não são necessariamente verdadeiras. São interpretações.

Para Foucault (2011, p. 202), Nietzsche é contrário à ideia de que existe, de um lado, um sujeito *a priori* capaz de conhecer e, de outro lado, o objeto a ser conhecido; sujeito e objeto seriam produzidos pelo conhecimento, antes de lhe servir de fundamento: “Longe da relação sujeito-objeto ser constitutiva do conhecimento, a ilusão primeira e maior do conhecimento é a existência de um sujeito e de um objeto”, confirma Foucault (*idem*, p. 204).

O conhecimento não parte da consciência pura de um sujeito, mas da atividade violenta dos impulsos que lutam a todo custo a favor da vida; tampouco caminha na direção de um objeto já dado que está à espera de ser conhecido, mas constrói aquilo que conhece. E se a teoria da vontade de poder explica a atividade violenta e os interesses vitais que estão por trás do conhecer, que, a partir de agora, deve ser chamado de interpretação, a teoria nietzschiana da linguagem explica as diferentes maneiras de se formar os objetos do conhecimento. Pois é por meio da linguagem que atribuímos marcas ao caos do mundo, que o reificamos por meio dos signos, das palavras. Nesse contexto, as coisas que conhecemos por meio de seus nomes não

---

<sup>2</sup> Essa é, com efeito, a lição de Nietzsche, por exemplo, em *A gaia ciência* (§ 111) quando afirma: “a força do conhecimento não está no seu grau de verdade, mas na sua antiguidade, no seu grau de incorporação, em seu caráter de condição para a vida” (Nietzsche, 2001, p. 137); em *Além do bem e do mal* § 6: “Por trás de toda lógica e de sua aparente soberania de movimentos existem valorações, ou, falando mais claramente, exigências fisiológicas para a preservação de uma determinada espécie de vida” (Nietzsche, 2005, p. 11); por fim, *A vontade de poder*, § 192, passagem citada por Foucault: “Todos nossos órgãos de conhecimento e nossos sentidos só se desenvolvem a serviço de nossa conservação e nosso crescimento” (Nietzsche *apud* Foucault, 2011, p. 201).

passam de “demarcações arbitrárias”, defende Nietzsche (2010, p. 31); mais do que correlatas a uma certeza ou a uma verdade, os objetos designados e conhecidos são frutos de “preferências unilaterais ora por esta, ora por aquela propriedade de uma dada coisa!” (idem, *ibidem*). As palavras, portanto, não designam a verdade de uma “coisa em si”, mas apontam antes para a relação que temos com elas: “Seccionamos as coisas de acordo com gêneros, designamos a árvore como feminina e o vegetal como masculino: mas que transposições arbitrárias!” (idem, *ibidem*), diz Nietzsche em “Verdade e mentira”.

Para Nietzsche a linguagem é metafórica; não designa com exatidão ou adequação as coisas, mas dá a elas uma interpretação. Entre as palavras e as coisas, portanto, não há adequação, mas transposição. A linguagem não nos dá acesso à verdade das coisas, mas nos dá delas uma interpretação ou ainda uma ilusão.

O que é, pois, a verdade? Um exército móvel de metáforas, metonímias, antropomorfismos, numa palavra, uma soma de relações humanas que foram realçadas poética e retoricamente, transpostas e adornadas, e que, após uma longa utilização, parecem a um povo consolidadas, canônicas e obrigatórias: as verdades são ilusões das quais se esqueceu que elas assim o são, metáforas que se tornaram desgastadas e sem força sensível, moedas que perderam seu troquel e agora são levadas em conta apenas como metal e, não mais como moedas (idem, p. 36).

Nietzsche esclarece que esse processo de interpretação ou de transposição metafórica de coisas em palavras implica dois momentos: a) primeiramente os estímulos sensíveis que temos das coisas são “transformados” em imagens (primeira metáfora ou transposição das coisas em si em “coisas para nós” ou em objetos para serem conhecidos); b) em seguida, uma nova transposição ou uma nova metáfora: a transformação dessas imagens em sons, ou seja, em palavras.

