



ISADORA LIMA MACHADO

**NIETZSCHE,
O DESTINO SINGULAR DA LINGUAGEM**

**CAMPINAS
2015**



**UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS
INSTITUTO DE ESTUDOS DA LINGUAGEM**

ISADORA LIMA MACHADO

NIETZSCHE, O DESTINO SINGULAR DA LINGUAGEM

**Tese de doutorado apresentada ao Instituto
de Estudos da Linguagem da Universidade
Estadual de Campinas para obtenção do
título de Doutora em Linguística.**

Orientador: Prof. Dr. Eduardo Roberto Junqueira Guimarães

**CAMPINAS
2015**

Ficha catalográfica
Universidade Estadual de Campinas
Biblioteca do Instituto de Estudos da Linguagem
Crisllene Queiroz Custódio - CRB 8/8624

M18n Machado, Isadora Lima, 1987-
Nietzsche, o destino singular da linguagem / Isadora Lima Machado. –
Campinas, SP : [s.n.], 2015.

Orientador: Eduardo Roberto Junqueira Guimarães.
Tese (doutorado) – Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Estudos
da Linguagem.

1. Nietzsche, Friedrich Wilhelm, 1844-1900. 2. Humboldt, Wilhelm, Barão de,
1767-1835. 3. Sapir, Edward, 1884-1939. 4. Pêcheux, Michel, 1938-1983. 5.
Orlandi, Eni Puccinelli, 1942-. 6. Ideias linguísticas - História. I. Guimarães,
Eduardo, 1948-. II. Universidade Estadual de Campinas. Instituto de Estudos da
Linguagem. III. Título.

Informações para Biblioteca Digital

Título em outro idioma: Nietzsche, the particular destiny of language

Palavras-chave em inglês:

Nietzsche, Friedrich Wilhelm, 1844-1900

Humboldt, Wilhelm, Baron of, 1767-1835

Sapir, Edward, 1884-1939

Orlandi, Eni Puccinelli, 1942-

Pêcheux, Michel, 1936-1983

Linguistic ideas - History

Área de concentração: Linguística

Titulação: Doutora em Linguística

Banca examinadora:

Eduardo Roberto Junqueira Guimarães [Orientador]

José Hortas Nunes

Jorge Luis Viesenteiner

Pedro de Souza

Oswaldo Giacoia Junior

Data de defesa: 25-02-2015

Programa de Pós-Graduação: Linguística

BANCA EXAMINADORA:

Eduardo Roberto Junqueira Guimarães

José Horta Nunes

Jorge Luiz Viesenteiner

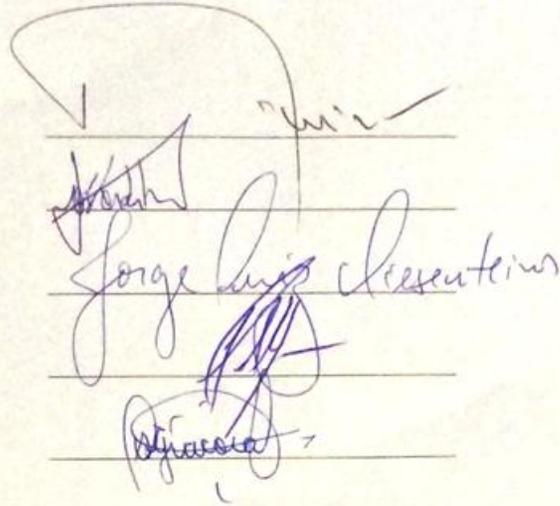
Pedro de Souza

Oswaldo Giacoia Junior

Greciely Cristina da Costa

Henry Martin Burnett Junior

Sheila Elias de Oliveira



RESUMO

A partir da perspectiva da História das Ideias Linguísticas, a tese investiga as filiações a Friedrich Wilhelm Nietzsche nas Ciências da Linguagem. A hipótese do trabalho é a de que a enunciação nietzscheana é um acontecimento na história da reflexão sobre a linguagem. Compreende-se o acontecimento, tal como o define Eduardo Guimarães, ou seja, não enquanto um fato no tempo, mas como aquilo que produz diferença em sua própria ordem. Tomada como acontecimento, a enunciação nietzscheana instaura sua própria diferença, e nela consideramos duas temporalidades distintas: por um lado, a que produz a filiação de Edward Sapir a Nietzsche, e que recorta Wilhelm von Humboldt como memorável; por outro, a que produz a filiação de Michel Pêcheux e Eni Orlandi a Nietzsche. A possibilidade de pensar as temporalidades em sua equivocidade demonstra que há um caminho na reflexão sobre a linguagem a ser trilhado nas sendas de um materialismo trágico – a consideração de que a determinação histórica não é fruto de um processo maquínico, motorizado, mas que há algo do acaso que comparece, e que, nesse acaso, intervalo entre o equívoco e a linguagem, há ainda um espaço para a arte, para a criação, para r-existir ao sedentarismo dos sentidos.

ABSTRACT

From the perspective of the History of the Linguistic Ideas, this thesis investigates the affiliations to Friedrich Wilhelm Nietzsche in Language Sciences. The hypothesis of this work is that Nietzsche's enunciation is an event in the history of the reflection on language. We understand the event, as defined by Eduardo Guimarães, i.e., not as a fact in time, but as something that produces a difference in its own order. Taken as an event, Nietzsche's enunciation establishes its own difference, and in it we consider two different time frames: on the one hand, the one that produces Edward Sapir's affiliation to Nietzsche, and that highlights Wilhelm von Humboldt as memorable; on the other hand, the one that produces Pêcheux and Eni Orlandi's affiliation to Nietzsche. The possibility of thinking temporalities in its own equivocality demonstrates that there is a path in the reflection on language to be taken in the paths of a tragic materialism - the consideration that the historical determination is not a result of a machine and motorized process, but that there is something from chance that appears, and that, in that chance, an interval between the misunderstanding and the language, there is still a space for art, for creation, to r-exist to the sedentary senses.

RESUMEN

Desde la perspectiva de la Historia de las Ideas Lingüísticas, esta tesis investiga a Friedrich Wilhelm Nietzsche en las Ciencias del Lenguaje. La hipótesis de este trabajo es que la enunciación de Nietzsche es un acontecimiento en la historia de la reflexión sobre el lenguaje. El acontecimiento se comprende tal y como lo define Eduardo Guimarães, o sea, no como un hecho en el tiempo, sino como aquello que produce diferencia en su propio orden. Tomada como un acontecimiento, la enunciación de Nietzsche establece su propia diferencia, y en ella consideramos dos temporalidades diferentes: por un lado, la que produce la afiliación de Edward Sapir a Nietzsche, y que recorta Wilhelm von Humboldt como memorable; por otro lado, la que produce la afiliación de Michel Pêcheux y EniOrlandi a Nietzsche. La posibilidad de pensar las temporalidades en su equivocidad muestra que hay un camino en la reflexión sobre el lenguaje para ser seguido por los senderos de un materialismo trágico – la consideración de que la determinación histórica no es fruto de un proceso mecanizado, motorizado, sino que hay algo de azar, y en ese caso, intervalo entre la equivocación y el lenguaje, todavía hay un espacio para el arte, para la creación, para r-existir al sedentarismo de los sentidos.

RÉSUMÉ

À partir de la perspective de l'Histoire des Idées Linguistiques, la thèse recherche les filiations à Friedrich Wilhelm Nietzsche dans les Sciences du Langage. L'hypothèse de ce travail est que l'énonciation nietzschéenne est un événement dans l'histoire de la réflexion sur le langage. L'évènement est compris tel que le définit Eduardo Guimarães, soit, pas en tant qu'un fait dans le temps, mais comme ce qui produit de la différence dans son propre ordre. Considérée comme évènement, l'énonciation nietzschéenne instaure sa propre différence, et en elle nous considérons deux temporalités distinctes: d'un côté, celle qui produit la filiation d'Edward Sapir à Nietzsche, et qui recoupe Wilhelm von Humboldt comme mémorable; de l'autre côté, celle qui produit la filiation de Michel Pécheux et Eni Orlandi à Nietzsche. La possibilité de penser les temporalités dans leur équivocité démontre qu'il y a, pour la réflexion sur le langage, un chemin à être parcouru dans les sentiers d'un matérialisme tragique— la considération suivant laquelle la détermination historique n'est pas le fruit d'un processus machinique, motorisé, mais qu'il y a quelque chose du hasard qui joue, et que, dans ce hasard, intervalle entre l'équivoque et le langage, se tient encore un espace pour l'art, pour la création, pour ré-exister au sédentarisme des sens.

Schopenhauer, Kant, Nietzsche, naturally, I read all of those. I don't respect them; I am just trying to remember some of those whose theories I soaked up in those years. (...) I don't respect them because it seems to me that most of their time was spent arguing about things that are not really important. (...)

Malcolm X – *Autobiography*

Criando todas as coisas, ele entrou em tudo. Entrando em todas as coisas, tornou-se o que tem forma e o que é informe; tornou-se o que pode ser definido; e o que não pode ser definido; tornou-se o que tem apoio e o que não tem apoio; tornou-se o que é grosseiro e o que é sutil. Tornou-se toda espécie de coisas: por isso os sábios chamam-no o real.

Upanichades

A profissão de quase todas as pessoas, mesmo a do artista, começa com hipocrisia, com uma imitação do exterior, com uma cópia daquilo que produz efeito.

Frederico Nietzsche

Détaché de la représentation, le langage n'existe plus désormais, et jusqu'à nous encore, que sur un mode dispersé : pour les philologues, les mots sont comme autant d'objets constitués et déposés par l'histoire ; pour ceux qui veulent formaliser, le langage doit dépouiller son contenu concret et ne plus laisser apparaître que les formes universellement valables du discours ; si on veut interpréter, alors les mots deviennent texte à fracturer pour qu'on puisse voir émerger en pleine lumière cet autre sens qu'il cachent ; enfin il arrive au langage de surgir pour lui-même en un acte d'écrire qui ne désigne rien de plus que soi. Cet éparpillement impose au langage, sinon un privilège, du moins un destin qui apparaît singulier quand on le compare à celui du travail ou de la vie. (...) Le langage n'est rentré directement et pour lui-même dans le champ de la pensée qu'à la fin du XIXe siècle. On pourrait même dire au XXe siècle, si Nietzsche, le philologue – et là encore il était si sage, il en savait si long, il écrivait si bon livres – n'avait le premier rapproché la tâche philosophique d'une réflexion radicale sur le langage.

Michel Foucault

SUMÁRIO

1. sobre deuses bailarinos	31
2. isso que ora se escreve pedra	35
3. a linguagem como excesso: nietzsche entre a polifonia e o silêncio	51
a. sobre a polifonia	53
b. sobre o silêncio e a escrita aforística	67
4. as r-existências da palavra: nietzsche e o problema da linguagem	73
a. história	75
b. anti-antonímia e crítica à metafísica das oposições	77
c. interpretação e perspectiva	80
d. linguagem: crença, superstição, hábito gramatical	87
e. linguagem e consciência	95
5. uma temporalidade: nietzsche, orlandi, Pêcheux.....	99
a. nietzsche: o quarto mosqueteiro da epistemologia discursiva	101
b. paráfrase e polissemia: o eterno retorno do mesmo	107
c. bom, mau, ruim: sobre o funcionamento das formações imaginárias.....	110
d. nietzsche e as condições de produção	115
e. a crítica ao sujeito lógico	119
f. língua, ideologia e moral: um problema para filósofos e analistas de discurso.....	125
g. sobre o esquecimento como atividade	128
h. nietzsche e orlandi: estamos condenados a interpretar.....	132
i. sobre orlandi e nietzsche, ainda a dança	138
j. nietzsche <i>projets de textes</i> , de michel pêcheux	139
k. história da palavra operário x história das palavras “bom e mau” “bom e ruim”	154
6. outra temporalidade: nietzsche, sapir, humboldt	159
a. desconstruindo a hipótese sapir-whorf	161
b. a semântica da enunciação e o trabalho em história das ideias linguísticas	177
c. eduardo sapir	183
d. guilherme de humboldt	198
i. um pouco de história cronológica	198
ii. as influências de humboldt	199
iii. humboldt, um revolucionário?	201

iv. humboldt e a comunicação	204
v. humboldt e o organicismo	207
vi. a criatividade linguística	215
e. análise semântica	224
f. nietzsche, sapir, humboldt	235
7. toda história começa <i>in media res</i> : a caminho de um materialismo trágico	241
8. referências bibliográficas.....	253

para *Eduardo Guimarães*,
pela escuta.

AGRACIAMENTOS

Tem mais presença em mim o que me falta.

Manoel de Barros

Ao *Professor Eduardo Guimarães*. Lembro-me que, quando tinha apenas a estrondosa vontade de completar minha formação na Unicamp, empreendi, após a escolha da área História das Ideias Linguísticas, leituras dos agradecimentos de teses orientadas por diferentes professorxs dessa área. Foi a partir desses agradecimentos, evocando qualidades admiráveis, que fiz minha escolha. Essa escolha, consentida por este Professor, mudou profundamente os rumos de minha formação. Lembro também que, ainda no início do mestrado, escrevia todos os e-mails com um pedido de desculpas por incomodá-lo, ao passo que sempre recebia como resposta que me orientar era parte de seu trabalho. Algo que me marcou para sempre. Primeiro porque muitos de minhas/meus colegas de pós-graduação passaram mestrado e doutorado reclamando que xs orientadorxs não liam os trabalhos, nem respondiam e-mails, nem marcavam reuniões; ou que eram extremamente grossos, indelicados, soberbos, etc... Nunca tive essa experiência durante a pós-graduação. Pelo contrário, mesmo durante o difícil período de minha doença, o Professor Eduardo sempre se fez presente, com suas palavras de incentivo e coragem. Palavras e atitudes que me deram a segurança necessária para concluir o doutorado, palavras e atitudes que me ensinaram o *hay que endurecerse pero sin perder la ternura jamás*. Essa convivência, tão profissional, mas ao mesmo tempo com tantos efeitos lenitivos em minha atribulada vida pessoal, me ensinou o bom sentido do profissionalismo, da ética acadêmica, da responsabilidade diante do conhecimento. Dentre tanto que é inexprimível deste encontro, e que me emociona a tímidas lágrimas pela sensação de despedida que me acompanha nesse agradecimento, resta o exemplo de professor que tenho, exemplo que carregarei todos os dias em minha carreira docente, como uma meta. Resta agradecer a presença

fundamental quando da doença e quando da convalescença. Resta agradecer a orientação, a *Weltanschauung*, a orientação para a vida. Resta agradecer pelas aulas, em sala e fora dela. Agradecer pelo bom humor de sempre. Agradecer por ter possibilitado minha viagem a Paris. Resta agradecer, agradecer, agradecer, até que a reescritura por repetição possa deslocar os sentidos do que seja agradecer. Resta, por fim, meu profundo orgulho de ter sido orientada pelo Professor Eduardo. *Je vous remercie beaucoup.*

À *Professora Eni Orlandi*. Obrigada por ter me encorajado quando dava os primeiros passos, por sempre ter palavras de coragem nesse dis-curso-rio. Agradeço profundamente pela ternura com que nos tratamos e pela quantidade de histórias que me conta – histórias que povoam meu imaginário e me permitiram tantas bonitas fantasias. Por me inspirar com sua força e com sua lucidez teórica, pela coragem de sua teoria. Agradeço por *fazermos parte da maçonaria dos que viram uma vez o ovo e o renegam como forma de protegê-lo* – porque *amor é quando é permitido participar um pouco mais.*

Aos *funcionários da secretaria e da biblioteca do Instituto de Estudos da linguagem.*

Ao *SAPPE*, da Unicamp, na pessoa de *Tania Franzoni*, pelo papel fundamental que exerceu quando era necessário apenas seguir em frente.

À *FAPESP*, pela bolsa de doutorado (processo nº 2010/18883-8) que me permitiu a dedicação integral à pesquisa; e também à *CAPES*, pela bolsa de estágio doutoral em Paris.

Ao *Professeur Bernard Bosredon*, por ter me recebido em Paris.

À *Professora Cláudio Pfeiffer* e ao *Professor Sírio Possenti*, por sempre me incentivarem a ir mais fundo em busca do Nietzsche de Pêcheux.

À *Professora Sheila Elias de Oliveira*, pela valiosa orientação na qualificação de área em Semântica. Agradeço também por compor a banca avaliadora da tese.

Aos *Professores Oswaldo Giacoia Jr e José Horta Nunes*, por todas as sugestões no exame de qualificação. Apesar de não ter conseguido dar conta de todas elas, com certeza me acompanharão no futuro que se anuncia. Agradeço também por aceitarem participar da banca avaliadora da tese.

Aos *Professores Pedro de Souza e Jorge Viesenteiner*, por aceitarem participar da banca avaliadora da tese.

À *Professora Greciely Cristina da Costa* e ao *Professor Henry Martin Burnett Jr*, por comporem a banca avaliadora.

Ao *Professor Luiz Benedicto Lacerda Orlandi*, por ter me incentivado tanto a escrever *Misantrópolis*, pela paciência com que leu meu livro quando ainda o escrevia, por me chamar à vida.

A *André Luis Muniz Garcia*, pela paciência com que sempre me atendeu quando ainda dava os primeiros passos no mestrado.

A *toda minha família*, pois sem ela eu jamais estaria defendendo esta tese. À Lucia Lima, minha mãe querida, pelo exemplo de determinação, pelo amor incondicional, por ter me levantado tantas as vezes que caí, por nunca ter desistido de mim. A Rogério Machado, meu papito, pela firmeza com que me mostrou o caminho que ainda havia, pela ternura de seu afeto, pelos demorados cafés em que me obriga a ouvir suas divagações, por ser meu maluco beleza preferido. A Hugo Machado, meu único irmão, por ser toda a virtude que me falta, por existir, pela competência que me inspira. A Aécio Machado, esse tio que sempre foi meu melhor amigo, desde que tinha 5 anos, pelo exemplo de coragem diante da vida, por me levar tantas vezes na escola, pelas mágicas no quilão, por ser meu referencial de alegria, pelo seu amor que faz parte do que sou. À Vó Maria, por sempre me encorajar com sua força, com sua solidez moral, com seu caráter inabalável, por sempre dar os melhores conselhos, pelo seu feminismo, pelo familiar que falamos. À Auxiliadora Lima, minha dindinha, por ter me feito rir nos piores momentos, pela quantidade de vezes que me ensinou a superação, pela sua alegria contagiante. Aos meus primos Isabela Lima e Maurício Lima, por fazerem parte da minha história de um modo ainda tão lúdico. À Auxiliadora Ferreira, pelo seu afeto imenso, desde sempre, e por estar sempre do nosso lado, sempre que

preciso. Agradeço ainda a existência de pessoas como Tia Francisca e Tio Beto, Tio Cacá e Girlani. Ainda agradeço a existência de meus primos Arthur, Lucas, Beatriz, Ícaro e Eduardo. A vocês, todo meu amor, toda minha gratidão.

À *Késia Ferreira*, por essa amizade que completa dez anos de muita brodagem, muita parceria, muito fechamento, muita diversão, junto com meu chapa Pézão e, fruto deles, meu tesouro de afilhado, Miguel, nosso *Miguilim*.

A *Adolfo Oleare*, pelo outono de 2012 e pela leveza de nossos dias.

À *Eliana Murari Sudre*, uma das pessoas mais fabulosas que conheci, pela amizade incondicional, por ter me trazido de volta, por me inspirar, por ser essa pessoa que melhora o mundo.

À *Mariana Jafet Cestari*, pelos lindos momentos que vivemos juntas, por Paris, por Amsterdamm, pelas incontáveis risadas e trapalhadas, erros e acertos. Por fazer parte de mim.

Ao *Jefferson Voss*, meu pezinho de poejo, por ser esse melhor amigo de todos os tempos, pelas inúmeras vezes que nos divertimos juntos, pelas conversas intensas, pelo pinapismo, por Paris, por nossas Parises, por nossas andanças sem rumo naquelas ruas tão conhecidas e tão desconhecidas... Por sempre ouvir *Misantrópicos* com tanto entusiasmo e atenção. Pela quantidade de coisas que dividimos e que, estou certa, são inesquecíveis para mim.

À *Marina Groschitz* e *Emily Kimura*, pelo carinho com que me receberam, por terem me ajudado a compreender melhor tantas coisas e por terem me ajudado a suplantar o medo de tantas outras.

A *Ogbe She* e *Oshun Bomire*, pelo dia 19 de abril de 2013, pelos descaminhos do *Ifá*, naquele dia em que tudo fazia sentido, em que tudo fez sentido, em que ganhei um destino. Por Oshun, Obatalá e Eleggua; pela galinha no leite de côco; pelo sorvete de limão. Agradeço profundamente por terem me reconhecido: *Baba y Yaya, gracias por el ashè*.

Ao *Jorge X*, meu professor de francês e civilização e barbárie francesa, pois Paris jamais teria sido o que foi sem nossas conversas de corredor, pois jamais teria eu aprendido tanto sobre Gana e sobre os abiku. Agradeço por ter me ensinado meu

próprio sotaque em francês, apesar de, na minha cabeça, ser o mesmo que o seu. - *Hi, Jorge! – Salut, Isadora...Il faut parler le français !*

À *Madame Zadette*, parce que je suis ta fille, pelas comidas mais maravilhosas do mundo, pour le poisson sauvage, pour le jus éxotique, pelo que me ensinou sobre Brazzaville, pelo que me ensinou sobre a vida. *1, avenue des champs elysées, gentilly!*

A *Thierry Jean-Pierre*, por ter feito de Paris uma cidade menos violenta, pelo doce grave de suas cordas, mais, surtout, *pour la fatigue du jazz*.

A *Rodin Sotolongo Zapata*, pela amizade sempre tão acolhedora, divertida, artística e musical. Pela rumba!

A *todos na Maison du Brésil*: Ana e Fred, e principalmente Dona Inês, que errou ao me dar um teto.

A *Rudy Théodore Gassy*, o eremita com sua pequena lanterna, pelo acaso entre um vestido chinês e um livro chinês, pelo patois que falamos, pelos dias de tanta felicidade e de tanta esperança e de tanto sentido. Por ter me ensinado outros sentidos para família, pelos pequenos Adisa Amani e Aken Tehuti. Nosso reinado será eterno.

Ao *governo cubano*, pelo que não posso dizer e em mim significa.

A *William Vivanco*, pelas águas de Olokun.

A *Sanyika Bryant*, porque também o desconhecido nos guia.

A *Avtar Singh*, porque a vida é a arte dos encontros, embora haja tantos desencontros.

À *minha querida Dinah*, pois os gatos, esculturas vivas, são a única companhia possível para quem escreve. Agradeço pela amoralidade de seu afeto e por seu companheirismo. Aos meus outros milhões de gatos, como Zoé e Banzé, sempre tão fundamentais.

And last, but not least, aos meus queridos demônios, esses animais domésticos...

LISTA DE ABREVIATURAS

Humano, demasiado humano, vol. 1 – *Menschliches, Allzumenschliches* – **MAI/HHI**

Miscelânea de opiniões e sentenças (*Humano, demasiado humano*, vol.2) – *Vermischte Meinungen und Sprüche* – **VM/OS**

O andarilho e sua sombra (*Humano, demasiado humano*, vol.2) – *Der Wanderer und sein Schatten* – **WS/AS**

Aurora – Morgenröthe – **M/AA**

A gaia ciência – Die fröhliche Wissenschaft – **FW/GC**

Além do bem e do mal – Jenseits von Gut und Böse – **JGB/BM**

Genealogia da moral – Zur Genealogie der Moral – **GM/GM**

Crepúsculo dos ídolos – Götzen-Dämmerung – **GD/CI**

Assim falou Zaratustra – Also sprach Zarathustra – **Za/ZA**

sobre deuses bailarinos

Desculpai-me mas vou continuar a falar de mim que sou meu desconhecido, e ao escrever me surpreendo um pouco pois descobri que tenho um destino.

Clarice Lispector

Eleggua me lançou a pedra quando perdi a corrente de ar quente - ela me levava até a ilha. Mas, antes disso, um casamento unguado na saia que neguei à Maria Padilha. A casa mente no outubro ou nada, e se esfacela na escolha de volta à Mãe, estraçalhada. Eu que acreditei em recomeços, esquecimento que éramos talhados frágeis tropeços. Ainda hoje restam as cinzas disso que não foi e elas dançam na luz do vento como chama esquiva fosse o Machado de Shangò. Insistem em meu peito, qual cinzeiro feito brasa a pulsar, trabalho do Vento. Convés donde nos deitamos, sou eu a princesa desdatada em seu poder de franqueza, a clareza do branco de Obatalá.

Então me apeguei aos meus deuses. Como quem se apega a qualquer pedaço do navio em chamas, já que botes não eram mais possíveis, os amigos ou boiavam mortos ou já tinham se esquecido de meu lugar no bote. Bote que eu via cada dia mais se afastar, corrente cruzada. A boca menina, na guitarra, soava sua levada rítmica, e, parece daqui, fazia com que ele se afastasse dos corpos mortos, e me coroasse rainha viva de seu Axé. Mas no desgarramos em um lapso, e nadei insistentemente contra a maré de luzes movediças. Restei até ontem esperando que a mística se apresentasse a meus olhos cansados, e quando assim foi, tive o coração iluminado de mais esperanças: *ahora voy a llamarte con mi cuerpo, Pirata* - como chama esquiva fosse alucinar a sina.

Morreu *la Mariposa*. Cumpriu assim a lei poderosa do Axé. *Lei do Axé, lei da vida*. (...) de lá, entretanto, vejo o crime. Ele vaga pela pequena relva. Sutil e autêntico. Medo da ausência, temo as tardes. Vazia e febril, Fatos em suspeita do verbo. Fim da linha.

A visão que ganhei até aqui come o peito de outras agruras, e passo a escrever como quem ficou cega. Ouço vozes... Sinto cheiros. Eles estão falando. Ouço vozes, sinto cheiros, Vazia e nodosa sinto cheiros de outras carapuças que vesti, e estavam ali todas elas novamente. Vou-me embora porque ouço ruídos que são ele a quem me entreguei em carne trêmula. Faço disso um absurdo, ou fremente digo ao peito que reputa que pitamos os amplísimos paradoxos da fonética.

Tenho sotaques que se agravam qual possível fosse fechar as cortinas. Continuar, esquecer o verbo que prolixo se mostra. Tinto à pena continuar. Afinal, não morri. Estou existência vida vivamente viva. Escrevo aos que sobreviveram porque sobrevivi. Filha da classe trabalhadora, talhei minhas pedras quais possíveis foram meus cinzéis. Doravante continuar seja talvez o engano do poeta que sempre escreveu à sua janela. Tabacaria e suas janelas, o velho ilustre que me deveu figos quando era estranhamente necessário apenas continuar.

Ela andava de branco nas ruas que preparava para o afogado mais bonito daquela Ilha: *Kwarw Ka Ra*, diziam à papillon despedaçada. *Mawon, El Cimarrón* reduplicado.

Agora que escrever é apenas o contrário de estar sozinha...

Fim da linha, talvez seja real prosseguir o jogo, dar sinais de convalescença.

Fechemos então algumas cortinas. Ou simplesmente exercite seu olho de gato, adorne o cheiro pelo focinho. Poeira que estranhou casa neles, a fechadura que aprendeu a abrir – pois que era exercício quebrar as correntes indignas que se faziam quando perdia as chaves. Àquele dizer de ajuda, naufrago as presenças. Meço delas a estranheza do mito branco – a real cabeça de Obatalá. Bem seguida de um pensamento.

- *C'est à moi*, disse o gato sobre o pássaro.

Adoento-me de tantas esperanças...Fechávamos então as cortinas: levíssimos. O ópio de poucos aqueles que fumavam em bando. Banidos.

O chão se abria desesperadamente, e até hoje é esse medo que me arrasta de volta à ilha.

Pesadelo. Chicote maltrapilho que se debatia contra o feitor.

Sei das tardes, reconheço as sinas:

- *k.o.n.k.o.m.u.n.z.* -

¿que resta de *Ilê-lfé?*

isso que ora se escreve pedra

Eu queria ser lido pelas pedras.

Manoel de Barros

You get so alone at times that it just makes sense.

Charles Bukowski



I

Significa que diante disso que ora se estende suspenso¹, resta habitar o silêncio que entorna as palavras. Mesmo a ordenação linear da escrita torna irritadiço continuar. Nietzsche. Os nomes. As línguas. Os saberes. Ensaio. Aprendizagem em Semântica, História e Filosofia. Obsoletas as iniciais que capitulam substantivos, adereços de estranho peso para a suspensão. Obsoletos ainda os pontos que encerram fluxo, mesmo as vírgulas semeiam poluição no que deviria danças circulares e outros

¹ A expressão “isso que se escreve pedra” e, mais à frente, “um corpo que se escreve pedra”, foi inspirada no título do livro de Marcos Ramos, *Um corpo que se escreve pedra* (2011).

movimentos. Reflexos em jogos, não os de linguagem, mas os de espelhos. Labirinto. Adentrar as possibilidades miméticas dos nomes. O que são todos esses nomes? Em que sintaxe dispô-los? De que modo preposicioná-los, salientar os limites de suas diferenças, ainda que fale apenas de hierarquias? De que modo estabilizar conexões que sabe ainda tão provisórias no que têm de precárias e escorregadias? Significa dizer que diante disso que ora se estende pedra resta se irmanar ao que mora onde dorme, resta habitar o eu que poderia – futuro de um passado – ter se inscrito braile nos muros inóspitos, mas atentos a sua função de dizer o limite, o fora, o dentro. Se o limite só sêsse outra margem em relação...

A reticência proibida. A moralidade dos dias comparece a cada lapso, tempo perdido, espreita. A que sintaxe submetê-los? Se não houvesse o ponto de interrogação ¿de que se fariam esses nomes que guarda em caixas qual estranha relíquia?

De que modo interrogar o que ora se estende suspenso fora das teias gramaticais que tecem a possibilidade mesma da aranha? Eis, no raso, a questão. A teia tece a aranha? Novamente se a aranha tece a teia ou se a teia tece a aranha, não cai ela ainda na sintaxe oblíqua dos sujeitos e seus predicados? Não seria ainda o velho *hábito gramatical* comparecendo em sua veste mais cotidiana e opaca? Não seria ainda a mesma discrição que organiza a fisiologia de produção do som, que torna sua aparição singular no que teria de natural e universal?

Daí, já de começo, solicitar a Deleuze e Guattari (1980/2000)² a bela imagem da operação entre a orquídea e a vespa³. Caminhos que se desenham na cópula entre uma flor e um inseto⁴. Pequenas singularidades que me tomam ao escrever.

² Filósofos como Gilles Deleuze e Michel Foucault sempre foram adeptos do uso de suas “teorias” como *caixas de ferramentas* (expressão de Deleuze em conversa com Foucault, registrada em *Microfísica do poder* (1979/2008, p. 71), isto é: “(...) uma teoria é como uma caixa de ferramentas. Nada tem a ver com o significante... É preciso que sirva, é preciso de funcione. E não para si mesma. Se não há pessoas para utilizá-la, a começar pelo próprio teórico que deixa então de ser teórico, é que ela não vale nada ou que o momento ainda não chegou. **Não se refaz uma teoria, fazem-se outras; há outras a serem feitas.** (...) A teoria não totaliza; a teoria se multiplica e multiplica. É o poder que por natureza opera totalizações e você diz exatamente que a teoria por natureza é contra o poder. (...)” (grifo meu). Nesse sentido, o uso que farei de todos os autores nessa tese será o uso como uma *caixa de ferramentas*. Talhar pedras, construir meus cinzéis. Rupestrismo é meu devir-histórico. O Prof. Luiz Orlandi, em suas aulas no Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, sempre alertou que, ao fazer esse uso da filosofia, não se poderia entretanto dizer que o teórico disse. Deleuze afirma, na sequência da citação que utilizei, que Foucault nos ensinou da *indignidade de se falar pelos outros*. Não reivindico assim as teorias enquanto comentário dos autores.

Preferiria eu devir-círculos. Dizer que o que gostaria de dizer apenas são círculos que nunca se fecham. Que a história dos nomes não tem fim, nem finalidade. Desenhar pontos que formam círculos imaginários, espirais descentrados – que podem ser conectados a outros pontos, formar outros círculos. Talhar essas imagens nos muros, nas pedras. E não para que se tornem livros de Elba, mas para exercitar a escrita com o corpo que se inscreve nos sentidos que se escrevem.

No que tange aos postulados retóricos de perguntar, caberia a ela o dever de anunciar os caminhos que levariam às respostas, de modo que o início não fosse senão o teatro daqueles que nele cressem. Caberia saber desde já o caminho para se conhecer o que não se sabe. Ficção científica⁵ apenas para partícipes das encenações pagãs do trágico: nem para aqueles que creem, nem para aqueles que não creem – pois que manter a designação de si pela antonímia significa ainda participar das crueldades metafísicas.

Determinação momentânea de um centro: há sempre uma sonoridade no fio de Ariadne⁶. Isso quer dizer a projeção de futuridade ser assim a criação das

³ “(...) A orquídea se desterritorializa, formando uma imagem, um decalque de vespa; mas a vespa se reterritorializa sobre esta imagem. A vespa se desterritorializa, no entanto, tornando-se ela mesma uma peça no aparelho de reprodução da orquídea; mas ela reterritorializa a orquídea, transportando o pólen. A vespa e a orquídea fazem rizoma em sua heterogeneidade. Poder-se-ia dizer que a orquídea imita a vespa cuja imagem reproduz de maneira significativa (mimese, mimetismo, fingimento, etc). Mas isto é somente verdade no nível dos estratos — paralelismo entre dois estratos determinados cuja organização vegetal sobre um deles imita uma organização animal sobre o outro. Ao mesmo tempo trata-se de algo completamente diferente: não mais imitação, mas captura de código, mais-valia de código, aumento de valência, verdadeiro devir, devir-vespa da orquídea, devir-orquídea da vespa, cada um destes devires assegurando a desterritorialização de um dos termos e a reterritorialização do outro, os dois devires se encadeando e se revezando segundo uma circulação de intensidades que empurra a desterritorialização cada vez mais longe. Não há imitação nem semelhança, mas explosão de duas séries heterogêneas na linha de fuga composta de um rizoma comum que não pode mais ser atribuído, nem submetido ao que quer que seja de significante. (...)” (Deleuze & Guattari, 1980-2000, p. 19-20)

⁴ E isso me remete ao poema de Drummond, *Áporo*: Um inseto cava / cava sem alarme / perfurando a terra / sem achar escape. / Que fazer, exausto, / em país bloqueado, / enlace de noite / raiz e minério? / Eis que o labirinto / (oh razão, mistério) / presto se desata: / em verde, sozinha, / antieuclediana, / uma orquídea forma-se.

⁵ *Ficção científica* porque os *pontos fracos aqui se revelam*: como escrever do que não se sabe? Escreve-se para saber, mas esse saber não se encontra anterior à escrita, pois é nela que ele se constrói. “Só escrevemos na extremidade de nosso próprio saber, nesta ponta extrema que separa nosso saber e nossa ignorância e que transforma um no outro. É só deste modo que somos determinados a escrever. (...) Falamos, pois, de ciência, mas de uma maneira que, infelizmente, sentimos não ser científica” (Deleuze, 1968/2009, p. 10)

⁶ “I. Uma criança no escuro, tomada de medo, tranquiliza-se cantarolando. Ela anda, ela pára, ao sabor de sua canção. Perdida, ela se abriga como pode, ou se orienta bem ou mal com sua cançãozinha. Esta é como o esboço de um centro estável e calmo, estabilizador e calmante, no seio do caos. Pode

possibilidades do dizer enunciado no acontecimento enunciativo que é o surgimento de um texto institucionalizado no quadro de um pedido de autorização – um pedido de tomada da palavra. Trata de permitir um dizer a partir dessa canção que cantarola, tal qual a criança, que no escuro produz na cantiga o movimento primeiro do sentido, movimento de criação de um território.

Por alguns instantes, adormecer as questões que poderiam ser colocadas entre os sintagmas nominais. Efeito poético do jogo de luz e sombra que a palavra cria pra quem nela crê, deixemos na coxia as informações que nos são dadas como instruções fundamentais, e por isso esqueçamos por alguns minutos a aura de gratidão que costumamos ter quando lemos ou ouvimos fatos, dados, documentos, e toda essa sorte de *verdades altamente especializadas*⁷ que pelo nosso bem, nos dizem o que é bom.

Evitemos, apenas como exercício de respiração prolongada, os excessos de nossa filia pela palavra-logos e seus desdobramentos totalizantes no campo da razão e do sujeito. Evitemos a fúria diante do que é inventado, e esqueçamos provisoriamente a possibilidade de distinguir entre o que não seja. Evitemos os cães da ordem e os vermes da esperança⁸, e imaginemos rapidamente a possibilidade de que ademais o que pode ser imputado aos nomes, nada mais nos interesse.

Se formos capazes de evitar esses pequenos hábitos, talvez sejamos capazes de nos deixar levar pela vertigem prazerosa de nossa visão periférica quando focamos em um ponto de uma linha. Talvez não sejamos capazes, por outro lado, de nos esquecer que temos diante de nós certas tranquilidades que não são facilmente redistribuídas quando trabalhamos em termos de cartografia⁹. Mas lidemos com essa tranquilidade do mesmo modo com que tranquilamente nos dispersamos por uma livraria como quem vai ao supermercado, e nela rimos da compreensão do que seja

acontecer que a criança salte ao mesmo tempo que canta, ela acelera ou diminui seu passo; mas a própria canção já é um salto: a canção salta do caos a um começo de ordem no caos, ela arrisca também deslocar-se a cada instante. Há sempre uma sonoridade no fio de Ariadne. Ou o canto de Orfeu.” (*Acerca do Ritornelo*, Deleuze & Guattari, 1980/1997, p. 101)

⁷ Expressão inspirada em Michel Foucault.

⁸ “(...) guele de vache, va-t-en je déteste les larbins de l’ordre et les hannetons de l’espérance. (...)”. Aimée Cesaire, *Cahier de retour au pays natal*, 1983.

⁹ “(...) O mapa é aberto, é conectável em todas as suas dimensões, desmontável, reversível, suscetível de receber modificações constantemente. Ele pode ser rasgado, revertido, adaptar-se a montagens de qualquer natureza, ser preparado por um indivíduo, um grupo, uma formação social. Pode-se desenhá-lo numa parede, concebê-lo como obra de arte, construí-lo como uma ação política ou como uma meditação. (...)” (Deleuze & Guattari, 1980/2000, p. 23).

filosofia, sociologia, linguística, medicina, direito, e todas essas pequenas palavras que se subdividem indefinidamente se as colocamos em perspectiva. Para que tenhamos essa tranquilidade, é necessária agora alguma pressa.

Trata-se da mesma pressa que nos adormece as histórias de nossos hábitos sintáticos, e nos leva do título até a epígrafe, como quem tivesse pressa para saber se devolve o isto para a prateleira, ou se o transfere a algo que parece exterior a ele mesmo: essa pressa que nos faz esquecer que ler e escrever são duas tecnologias, e que disso decorre que elas foram *inventadas*, mas que se podemos discordar calorosamente sobre as condições que as produziram, não podemos discordar que são tecnologias¹⁰ existentes desde muito, algo que denominamos naturalmente como sendo *o nosso tempo*; essa pressa que nos faz esquecer que ler e escrever, enquanto tecnologias, estão obsoletas em certas territorialidades¹¹, certamente bem diferentes das livrarias, mas que guardam, essas territorialidades diferentes das livrarias, algum ar de familiaridade quando se trata de ler e escrever o nome próprio; essa pressa que nos apascenta a lembrança e não se interroga o fato de que em nossa propriedade temos o nome; a pressa com que desapercibemos a leveza e o peso de ter um nome próprio e juridicamente imputável. Essa pressa que nos tira do lugar daqueles que quando não leem e escrevem o nome próprio são imputáveis pelo rosto da digital tingida em violeta no papel que não leem. Pressa que não nos tira a compaixão diante dos que não leem e não escrevem as próprias línguas, porque estes jamais serão esquecidos pela letra – nós, leitores, o modelo de esclarecimento; nós, os que tivemos acesso e aproveitamos a oportunidade não só para ler, como para *ler lentamente*.

Deixemos, barco à deriva, que os istos construam para si, na medida do que é ou pode ser mais possível, zonas de presença diante da estranha evidência com a qual nos permitimos ler e escrever. Que o peristaltismo de nossa digestão ressoe Pessoa em dias de Esteves sem Metafísica, Alberto Caeiro: ademais leituras e escrituras e oralituras, ademais todo o amontoado de tinta impressa em papel, somos o limite de nossas experiências sensoriais. Daí uma escrita que se tenciona tátil, que seja *cega*

¹⁰ Fazendo uma referência ao fato de que a gramática e o dicionário são tecnologias, tal como Silvano Auroux (1992) afirma. A leitura e a escrita, entendendo-as assim enquanto tecnologias.