A coisa em si (...) é para o criador da linguagem algo totalmente inapreensível e pelo qual nem de longe vale a pena esforçar-se. Ele designa apenas as relações das coisas com os homens, e para expressá-las, serve-se da ajuda das mais ousadas metáforas. De antemão, um estímulo nervoso transposto em uma imagem! Primeira metáfora. A imagem, por seu turno, remodelada num som! Segunda metáfora (idem, p. 31).

Nietzsche, então, chama atenção para dois procedimentos diferentes implicados no conhecer: um do campo do ver, outro do campo do ouvir; a imagem e o som; o ver e o dizer. Ora, é precisamente essa dualidade que em Nietzsche está presente na sua discussão sobre o conhecer que em Foucault parece percorrer todo o tema do saber. Voltemos então a “As palavras e as coisas” a fim de verificar como ali é também em termos dessa dualidade que Foucault define o campo do saber. Para tanto, limitar-me-ei ao prefácio do livro, onde Foucault comenta um texto de Borges.

## II.

O trecho é famoso: trata-se de uma passagem de “O idioma analítico de John Wilkins”, de 1952, em que o autor argentino faz referência a uma certa “enciclopédia chinesa”. Em suas “remotas páginas”, diz Borges (*apud* Foucault, 2002, p. IX):

(...) está escrito que os animais se dividem em a) pertencentes ao Imperador, b) embalsamados, c) domesticados, d) leitões, e) sereias, f) fabulosos, g) cães em liberdade, h) incluídos na presente classificação, i) que se agitam como loucos, j) inumeráveis, k) desenhados com um pincel finíssimo de pelo de camelo, l) et cetera, m) que acabam de quebrar o jarrão, n) que de longe parecem moscas.

Analisando a perturbação e o riso proporcionado por esse texto de Borges, Foucault procura delimitar seu campo de investigação e a tese filosófica mais geral que procurará sustentar ao longo do livro. A leitura desse texto de Borges, garante Foucault, “perturba todas as familiaridades do pensamento” (*idem, ibidem*). Por quê? Porque nos coloca diante daquilo que é impossível pensar.

Engana-se, porém, quem acredita que o impossível a ser pensado sejam os seres imaginários e fantásticos elencados, como as sereias ou os seres fabulosos. Não, diz Foucault. “Borges não acrescenta nenhuma figura ao atlas do impossível” (*idem, p. XII*). Mas engana-se também quem crê que a inquietação do texto venha das “extravagâncias dos encontros insólitos”. Não, garante Foucault. O impossível, no texto, não é exatamente ou somente a vizinhança “súbita das coisas sem relação” (*idem, p. X*). De certa forma, já estamos familiarizados com os “encantamentos” desse tipo de encontro.

Nem espanto, nem incongruência. A “monstruosidade” da enciclopédia chinesa, aquilo que nos faz rir, é o fato do próprio espaço do encontro ser impossível (impossível de ser pensado): “o próprio espaço comum dos encontros se acha arruinado. O impossível não é a vizinhança das coisas, é o lugar mesmo onde elas poderiam avizinhar-se” (*idem, p. XI*). O estranhamento, portanto, não vem nem de uma imaginação poética que criaria novos seres fantásticos, nem tampouco de uma vizinhança insólita entre as próprias coisas.

Borges não acrescenta nenhuma figura ao atlas do impossível; não faz brilhar em parte alguma o clarão do encontro poético; esquia apenas a mais discreta, mas a mais insistente das necessidades; subtrai o chão, o solo mudo onde os seres podem justapor-se (*idem, p. XII*).

Mas como entender exatamente esse “chão” ou esse “solo” que estaria ausente na enciclopédia chinesa? Ele se refere à nossa “tábua de trabalho”, ao nosso “quadro”, à maneira com a qual estamos habituados a ordenar, a partir de um princípio comum, tanto as palavras quanto as coisas.