¹¹ Gnerre, 1967.

como a toupeira, e que cultive *pequenos dedos e ouvidos – as pequenas orelhas de Ariadne*¹².

Ela cultiva assim uma certa zona de incertezas. Não se trata aqui de expor uma tese que refira a um nome próprio, e que poderia facilmente ter sua história apagada “como, na orla do mar, um rosto de areia”¹³. Não se trata de “expor teorias”, grade, medida, mas de confrontar *as ideias* no que podem servir à orientação da escritura do desejo, essa nau castigada por portos cristãos e oblíquos. Não se trata de dizer a teoria de Nietzsche, antes a de Humboldt, depois a de Sapir dizendo o porquê de não dizer de Whorf, depois ainda falar de Michel Pêcheux e Eni Orlandi. Trata-se de recolocar a escritura em movimento contínuo, desconhecimento de si. Fui agenciada¹⁴ primeiramente pelo nome de Nietzsche, fruição. Ao mesmo tempo, não se lê impunemente. Ao nome de Nietzsche foram descontinuamente acoplados outros nomes, um pouco em dispersão contínua. Reabri assim o fazer científico ao equívoco na medida em que as palavras-quando-conceitos comportam muitas práticas sociais, mas apenas na medida em que partimos da opacidade das palavras¹⁵ é que ela pode pensar em escrever e reescrever as tecnologias de si, certamente, certamente também tecnologias de tantos há tanto. (Não vou expor “minha teoria”, trarei para o campo de disputa dos sentidos uma série de autores que se conectam a mim em grande medida por algo que talvez eu possa cultivar como o devir-politizante do desejo). Isso quer dizer

¹² Imagens nietzscheanas.

¹³ Michel Foucault, *Les mots et les choses*, 1966/2012.

¹⁴ “(...) Dir-se-á portanto, numa primeira aproximação, que se está em presença de um agenciamento todas as vezes em que pudermos identificar e descrever o acoplamento de um conjunto de relações materiais e de um regime de signos correspondente. (...)” François Zourabichvili, *O vocabulário de Gilles Deleuze*, 2004, p. 9.

¹⁵ O termo *opacidade* aparece em alguns autores como Récanati (1979), Ricoeur (1990), Authier-Revuz (1987). Nesse trabalho, retomamos a partir de Eni Orlandi, que em vários momentos de sua obra afirma a opacidade como característica da linguagem (a opacidade da linguagem). De um modo geral, trata da compreensão de que, diante da linguagem, não atravessamos as palavras, encontrando assim seus sentidos. A linguagem não reflete o mundo nem o sentido. Nesse sentido, pensar na opacidade da linguagem também é fazer frente à ideia de literalidade do sentido. Em *Terra à vista* (1990/2008, p. 281), afirma: “É isso, afinal, o principal para quem trabalha com linguagem: não atravessá-la sem se dar conta da sua presença material, da sua espessura, da sua opacidade, da sua resistência”. Em *Princípios e procedimentos* (1999/2007, p. 61), afirma que é no efeito de transparência que incide o trabalho do analista de discurso: “O que se espera do dispositivo do analista é que ele lhe permita trabalhar não numa posição neutra mas que seja relativizada em face da interpretação: é preciso que ele atravesse o efeito de transparência da linguagem, da literalidade do sentido e da onipotência do sujeito. Esse dispositivo vai assim investir na opacidade da linguagem, no descentramento do sujeito e no efeito metafórico, isto é, no equívoco, na falha e na materialidade”.

que há escolhas, mas em grande medida fui escolhida, agenciada: a equivocidade pretendida está justamente na abertura do trabalho, que poderá servir a outros trabalhos, conectados sem sequenciamento.

Ciência e incerteza, ora nisso qu' ainda ousamos chamar de *nosso tempo*, percorrem o mesmo ritmo. Intenso e febril, ritmo que procura se dobrar *ao trabalho paciente que dá forma à impaciência da liberdade*¹⁶. E que liberdade é essa? Encaro a página em branco qual desafio novo. Ora um abismo, ora apenas ainda reprodução de uma lógica mecanicista face à escrita, *fetiche*¹⁷ entre aqueles que conhecem a mesma letra. Sem reconhecer ponto de partida nas constantes antropológicas, nem nas variações cronológicas¹⁸, é a tentativa de reescrever arcos, círculos que não se fecham, diante disso que ora se escreve pedra. Talhar possibilidades. Retomar as mós do tempo. O que é o presente? Categoria de tempo que se diferencia de um antes e de um depois, ou que projeta lateralidades nessa tentativa cartográfica de contar uma história?

História e incerteza, ora nisso qu'ainda ousamos chamar de *modernidade*, traçam estranhos ritmos quando pensamos em Frederico Guilherme Nietzsche.

II

Why has someone, declared to be a philologist of genius, appointed Professor of Philology – as the professional study of language, was then know – at the University of Basel at twenty-four, given his doctorate with examination exempted by Leipzig, birthplace of comparative linguistics, why has Nietzsche had so little to do with subsequent linguistics?

R. Chatterjee¹⁹

Há muito a pergunta que epigrafa esta seção deixou de ser nossa questão. *Ter deixado de ser* implica o *já ter sido*. Não nos surpreende que tenha sido, durante algum

¹⁶ FOUCAULT. “Qu’est-ce que les Lumières?” (1984, p. 1387) In: *Dits et Écrits*, vol. 2 : 1976-1988, Paris, Gallimard, 2001.

¹⁷ Conversa com Jefferson Voss, 2014.

¹⁸ Michel Foucault. “Qu’est-ce que les Lumières?” (1984, p. 1385) In: *Dits et Écrits*, vol. 2 : 1976-1988, Paris, Gallimard, 2001.

¹⁹ CHATTERJEE, R. Before and beyond Linguistics: Professor Nietzsche, Philologist. In: NICHOLSON, C & CHATTERJEE, R. **Tropic crucible: self and theory in language and literature**. Kent Ridge, Singapore: Singapore University Press, 1984. p. 24-35.

tempo, precisamente *esta* a nossa questão. Nela funciona um raciocínio bastante sedutor, aquele cujo pressuposto é o de que *se X...logo, necessariamente, Y*. Algo que diz respeito à lógica de causa e efeito talvez esperada no domínio da *história das ideias linguísticas*: se a Linguística já foi outrora filologia e linguística comparada, então por que um grandioso filólogo, formado no berço do comparativismo, não teve seu nome gravado nos livros de história da Linguística?

A disciplina de *História das Ideias Linguísticas*, tal como é teorizada e produzida no Brasil²⁰, fez com que, de outra perspectiva, a pergunta também fosse outra. Ao invés

²⁰ “O Programa de História das Ideias Linguísticas formou-se a partir de conhecimento produzido em projetos desenvolvidos na década de 1980. Dentre estes tem papel particular “Discurso, Significação, Brasilidade”, projeto coletivo desenvolvido na Unicamp com o grupo de análise de discurso coordenado por Eni Orlandi. Ele incluía, como uma de suas linhas de trabalho, a questão da língua e da brasilidade na qual se desenvolveram estudos sobre a história da língua portuguesa no Brasil na sua relação com as línguas indígenas assim como estudos sobre línguas de imigração. Interessava pois trabalhar com as línguas em contato e o que daí resultava, principalmente no caso do Brasil, que é um país de colonização com suas particularidades. É dessa época a publicação de um livro organizado por E. Orlandi sobre Política Lingüística na América Latina. Os interesses ligados a esta linha de pesquisa levaram E. Orlandi a um Pós-Doutorado na Universidade de Paris VII onde, em um primeiro momento ela organizou um encontro sobre “Cidadania no Brasil e na França” em que se falava sobre questões de cidadania ligadas à Língua Nacional e à Literatura no Brasil. Em um segundo momento, a pesquisadora conheceu S. Auroux, da Universidade de Paris VII, que dirigia um amplo projeto internacional sobre a história das teorias (idéias) lingüísticas. Houve de imediato interesse em que se estabelecesse um convênio formal para que também o Brasil, mais especificamente uma equipe da Unicamp, coordenada por E. Orlandi, participasse do projeto História da Idéias Lingüísticas, em nosso caso, no Brasil. Esta aproximação se deu no quadro de um convênio estabelecido entre o IEL-Unicamp e a Universidade de Paris VII. Esta cooperação levou à constituição de um projeto conjunto franco-brasileiro, “História das Idéias Lingüísticas: Construção do Saber Metalingüístico e a Constituição da Língua Nacional”, coordenado por Eni Orlandi no Brasil e Sylvain Auroux na França e que teve o apoio CAPES/COFECUB. Ele tinha como objeto específico produzir conhecimento sobre a história da língua e a história do conhecimento sobre a língua. A produção deste primeiro projeto e seus resultados levou a um segundo, também com apoio CAPES/COFECUB: “História das Idéias Lingüísticas no Brasil: Ética e Política de Línguas”. Este projeto teve a coordenação no Brasil de Eni Orlandi (UNICAMP) e Diana Luz Pessoa de Barros (USP) e na França de Sylvain Auroux e trouxe para o centro de seus interesses, além da história do saber sobre a língua, a questão das relações de línguas como a questão política. Este segundo projeto envolveu na França uma outra relação institucional: a École Normale Supérieure Fontenay/Saint- Cloud, hoje École Normale Supérieure de Lettres et Sciences Humaines em Lyon. Ao mesmo tempo os trabalhos dos projetos foram reunindo tanto outras universidades brasileiras (os nomes destas universidades aparecem junto ao nome dos participantes dos projetos) quanto européias, como a Universidade de Lausanne, na Suíça, e a Universidade de Paris III na França, além de contatos menos formalizados com pesquisadores de universidades da Alemanha e Itália. Estes dois projetos coletivos motivaram, na Unicamp e em outras universidades brasileiras ligadas ao projeto, um bom número de trabalhos de iniciação científica, de dissertações de mestrado, de teses de doutorado, assim como programas de pós-doutorado. Estes trabalhos levaram a um grande número de publicações que podem ser vistas na seção de produção deste site, assim como participação em Congressos e realização de um bom número de eventos científicos dedicados à discussão das questões ligadas a este domínio de interesse. Quanto à organização de reuniões científicas, o programa foi responsável pela realização no Brasil da 9ª. International Conference on the History of the Language Sciences em 2002. Outro aspecto ligado ao desenvolvimento deste Programa é que ele é o centro de interesse de dois convênios específicos de

de me perguntar pela causa – por que Nietzsche *não foi lido* na Linguística – passamos a nos perguntar pelas condições: sob que condições pode Nietzsche ser *filiado* à história das ideias linguísticas? O que condiciona a possibilidade da presença de Nietzsche neste domínio? Que condições possibilita Nietzsche na Linguística?

A partir dessa mudança, foi necessário que o problema fosse colocado de outro lugar. Passamos então a ter em vista que as fronteiras entre o conhecimento são imaginárias, mas que nem por isso (inclusive por isso) deixam de produzir seus efeitos. De início percebemos que eram condições bastante particulares estas de Nietzsche nas Ciências da Linguagem. Particulares porque, para o bem e para o mal, o nome do filósofo alemão correu várias áreas nas Ciências Humanas, e sempre esteve inclusive bem próximo dos teóricos e cientistas da literatura. Muitos foram os intelectuais que ao longo do século XX reivindicaram a filiação a Nietzsche, ou mesmo que se filiaram a outros pensadores, em função de não quererem se filiar a Nietzsche.

Ainda no mestrado, investigamos a filiação²¹ entre Nietzsche e o que foi chamado de *Hipótese Sapir-Whorf*. O estudo dessa filiação apontou para uma disparidade entre o pensamento de Sapir e o de Whorf, disparidade esta que veio à tona quando concluímos que, se Sapir poderia ser filiado a Nietzsche, Whorf, por sua vez, não permitia essa filiação. Disso decorreu que não fazia mais sentido falar de *uma* Hipótese Sapir-Whorf, a não ser para abarcar um conjunto de definições díspares, que muitas vezes se anulavam.

Nesse estudo havia ficado clara a filiação entre Nietzsche e Sapir, que passava inclusive pela noção de *hábito gramatical, hábito linguístico*²². Nas Ciências da Linguagem, entretanto, os livros de história da linguística remetiam sempre a *hipótese* a Guilherme de Humboldt, o que nos levou a pensar que poderia haver algo de Humboldt que comparecesse em Nietzsche a ponto de ambos se fazerem presentes no

cooperação entre universidades brasileiras: um projeto Procad CAPES/UNICAMP/UFSM, e um projeto PQI CAPES/UNICAMP/UNEMAT”. Fonte: <http://www.unicamp.br/iel/hil/historico.html>

²¹ Entendemos por filiação o resultado de um gesto interpretativo por parte do analista que visa a estabelecer a procedência (marcas subindividuais que se organizam em rede) e a emergência (cena de distribuição de conceitos) de relações de sentido interdependentes entre ideias, textos, autores e funcionamentos enunciativos e/ou discursivos. Para as noções de procedência e emergência, ver notas 25 e 26.

²² Veremos o que seja mais a frente.

pensamento de Sapir. De fato, veremos que essa é uma relação possível, mas não a ponto de Humboldt ser condição para a existência do pensamento de Nietzsche.

Nietzsche era um nome que também aparecia espaçadamente em duas ou três ocasiões na obra de Michel Pêcheux, e a filiação entre os dois também foi indicada em dois ou três textos de outros autores, como Dénise Maldidier²³ e Paul Henry²⁴. A tal ponto que tentamos, também no mestrado, configurar de que modo um poderia ser filiado ao outro. O esboço dessa tentativa nos levou, de modo inconsciente, a expressá-la por meio de termos que haviam sido cunhados por Eni Orlandi, e a percepção desse mecanismo é que nos levou a estudar essa filiação de modo mais detido neste trabalho.

Se levássemos em conta o tempo cristão, linear e escatológico, seria preciso dizer que *tudo começa em Humboldt*. Caminha até Nietzsche. Encontra então Sapir. Chega a Pêcheux, que por sua vez chega a Orlandi (por mais que os dois sejam contemporâneos). Encarar o tempo como uma linha que progride nos levaria a *contar essa história* de modo bastante simples: o mais antigo influencia o que é mais novo e isso se acumula, o acúmulo de conhecimento gerado pelos dois é recebido por um terceiro, que se junta e influencia um quarto, e daí por diante.

Nosso trabalho, entretanto, é a tentativa de se inscrever em um lugar de dizer que rompa as cadeias lineares e se aproxime de um trabalho nietzscheano, que leve em conta a *emergência*²⁵ e a *procedência*²⁶ dos nomes, em detrimento da busca pela

²³ Em *L'inquiétude du discours*, afirma Dénise Maldidier (1990, p. 91): "Il [Michel Pêcheux] a infatigablement lu ou relu, donné à lire, parlé de ses lectures. Il allait relire Nietzsche".

²⁴ Paul Henry (1969/1997, p. 38, nota 18): "Pêcheux sempre considerou Nietzsche como uma figura crucial da história da filosofia, capital para se compreender o que está em jogo no debate atual em filosofia (pouco tempo antes de nos deixar, ele tinha como projeto trabalhar mais particularmente sobre Nietzsche)". E também em Henry (1969/1997, p. 27-28): "Derrida escreve: 'Há, portanto, duas interpretações da interpretação, da estrutura, do signo e do jogo. Uma procura decifrar, sonho de decifrar uma verdade ou uma origem que escapa ao jogo e a ordem do signo, e vive como um exílio a necessidade da interpretação. A outra, que não se volta para a origem, afirma o jogo e tenta ir além do homem e do humanismo, o nome do homem sendo o nome deste ser que, através da história da metafísica ou da onto-teologia, isto é, do todo de sua história sonhou com a presença plena, o fundamento tranquilizado, a origem e o fim do jogo". Esta segunda interpretação da interpretação, cujo caminho Nietzsche nos indicou, não busca na etnografia, como a queria Lévi-Strauss (...)"

²⁵ *Herkunft*: é o estudo da *proveniência*, ou seja, não se trata de reencontrar a individualidade para assimilá-la a algo de universal, e produzir assertivas como "isso é grego" ou "isso é inglês"; mas de perceber as marcas subindividuais que se organizam em rede. No espaço em que alma e eu se confundem enquanto unidades individualizantes, a proveniência procura a diferença por meio da busca pelo "começo" – os vários começos provocados pelos acontecimento que são eles mesmos a instauração de múltiplas temporalidades pelo memorável que recortam. A proveniência reencontra a proliferação de acontecimentos onde se organizam individualidades como o caráter e o conceito. "(...) É descobrir na raiz

origem. Não se trata de uma simples “pirraça teórica”: como se, “não gostando do tempo linear”, daremos preferência ao contrário.

De início, a mudança de paradigma foi dada pelo trabalho na História com a Semântica da Enunciação, tal como teorizada e desenvolvida por Eduardo Guimarães. A enunciação, dessa perspectiva, passa a ser considerada enquanto um *acontecimento de linguagem*²⁷, no que a temporalidade passa a ser um elemento fundamental, porque “algo é acontecimento enquanto diferença na sua própria ordem, e o que caracteriza a diferença é que o acontecimento não é um fato *no tempo*”²⁸.

De antemão, pensar dessa maneira o acontecimento nos permitiu pensar que, enquanto acontecimento, a enunciação nietzscheana não é “um fato novo enquanto distinto de qualquer outro ocorrido antes *no tempo*”. Tirando o tempo do domínio simplesmente empírico, aquilo que “caracteriza o acontecimento como diferença é que o acontecimento temporaliza”²⁹. Nosso trabalho incide justamente sobre esse ponto: a enunciação nietzscheana, enquanto acontecimento, “instala sua própria temporalidade: essa a sua diferença”³⁰.

Nesse sentido, diremos que o acontecimento Nietzsche nas Ciências da Linguagem produz duas temporalidades distintas. Uma é aquela cuja futuridade latente é Sapir, e que a partir desse novo futuro recorta Humboldt como memorável. Outra é aquela cuja futuridade é Pêcheux e Orlandi e que, ao enunciarem, recortam Nietzsche como memorável, mas também pelo passado contemporâneo a Nietzsche (Freud e Marx). Essas duas temporalidades, tão distintas entre si, apresentam em comum o fato

daquilo que nós conhecemos e daquilo que nós somos – não existem a verdade e o ser, mas a exterioridade do acidente” (p. 15). Trata-se da identificação de uma rede de falhas na trama histórica. A proveniência ainda se inscreve no corpo na medida em que é no corpo que os acontecimentos se inscrevem. Estudo das relações de força. (Michel Foucault, “Nietzsche, a genealogia, e a história”. In: *Microfísica do poder*, 1979/2008)

²⁶ *Entestehung*: é o estudo da *emergência*. É a cena de distribuição dos conceitos, mas essa cena é o não-lugar, o interstício, o plano da relação, e, em última instância, a violência imposta pela interpretação, que impõe uma direção de sentido. A história para Nietzsche, segundo Foucault (1979/2008), não é feita de grandes acontecimentos (a história monumental), mas de pequenas emergências interpretativas que se articulam ao acaso de circunstâncias que podem ser descritas em termos genealógicos de filiação. A emergência, então, trata da luta interpretativa entre forças – do querer daquele interpreta. O estudo da genealogia enquanto emergência dá conta das múltiplas interpretações que se solidificam. (Michel Foucault, “Nietzsche, a genealogia, e a história”. In: *Microfísica do poder*, 1979/2008)

²⁷ Guimarães, 2005a, p. 11. Desenvolveremos essas conceituações mais a frente.

²⁸ Id. Ibid.

²⁹ Id. Ibid.

³⁰ Guimarães, *ibid.*, p. 12.

de que, de modos diferentes, trazem para o campo das Ciências da Linguagem uma questão bastante pertinente: há uma relação fundamental entre a linguagem e o simbólico. Questão pertinente principalmente na contemporaneidade da Linguística, que é dominada por estudos que colocam a linguagem pelo viés do biológico, cognitivo, genético. “O passado é, no acontecimento, rememoração de enunciações, ou seja, se dá como parte de uma nova temporalização, tal como a latência de futuro. É nesta medida que o acontecimento é diferença na sua própria ordem: o acontecimento é sempre uma nova temporalização, um novo espaço de conviviabilidade de tempos, sem a qual não há sentido, não há acontecimento de linguagem, não há enunciação”³¹.

A presença de um filósofo no que chamamos de uma ciência sobre a linguagem, segundo Foucault dá ao conceito de linguagem um destino singular³². Ela se torna um conceito específico, que pode ser compreendido em perspectiva se estudamos quem se filia a ele produzindo-o. A produção da história de um conceito na leitura que faço de Eduardo Guimarães (1987/2007) é a produção de uma hipótese sobre a genealogia, ou seja, sobre os mapas de sentido que uma palavra produz. São os arranjos que a palavra, quando dita, instaura. Se eu digo linguagem, e coloco em perspectiva os autores aos quais me dedico, estabeleço um esquema específico, um mapa – já que a linguagem é mapa, e não decalque³³ - e a partir dele então um modo de compreender o que seja o rizoma. Ou seja, compreender um pedaço da textualidade, recorte da memória.

Para Guimarães (1987/2007, p. 13), o texto, enquanto unidade empírica com começo, meio e fim, é atravessado por processos discursivos. Partindo dessa definição, talhar a pedra é esculpir os textos. Isto é, burilar as ideias na medida em que fornecem elementos para demonstrar a descontinuidade da história em Ciências da Linguagem. Minha matéria-prima portanto é o texto. Nessa medida, o que confere unidade ao texto é o gesto de autoria³⁴, e é também nessa medida que trabalho com os nomes próprios: na medida em que eles conferem unidade à dispersão.

³¹ Guimarães, 2005a, p. 12.

³² A citação é epígrafe do trabalho.

³³ Deleuze&Guattari, 1980-1997, p. 9.

³⁴ Falaremos dele mais a frente. Utilizo-o no sentido que Orlandi (1988/2007).

O tecido, a textualidade, o texto. Acontecimento de linguagem que pode ser datado, filologicamente editado, compreendido, interpretado, segmentado, comentado. Não sigo, entretanto, a linearidade que os autores conferem aos seus textos. Talhar a pedra permite recortes transversais: atr-avesso a textualidade. Nesse sentido³⁵, pode-se dizer com Deleuze&Guattari (1980/2000, p. 10) que um livro, mas eu diria, um texto, “(...) é feito de matérias diferentemente formadas, de datas e velocidades muito diferentes (...)”. *Linhas de articulação*, quando conecto os nomes, mas também *linhas de fuga*, quando desestratifico a disposição com que foram sedimentados ao longo da História das Ideias Linguísticas. Um livro, um texto, é uma multiplicidade, daí a possibilidade de recortes transversais, atravessamentos de velocidades mensuráveis e imensuráveis. O nome dos autores: “rastros de intensidades”³⁶, compreendendo a intensidade como a capacidade de afetar e ser afetado. Ao buscar pegadas nos textos, chega-se à conclusão de que um texto não tem objeto. “(...) Considerado como agenciamento, ele está somente em conexão com outros agenciamentos (...)”³⁷.

Escrever a história a partir dos textos torna-se transformá-la em mapa: cartografia. Estabelecer em que medida os enunciados, os acontecimentos enunciativos, não podem ter um pivô que os organiza. Compreender o texto como rizoma é transformá-lo em definitivo, sem aceitar que algo pode remeter ao Uno. Os textos caminham assim por meio de “hastes e fluxos subterrâneos, ao longo de vales fluviais”. O texto é sempre múltiplo, não apenas em significação, mas em “determinações, grandezas, dimensões que não podem crescer sem que mude de natureza”. O texto-trama. Quarto princípio do rizoma, fundamental para a compreensão do trabalho com um texto: assim como o rizoma deleuzoguattariano, um texto pode ser rompido de modo “a-significante”, “quebrado em qualquer lugar”, retomado “segundo outras linhas”. Os cortes são assim sempre relativos, na medida em que correm sempre o risco de se cristalizar.

Produzir um mapa textual é assim “aberto, é conectável em todas as suas dimensões, desmonstrável, reversível, suscetível de receber modificações constantemente”. Assim como o rizoma, “um texto “não começa nem conclui, ele se

³⁵ A partir de aqui, meu intertexto é *Rizoma*, de Deleuze&Guattari, 1980/2000.

³⁶ Deleuze e Guattari, 1980/2000, p. 11.

³⁷ Id. p. 11.

encontra sempre no meio, entre as coisas, *intermezzo*. (...) é aliança, unicamente aliança. (...) tem como tecido a conjunção “e... e... e...” (...) instaurar a lógica do E, reverter a ontologia, destituir o fundamento, anular fim e começo. (...) um movimento transversal que as carrega uma e outra, riacho sem início nem fim, que rói suas duas margens e adquire velocidade no meio”³⁸.

Como disse Sophia de Mello Breyner Andresen, em *O minotauro*, tudo isso é assim

Porque pertenço à raça daqueles que percorrem o labirinto,
Sem jamais perderem o fio de linho da palavra³⁹

³⁸ Id. p. 38.

³⁹ ANDRESEN, Sophia de Mello Breyner. "Dual". In:_____. Obra poética. SOUSA, Carlos Mendes de (org.). Alfragide: Caminho, 2001. Consultado em: <http://antoniocicero.blogspot.com.br/2011/12/sophia-de-mello-breyner-andresen-o.html> 04/08/2014

**a linguagem como excesso:
nietzsche entre a polifonia e o silêncio**

E esta é uma festa de palavras. Escrevo em signos que são mais um gesto que voz. Tudo isso é o que me habituei a pintar mexendo na natureza íntima das coisas. Mas agora chegou a hora de parar a pintura para me refazer, refaço-me nestas linhas. Tenho uma voz. Assim como me lanço no traço de meu desenho, este é um exercício de vida sem planejamento. O mundo não tem ordem visível e eu só tenho a ordem da respiração. Deixo-me acontecer.

Clarice Lispector, *Água Viva*

Sobre polifonia em Nietzsche

A Semântica da Enunciação teorizada e trabalhada por Eduardo Guimarães se constitui como uma perspectiva materialista da linguagem – a possibilidade de se pensar a linguagem fora da metafísica⁴⁰. Enquanto semanticista, o interesse de Guimarães se volta para a relação das palavras com o mundo, relação esta que, a partir dos estudos argumentativos, é colocada a partir da negação do referencialismo, em favor de compreender o sentido fora de sua subordinação ao conceito de verdade. A perspectiva materialista, a partir disso, leva em conta que a relação da linguagem com o real é histórica, portanto não é transparente – não se pode atravessar a linguagem para atingir a “coisa”, o mundo. Consideramos que essa perspectiva (a materialista) é compatível com a filosofia nietzscheana, no que tange à negação do referencialismo em linguagem, o que pode ser bastante produtivo em termos analíticos.

Enquanto semanticista, Guimarães se coloca dentre aqueles que consideram que *a linguagem fala de algo*. É fundamental que isso seja significado ao lado de algo que se torna incontornável: aquilo que se diz é construído na linguagem. A *referência*, nesse quadro teórico, passa a ser “*a particularização de algo na e pela enunciação*”⁴¹. Essa ideia do que seja a referência será bastante profícua para a análise da polifonia em Nietzsche, principalmente quando pensarmos no Alocutário que Nietzsche constrói para fazer funcionar sua enunciação – um Alocutário que ainda não existe por completo, mas cuja possibilidade de existência começa a se desenhar a partir do acontecimento enunciativo instaurado pelo filósofo bailarino. Acreditamos que esse movimento de construção do referente (o leitor), que se dá *na* linguagem, e não antes dela, é algo importante na filosofia nietzscheana, no sentido de que a criação desse *novo leitor* possibilita a própria constituição de Nietzsche como autor – um psicólogo, um médico da cultura, o discípulo do filósofo Dionísio, o filósofo do futuro. A prosa nietzscheana guarda ainda outras particularidades propiciadas pela constituição polifônica de sua enunciação, e serão exploradas no decorrer deste capítulo. Para

⁴⁰ Uso o termo metafísica aqui de uma maneira bastante geral (bastante). Trata-se apenas de dizer que se trata de uma perspectiva não-materialista da linguagem, ou seja, a perspectiva metafísica em linguagem seria aquela que não considera as determinações históricas do processo de produção do sentido, tomando o sentido das palavras como transparentes, passíveis de ser atravessados para que se encontre a coisa a qual a palavra refere.

⁴¹ Guimarães, 2005a, p. 9.

demonstrar essas afirmações, é necessário dar um passo atrás rumo à compreensão do que seja a polifonia dentro do quadro teórico da Semântica da Enunciação.

A Semântica da Enunciação, tal como teorizada por Guimarães, é uma abordagem do sentido que traz para si o retórico, aquilo que é da ordem da argumentação, produzindo-se como uma *semântica histórica* (histórica, e não diacrônica), em uma relação fundamental com Análise de Discurso (AD). A partir da relação com a AD, leva em conta a questão da *representação do sujeito na constituição do sentido* e constrói um conceito de texto que se articule a isso⁴². O problema do sentido, desse modo, passa a incluir o problema *da representação do sujeito da enunciação*⁴³. É justamente nesse ponto que incidirá o conceito de polifonia, levando-nos a pensar a representação de Nietzsche e de suas perspectivas na enunciação de sua filosofia.

Guimarães desloca o conceito de Émile Benveniste sobre a enunciação, qual seja, *apropriação da língua pelo sujeito que assim pode dizer o que tem a dizer*⁴⁴. Esse deslocamento parte de considerar a enunciação *como o evento histórico de aparecimento de um enunciado*⁴⁵, para tomá-la como independente do sujeito, já que este se representa de diferentes modos. Chega-se, dessa maneira, à enunciação definida como “acontecimento de linguagem perpassado pelo interdiscurso, que se dá como espaço de memória no acontecimento”⁴⁶.

“Algo é acontecimento enquanto diferença na sua própria ordem”⁴⁷. Sendo assim, tomar a enunciação como acontecimento de linguagem é considerar que ela não é *um fato no tempo*, “o que o caracteriza como diferença é que o acontecimento temporaliza”⁴⁸. É fundamental ainda destacar que essa temporalização promovida pelo acontecimento é *perpassada pelo interdiscurso*. O interdiscurso, retomado aqui como

⁴² Guimarães, 1987/2007, p. 11-12. Retomaremos o conceito de texto em *Uma temporalidade: Nietzsche, Orlandi, Pêcheux*.

⁴³ Ibid, p. 12.

⁴⁴ Guimarães, 1987/2007, p. 12.

⁴⁵ Ducrot (1984) e Guimarães (1987). In: Guimarães, 1987/2007, p. 12.

⁴⁶ Guimarães, 1995, p. 67.

⁴⁷ Guimarães, 2005a, p. 11.

⁴⁸ Id. Ibid. Desenvolvemos a ideia do acontecimento como instaurador de temporalidades em *Isso que ora se escreve pedra*.

*memória do dizer*⁴⁹, atravessa a enunciação e é parte constitutiva dos sentidos do enunciado. O enunciado, por sua vez, é a unidade do discurso⁵⁰ e corresponde a um recorte enunciativo⁵¹.

Assim definidos enunciação e enunciado, perpassados pelas noções de interdiscurso e acontecimento, para chegar às considerações sobre a polifonia em Nietzsche, é ainda fundamental considerar que “no próprio enunciado se representa a cisão fundamental do sujeito”⁵². A unidade do enunciado e do texto, considerada como “efeito ideológico da posição de autor”⁵³, foi pensada por Nietzsche, fazendo uma relação anacrônica, como efeito da categoria gramatical de sujeito, mas, “o que me dá o direito de falar de um Eu, e até mesmo de um Eu como causa, e por fim de um Eu como causa de pensamentos?”⁵⁴.

Essa unidade imaginária do sujeito é desconstruída na Semântica da Enunciação por meio do conceito de polifonia⁵⁵. A partir dele, considera-se que em um mesmo enunciado podem coexistir diferentes posições-sujeito, que se representam de modo heterogêneo – “os recortes enunciativos são sempre polifônicos”⁵⁶. É por meio da “incorporação do conceito de Polifonia constituído por Bakhtine que a semântica da enunciação considera as diversas representações do sujeito da enunciação no enunciado”⁵⁷.

Se encaramos a polifonia como uma regularidade, no sentido de que a enunciação se constitui polifonicamente, podemos dizer que também a enunciação nietzscheana é polifônica. Nossa empreitada, entretanto, é compreender de que maneira particular a polifonia funciona em Nietzsche, demonstrando que essa maneira

⁴⁹ O interdiscurso, segundo Orlandi (1999/2007, p. 31), “é definido como aquilo que fala antes, em outro lugar, independentemente. Ou seja, é o que chamamos memória discursiva: o saber discursivo que torna possível todo dizer e que retorna sob a forma do preconstruído, o já-dito que está na base do dizível, sustentando cada tomada da palavra. O interdiscurso disponibiliza dizeres que afetam o modo como o sujeito significa em uma situação discursiva dada”. Cf também Orlandi (1990), Orlandi (1996) e Pêcheux (1975).

⁵⁰ Guimarães, 1997/2007, p. 13.

⁵¹ “O recorte é uma unidade discursiva”, a unidade discursiva são “fragmentos correlacionados de linguagem e situação”. O recorte é assim um fragmento da situação discursiva. Essas definições estão em Orlandi (1983-1984) e foram retomadas em Guimarães, 1997/2007, p. 13.

⁵² Guimarães, 1987/2007, p. 19.

⁵³ *Ibid*, p. 14.

⁵⁴ Nietzsche, em *Além de bem e mal*, § 16.

⁵⁵ Para um histórico desse conceito, ver, por exemplo, Guimarães (2005b).

⁵⁶ Guimarães, 1987/2007, p. 19.

⁵⁷ *Ibid*, p. 21.

particular de fazer trabalhar a polifonia guarda relações estreitas com as concepções de linguagem desenvolvidas por Nietzsche ao longo de sua obra. Vale lembrar que analisar as especificidades do funcionamento polifônico não é dizer que o sujeito tem consciência desse processo, e que foge ao agenciamento político da linguagem⁵⁸. Trata-se, na contramão disso, de demonstrar que o desenvolvimento da filosofia de Nietzsche, que travou uma intensa crítica à linguagem, foi possível também porque a organização polifônica de seu discurso filosófico se organiza a partir desse funcionamento polifônico particular, que é afetado pelo modo particular de trabalhar os sentidos do/no silêncio. Passemos à configuração das categorias para análise da polifonia.

A análise da polifonia leva em conta, fundamentalmente, quatro figuras (personagens) da enunciação, organizadas nos pares *locutor/alocutário* e *enunciador/destinatário*.⁵⁹ A cena enunciativa⁶⁰ se constitui por essas figuras, que se multiplicam. Para tratar disso, devemos “considerar que assumir a palavra é por-se no lugar que enuncia”⁶¹. Sendo assim, Guimarães chama de Locutor (com maiúscula), L, “o lugar que se representa no próprio dizer como fonte deste dizer”⁶², o que faz com que o L represente também “o tempo do dizer como contemporâneo deste mesmo L, e assim representa o dizer como o que está no presente constituído por este L”⁶³.

O Locutor, representado com origem do dizer, em sua própria representação se divide porque é afetado “pelos lugares sociais autorizados a falar, e de que modo, e em

⁵⁸ “A noção de agenciamento da enunciação está aqui a partir do que Deleuze e Guattari (1980) colocam em *Mille Plateaux*, ao caracterizarem a enunciação a partir da conceituação que Ducrot (1972) faz dos atos ilocucionais. “A diferença é que para mim este agenciamento é político. Ou seja, não é que ele é coletivo, como um “acordo” de um grupo. Ele é, para mim, afetado politicamente por se dar segundo os espaços de enunciação” Guimarães, 2005a, p. 22-23.

⁵⁹ As definições desses conceitos se apresentam em muitos momentos da obra de Guimarães. Ver, por exemplo, Guimarães (2005a, cap. I), Guimarães (2007) e Guimarães (2005b).

⁶⁰ “Uma cena enunciativa se caracteriza por constituir modos específicos de acesso à palavra dadas as relações entre as figuras da enunciação e as formas linguísticas. (...) A cena enunciativa é assim um espaço particularizado por uma deontologia específica de distribuição dos lugares de enunciação no acontecimento. Os lugares enunciativos são configurações específicas do agenciamento enunciativo para “aquele que fala” e “aquele para quem se fala”. Na cena enunciativa “aquele que fala” e “aquele para quem se fala não são pessoas mas uma configuração do agenciamento enunciativo. São lugares constituídos pelos dizeres e não pessoas donas de seu dizer. Assim estudá-la é necessariamente considerar o próprio modo de constituição destes lugares pelo funcionamento da língua” (Guimarães, 2005a, p. 23).

⁶¹ Guimarães, 2005a, p. 23.

⁶² *Ibid.*, p. 23

⁶³ *Ibid.*, p. 23-24.

que língua (enquanto falantes). Ou seja, para o Locutor se representar como origem do que se enuncia, é preciso que ele não seja ele próprio, mas um lugar social de locutor⁶⁴. Enquanto lugar social, o locutor é representado como locutor-x, ou lx (locutor-psicólogo, locutor-discípulo do filósofo Dionísio, etc). Instaure-se assim uma disparidade, constitutiva do Locutor e do locutor-x, que é a disparidade entre “o presente do Locutor e a temporalidade do acontecimento”⁶⁵.

A cisão fundamental efetuada pela polifonia se completa com a consideração de que o Locutor, enquanto origem do dizer afetado por seu lugar social, enuncia a partir de um *lugar de dizer*. Eis o enunciador⁶⁶, compreendido como a *perspectiva* enunciativa. Vale retomar a definição que Zoppi-Fontana formula, a de que a perspectiva é “o lugar de subjetivação do real, como “mise en rapport” do real com o sujeito”⁶⁷. Assim é possível considerar o enunciador, enquanto *lugar de dizer*, como afetado pela história. Por meio dessa compreensão do que seja a perspectiva, também é possível encarar a ideia de perspectivismo em Nietzsche fora do relativismo absoluto – a partir da ilusão de si como origem, afetado pelo lugar social que construímos para enunciar, enunciamos sempre a partir de uma perspectiva, e por meio dela dizemos o mundo e o significamos. As perspectivas, entretanto, não são equivalentes. Guimarães (2005a) descreve, do ponto de vista enunciativo, quatro enunciadores, a saber: o *enunciador-individual*, que evidencia sua enunciação como diferente das outras, colocando-se independente da história⁶⁸; o *enunciador-universal*, que é aquele que significa o Locutor como fora da História, baixo o regime do verdadeiro e do falso; o *enunciador-genérico*, aquele que se significa apagando o próprio lugar social que o afeta, e assim transformando-se em “aquilo que todos dizem”; e, por fim, o *enunciador-*

⁶⁴ Ibid, p. 24.

⁶⁵ “Tomemos um exemplo inicial. Se o presidente da República, ou um Governador de Estado *Decreta X*, ele o faz não porque alguém diz a si ser a origem do que *Decreta*, mas porque enquanto Presidente (falante de português) ele pode se dar como origem daquilo que *Decreta*, ou melhor, do próprio ato de decretar. O que significa dizer que assumir a palavra para decretar só é possível na medida em que o Locutor, que se dá como origem do decreto, só o é enquanto constituído como um lugar social de locutor, ou seja, o locutor-presidente que fala em Língua Portuguesa. Em outras palavras, o Locutor só pode falar enquanto predicado por um lugar social.” (Guimarães, 2005a, p. 24).

⁶⁶ Guimarães, 2005a, p. 25.

⁶⁷ Zoppi-Fontana, 2004, p. 61.

⁶⁸ No caso de Nietzsche, veremos como esse enunciador-individual se individualiza justamente pelo contrário, ou seja, por se colocar na história da moral e da filosofia, e ao mesmo tempo se colocar fora do tempo.

coletivo, que se representa como a voz de um conjunto, unificando-a⁶⁹. Passemos, finalmente, às considerações a respeito do funcionamento polifônico da enunciação nietzscheana.

Ecce Homo, a autobiografia de Nietzsche, escrita em 1888 e publicada postumamente, em 1908, é um observatório privilegiado para alguns funcionamentos enunciativos que se encontram ao longo da obra de Nietzsche. O título faz referência a uma passagem do evangelho de João (19:5): “apareceu então Jesus, trazendo a coroa de espinhos e o manto de púrpura. Pilatos disse: *Eis o homem!*”. *Eis o homem, Ecce Homo*. A partir disso, o efeito de sentido criado no título é o da transformação do sujeito em objeto: eis o homem, eis Nietzsche. Em se tratando de sua autobiografia, o Locutor, aquele que se representa como a origem do que é dito, é o próprio Nietzsche. Está dito “eis Nietzsche”, e não “eis a mim”, ou, no lugar de “mim”, algo que fosse *sui referencial*, que remetesse a si próprio. Por meio da transformação de si como objeto, tomando a si como a terceira pessoa (aquilo do qual se fala), é possível compreender um dos sentidos para a autogenealogia: transformar o *eu* em objeto, em detrimento de reivindicar o *eu*, aquele que seria a origem do dizer, como lugar do fundador.

Em *A gaia ciência*, no Prólogo (§ 2), é também esse movimento de negação da origem de si que comparece. Se acompanharmos o aforismo 1 deste prólogo, há a ocorrência de um enunciador individual, de um lugar de dizer individual, afetado pelo lugar social de escritor. O Locutor se dá a ver quando o título do livro é mencionado, “*Gaia ciência*”: ou seja, as saturnais de um espírito que pacientemente resistiu a uma longa, terrível pressão”, fazendo coincidir Locutor e autor, responsáveis pelo dizer. O lugar social deste Locutor é o de um locutor-escritor, que se representa a partir da metalinguagem presente no aforismo: “a vivência deste livro” e “todo este livro não é senão divertimento após demorada privação e impotência”. Considerando que *Gaia ciência* é um termo reescrito por *deste livro* e *todo este livro*, podemos afirmar que é Nietzsche o Locutor, afetado pelo lugar social de escritor, lugar de dizer. O Locutor, enquanto origem do enunciado, afetado pelo locutor-escritor, enuncia a partir de uma perspectiva individual, ainda neste aforismo, diferenciando sua enunciação de todas as

⁶⁹ Há também aqui uma especificidade em Nietzsche, pois ele cinde o enunciador-coletivo produzindo diferentes coletividades, existentes e a existir.

outras, e inclusive questionando a possibilidade de haver outro enunciador para essa questão, de estas palavras *poderem estar na boca de outros*: “quem poderia experimentar tudo isso como *eu fiz?*”. A perspectiva individual é marcada, nesse caso, pelo uso da primeira pessoa: “E quantas coisas não *deixei* para trás!”.

Em seguida, no § 2, o Locutor do § 1 se transmuta em objeto, *ele*, e muda seu lugar de dizer para locutor-psicólogo. Diz: “mas deixemos o Sr. Nietzsche de lado: que temos nós com o fato de o Sr. Nietzsche haver recuperado a saúde?”. Trata-se da mesma estratégia enunciativa do título de *Ecce Homo*: transformar aquilo que se representava como a origem do dizer em objeto, aquilo do que se fala. O exame consciencioso de si mesmo não é um movimento de interiorização. Pelo contrário, quando o Locutor, aquele a quem é imputado o dizer, constrói a si como objeto, há um movimento de dobra, por meio do qual o que seja interior e exterior se confunde. Negação do princípio metafísico da unicidade do sujeito, e consequente abertura do eu a possibilidades equívocas.

Ainda no § 2, o locutor-escritor passa a ser predicado como *psicólogo*: “Para **um psicólogo**, poucas questões são tão atraentes como a da relação entre filosofia e saúde, e no caso de ele próprio ficar doente, levará toda a sua curiosidade científica para a doença”. Essa predicação se dá por meio da contiguidade, entre Sr. Nietzsche e um psicólogo, articulando-se pela antonímia entre saúde e doença: “Sr. Nietzsche recuperou a saúde” e “No caso de o psicólogo (ele) ficar doente”.

O locutor-escritor fala a partir de um enunciador individual, mas é atravessado, mais à frente, por um enunciador-coletivo – “nós, filósofos”, o que produzirá uma relação interessante, bastante característica em Nietzsche, que é a de se significar de vários lugares sociais: falo enquanto escritor, e psicólogo, e filósofo, e discípulo do filósofo Dionísio, e médico, e fisiólogo. Giacoia Jr. (2013, p. 180) identifica esses diferentes lugares sociais de modo bastante elucidativo:

Em primeiro lugar, trata-se de um filósofo, portanto de um homem do pensamento; além disso, também de um psicólogo, cuja curiosidade científica é mobilizada pela doença até sua máxima intensificação, no sentido de adquirir o esclarecimento, por experiência própria, sobre o que acontece ao pensamento sob a pressão da doença; e, por fim, temos, na pessoa dele, um paciente de epocais enfermidades.

E nisso interessa que não se trata de uma substituição: primeiro um, depois outro, mas de que um significa na relação com o outro. Interessa também que, voltando a Nietzsche, ele não afirmou “nós, psicólogos” da mesma forma que afirma “nós, filósofos”, o que traz diferentes perspectivas para o problema da saúde e da doença: “nós, filósofos, ficando doentes, nos sujeitamos à doença de corpo e alma por algum tempo – como que fechamos os olhos para nós mesmos”. Dessa maneira, Nietzsche tira da isomorfia o que seja essa coletividade de filósofos, por meio da coexistência do enunciador individual – que se mostra em “quero dizer” e “eu espero” –, e do enunciador coletivo “nós, filósofos”, “aprendemos”.

Essa coexistência entre o enunciador individual e o coletivo, produz um *nós* que não é nem *inclusivo*, nem *exclusivo*⁷⁰. Nietzsche, enquanto Locutor, fala a partir de vários lugares sociais, de modo que ele se inclui quando diz “nós, filósofos”, mas se priva dessa coletividade em outros momentos, porque ele pode ser filósofo, mas não apenas filósofo, e muito menos um filósofo como outros que também são filósofos. Ainda em *A gaia ciência*, no § 3, o “nós, filósofos” reaparece: “A nós, filósofos, não nos é dado distinguir entre corpo e alma, como faz o povo, e menos ainda diferenciar alma de espírito”. Em muitos momentos de sua obra, entretanto, Nietzsche afirma que a separação entre alma e corpo é característica do cristianismo, e que o cristianismo é *platonismo* para o povo. Dessa maneira, Platão, reconhecido como filósofo, distinguia alma e corpo. Esse “não nos é dado distinguir entre corpo e alma” eclipsa um *tu debes* – *não devemos distinguir alma e corpo, nós, filósofos*. O mesmo ocorre na continuação desse aforismo: “Viver – isto significa, para nós, transformar continuamente em luz e flama tudo o que somos, e também tudo o que nos atinge; *não podemos* agir de outro modo”⁷¹, em que está elíptica uma orientação: *viver deve significar transformar continuamente...*

Isso nos leva a pensar que o funcionamento do *nós* em Nietzsche é bastante particular. Por um lado, quando Nietzsche enuncia a partir da perspectiva coletiva, há

⁷⁰ A conceituação de *nós inclusivo* e *nós exclusivo* é de Benveniste (1966). O *nós inclusive* é aquele que corresponde, na enunciação, ao *nós* que refere ao Locutor e ao Alocutário (eu, linguista, digo a uma plateia de linguistas ‘nós nesta sala’). O *nós exclusivo* é aquele que refere ao Locutor e a um ele/eles, excluindo o Alocutário.

⁷¹ A marca em “não podemos” é de Nietzsche.

essa espécie de imperatividade. Por outro, há o funcionamento de um nós em que Nietzsche não está incluído. Vejamos um exemplo.

Em *Aurora*, no § 3 do Prólogo, temos o “nós, filósofos modernos”. Tomemos um trecho mais longo do aforismo (em itálico, são marcações de Nietzsche, em negrito, minhas):

Desde sempre, desde que se usa palavra e persuasão nesta terra, a moral revelou-se a grande mestra da sedução – e no tocante a **nós, filósofos**, a autêntica *Circe dos filósofos*. A que se deve que, a partir de Platão, todos os arquitetos filosóficos da Europa tenham construído em vão? Que tudo o que eles próprios tinham séria e honestamente por *aere perennius*⁷² ameace desabar ou já se encontre em ruínas? Ah, como é falsa a resposta que ainda hoje se tem para essa pergunta, “porque todos eles negligenciaram o pressuposto, um exame do fundamento, uma crítica da razão inteira” – a fatídica resposta de Kant, que verdadeiramente não nos atraiu, a **nós, filósofos modernos**, para um terreno mais sólido e menos traiçoeiro!”

Nesse caso, teríamos o funcionamento de um *nós seletivo, privativo, não-inclusivo*. Podemos parafrasear esse “nós, filósofos modernos” como *Eu digo que todos dizem que o que construímos desde Platão foi em vão*. Se pudermos realizar essa paráfrase, então teríamos que “todos os filósofos modernos...” é enunciado a partir da perspectiva de um enunciador genérico, que é o enunciador que se significa apagando seu lugar social, e que assim se transforma em *aquilo que todos dizem*. O “eu”, entretanto, é dito do lugar de I-x, que, no caso da enunciação nietzscheana, é polissêmico (que é psicólogo, e médico da cultura, e discípulo do filósofo Dionísio, etc). Podemos dizer então que o locutor-x “não se inclui na voz genérica do enunciador genérico”, ele está no “construímos” do enunciador genérico, ou seja, “ele é incluído pela voz da qual o I-x se distancia quando fala da voz do enunciador individual”⁷³.

Esse funcionamento aparece em outros momentos. Como vimos anteriormente, Nietzsche fala também a partir do lugar social de filósofo. Ainda em *Aurora*, no § 3 do Prólogo, diz Nietzsche que “todos os filósofos construíram sob a sedução da moral”. Se *todos os filósofos* construíram sob essa sedução da moral, então Nietzsche, como

⁷² [mais duradouro que o bronze]

⁷³ Quem nos indicou esse caminho de análise foi o Prof. Eduardo Guimarães, a partir de uma análise do enunciado *Somos todos filhos de Deus*.

filósofo, também o teria feito, não fosse o funcionamento desse nós seletivo, não-inclusivo, privativo, foraclusivo. Tanto não se “inclui da voz genérica do enunciador genérico” que, em seguida, o enunciador coletivo passa a se representar como o contrário disso: “nós, imoralistas, nós ateus”. Ou, se quisermos tomar a questão mais amplamente, temos no *Anticristo*, no prólogo, o “nós, que não somos jesuítas, nem democratas”. Viesenteiner (2012, p. 207) chamou a atenção para a especificidade desse funcionamento do nós em Nietzsche:

O próprio título do livro V d’*A gaia ciência* se chama “nós, os destemidos”. Não se trata de um livro para todos, mas para aqueles que pertencem ao seletivo grupo do “nós”. Especialmente no livro V, Nietzsche se refere frequentemente a esse “nós”: “nós, os destemidos”, “nós, artistas”, “nossa interrogação”, “nós, os incompreensíveis”, “Porque não somos idealistas”, “Nosso novo ‘infinito’”, “nossos tempos lentos”, “nós, os sem nome”, “nós, os sem pátria”, etc.⁷⁴

A particularidade desse “nós nietzscheano”, ou seja, a possibilidade de pensar que Nietzsche, em certos casos, ao dizer *nós*, se foraclui, nos encaminha para a configuração enunciativa de seu alocutário.

Compreender a construção do Alocutário é parte fundamental para compreender aspectos importantes da filosofia nietzscheana⁷⁵, considerando que a construção do Alocutário é parte integrante do modo de argumentar (Guimarães, 1987/2007). Em certos momentos, subtitulou seus livros justamente a partir das figuras da alocação. Em *Humano, demasiado humano*, temos *um livro para espíritos livres*; em *Zaratustra*, temos *um livro para todos e para ninguém*; em *O caso Wagner*, temos *um problema para músicos*. *Espíritos livres, todos, ninguém, músicos* são essas figuras do alocutário, a quem são *destinados* os livros, e que, ao mesmo tempo que incluem, excluem, excluem para incluir, incluem por completo mas também excluem por completo, foracluem. Entretanto, antes de se destinar a outro, antes de construir o outro, de escolhê-lo, Nietzsche se constrói a si como alocutário, é a si mesmo, em primeira instância, que se destina seus escritos.

⁷⁴ Foi esta passagem de Viesenteiner (2012) que nos inspirou a nomear o funcionamento desse nós que descrevemos como *nós seletivo*.

⁷⁵ Cf. por exemplo Viesenteiner (2012).

O prólogo de *Humano, demasiado humano – um livro para espíritos livres*, começa (§ 1) com um discurso relatado:

Já me disseram com frequência, e sempre com enorme surpresa, que uma coisa une e distingue todos os meus livros, do *Nascimento da tragédia* ao recém-publicado *Prelúdio a uma filosofia do futuro*: todos eles contêm, assim afirmaram, laços e redes para pássaros incautos, e quase um incitamento, constante e nem sempre notado, à inversão das valorações habituais e dos hábitos valorizados.

Eles me disseram, eles afirmaram, marcas da terceira pessoa. Um pouco mais à frente, ainda no aforismo 1, continua: “Supondo, porém, que tudo isso [que disseram] fosse verdadeiro e a mim censurado com razão, que sabem vocês disso, que *podem* vocês saber disso, da astúcia de autoconservação, da racionalidade e superior proteção que existe em tal engano de si (...)”. Irrompe a figura do alocutário, e assim a terceira pessoa do começo é transmutada em segunda pessoa, àqueles a quem o enunciado se dirige. Diante da constatação de que *vocês* – o eles que me disseram, o nós que somos os que lemos – não sabem disso que Nietzsche fala, que nem podem saber, por não compartilhar as mesmas experiências, no aforismo 2 ele passa a narrar a invenção do alocutário-espíritos livres, a quem é dirigido todo o livro:

Foi assim que há tempos, quando necessitei, *inventei* para mim os “espíritos livres”, aos quais é dedicado este livro melancólico-brioso que tem o título de *Humano, demasiado humano*: não existem esses “espíritos livres”, nunca existiram – mas naquele tempo, como disse, eu precisava deles como companhia, para manter a alma alegre em meio a muitos males (doença, solidão, exílio, acedia, inatividade): como valentes confrades fantasmas, com os quais prosemos e rimos, quando disso temos vontade, e que mandamos para o inferno, quando se tornam entediantes – uma compensação para os amigos que faltam.

Nietzsche nomeia de maneira explícita seu alocutário, *espíritos livres, valentes confrades fantasmas, amigos*, mas predica-os pela inexistência: dá nome a algo que não existe, que nunca existiu. Esse processo dá a ver duas questões importantes: a primeira é que, como afirmamos em outros lugares desse trabalho, a relação entre a linguagem e o mundo não se dá termo a termo, ou seja, estamos diante do “fato semântico de que as coisas são referidas enquanto significadas e não enquanto

simplesmente existentes”⁷⁶, assim, “podemos considerar que é possível referir porque as coisas são significadas e não simplesmente existentes”⁷⁷; a segunda, que toca a filosofia nietzscheana propriamente, e se relaciona à questão de um *nós seletivo*⁷⁸ em Nietzsche, é que os *espíritos livres* não se confundem com o *eles* do começo do livro, então quando aparece o *nós proseamos e rimos*, estamos diante de um eu mais aqueles que ainda não existem e que inventei pelo nome de *espíritos livres*.

A construção da referência de *espíritos livres* vai particularizando um conjunto de pessoas que “um dia poderão existir” (§ 2), mas que, de alguma maneira, Nietzsche já vê “que aparecem, gradual e lentamente”. Particularização esta que encontra seu ápice quando, ao sentido de *ter criado os espíritos livres*, Nietzsche os vê *nascer*: “e talvez eu contribua para apressar sua vinda, se descrever de antemão sob que fados os vejo nascer, por quais caminhos aparecer”. Criação e nascimento, o vir a ser dos amigos nietzscheanos, de seus *bravos companheiros e fantasmas*, é possível, em primeira instância, porque Nietzsche descreve *os fados desse nascimento*, as circunstâncias, os caminhos. É nesse sentido que podemos entender que *para criar novas coisas, devemos criar novas palavras*. Para um *novo canto*, faz-se necessária uma nova lira.

No que tange ainda à construção do alocutário, é interessante ter em vista que Nietzsche “não quer leitores que tenham vivências semelhantes às suas, mas ouvidos aparentados aos seus (...). Os aparentados pelo ouvido são os leitores que preferem “intuir”, ao invés de “deduzir”; e que são atraídos “com flautas” e não com “fórmulas”⁷⁹. Assim, os *poucos* que, segundo a percepção de Nietzsche, começavam a despontar na Europa, continuam *pouquíssimos* em *O anticristo*: “este livro é para pouquíssimos. E talvez eles ainda não vivam. Seriam aqueles que compreendem meu Zaratustra: como poderia eu me confundir com aqueles para os quais há ouvidos agora? – Apenas o depois de amanhã é meu. Alguns nascem póstumos” (do prólogo).

Dessas pontuações sobre o funcionamento polifônico da prosa nietzscheana, podemos tirar um certo número de conclusões. Conclusões que, no que têm de provisórias, nos auxiliam a compreender, no fim, sob que condições podemos dizer que

⁷⁶ Guimarães, 2005, p. 10.

⁷⁷ Id. *ibid.*

⁷⁸ Conforme afirmamos, o termo *nós seletivo* foi retirado de Viesenteiner (2012), e conceituamos a partir da Semântica.

⁷⁹ Viesenteiner, 2012, p. 207.

Nietzsche é um acontecimento nas Ciências da Linguagem. É importante notar que a polifonia é o modo de funcionar da enunciação. Não é algo que está somente em Nietzsche. Constitutiva da possibilidade da enunciação, é o modo como ela se configura, ou seja, são as particularidades dessa polifonia que faz com que uns sentidos sejam produzidos e não outros.

As especificidades da polifonia em Nietzsche nos levam a dizer que, enquanto Locutor, ele assume para si a responsabilidade do dizer de modo bastante específico, pois sua prerrogativa é *sobretudo não me confundam* – “(...) no caso de Nietzsche, obra e autor permanecem em comutação permanente, a tal ponto que ele pode interpretar a si mesmo e à própria obra como “transvaloração de todos os valores” (Giacoina, 2013, p. 259). Dessa maneira, enquanto Locutor, enquanto aquele que se representa como origem da enunciação, ele se significa não apenas como origem, mas também pela *originalidade*, no sentido de que ninguém mais poderia se responsabilizar pelo discurso nietzscheano. Dessa maneira, “só Friedrich Nietzsche – *Ecce Homo* – poderia ser o sujeito dessa filosofia, pois imitá-lo, mesmo automática e mecanicamente, seria produzir uma caricatura, ou uma mera cópia, sem qualquer autêntico conteúdo; portanto, alcançar o contrário do que se pretende” (Giacoina Jr., 2013, p. 260).

Além disso, o modo como o locutor-x (lugar social) afeta o Locutor (responsável pela enunciação) é constitutivamente polissêmico. Ora psicólogo, ora médico, ora bailarino, ainda filósofo, filólogo, fisiólogo, mas, por ser tudo isso ao mesmo tempo, apenas Nietzsche pode dizer *eu, Nietzsche* – esse *eu* reunitivo⁸⁰. Eis aqui o homem.

Os enunciadores – universal, genérico, coletivo e individual, ou seja, a perspectiva na qual Locutor e locutor-x se transfiguram para enunciar, funcionam como *máscaras*, aquilo que Giacoina (2013, p. 181) chama de *personagens*: “(...) Nietzsche recorre a um sugestivo paralelo entre os personagens do viajante e do filósofo com dotes de psicólogo nato. Traço comum aos dois personagens é que ambos simbolizam a errância, a transitividade, o estar sempre a caminho (*Wanderung*), a curiosidade, o périplo por novas e desconhecidas paragens. O filo-psicólogo: aquele que transita pelos recônditos labirínticos da alma humana”.

⁸⁰ É interessante notar que, na psicose, as diversas faces do sujeito aparentam estar esfaceladas diante do médico. Já que tudo faz sentido, ressoando uma memória ou projetando uma futuridade como visão e premonição, é quando diz *eu* que o psicótico se reúne, ao passo que as vozes dizem *ele* e *você*.

A partir disso, há um funcionamento bastante particular do *nós*, pois em vários momentos estamos diante de um *nós seletivo*, que foraclui todos aqueles que não têm *ouvido* para o *novo canto* de Zarathustra, para a *nova linguagem* de Nietzsche. Quando diz *nós*, então, Nietzsche diz não necessariamente vocês que me leem e aqueles dos quais falo. Trata-se de um *nós* que Nietzsche seleciona para poder dizer *nós*, ou seja, para colocar o próprio nome ao lado do nome de Nietzsche.

Nesse contexto, o lugar social do alocutário nietzscheano depende de sua *nobreza*, de seu *bom gosto*, do *ouvido* para a *filosofia do futuro*. Aqui, “nobreza é sinal de distinção”⁸¹, pois “um pendor que *distingue* – é um nobre pendor – igualmente também é um pendor que *separa*”⁸².

Tomar a si como objeto, significar essa origem do dizer polissemicamente ocupando diversos lugares sociais, para, então, transmutar o modo como se pode falar a partir de perspectivas – individuais, coletivas, genéricas, universais – é uma das condições que possibilitam a filosofia tal como pretendida por Nietzsche, a *filosofia do futuro*. Isso porque se, segundo Nietzsche, estamos todos *presos nas teias da gramática*, é ainda por meio da força plástica da linguagem que seremos capazes de um novo pensar e sentir, construindo novas coisas, com novas palavras.

A polifonia, as muitas vozes que falam quando falamos, dá a ver justamente que *a linguagem é excesso*⁸³. O silêncio⁸⁴, enquanto o outro da linguagem, é o lugar potencial da resistência às teias gramaticais, aos hábitos gramaticais, ao gregarismo da linguagem. O silêncio é, assim, uma das fronteiras em que Nietzsche lutou o bom combate.

⁸¹ Viesenteiner, 2012, p. 207.

⁸² KSA 5.226, *Além de bem e mal*, apud Viesenteiner, 2012, p. 207.

⁸³ A afirmação é de Orlandi, 1992. Retomaremos mais à frente.

⁸⁴ Também o conceito de Orlandi que será o motivo da próxima seção.

Sobre silêncio e escrita aforística

A escrita aforística é um dos traços mais característicos da filosofia de Nietzsche. O filósofo se filia a personagens como La Rochefoucauld (1613-1680) e Pascal (1623-1662), entre os franceses, e como Lichtenberg (1742-1779), entre os alemães, que também se utilizaram do aforismo como meio de expressão, mas Nietzsche o faz de um modo bastante peculiar, já que, em princípio, “o aforismo era uma sentença breve e incisiva, sintetizando um conceito ou julgamento”⁸⁵. Dentre os aforismos nietzscheanos, encontramos alguns que se estendem em mais do que uma sentença. Mesmo assim, é possível entender o aforismo no sentido que o deu Nietzsche, em *Humano, demasiado humano* (1878/2005), § 35: a escrita aforística é a arte de polir sentenças. De tal maneira uma arte que para apreciá-la, continua Nietzsche, é preciso *ter sido educado para ela*.⁸⁶

A eficácia do inacabado, do incompleto, é reivindicada por Nietzsche como uma estratégia de selecionar seus leitores, privilegiando aqueles que não sucumbem à passividade, pois uma apresentação *incompleta* é preferível à explanação exaustiva, já que assim “deixa-se mais a fazer para quem observa, é incitado a continuar elaborando o que lhe aparece tão fortemente lavrado em luz e sombra, a pensá-lo até o fim e superar ele mesmo o obstáculo que até então impedia o desprendimento completo” (HH, § 178). Aquilo que é *dito brevemente* não é, de modo necessário, aquilo que foi pensado displicentemente – pelo contrário, pode ser inclusive fruto de algo que foi gestado durante muito tempo.⁸⁷ No Prólogo de *Genealogia da Moral* (§ 8), Nietzsche reconhece inclusive a dificuldade que a forma aforística pode trazer, já que “bem cunhado e moldado, um aforismo não foi ainda “decifrado”, ao ser apenas lido: deve ter início, então, a sua *interpretação*, para a qual se requer uma arte da interpretação”.

⁸⁵ Paulo Cesar Souza, no Posfácio de *Humano, demasiado humano*, p. 300-301.

⁸⁶ Ainda no mesmo aforismo, continua Nietzsche: “Sem tal instrução prática, consideramos esse criar e formar algo mais fácil do que é na verdade, não sentimos com suficiente agudeza o que nele é bem realizado e atraente. Por isso os atuais leitores de sentenças têm com elas um prazer relativamente insignificante, mal chegam a saboreá-las; de modo que lhes sucede o mesmo que às pessoas que examinam camafeus: as quais elogiam porque não sabem amar, e prontamente se dispõem a admirar, e ainda mais prontamente a se esquivar.” – É bastante anunciadora essa observação se a utilizamos para pensar o funcionamento da circulação de “frases aforizadas” em meios como o *Twitter* e o *Facebook*, atribuídas muitas vezes a quem nunca as proferiu ou escreveu. *Clarice Lispector e Caio Fernando Abreu* que o digam.

⁸⁷ *Humano, demasiado humano II*, § 128 – “Contra os míopes”.

Em “Do ler e escrever”, no *Zarathustra*, Nietzsche compara os aforismos aos cumes das altas montanhas – geladas, de ar rarefeito. Diz que, nas montanhas, o caminho mais próximo é aquele que está entre um cume e outro. Para essa travessia, são necessários *homens altos e robustos*. Renega todo tipo de *ociosidade*. Em *Aurora*, no prólogo, § 5, Nietzsche evoca seu antigo ofício, a filologia, e a define como a *leitura lenta*, avessa a todo aquele que tem pressa – *ficar silencioso, dar-se tempo, ficar lento* – pois a própria filologia “não termina facilmente com algo, ela ensina a ler *bem*, ou seja, lenta e profundamente, olhando para trás e para diante, com segundas intenções, com as portas abertas, com dedos e olhos delicados”. Os bons leitores do filólogo-filósofo serão aqueles que aprenderem a *lê-lo lentamente*. Bem a seu gosto, Nietzsche evoca uma imagem para dizer da arte interpretativa: para lê-lo, é necessário ser uma *vaca*, e não um *homem moderno*, a fim de *ruminar* seus escritos, digeri-los lentamente.

Brevidade, incompletude, lentidão, *silêncio*. Todas estas *qualidades nietzscheanas* só são possíveis por conta da escrita aforística, a escrita *de cume em cume*. Para Orlandi (1992/2007, p. 12)⁸⁸, “a errância dos sentidos, o equívoco, a incompletude não são acidentes”, pelo contrário, produzem significação. Os aforismos, o contrário de qualquer escrita sistemática, não necessariamente estão dispostos em sequências temáticas, nem em ordem causal, ou qualquer tipo de nexos comuns ao texto, principalmente filosófico. Em Nietzsche, os aforismos são *soldados* pelo silêncio⁸⁹.

Silêncio tal como Orlandi (1992/2007, p. 29) o teorizou: “o silêncio é o real do discurso”. Nesse sentido, a autora propõe que, “ao invés de pensar o silêncio como falta, pensar a linguagem como excesso” (ibid, p. 31). O combate de Nietzsche é justamente contra isso que Orlandi chama de *excesso da linguagem* – já que o gregarismo da linguagem vulgariza todo pensamento ao utilizar as mesmas palavras para experiências e afetos diferentes –, diante disso, a arma usada é então a escrita

⁸⁸ A referência aqui é à obra *As formas do silêncio – no movimento dos sentidos*, de 1992. Ganhou o Prêmio Jabuti em Ciências Humanas, em 1993. Traduzido para o francês, em 1997 George Appaix inspirou-se no livro e criou o espetáculo de dança *Je ne sais quoi*, apresentado no teatro da Bastilha, em Paris. Um excerto pode ser visto em <https://www.youtube.com/watch?v=NrawLBJJIY>. A reflexão sobre o silêncio, entretanto, aparece já em 1985, no artigo “As falas de muitos cumes (as formas do silêncio)”, publicando em *A linguagem e seu funcionamento*, de

⁸⁹Orlandi (1990/2008) diz que “a relação entre as formações discursivas é *soldada* pelo interdiscurso”. Utilizamos a metáfora livremente.

aforística. Os aforismos, emoldurados pelo silêncio que os entorna, podem propiciar a reflexão em *ares rarefeitos*, em *grandes altitudes*, pois, quando falta o ar, respira-se pelo silêncio – “o silêncio é a respiração da significação” (Orlandi, 1992/2007, p. 13), o “reduo do possível”, do “múltiplo”, do “movimento do sujeito”. O silêncio é o “recoo para que o sentido faça sentido”. É nesse entretempo do silêncio que pode ter lugar a rinação, a arte de *ler lentamente*. Parafraseando Orlandi (ibid, p. 21) sobre as formações discursivas⁹⁰, um aforismo é sempre heterogêneo a ele mesmo, seu limite está no que ele se distingue de outro aforismo.

É a partir do silêncio que o *ritmo* da prosa nietzscheana se instaura:

assim é que vemos a relação entre palavra e silêncio: a palavra imprime-se no contínuo significante do silêncio e ela o marca, o segmenta e o distingue em sentidos discretos, constituindo um tempo (*tempus*) no movimento contínuo (*aevum*) dos sentidos no silêncio. Podemos enfim dizer que há um ritmo no significar que supõe o movimento entre silêncio e linguagem. (Orlandi, 1992/2007, p. 25)

Nesse movimento contínuo, o silêncio é compreendido por Orlandi como tendo sua materialidade específica, determinado pela história. Pela sua espessura material, “há um modo de estar em silêncio que corresponde a um modo de estar no sentido e, de certa maneira, as próprias palavras transpiram silêncio” (ibid, p. 12). Isso faz sentido quando pensamos nos aforismos nietzscheanos, porque “entre um fragmento e outro, há um espaço indeterminado que não separa nem junta os fragmentos. Esse espaço em branco é, para o aforismo, aquilo que a pausa é para a música: um vazio cheio de significação. A fala descontínua e intermitente dessa escritura deixa vazar para o pensamento a exterioridade” (R. Dias, 2012, p. 108).

De aforismo em aforismo, não a completude, não a continuidade, não o sem sentido, quando compreendemos que “o fora da linguagem não é o nada mas ainda sentido” (Orlandi, 1992/2007, p. 13). O trabalho do/no silêncio, enquanto condição da significação (ibid, p. 12), permite a Nietzsche distanciar-se do gregarismo da linguagem, pois este não admite a plurivocidade, o múltiplo, o perspectivismo. A partir da escrita aforística, Nietzsche torna possível cultivar o abismo como espaço significante, pois que

⁹⁰ Ideia que a autora retoma de Courtine, 1982.

constrói a ponte dançando, passo a passo, admitindo que “o sentido não pára; ele muda de caminho” (ibid, p. 13). *Mudar de direção*, em Nietzsche, pode ser encarado como o próprio *nomadismo*⁹¹ de seu pensamento: não estamos nunca *fora da linguagem*, do sentido, já que “todo discurso já é uma fala que fala com outras palavras, através de outras palavras” (Orlandi, 1992/2007, p. 15). Nomadismo que se opõe ferrenhamente ao “projeto de sedentarizar o sentido”, à “tentativa de disciplinar o silêncio” (id, ibid).

Nietzsche parece compartilhar a compreensão de que “aquilo que é mais importante nunca se diz” (ibid, p. 14), de modo que passa a construir sua filosofia a partir do que silencia, daquilo que faz descompreender. Isso se relaciona à crítica da linguagem em Nietzsche, aos hábitos gramaticais que induzem ao erro, mas também à percepção de que não estamos nunca fora do horizonte da linguagem, e que então, se por um lado a língua aprisiona, por outro é somente por meio dela que podemos nos libertar, a partir do potencial poético e criador da linguagem, a partir de sua força plástica. Para uma nova filosofia, entretanto, é preciso uma nova linguagem.

Uma das estratégias fundamentais de Nietzsche para retirar sua filosofia da isomorfia linguística é, além de ser compreendido, ser também não compreendido, mal compreendido, e nisso tem o trabalho no silêncio um lugar central.

A tentativa de não se fazer entender torna-se mais clara quando, retomando Orlandi (1999/2007, p. 21), entendemos que “a linguagem serve para comunicar e não comunicar”. É este o tema do aforismo 381, de *A gaia ciência*, “A questão da compreensibilidade”: “não queremos apenas ser compreendidos ao escrever, mas igualmente *não* ser compreendidos” – comunicar e não comunicar. A incompreensão, continua Nietzsche, não constitui objeção alguma a um livro, já que esse distanciamento pode fazer parte dos objetivos do próprio autor, que com isso consegue escolher *os seus ouvintes*: “todas as mais sutis leis de um estilo têm aí sua procedência: elas afastam, criam distância, proíbem “a entrada”, a compreensão, como disse – enquanto abrem os ouvidos àqueles que nos são aparentados pelo ouvido”.

⁹¹ O nomadismo é uma característica que Eni Orlandi, 1986, faz da Análise de Discurso: “daí resulta o que podemos chamar seu (da AD) “nomadismo”. Não há um acúmulo científico fixo, no que diz respeito à teoria, à definição de seu objeto e método (s): a cada passo a AD redimensiona seu objeto, revalia aspectos teóricos e se relaciona criticamente com seu (s) método (s).” (Orlandi, 2011, p. 10). No SEAD – Porto Alegre, 2012 – a autora fez uma comparação entre a AD e o *Parcours*.

A filosofia de Nietzsche, *uma filosofia do silêncio*, como a denomina Viesenteiner (2012, p. 206), trabalha justamente a inversão da compreensibilidade, pois

Ao questionar a univocidade da compreensão, Nietzsche remonta às condições fundamentais de comunicação, como comunicação entre indivíduos. A partir da inversão da compreensibilidade, não é mais possível, portanto, compreender alguém ou um pensamento a partir de uma validade universal, mas apenas sob determinadas condições peculiares de vida e, sobretudo, individualmente. (Viesenteiner, 2012, p. 204)

**as resistências da palavra:
o problema da linguagem em nietzsche**

E sob o sol amarelo, sentado numa pedra, sem a menor garantia – o homem agora se rejubilava como se não compreender fosse uma criação. Essa cautela que uma pessoa tem de transformar a coisa em algo comparável e então abordável, e, só a partir desse momento de segurança, olha e se permite ver porque felizmente já será tarde demais para não compreender (...). E não compreender estava de súbito lhe dando o mundo inteiro.

(...)

Eu queria o símbolo porque o símbolo é a verdadeira realidade! (...) E afinal, a verdade é coisa secundária – se se quer o símbolo.

Clarice Lispector, *A maçã no escuro*

História⁹²

Ao se falar de *história*, o tema da *origem* vem à tona. Segundo Nietzsche (WS/AS, § 3), o *início*, o “de onde tudo veio” – seja o do homem, da linguagem, da história – parece esconder “algo de mais valioso e essencial”. É por isso que *glorificar a gênese*, nas palavras de Nietzsche, é um “broto metafísico” que sempre renasce quando se fala de origem. Nietzsche (JGB/BM, § 3) chamará então de período *pré-histórico* o momento em que o valor de uma ação era julgado a partir de suas conseqüências, e não a partir de sua origem. Em seguida, o movimento de avaliação partiria da *origem* da ação – o que Nietzsche considera uma inversão de perspectiva, estreiteza de interpretação. Quando isso passa a ocorrer, a *origem da ação* é julgada a partir da intenção primeira. Essa intenção primeira orientaria o sentido da ação, mas para que a *intenção* possa determinar o valor de uma ação, seria necessário que tudo o que vive se encontrasse subjugado pela lei física da inércia: se um corpo não sofre a ação de uma força, ou de forças que se anulam, então sua velocidade não se altera. Fazemos o paralelo com a física para dizer que a busca pela origem, caracterizada por Nietzsche como busca pela intenção que origina uma ação, só seria possível caso ela não fosse afetada por um conjunto de forças. Entretanto, com Nietzsche “acreditamos que a intenção é apenas sinal e sintoma que exige primeiro a interpretação, e além disso um sinal que, por significar coisas demais, nada significa por si” (JGB/BM, § 3).

Quando Nietzsche rechaça a busca pela origem, ele refuta também a *falta de sentido histórico dos filósofos* (MAI/HHI, § 3). Os filósofos, de um modo geral, sofreriam do defeito de não tomar o processo como ponto de partida, isto é, desconsideram que o que *é*, na verdade *veio a ser*. Ao analisar o *homem atual*, acreditam que este é uma *verdade eterna* e imutável, mas, de fato, quando se fala do homem se fala de algo extremamente provisório, pois o homem não é uma forma fixa. A configuração que a

⁹² Este capítulo é o subitem 4.3 de minha dissertação de mestrado: MACHADO, I. *Para além das palavras e das coisas: Friedrich W. Nietzsche e as Ciências da Linguagem*, disponível na biblioteca digital da Unicamp. Na análise da filiação entre Pêcheux, Nietzsche e Orlandi, a respeito da crítica ao sujeito lógico, retomo trechos desse capítulo *ipsis literis*. Também quando empreendo a comparação entre Nietzsche e Humboldt. Essa escolha se deve à questão de que a repetição significa de outras maneiras (cf. reescritura e articulação em *A semântica do Acontecimento no trabalho com História das Ideias Linguísticas*), e também de que isso permite que os capítulos possam também ser lidos, se necessário, de maneira independente. Aspição ingênua de escrever *platôs*, e não sistemas.

forma-homem adquire em um período delimitado no tempo, é produzida “sob a pressão de certas religiões e mesmo de certos eventos políticos”, então não pode ser tomado como forma-fixa a partir da qual o filósofo o caracteriza. Para Nietzsche, o *defeito hereditário dos filósofos* é que “não querem aprender que o homem veio a ser, e que mesmo a faculdade de cognição veio a ser; enquanto alguns deles querem inclusive que o mundo inteiro seja tecido e derivado dessa faculdade de cognição”. Dessa forma, derivar o mundo a partir da faculdade humana de cognição também deve ser uma afirmação que passa pelo crivo do sentido histórico: a cognição humana também *veio a ser*. E, por isso, também está condicionada por um conjunto de fatores de um determinado período: aparatos religiosos, eventos políticos, etc. Nietzsche tira do homem a faculdade de conhecer enquanto *essência*, e dessa forma a cognição não é *origem*, pois, para Nietzsche, tudo o que pode ser dito de *essencial* no homem, os *instintos*, foi realizado em tempos muito primitivos, há cerca de 4000 anos antes, e desde então muito deve ter sido alterado. A falta de sentido histórico dos filósofos faz com que eles olhem para esses instintos e vejam neles fatos inalterados, de modo que julgam que “possam então fornecer uma chave para a compreensão do mundo em geral”. O erro nesse caso é que *tudo veio a ser*, “*não existem fatos eternos*: assim como não existem verdades absolutas. – Portanto, o *filosofar histórico* é doravante necessário, e com ele a virtude da modéstia”.

O filosofar histórico de Nietzsche é a consideração de que o movimento é o que torna o homem uma forma-homem. A desconsideração desse movimento histórico é a *idiossioncrasia dos filósofos*, para quem “o que *é* não se *torna*, o que se *torna* não *é*...” (GD/CI, III, § 1). Mas, para Nietzsche, se considerássemos um homem de oitenta mil anos, poderíamos ver o *tornar-se* constante, pois seria um grande número de indivíduos diversíssimos. “A brevidade da vida humana leva a muitas afirmações erradas sobre as características do homem” (MAI/HH, § 47).

Ao se tratar da filosofia de Nietzsche, é necessário ter em vista a perspectiva histórica, que culminará no próprio “método genealógico”. Dessa maneira, ao tratar da linguagem, não podemos perder de vista que também ela *veio a ser*.

Anti-antonímia e crítica à metafísica das oposições

Nietzsche (MAI/HH, Pr, § 1) relata que muitos de seus leitores emergem da leitura de seus livros com a sensação de que eles guardam armadilhas para os mais desatentos, e que há em sua obra uma espécie de incentivo “à inversão das valorações habituais e dos hábitos valorizados. “Como? Tudo somente – humano, demasiado humano?”. A desconfiança de toda moral é o que ficaria após as leituras. Afinal, relata Nietzsche, e se as piores coisas forem apenas as mais bem caluniadas? “Já chamaram meus livros de uma escola da suspeita, mais ainda do desprezo, felizmente também da coragem, até mesmo da temeridade” (MAI/HH, Pr., § 1). Talvez seja mesmo uma boa forma de dizer que o que Nietzsche instaura para o século XX seja uma *escola da suspeita*. Mas suspeitar de quê? Suspeitar que o que é tido como *bom* talvez não o seja, que os hábitos podem ser invertidos, mas, o que mais nos interessa aqui, suspeita de que é possível a inversão das valorações habituais e que possivelmente as *coisas más* sejam apenas as *coisas mais bem caluniadas*.