(...) quadro que permite ao pensamento operar com os seres uma ordenação, uma repartição em classes, um agrupamento nominal pelo que são designadas suas similitudes e suas diferenças - lá onde, desde o fundo dos tempos, a linguagem se entrecruza com o espaço (idem, ibidem),

Ora, é precisamente esse lugar familiar do encontro entre linguagem (palavra) e espaço (o espaço de classificação dos seres) que se arruína na enciclopédia chinesa. É a própria linguagem, com sua capacidade de dizer o mundo, que se mostra comprometida. Estamos, pois, diante daquilo que Foucault chamará de heterotopia:

Diferentemente das utopias, que consolam, as heterotopias inquietam. E inquietam justamente porque solapam secretamente a linguagem, porque impedem de nomear isto e aquilo, porque fracionam os nomes comuns ou os emaranham, porque arruínam de antemão a “sintaxe”, e não somente aquela que constrói as frases - aquela, menos manifesta, que autoriza ‘manter juntos’ (ao lado e em frente umas das outras) as palavras e as coisas (idem, p. XIII).

É, portanto, a contestação da própria linguagem enquanto gramática e ordenação espacial que nos parece risível. É a referência a esse espaço, heterotópico, que nos desconcerta. O pretensível caráter racional e científico da classificação dos seres por meio das letras do alfabeto nos dá a impressão de que se trata de uma classificação existente não somente virtualmente, ou nominalmente, no campo da linguagem, mas que teria seu equivalente numa ordenação real na natureza, como se, de fato, os seres pudessem se justapor e ser nomeados de acordo com essa classificação.

“O embaraço que faz rir quando se lê Borges”, diz Foucault, vem do fato de propor um parentesco impossível entre linguagem e mundo, entre o modo com que falamos das coisas e o modo com que elas nos aparecem. O texto de Borges aponta para um lugar onde o espaço do nome não vai mais junto com o espaço das coisas; onde a ordem que se dá às palavras não corresponde à ordem que se atribui às coisas. E o riso vem justamente porque a pretensão de conhecimento, expressa na ideia de uma enciclopédia, se contrasta com a impossibilidade mesma da efetivação desse conhecimento, já que há uma inadequação intransponível entre a ordem das palavras e a ordem das coisas. Garante Foucault: “O embaraço que faz rir quando se lê Borges é por certo aparentado ao profundo mal-estar daqueles cuja linguagem está arruinada: ter perdido o “comum” do lugar e do nome.” (idem, p. XIV).

Mas, afinal, o que toda essa análise do texto de Borges tem a ver com uma arqueologia das ciências do homem e, mais ainda, com o mote nietzschiano do conhecimento como interpretação? Ora, o recurso a Borges parece trazer à baila a ideia de que um enunciado só é reconhecido como verdadeiro ou como conhecimento legítimo quando houver um ajustamento entre palavras e coisas, entre o que se diz das coisas e o que as coisas são para nós, como as percebemos, as sentimos, as

vemos. Mas, mais ainda: assim como Nietzsche, o texto de Borges põe também em evidência que o ajustamento entre a maneira como falamos das coisas e a maneira como elas nos aparecem não é um ajustamento com validade universal, mas sempre um esquema provisório. Diz Foucault sobre a taxinomia da enciclopédia chinesa: “de fato não há, mesmo para a mais ingênua experiência, nenhuma similitude, nenhuma distinção que não resulte de uma operação precisa e da aplicação de um critério prévio” (idem, p. XV).

É aqui, então, que o texto de Borges toca no que há de essencial do livro de Foucault. Pois também Foucault, como sabemos, quer justamente mostrar que as ciências e o conhecimento têm uma história; que, em cada momento histórico, os discursos reconhecidos como verdadeiros implicam não só certo modo de nomear as coisas, certo modo de falar delas, como certo modo de percebê-las, de recortar das coisas aquilo que é pertinente de ser conhecido e nomeado. Ou seja, implicam certo critério prévio de ordenação, classificação e nomeação. Nesse sentido, podemos mesmo dizer que o livro “As palavras e as coisas” consiste, antes de tudo, numa apresentação de diferentes ajustamentos possíveis entre palavras e coisas, entre a maneira como as coisas são percebidas e vistas (como as transformamos em imagem) e a maneira como falamos delas (as transpomos em sons). É, em última instância, um livro sobre a ordem; um livro sobre a história da ordenação, da classificação e da nomeação dos seres. Como o próprio Foucault teria dito: um livro sobre os signos, sobre as palavras e as coisas; um livro sobre a maneira como se ordenam as coisas percebidas e as palavras ditas.