Recurso da linguagem, postulado da Semântica, a *antonímia* é compreendida de modo geral como “o fato de haver vocábulos com sentidos opostos”.⁹³ Para Nietzsche, entretanto, a oposição dos valores é o ponto nevrálgico de toda metafísica. A partir disso, proporá uma *química dos conceitos e sentimentos* (MAI/HH, § 1). Para Nietzsche, os problemas filosóficos são novamente formulados do mesmo modo que há dois mil anos: “como pode algo se originar do seu oposto, por exemplo, o racional do irracional, o sensível do morto, o lógico do ilógico, a contemplação desinteressada do desejo cobiçoso, a vida para o próximo do egoísmo, a verdade dos erros?”. Para resolver este problema, a filosofia metafísica simplesmente negou a gênese de X a partir de não-X, supondo para todas as coisas uma *origem miraculosa*, que estariam diretamente ligadas à essência da “coisa em si”. Em contrapartida, Nietzsche e sua *filosofia histórica* – lembrando que o erro dos filósofos é a falta de *sentido histórico* – constataram “que não há opostos, salvo no exagero habitual da concepção popular ou metafísica, e que na base dessa contraposição está um erro da razão”. A rigor, exemplifica, não existem razões altruístas e nem contemplação desinteressada: “ambas

⁹³ BECHARA, E. **Moderna gramática portuguesa**. 37. ed. Rio de Janeiro: Lucerna, 1999. P. 345.

são apenas sublimações, em que o elemento básico parece ter se volatilizado e somente se revela à observação mais aguda”. O que necessitamos, portanto, é uma *química das representações e sentimentos morais*. A metáfora da química remete à mistura de elementos por vezes “contraditórios”, para que se chegue ao produto final, que é o que temos enquanto prática, enquanto exterioridade. “E se essa química levasse à conclusão de que também nesse domínio as cores mais magníficas são obtidas de matérias vis e mesmo desprezadas?” (MAI/HH, § 1).

A oposição dos valores morais é sempre fruto de um *esquecimento*. Vale ressaltar aqui que, para Nietzsche (MAI/HH, § 96), toda tradição e toda moral se corrobora a partir do esquecimento. É partir do momento em que se esquece a gênese da produção de um valor, sua finalidade, que a tradição se fixa e com ela a interpretação sobre a moralidade desse valor. Ser moral, nesse sentido, é agir segundo uma tradição. A antonímia entre *bom* e *mau*, por exemplo, perdeu seu caráter natural, pois “*bom* é chamado aquele que, após longa hereditariedade e quase por natureza, pratica facilmente e de bom grado o que é moral, conforme seja”, enquanto “*mau* é ser “não moral” (imoral), praticar o mau costume, ofender a tradição, seja ela racional ou estúpida”. Combater a antonímia naturalizada pela língua, é investigar de que maneira ela se constitui: por que bom é o oposto de mau? De onde se origina nosso bem e nosso mal? Perguntas que Nietzsche responderá em *Genealogia da moral*.

Esses sistemas de oposições encerram a existência em um binarismo, apagando a gradação e aprisionando perspectivas. Segundo Nietzsche (WS/AS, § 67), enxergar opostos onde existem apenas diferenças de grau é uma imprecisa observação geral. Esse *mau hábito*, diz Nietzsche, que se articula ao conjunto dos (maus) *hábitos gramaticais* que trataremos mais à frente, induziu o homem a querer decompor em oposições também o *mundo ético-espiritual*: “não há idéia de quanta dor, presunção, dureza, alienação e frieza foi incorporada à sensibilidade humana, ao se acreditar ver oposições, em vez de transições” (WS/AS, § 67).

O *perigo da linguagem para a liberdade espiritual* (WS/AS, § 55) é que “toda palavra é um pré-conceito (*Vorurteil*)”. Do mesmo modo, ironiza Nietzsche ao parodiar a fala da serpente: “Bem e Mal são os preconceitos de Deus” (FW/GC, § 259). *Bem* e *mal* são palavras, portanto preconceitos. Palavras que a linguagem opõe em seu sistema de

antonímia, apagando a gradação da experiência e naturalizando a oposição por meio do esquecimento de como surgiram.

A filosofia metafísica, segundo Nietzsche, parte do seguinte raciocínio:

Como poderia algo nascer do seu oposto? Por exemplo, a verdade do erro? Ou a vontade de verdade da vontade de engano? Ou a ação desinteressada do egoísmo? Ou a pura e radiante contemplação do sábio da concupiscência? Semelhante gênese é impossível; quem com ela sonha é um tolo, ou algo pior; as coisas de valor mais elevado devem ter uma origem que seja outra, *própria* – não podem derivar desse fugaz, enganador, sedutor, mesquinho mundo, desse turbilhão de insânia e cobiça! Devem vir do seio do ser, do intransitório, do deus oculto, da ‘coisa em si’ – nisso, e em nada mais, deve estar sua causa! (JGB/BM, § 2)

As antonímias propostas pela linguagem são de tal modo cristalizadas que a *verdade* mantém uma única relação com o *erro*: uma relação opositiva. Desse modo, *as coisas de valor mais elevado* só podem ter sido derivadas de algo do mesmo campo semântico. Mas, para Nietzsche, este é o preconceito que une todos os metafísicos, o preconceito da *crença na oposição de valores*. Os preconceitos da linguagem, portanto, determinam nossa apreensão e nosso julgamento das ações. Nossas valorações são, em primeira instância, determinadas pela linguagem. É a partir dessas determinações que são construídas as valorações e oposições de valor populares, nas quais os metafísicos imprimiram seu selo. Tudo isso que é indiscutível para o “povo” e para os metafísicos, é altamente passível de ser colocado em dúvida por Nietzsche: “é até mesmo possível que aquilo que constitui o valor dessas coisas boas e honradas consista exatamente no fato de serem insidiosamente aparentadas, atadas, unidas, e talvez até essencialmente iguais, a essas coisas ruins aparentemente opostas” (JGB/BM, § 2). Entretanto, indaga Nietzsche, quem teria coragem de suspeitar do que se cristalizou? Quem seriam os corajosos *filósofos do talvez*?

Nesse aforismo (JGB/BM, § 2) vemos Nietzsche derivar a crença metafísica da antonímia. Podemos dizer, portanto, que aquilo que a linguagem, por meio de diversos mecanismos, cristaliza como evidência, é o que determina uma *visão-de-mundo*, seja

ela popular ou filosófica. A crítica às oposições impostas pela linguagem, por sua vez, permite o surgimento de uma nova *visão-de-mundo*, de um novo tipo de filósofo.

Interpretação e Perspectiva

As análises etimológicas de Nietzsche já foram criticadas como fantasiosas e dissimuladas.⁹⁴ Para abrir a temática da interpretação, entretanto, tomaremos uma afirmação que é apontada pelo próprio tradutor de *Humano, demasiado humano II* como sem sustentação: “a palavra “homem” (*Mensch*) significa o que mede, ele quis se denominar conforme a sua maior descoberta!” (WS/AS, § 21). Por mais que essa origem de *Mensch* seja refutável, não podemos deixar de notar a semelhança sonora da palavra com as traduções de *medir* em algumas línguas: *medir*, em português e galego; *measure*, em inglês; *mesurer*, em francês; *misurar*, em italiano; etc. O que nos importa aqui, entretanto, não é a validade da afirmação. A questão, para Nietzsche, é que toda a moralidade deve ter surgido da agitação interior provocada no homem quando ele *descobriu* o medir, o avaliar, o pesar. É nesse sentido que o homem, *Mensch*, quis se denominar a partir de sua maior descoberta: a valoração.

O ato de *atribuir valor* é característica humana, pois “olhamos todas as coisas com a cabeça humana, e é impossível cortar essa cabeça” (MAI/HHI, § 9), ou seja, é impossível não avaliar a partir de uma perspectiva humana. “Como poderia o *ego* agir sem *ego*?” (MAI/HHI, § 133), indaga Nietzsche para justificar que o homem sempre age por motivos pessoais, pois não poderia fazer algo que não tivesse uma estreita relação com uma *necessidade pessoal*. Afinal, “Se me explico, me implico:/Não posso a mim mesmo interpretar.”, gaiatamente explica Nietzsche em “Brincadeira, astúcia e vingança” (FW/GC, § 23).

Disso advém que qualquer juízo sobre o *valor da vida*, o material de análise, se desenvolve *illogicamente*, primeiramente pelo “modo como se apresenta o material, isto é, muito incompleto”, em segundo lugar pelo “modo como se chega à soma a partir

94 BRÉAL, M. **Les Étymologies du philosophe Nietzsche**. In: Mémoires de la Société de linguistique de Paris. Imprimerie nationale, 1896. Tomo IX.

dele” e, por fim, porque “cada pedaço do material também resulta de um conhecimento inexato, e isto com absoluta necessidade” (MAI/HHI, § 32). Da inexatidão decorreria a injustiça de nossos juízos, o que nos levaria à impossibilidade de julgar. O homem, porém, não vive sem avaliar. Para Nietzsche, “um impulso em direção ou para longe de algo, sem o sentimento de querer o que é proveitoso ou se esquivar do que é nocivo, um impulso sem uma espécie de avaliação cognoscente sobre o valor do objetivo, não existe no homem” (MAI/HHI, § 32), pois “nada é mais difícil para o ser humano do que apreender impessoalmente uma coisa” (WM/OS, § 26).

A valoração que o homem produz das coisas é impossível de ser contornada e nesse sentido ele se encontra na impossibilidade de não interpretar, de não formular juízos. Em *Genealogia da Moral*, quando Nietzsche analisa a gênese do sentimento de culpa e sua relação com o castigo, quando deriva a *culpa* da noção de *dívida*, ele alerta que a *causa do surgimento de uma avaliação e sua utilidade final* não coincidem. Nesse contexto, podemos pensar também a interpretação. Algo que chegou a se realizar enquanto uma interpretação,

[...] que de algum modo chegou a se realizar, é sempre reinterpretado para novos fins, requisitado de maneira nova, transformado e redirecionado para uma nova utilidade, por um poder que lhe é superior; de que todo acontecimento do mundo orgânico é um *subjugar e assenhorar-se*, e todo subjugar e assenhorar-se é uma nova interpretação, um ajuste, no qual o “sentido” e a “finalidade” anteriores são necessariamente obscurecidos ou obliterados. [...] (GM/GM, II, § 12)

A interpretação, o juízo, a valoração, portanto, está sempre sendo requisitada de uma maneira diferente, transformada a partir do redirecionamento para uma nova utilidade. O sentido e a finalidade anteriores são obliterados, esquecidos. A utilidade então deve ser tomada como um *indício* de que uma nova vontade de poder se assenhou de uma interpretação, imprimindo nela outra orientação de sentido. Desse modo, toda a história de um uso ou de uma “coisa” pode ser “uma ininterrupta cadeia de signos de sempre novas interpretações e ajustes, cujas causas nem precisam estar relacionadas entre si, antes podendo se suceder e substituir de maneira meramente casual” (GM/GM, II, § 12).

O caráter inacabado da interpretação proposto por Nietzsche é seu convite ao *nosso novo infinito* (FW/GC, § 374), pois “o mundo tornou-se novamente “infinito” para nós: na medida em que não podemos rejeitar a possibilidade de que ele *encerre infinitas interpretações*” (FW/GC, § 374), infinitas *perspectivas*. Para Nietzsche, não se pode, nem pelo mais rigoroso auto-exame do intelecto, saber se existe algum outro caráter para a existência que não seu *caráter perspectivista*, ou até que ponto ele vai. Como o intelecto humano não pode se livrar de suas próprias perspectivas sobre a vida, não é possível, nem por uma análise conscienciosa, dizer que “toda a existência não é essencialmente *interpretativa*” (FW/GC, § 374), ou se uma existência sem *sentido* (*Sinn*), sem interpretação, não é justamente *absurda* (*Unsinn*). Mas podemos, no mínimo, refutar qualquer “ridícula imodéstia de decretar, a partir de nosso ângulo, que somente dele *pode-se ter perspectivas*” (FW/GC, § 374).

O filósofo do futuro dirá conseqüentemente, a partir da lei da perspectiva, que “meu juízo é *meu* juízo: dificilmente um outro tem direito a ele” (JGB/BM, § 44), pois “*bem* não é mais *bem*, quando aparece na boca do vizinho. [...] Em última instância, será como é e sempre foi: as grandes coisas ficam para os grandes, os abismos para os profundos, as branduras e os tremores para os sutis e, em resumo, as coisas raras para os raros” (JGB/BM, §44). O egoísmo, tal como o entende Nietzsche, “é a lei da perspectiva no âmbito do sentimento” (FW/GC, § 162). Isso a que Nietzsche nomeia de *lei da perspectiva*, para nós se configura duplamente enquanto uma *ética interpretativa*, mas também enquanto um *convite à percepção*. Se há *janelas de vidro cinzento* pela qual se percebe o mundo, há também outras *janelas de vidros furta-cores*, o que nos permite sempre indagar: “então isso que vocês vêem do mundo por essa janela é tão bonito que não querem olhar por mais nenhuma janela – e procuram até impedir que outros o façam?” (VM/OS, § 359)

Dentre as inúmeras possibilidades de interpretar o mundo que é contínuo devir, dentre as inúmeras tentativas interpretativas de ordenar o caos da experiência, entram em questão duas possibilidades: a linguagem e a ciência, ambas enquanto interpretação e explicação do mundo. No que tange à relação entre interpretação e linguagem, deter-nos-emos mais à frente, quando falarmos da *superstição da*

linguagem. Procuraremos trazer à tona neste momento a relação entre ciência e interpretação.

Nietzsche (FW/GC, § 373) afirma que os eruditos e homens da ciência, enquanto pertencentes à classe *média* espiritual, não podem tratar de problemas realmente *grandes*. Herbert Spencer, exemplifica Nietzsche, seria um desses casos, quando procura reconciliar o *altruísmo* ao *egoísmo*. Diz Nietzsche que um mundo com tais *perspectivas spencerianas* parece digno de desprezo, do mesmo modo que repugna a crença de certos *cientistas naturais materialistas* de que o mundo da experiência pode ter sua medida em nossa *quadrada razão*, mas que o fato de essas perspectivas existirem e ao mesmo tempo repugnarem outras perspectivas, coloca uma questão que Spencer não teria previsto: a questão de que perspectivas completamente distintas podem existir simultaneamente. Mas, pergunta ainda Nietzsche, queremos mesmo reduzir nossa existência a um mero exercício doméstico de matemáticos? Para Nietzsche, acima de tudo devemos ter o gosto pelo *caráter polissêmico da existência*, pois “é o *bom* gosto que o requer, meus senhores, o gosto da reverência ante tudo o que vai além do seu horizonte!” (FW/GC, § 373).

Uma interpretação do mundo “científica”, tal como a entendem, poderia então ser uma das *mais estúpidas*, isto é, das mais pobres de sentido de todas as possíveis interpretações do mundo: algo que digo para o ouvido e a consciência de nossos mecanicistas, que hoje gostam de misturar-se aos filósofos e absolutamente acham que a mecânica é a doutrina das leis primeiras e últimas, sobre as quais toda a existência deve estar construída, como sobre um andar térreo. Mas um mundo essencialmente mecânico seria um mundo essencialmente *desprovido de sentido!* (FW/GC, § 373).

A ciência aparece enquanto mera *interpretação* do mundo e, para Nietzsche, se ela pretende preservar a idéia de que as leis da existência são as leis da mecânica, trata-se então de uma interpretação das mais estúpidas, pois um *mundo mecânico* seria um mundo *desprovido de sentido*, de outras interpretações, de outras possibilidades de perspectiva.

Apesar disso, a ciência teria sido *promovida* nos últimos séculos à interpretação privilegiada em razão de três erros (FW/GC, § 37): “porque com ela e mediante ela se esperava compreender melhor a bondade e a sabedoria divinas”, motivo principal de

ingleses como Newton; “porque se acreditava na absoluta utilidade do conhecimento, sobretudo na íntima ligação da moral, saber e felicidade”, motivo principal de franceses como Voltaire; e “porque na ciência pensava-se ter e amar algo desinteressado, inócuo, bastante a si mesmo, verdadeiramente inocente, no qual os impulsos maus dos homens não teriam participação”, motivo principal de Spinoza, que se sentia divino por ser um homem do conhecimento. A ciência adquire lugar privilegiado enquanto *interpretação*, portanto, em parte por um interesse metafísico de conhecer o divino, em parte pela crença em sua ligação com a felicidade, em parte pela crença em seu desinteresse. Ela não deixa, entretanto, de ser apenas uma *perspectiva*.

Apesar dos preconceitos em relação à ciência, Nietzsche diz que “começa a despontar em cinco, seis cérebros, talvez, a idéia de que também a física é apenas uma interpretação e disposição do mundo (nisso nos acompanhando, permitam lembrar!), e não uma explicação do mundo” (JGB/BM, § 14). Assim, a idéia que Nietzsche atribui a si, de que também as ciências da natureza são *interpretações* do mundo, e não *explicações*, começa a se difundir. Tomar a física enquanto interpretação reafirma o caráter perspectivista da existência humana, já que ela apenas *organiza* o mundo de uma determinada maneira: onde ela o faz de uma forma, outras perspectivas podem fazer diferente. Tomá-la enquanto *explicação* é atribuí-la enquanto universal a todas as formas de vida. No entanto, a física, segundo Nietzsche, possui *olhos e dedos a seu favor*, o que permitirá que passe por muito tempo enquanto *explicação*: “tem a evidência ocular e a tangibilidade: sobre uma época de gosto fundamentalmente plebeu isto exerce um efeito fascinante, persuasivo, *convincente* – afinal, segue instintivamente o cânon de verdade do sensualismo eternamente popular” (JGB/BM, § 14). O que nossa época faz melhor em termos de ciência não é uma melhor *explicação* do mundo, mas uma melhor *descrição* do mundo: “Nós descrevemos melhor – e explicamos tão pouco quanto aqueles que nos precederam” (FW/GC, § 112).

A crença habitual na ciência repousa ainda numa crença metafísica, e nessa medida ainda somos devotos (FW/GC, § 344). Para dizer que a crença na ciência e a crença em deus são ambas crenças metafísicas, Nietzsche (FW/GC, § 344) desenvolve, para depois refutar, o paradigma das ciências de que, nelas, “as convicções não têm direito de cidadania”. As convicções precisariam se *rebaixar* ao

estatuto de *hipótese*, enquanto um *ponto de vista experimental e provisório*, para poder adentrar no *reino do conhecimento* e, mesmo assim, estariam sob permanente *vigilância da suspeita*: isto quereria dizer que a *convicção* poderia fazer parte da ciência apenas quando deixasse de ser *convicção*, a disciplina científica não se inicia justamente quando não se permite *convicções*? Provavelmente. Mas Nietzsche continua o raciocínio para questionar essa evidência: para haver uma disciplina científica, não se faz necessária uma *convicção básica, imperiosa e absoluta*? Disso decorre, para Nietzsche, que “também a ciência repousa numa crença, que não existe ciência “sem pressupostos”: é preciso que se afirme a necessidade de verdade enquanto absolutamente necessária, de modo que todo o resto se torne secundário”. Mas a vontade de verdade absoluta, o que ela realmente significa: “será a verdade de *não se deixar enganar*? Será a vontade de *não enganar*? Pois também desta maneira se pode interpretar a vontade de verdade; desde que na generalização “Não quero enganar” também se inclua o caso particular “Não quero enganar a mim mesmo”. (FW/GC, § 344). Nesse sentido, utiliza-se a ciência enquanto forma de não incorrer em erro, como se esta fosse uma precaução, uma prolongada esperteza, o que implica em dizer que não se deixar enganar seria menos prejudicial à vida. Entretanto, “que sabem vocês de antemão sobre o caráter da existência, para poder decidir se a vantagem maior está do lado de quem desconfia ou de quem confia incondicionalmente?”. O caso é que, para Nietzsche, muita confiança e muita desconfiança são úteis para a vida, do mesmo modo que são úteis a verdade e a inverdade. Desse modo, não foi do critério de *utilidade da verdade* que a ciência tirou sua crença na *verdade a todo custo*, já que a vida se apresenta como *aparência, embuste, simulação*, e disso decorre que o *não querer enganar, nem sequer a si mesmo*, faz parte do terreno da moral. A *vontade de verdade a todo custo* poderia ser inclusive um princípio destruidor – “poderia ser uma *oculta vontade de morte*”. Assim, perguntar *por que ciência?* transporta-nos ao problema moral “*para que moral*, quando vida, natureza e história são “imorais”? Para Nietzsche, não há dúvida que o *homem veraz* e sua *fé na ciência* afirmam *outro mundo que não este*, e para tanto precisam negar o mundo tal como se apresenta, enquanto *aparência, erro, enganação*. O *homem da ciência*, ao negar *este mundo*, leva Nietzsche a concluir

que a nossa fé na ciência repousa ainda numa *crença metafísica* – que também nós, que hoje buscamos o conhecimento, nós, ateus e antimetafísicos, ainda tiramos nossa flama daquele fogo que uma fé milenar acendeu, aquela crença cristã, que era também de Platão, de que Deus é a verdade, de que a verdade é divina... Mas como, se precisamente isto se torna cada vez menos digno de crédito, se nada mais se revela divino, com a possível exceção do erro, da cegueira, da mentira – se o próprio Deus se revela como a nossa mais longa mentira? (FW/GV, § 344)

Para Nietzsche, “não passa de um preconceito moral que a verdade tenha mais valor que a aparência; é inclusive a suposição mais mal demonstrada que já houve” (JGB/BM, § 34), pois não existiria nenhuma forma de vida que não com base em *interpretações e aparências perspectivas*. Se alguém se colocasse a tarefa de *abolir o mundo aparente*, o mundo enquanto aparência perspectiva, nada restaria também da *verdade*. Afinal, nada nos obrigada a supor a oposição entre *verdadeiro* e *falso*. Se, por outro lado, supomos que nada é “*dado*” enquanto real (JGB/BM, § 36), “exceto nosso mundo de desejos e paixões, e que não possamos descer ou subir a nenhuma outra “realidade” de nossos impulsos – pois pensar é apenas a relação desses impulsos entre si” (JGB/BM, § 36), poderíamos nos perguntar se essa *realidade material dos impulsos* não seria suficiente para compreender o que Nietzsche chama de *mundo mecânico ou material*. Isto é, tomar o mundo não como uma ilusão, mas como “da mesma ordem de realidade que têm nossos afetos” (JGB/BM, § 36). Se assim compreendemos o mundo mecânico, Nietzsche afirma que *vontade só pode atuar sobre vontade*, e não sobre matéria, como nervos, mas é preciso admitir a hipótese de que onde encontramos *efeitos*, *vontade atua sobre vontade*. Dessa maneira, se no que há de mecânico age também uma força, essa força é justamente *força de vontade, efeito da vontade*. Portanto, “o mundo visto de dentro (...) seria justamente vontade de poder, e nada mais. –” (JGB/BM, § 36). O mundo tomado a partir dos *efeitos*, portanto, seria justamente interpretação, e nada mais.

Linguagem: crença, superstição e hábito gramatical

Neste tópico apresentamos algumas idéias de Nietzsche a respeito do problema da linguagem enquanto instauradora de *crenças, superstições e hábitos gramaticais*. Trata-se de compreender de que forma a linguagem determina nosso pensamento e nossa apreensão da realidade, tema que se liga infatigavelmente ao anterior, uma vez que a linguagem encerra, como veremos, a partir das crenças que instaura, uma interpretação e uma perspectiva, ou, em outras palavras, uma *visão-de-mundo*.

A linguagem é também uma prisão, pois já induz o homem a uma perspectiva. Sem a possibilidade de *estar fora* da linguagem, pois ela constitui o humano enquanto espécie animal, Nietzsche trava uma verdadeira *guerra*, nessa luta que pede inúmeras resistências.

Para Nietzsche (MAI/HHI, § 11), a linguagem é importante para o desenvolvimento de uma cultura porque com ela o homem construiu um *mundo próprio*, que considerou seguro o bastante para se assenhorar do mundo que restou. A criação de um mundo próprio à linguagem permitiu ao homem que ele se sentisse seguro o bastante para “tirar dos eixos” o mundo “fora da linguagem”. Acreditando ter nas palavras e nos conceitos o conhecimento das coisas, o homem pensou ter com a linguagem o conhecimento do mundo. Com o orgulho propiciado por esse *conhecimento*, é que ele se sobrepôs então aos animais. “O criador da linguagem não foi modesto a ponto de crer que dava às coisas apenas denominações, ele imaginou, isto sim, exprimir com as palavras o supremo saber sobre as coisas; de fato, a linguagem é a primeira etapa no esforço da ciência” (MAI/HHI, § 11). *Dar nomes* se tornou uma forma de conhecer e dominar as coisas, e por isso Nietzsche afirma ser a linguagem o primeiro passo para a ciência: denominar se transformou em dizer a verdade sobre a coisa, e desse jogo de poder é que fluíram, para Nietzsche, as mais poderosas fontes de energia.

É por meio da linguagem e dos conceitos que supomos também poder apreender a *essência das coisas* (WS/OS, § 11). Quando tomamos um grupo de fenômenos e o chamamos *fato*, e dele tiramos o entorno, separamos cada grupo de fenômenos como se fossem unidades e atribuímos que entre eles há um isolamento. Para Nietzsche,

entretanto, “todo o nosso agir e conhecer não é conseqüência de fatos e intervalos, mas um fluxo constante” (WS/OS, § 11) e é nesse contínuo fluir que as coisas se dão. Dessa maneira, não pode existir *livre-arbítrio* se não existe *unidade* nos fatos, pois se a experiência não se reconhece em intervalos, mas em sucessivo fluxo, também não se pode atribuir nenhum atomismo como causa de um turbilhão. São a palavra e o conceito que ditam esse isolamento dos fatos, pois a partir deles tendemos a ver *unidades*, encarar as coisas como mais simples do que são. É nesse sentido que para Nietzsche “há uma mitologia filosófica escondida na *linguagem* que volta a irromper a todo instante, por mais cautelosos que sejamos normalmente” (WS/OS, § 11), filosofia escondida que por sua vez dita nosso modo de compreender e conhecer a experiência. “A crença no livre-arbítrio, ou seja, em fatos *iguais* e fatos *isolados*, tem na linguagem seu persistente evangelista e advogado.” (WS/OS, § 11)

As palavras estão definitivamente em nosso caminho (M/AA, § 47). Diz Nietzsche que quando *os antigos* etiquetavam o mundo, isto é, quando designavam algo com uma palavra, pensavam ter feito uma descoberta. Afinal, se uma palavra designa diretamente algo no mundo, ao colocar uma palavra realiza-se uma descoberta. Na verdade, ao pensarem que *descobriam algo*, haviam tropeçado em um problema e, ao pensar que o teriam resolvido, ou seja, ao “colocar a palavra”, colocavam de fato um obstáculo ao conhecimento do mundo. Agora, cada vez que nos deparamos com o conhecimento, tropeçamos em palavras eternizadas, obstáculos eternizados: palavras duras como pedras. Por isso, “é mais fácil quebrarmos uma perna do que uma palavra” (M/AA, § 47). As palavras, para Nietzsche, são obstáculos porque são viciadas de sentido, e assim direcionam nossa compreensão do mundo.

Desse modo, como avaliar nosso mundo interior, se as palavras que temos para compreendê-lo já carregam em si conceitos preestabelecidos? A linguagem, para Nietzsche (M/AA, § 115), sendo baseada em diversos preconceitos, cria também obstáculos para o auto-exame de pulsões interiores, uma vez que elas, as palavras, existem em número inferior às pulsões. E isso de tal modo que sentimos dificuldade em nos examinar onde não há palavra. Os antigos inclusive pensavam que onde termina o reino da palavra também termina o reino da existência. Palavras como amor, raiva e ódio são palavras para graus e estados extremos. Estados mais suaves e medianos

desse modo nos escapam – já que não temos palavras para dizê-los – mas são justamente eles que tecem a trama de nosso caráter e destino. Assim como enganam o homem que age, enganam quem observa. Aquilo que parecemos ser, nenhum de nós o é: pois para esses estados temos apenas consciência, ou seja, elogio, e palavra, isto é, censura. Através desse material, portanto, nos conhecemos mal, pois são materiais feitos de exceções. Segundo Nietzsche, “nós nos equivocamos na leitura da escrita aparentemente clara de nosso ser. Mas nossa opinião sobre nós mesmos, que encontramos por essas trilhas erradas, o assim chamado “Eu”, colabora desde então na feitura de nosso caráter e nosso destino” (M/AA, § 115).

No jogo com a consciência, exerce a linguagem também um papel decisivo. Diz Nietzsche (FW/GC, § 354) que o problema da consciência, de o homem *tornar-se consciente*, apenas adquire contornos específicos quando pensamos em que medida o homem poderia existir sem ela, pois, para Nietzsche, poderíamos *pensar, sentir, querer, recordar*, e até mesmo *agir*, e para nada disso precisaríamos de *ter consciência* disso. Toda a vida poderia ser possível sem que ela fosse consciente, “sem que, por assim dizer, ela se olhasse no espelho” (FW/GC, § 354), já que, ainda hoje, boa parte de nossa vida se passa sem ter-se consciência dela. A partir disso, ele se pergunta “*para que* então consciência, quando no essencial é *supérflua*?” (FW/GC, § 354). A resposta de Nietzsche a esta pergunta está diretamente ligada à *necessidade de comunicação*, que por sua vez está ligada à *capacidade de comunicação*. Ao supor que essa seja uma hipótese válida, Nietzsche conjectura que a consciência se desenvolveu sob a pressão da necessidade de se comunicar, que ela foi *necessária e útil* somente entre duas pessoas – em especial, entre uma pessoa que manda, e outra que obedece. “Consciência é, na realidade, apenas uma rede de ligação entre as pessoas, - apenas como tal ela teve que se desenvolver: um ser solitário e predatório não necessitaria dela” (FW/GC, § 354). Que nossas ações, pensamentos, movimentos e mesmo sentimentos tenham chegado à consciência ao menos em parte, é fruto de que o homem *precisava* de ajuda e proteção de seus iguais, e para isso precisava exprimir o perigo em que se encontrava e precisava que fosse compreendido, já que, dentre os animais, era a espécie mais ameaçada. E, segundo Nietzsche, para todas essas ações o homem precisava “saber” o que faltava, necessitava “saber” o que sentia, “saber” o

que pensava, ou seja, o homem necessitava antes de tudo de *consciência*. Como toda criatura viva, o homem pensa continuamente, mas não sabe que pensa. O pensar consciente, o pensar que ele sabe que pensa, “é apenas a parte menor; a mais superficial, a pior, digamos: - pois apenas esse pensar *consciente ocorre em palavras, ou seja, em signos de comunicação*, com o que se revela a origem da própria consciência” (FW/GC, § 354). Quando Nietzsche fala de consciência, lembra que ela não é a *razão*, trata-se apenas do *tomar-consciência-de-si da razão*, e, nesse sentido, andam de mãos dadas o desenvolvimento da linguagem e o desenvolvimento da consciência. Para Nietzsche a linguagem é uma *ponte* entre um ser humano e outro, mas não só ela: também cumpre esse papel o olhar, o toque, o gesto. Em suma, é na medida em que cresce a necessidade de comunicação que aumentam a consciência e a linguagem: “o homem inventor de signos é, ao mesmo tempo, o homem cada vez mais consciente de si” (FW/GC, § 354).

A consciência do ser humano faz parte do que Nietzsche chama de *natureza comunitária e gregária*, não pertencendo assim à sua existência individual. Nesse contexto, é apenas em relação à utilidade gregária que a consciência se desenvolve e, conseqüência disso, mesmo com toda a vontade que possamos ter de entender a nós mesmos, de *conhecer a si mesmo*, ao tentar fazer isso sempre virá à consciência o que há de menos individual, de mais *mediano*. “Nosso pensamento mesmo é continuamente *suplantado*, digamos, pelo caráter da consciência – pelo “gênio da espécie” que nela domina – e trazido de volta para a perspectiva gregária” (FW/GC, § 354). Todas as nossas *ações* são, portanto, absolutamente *individuais*, mas tão logo temos consciência delas, só poderemos fazer isso as traduzindo na consciência com o “código” que temos: a mesma linguagem. A linguagem é responsável pela vulgarização de nossas ações e sua natureza gregária marca no homem a natureza dele, a marca de rebanho. Para Nietzsche,

este é o verdadeiro fenomenalismo e perspectivismo, como *eu* o entendo: a natureza da *consciência animal* ocasiona que o mundo de que podemos nos tornar conscientes seja só um mundo generalizado, vulgarizado - que tudo o que se torna consciente por isso mesmo torna-se raso, ralo, relativamente tolo, geral, signo, marca de rebanho, que a todo tornar-se consciente está

relacionada uma grande, radical corrupção, falsificação, superficialização e generalização. (FW/GC, § 354)

Quando Nietzsche instaura essa condição opositiva entre a *ação* e a *consciência*, tecida pelo trabalho da linguagem, para ele não se trata da velha oposição entre *sujeito* e *objeto*, pois essa distinção ele deixa “para os teóricos do conhecimento que se enredaram nas malhas da gramática (a metafísica do povo)” (FW/GC, § 354). Não se trata, de igual maneira, da oposição entre *fenômeno* e *coisa em si*, “pois estamos longe de “conhecer” o suficiente para poder assim *separar*” (FW/GC, § 354).

A gramática exerce o papel de *metafísica do povo*. A linguagem, nesse contexto, é a responsável por tornar ordinária a experiência individual, por banalizá-la, uma vez que para as infinitas possibilidades do sentir e do fazer, temos um conjunto limitado de palavras. É por isso que Nietzsche tomará também a gramática como *uma das razões para toda a dogmatização em filosofia* (JGB/BM, Prólogo). Eis a receita que Nietzsche identifica em todo e qualquer edifício filosófico construído pelos dogmáticos:

(...) alguma superstição popular de um tempo imemorial (como a superstição da alma, que, como superstição do sujeito e do Eu, ainda hoje causa danos), talvez algum jogo de palavras, alguma sedução (*Verführung*) por parte da gramática, ou temerária generalização de fatos muito estreitos, muito pessoais, demasiado humanos (...) (JGB/BM, Prólogo)

É interessante notar que, para Nietzsche, a noção de *alma* pode ser derivada da noção supersticiosa do *sujeito* e do *eu*, ambos como *atomismos*. Todas as três noções são *superstições populares de tempos imemoriais* e, além delas, entra em cena também algum jogo de palavras e os desencaminhamentos provocados pela gramática. Dessa maneira, podemos mais uma vez compreender a força da linguagem na construção do mundo da experiência, e do modo como ela determina desde *construções filosóficas*, até *crenças religiosas*. Esse poder da linguagem de instaurar uma interpretação do mundo é tido por Nietzsche como causa, por exemplo, do *erro de Descartes* e de tantos outros filósofos: eles foram *seduzidos pela gramática*.

Nietzsche chama de *ingênuos observadores* aqueles que acreditam existir “certezas imediatas” (JGB/BM, § 16). *Eu quero*, como era superstição de

Schopenhauer, ou *eu penso*, como foi a superstição de Descartes. Essas *certezas* foram tidas como *imediatas* partindo do preconceito de que nem no que tange ao sujeito e nem no que tange ao objeto houvesse uma *falsificação*. Para Nietzsche, nos termos “certeza *imediatas*”, “conhecimento *absoluto*” e “coisa *em si*” há um *contradictio in adjeto*, e por isso “deveríamos nos livrar, de uma vez por todas, da sedução das palavras!” (JGB/BM, § 16). O filósofo deveria se propor uma atitude diferente da atitude do povo, que acredita que *conhecer* pode significar *conhecer até o fim*. O filósofo precisa colocar em suspeita a linguagem: se o filósofo decompõe as proposições *eu penso* ou *eu quero*, perceberá que delas decorrem uma série de afirmações e difícil sustentação: “que sou *eu* que pensa, que tem de haver necessariamente um algo impossível que pensa, que pensar é atividade e efeito de um ser que é pensado como causa, que existe um “eu”, e finalmente que já está estabelecido o que designar como pensar – que eu *sei* o que é pensar” (JGB/BM, § 16). Como se pode saber que a ação é *pensar*, e não *sentir* ou *querer*? Afirmar “eu penso” pressuporia que, ao comparar o estado momentâneo em que me encontro com outros estados que conheço de mim, se poderia afirmar o que este estado *é*, de modo que *eu penso* não pode ser tomado como uma *certeza imediata*. Neste caso, o filósofo se depara com uma série de problemas metafísicos: “de onde retiro o conceito de pensar? Por que acredito em causa e efeito? O que me dá o direito de falar de um Eu, e até mesmo de um Eu como causa, e por fim de um Eu como causa de pensamentos?” (JGB/BM, § 16).

O *pensar* enquanto conseqüência de um sujeito, *eu*, para Nietzsche é apenas uma *superstição dos lógicos* (JGB/BM, § 17). O que estes não levam em conta é que um pensamento surge quando *ele* quer, e não quando o *eu* quer, “de modo que é um *falseamento* da realidade efetiva dizer: o sujeito “eu” é a condição do predicado “penso” (JGB/BM, § 17). Dizer que *isso* (*es*, em alemão; *it*, em inglês) *pensa* já é ir longe demais, mas mesmo assim, que esse *isso* seja “o velho e decantado eu” é apenas uma *suposição*, nunca uma *certeza imediata*. O *isso* enquanto causa de *penso* já é uma *interpretação do processo*.

Nessa interpretação, o sujeito enquanto causa e o predicado enquanto efeito, se conclui segundo um *hábito gramatical*: “pensar é uma atividade, toda atividade requer um agente, logo –” (JGB/BM, § 17). Ou seja, determinado a partir de uma forma de

raciocínio de uma gramática específica, o filósofo empreende uma interpretação do mundo. Interpretação esta condicionada pela linguagem e todo seu aparato de *hábitos gramaticais*.

Nesse contexto, Nietzsche (JGB/BM, § 19) dirá que muitas vezes apenas a palavra garante a unidade da coisa. Quando os filósofos falam, por exemplo, de *vontade*, tomam-na enquanto unidade. Quando Schopenhauer afirma que “apenas a vontade é conhecida por nós” (JGB/BM, § 19), ele apenas toma um *preconceito popular* e o exagera. O *querer*, para Nietzsche, é antes de tudo algo complicado, pois é constituído, minimamente, por duas partes: uma que comanda e uma que obedece. E, lingüisticamente, tratamos isso de *eu*, conceito sintético para a pluralidade da coisa.

Nietzsche radicalizará a idéia que vem desenvolvendo, de que a linguagem e seu aparato de superstições e hábitos impõem uma interpretação, ao fundamentar a relação de parentesco entre os conceitos filosóficos que são tidos como individuais (JGB/BM, § 20). Afirma que estes conceitos crescem sempre em relação, de maneira que estão sempre inseridos em um sistema, a despeito da aparente arbitrariedade na *história do pensamento*: do mesmo modo que uma fauna sempre pertence a uma região terrestre, os conceitos estão localizados sobre um solo comum. Outra evidência que Nietzsche traz para embasar a afirmação é o fato de “os mais diversos filósofos preencherem repetidamente um certo esquema básico de filosofias *possíveis*” (JGB/BM, § 20). Desse modo, à mercê de uma espécie de *magia invisível*, os filósofos parecem sempre prescrever o mesmo caminho. “Embora se sintam independentes uns dos outros com sua vontade crítica ou sistemática, algo neles os conduz, alguma coisa os impele numa ordem definida e sistemática afinidade entre os conceitos” (JGB/BM, § 20). Qual seria a razão para esse *curioso ar de família* que apresenta o filosofar indiano, grego e alemão? Para Nietzsche, a explicação é simples: onde há parentesco entre as línguas, é inevitável que tudo esteja predisposto a uma evolução similar no que tange aos sistemas de pensamento, “quero dizer, graças ao domínio e direção inconsciente das mesmas funções gramaticais”. Aqui fica clara toda a influência que um sistema lingüístico exerce na apreensão do mundo e no modo de pensar este mundo:

filósofos do âmbito lingüístico uralo-altaico (onde a noção de sujeito teve o desenvolvimento mais precário) com toda a probabilidade olharão “para dentro do mundo” de maneira diversa e se acharão em trilhas diferentes das dos indos-germanos ou mulçumanos: o encanto exercido por determinadas funções gramaticais é, em última instância, o encanto de condições raciais e juízos de valor *fisiológicos*. (JGB/BM, § 20)

É porque as funções gramaticais ordenam de algum modo nosso pensamento que os filósofos com parentesco lingüístico interpretam o mundo de modo tão semelhante. Desse modo, esses pensamentos filosóficos não são tanto uma *descoberta*, mas um *reconhecimento*. Reconhecimento de raciocínios derivados do sistema lingüístico. Por outro lado, “não basta utilizar as mesmas palavras para compreendermos uns aos outros; é preciso utilizar as mesmas palavras para a mesma espécie de vivências interiores, é preciso, enfim, ter a experiência *em comum* com o outro” (JGB/BM, § 268).

Em *Genealogia da moral*, na primeira dissertação, o problema da *sedução da linguagem* reaparece para dizer que “nada mais é senão este mesmo impulso, este mesmo querer e atuar, e apenas sob a sedução da linguagem (e dos erros fundamentais da razão que nela se petrificaram), a qual entende ou mal-entende que todo atuar é determinado por um atuante, um “sujeito”, é que pode parecer diferente” (GM/GM, I, 13). Nesse sentido, apenas sob a sedução da linguagem é que se pode não compreender que a força é sempre um querer-atuar, sem *sujeito*. Para Nietzsche, não existe *ser por trás do devir* e nesse sentido o sujeito, “o agente”, é apenas uma ficção que foi agregada à ação. Em contrapartida, os cientistas tomam a mesma superstição popular ao dizer “a força movimenta, a força origina”, e assim por diante – toda a nossa ciência se encontra sob a sedução da linguagem, não obstante seu sangue-frio, sua indiferença aos afetos, e ainda se livrou dos falsos filhos que lhe empurraram, os “sujeitos” (o átomo, por exemplo, é uma dessas falsas crias, e também a “coisa em si” kantiana)” (GM/GM, I, § 13). A crença no sujeito, enquanto crença no *eu* ou na *alma*, foi o *artigo de fé* mais petrificado pela sedução da linguagem. Por isso, diz Nietzsche (GD/CI, III, § 5), “receio que não nos livraremos de Deus, pois ainda cremos na gramática...”.

Ao analisar a *idiosincrasia dos filósofos* (GD/CI, III, § 4), dentre eles a já mencionada falta de sentido histórico, Nietzsche diz que *uma delas* é confundir o *último* e o *primeiro*: tomam os “conceitos mais elevados” e mais gerais como o *começo*, quando na verdade eles aparecem apenas no fim. E isso justamente porque a crença na oposição de valores impede que admitam que *algo elevado* pode ter surgido de algo *baixo*. Em contrapartida, Nietzsche (GD/CI, III, § 5) afirma que ao trazermos à consciência os pressupostos da *metafísica da linguagem*, isto é, *da razão*, é precisamente essa metafísica que em toda parte vê agentes e atos, pois

acredita na vontade como causa; acredita no “Eu”, no Eu como ser, no Eu como substância, e *projeta* a crença no Eu-substância em todas as coisas – apenas então *cria* o conceito de “coisa”... Em toda parte o ser é acrescentado pelo pensamento como causa, *introduzindo furtivamente*; apenas da concepção “Eu” se segue, como derivado, o conceito de “ser”... (GD/CI, III, § 5)

Linguagem e Consciência

Neste tópico, caracterizaremos o problema da consciência no que diz respeito à linguagem. A questão dos *hábitos lingüísticos* o esclarece em parte. Procuraremos apenas trazer mais alguns pontos para a discussão.

A consciência, como vimos, não é essencial ao homem, mas na medida em que ele precisou se *proteger* e por isso se comunicar, o homem se tornou mais consciente de si. O caráter gregário da consciência, portanto, não pode ser esquecido. De tal modo que, para Nietzsche (MAI/HHI, § 571), quando somos rapidamente indagados sobre algo, dificilmente o que nos vem à consciência é nossa própria opinião: “é raro as opiniões próprias ficarem perto da superfície”.

Desse modo, a nossa *consciência moral* é formada por tudo aquilo que foi exigido de nós de modo regular e sem motivos, por aqueles que adorávamos ou mesmo temíamos. E é a partir da consciência moral que o *sentimento de obrigação* é despertado. Quando o homem pergunta pelos porquês de uma ação, geralmente age *sem consciência moral*. Mas isso não significa que agirá contra ela, pois “a crença em

autoridades é a fonte da consciência moral: logo, não é a voz de Deus no coração da pessoa, mas a voz de algumas pessoas na pessoa” (MAI/HHI, § 52).

Para Nietzsche (FW/GC, § 11), “a consciência é o último e derradeiro desenvolvimento do orgânico e, por conseguinte, também o que nele é mais inacabado e menos forte”. E é desse estado consciente que advém inúmeros erros. Ao ver a consciência enquanto *unidade do organismo*, nega-se que toda função orgânica, quando não está “madura”, é um perigo para o organismo. Mas insistem ainda em tomá-la como o *âmbito do ser humano*. Dessa maneira, “por acreditarem já ter a consciência, os homens não se empenharam em adquiri-la – e ainda hoje não é diferente”.

No jogo entre pensamento e palavra, Nietzsche define o pensamento enquanto “as sombras dos nossos sentimentos – sempre mais obscuros, mais vazios, mais simples do que estes” (FW/GC, § 179) e, assim, “também os próprios pensamentos não se pode reproduzir inteiramente em palavras” (FW/GC, § 244). A maior parte do *pensamento consciente*, para Nietzsche, deve ser incluída junto aos instintos (JGB/BM, § 3), pois, do mesmo modo que o *ato de nascer* não age no *progresso geral da hereditariedade*, o *estar consciente* não se opõe ao que é instintivo, já que “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” (JGB, § 3). Por fim, o surgimento da consciência no homem, para Nietzsche, nasce da internalização do sentimento de responsabilidade:

[...] O orgulhoso conhecimento do privilégio extraordinário da *responsabilidade*, a consciência dessa rara liberdade, desse poder sobre si mesmo e o destino, desceu nele até sua mais íntima profundidade e tornou-se instinto, instinto dominante, supondo que necessite de uma palavra para ele? Mas não há dúvida: este homem soberano o chama de sua *consciência*... (GM/GM, II, § 2)

O problema da linguagem, tal como proposto por Nietzsche, está fundamentado na idéia primeira de que a linguagem, ela mesma, já é uma interpretação do mundo. A palavra, por se relacionar a um conceito, já é uma apreensão da realidade. A linguagem aprisiona nossa percepção das coisas por diversos mecanismos intrínsecos a ela. Ao

ordenar e organizar as coisas, a linguagem contempla uma visão-de-mundo que age pela evidência, como se o que é *dado pela linguagem* fosse o óbvio do mundo. Dessa maneira, a linguagem, assim como a ciência, tenta ordenar o mundo-devir. O homem, privilegiado morador dos sótãos da linguagem, tem dificuldade de olhar as coisas do mundo fora dos hábitos gramaticais que ela encerra. Os filósofos deveriam então deixar a sedução gramatical e apontar perspectivas outras, deixando para o *povo* a metafísica da linguagem. O filósofo do futuro será aquele, portanto, que souber da guerra que tem pela frente quando se coloca como interlocutor privilegiado das coisas a saber: a guerra contra a linguagem. A guerra, entretanto, nunca é vencida, pois o homem não possui a opção de estar fora dela. Agir na linguagem é uma postura de constante r-existência. Àqueles que têm coragem de se colocar nesse tenso território das palavras, é guardado um castelo de vários vitrais: a linguagem se abre enquanto multiplicidade interpretativa do mundo-caos, possibilidade polissêmica cujas linhas de fuga, enquanto possibilidades de resistência, são infinitas.

**uma temporalidade:
nietzsche, orlandi, pêcheux**

Agis dans ton lieu, pense avec le monde.

Edouard Glissant, *Traité du Tout-Monde*

Segundo Deleuze, ter uma ideia é extremamente raro – *não acontece todos os dias*. Elas aparecem ao acaso, e se esvaem com a mesma facilidade. Temos poucas ideias durante a vida, e pessoas bastante interessantes podem passar a vida toda sem ter uma única ideia. Ainda segundo Deleuze, ter uma ideia em filosofia é criar um conceito; em ciência, criar uma função (a correspondência entre conjuntos). Ciência e filosofia são atividades criativas – modos de *não permitir que a palavra criação seja um privilégio exclusivo de deus*. É nesse sentido que consideramos a filiação entre Nietzsche e Pêcheux, entre Nietzsche e Orlandi. Não se trata então de uma *descoberta*, o que implica sair do domínio do empírico, e adentrar o domínio do simbólico.

Nesse capítulo, estabelecemos zonas de confluência conceitual entre Nietzsche, Michel Pêcheux e Eni Orlandi. Entre Nietzsche e a Análise de Discurso. Não se trata, entretanto, de subsumir a disciplina —Análise de Discurso aos nomes de Pêcheux e Orlandi. Assim como, em diversas disciplinas, o termo refere a um conjunto bastante heterogêneo de teorias e práticas analíticas. Orlandi e Pêcheux são Análise de Discurso, mas não apenas eles. São eles o objeto de meu trabalho. Não projetamos, assim, qualquer uma das relações aqui estabelecidas a outros autores das diversas teorias e práticas feitas sob a alcunha, legítima, de Análise do/de Discurso.

Nietzsche: o quarto mosqueteiro da epistemologia discursiva

Conforme já afirmamos em outros momentos, pela relação entre Nietzsche, Pêcheux e Orlandi ser uma relação ainda não estabelecida, faz-se necessário um trabalho de criação. É uma criação, entretanto, feita com base em um fato que parecerá a todos bastante contundente: quando lemos pela primeira vez *Genealogia da Moral*, a primeira “memória” que nos veio à tona foi a da Análise de Discurso, principalmente num momento em que nos debruçávamos sobre obras de Eni Orlandi, como *Interpretação e Terra à vista*; em seguida, o que parecia apenas uma elucubração,

resultou na descoberta dos projetos de Pêcheux sobre Nietzsche – *ele ia reler Nietzsche*⁹⁵. Em princípio uma intuição, seguida da confirmação.

Não há, porém, nenhuma pretensão de originalidade aqui: o que se passa é que Nietzsche nos leva à Análise de Discurso, que a Análise de Discurso nos leva a Nietzsche; e assim seria possível a criação de um espaço comum a estes dois domínios, e assim o surgimento de novas perguntas, e não de novas respostas (supondo que a atividade fundamental das Ciências Humanas seja a de desenvolver questões). Vale evocar aqui a imagem do rio e seus afluentes: partindo em pontos diferentes do espaço, chega um momento em que se encontram. Propomos então que esta análise seja a imagem do entroncamento entre dois rios, dois dis-cursos: sem nem se confundir totalmente, sem nem se separar totalmente – a criação de uma zona de presenças, intersecção, fluxo, espaço do comum.

Com vistas a demonstrar essa relação, que bem se exprime na imagem do rio, nosso movimento analítico fundamental será o de dar consequência à hipótese formulada por Guimarães (2012, p. 28-29): “pode ser que o texto que vem no tempo depois, faça interpretar certos sentidos do texto que veio antes”. No caso da análise que se segue, isso funciona de modo específico: Pêcheux trabalhar com Nietzsche em 1982/1983 permite que interpretemos outros sentidos nos textos que vieram no tempo antes, em que ele não tratou de Nietzsche, conforme já dissemos anteriormente.

Pensando de acordo com essa hipótese, temos um texto não publicado por Pêcheux, que se encontra no *Institute Mémoire de l'Édition Contemporaine* (IMEC): *Le structuralisme brûle-t-il?* (sem ano e sem página). Afirma Pêcheux:

Du point de vue adopté dans le présent texte, **la question qui surdétermine toutes les autres** est celle du rapport de la psychanalyse à la philosophie, et nommément à la pensée-Nietzsche: le fait que Freud ait, délibérément, contourné la lecture de Nietzsche fait retour dans la manière dont, aujourd'hui, la référence nietzschéenne permet aux philosophes (Foucault, Deleuze, Derrida) de penser s'en tirer avec Freud, sinon avec Lacan. L'inactualité de Nietzsche par rapport à Freud est le point **brûlant** pour notre actualité. (grifo nosso)

⁹⁵ Sobre Michel Pêcheux, escreve Dénise Maldidier (1990, p. 91): “Il a travaillé d'impossibles “machines à lire” qui allaient ouvrir de nouvelles lectures. Il a infatigablement lu ou relu donné à lire, parlé de ses lectures. **Il allait relire Nietzsche.**”

No trecho acima, o verbo *brûler* aparece adjetivado, *brûlant*, e podemos considerá-lo como uma reescrituração do título. Essa reescrituração, que aparece apenas nesse recorte, transforma-o em ponto nodal do texto: o estruturalismo evaporou, desapareceu? *Não, ele ainda é ardente*. O título, por ser uma pergunta, aparece reescrito pela expressão *la question qui surdétermine toutes les autres* no texto. Predica assim as outras questões que aparecem – como a do objetivismo, da análise de conteúdo, e do trajeto político dos nomes de Saussure, Freud e Marx na Análise de Discurso – como questões secundárias, determinadas pela questão que é principal: a relação entre a filosofia e a psicanálise, especificamente a relação entre a psicanálise e o pensamento de Nietzsche. Essa “questão” é reescrita por expansão: *o fato de que Freud contornou o pensamento de Nietzsche retorna no fato de que a referência a Nietzsche permite a filósofos como Foucault, Deleuze e Derrida pensar sem passar por Freud*. Pêcheux coloca então uma questão epistemológica, que se instala no interior mesmo da constituição da Análise de Discurso: o ponto nodal de “nossa época” (1960-1990) é a inatualidade de Nietzsche em relação à Freud: eis o ponto ardente do presente.

O caráter *inatual, extemporâneo, fora do tempo, intempestivo* de Nietzsche, que é retomado por Pêcheux, permite que o filósofo alemão seja colocado, mesmo depois (1982, data do texto em questão), como pilar da fundação da AD, texto que vem antes, em 1969.

Pêcheux e Fuchs (1975/1997, p. 163-164), ao reler o quadro epistemológico de surgimento da Análise de Discurso, configuram-no em três regiões do conhecimento científico:

1. O materialismo histórico, como teoria das formações sociais e de seus transformações, compreendida aí a teoria das ideologias;
2. A linguística, como teoria dos mecanismos sintáticos e dos processos de enunciação ao mesmo tempo;
3. A teoria do discurso, como teoria da determinação histórica dos processos semânticos.

Essas regiões, segundo os autores, “atravessadas e articuladas por uma teoria da subjetividade (de natureza psicanalítica)” (id. *ibid.*). A este quadro fundador, vemos

então a articulação a três nomes próprios, bastante recorrentes nos textos da Análise de Discurso: Marx, Saussure e Freud. Em contrapartida, Pêcheux (1982/1997, p. 254), no mesmo momento de *Le structuralisme brûle-t-il?*, reenvia o surgimento da AD à conjuntura do estruturalismo filosófico. E leu esta conjuntura recorrendo não apenas aos três autores, mas também a Nietzsche: “Marx, Nietzsche, Freud e Saussure eram recrutados para um mesmo combate, tomando por objeto, nesse momento, a questão de saber o que é falar, escutar e ler”⁹⁶. Os quatro nomes próprios aparecerão reescritos por repetição em um recorte de *Le structuralisme...*:

Comme dans le cas des **Trois Mousquetaires** il apparaîtra qu’il y avait un **quatrième héros fondateur** de **cette Triple Entente**, déplacé dans **la trilogie** et **porteur d’un rôle énigmatique**: il s’agit de **F. Nietzsche**.
(grifo nosso)

Nesse trecho, em que os quatro nomes próprios reaparecem, Pêcheux provoca um desnivelamento entre os nomes. Reescreve *Marx, Freud, Saussure* como *três mosqueteiros*, evocando a imagem do romance de Alexandre Dumas. Neste, D’Artagnan encontra, em Paris, Athos, Porthos e Aramis, mosqueteiros do rei Louis XIII, e apesar de ser uma espécie de “modelo” para os mosqueteiros, apenas se torna um deles no final do romance – *apesar de Nietzsche ser o “modelo” de Freud, Marx e Saussure, apenas no fim de Pêcheux é que se torna um fundador da Análise de Discurso*. O livro de Dumas, na história de sua recepção, foi por vezes alvo de chacota: por que três mosqueteiros se na verdade eram quatro? É justamente esse tipo de questionamento que Pêcheux retoma no recorte que apresentamos. De *três mosqueteiros* há a reescritura para *herói fundador*. Com isto, Pêcheux faz reinterpretar os sentidos da fundação da Análise de Discurso: um texto que vem no tempo depois, faz interpretar certos sentidos do texto que veio do tempo antes (Guimarães, 2012). Essa reinterpretação nos leva a dizer que o nome de Nietzsche, em 1975, está ali presente pelo silêncio – um *silêncio prenhe de sentidos*.⁹⁷ Freud, Marx e Saussure são

⁹⁶ Remetemos ao texto de Foucault, “Nietzsche, Freud, Marx”. A não-presença de Saussure nessa tríade corrobora a ideia de que a língua não foi levada em conta no projeto de Foucault. E não que deveria ter sido. Chamamos atenção a isso apenas para combater a ideia de que Pêcheux e Foucault trataram dos mesmos problemas, da mesma maneira.

⁹⁷ Cf. Orlandi (1990).

ainda reescritos como *Tríplice Aliança*, remetendo ao acordo militar entre o Império Alemão, o Império Austro-Húngaro e o reino da Itália, em 1882, com vistas a isolar a França na Europa Continental e proteger territórios. Mais uma imagem que remete ao conflito, que é reescrita ainda como *trilogia*. Todas as três reescrituras remetem ao caráter de fixidez de certos conjuntos triangulares: três mosqueteiros, tríplice aliança, trilogia. Por meio dessas reescrituras, Pêcheux reforça a imagem de Nietzsche como extemporâneo, presente pela ausência. Nietzsche é então reescrito por substituição: *portador de um papel enigmático*. Questiona assim a vulgata da Análise de Discurso, deslocando o próprio projeto de sua fundação.

Com efeito, o lugar de Nietzsche na Análise de Discurso passa a ser delineado. É um lugar na epistemologia da teoria do discurso. Tal como no caso de Marx, Freud e Saussure, não se trata de uma “influência”, em que utiliza dos conceitos de um e de outro, criando um pastiche desses autores. Trata-se da relação de entremeio que esses autores produzem, situando a AD na contradição desses domínios⁹⁸. Trata-se então de que Nietzsche participa dessa contradição, de que não há conceitos específicos que determinam outros conceitos. Pêcheux coloca Nietzsche como condição mesma da produção da Análise de Discurso, da possibilidade de seu surgimento, de que junto aos *três mosqueteiros*, por ter colocado suas próprias questões, criado seus próprios conceitos, abre o pensamento europeu ocidental para a possibilidade de novas perguntas.

A partir disso, proporemos algumas intersecções entre a filosofia nietzscheana e o pensamento de Michel Pêcheux, com vistas a demonstrar que confluem, mas que não se trata de uma relação direta, passível de uma análise sistemática. Recorreremos bastante à obra de Eni Orlandi, responsável por uma nova poética em Análise de Discurso, não como “fundadora”, mas como criadora de novas organizações conceituais, que permitem por sua vez a generalizações para o entendimento de outras obras. Nesse momento, muitos poderão objetar que devemos retomar os conceitos da Análise de Discurso primeiramente em Pêcheux. Orlandi, entretanto, conforme afirma em vários momentos, dá caráter analítico a muitas propostas teorizadas por Pêcheux. Dessa maneira, retomar conceitos e ideias a partir desta pensadora nos coloca em

⁹⁸ Orlandi, Pêcheux.

outros lugares, em outras questões, e também outros conceitos, noções e procedimentos, fazendo-nos reinterpretar a própria obra de Pêcheux.⁹⁹

⁹⁹ Trabalharemos também filiações específicas entre Nietzsche e Orlandi.

Paráfrase e polissemia: o eterno retorno do mesmo

De antemão, esclarecemos que a relação que pretendemos estabelecer não é uma tentativa de produzir uma interpretação sobre a teoria do eterno retorno, de Nietzsche. Filósofos de alto nível discutem esse tema. A tentativa é a de compreender de que maneira a ideia do eterno retorno pode fecundar a ideia do par paráfrase e polissemia. Procuramos demonstrar de que maneira a imagem evocado pelo eterno retorno pode metaforizar a ideia do embate parafrástico polissêmico na linguagem.

A ideia do eterno retorno não foi uma ideia desenvolvida sistematicamente por Nietzsche. Pode ser retomada na *Gaia Ciência* (uma das mais belas passagens desse livro), em *Para além de bem e mal, Zarathustra*, e também nos fragmentos póstumos.¹⁰⁰ Segundo Deleuze (2002/2006, p. 164), o eterno retorno “é a lei de um mundo sem ser, sem unidade, sem identidade. (...) retornar é o único ser do devir”.

Diz Nietzsche, em *A gaia ciência* (§ 341):

E se um dia ou uma noite um demônio se esgueirasse em tua mais solitária solidão e te dissesse: “Esta vida, assim como tu a vives agora e como a viveste, terás de vivê-la ainda uma vez e ainda inúmeras vezes; e não haverá nela nada de novo, cada dor e cada prazer e cada pensamento e suspiro e tudo o que há de indizivelmente pequeno e de grande em tua vida há de te retornar, e tudo na mesma ordem e seqüência – e do mesmo modo esta aranha e este luar entre as árvores, e do mesmo modo este instante e eu próprio. A eterna ampulheta da existência será sempre virada outra vez – e tu com ela, poeirinha da poeira!” – Não te lançarias ao chão e rangerias os dentes e amaldiçoarias o demônio que te falasse assim? Ou viveste alguma vez um instante descomunal, em que lhe responderias: “Tu és um deus, e nunca ouvi nada mais divino!”.

Se esse pensamento adquirisse poder sobre ti, assim como tu és, ele te transformaria e talvez te triturasse; a pergunta, diante de tudo e de cada coisa: “Quero isto ainda uma vez e ainda inúmeras vezes?” pesaria como o mais pesado dos pesos sobre teu agir! Ou então, como terias de

¹⁰⁰ Sobre o eterno retorno, diz Deleuze (1968/2009, p. 28, nota 3): cf. “(...) *Zarathustra* (sobretudo II, “Da redenção”; e as duas grandes passagens do livro III, “Da visão e do enigma” e “O convalescente”, um relativo a Zarathustra convalescente discutindo com seus animais); mas também as notas de 1881-1882 (em que Nietzsche opõe explicitamente “sua” hipótese à hipótese cíclica e critica todas as noções de semelhança, de igualdade, de equilíbrio e de identidade. Cf. *Volonté de Puissance*. (...)).

ficar de bem contigo mesmo e com a vida, para não desejar nada mais do que essa última, eterna confirmação e chancela?

Como afirmam diversos comentadores de obra de Nietzsche, um aforismo que se relaciona aos conceitos de *amor fati* e de vontade de potência. Gostaríamos de utilizá-lo para pensar a linguagem. Apontamos para algo trivial: se há o eterno retorno do mesmo, há *algo* que eternamente retorna; se *o mundo é vontade de potência e nada além disso*, a necessidade de interpretação é algo que eternamente retorna. “A entrada no simbólico é irremediável e permanente: estamos comprometidos com os sentidos e o político. **Não temos como não interpretar**” (Orlandi, 2007, p. 9, grifo nosso). A condição da linguagem é a condição mesma do simbólico ser incontornável. E se há algo que eternamente retorna, pode haver algo que eternamente permanece (a contradição não é necessariamente um objeção, pode haver uma relação de complementaridade).

Pêcheux (1975/2009, p. 81), diferencia o que seja a *base linguística* e o *processo discursivo*. A base aponta aquilo que é mais ou menos fixo, ou seja, a língua, enquanto o que é processo remete ao que é semovente, movimento, ou seja, o discurso.

(...) o sistema da *língua* é, de fato, o mesmo para o materialista e para o idealista, para o revolucionário e para o reacionário, para aquele que dispõe desse conhecimento. Entretanto, não se pode concluir, a partir disso, que esses diversos personagens tenham o mesmo *discurso*: a língua se apresenta, assim, como a *base* comum de *processos* discursivos diferenciados, que estão compreendidos nela na medida em que, como mostramos mais acima, os processos ideológicos simulam os processos discursivos.

A língua, assim, tem algo de imóvel, de basilar, de algo que está sempre presente em sua fixidez – *é a mesma para o materialista e o idealista*. Mas, porque *o indivíduo é sempre interpelado em sujeito pela ideologia*, a interpretação se apodera da *base linguística*, transformando-a em diferentes processos discursivos. Se há o mesmo que retorna (a língua), há o perspectivismo que produzirá a diferença desse mesmo. Não há unidade. Há pluralidade. Dessa maneira, há o funcionamento *parafrástico* (o mesmo) e o funcionamento polissêmico.

Sobre a paráfrase, diz Pêcheux:

Todo sujeito-falante “seleciona”, seleciona no interior da formação discursiva que o domina, isto é, no sistema de enunciados, formas e sequências que nela se encontram em relação de paráfrase – *um enunciado, forma ou sequência, e não um outro que, no entanto, está no campo daquilo que poderia reformulá-lo na formação discursiva considerada* (PÊCHEUX, 1975/2009, p. 165).

A paráfrase é então a característica de o discurso ser sempre a reformulação de algo que já foi dito em outro lugar: “[...] o espaço de reformulação-paráfrase que caracteriza uma formação discursiva aparece como o lugar de constituição do que chamamos o imaginário linguístico (corpo verbal)” (Pêcheux, id. ibid.).

Eni Orlandi, contemporânea ao desenvolvimento da AD, em 1978, afirma: “há uma força na linguagem que desloca o Mesmo: a polissemia” (p. 32). Ainda neste texto, a autora diz que a tensão entre paráfrase e polissemia é a tensão básica do discurso. Desde muito cedo a reflexão sobre paráfrase e polissemia fez parte de seu trabalho. Orlandi (1999/2007) dá consequência à noção de paráfrase, colocando-a no par *paráfrase e polissemia*. Desenha essa relação estabelecendo o par como codependente. Ao pensar o parafrástico e o polissêmico, recorre inclusive aos termos *retorno e mesmo*. Para a autora, (ibid, p. 36), pensar discursivamente a linguagem torna difícil estabelecer o limites entre o que seja o mesmo e o que seja o diferente. “Daí considerarmos que todo funcionamento da linguagem se assenta na tensão entre processos parafrásticos e processos polissêmicos”. A partir disso, o espaço do parafrástico é aquele no qual há sempre algo que se mantém. Aquilo que é dizível, aquilo que é a memória do dizer: “a paráfrase representa assim **o retorno aos mesmos espaços do dizer**” (Orlandi, ibid, p. 36). A paráfrase é a estabilização do sentido. No campo da polissemia é que se encontra a possibilidade “da ruptura dos processos de significação”. Entra aqui em cena o *equivoco*.

Orlandi caracteriza o par como duas *forças*, que por sua vez trabalham de modo incessante aquilo que é dito, “de tal modo que todo discurso se faz nessa tensão: **entre o mesmo e o diferente**” (id. ibid.). Ao mesmo tempo em que dizer é fundamentalmente mover as redes de significação, fazemos isso utilizando as mesmas palavras, que *eternamente retornam*. Nesse contexto, Orlandi aponta o real da língua como sujeito à falha, e o real da história como possibilidade de ruptura: “é porque a língua é sujeita ao

equívoco e a ideologia é um ritual com falhas que o sujeito, ao significar, se significa. Por isso, dizemos que a incompletude é a condição da linguagem: nem os sujeitos nem os sentidos, logo, nem o discurso, já estão prontos e acabados” (ibid., p. 37). O caráter de inacabamento da linguagem, e assim do simbólico, remete ao caráter sempre incompleto da existência. Daí a possibilidade de algo eternamente retornar, pois há sempre espaço para que a fissura do real seja preenchida de significação. Daí também a possibilidade “de os sentidos e os sujeitos sempre podem ser outros”, apesar de nem sempre o serem.

Dessa compreensão, resulta a diferença que Orlandi produz na Análise de Discurso entre o que seja a criatividade e o que seja a produtividade. “Regida pelo processo parafrástico, a produtividade mantém o homem num **retorno constante ao mesmo** espaço dizível: produz a variedade do mesmo” (id. ibid.). Para a Orlandi, a paráfrase é a matriz do sentido, de modo que não há sentido sem repetição, enquanto a polissemia é a condição de existência dos discursos – se estes não fossem múltiplos, não haveria necessidade de dizer: “a polissemia é justamente a simultaneidade de movimentos distintos de sentido no mesmo objeto simbólico” (Orlandi, 1999/2007, p. 38). É a relação entre o simbólico e o político, entre aquilo que é efêmero e aquilo que se eterniza.

Parece-nos fecundo, a partir do exposto, pensar que o *demônio* nietzscheano, além de nos convidar a afirmar a vida, de modo que amemos todo momento a ponto de querer que ele retorne da mesma maneira, convida-nos também à ruptura dos sentidos já estabelecidos. Condição da existência, condição do simbólico – condição da linguagem.

Bom e mau, bom e ruim: sobre o funcionamento das formações imaginárias

Nossa tentativa, nesse momento, será a de criar uma relação entre a análise que Nietzsche produz, na primeira dissertação de *Genealogia da Moral*, “Bom e mau, bom e ruim”, e o mecanismo das formações imaginárias, tal como formulado por Michel Pêcheux, em “Análise Automática do Discurso (1969)”, e trabalhado por Eni Orlandi ainda no começo de sua reflexão teórica (1978 e, mais tarde, 1983). Novamente aqui, procuramos fecundar um e outro pensamento, de modo a fazê-los confluir.

O conceito de *formações imaginárias* é criado por Pêcheux (1969/1997) com vistas a criticar o modelo conversacional da teoria da comunicação, estabelecido principalmente por Roman Jakobson. Nesse esquema,

O destinador envia uma mensagem ao destinatário. Para ser operante, a mensagem requer antes um contexto ao qual ela remete (é isto que chamamos também, em uma terminologia um pouco ambígua, o “referente”), contexto apreensível pelo destinatário e que é verbal ou suscetível de ser verbalizado; em seguida a mensagem requer um código, comum, ou ao menos em parte, ao destinador e ao destinatário (ou, em outros termos, ao codificador e ao decodificador da mensagem). A mensagem requer, enfim, um contato, um canal físico ou uma conexão psicológica entre o destinador e o destinatário, contato que permite estabelecer e manter a comunicação (Jakobson, 1963, p. 213-214). (Pêcheux, 1969/1997, p. 81)

A mensagem é, assim, acima tudo, *transmissão de uma mensagem*. Refutando esse “modelo”, que para Pêcheux não levava em conta os conflitos inerentes às relações sociais, e assim às relações de linguagem, coloca como central o conceito de *discurso*, em que não se trata de transmitir uma informação, mas de “efeito de sentido entre locutores” (ibid. p. 82). Quando tomamos essa definição e damos consequência a ela, passamos a entender que o discurso só se dá *em relação*. Não há um emissor e um receptor, pois é na relação entre estas duas perspectivas que os efeitos de sentido se materializam.

Aliada a essa compreensão e à ideia de *condições de produção*, fica mais ou menos claro que A e B – que na teoria da informação correspondem ao emissor e ao receptor – não designam simplesmente a “presença física de organismos humanos individuais” (Pêcheux, 1969/1997, p. 82). Apesar de designarem “lugares determinados na estrutura de uma formação social” (ibid), lugares que a sociologia poderia descrever de maneira objetiva, esses lugares estão “representados” nos processos discursivos.

Lugares que, entretanto, não funcionam no processo discursivo de maneira objetiva. Eles estão ali presentes, mas *transformados*:

O que funciona nos processos discursivos é uma série de *formações imaginárias* que designam o lugar que A e B atribuem cada um a si e ao outro, a imagem que eles fazem de seu próprio lugar e do lugar do outro. Se assim ocorre, existem nos mecanismos de qualquer formação social **regras de projeção**, que estabelecem as relações entre as **situações** (objetivamente definíveis) e as **posições** (representações dessas situações). (Pêcheux, 1969/1997, p. 82, grifo nosso)

A questão que Pêcheux coloca é a de que, pelo funcionamento simbólico da linguagem, aquilo que a sociologia descreve de maneira objetiva – gênero, etnia, idade, rico, pobre, etc – não se transfere enquanto categoria para o discurso. É apenas da relação dessas diferentes posições que podemos ver diferentes perspectivas. Dessa maneira, as posições representam situações, e permitem que diferentes situações correspondam a uma mesma posição, e que uma posição possa ser representada por várias posições. Em consonância com o perspectivismo nietzscheano, tomar o discurso com *efeito de sentido* é afirmar que não existe um ponto de vista exterior ao mundo: é apenas quando *em relação* que os sentidos produzem efeito. Segundo Nietzsche (GC §374), é inútil tentar compreender o que há além da perspectiva, pois esta tentativa só teria lugar no interior de outra perspectiva. Se utilizamos esse raciocínio para pensar a definição de discurso trabalhada por Pêcheux, é inútil buscar “o” sentido, pois para fazê-lo estaremos sempre *em relação a* outros sentidos.

Nas *formações imaginárias*, é fundamental a pergunta que Nietzsche instaura: *quem fala?* Pêcheux multiplica essa pergunta e interroga as regras de projeção que estabelecem as relações entre *as situações* e *as posições*. Se a configuração do modelo comunicacional estabelece A como emissor e B como receptor da mensagem, Pêcheux afirma que, no discurso, os lugares se transmutam em *posições*, de acordo com as diferentes condições de produção. Dessa maneira, em uma interlocução entre A e B, é fundamental compreender que o efeito de sentido entre esses locutores se dará a partir de, pelo menos, quatro formações imaginárias: a imagem de A sobre A – *quem sou eu para lhe falar assim?*; a imagem de A para B – *quem é ele para que me fale assim?*; a imagem de B para A – *quem é ele para que eu lhe fale assim?*; por fim, a

imagem de B para B – *quem sou eu para que ele me fale assim?* Os efeitos de sentido produzidos pela antecipação imaginária dessas respostas, que se desdobram a partir da pergunta fulcral colocada por Nietzsche (*quem fala?*), dão outra dimensão para o que seja a língua (enquanto base material dos processos discursivos) e o que seja o discurso (enquanto materialidade da ideologia).

Se aliamos essa reflexão da Análise de Discurso à discussão da primeira dissertação de Nietzsche em *Genealogia da Moral*, vislumbramos o peso do funcionamento do imaginário. Podemos ler nessa dissertação de Nietzsche um “exemplo” desse funcionamento, o que nos auxilia na tarefa de aproximar o pensamento nietzscheano e a Análise de Discurso.

A análise nietzscheana sobre o valor dos valores bom e mau/bom e ruim não “preenche” a tabela das formações imaginárias, tal como apresentada em 1969. Esse uso de “preenchimento” foi inclusive criticado por Pêcheux.¹⁰¹ Eni Orlandi¹⁰², já em texto de 1978, utiliza o conceito a fim de pensar o autoritarismo do discurso pedagógico, o que demonstra a produtividade de pensar a relação entre língua e imaginário para além da esfera do que se considerava marcadamente a política.

Em *Além de bem e mal* (1886, § 1), Nietzsche coloca a questão sobre *quem fala quando se fala*: “quem, realmente, nos coloca questões? O que, em nós, aspira realmente ‘à verdade?’”. A pergunta pelo *quem fala* é uma das contribuições de Nietzsche para o século XX, segundo Foucault.

Em *Genealogia da moral* (1887, I, § 2), Nietzsche afirma que o juízo *bom* não provém daqueles que receberam um *bem*. *Quem*, então, fala quando “bom” é falado? Exatamente *os poderosos*, aqueles que se designam como *os bons mesmos*. São esses poderosos ainda que tomam para si o direito de criar valores.

Nietzsche encara a linguagem como o efeito das relações de força, o que refuta o *modelo comunicacional* que mencionamos acima. “O direito senhorial de dar nomes

¹⁰¹ “Talvez temendo o pragmaticismo possivelmente ligado ao conceito de condições de produção e o psicologismo lido na noção de formações imaginárias (não que eles fossem leituras de Pêcheux, mas eram riscos que se corria), estes conceitos se tornarão enfraquecidos e darão vez a outros, como os de formação discursiva (FD), interdiscurso e forma-sujeito, que aparecerão nos trabalhos publicados em 1975 (PÊCHEUX & FUCHS, 2010 [1975]; PÊCHEUX, 2009 [1975]). Jefferson VOSS, A PROPÓSITO DAS NOÇÕES DE FÓRMULA E DE PERCURSO PARA A ANÁLISE DE DISCURSO. In: Revista Prolíngua – Volume 6 - Número 1 - jan/jun de 2011.

¹⁰² *A linguagem e seu funcionamento*, 1988.

vai tão longe, que nos permitiríamos conceber a própria origem da linguagem como expressão de poder dos senhores: eles dizem “isto é isto”, marcam cada coisa e acontecimento com um som, como que apropriando-se assim das coisas” (§ 2). Mas não apenas o nobre cria valores: a *rebelião escrava* ocorre quando o ressentimento se torna também criador de valores – “o ressentimento dos seres aos quais é negada a verdadeira reação, a dos atos, e que apenas por uma vingança imaginária obtêm reparação” (§ 10).

Se encararmos a *moral do ressentimento* e *moral nobre* como uma *formações discursivas*¹⁰³, podemos observar o jogo das formações imaginárias, que seguem produzindo efeitos: *quem* é mau, segundo a moral do ressentimento? Exatamente o bom da moral nobre. Em termos discursivos, a *imagem* que o escravo faz de si depende da imagem que ele projeta do nobre. O nobre projeta imaginariamente a si como *bom*, e a partir disso o que não seja bom é construído como *ruim*. Já o escravo projeta imaginariamente o nobre como *mau*, e desse modo pode projetar suas ações como *o bem*. São dois funcionamentos imaginários diferentes, pois o nobre adjectiva o não-eu a partir da imagem que projeta de si, enquanto o escravo substancializa o não-escravo projetando o outro como *mau*, e assim suas ações retornam a si como substantivas (*o bem*).

Tomemos o aforismo 13, ainda da primeira dissertação de *Genealogia da moral*:

- Mas voltemos atrás: o problema da *outra* origem do “bom”, do bom concebido pelo homem do ressentimento, exige sua conclusão. – Que as ovelhas tenham rancor às aves de rapina não surpreende: mas não é motivo para censurar às aves de rapina o fato de pegarem as ovelhinhas. E se as ovelhas dizem entre si: “essas aves de rapina são más; e quem for o menos possível ave de rapina, e sim o seu oposto, ovelha – este não deveria ser bom?”, não há o que objetar a esse modo de erigir um ideal, exceto talvez que as aves de rapina assistirão a isso

¹⁰³ “A formação discursiva se define como aquilo que numa formação ideológica dada – ou seja, a partir de uma posição dada em uma conjuntura sócio-histórica dada – determina o que pode e deve ser dito” (Orlandi, 1999/2007, p. 43). Em Pêcheux, temos explícita a questão da luta de classes: “Aquilo que, numa conjuntura dada, determinada pelo estado de luta de classes, determina o que pode e deve ser dito (articulado sob a forma de uma arenga, de um sermão, de um panfleto, de uma exposição, de um programa, etc)” (Pêcheux, 1975/2009, p. 160). Pêcheux retoma o termo *formação discursiva* de Michel Foucault (1969). Para Foucault, a formação discursiva diz respeito a uma *regra de formação discursiva*, quer dizer, a regularidade que pode ser descrita na dispersão dos discursos. Vale notar que, para o Foucault (1966), não somos *possuidores* de linguagem, somos, isto sim, *seres de linguagem*.

com ar zombeteiro, e dirão para si mesmas: “nós nada temos contra essas boas ovelhas, pelo contrário, nós as amamos: nada mais delicioso do que uma tenra ovelhinha”.

Metaforizando o nobre como *ave de rapina* e o escravo como *ovelha*, a ovelha é aquela que, no jogo das formações imaginárias, cria a imagem de si a partir da imagem que faz do outro, ou seja, a partir de uma negação: as ovelhas são boas, as não-ovelhas são más – é preciso então negar a si para criar um valor; enquanto que as aves de rapina, ironicamente, criam valor a partir da afirmação de si. A imagem da ovelha, enquanto metáfora da moral escrava, projeta a si a partir da imagem do outro. Já as aves de rapina não determinam a imagem que projetam a si nem a partir da imagem que o outro faz dela, nem a partir da negação.¹⁰⁴

O discurso moral, pensado dessa maneira, não é apenas a perspectiva dos *escravos*. Enquanto *efeito de sentido entre locutores*, apenas nas relações de força que trava com a perspectiva dos nobres é que pode se materializar, uma vez que, apesar de a primeira perspectiva ser dominante, os valores “travam lutas”, e assim “a guerra não se resolveu em muitos lugares” (§ 16). Essa não resolução da guerra dos sentidos nos remete à ideia de polissemia, pois se há muito de fixidez, e algo que ainda não foi “decidido”, a mudança das relações de sentido é possível.

Nietzsche e as condições de produção¹⁰⁵

A noção de *condições de produção*, cunhada pelo filósofo francês [analista de discurso] Michel Pécheux e seu grupo, deve ser compreendida a partir do solo epistemológico em que foi fabricada. Este diz respeito à discussão que o filósofo e seus

¹⁰⁴ Se pensarmos em termos ideológicos, a “reação” do escravo ainda seria determinação do senhor. Apenas quando houvesse mudança de uma atitude reativa, para uma atitude criativa, é que essa determinação deixaria de produzir seus efeitos.

¹⁰⁵ Retomarei a descrição do que seja as condições de produção ao analisar as condições de produção da “*Hipótese Sapir-Whorf*”. Trata-se, novamente, de considerar que repetir não é reproduzir, mas constituir significação ainda; e de que isso traz certa mobilidade para os capítulos, que assim podem ser lidos mais livremente.

colaboradores travaram com o campo da Psicologia Social e a série de apagamentos do político que esta disciplina produzia, além do número de perguntas teóricas que silenciava. Pois, para a posição de Pêcheux e seu grupo, empreender na tarefa teórica é uma forma de intervenção social, daí a importância de se pensar uma teoria a partir de suas implicações não apenas epistemológicas, mas também políticas.