No prefácio de “As palavras e as coisas”, Foucault chama de quadro essa região em que, como ele mesmo diz, “a linguagem se entrecruza com o espaço” (idem, p. XII); região em que as palavras e as coisas se encontram, possibilitando um conhecimento reconhecido como legítimo. Temos um quadro sério ou reconhecido como legítimo quando “a linguagem se entrecruza com o espaço”; quando, porém, há desencontro ou incongruência entre palavras e coisas, o quadro nos faz rir, como é o caso da enciclopédia chinesa de Borges.

O livro, porém, com exceção do prefácio que, com sua análise de Borges, apresenta a problemática de modo retórico, não irá tratar de quadros risíveis ou de situações de incongruências entre o ver e o dizer. Ao contrário, percorre a história de vários encontros possíveis entre palavras e coisas até chegar ao cenário moderno com a congruência entre certo modo de falar e de perceber um objeto específico: o homem. Nesse sentido, estamos completamente de acordo com Soares, que vê no comentário foucaultiano sobre a enciclopédia de Borges a ocasião para Foucault propor a tese maior do livro: “evidentemente ao proporcionar um estranhamento tal diante daquela taxinomia, ele permite compreender melhor a sugestão final de que ‘o homem não é o mais velho problema nem o mais constante que se tenha colocado

ao saber humano””(Soares, 2019, p. 178).

Seguindo, portanto, a tese nietzschiana de que não há conhecimento em si, “As palavras e as coisas” defende a tese de que o “homem” é um objeto de conhecimento recente correlato a um novo tipo de sujeito que o conhece de certo modo, e não de outro, que o vê e que fala dele de uma maneira específica. Nesse sentido, portanto, o que está no centro do livro é a relação entre certos modos de enunciação e certos modos de visibilidade. A arqueologia das ciências humanas é, no fundo, uma pesquisa audiovisual. Essa é, pois, a tese de Deleuze.

### III.

Entre 1985 e 1986, logo depois da morte de Foucault, Deleuze dá dois cursos na Universidade de Paris, que ofereceriam as bases de seu futuro livro “Foucault”, publicado em 1986 pela *Minuit*. Os cursos, em francês, estão disponíveis no portal da Universidade Paris VIII; o primeiro foi traduzido e publicado em parceria com a editora n-1 e editora Politeia em 2017, e está disponível no site da editora n-1. Interessa aqui retomar a discussão desenvolvida no livro com a rubrica “Os estratos ou formações históricas: o visível e o enunciável (saber)”, que é trabalhada por Deleuze nas primeiras aulas do primeiro curso, intitulado precisamente “As formações históricas”. O conteúdo dos cursos e do livro, apesar de parecido, não é idêntico; o livro é mais sucinto. Por esse motivo, detenho-me aqui ao curso.

Interessa-me, pois, a maneira como Deleuze aborda a pesquisa arqueológica de Foucault. Segundo Deleuze, a arqueologia pode ser compreendida essencialmente como uma pesquisa audiovisual; uma pesquisa acerca dos regimes de visibilidades e enunciabilidades de uma época. Ou seja, em última instância, a arqueologia teria como objetos de estudo o ver e o dizer.