Tratar as condições de produção de um determinado discurso é se opor sobremaneira a qualquer posição biologizante para compreender as formações sociais e seus sujeitos. Desse modo, pretende-se evitar as vias do subjetivismo e do formalismo, ao considerar que o discurso é uma prática material historicamente determinada.

As injunções do histórico e do lingüístico são fundamentais para o campo de estudos da Análise de Discurso (AD) que se filia aos trabalhos de Pêcheux. Orlandi (1987/2007) estabelece uma diferença entre inteligibilidade, interpretação e compreensão para situar a AD nesta última perspectiva: enquanto a inteligibilidade se dá no campo da referência entre língua e sentido, e a interpretação se dá na relação entre o sentido, o co-texto e o contexto imediato, “a compreensão procura a explicitação dos processos de significação presentes no texto e permite que se possam “escutar” outros sentidos que ali estão” (Id., p. 26). Assim, a AD visa a compreender de que modo esses objetos simbólicos produzem sentidos. No que tange a este gesto de compreensão, o estudo das condições de produção se faz necessário pois convoca “o que é material (a língua sujeita a equívoco e a historicidade), o que é institucional (a formação social, em sua ordem) e o mecanismo imaginário” (Orlandi, 2007, p. 40).

Segundo Courtine (1981), a noção de *condição de produção* provém de três domínios. O primeiro deles diz respeito ao campo da psicologia social, a partir da análise de conteúdo proposta por essa disciplina e dos trabalhos de Berelson (1952). O segundo domínio, origem indireta, é o da sociolingüística, que admitia como variáveis sociológicas o estado social do emissor e do destinatário, bem como as condições sociais da situação de comunicação, etc. Guespin (1971, *apud* Courtine, 1981) as reconhece como variáveis sociolingüísticas responsáveis pelas condições de produção do discurso. A terceira haste de domínio é o texto *Discourse Analysis*, de Harris (1952), em que a noção aparece implícita na relação estabelecida entre a situação e discurso.

Pêcheux (1969) afirma que esse processo de produção é “o conjunto de mecanismos formais que produzem um discurso de tipo dado em circunstâncias dadas” (p. 74). Ou seja, trata-se do estudo sobre “a ligação entre as “circunstâncias” de um discurso – que chamaremos daqui em diante suas *condições de produção* – e seu processo de produção” (p. 75). Dessa forma, um enunciado deve sempre ser remetido às relações de sentido nas quais é produzido, pois

(...) o processo discursivo não tem, de direito, início: o discurso se conjuga sempre sobre um discurso prévio, ao qual ele atribui o papel de matéria-prima, e o orador sabe que quando *evoca* tal acontecimento, que já foi objeto de discurso, ressuscita no espírito dos ouvintes o discurso no qual este acontecimento era alegado, com as “deformações” que a situação presente introduz e da qual pode tirar partido” (p. 77).

Pêcheux (1969/1997, p. 82) pretere o termo mensagem pelo “discurso”, pois “não se trata necessariamente de uma transmissão de informação entre A e B mas, de modo mais geral, de um “efeito de sentidos” entre os pontos A e B”, sendo estes os lugares sociais que estariam representados nos processos discursivos. Entretanto, no processo discursivo esses lugares não funcionam objetivamente, pois o fazem a partir de formações imaginárias: o lugar que A e B atribuem aos próprios lugares, aos lugares do outro, ao referente do discurso, etc. Dessa maneira, existiriam, em qualquer formação social, regras de projeção para estabelecer a relação entre as situações objetivamente definíveis e as posições. A “percepção” dessas projeções é sempre atravessada por um já-dito, que se constitui como a substância dessas formações imaginárias, ao contrário da tese fenomenológica que atribuiria a apreensão perceptiva a um estado pré-discursivo.

É fundamental para Pêcheux (1969) pensar que o processo discursivo não se caracteriza apenas pelos efeitos semânticos que estão realizados, isto é: o que é dito no discurso X, mas também “pela ausência de um certo número de efeitos que estão presentes “além”, precisamente naquilo que chamamos o *exterior específico*” (p. 149) do discurso.

Pêcheux (1969) descreve uma relação entre a língua e as condições de produção: para um estado dado das condições de produção, podemos produzir uma

correspondência de invariantes semântico-retóricos estáveis. Com isso, podemos compreender certos aspectos de *Genealogia da moral* (1888).

Para Nietzsche, a genealogia se debruça sobre “a coisa documentada, o efetivamente constatável, o realmente havido, numa palavra, a longa, quase indecifrável escrita hieroglífica do passado moral humano!” (GM, Prólogo, § 7). Ou seja, a genealogia procura compreender uma *efetividade*. A moral, então, torna-se uma textualidade a ser lida, e assim um discurso a ser compreendido. O antídoto para essa escrita da moral é sem dúvida a escrita aforística: “Bem cunhado e moldado, um aforismo não foi ainda “decifrado”, ao ser apenas lido: deve ter início, então, a sua interpretação, para a qual se requer uma arte da interpretação” (GM, Prólogo, § 8).¹⁰⁶

Ao procurar compreender a efetividade dos valores bom e mau é que Nietzsche estabelece, objetivo de sua genealogia, o que Pêcheux e Orlandi chamariam de as condições de produção desses valores. Não se trata, para Nietzsche, de dizer que esses valores foram incorporados por serem úteis. Não há finalidade. Nietzsche afirma que um conjunto de forças agiu para que as relações entre bom e mau, bom e ruim se estabelecessem. Há a necessidade de uma conjuntura para que os sentidos se estabeleçam. E qual é essa conjuntura? Antes de estabelecê-la, Nietzsche se coloca um problema linguístico: “que significam exatamente, do ponto de vista etimológico, as designações para “bom” cunhadas pelas diversas línguas?” (GM, I, § 4). É importante aqui ressaltar que antes de estabelecer a conjuntura em que os sentidos de bom e mau mudaram de direção, é preciso investigar o problema segundo as línguas em que ocorreram. Junção do histórico e do linguístico.

Nietzsche descobriu, a partir da formulação dessa questão, que houve uma *transformação conceitual*: “em toda parte, “nobre”, “aristocrático”, no sentido social, é o conceito básico a partir do qual necessariamente se desenvolveu “bom”, no sentido de “espiritualmente nobre”, “aristocrático”, de “espiritualmente bem-nascido”, “espiritualmente privilegiado”: um desenvolvimento que sempre corre paralelo àquele outro que faz “plebeu”, “comum”, “baixo” transmutar-se finalmente em “ruim”.” (GM/I, § 4). Outro exemplo é o da palavra *schelecht* (ruim), que é idêntico a *schlicht* (simples).

¹⁰⁶ Sobre a escrita aforística, cf. “A linguagem como excesso” neste trabalho.

Designava assim o homem simples, em oposição ao homem nobre. Os sentidos desses conceitos só mudam, para Nietzsche, na Guerra dos Trinta Anos (1618-1648). Não se trata aqui de uma busca pela *causa* ou pela *origem*, mas pelas *condições* que estabelecem relações de força para que os sentidos se instituem.

O conceito de *condições de produção* está sobremaneira oposto à pesquisa da origem dos sentidos. A análise de discurso se constitui assim enquanto um campo em que não se busca o nascimento do que descreve, mas das condições de seu surgimento. É possível afirmar que a luta de Nietzsche contra a origem é basilar para todo o século XX a este respeito. Foucault (1971) afirma que a genealogia nietzscheana se constitui pela recusa da pesquisa da origem. Isso nos dá uma maneira de compreender a história que é muito próxima da pesquisa em AD, apesar de em Pêcheux o materialismo histórico ser estruturante. Segundo Nietzsche (AS, § 3), o *início*, o “de onde tudo veio” – seja ela do homem, da linguagem, da história – parece esconder “algo de mais valioso e essencial”. É por isso que *glorificar a gênese*, nas palavras de Nietzsche, é um “broto metafísico” que sempre renasce quando se fala de origem.

Podemos encarar a AD enquanto uma investigação não-metafísica da linguagem. É justamente por isso que podemos afirmar que, ao buscar as condições de produção dos sentidos, e tomando o discurso enquanto *efeito de sentido*, tal como a genealogia nietzscheana a AD não se interessa pela *gênese* do sentido.

A crítica ao sujeito lógico

Nietzsche instaurou com sua filosofia o que podemos chamar de crítica ao sujeito das proposições, ou sujeito lógico. O sujeito, na filosofia nietzscheana, é uma ficção e, enquanto ficção, passível de genealogia, de desconstrução. Um pensamento, segundo Nietzsche (BM, § 17), vem quando *ele quer* e não quando *eu quero*, de modo que é um falseamento da realidade atribuir ao predicado *penso* o sujeito *eu*. Trata-se de um *hábito gramatical*. Assim, onde os filósofos enxergam uma categoria filosófica, a de

sujeito, Nietzsche afirma ser apenas uma categoria gramatical que induz o raciocínio dos filósofos. A crença no sujeito lógico é apenas uma crença metafísica.

Ao problema do sujeito se liga o problema da consciência. Por meio da crítica ao sujeito lógico, Nietzsche opera então o descentramento do sujeito, pois não agimos onde tencionamos. Quando Nietzsche instaura a condição opositiva entre a *ação* e a *consciência*, tecida pelo trabalho da linguagem, para ele não se trata da velha oposição entre *sujeito* e *objeto*, pois essa distinção ele deixa “para os teóricos do conhecimento que se enredaram nas teias da gramática (a metafísica do povo)” (GC, § 354). Não se trata, de igual maneira, da oposição entre *fenômeno* e *coisa em si*, “pois estamos longe de “conhecer” o suficiente para poder assim *separar*” (GC, § 354).

A gramática, e assim o sujeito gramatical, exerce o papel de *metafísica do povo*. A linguagem, nesse contexto, é a responsável por tornar ordinária a experiência individual, por banalizá-la, uma vez que para as infinitas possibilidades do sentir e do fazer, temos um conjunto limitado de palavras. É por isso que Nietzsche tomará também a gramática como *uma das razões para toda a dogmatização em filosofia* (JGB/BM, Prólogo). Eis a receita que Nietzsche identifica em todo e qualquer edifício filosófico construído pelos dogmáticos:

alguma superstição popular de um tempo imemorial (como a superstição da alma, que, como superstição do sujeito e do Eu, ainda hoje causa danos), talvez algum jogo de palavras, alguma sedução (*Verführung*) por parte da gramática, ou temerária generalização de fatos muito estreitos, muito pessoais, demasiado humanos (...) (BM, Prólogo)

É interessante notar que, para Nietzsche, a noção de *alma* pode ser derivada da noção supersticiosa do *sujeito* e do *eu*, ambos como *atomismos*. Todas as três noções são *superstições populares de tempos imemoriais* e, além delas, entra em cena também algum jogo de palavras e os desencaminhamentos provocados pela gramática. Esse poder da linguagem de instaurar uma interpretação do mundo é tido por Nietzsche como causa, por exemplo, do *erro de Descartes* e de tantos outros filósofos: eles foram *seduzidos pela gramática*.

Eu quero, como era superstição de Schopenhauer, ou *eu penso*, como foi a superstição de Descartes. Essas *certezas* foram tidas como *imediatas* partindo do

preconceito de que nem no que tange ao sujeito e nem no que tange ao objeto houvesse uma *falsificação*. Para Nietzsche, nos termos “certeza *imediate*”, “conhecimento *absoluto*” e “coisa *em si*” há um *contradictio in adjecto*, e por isso “deveríamos nos livrar, de uma vez por todas, da sedução das palavras!” (JGB/BM, § 16). O filósofo deveria se propor uma atitude diferente da atitude do povo, que acredita que *conhecer* pode significar *conhecer até o fim*. O filósofo precisa colocar em suspeita a linguagem: se o filósofo decompõe as proposições *eu penso* ou *eu quero*, perceberá que delas decorrem uma série de afirmações de difícil sustentação: “que sou *eu* que pensa, que tem de haver necessariamente um algo impossível que pensa, que pensar é atividade e efeito de um ser que é pensado como causa, que existe um “eu”, e finalmente que já está estabelecido o que designar como pensar – que eu *sei* o que é pensar” (JGB/BM, § 16). Como se pode saber que a ação é *pensar*, e não *sentir* ou *querer*? Afirmar “eu penso” pressuporia que, ao comparar o estado momentâneo em que me encontro com outros estados que conheço de mim, se poderia afirmar o que este estado é, de modo que *eu penso* não pode ser tomado como uma *certeza imediata*. Neste caso, o filósofo se depara com uma série de problemas metafísicos: “de onde retiro o conceito de pensar? Por que acredito em causa e efeito? O que me dá o direito de falar de um Eu, e até mesmo de um Eu como causa, e por fim de um Eu como causa de pensamentos?” (BM, § 16).

Conforme já mencionamos, o *pensar* enquanto consequência de um sujeito, *eu*, para Nietzsche é apenas uma *superstição dos lógicos* (BM, § 17). O que estes não levam em conta é que um pensamento surge quando *ele* quer, e não quando o *eu* quer, “de modo que é um *falseamento* da realidade efetiva dizer: o sujeito “eu” é a condição do predicado “penso” (BM, § 17). Dizer que *isso* (*es*, em alemão; *it*, em inglês) *pensa* já é ir longe demais, mas mesmo assim, que esse *isso* seja “o velho e decantado eu” é apenas uma *suposição*, nunca uma *certeza imediata*. O *isso* enquanto causa de *penso* já é uma *interpretação do processo*.

Nessa interpretação, o sujeito enquanto causa e o predicado enquanto efeito, se conclui segundo um *hábito gramatical*: “pensar é uma atividade, toda atividade requer um agente, logo –” (BM, § 17). Ou seja, determinado a partir de uma forma de raciocínio de uma gramática específica, o filósofo empreende uma interpretação do mundo.

Interpretação esta condicionada pela linguagem e todo seu aparato de *hábitos gramaticais*.

Nesse contexto, Nietzsche (BM, § 19) dirá que muitas vezes apenas a palavra garante a unidade da coisa. Quando os filósofos falam, por exemplo, de *vontade*, tomam-na enquanto unidade. Quando Schopenhauer afirma que “apenas a vontade é conhecida por nós” (BM, § 19), ele apenas toma um *preconceito popular* e o exagera. O *querer*, para Nietzsche, é antes de tudo algo complicado, pois é constituído, minimamente, por duas partes: uma que comanda e uma que obedece. E, linguisticamente, tratamos isso de *eu*, conceito sintético para a pluralidade da coisa.

Em *Genealogia da moral*, na primeira dissertação, o problema da *sedução da linguagem* reaparece para dizer que “nada mais é senão este mesmo impulso, este mesmo querer e atuar, e apenas sob a sedução da linguagem (e dos erros fundamentais da razão que nela se petrificaram), a qual entende ou mal-entende que todo atuar é determinado por um atuante, um “sujeito”, é que pode parecer diferente” (GM, I, § 13). Nesse sentido, apenas sob a sedução da linguagem é que se pode não compreender que a força é sempre um querer-atuar, sem *sujeito*. Para Nietzsche, não existe *ser por trás do devir* e nesse sentido o sujeito, “o agente”, é apenas uma ficção que foi agregada à ação. Em contrapartida, os cientistas tomam a mesma superstição popular ao dizer “a força movimenta, a força origina”, e assim por diante – toda a nossa ciência se encontra sob a sedução da linguagem, não obstante seu sangue-frio, sua indiferença aos afetos, e ainda se livrou dos falsos filhos que lhe empurraram, os “sujeitos” (o átomo, por exemplo, é uma dessas falsas crias, e também a “coisa em si” kantiana)” (GM, I, § 13). A crença no sujeito, enquanto crença no *eu* ou na *alma*, foi o *artigo de fé* mais petrificado pela sedução da linguagem. Por isso, diz Nietzsche (CI, III, § 5), “receio que não nos livraremos de Deus, pois ainda cremos na gramática...”

Ao analisar a *idiosincrasia dos filósofos* (CI, III, § 4), dentre eles a já mencionada falta de sentido histórico, Nietzsche diz que *uma delas* é confundir o *último* e o *primeiro*: tomam os “conceitos mais elevados” e mais gerais como o *começo*, quando na verdade eles aparecem apenas no fim. E isso justamente porque a crença na oposição de valores impede que admitam que *algo elevado* pode ter surgido de algo *baixo*. Em contrapartida, Nietzsche (GD/CI, III, § 5) afirma que ao trazermos à

consciência os pressupostos da *metafísica da linguagem*, isto é, *da razão*, é precisamente essa metafísica que em toda parte vê agentes e atos, pois

acredita na vontade como causa; acredita no “Eu”, no Eu como ser, no Eu como substância, e *projeta* a crença no Eu-substância em todas as coisas – apenas então *cria* o conceito de “coisa”... Em toda parte o ser é acrescentado pelo pensamento como causa, *introduzindo furtivamente*; apenas da concepção “Eu” se segue, como derivado, o conceito de “ser”... (GD/CI, III, § 5)

Pêcheux e Orlandi, ao estabelecerem uma análise não-subjetiva da subjetividade, criticam as teorias idealistas do sujeito, crítica ao que Nietzsche chama de crença metafísica no sujeito, no eu. Criticam assim que o sujeito seja a origem do sentido, e que a linguagem possa ser atravessada por esse sujeito. Ao contrário disso, propõem que o sujeito está constituído pelo simbólico e no simbólico. O sujeito, para essa perspectiva, é um *efeito* da linguagem. Ou seja, é porque imerso na linguagem que o sujeito pode se pensar como sujeito. Efeito da gramática, que apresenta o sujeito como aquele que *realiza uma ação*, que se apresenta como *origem* dessa ação.

Pêcheux (1975), ao afirmar o sujeito enquanto efeito de linguagem, afirma que se trata de um teatro egóico: à pergunta *quem é*, responde-se evidentemente *sou eu*, ao que se soma uma variada sorte de evidências: eu penso, ajo, ouço. Esse funcionamento evidente do eu ressoa a perspectiva nietzscheana de que a *causa* do predicado *penso* é um *eu*. Mas, para Pêcheux, trata-se de um processo ideológico: o processo de identificação do sujeito com uma formação discursiva – “(...) sob a *evidência* de que “eu sou realmente um eu” (...), há o processo da interpelação-identificação que *produz* o sujeito no lugar deixado vazio: “aquele que...”, isto é, X, o *quidam* que *se achará aí*; e isso sob diversas formas, impostas pelas “relações sociais jurídico-ideológicas”. (p. 145)

Em *Semântica e Discurso* (1975), Michel Pêcheux empreende um longo percurso para criticar a concepção de sujeito do que chama de tendência lógico-formalista na linguística. Cita Louis Althusser em *Aparelhos Ideológicos do Estado* (1970) para afirmar ser o sujeito a evidência ideológica primeira:

Como todas as evidências, inclusive as que fazem com que uma palavra “designe uma coisa” ou “possua um significado” (portanto inclusive as evidências da transparência da linguagem), a evidência de que vocês e eu somos sujeitos – e até aí não há problema – é um efeito ideológico, o efeito ideológico elementar. (p. 32)¹⁰⁷

Apesar então de Pêcheux na retomada de Althusser atribuir ao ideológico o efeito-sujeito, não podemos deixar de ver a ressonância com Nietzsche. Aqui é importante notar o aparecimento do termo *transparência da linguagem*, termo que Pêcheux retoma em vários momentos e que podemos projetar em Nietzsche para compreender *Verdade e mentira no sentido extra-moral* (1973). Mas falemos disso mais à frente.

Ao tratar da relação entre teoria do conhecimento e filosofia da linguagem, Pêcheux demonstra de que modo a problema do sujeito enquanto causa de um predicado estava presente em Immanuel Kant, e assim a categoria de subjetividade, que “(...) aparece na reelaboração que Kant e seus sucessores fazem da oposição aristotélica contingente/necessário, através da questão da inerência do predicado ao sujeito (ou conceito) ao qual ele se aplica.” (p. 47) E é exatamente contra essa posição, que Pêcheux identifica em Kant, que tanto ele quanto Nietzsche produzem uma crítica. Citando a *Crítica da Razão Pura* (1781), Pêcheux (p. 47) retoma a distinção kantiana entre juízos analíticos e juízos sintéticos:

Em todos os juízos em que se pensa a relação de um sujeito com um predicado [...], essa relação é possível de duas maneiras: ou o predicado B pertence ao sujeito A como algo que está contido (implicitamente) no conceito A, ou B está inteiramente fora do conceito A, ainda que esteja, na verdade, em conexão com ele. No primeiro caso, eu nomeio o juízo como *analítico*; no outro, como *sintético*.

É exatamente sobre essa superstição lógica que Nietzsche dirige sua crítica. Pêcheux, na esteira nietzscheana, também empreende sua crítica ao que ele chama de as bases comuns do pensamento moderno, ao que vem se ligar isso que ele caracteriza como a corrente lógico-formalista na Linguística.

¹⁰⁷ Retomamos este trecho que já foi citado em “Uma temporalidade: Nietzsche, Orlandi, Pêcheux”.

Nessa corrente, Pêcheux compara o pensamento de E. Husserl com o de G. Frege, ao estabelecer a diferença entre ambos no que tange à relação do sujeito com as suas representações. Para Husserl, segundo Pêcheux, trata-se da subjetividade como *fonte e princípio de unificação das representações*, enquanto que a concepção fregeana é a de que o sujeito é *portador das representações*. Pêcheux afirma ainda que a primeira concepção domina e recobre a primeira, “a tal ponto que o mito da criação e do autor (o “eu” único que se exprime etc.) aparece como o duplo literário da subjetividade filosófica” (p. 53), a ponto de a subjetividade se tornar ao mesmo tempo o excedente contingente que transborda o conceito e a condição de expressão do conceito.

Língua, ideologia e moral: um problema para filósofos e analistas de discurso

Em muitas passagens de sua obra, Nietzsche afirma ser a língua(gem) motivo de ficções, ilusões, ideias filosóficas, valores, seduções, hábitos, preconceitos. Um filósofo que criticou de modo sistemático o cristianismo, chegou a afirmar que a gramática, especialmente a indoeuropeia – uma questão de linguagem, portanto – é o pressuposto fundamental para toda a doutrina cristã.¹⁰⁸ Apesar de a linguagem não ser objeto de um livro específico, podemos vislumbrá-la de modo constante se a observarmos do alto, *de cume em cume*. Filólogo e filósofo, critica a visão referencialista da linguagem, aproximando a filosofia de uma tarefa linguística: a de destruir interpretações que se solidificam como referenciais.

Nietzsche denuncia que a linguagem *petrifica os erros da razão* (GM, § 13). Dessa maneira, sob a *sedução da linguagem*, os sentidos são fixados e tornam-se, enquanto valores morais, sentidos evidentes, claros, transparentes, naturais: uma ação não-egoísta é *evidentemente* boa, a verdade é *evidentemente* preferível à inverdade, eu é *evidentemente* a causa do predicado penso. É por meio da linguagem que a moral se estabelece como natural e evidente, podendo assim ser reivindicada como algo que

¹⁰⁸ “A ‘razão’ na linguagem: oh, que velha e enganadora senhora! Receio que não nos livraremos de Deus, pois ainda cremos na gramática” – CI, “A ‘razão’ na filosofia”, § 5.

deve valer para todos os seres humanos de modo eterno. A moral funciona então sob a *sedução das palavras*. Os erros da razão, petrificados pela linguagem, passam a funcionar como evidências, das quais se *esquece*¹⁰⁹ o processo de formação, naturalizando-os.

É a partir dessa posição que podemos estabelecer a relação entre moral e ideologia: tanto uma quanto a outra funcionam criando evidências.¹¹⁰

A história da Análise de Discurso reconhece em Althusser (1969/19), na leitura que faz de Marx, o instaurador da crítica às evidências. Retomando novamente:

a categoria de sujeito é uma "evidência" primeira (as evidências são sempre primeiras): está claro que vocês, como eu, somos sujeitos (livres, morais, etc.). Como todas as evidências, inclusive as que fazem com que uma palavra "designa uma coisa" ou "possua um significado" (portanto inclusive as evidências da "transparência" da linguagem), a evidência de que você e eu somos sujeitos – e até aí não há problema – é um efeito ideológico, o efeito ideológico elementar. (ALTHUSSER, 1970, p. 95)¹¹¹

Althusser não estava interessado em deter de que maneira a própria linguagem era produtora das evidências ideológicas. Nietzsche, entretanto, foi o grande filósofo da suspeita. Na história da filosofia, aquele que se deteve meticulosamente na língua para disso produzir uma severa crítica à *evidência do sujeito*, a qual Althusser faz menção.

Orlandi (2001, p. 105) é emblemática: “a ideologia não é ocultação, ela é produção de evidências”. Acreditamos ser possível, a partir dessa afirmação, dizer que a moral, para Nietzsche, é também produtora de evidências.

Se tomamos *Além de bem e mal*, a crítica empreendida ao sujeito lógico¹¹² é justamente a desconstrução da obviedade do sintagma “eu penso”, por meio de método de decompor o *processo* que está ocultado pela evidência dessa proposição. Nietzsche toma como processo algo que parece evidente – *eu penso* – e interroga, de modo original, os pressupostos que podem ser atribuídos a isso que parece tão óbvio: que sou *eu* que pensa, que há necessariamente algo que pense, que pensar é atividade e

¹⁰⁹ Trataremos do esquecimento mais à frente.

¹¹⁰ Essa relação é particularmente possível pela posição de Eni Orlandi, a de que a ideologia funciona pela injunção à interpretação. Não se trata da mesma concepção de ideologia em Althusser.

¹¹¹ Sem ano, edição portuguesa.

¹¹² Ver item anterior, “Crítica ao sujeito lógico”.

efeito de um ser que é pensado como causa, que existe um *eu*, que está estabelecido o que designa *pensar*. Perguntas que são apagadas devido ao que Nietzsche (BM, § 17) chama de “hábito gramatical”: “pensar é uma atividade, toda atividade requer um agente, logo –“. Esse agente, enquanto causa das ações, seria a partir disso livre para executar suas ações. A crítica de Nietzsche se torna ainda mais profícua se, com Orlandi (2001, p. 104), compreendemos que

O que aparece ao sujeito como sua definição mais interna e essencial é justamente o que o submete: quanto mais centrado o sujeito, mais cegamente ele está preso a sua ilusão de autonomia ideologicamente constituída. Quanto mais certezas, menos possibilidade de falhas: não é no conteúdo que a ideologia afeta o sujeito, **é na estrutura mesma pela qual o sujeito (e o sentido) funciona.** (grifo nosso)

A crítica às evidências, principalmente à evidência do sujeito, as críticas às verdades de *Mme Palice*, é o que une, para Pêcheux (1975/2009, p. 224), a antropologia filosófica e a filosofia espontânea da semântica – a evidência de que “há sujeitos e objetos, os sujeitos conhecem os objetos extraíndo suas propriedades pela abstração e associam ao resultado generalizado dessa abstração palavras com um sentido; os sujeitos sendo vários e tendo ‘coisas a dizer’, comunicam-se entre si por meio de palavras, etc”. Daí o subtítulo da tradução brasileira para *Les vérités de la Palice*: trata-se de *uma crítica à afirmação do óbvio*.

Por meio desse procedimento de fixação e petrificação da linguagem, a moral se torna o ambiente perfeito para o surgimento de todo dogmatismo. Submetido pela moral e pela ideologia, ocorre que “há uma injunção à interpretação e a ideologia está justamente em que, ao interpretar, o sujeito considera evidente o sentido que é constituído por uma certa materialidade em determinadas condições de produção”.¹¹³ Dessa maneira, a tarefa da filologia filosófica de Nietzsche e da Análise de Discurso de Pêcheux e Orlandi se configura como “a reflexão sobre a maneira como a subjetividade leva ao equívoco da impressão idealista da origem em si mesmo do sujeito” (Orlandi, 2001, p. 105).

¹¹³ <http://www.icict.fiocruz.br/sites/www.icict.fiocruz.br/files/Analise%20do%20Discurso%20-%20Eni%20Orlandi.pdf> Mas também em *Terra à vista* (1990).

As relações entre ideologia e moral, na tarefa de aproximar Nietzsche e a Análise de Discurso, a nosso ver se tornam mais fortes quando passamos a entender, com Nietzsche (BM, § 211), a moral como *política*:

os trabalhos filosóficos formados segundo o nobre modelo de Kant e Hegel têm de estabelecer e colocar em fórmulas, seja no reino do *lógico*, do **político (moral)** ou do *artístico*, algum vasto corpo de valorações – isto é, anteriores *determinações*, criações de valores, que se tornaram dominantes e por um tempo foram denominadas “verdades” (grifo nosso).

Entrelaçadas, ideologia, moral e língua reduzem a existência ao *gregarismo*. Para Nietzsche, nunca estaremos fora da linguagem. É preciso, então, utilizar a própria força plástica da linguagem para ocupar as regiões do indizível. Para um *novo canto*, uma *nova lira* – como aconselham os animais de Zaratustra, quando de sua convalescença.

Sobre o esquecimento como atividade

“Memória e esquecimento” é um par bastante fecundo. Pensado em ciências como a História e a Psicologia, foi bastante produtivo também na filosofia histórico-pirotécnica de Michel Foucault, na Psicanálise, em autores como Milan Kundera (para citar um exemplo) e na Análise de Discurso de Michel Pêcheux e Eni Orlandi. Eis algo que também pode ser filiado¹¹⁴ a Frederico Nietzsche. Não como *fundador*, não como *precursor*, mas como aquele que atualizou os sentidos desse par, dando a ele novas feições. Aqui nos interessa descolar as duas palavras e não tratá-las como antônimas – *onde enxergam opostos, perceber as gradações*, como queria Nietzsche. Nosso interesse nesse momento é pensar o *esquecimento*, enquanto noção que novamente vasculariza a Análise de Discurso pelo pensamento nietzscheano e o pensamento nietzscheano pela Análise de Discurso. Para além das especificidades em Nietzsche, Pêcheux e Orlandi, é comum aos autores pensar o esquecimento, a partir de lugares

¹¹⁴ Cf. notas 21, 25 e 26 deste trabalho.

diferentes, não como inércia da memória, mas como *atividade*¹¹⁵, algo que produz efeito.

Nietzsche trabalha o esquecimento de diferentes maneiras ao longo de sua obra, mas formula de maneira bastante clara, para os fins aqui propostos, a tese da atividade já no início da Segunda Dissertação de *Genealogia da Moral*, § 1:

Criar um animal que pode *fazer promessas* – não é esta a tarefa paradoxal que a natureza se impôs, com relação ao homem? Não é este o verdadeiro problema do homem?... O fato de que este problema esteja em grande parte resolvido deve parecer ainda mais notável para quem sabe apreciar plenamente a força que atua de modo contrário, a do *esquecimento*. Esquecer não é uma simples *vis inertiae* [força inercial], como creem os superficiais, mas uma força inibidora ativa, positiva no mais rigoroso sentido, graças à qual o que é por nós experimentado, vivenciado, em nós acolhido, não penetra mais em nossa consciência, no estado de digestão (ao qual poderíamos chamar “assimilação psíquica”), do que todo o multiforme processo da nossa nutrição corporal ou “assimilação física”. (grifos do autor, nosso sublinhado)

O esquecimento, para este Nietzsche, é uma força inibidora ativa, uma atividade.

Segundo Giacoia Jr. (2001, p. 106), a questão, tanto para Nietzsche, quanto para Freud, é que a criação da faculdade da memória é o início do processo de humanização, “o estágio mais recuado do processo de humanização coincide com o foco originário de surgimento da promessa”. A promessa, o *eu prometo*, com seu potencial performativo, luta com uma força contrária, mas não se trata de ser a memória o que vem primeiro, para depois ser desgastada pelo esquecimento. Segundo Ferraz (1999, p. 28), trata-se do oposto: Nietzsche considera o esquecimento como a força primordial – “o esquecimento não viria apagar as marcas já produzidas pela memória, mas, antecedendo à sua própria inscrição, impediria, inibiria qualquer fixação. Nesse sentido, a memória é que passa a ser pensada como uma “contra-faculdade”(*ein Gegenvermögen*); é ela que viria se superpor ao esquecimento, suspendendo-o (*aushängen*), impedindo sua atividade salutar, fundamental”.

Em texto de juventude, *Verdade e mentira em sentido extra-moral* (1873/1999), Nietzsche também tematiza o esquecimento. Apesar das diferenças em relação à

¹¹⁵ Título do artigo que nos inspirou: “Nietzsche: esquecimento como atividade”, de Maria Cristina Franco Ferraz (1999).

*Genealogia da Moral*¹¹⁶ (1888), há algo em comum nos dois textos: o esquecimento é constitutivo¹¹⁷. Isso quer dizer que em um e outro lugar ele não é considerado do lugar da falta, da excrescência, da falha, mas enquanto atividade indispensável, que está na origem de determinados processos. No texto de 1873, Nietzsche pensará o esquecimento em relação à verdade, linguagem e mentira.

Verdade compreendida como “uma designação uniformemente válida e obrigatória das coisas” (§1). As *leis da verdade* são dadas pelas *leis da linguagem* – se é isso a verdade, então é possível pensar em algo que seja seu oposto, e assim nasce o contraste entre *verdade e mentira*. Esta ocorrerá quando se usar as palavras – *designações válidas e obrigatórias para as coisas* – para forjar o *não-efetivo* como *efetivo*, o não-real como real. O mentiroso “diz, por exemplo, “sou rico”, quando para seu estado seria precisamente “pobre” a designação correta. Ele faz mau uso das firmes convenções por meio de trocas arbitrárias ou mesmo inversões dos nomes” (§1). Entretanto, essa maneira de encarar a verdade, dada por meio da linguagem, faz com que Nietzsche se pergunte: “as designações e as coisas se recobrem?”, “é a linguagem a expressão adequada a todas as realidades?”. Responder a estas questões afirmativamente só é possível por meio da atividade do esquecimento: a verdade, essa *designação uniformemente válida e obrigatória para todas as coisas*, enquanto literalidade, somente pode assim ser concebida por meio do *esquecimento*.

É justamente pelo esquecimento que é possível pensar a verdade dessa maneira. Se não houvesse a ação dessa força, seria possível perceber que a verdade é apenas

um batalhão móvel de metáforas, metonímias, antropomorfismos, enfim, uma soma de relações humanas, que foram enfatizadas poética e retoricamente, transpostas, enfeitadas e que, após longo uso, parecem a um povo sólidas, canônicas e obrigatórias: 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 entram em consideração como metal, não como moedas. (§1)

¹¹⁶ Diferença esta apontada por autores como Ferraz e Paschoal.

¹¹⁷ No sentido que Orlandi afirma que a exterioridade é constitutiva.

As verdades, estruturadas pela linguagem, só são possíveis pelo esquecimento. O próprio ato de nomear é em si um procedimento metonímico, pois sempre se privilegia uma propriedade da coisa, sem se dar conta das diferenças na efetividade das coisas. Tomando, dessa maneira, as características gerais do esquecimento como uma atividade e atrelando-a a linguagem, é possível estabelecer uma relação com a Análise de Discurso. De nosso ponto de vista, e apesar de dar consequência de diferentes maneiras a essa relação, tanto Michel Pêcheux e Eni Orlandi, quanto Nietzsche, pensam o esquecimento, em sua relação intrínseca com a linguagem, como uma força ativa, como algo que produz efeitos ativos, e não apenas do lugar daquilo que falta, daquilo que não é dito.

Passagem bastante citada em AD, Pêcheux, ao tratar da relação entre língua, ideologia e discurso, teoriza sobre o funcionamento de dois esquecimentos que estão na base do mecanismo enunciativo. Trata-se do esquecimento nº 1 e do esquecimento nº 2.

Afirma Pêcheux (1969/1977, p. 176) que “a enunciação equivale pois a colocar fronteiras entre o que é “selecionado” e tornado preciso aos poucos (através do que se constitui o “universo do discurso”), e o que é rejeitado”. Nesse contexto, cria-se um *espaço vazio* enquanto um “campo de “tudo o que teria sido possível ao sujeito dizer (mas que não diz)” ou o campo de “tudo a que se opõe o que o sujeito disse”. É nessa *zona do rejeitado* que a enunciação cria ao funcionar o lugar que Pêcheux identifica como “a fonte da impressão de realidade do pensamento para o sujeito”. Saber o que se diz, saber do que se fala. Este é o esquecimento nº 2 – a atividade de esquecer que só digo algo porque não estou dizendo outra coisa.

O esquecimento número 1 atua a nível inconsciente: para dizer, o sujeito precisa esquecer que não é a origem do que diz. O esquecimento nº 1 é, então, “constitutivo da subjetividade na língua” (ibid, p. 177), a ilusão de que se é a fonte do próprio dizer. Juntos, o esquecimento nº 1 e nº 2 remetem “à relação entre a condição de existência (não subjetiva) da ilusão subjetiva e as formas subjetivas de sua realização” (id. ibid).

O esquecimento, enquanto força produtora, é o responsável por possibilitar a enunciação: só falo porque esqueço que não posso dizer tudo, só falo porque esqueço que não sou a origem do que digo. Se retomarmos a discussão de Nietzsche, em

Verdade e mentira, podemos dizer ainda que a produção da verdade só é possível porque esqueço essa zona do rejeitado: a ideia de verdade enquanto designação uniformemente válida para todas as coisas só é possível porque esqueço que quando utilizo uma palavra rejeito a diversidade de características do referente, e porque esqueço que o que digo já foi dito muito antes, de forma que não se é dono do dizer.

Orlandi (*Museus e discurso*, p. 9-10, *mimeo*), reafirma o caráter ativo do esquecimento, enquanto estruturante da possibilidade mesma do sentido:

Consideramos que a memória discursiva é estruturada pelo esquecimento. É quando esquecemos como um sentido se constituiu em nós que ele passa a produzir seus efeitos, entre eles, o principal, de que este sentido, quando falamos, nascem em nós, quando, na realidade para significar é preciso que as palavras, expressões, proposições já signifiquem. Retomamos sentidos já existentes, efeitos do já dito e esquecido em nós. 9-10

Nisso tem força especialmente o conceito de interdiscurso, esse já-lá do dizer que age na possibilidade mesma do sentido. Apesar de o esquecimento não ser tratado da mesma maneira em Nietzsche e na Análise de Discurso, podemos afirmar que pensar o esquecimento enquanto uma atividade, e não como uma simples inércia ou falta, é possibilitado pelas reflexões de Nietzsche sobre o assunto. Aqui, cabe ponderar ainda que isso se dá no imbricamento do pensamento de Nietzsche e Freud, nesse espaço em que há alguma semelhança entre um e outro. Quando a AD se abre enquanto um campo que busca justamente refletir sobre a questão da linguagem e da produção de sentido face ao esquecimento, dá-se a filiação desse domínio teórico com a filosofia nietzscheana.

Nietzsche e Orlandi: *estamos condenados a interpretar, pois o mundo é vontade de potência, e nada mais do que isso*

Também no que tange ao tema da *interpretação*, é Nietzsche um filósofo fundamental para compreendermos o giro interpretativo da década de 60¹¹⁸ do século XX. Prova disso é que, a esta época, os mesmos autores que propuseram *novas práticas de leitura*¹¹⁹ foram aqueles que se dedicaram a ferramentar o uso do filósofo nas Ciências Humanas¹²⁰. A este respeito, afirma Pêcheux (1983/2008, p. 44), ao tratar das abordagens estruturalistas da época, que: em *uma referência antipositivista a Nietzsche*, estas correntes colocavam que “todo fato já é uma interpretação”.

Respondendo às mesmas condições de produção, a Análise de Discurso que se filia a Michel Pêcheux constitui-se, ela própria, como uma disciplina que teoriza a interpretação¹²¹. Para tanto, coloca em questão o sentido endurecido do real, para “interrogar-se sobre a existência de um real próprio às disciplinas de interpretação” o que exige que “o não-llogicamente-estável não seja considerado *a priori* como um defeito, um simples furo do real” (id. *ibid.*)

De nosso ponto de vista, é o trabalho de Eni Orlandi que radicaliza a ideia de interpretação. A partir, é certo, da reflexão com Pêcheux, mas constituindo uma nova *poética*¹²² para a Análise de Discurso, de tal modo que o problema da interpretação passa a ser central neste domínio do conhecimento. Ao inaugurar o conceito de silêncio¹²³ e de incompletude na reflexão sobre a linguagem e seu funcionamento discursivo, e atrelar essas ideias à de interpretação, Orlandi produz uma compreensão

¹¹⁸ Mesmo antes, se pensarmos em Blanchot e Bataille, por exemplo.

¹¹⁹ Eni, ADPP; Pecheux, DEA

¹²⁰ “O estruturalismo (...) como uma tentativa anti-positivista visando a levar em conta este tipo de real, sobre o qual o pensamento vem a dar, no entrecruzamento da linguagem e da história.” (Pêcheux, 1983/2008, p. 43-44)

¹²¹ Eni Orlandi, 1999/2007.

¹²² Poética, e não retórica, no sentido de se tratar de um *conjunto de princípios estéticos, explícitos ou implícitos, que orientam a atividade de um escritor, de um artista ou de um movimento*. Se compreendermos a estética em seu sentido primevo, o de *aquele que nota, aquele que percebe*, diríamos que Orlandi percebe certos movimentos e ideias na obra de Michel Pêcheux que faz saltar espaços de leitura. A partir desse gesto fundador de leitura, outros leitores retornam aos textos de Pêcheux já modificados e afetados pela percepção de Orlandi. Não se trata de reivindicar aqui qualquer algo de originalidade, fundação, nada disso. A própria pensadora afirma em alguns momentos que, em seu trabalho, dá uma dimensão analítica à teorização de Pêcheux. Chamo a atenção ainda para o fato de que Pêcheux não fez muitas “análises” de discursos. Teorizou bastante, gesto fundamental. Mas, se colocamos em perspectiva a contemporaneidade de Orlandi, vemos que já em seus textos da década de 70, que reaparecem em 80 (*A linguagem e seu funcionamento*), ela já dá dimensão analítica a conceitos como formação imaginário, pensando-o já em relação ao discurso pedagógico, por exemplo, o que demonstra, a meu ver, a orientação analítica da autora que forma, assim, uma geração de analistas de discurso. Que já formaram outra geração, e já outra, etc.

¹²³ Cf. “A linguagem como excesso”, neste trabalho.

que se desloca da Análise de Discurso na França. De modo bastante superficial, podemos dizer que esse deslocamento responde às condições de produção do trabalho de Orlandi no Brasil: sob o signo da ditadura militar, em que há a censura e a política do silenciamento, em que a própria autora teve que resistir (e sobreviver) às violências que isso implica, vida e pensamento se unem na compreensão de que é possível significar no não-dito, de que há sentido no que não se deixa ver, de que é possível, por fim, compreender a possibilidade mesma da linguagem em seu outro – que este outro da linguagem não é o nada, mas ainda significação, silêncio. Refletir a interpretação ao lado da incompletude e do silêncio da linguagem dá novos contornos à própria Análise de Discurso: uma análise de discurso *brasileira*¹²⁴. Isso posto, privilegiaremos a relação entre Nietzsche e Eni Orlandi, sem, obviamente, apagar a presença de Pêcheux nesse percurso¹²⁵.

Reconhecer esse deslocamento é, antes de tudo, uma atitude essencial na tarefa de *descolonizar* a academia brasileira, não por um gesto de nacionalismo científico, mas a partir de uma análise passível de verificação, já que “o modo de produção de conhecimento latino-americano, quando se faz de forma crítica, implica, insistimos, uma tomada de posição frente à história das ciências. Isso implica não apenas deslocar o texto, mas reconhecer que as relações de força que presidem a produção de sentidos se dá em “outro” lugar” (Orlandi, 1990/2008, p. 42). É a partir dessa postura crítica que se torna possível contribuir para a história das ciências, das ideias, do pensamento, sem reproduzir apenas os paradigmas que vem de outro lugar, e que nos falam antes que falemos. É também a partir dessa postura que podemos ser consequentes com o fato de que pensar a linguagem coloca seu analista “no domínio da *ética* e da *política*” (Pêcheux, 1975, retomado em Orlandi, 1990/2008, p. 36).

É nesse contexto que se torna possível afirmar que Eni Orlandi desloca a Análise de Discurso, mesmo mantendo a filiação a Michel Pêcheux – afinal, como ele próprio

¹²⁴ Quando digo brasileira, não se trata de qualquer nacionalismo, sob nenhuma hipótese. Quando digo de uma *análise de discurso brasileira* refiro ao fato de que o espaço - lugar de intersecção do real, do imaginário e do simbólico – é fator constitutivo das condições de produção do discurso. Quando Orlandi *passa a fazer AD* no Brasil (essa unidade imaginária, quero dizer, em São Paulo capital, depois Campinas, etc...), não faz uma *recepção*, nem uma transposição da obra de Pêcheux, como se fosse possível transplantar uma teoria impunemente. É brasileira então no sentido de que o espaço é constitutivo das condições de produção.

¹²⁵ Eni Orlandi diz: textos de Pêcheux que auxiliaram a pensar a interpretação.

afirma, “filiar-se é também produzir deslocamentos nessas redes [que constituem a possibilidade de interpretação]” (Pêcheux, 1983/2008). E aqui a questão da interpretação assume lugar central para que esse deslocamento se construa.

Na empreitada de filiar o trabalho de Orlandi a de Nietzsche, tomemos os seguintes trechos:

O processo ideológico, no discursivo, está justamente nessa injunção a *uma* interpretação que se apresenta sempre como *a* interpretação. Esse é um dos princípios básicos do funcionamento da ideologia, apreendido pelo discurso. (Orlandi, 1990/2008, p. 44 – grifo da autora)

Uma interpretação sucumbiu: mas, porque ela valia como *a* interpretação, parece como se não houvesse nenhum sentido na existência, como se tudo fosse em vão. (Nietzsche, grifo do autor)¹²⁶

Na citação de Orlandi e na de Nietzsche, um funcionamento em comum: a oposição entre o artigo indefinido – *uma* interpretação, e definido – *a* interpretação. Em ambos os casos, apontam para a tomada de um pelo outro. Enquanto *uma interpretação* aponta para o caráter indeterminado, e assim múltiplo, da interpretação, *a interpretação* produz o efeito de unicidade, de fechamento. Nietzsche está tratando do niilismo – quando a crença em Deus, em uma ordenação moral, sucumbe, parte-se para a crença no oposto, que seria a absoluta falta de sentido da existência. A crença em Deus era, segundo Nietzsche, a interpretação dominante, uníssona, mas, pela oposição ao artigo indefinido, Nietzsche a compreende como uma das “direções do sentido”, para utilizar um termo da Análise de Discurso. A oposição entre *uma* e *a* afirma, nos dois autores, a plurivocidade de perspectivas, de interpretações, ao mesmo tempo em que identificam que, a despeito da diversidade, há um funcionamento que apaga o múltiplo e constrói o *efeito* da unidade interpretativa. Apesar desse efeito, “há muitos modos de significar e a matéria significante tem plasticidade, é plural” (Orlandi, 1996/2012, p. 1), por isso, “diferentes versões de um texto, diferentes formulações”, e

¹²⁶ Tradução de Torres Filho (1999, p. 433). O tradutor dá como referência a obra *Vontade de potência*, “O niilismo”, § 55. De acordo com o *Nietzsche Source*, trata-se de um trecho dos fragmentos póstumos, intitulado *O niilismo europeu*: eKGWB/NF-1886,5[71] — Nachgelassene Fragmente Sommer 1886 — Herbst 1887, in: [http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1886,5\[71\]](http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1886,5[71]) – “*Eine Interpretation gieng zu Grunde; weil sie aber als die Interpretation galt, erscheint es, als ob es gar keinen Sinn im Dasein gebe, als ob alles umsonst sei*”.

acrescentaríamos, com Nietzsche, *diferentes perspectivas*, “constituem novos produtos significativos” (Orlandi, 1996/2012, p. 14).

Para Fogel (2012), em Nietzsche a interpretação é a própria vida do real, ela funda a realidade. Dessa maneira,

Uma ‘coisa em si’ é algo tão absurdo quanto uma ‘sentido em si’, uma ‘significação em si’. Não há nenhum ‘fato em si’, mas, para que um (estado de) fato possa haver, *é preciso que um sentido primeiramente sempre já tenha sido introduzido.*¹²⁷

Também a Análise de Discurso não concebe a possibilidade de haver *sentido em si*, pois “não há sentido sem interpretação” (Orlandi, 1990/2012, p. 21), mesmo que essa interpretação tenha se estabilizado como a (única) interpretação possível. Por isso a busca não pelo conteúdo do que é dito, mas pelo *funcionamento discursivo*, não pelo *valor em si*, pelo *sentido em si*, mas pelo *valor dos valores*, sua maneira de funcionar. A retomada que Orlandi (ibid, p. 36) faz de Paul Henry (1985) nos aproxima ainda mais de Nietzsche, quando ele afirma que “(...) não há fato ou acontecimento histórico que não faça sentido, que não espere interpretação, que não peça que se lhe encontrem causas e conseqüências. É isso que constitui, para nós, a história: esse *fazer sentido*, mesmo que se possa divergir desse sentido em cada caso”. Disso decorre que, tanto para Nietzsche quanto para Orlandi (ibid, o. 47), “falamos com palavras que já tem sentido”. Segundo Fogel (2012, p. 43), para Nietzsche “o homem, o real, as coisas, não tem substância, mas história. Ou, se se quer, a substância, a essência (*ousia*), a textura da vida, de toda e qualquer realidade, é *história*”.

O sentido é sempre uma orientação interpretativa e é nessa orientação que Orlandi (1996/2012, p. 31) reconhece o funcionamento ideológico, já que, a partir da

¹²⁷ Fogel (2012) cita a tradução de *Vontade de poder*, de Marcos Sinésio Pereira Fernandes. Trata-se, de acordo com o *Nietzsche source*, trata-se de um fragmento póstumo: NF-1885,2[149] — Nachgelassene Fragmente Herbst 1885 — Herbst 1886 - Ein „Ding an sich“ ebenso verkehrt wie ein „Sinn an sich“, „eine Bedeutung an sich“. **Es giebt keinen „Thatbestand an sich“, sondern ein Sinn muß immer erst hineingelegt werden, damit es einen „Thatbestand“ geben könne / Das „was ist das?“ ist eine Sinn-Setzung von etwas Anderem aus gesehen.** Die „Essenz“, die „Wesenheit“ ist etwas Perspektivisches und setzt eine Vielheit schon voraus. Zu Grunde liegt immer „was ist das für mich?“ (für uns, für alles, was lebt usw.) / Ein Ding wäre bezeichnet, wenn an ihm erst alle Wesen ihr „was ist das?“ gefragt und beantwortet hätten. Gesetzt, ein einziges Wesen, mit seinen eigenen Relationen und Perspektiven zu allen Dingen, fehlend: und das Ding ist immer noch nicht „definiert“.

noção de interpretação, o conceito de ideologia deixa de ser sinônimo de ocultação e passa a ser compreendido como uma “interpretação de sentido em certa direção, direção determinada pela relação da linguagem com a história em seus mecanismos imaginários”. Enquanto orientação, para que o sentido se realize é necessário que ele se coloque sempre “em relação a”¹²⁸ – “relação é a condição necessária para que o que quer que seja se dê, se faça, aconteça ou apareça”¹²⁹. E “não há sentido sem interpretação” (Orlandi, 1996/2012, p. 9).

O caráter interpretativo da existência aparece em Nietzsche de modo privilegiado quando olhamos para o que ele chamou de *vontade de poder-potência*. Em *Assim fala Zaratustra*, “Dos mil e um alvos”, a vontade de poder-potência é a tábua de valores de cada povo, pois “nenhum povo poderia viver sem primeiro fixar seus valores”, ligando-a assim à interpretação. Ainda em *Zaratustra*, II, “Da superação de si”, lê-se que “a completa instantaneidade da vontade de poder-potência governa a natureza”¹³⁰. Em *Bem e mau*, § 13, “a própria vida é vontade de poder”; § 259: “vontade de poder, que é precisamente vontade de vida”. É também em *Bem e mau* que se encontra a célebre passagem: “o mundo, visto de dentro, o mundo definido e designado conforme o seu “caráter inteligível” – seria “vontade de poder”, e nada mais. – ” O mundo, a vida, assim, uma constante interpretação.

Em Eni Orlandi (1996/2012, p. 10), vida e interpretação também se conjugam: “a vida é função da significação e de gestos de interpretação cotidianos ainda que não sentidos como tal”. Afirma que o sujeito se significa ao significar e que a interpretação é o que decide a direção dos sentidos (decidindo sobre a direção do sujeito), e que assim “certamente a vida aí se põe em questão. Porque o espaço da interpretação é o espaço do possível, da falha, do efeito metafórico, do equívoco, em suma; do trabalho da história e do significante, em outras palavras, do trabalho do sujeito” (ibid, p. 22).

Interpretação, silêncio e incompletude se conjugam na reflexão de Orlandi, o que faz com que a interpretação seja propriamente o “vestígio do possível” (ibid, p. 18). Se aliamos essa discussão à de Nietzsche, o perspectivismo se abre à impossibilidade do

¹²⁸ Pêcheux (1983), em *Ler o arquivo hoje*, “Porque o sentido é relação a, o homem pode jogar com o sentido, desviá-lo, simulá-lo, mentir, armar uma cilada” (Le cerveau ET La pensée, Cours Publics de MURS, 20 de fevereiro de 1990, p. 1; apud Pêcheux; 1982).

¹²⁹ Nietzsche retomado em Fogel, 2012.

¹³⁰ “Die absolute Augenblicklichkeit des Willens zur Macht regiert in der Natur”.

relativismo: há infinitas possibilidades interpretativas, mas o gregarismo da linguagem promove uma “injunção à interpretação” (1990/2008, p. 43), pois as instituições¹³¹ regulam os processos interpretativos pelo mecanismo ideológico, a própria ideologia se configura como essa injunção. E “lá onde o silêncio afronta a gregaridade da linguagem e a domesticação dos sentidos”, há o que não se fecha, restando como “horizonte do possível” (Orlandi, 1996/2012, p. 13). Resta, então, ao *filósofo do futuro* e ao analista de discurso trabalhar a *memória da língua*, como vestígio desse possível, pois “também o que não é falado significa” (Orlandi, 1990/2008, p. 57).

A tarefa interpretativa do analista pode ser colocada na esteira do trabalho nietzscheano, pois

Nietzsche enriqueceu a filosofia moderna com **meios de expressão**: o **aforismo** e o **poema**. Isso trouxe como consequência *uma nova concepção da filosofia e do filósofo*: não se trata mais de procurar o ideal de um conhecimento verdadeiro, mas sim de **interpretar** e **avaliar**. A interpretação procuraria *fixar o sentido de um fenômeno, sempre parcial e fragmentário*; a avaliação tentaria determinar **o valor hierárquico desses sentidos**, totalizando os fragmentos, sem, no entanto, atenuar e suprimir a pluralidade. Assim, o **aforismo** nietzscheano é, simultaneamente, **a arte de interpretar e a coisa a ser interpretada**, e o **poema** constitui **a arte de avaliar e a própria coisa a ser avaliada**. O **intérprete** seria uma espécie de **fisiologista** e de médico, aquele que considera os **fenômenos como sintomas** e fala por aforismos; o avaliador seria o artista que considera e cria perspectivas, falando pelo poema. (...) (Torres Filho, 1999, p. 9)

Sobre Orlandi e Nietzsche, ainda a dança

Orlandi leva a análise de discurso a seus próprios (des) limites quando reflete sobre a produção de sentidos na dança – para a autora, também as gramáticas *dançam*¹³². Mas não se trata aqui de estabelecer uma comparação de funcionamento discurso ou mesmo enunciativo – são apenas duas ou três palavras sobre o apreço que tanto Nietzsche quanto Orlandi têm pela dança.

¹³¹ Tomada no sentido de Foucault – lugar da regularidade, normatividade.

¹³² *Terra à vista* (1990), “A dança das gramáticas”.

Para Orlandi (p. 1)¹³³, “o corpo significa; não se pode pensar o sujeito sem o corpo e o corpo sem o sujeito e os sentidos”. “A dança, diz Badiou (comentando o que diz Nietzsche), é esquecimento porque é corpo que esquece seu peso, é um novo começo porque o gesto da dança inventa seu próprio começo (a idéia da roda que se move por si só, e que é o próprio começo de si)” (ibid, p. 3).

Sem começo nem fim¹³⁴, mesmo as estrelas podem dançar – diz Nietzsche, no *Zaratustra*, *é preciso cultivar o caos, para então parir estrelas bailarinas*.

Nietzsche, projets de textes – de Michel Pêcheux

Ainda no mestrado, *criamos* essa relação. Mas, ainda no mestrado, nossa preocupação era ingenuamente uma preocupação empírica: teria Pêcheux realmente lido Nietzsche? Se não, como explicar a ressonância que enxergamos entre esses dois filósofos da suspeita? Se sim, teria lido o quê, quando, de que maneira? Perguntas que angustiavam diante da liberdade que se anunciava¹³⁵. Foi nesse contexto que, por intermédio do Prof. Eduardo Guimarães, conversamos brevemente com a Prof^a Eni Orlandi sobre essa filiação. Qual não foi nossa surpresa quando a Professora nos informou que Pêcheux não apenas *ia ler Nietzsche*, como ele já havia escrito algo sobre o assunto. Disse-nos que esses escritos estavam no espólio de Pêcheux, que havia sido reunido e doado, por Madame Pêcheux, a um arquivo na França.

Com essa informação, bastaram alguns minutos na internet para que eu encontrasse a confirmação: o espólio de Pêcheux havia sido depositado no *Institute Mémoires de l'Édition Contemporaine* (IMEC), em Caen, na França, no dia 18 de maio de 2009. E no inventário dos textos de Pêcheux, mais exatamente na pasta PCH 18, lia-se: *Nietzsche Projets de Textes*, com data atribuída ao período de 1967-1970.

¹³³ Anais do Enelin, 2011. Há uma outra versão em Orlandi (2012).

¹³⁴ Isadora Duncan, precursora da dança moderna e contemporânea, foi ela mesma assídua leitora de Nietzsche. Dizia ser sua dança uma dança dionisíaca, e criava suas coreografias defronte ao mar, que para a bailarina era um modo de experienciar o trágico.

¹³⁵ Angústia é “a realidade da liberdade como possibilidade para a possibilidade” Kierkegaard http://www3.est.edu.br/nepp/revista/016/ano07n2_07.pdf

A narrativa desse percurso pouco interessa ao trabalho. Empreendemo-la apenas para chegar ao que se parece mais a uma anedota, e não deixa de dizer muito sobre o que diremos a seguir: ao narrar essa “descoberta” a um historiador de ofício, a resposta foi algo como: *Que ótimo! Então agora com o arquivo você poderá fazer um trabalho histórico de verdade!* A frase foi dita em 2010, em uma alusão clara à nossa filiação à *história das ideias linguísticas*. Chegaríamos ao arquivo apenas em abril de 2013. Nesse entretanto, obviamente o que nos marcou foi a paráfrase que poderia ser feita: até chegar ao arquivo, faríamos trabalho histórico de mentira¹³⁶.

Nossa experiência com alguns historiadores nos mostrou que a maioria deles não apenas se funda em um sociologismo, tal como Pêcheux o denuncia, mas também em posições referencialistas. Por mais que os trabalhos de filósofos como Michel Foucault, Paul Ricoeur e Paul Veyne tenham afetado sobremaneira a ciência da história ao estabelecer que também a História é um discurso, as *fontes históricas* são tomadas por muitos historiadores numa relação termo a termo da linguagem com o mundo, por mais que os historiadores reconheçam a história em parte como uma disciplina interpretativa. Parece-nos que é justamente aí que se funda mesmo a condição de possibilidade desse saber. O historiador, na tentativa de se desvencilhar de qualquer anacronismo, acaba por tomar a língua e a linguagem como evidência¹³⁷: ler as fontes materiais e imateriais forneceria os sentidos do passado, sentidos que estão nas fontes, lidas pela sua transparência¹³⁸, prontas a serem reconstruídas.

É certo que algumas correntes da ciência histórica levam o referencialismo mais a sério. Carlo Ginzburg (2006), por exemplo, insiste em afirmar que ainda hoje a tarefa do historiador é escrever histórias verdadeiras.

Mesmo uma posição como a de Le Goff (1988/1990), que desenvolve a reflexão de Foucault (1969), guarda uma relação particular com o referencialismo, tomado aqui em sentido amplo, enquanto posição que estabelece uma relação de correspondência entre a língua e o mundo, entre a linguagem e um estado de coisas. Le Goff (ibid, p. 535) define a história como “a forma científica da memória coletiva”. Os materiais dessa

¹³⁶ Após a tese, dedicar-me-ei ao estudo enunciativo da mentira, enquanto uma questão moral, mas sobretudo linguística.

¹³⁷ Cf., mais à frente, a questão da ideologia como produtora de evidência em Pêcheux e Orlandi.

¹³⁸ Cf. nota 15.

memória são os documentos (escolha do historiador) e os monumentos (herança do passado) – a nova história teria então modificado essa relação e passado a considerar os documentos como monumentos. Alguns deslocamentos importantes, porém, foram efetuados. A crítica mais radical a esta posição é a de Foucault (1969/2007, p. 13), para quem o documento não é o instrumento de uma história que seja memória: “a história é uma certa maneira de uma sociedade dar estatuto e elaboração a uma massa documental de que não se separa”. É nesse contexto que Le Goff (ibid., p. 548) pode afirmar que “todo documento é mentira”, que não passa de uma roupagem: “não existe documento-verdade”. E assim o documento é monumento, enquanto resultado do esforço das sociedades históricas em impor ao futuro uma imagem de si próprias.

De certo modo, vale a pena para nosso trabalho tomar *o documento como monumento*, no sentido particular que Foucault dá à afirmação, qual seja, que os documentos são eles também instrumentos de poder. Coagem o presente a ter certas imagens do passado e não outras.

No caso dos documentos de Pêcheux sobre Nietzsche, essa relação se constitui de modo bastante peculiar, pois, como são projetos de texto, a relação entre o público e o privado da escrita se modifica: não se trata exatamente de uma coação para o presente formar determinadas imagens do passado, mas da projeção de algo que ainda seria feito, não necessariamente destinado à publicação.

Estabelecendo uma relação de continuidade e ruptura, Pêcheux (1983/2007, p. 56), ao pensar o *Papel da Memória*, toca o problema da história ao afirmar que “nenhuma memória pode ser um frasco sem exterior”. Desse modo, procura compreender como um acontecimento histórico se inscreve numa continuidade interna, “no espaço potencial de coerência próprio a uma memória” (ibid, p. 50). Memória que não é tomada no sentido de memória individual, psicológica, mas no sentido que entrecruza a memória mítica, a memória social que se inscreve em práticas, e a memória construída pelo historiador.

Na tensão contraditória do processo de inscrição do acontecimento na memória, há aqueles acontecimentos que escapam a essa inscrição, e os que são absorvidos na memória, como se não tivessem ocorrido. Ao estruturar a memória discursiva complexa, entre repetição e regularização, esta memória “seria aquilo que, face a um texto que

surge como acontecimento a ler, vem estabelecer os “implícitos” (quer dizer, mais tecnicamente, os pré-construídos, elementos citados e relatados, discursos transversos, etc) de que sua leitura necessita: a condição do legível em relação ao próprio dizer” (ibid, p. 52). Esses implícitos estão, assim, ausentes pela presença. No caso dos *Projets Nietzsche*, é justamente no espaço desses implícitos que nos movimentaremos para o gesto interpretativo.

Encaramos os *Projets* enquanto acontecimento enunciativo, e enquanto tal aquilo que desmancha a regularidade na obra pecheuxtiana. Regularidade que pode ser estabelecida pela constante filiação da Análise de Discurso a Freud, Marx e Saussure. Ao instaurarmos os *Projets* enquanto acontecimento, somos capazes de “produzir retrospectivamente uma outra série que não estava constituída enquanto tal e que é assim o produto do acontecimento” (Pêcheux, 1983/2007, p. 52). Nietzsche pode ser tomado como implícito nos textos de Pêcheux, o *presente pela ausência*. Nesse sentido, “o acontecimento, no caso, desloca e desregula os implícitos associados ao sistema de regularização anterior” (ibid, p. 52). É então no jogo de força entre a memória com o choque do acontecimento que podemos vislumbrar o viés de nossa análise do *arquivo*, enquanto um campo de documentos sobre uma questão, pertinentes e também disponíveis (Pêcheux, 1983/2007).

Pêcheux (ibid) inaugura novas possibilidades de ler o arquivo justamente pela proposta de atuarmos na contradição entre duas perspectivas que também propõem a leitura do arquivo: de um lado, a leitura singular e solitária dos literatos, que praticam cada um a sua leitura; por outro lado, o trabalho de leitura dos cientistas. Maneiras que se ignoram mutuamente. Situando a Linguística como um espaço de entremeio¹³⁹ – que não se situa incondicionalmente em nenhum dos lados – Pêcheux reafirma que na leitura de arquivo a língua é objeto fundamental a ser observado, tomada enquanto sistema sintático passível de jogo, mas também a discursividade como inscrição de efeitos linguísticos na história. A tarefa é então dedicar-se à materialidade da língua na

¹³⁹ Pêcheux, em “Ler o arquivo hoje”, situa seu trabalho no “entremeio” da leitura literária e da leitura científica (p. 56). Afirma: “O fato teórico no qual se autoriza a posição aqui sustentada é, portanto, a *existência da linguística*, como disciplina “de entremeio”, incapaz de se dispor incondicionalmente, nem do lado dos “literatos” nem do lado dos “cientistas” (p. 57)”. É a partir de Eni Orlandi que *entremeio* passa a ser usado na definição da Análise de Discurso como disciplina de entremeio, como aquela que se situa na contradição entre a linguística, o materialismo histórico e a psicanálise.

discursividade do arquivo. Cabe, a partir disso, afirmar que nosso lugar de ler o arquivo se difere do lugar de um historiador.

Segundo Guilhamou e Maldidier (1994/2010), no início da Análise de discurso o lugar do historiador era privilegiado. A AD partia de recortes do arquivo efetuados pelo historiador, e assim, quando se interessava pela materialidade da língua, o fazia tomando-a como evidência. A grande mudança se dá, então, quando o arquivo passa a ser considerado como um fato complexo, sempre opaco. A partir disso, classifica-se o arquivo a partir de uma data (1963-1994), um nome próprio (Pêcheux), uma chancela institucional (IMEC), o lugar que ele ocupa numa série. Esses “dados”, entretanto, diriam pouco do arquivo.

Parte-se para a compreensão de que o arquivo “traz à tona dispositivos e configurações significantes” (Guilhamou e Maldidier, 1994/2010, p. 162) e de que o acontecimento se dá justamente no cruzamento de enunciados em um momento dado. Deixa-se o interesse pelo discurso doutrinário/institucional, em favor de uma *história social dos textos*, o que permite a construção do objeto discursivo. Chega-se a esse objeto quando se compreendem as estratégias discursivas que se ligam às relações de força em uma determinada conjuntura.

Essa discussão sobre história (documento/monumento) e memória nos interessa na medida em que tocam diretamente nosso objeto aqui: os *Projets de Textes Nietzsche* são textos que se encontram em um arquivo, instituição que “guarda” a memória e a história. Memória tencionada pelo interdiscurso: “tenho definido o interdiscurso como a memória que se estrutura pelo esquecimento, à diferença do arquivo, que é o discurso documental, institucionalizado, memória que acumula” (Orlandi, 2001, p. 59). Para fazer frente a essa diferença, Orlandi (ibid, p. 60) propõe *novas práticas de leitura*, sintomáticas e arqueológicas. Sintomáticas e arqueológicas pelo trabalho com o não-dito: trabalho de “escutar a presença do não-dito que é dito, presença produzida por uma ausência necessária” (id. ibid.).

Na relação entre o dito e o não dito, entra em cena o que Orlandi (ibid) chama de *mecanismo de antecipação*: por esse mecanismo, o sujeito-autor se projeta, de modo imaginário, no lugar do outro que o escuta. Guiado por esse imaginário, de que alguém o escuta, o sujeito-autor “constitui, na textualidade, um leitor virtual que lhe

corresponde, como um seu duplo” (ibid, p. 61). No caso dos manuscritos de Pêcheux que analisamos, esse duplo difere de modo significativo, uma vez que são *projetos*, que se configuram materialmente como esquemas a serem retomados no futuro, e assim de certa forma direcionados para si mesmo, o duplo-de-si. Tencionamos agir nesse espaço, em que o mecanismo de antecipação do sujeito-autor direciona seus projetos a uma textualidade futura que ainda não se realizou para o outro, esse *leitor virtual* do qual Orlandi trata. Nesse espaço é que nossa análise age. Não mais na extensão, que é aberta à percepção da totalidade, mas no espaço da compreensão, que é marcada pela sensibilidade (Guilhamou e Malidier, 1994/2010). Agir na *variança do texto*, “princípio segundo o qual todo texto tem pontos de deriva possíveis, deslizamentos que indicam diferentes possibilidades de formulação” (Orlandi, 2001, p. 65). Agir na margem, não enquanto delimitação empírica, mas observando os “textos possíveis nas margens do texto” (Orlandi, 2001, p. 65).

Pode parecer estranho falar de texto quando estamos tratando de *projetos de textos*. Se o tomamos, entretanto, como *unidade complexa de significação* (Guimarães, 2012), começamos a perceber que sim, os projetos são textos. Textos que guardam particularidades. Dizer que o texto é uma unidade não é o mesmo que dizer que o texto é *uno* (Guimarães, 2012), o que implicaria tomá-lo como objeto empírico, e não enquanto objeto simbólico. Ainda segundo Guimarães (2012), enquanto unidade de significação, objeto simbólico, o texto produz sentido, e é isso que faz dessa unidade um texto, que é então considerado como *integrado por enunciados*.

Para pensar o enunciado, entendido como “elemento linguístico que tem tanto sentido, integra texto, quanto forma, é constituído por certos elementos (sintagmas)” (Guimarães, 2012, p. 21), Guimarães o pensa enquanto acontecimento, ou seja, como o que institui uma temporalidade: “um acontecimento recorta um passado de sentidos que convive com o presente da formulação do Locutor e assim traz uma projeção de futuro de sentidos que não significariam não fosse o acontecimento em questão” (Guimarães, ibid, p. 19). Nesse sentido é que Guimarães (2007) considera o acontecimento como *aquilo que produz diferença em sua própria ordem*.

Ao analisar o mapa das ruas de uma cidade, Guimarães (2012) aponta características linguísticas que nos servem para pensar os projetos de Pêcheux: os

projetos, assim como os mapas, não são apenas um conjunto de linhas e traços mais os nomes, produzem isto sim um conjunto de indicações de localização; os nomes, nos mapas, significam pela contiguidade, assim como os sintagmas nos projetos; em ambos não há nenhuma articulação como a predicação, a determinação e a subordinação; os enunciados significam por integrarem o mapa, os projetos; os mapas, assim como os projetos, integram os enunciados e os fazem significar. Nesse sentido, podemos considerar os projetos como mapas, não de ruas, mas mapas para um texto que está por vir (ao menos virtualmente, pois é possível produzir projetos que não devirão textos lineares).

Para Guimarães (2012), os enunciados apresentam consistência interna e independência relativa em relação às sequências linguísticas que a partir deles integram o texto. São enunciados justamente por integrarem um texto. Apresentam assim sentido. É por meio dessa relação fundamental que o texto se dá.

Essa compreensão do que seja texto é que nos permite considerar os projetos enquanto textos, pois considerá-los apenas linearmente, ou seja, ou como “uma unidade empírica, ou como uma unidade lógica da ordem do Locutor” (Guimarães, 2012, p. 26), seria nos deixar tomar pela

ilusão de evidência ligada ao fato de que há sequências de linguagem que se caracterizam por ter um princípio e um fim. Esta evidência está ligada ao fato de que, em dadas circunstâncias, começa-se a falar e termina-se, começa-se a escrever e termina-se. Mais que isso, o que se escreve recebe uma encadernação chamada livro, que constitui um objeto físico com limites físicos bem determinados e que hoje tem um valor comercial (Guimarães, 1995, p. 67).

Os projetos, entendidos como textos, podem ser tomados como *versões de si mesmo* (Guimarães, 2012, p. 27). Desse lugar, entendemos que os projetos deslocam as interpretações dos textos de Pêcheux que vieram antes, ao deslocar a temporalidade da própria constituição da AD, como veremos mais à frente. Isso parte da compreensão de Guimarães (2012, p. 28-29), de que toda série textual tem uma temporalidade (mas não se trata de um antes e um depois), e de que “pode ser que o texto que vem no tempo depois, faça interpretar certos sentidos do texto que veio antes”. Posição que traz em si certos traços de anacronismo, já que não se lê do lugar correlato ao de autor

– “como a relação de leitura vem de outro lugar, vem também de outro tempo, na temporalidade do acontecimento” (ibid, p. 35).

A interpretação dos sentidos dos projetos, dessa maneira, “não é o percurso que se faz na estrutura sintática de seus componentes até a sua totalidade, trata-se da consideração de atribuição de sentido que sofre os enunciados considerados na relação com o sujeito pelo acontecimento de enunciação” (ibid, p. 33), mais um elemento que nos permite considerar os projetos enquanto textos.

A enunciação, enquanto acontecimento histórico, é um “acontecimento de linguagem perpassado pelo interdiscurso, que se dá como espaço de memória no acontecimento” (Guimarães, 1995, p. 67). A partir da consideração do interdiscurso (retomado de Orlandi) como espaço de memória, Guimarães (ibid, p. 69) afirma que, apesar de a operação enunciativa fundamental para a construção da textualidade ser *construir como unidade o que é disperso*, “o heterogêneo, o disperso, o múltiplo habitam a unidade, o homogêneo, e a unidade do corpo que fala se divide”.

Os projetos, considerados assim como textos, guardam a singularidade do *manuscrito*. Para Mariana (1995), a principal característica do manuscrito é seu caráter único e irrepetível, sua *heterogeneidade formal*. A tentativa de ler os manuscritos, entretanto, não deixa de ser uma leitura do passado, e assim, “por mais controlada que seja pela análise dos documentos, é sempre dirigida por uma leitura do presente” (De Certeau, 2002, p. 34).

*

Como já mencionamos, os *Nietzsche Projets de Textes* são encontrados quando percorremos o caminho institucional: Institute Mémoires de l'Édition Contemporaine > Fond Michel Pêcheux > Inventário (2007) > p. 7 > Cote PCH 18 > Titre Propre *Notes de lectures et séminaires 2/2* > Analyse: *Nietzsche Projets de textes* > *Dates attribuées 1967-1970*¹⁴⁰. É a partir desse “endereço institucional” que chegamos aos projetos sobre Nietzsche. Neles, não há linearidade a ser seguida. Os elementos produzem significação pela contiguidade.

Dessa maneira, é importante considerar que os recortes que efetuamos para referir ao projeto são recortes que já produzem uma interpretação. Não há separação entre a tentativa de descrição e a de interpretação, e essa é uma posição inflexível quando lidamos com as especificidades desses manuscritos, pois, além de serem manuscritos, não são lineares.

Ao percorrer essas contiguidades, podemos afirmar que o que perpassa todas as folhas é a tentativa de construir uma relação entre Nietzsche e o Socialismo¹⁴¹. Liga-se assim ao movimento de reconciliar Nietzsche e Marx, comum entre os intelectuais franceses nas décadas de 1960-1980. Pêcheux proporia o que chama de “História Genealógica do Socialismo – 1795-1949 (La Chine)”. A história genealógica foi feita e estabelecida por Nietzsche, culminando no livro *A genealogia da moral*, uma compreensão de história bastante específica, como apontamos no capítulo sobre Nietzsche e a linguagem. Pêcheux aponta a retomada da “notion de marxisme dionysiaque – H. Lefèvre en Yougoslavie”¹⁴². Um marxismo então afetado por

¹⁴⁰ Apesar de o IMEC atribuir os Projetos Nietzsche aos anos entre 1967-1970, as datas que aparecem, inclusive na bibliografia, apontam para um período até 1983. Mesmo o desenvolvimento teórico inseparável do nome de Nietzsche aponta para uma reflexão mais avançada da obra de Pêcheux. Retomaremos essa informação mais à frente.

¹⁴¹ Apesar de aparecer socialismo, também aparecem nomes que não se recobrem, mas que guardam relação entre si: comunismo, anarquismo, Marx, Mao Tsé...nomes que se relacionam ao pensamento anti-capitalista, anti-neoliberal.

¹⁴² Lefèvre (1901-1991) escreveu duas obras sobre Nietzsche: *Nietzsche* (1939) e *Hegel, Marx, Nietzsche, ou le royaume des ombres* (1975). “Selon Sylvain Sangla qui reprend là des expressions de Labica, le marxisme de Lefebvre est un marxisme « chaud », « dionysiaque ». Cela veut dire, précise-t-il, que, d'une part, il n'hésite pas à critiquer certains points de la théorie marxiste quand les développements du monde moderne rendent nécessaire une actualisation des idées ou des méthodes, ou quand l'inachèvement des travaux de Marx oblige à inventer du nouveau à partir des principes marxistes.” In:

Nietzsche. Ao lado do nome de Nietzsche, Pêcheux atrela uma palavra de ordem do maoísmo: Nietzsche, “oser se revolter/oser pensar par soi-même”. Invoca assim o potencial subversivo de Nietzsche para afetar o pensamento de esquerda: “Dans le bibliothèque anarchiste ouvrière du début du siècle, N. occupe un jeu de choix/une face de choix”. Acima desse enunciado, Pêcheux retoma o “Tract anarcho-communiste de Bialystok, juillet 1905: a bas la propriété privée de l’État/a bas la démocratie/vive le révolution sociale/vive l’anarchie”. E abaixo dele, afirma a França entre o “amour de l’état (l’état de Grace)” e a “phobie de tout état (l’autogestion/l’anarcho-syndicalisme/la drogue/ les Isoterraines/idéologies dominées”.

Sob o título “N. et socialisme”, uma lista de palavras e conceitos que estabeleceriam as bases dessa ligação: mot ouvrier/marxisme, fascisme/nazisme, communisme, anarchisme, psychologie, institutions (école, prison, ..., CERFI), philologie, Freud/Psychologie, linguistique/langue/grammaire/herméneutique, révolution culturelle, évolutionisme/biologie/racisme. Novamente aqui, Pêcheux entrelaça assuntos comuns entre Nietzsche e o socialismo, evocando o caráter revolucionário dessa união. Dessa relação, vemos a possibilidade de pensar, por um lado, as questões linguísticas, por outro, as questões sociais, o que ecoa a reflexão de Pêcheux em textos que questiona o sociologismo e o psicologismo. Vemos ainda o funcionamento do nome próprio de Freud, que por sua vez foi também ele um leitor de Nietzsche. Nietzsche seria assim o elo para a possibilidade de pensar o funcionamento linguístico afetado pela história (exterioridade, ideologia).

Sob o título “L. A. Salomé. Freud. Nietzsche”, Pêcheux esquematiza o que chama de “Histoire de la réception de Nietzsche”. Retoma também aqui Freud, leitor de Nietzsche, e Salomé, leitora de Freud e Nietzsche. Elaborando um pensamento revolucionário e ousado, Salomé conviveu tanto com Freud quanto com Nietzsche, sem se submeter a nenhum deles, mas construindo sua reflexão a partir deles.

Centralizado, o nome de Nietzsche produz uma determinação para o que está ao seu redor, ao passo que tudo está determinado pelo título, e assim ao sintagma Salomé-Freud-Nietzsche. Segundo esse projeto, a recepção de Nietzsche se dá por

vários domínios: pelo nazismo, por autores/nomes próprios como Lutero, Spengler, interroga-se pela relação com Spengler, ao que une a “Histoire de l’État”, pelo feminismo e por autoras como Lou Salomé, mas também recepção que se direciona à produção de conceitos: psicose/metafísica/psicologia aforística/histrionismo/saúde/doença, loucura/valor/reificação, sintagmas contíguos como divisão do trabalho, psicologia, educação, disciplina, domesticação, o nome de Foucault ligado ao conceito “machine Kafka”; fobia – medo da castração; e também a domínios como as ciências humanas e sociais atrelado ao conceito de “ideolog. dominées”, em relação de contiguidade com “la double culture/ le O des elites” – “2 voies dans les SHS?”. Uma outra haste liga o nome de Nietzsche a “langue/poésie/revolte”, e entre essa haste e a que liga Nietzsche a Freud, uma outra lista de palavras: “déchiffrement/interprétation/philologie/ambiguïté/sémantique/sens/métaphores (du Dy) – le déchiffrement des textes – mémoire”. Há ainda uma relação entre o nome de Nietzsche com “hist. du mot ouvrier/politique socialiste”.

Ainda sobre “a história da palavra operário”, em outro lugar, aparece como título que relaciona autores “P. Schottler/A. Adler”, “R. Linhart/B. Coriat” (a estes dois se liga “division sociale du travail”, palavras “forteresse/désert”, carnavalisation, e expressões: “formes historiques d’assujettissement – Idéologie”; “la question de la propagande”, “4 differentes concepts de la RC”.

A lista bibliográfica que Pêcheux produz segue tradução francesa feita por Henri Albert. Enumera Pêcheux: “Nietzsche 1844-1900 – Weimar”: 1) L’origine de la tragedie (19872), Consid. Inactuelles (1873-76); 2) Humain, trop humain (1878), Le voyageur et son ombre (19879); 3) Aurore (1881), Le Gai Savoir (1881-87), Ainsi parlait Z (1883-85), Généalogie de la morale (1887), Antichrist (1888). Abaixo da bibliografia, os conceitos nietzscheanos atrelados a outros sintagmas: surhomme, retour éternel, volonté de puissance + I. de la violence, fascisme, anarchisme, national-socialisme, Philosophie de la ratio, philosophie de l’histoire, pantheisme (philosophie Spinoza), cycle de culture Spengler, Toynbee, individualisme, Gide.