No início da primeira aula, introduzindo Foucault a seus ouvintes, Deleuze afirma que o que mais interessa a Foucault é o “ver” e o “falar” (Deleuze, 2017, Aula 1, p. 13). Não o ver e o falar como comportamentos ou como expressão de certas mentalidades, mas o “ver” e o “falar” enquanto aquilo mesmo que possibilita certos modos de pensar e de agir. “É como se cada época se definisse, antes de tudo, por aquilo que ela vê e faz ver, por aquilo que ela diz” (idem, *ibidem*). E, nesse contexto, o arquivo sobre o qual se debruça a arqueologia é um arquivo “audiovisual”, garante Deleuze.

O caráter audiovisual da arqueologia estaria já expresso em “As palavras e as coisas”. “Palavras” e “coisas” apontariam, pois, de maneira irônica, para esse “ver” e “falar” que interessariam a Foucault. Mas por que exatamente de maneira irônica? Para Deleuze “as palavras” e “as coisas” referem-se a dois tipos de aulas que se costuma ter na escola primária, aquelas sobre as coisas, em que nos fazem ver e

desenhar os objetos, uma salina, um guarda-chuva ou um cachimbo, por exemplo, e aquelas em que nos fazem falar sobre os objetos (as aulas de gramática).

Em todo o curso, Deleuze se esforça para mostrar que esses dois domínios, o da visibilidade e o da enunciabilidade, constituem aquilo que Foucault chamará de saber. Diz Deleuze: “o saber é o entrelaçar do visível e do enunciável” (idem, Aula 7, p. 37); “saber é precisamente combinar o visível e o enunciável” (idem, Aula 2, p. 38). Ou ainda (idem, Aula 2, p. 37):

A coerência de uma época é feita segundo suas visibilidades, em virtude de sua forma própria, são combináveis com seus enunciados, igualmente em virtude de suas formas próprias. É isso que definirá este entrelaçamento, este entrecruzamento dos visíveis e dos enunciáveis que variam segundo cada formação histórica. Nenhuma formação histórica possui visibilidade nem as enunciabilidades de outra. E assim que houver uma variação do regime dos enunciados e dos campos de visibilidade podemos dizer que entramos em uma outra formação histórica.

Mas, para além do problema da constituição do saber, importa a Deleuze compreender o que, em Foucault, garante a relação ou comunicação entre o ver e o dizer. O que torna coerente, sério e, portanto, legítimo um saber? Sabemos que é a convergência entre a enunciabilidade e a visibilidade. Mas o que, afinal, garante essa convergência, essa comunhão ou esse entrelaçamento entre um e outro domínio, já que, de acordo com Deleuze, eles são domínios absolutamente heterogêneos, de naturezas diferentes? Para Deleuze esse é um grande problema que ainda fica em aberto em “As palavras e as coisas” e que Foucault só conseguiria enfrentar a partir da entrada em cena da noção de poder.

De acordo com Deleuze, a tese da não-relação essencial existente entre o ver e o dizer vem de Blanchot, que no “L’entretien infini” tem justamente um breve texto intitulado “Parler n’est pas voir”. Seria daí então que viria a ideia de que “não vemos jamais aquilo de que falamos e não se fala jamais daquilo que vemos” (idem, Aula 1, p. 32). Segundo Deleuze, Foucault teria mostrado, por exemplo, em “História da loucura”, que não há forma comum entre o ver e o dizer; entre a maneira com que os hospitais possibilitam certo modo de ver a loucura e aquilo que é enunciado pela medicina. “O hospital vem da polícia, a desrazão vem da medicina. Do mesmo modo, a prisão vem do [poder] disciplinar, a delinquência do judiciário. Não há isomorfismo, não há forma comum” (idem, Aula 1, p. 33). E a própria análise da enciclopédia chinesa de Borges, no prefácio de “As palavras e as coisas”, também nos mostra que entre as palavras e as coisas não há acordo natural, mas só cultural. Tanto é assim, que o que é risível para uma cultura pode não o ser para outra. Daí a astúcia de iniciar o livro com o texto de Borges, que provoca o riso e desconcerta precisamente aqueles que pertencem a certa cultura enciclopedista, iluminista e moderna.

Deleuze então insiste nesse dualismo. E é claro que o problema que se torna

latente do início ao fim do curso é: como, afinal, é possível pensar a relação de algo que por princípio é da ordem da não-relação? Se se trata de um dualismo de natureza, de uma não relação, como afinal pensar o saber como um quadro em que o ver e o dizer andam juntos, em que um e outro de certo modo entram em comunhão e formam uma unidade? O que, no fim das contas, garante que, no saber, haja uma espécie de junção ou adequação entre o ver e o dizer? O que, enfim, garante a unidade? “Se há uma heterogeneidade absoluta entre os dois polos do saber, de que maneira estes dois polos constituiriam o saber?” (idem, Aula 5, p. 37)

A resposta de Deleuze é categórica: é o poder enquanto relação de forças que “faz ver e falar” (idem, Aula 7 p. 41). É ele que, historicamente, proporciona uma coerência que, naturalmente, não existiria. Só o poder, como instância exterior ao ver e ao dizer, poderia funcionar como meio de unificação desses dois polos heterogêneos. Uma relação de força mantendo junto duas formas diferentes: a forma do ver e a forma do dizer. Seria então somente a partir da década de 1970, com a introdução do tema do poder e da retomada da genealogia nietzschiana, que Foucault teria encontrado uma solução definitiva para o problema da interação entre o ver e o dizer.

Para Deleuze, portanto, a passagem do método arqueológico ao genealógico marcaria a influência de Nietzsche no pensamento de Foucault no início dos anos 1970. Contudo, valendo-se do próprio Deleuze e de sua tese de que o saber é um arquivo audiovisual, procuramos mostrar que Nietzsche já está presente em Foucault desde o período arqueológico da década anterior. Com isso, sustentamos que não só o tema do poder, em Foucault, é de inspiração nietzschiana, mas que também a noção de saber pode ser pensada sob essa influência.

## Referências

- Arantes, P. (2016). Conferência realizada na inauguração da *Cátedra Maurice Florence e a Filosofia da Resistência* da PUC/SP. Recuperado de <https://www.youtube.com/watch?v=jyQfLkmTLgs>. Acesso 13/04/2022.
- Deleuze, G. (2017). *Michel Foucault: as formações históricas*. Tradução de Cláudio Medeiros e Mario A. Marino. São Paulo: n-1 edições e editora filosófica politeia. Recuperado de <https://editorapoliteia.com.br/as-formacoes-historicas/>. Acesso em 7/05/2021.
- Dosse, F. (2007). *História do estruturalismo*, volume I. Tradução de Álvaro Cabral. Bauru: EDUSC.
- Foucault, M. (1966). *Les mots et les choses*. Paris : Gallimard.
- Foucault, M. (2022). *As palavras e as coisas*. Tradução de Salma Tannus Michail. 8ª ed. São Paulo: Martins Fontes.
- Foucault, M. (2011). *Leçons sur la volonté de savoir*. Paris : Gallimard.
- Foucault, M. (1969). *L'archéologie du savoir*. Paris : Gallimard.

- Foucault, M. (2007). *A arqueologia do saber*. Tradução de Luiz Felipe Baeta Neves, Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007.
- Merleau-Ponty, M. (2010). *Phénoménologie de la perception*. In *Oeuvres*. Paris: Gallimard.
- Nietzsche, F. (2001). *A gaia ciência*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras.
- Nietzsche, F. (2005). *Além do bem e do mal: prelúdio a uma filosofia do futuro*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras.
- Nietzsche, F. (2010). *Sobre verdade e mentira*. Tradução de Fernando de Moraes Barros. São Paulo: Hedra.
- Soares, J. D. G. (2019). As enciclopédias de Michel Foucault. *Discurso*, Revista do Departamento de Filosofia da USP, 49(2). DOI: <https://www.revistas.usp.br/discurso/article/view/149241>

Recebido em: 25.07.2023

Aceito em: 19.09.2023

Esta obra está licenciada com uma Licença Creative Commons Atribuição-NãoComercial-SemDerivações 4.0 Internacional.  
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>