Em diversas partes dos projetos, o nome de Nietzsche é circundado por reflexões sobre o marxismo, o anarquismo, o comunismo, e mesmo o althusserianismo.

Vemos Nietzsche aparecer em um projeto que Pêcheux chama de “4 momentos de l’idéologie française”: 1. “depuis da libération: marxisme: droit de cité dans la culture/nouveau panthéon de la pensée. Marx. Hegel. Kierkegaard. Nietzsche. Heidegger. (oui au marxisme savant/non au marxisme ordinaire). Sartre: l’effet d’un marxisme enrichi”; 2. “1960: de l’intérieur du PCF, un officier du marxisme savant Althusser, le Luther du marxisme français. 1975 – disent le non à mort du marxisme, les philosophes reviennent à Nietzsche et Bergson. 1966-67: tours marxiste = l’effet Althusser est plus ou moins nul”; 3. “1975: D’universitaire = (...) un certain MH (Althusser) est en train d’(...). Mais nouveaux théoriciens de la vie, du Désir, de la Fête. Socialisme ou barbarie, pédagogie/psychothérapie, (...), -Guattari, (...), des lecteurs modernes de Nietzsche”; 4. 2 niveaux: Althusser, marxisme savant, Lacan, Tel Quel, Économie et Politique; Marxisme ordinaire, PCF, économie marxiste.

Nietzsche aparece também em listas temáticas: “kairós/occasion/la justaposition, la rencontre, la coïncidence. Nietzsche: - la coordination et la force de la cause et de l’effet; - le thème de la bêtise (cf. les SHS et l’État); - Deleuze, Nietzsche et la Philosophie p. 84-85”.

Apesar de Nietzsche não aparecer claramente, há outro esquema interessante, ao qual Nietzsche se liga pelo sintagma “directions stratégiques du mot ouvrier”, que já aparece em outros momentos ligado especificamente a Nietzsche. Um triângulo é desenhado ao lado da fração “nazisme/stalinisme”, e este triângulo une “nazisme/stalinisme/anarchisme”. Entre nazismo e stalinismo, a palavra “dictature”; entre nazismo e anarquismo, a palavra “populisme”; e entre stalinismo e anarquismo, a palavra “utopie”. Esse *entre* é bastante sintomático, pois predicada o que está em um e outro vórtice, conferindo um grau de semelhança entre um e outro. Poderíamos entender que o que haveria de comum entre o nazismo e o stalinismo, é a *ditadura*, entre o nazismo e o anarquismo haveria em comum o *populismo*, e entre o stalinismo e o anarquismo, haveria em comum a *utopia*. Abaixo desse esquema, lemos: “la constitution de “subjectivités révolutionnaires” d’A. Negri. Le point où ça ne va pas = sujet”.

O maior projeto ocupa uma grande folha, daquelas que se costumava usar em impressoras matriciais. Projeto que guarda um aspecto *indecifrável*¹⁴³, pela magnitude. O que nos parece fundamental é que o nome Nietzsche está centralizado no alto da folha, e logo abaixo dele, entre parênteses, aparece a fração “question individu/État – jivre”¹⁴⁴, como se a grande questão a ser discutida a partir de Nietzsche fosse justamente o processo de individuação pelo Estado. De que maneira isso se daria? O nome e o que se encontra abaixo dele em parênteses é atravessado por uma seta que vem da esquerda, e uma seta que vem da direita. A seta esquerda traz a nomeação “Problèmes métaphysiques (philosophie) - psychose”, enquanto a seta direita traz “Problèmes historique Matérialisme Historique”. O projeto se encontra assim visualmente dividido entre os problemas metafísicos e os problemas históricos, formando uma espécie de duas colunas. Enquanto parte dos problemas metafísicos, teríamos um conjunto de nomes e de conceitos/palavras, tais como:

- Rey, Cotten
- Heidegger, Lacan, Derrida, Deleuze
- Séminaire Lacan sur la psychose
- Structure pré-edipienne? Archeologie/Déchifrement/Psicologie – La folie/La poésie – Bataille/Blanchot/Beckett
- Louis Althusser – Heidegger/Freud/Lacan/Nietzsche
- Généalogie/Archeologie
- Rapports de forces, difference, heterogenité, castration, ambigüité, renouvelment, retournement, interieur/exterieur, frontieres, topologie, origine, organism, organization, évolutionisme, le machinique, l’automation
- Forteresse/Desert
- Image-imaginaire ≠ speculaire
- N = marquee impose aux choses pour les mots

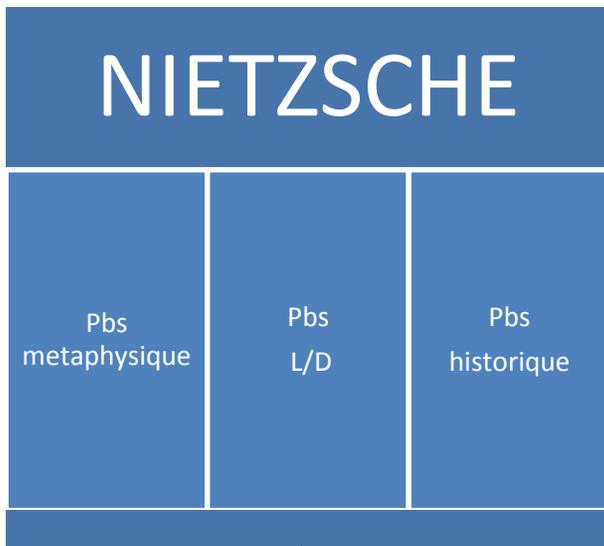
¹⁴³ Cf. os trabalhos de Eni Orlandi sobre as pichações.

¹⁴⁴ Digo fração no sentido de estar um sobre o outro, como em $\frac{3}{4}$. É fundamental notar que este projeto, que projeta algo bastante grande em termos de pesquisa, está em torno tanto do nome de Nietzsche, quanto da questão “indivíduo/estado”. A questão indivíduo/Estado é justamente um dos pontos nevrálgicos do trabalho de Eni Orlandi, principalmente dos mais atuais. A teoria que a autora apresenta, inclusive, sobre a resistência do sujeito, passa por essa questão. Cf., por exemplo, Orlandi 2012.

- La faculté d'oubli
- La Q. de la réligion: Perversion-Psychose-Neurose-Phobie
- La Idéologie comme fiction
- Syntome

Enquanto parte dos problemas históricos, uma série de outras questões:

- question juivre
- l'assujettissement
- Foucault/Certeau/Rancière/Claurel



- N. et la Psychologie
- role SHS (les experts)
- Idéologies dominantes/dominées (fragiliser/assister/render fou)
- Droit: idéologie du droit/idéologie de la vie
- RC: carnavalisation/dyonisiaque/4eme composante
- Q. du nom propre/la question de la langue
- Sociologues/R. Dulong/S. Salomon
- Philosophie du langage

Entre a esquerda e a direita, emerge uma espécie de coluna central, que culmina em uma seta para baixo: “Problèmes Langue/Discours”. Nessa espécie de “coluna”, encontramos também palavras, expressões e conceitos, como: “syntome”, “la philosophie du langage”, “la linguistique de droits de l’homme!”, “la “bétise””, “% instinct de mort/peur de la castration”, “O. Mannoni/Roustang”, “interpretation/archive”, “autour de la sémantique/Deleuze (question qu’est ce que? Qui?”, Austin/Searle”, “Deleuze/le sens”, “discursivité”, “sens/non sens”, “métaphor”, “machine syntatique”, “metaphysique de l’arborescence”.

Ainda em relação de contiguidade, sob o título de ESPACE/PBS/”SYNTHÈSE”, o enunciado de uma pergunta que parece permear todo o projeto Nietzsche, se

lembramos que o método genealógico passa indubitavelmente pela análise histórica dos sentidos da palavra: “Q. 1: *pour quoi le mot “ouvrier” est-il aujourd’hui dans cet état? Et: que faire, en face d’une telle décomposition? Et spécialement en France! = que faire avec l’l liberale-néo-liberal? La question de l’A. – Philosophie du langage, autonomie % Psychologie social*”.

Pêcheux indica também uma relação entre Nietzsche e o feminismo, em que lista nomes como Lou Salomé, Rosa Luxembourg, Emma Goldman, Louise Michel, “féministes anglaises”.

E, por fim, Pêcheux manuscree uma lista bibliográfica sobre Nietzsche com, incrivelmente, 70 obras.

Dada a magnitude dos projetos, tornou-se uma tarefa para trabalhos futuros desenvolvê-los. De certa maneira, e em certos momentos de modo intuitivo, compreendemos as relações propostas por Pêcheux. A multiplicidade do complemento de “Nietzsche e (...)” ao longo do século XX sempre foi bastante produtiva. Os projetos Nietzsche de Pêcheux corroboram essa fecundidade. Mas o extraordinário, a nosso ver, é que essa fecundidade tenha a ver com o pensamento de esquerda – “sem negar o percurso pelo marxismo, ele (Pêcheux) no entanto experimenta seus limites e se apresenta na sua responsabilidade como teórico da linguagem: o de quem não protege e não se protege em Marx” (Orlandi, 2008, p. 9).

É a partir disso que é bastante interessante, quiçá irônico, que os projetos de Pêcheux para Nietzsche sejam justamente o trabalho de pensar a relação do filósofo dito *reacionário* com o pensamento que se reivindica *revolucionário*. É bastante irônico ainda que os nomes de Marx, Freud e Saussure estejam subordinados ao nome de Nietzsche quando Pêcheux se dispõem a pensar sobre Nietzsche. Mais irônico ainda é a mescla entre conceitos da AD e conceitos nietzscheanos. Pela vulgata, um oxímoro pensar em um *marxismo dionisíaco*, como na expressão que aparece nos Projetos ao lado do nome de Lefebvre.

O impossível, assim, é desnudado: que possamos partir, diante desse trabalho, que uma História das Ideias Linguísticas que seja a empreitada das poéticas do possível.

História da palavra *operário* x História das palavras “bom e mau” “bom e ruim”

Na confluência entre os *problemas metafísicos* e os *problemas históricos* (a história tomada como anti-metafísica), surgem os problemas linguístico-discursivos. É a partir desta perspectiva que Pêcheux, nos Projetos, se pergunta sobre o estado atual da palavra *operário*. Aliada a esta questão, a proposta de uma *história genealógica do socialismo*. Compreendemos então que, dada a relação histórica entre o socialismo e o movimento operário, uma história de cunho genealógico sobre o socialismo (o socialismo enquanto problema) passa necessariamente pela história da palavra *operário*. Movimento enunciativo que Nietzsche propõe em *Genealogia da Moral: uma história genealógica da moral* (a moral enquanto problema) passa necessariamente pela compreensão do valor das palavras *bom e mau, bom e ruim*. Uma história de cunho genealógico é uma pergunta pelo *sentido* das palavras, pelas relações de força que as atravessam. E não apenas pelo sentido, mas especificamente pela história dos sentidos.

Afirma Deleuze (1962/1976, p. 4) que “o projeto mais geral de Nietzsche consiste em introduzir na filosofia os conceitos de sentido e de valor”. Dessa maneira, a genealogia se constitui pelas perguntas fundamentais sobre o valor dos valores. A própria compreensão do *estado atual* de algo, de seu sentido tal como é praticado num dado espaço-tempo, passa pela compreensão das filiações entre as palavras. É assim que podemos compreender os usos de Nietzsche por Pêcheux: o entendimento de uma *história*, a produção de uma *história*, é construída pela história de sentidos das palavras. Se utilizarmos a Análise de Discurso para compreender Nietzsche, podemos dizer que Nietzsche reafirma, por meio do método histórico-genealógico, que uma prática social é constituída pelas palavras, pela língua, pela linguagem, o que, por outro lado, nos leva à compreensão, ainda pelo viés da Análise de Discurso, de que Nietzsche reafirma o caráter constitutivo da linguagem: não se trata de a linguagem representar o mundo, não se trata de uma relação termo a termo entre palavra/língua/linguagem e mundo – trata-se de uma relação de *constituição*, a relação entre linguagem e mundo é simbólica. Por que a palavra *operário* se encontra nesse

estado? Quais as forças que se apoderaram dessa palavra? Como efetuar a *crítica* (da palavra)? – “Com efeito, a noção de valor implica uma inversão *crítica*” (Deleuze, id. *ibid.*).

Para Nietzsche, as palavras não significam em si – *uma “coisa em si” é tão absurda quanto um sentido em si*. Tampouco significam a partir de seus usos – a noção de uso, cara a algumas pragmáticas linguísticas¹⁴⁵, desconsidera as relações de poder e submissão, desconsidera os efeitos das vontades de verdade e de poder, relações que são, para Nietzsche, fundamentais para se compreender de que modo uma palavra se torna o que ela é. Os sentidos não variam aleatoriamente ou segundo o uso ou a função que (se) exercem. Os sentidos dependem de *quem fala e de onde se fala* – o sentido de *bom* na enunciação do nobre e o sentido de *bom* na enunciação do escravo se diferem exatamente porque expostos a diferentes *cenas enunciativas*¹⁴⁶, ou, a diferentes *posições discursivas*, para retomar os termos de Pêcheux e Orlandi. Podemos dizer que é fundamentalmente aqui que a Análise de Discurso e Nietzsche confluem: a pergunta primeira pelo sentido é a pergunta por *quem fala*, a partir da atuação de quais forças, sujeito a que tipo de *interpelação*, determinado por quais *formações discursivas* (moral-cristã, por exemplo). Cabe ainda ressaltar, para justificar a presença de Nietzsche nos projetos de Pêcheux com vistas a uma história *genealógica* do socialismo, a função da análise da língua na determinação dos processos morais e ideológicos.

Ainda no “Prólogo” de *Genealogia da Moral*, no § 6, Nietzsche se pergunta sobre *as condições e circunstâncias do surgimento dos valores*. Não é uma pergunta sobre a “causa”, tampouco a resposta é que *os valores bons se originaram das ações boas*. A pergunta pelo valor dos valores se equipara às perguntas da Análise de Discurso sobre o sentido dos sentidos: a pergunta não é mais pelo conteúdo (qual o sentido de A), mas pelo funcionamento (qual o sentido do sentido de A). Há uma relação bastante frutífera entre a noção de ideologia na Análise de Discurso, e a noção de moral em Nietzsche – retomaremos essa relação mais à frente.

A filosofia de Nietzsche é sem dúvida um combate a qualquer tipo de pensar a-histórico: tudo que é, deveio. Pensar a moral, então, é pensar que um determinado

¹⁴⁵ Pragmática designa domínios diferentes em Linguística e Filosofia.

¹⁴⁶ Cf. nota 21 deste trabalho.

estado moral deveio, o que quer dizer que nem sempre foi assim, e que, dessa maneira, podemos descrever quando houve a mudança, em que circunstâncias elas se deram. O trabalho para determinar essas condições de surgimento dos valores e dos sentidos é uma empreitada linguística. Nietzsche se detém na etimologia das palavras bom e mau para determinar o valor desses valores. A etimologia não é tomada como fonte da origem verdadeira do sentido, pois o que Nietzsche demonstra é justamente que, se por um lado as palavras “começam” significando algo, ao longo do tempo os sentidos se modificam, carregando o histórico de sentidos (há algo que vai significando também pela permanência). Essas modificações equivalem a *transformações conceituais* na história do sentido das palavras.

Esse movimento analítico de Nietzsche é o de, ao se perguntar por um valor moral (uma *questão ideológica*), voltar a atenção especialmente para a língua (um sistema de signos, um tipo de linguagem, diferente da música, por exemplo), para a transformação do sentido da palavra, recusando uma explicação sociologista (*utilitarista*) e psicologista (*Spencer*), em favor de uma explicação que relaciona língua e história (*Guerra dos Trinta Anos*) – *nosso problema, um problema silencioso*.

Eis a principal especificidade de Nietzsche enquanto filósofo: enquanto filólogo, atentou para a *língua*, e não apenas para a linguagem. Enquanto filósofo, analisou os temas filosóficos com atenção de linguista. Nietzsche, o primeiro analista de discurso¹⁴⁷ – o discurso cristão, o discurso científico, o discurso filosófico. Disso decorre que o projeto de Pêcheux sobre Nietzsche tenha sido justamente o de pensar as relações entre o sujeito (enquanto problema metafísico apontado por Nietzsche – o *eu* é uma superstição) e a ideologia (enquanto problema histórico apontado por Nietzsche – a *moral* é uma perspectiva), o que resulta na reflexão em termos de língua e discurso – a

¹⁴⁷ Não pedirei perdão pelo anacronismo.

língua enquanto instrumento material da moral para impor e estabelecer uma determinada perspectiva.

**outra temporalidade:
nietzsche, sapir, humboldt**

Ce n'est pas du tout cela. Quand je parle de mon multilinguisme, quelqu'un me dit: "Ah! oui, combien de langues tu parles?" Ce n'est pas une question de parler les langues, ce n'est pas le problème. On peut ne pas parler d'autres langues que la sienne. C'est plutôt la manière même de parler sa propre langue, de la parler de manière fermée ou ouverte; de la parler dans l'ignorance de la présence des autres langues ou dans la prescience que les autres langues existent et qu'elles nous influencent même sans qu'on le sache. Ce n'est pas une question de science, de connaissance des langues, c'est une question d'imaginaire des langues. Et, par conséquent, ce n'est pas une question de juxtaposition des langues.

Édouard Glissant, *L'imaginaire de langue: entretien avec Édouard Glissant*

Desconstruindo a assim chamada “Hipótese Sapir-Whorf”

Gestos¹⁵² de autoria: Edward Sapir e Benjamin Whorf

No caso da Hipótese Sapir-Whorf, o estudo de suas condições de produção (CP) passa necessariamente pelo estudo das configurações de autoria em Edward Sapir e Benjamin Whorf: a partir das diferentes configurações, afirma-se que a hipótese não existe univocamente; com isso, mostra-se de que forma ela foi construída, não a partir da autoria que lhe dá nome, mas a partir das reformulações que sofreu ao longo do século XX. No decorrer desta seção, procuraremos caracterizar essas configurações, de modo a textualizar as CP da HSW. No sentido que Orlandi (2007) dá ao termo, trataremos das CP que se referem às circunstâncias enunciativas das obras, bem como das CP que se referem às circunstâncias históricas, procurando integrá-las.

Compreendemos a autoria de acordo com os deslocamentos que Orlandi (1988, 2007) propõe a partir de Foucault (1971), isto é: o autor é uma função-sujeito, apesar de em nosso caso a proposta de Foucault (1969/2006) ser bastante pertinente. Foucault (1969/2006), ao golpear o corolário do sujeito metafísico, questiona a evidência com que tomamos as “categorias” de escrita, de obra e de autor. Afirma que a questão “o que é um nome de autor” apresenta uma série de complicadores, dentre eles o fato de que o nome de autor é um nome próprio e, dessa maneira, tem outras funções que não apenas as indicadoras, pois está situado entre os polos da descrição e da designação (nem totalmente uma, nem totalmente outra). O nome de autor não é apenas um “nome de discurso”, já que exerce um determinado papel – “o nome de autor não transita, como o nome próprio, do interior de um discurso para o indivíduo real e exterior que o produziu, mas que, de algum modo, bordeja os textos, recortando-os, delimitando-os, tornando-lhes manifesto o seu modo de ser ou, pelo menos, caracterizando-lhes” (Foucault, 1969/2006, p. 46-47). Este lugar de origem ao qual poderia ser remetido um determinado discurso, e que Foucault (1969/2006) denomina de função-autor, é passível de penalização no interior de uma sociedade, bem como não se exerce de

¹⁵² Gesto é uma oposição ao ato, em pragmática. Orlandi, *Gestos de Leitura*.

forma universal em todos os discursos, na medida em que nem sempre os mesmos textos pedem autoria nas mesmas épocas (houve um tempo em que dos textos literários, por exemplo, não se perguntava sobre o autor, o que seria impensável nos dias de hoje). Além disso, a função-autor é a construção de “um certo ser racional” (p. 50) com poder profundo de criação e em cuja escrita certos conjuntos de signos remetem ao locutor real. Dessa maneira,

a função-autor está ligada ao sistema jurídico e institucional que encerra, determina, articula o universo dos discursos; não se exerce uniformemente e da mesma maneira sobre todos os discursos, em todas as épocas e em todas as formas de civilização; não se define pela atribuição espontânea de um discurso ao seu produtor, mas através de uma série de operações específicas e complexas; não reenvia pura e simplesmente para um indivíduo real, podendo dar lugar a vários “eus” em simultâneo, a várias posições-sujeitos que classes diferentes de indivíduos podem ocupar. (Foucault, 1969/2006, p. 57)

As afirmações de Foucault (1969/2006) ficam muito nítidas quando pensamos na HSW, pois não se trata, de maneira alguma, de uma remissão a autores empíricos, uma vez que nela um determinado conceito é atribuído a autores que não a formularam. São as reformulações póstumas que constroem a autoria da hipótese. Talvez não seja um exagero dizer que E. Sapir e B. Whorf são “instauradores de discursividade” (Foucault, 1969/2006, p. 58) e que as controvérsias sobre “o que seja” a hipótese se deva à heterogeneidade autoral entre os dois, já que “a obra destes instauradores não se situa em relação à ciência e no espaço que ela desenha; mas é a ciência ou a discursividade que se relaciona com a obra deles e a toma como uma primeira coordenada” (p. 63).¹⁵³

Orlandi (1988, 2007) amplia a ação da função-autor. Retoma Ducrot (1985) para dizer que o locutor e o enunciador são funções enunciativas do sujeito, mas acrescenta o princípio de autoria de Foucault (1971) e afirma que “autor” também é uma dessas funções. Locutor, enunciador e autor seriam, portanto, funções enunciativas do sujeito –

¹⁵³ A contra-argumentação nesse caso estaria no próprio Foucault, que caracterizará os processos de “instaurar uma discursividade” a um esquecimento constitutivo. Como não identificamos esse esquecimento no caso da HSW, enfatizamos o “talvez” em nossa afirmação.

nossa proposta é, então, a de colocar a função (discursiva) autor junto às outras e na ordem (hierarquia) estabelecida: locutor, enunciador e autor. Nessa ordem, teríamos uma variedade de funções que vão em direção ao social. Dessa forma, esta última, a de autor, é aquela (em nossa concepção) em que o sujeito falante está mais afetado com o social e suas coerções. (Orlandi, 1988, p. 77)

Assim, o autor, enquanto a função em que o *eu* se coloca como produtor de linguagem, é a “dimensão discursiva do sujeito que está mais determinada pela relação com a exterioridade (contexto sócio-histórico)” (p. 77) e, portanto, está mais coagida pelas regras da instituição, fazendo com que sejam mais visíveis os procedimentos disciplinares. Se para Foucault (1969, 2006) a função-autor não vale em todos os discursos, Orlandi (2007) atribui um alcance maior a esta função, para dizer que o princípio de autoria é necessário a qualquer discurso, pois são justamente os efeitos dessa autoria que produzem o efeito de unidade da textualidade e do discurso: o sujeito necessita transitar “da multiplicidade de representações possíveis para a organização dessa dispersão num todo coerente, apresentado-se como autor, responsável pela unidade e coerência do que diz” (p. 76). Há, nesses termos, uma “assunção de autoria” (Orlandi, 1988, 2007), pois “o autor é o sujeito que, tendo o domínio de certos mecanismos discursivos, representa, pela linguagem, esse papel na ordem em que está inscrito, na posição em que se constitui, assumindo a responsabilidade pelo que diz, como diz, etc” (2007, p. 76).

Nesses termos, portanto, procuraremos caracterizar as diferentes formas como essa autoria é construída em Sapir e em Whorf.

Edward Sapir

Edward Sapir (1884 – 1939) nasceu na Pomerânia, antigo território da Prússia, hoje território da Alemanha. Emigrou para os Estados Unidos da América em 1889 e lá realizou todos os seus estudos. Obteve o bacharelado e o mestrado em filologia germânica pela *Columbia University* e o *P.h.d.* em Antropologia pela mesma

universidade, sob a orientação de Franz Boas (1858 – 1942). Sapir desde o bacharelado sempre se interessou pelas línguas ameríndias e chegou a descrever várias delas, principalmente línguas indígenas nos Estados Unidos da América e no Canadá. A maior parte de seus trabalhos se dedicou a este tema e, em decorrência do contato com diversas línguas estrangeiras, oriundas de culturas que ele classificou como exóticas, é que ele formulou diversas de suas ideias a respeito da língua e da linguagem.

Antes de publicar *Language* (1921), uma de suas obras mais conhecidas, Sapir publicou uma série de artigos e livros que descreviam e analisavam diversas línguas ameríndias. Entretanto, diferenciando-se da Linguística feita na Europa, essa “descrição” tinha um cunho antropológico, a tal ponto que Boas, que integra o *hall* de “clássicos da antropologia”, trabalhava junto do linguista, pois descrever uma cultura era, inevitavelmente, descrever sua língua.

Sapir, enquanto “nome de autor”, estava individualizado pela instituição acadêmica. Desde seus estudos de formação em universidades tradicionais dos EUA, até sua atuação enquanto pesquisador e professor na *University of Chicago* ou na *University of Yale*, seu nome passa a definir um certo domínio de pesquisa e a descrever uma prática. Dessa maneira, em 1921 ele lança *Language* com o objetivo específico de sistematizar o que é, de sua perspectiva, a linguagem. Esta obra serviria então “to give a certain perspective on the subject of language rather to assemble facts about it” (Sapir, 1921/2004, p. iii, grifo nosso) e “to show what I conceive language to be, what is its variability in place and time, and what are its relations to other fundamental human interests – the problem of thought, the nature of the historical process, race, culture, art” (p. iii, grifo nosso). Identificamos em sintagmas como “a certain perspective”, “what I conceive language to be” e a definição do que seriam “interesses humanos fundamentais” marcas da “assunção de autoria” (Orlandi, 1988, 2007), já que aqui o sujeito se coloca como responsável e instaurador de um determinado discurso. Além disso, outra marca muito comum na construção de autoria é recortar um memorável como passado do que se diz. Neste prefácio, Sapir se filia a Benedetto Croce e se diz em débito com Croce por ter colocado o problema da linguagem em relação à arte.

Language é uma obra que procura definir não apenas *o que é a linguagem*, mas coloca seu autor como lugar de origem dessa definição. Se considerarmos que um título é sempre reescrito pelo conteúdo da obra,¹⁵⁴ vemos na separação dos capítulos tudo aquilo que seria a linguagem e o que a afetaria. O trabalho dessa autoria está representado, por exemplo, na divisão dos capítulos, que apresentam, como foi anunciado no prefácio, tanto os elementos que compõem a língua (os sons, as formas, os processos gramaticais, etc), quanto os fatores que a afetam (história, leis fonéticas, raça, cultura, literatura, etc).

A autoria de Sapir era de tal modo constituída que, quando de sua morte, diversos intelectuais da época publicaram artigos sobre ele. O próprio L. Hjelmslev afirmou na ocasião que “when he first read the work, it was to him a revelation and a confirmation of his own vague anticipations of establishing a comparative general linguistics that would supersede the previous kind of approach” (Mandelbaum, 1985, p. xi). Dessa maneira, Sapir, enquanto nome-de-autor, entra para a história de uma Linguística não-saussureana feita na América.

Benjamin Whorf

A trajetória de B. Whorf é extremamente diferente da de Sapir. Benjamin Lee Whorf (1897-1941) nasceu em Massachusetts, nos Estados Unidos da América. Iniciou o curso de química no MIT e trabalhou como inspetor de incêndio em uma firma de seguros. Segundo J. Carroll, organizador de sua obra, Whorf mantinha seu emprego como inspetor químico e, paralelamente, durante suas viagens de trabalho, mantinha seus estudos sobre outras áreas, como seus trabalhos sobre a escrita Maia. Desse modo, os conhecimentos que adquiriu em linguística geral e em metodologia linguística foram em grande parte por conta própria. Seu conhecimento, segundo Carroll (1956), provavelmente nunca tivesse amadurecido se ele não tivesse encontrado E. Sapir (1884-1939), que, na época, era uma das maiores autoridades não só em línguas ameríndias, como também em linguística geral.

¹⁵⁴ Cf. Guimarães, 2002, 2007, por exemplo.

O primeiro encontro de Whorf com Sapir se deu em setembro de 1928, no Congresso Internacional de Americanistas, e depois em 1929 e 1930, no mesmo Congresso. O contato mais próximo com Sapir, entretanto, só se deu de modo definitivo em 1931, quando Whorf foi para Yale assumir seu posto de professor de Antropologia para ensinar linguística.

Whorf ficou conhecido pelo estudo da língua Hopi e, em 1932, conhece um falante nativo que morava em Nova Iorque. Com instruções de Sapir, Whorf passa a desenvolver uma análise linguística da língua para, em 1938, passar um breve período no Arizona, em uma reserva Hopi. Whorf acreditava que seria impossível popularizar a Linguística se ela não tivesse um apelo popular: “essa mensagem, acreditava Whorf, era que a Linguística tem muito a dizer sobre como e o que pensamos” (Carroll, 1956, p. 18). Desse modo, é um dado importante o desejo de Whorf de popularizar a Linguística por meio de um assunto específico: o pensamento, já que encontramos em seus artigos este forte apelo.

Quando tomamos a única obra publicada de Whorf, o primeiro a se notar é que se trata de uma organização, editada por John B. Carroll. Aqui já começam as diferenças do processo de autoria entre Sapir e Whorf, pois quem dá “unidade” aos textos é um editor, que não somente escolheu os textos que comporiam a obra, como deu título a artigos inacabados, completou trechos não finalizados e deu nome ao conjunto: *Language, Thought and Reality*. O editor indica em todos os textos a natureza das alterações e alguma explicação, no caso de textos que não foram publicados por Whorf. Se tomamos o primeiro texto da obra, “On the connections of ideas”, temos um bom exemplo de como Carroll produz a unidade que é imputada ao autor-Whorf: o texto nunca foi publicado por Whorf, foi encontrado “parcialmente datilografado, parcialmente escrito à mão” como um “projeto de carta” (Carroll, Whorf, 1956, p. 35) que não se sabe ao certo se foi terminada e enviada, e nela o editor afirma que fez “algumas emendas editoriais e alterações quando necessário” (p. 35). Vale lembrar que Carroll (1956) chama esse texto de “ensaio não publicado”. Dessa forma, um fragmento de carta, em parte manuscrita em parte datilográfada, é alterado, emendado e transformado em ensaio que possui um título.

Esse gesto de editoria se repete em outros artigos. O editor afirma que alguns “textos” foram encontrados no meio de outros, alguns muito rabiscados, e que ainda podem ser parte de outros textos. No caso dessa obra de Whorf, aquele que cumpre a função-autor, no sentido de selecionar, dar unidade, etc, não “coincide” com o indivíduo “empírico” ao qual é imputada a responsabilidade jurídica do texto (não estamos dizendo com isso que em outros casos coincida), mas com o editor - reflexão que pode ser fundamentada na própria Análise de Discurso.

Chase (1956), no *Foreword* da obra, afirma que, tal como Einstein encontrou a relação entre elementos aparentemente divergentes – tempo e espaço – e deu nova dimensão ao conhecimento humano, assim também Whorf estabeleceu a relação entre a linguagem humana e o pensamento humano. Afirma ainda que a razão que encontra para alguém como Whorf, profundamente estudioso da linguagem, ter permanecido na “escuridão” durante tanto tempo, é o fato de não ter formação na área específica de Linguística, mas na de Engenharia Química. Percebemos aqui uma referência “silenciada” a Sapir, que teria então essa formação específica. Além disso, tal silenciamento é índice de uma tensão que as análises a seguir deixam claras.

A invenção da Hipótese Sapir-Whorf

É no mínimo intrigante o fato de dois autores tão diferentes, que nem sequer tiveram uma relação profissional estreita, nomearem uma hipótese que nunca definiram. Carroll (1956, p. 27) faz uma curiosa construção: “Whorf’s principle of linguistic relativity, or, more strictly, the Sapir-Whorf hypothesis (since Sapir most certainly shared in the development of the idea) has, it goes without saying, attracted a great deal of attention.” A Hipótese Sapir-Whorf é a deriva de “Princípio do Relativismo Linguístico de Whorf”, o que significa o trabalho de Sapir como “colaborador” no desenvolvimento da ideia e significa o trabalho de Whorf como principal, estabelecendo assim uma hierarquia entre as duas obras.

O nome “Hipótese Sapir-Whorf” foi utilizado pela primeira vez por Harry Hoijer, em 1954, numa conferência intitulada “Sapir-Whorf Hypothesis”. Entretanto, segundo

Koerner (1995), as “bases” do que seria a hipótese remontariam a W. von Humboldt e sua haste de filiações na América. A questão é controversa, mas o autor aponta que a linha de filiações se daria da seguinte forma: “Humboldt -> Steinthal -> Boas -> Sapir -> Voegelin -> Hymes -> Darnell” (p. 206). Koerner afirma ainda que isso não é ponto pacífico nas discussões, e alguns autores remontam a hipótese a Aristóteles. Outros a Leibniz.

A construção de Carroll (1956) parece ser sintoma de um movimento que se desenvolverá nas décadas seguintes: a atribuição da Hipótese a Whorf. Outra característica nas reformulações da hipótese é, paralelo a isso, a compreensão da hipótese por um viés cognitivista que, a nosso ver, é permitido muito mais por Whorf que por Sapir, por conta das diferentes configurações de autoria. Whorf, como dissemos, queria popularizar a Linguística e uma das formas seria discutir um assunto de amplo interesse, como o pensamento.

Alguns autores já mostraram as diferenças existentes entre o que poderia ser compreendido como relativismo linguístico em Sapir e em Whorf. Sapir estaria ligado à *Weltanschauungstheorie*, herdeira de Leibniz, Herder, Vico, Humboldt, etc; enquanto Whorf falaria de relativismo a partir da física e da teoria da relatividade, de Einstein. A apropriação de uma determinada linguística cognitivista de viés biologizante da “obra” de Whorf, determinando assim a significação dos textos, fica explicada pelas diferentes, não apenas autorias, filiações que Sapir e Whorf produzem. Na próxima seção, procuraremos mostrar a deriva dos sentidos em relação à hipótese, com intuito de compreender essa apropriação permitida pela obra de Whorf.

Hipótese Sapir-Whorf: deslizos e deslocamentos¹⁵⁵

Procuraremos demonstrar nessa seção os deslizos de sentido que a Hipótese sofre ao longo dos trabalhos de seus comentadores. Com isso, intentamos demonstrar os deslocamentos que as constantes reformulações para defini-la provocam.

¹⁵⁵ A análise dos deslizos e deslocamentos é aqui compreendida a partir dos trabalhos de Eni Orlandi.

Selecionamos seis artigos de autores ligados ao estudo da hipótese e, apesar do *corpus* limitado, procuraremos demonstrar esse processo discursivo em torno da HSW.

[A] “Linguistic Relativity: the views of Benjamin Lee Whorf”, Max Black, 1959.

[1] The aim of rendering what Whorf called "linguistic relativity" sufficiently precise to be tested and criticized encounters formidable obstacles in his writings: variant formulations of the main points are often inconsistent, there is much exaggeration, and a vaporous mysticism blurs perspectives already sufficiently elusive. The dominating thought is happily expressed in the quotation from Sapir that Whorf himself used as an epigraph for his best essay: “Human beings do not live in the objective world alone, nor alone in the world of social activity as ordinarily understood, but are very much at the mercy of the particular language which has become the medium of expression for their society. It is quite an illusion to imagine that one adjusts to reality essentially without the use of language and that language is merely an incidental means of solving specific problems of communication and reflection. The fact of the matter is that the "real world" is to a large extent unconsciously built up on the language habits of the group.” This has been called the "Sapir-Whorf hypothesis."

Nesse trecho, de início é imputada a Whorf a criação do conceito de “relativismo linguístico”, mas este é significado como inconsistente, exagerado e repleto de misticismos. A “ideia dominante”, segundo o autor, está expressa em uma citação de Sapir. Há a presença de um advérbio significando a possibilidade de se compreender as ideias de Whorf – felizmente – porque, estabelece-se uma relação de causa, ele próprio citou Sapir, que resume a ideia. Toda a citação de Sapir é, em seguida, retomada pelo pronome “this” e então “Sapir-Whorf Hypothesis” é definida pela citação. Hipótese Sapir-Whorf é/diz que “seres humanos não vivem no mundo objetivo sozinhos [...]”.

[2] That a given language imposes an inherited vocabulary and grammar upon its users is too obvious to require mention; but of course Whorf means more than this. The "background" has to be a subsystem composed of "patterns" that are meaningful to the native speaker no less than to the investigating linguist.

Já aqui, a ideia de que a “linguagem impõe uma gramática e um vocabulário herdados a seus usuários”, que poderia ser uma das formulações da HSW, “é muito óbvio para ser mencionado”. O autor afirma então que Whorf, e não Sapir-Whorf, dizia

mais que *simplesmente isso*. Percebe-se então o jogo entre o recorte anterior e este, já que as ideias de Whorf podem ser resumidas com uma citação de Sapir, e então o “relativismo linguístico” de Whorf é a citação de Sapir e tudo isso é a HSW, mas, em seguida, é apenas Whorf que diz mais que “a linguagem...”.

De imediato fica claro que há um deslize constante entre a) quem “fabricou” a Hipótese e b) o que a hipótese afirma.

[B] “Penguins Don't Care, but Women Do: A Social Identity Analysis of a Whorfian Problem”, Fatemeh Khosroshahi, 1989.

[3] The Sapir-Whorf hypothesis is often implicitly assumed to be true independent of its empirical status. Feminist attempts to eliminate the generic he must assume that language somehow affects thought, since there is no intrinsic harm in the word itself. Research to date has, in fact, shown that generic he tends to suggest a male referent in the mind of the reader. This study asks whether people's interpretation of a generic sentence varies depending on whether or not they have followed feminist proposals and reformed their own language.

Neste estudo de caso, a hipótese é definida implicitamente. A justaposição das frases mostra que “The Sapir-Whorf hypothesis” é compreendida como o fato de “a linguagem afetar o pensamento”. Veremos, nas conclusões parciais dessa segunda temporalidade, que o afetamento do pensamento pela linguagem é um eco de Humboldt.

[4] The claim that masculine generic words help to perpetuate an androcentric world view assumes more or less explicitly the validity of the Sapir-Whorf hypothesis, according to which the structure of the language we speak affects the way we think (e.g., Whorf 1956). That different languages make us think and feel differently is a compelling experience for many of us.

Nesse outro trecho, a Hipótese é significada pela mesma relação, mas de modo mais específico, já que não é meramente a “linguagem”, mas a “estrutura da linguagem” que afeta, não o pensamento de um momento geral, mas “o modo como pensamos”. Já na frase que segue, é acrescido ao par “different languages” – “different think” outro verbo: feel.

[5] Thus, if we consider the weak form of the Sapir-Whorf hypothesis, which states that differences in language are correlated with differences in thought (Brown 1958), we can restate our conclusion in this form: all groups conformed to Whorf's thesis except the men who had reformed their language (see Table 4).

Nesse trecho, a hipótese aparece adjetivada por “weak form”, de maneira que existiria uma “versão mais fraca” e, por conseguinte, apesar de isso não estar dito, uma “versão mais forte” da hipótese. A versão mais fraca utiliza o verbo “correlated”, ou seja, há uma “ligação” entre linguagem e pensamento, e não uma “determinação” ou uma “relação direta” entre linguagem e pensamento.

[6] Although we are far from Whorf's (1956) speculation that the structure of language affects one's "ideology of nature", this finding is one case where language has cognitive consequences.

Nesse recorte há outro deslize notável: HSW é dita como “Whorf's speculation”, e o “conteúdo” da Hipótese passa a ser a relação entre a linguagem e a ideologia (no sentido de conjunto de concepções), que, por sua vez, é afetada pelo sentido de “consequências cognitivas”.

[7] Just as Whorf (1956) had speculated that language affects thought, some investigators have maintained that change in action produces cognitive change, as in Pascal's word of advice: "Pray, and faith will follow" (cited in Moscovici 1985:393). There is actually quite a bit of empirical support for this idea (see McGuire 1985; Stephan 1985), and it is an idea with social implications of great importance. In fact, the notion that a change in what people do can lead to a change in what they think has been part of the rationale for significant programs of social change, such as racial desegregation in the United States (see Stephan 1985). However, as mentioned earlier, the design of this study does not permit the inference that the reform of women's language necessarily preceded the change in their thinking. We cannot say much, then, either about the strong form of Whorf's hypothesis or about the effect of action on thought.

Nesse trecho que encaminha a conclusão do artigo, novamente as ideias de Whorf são significadas como especulação e novamente aparece a divisão da hipótese (de Whorf) como forte ou fraca.

[C] “Does Language Embody a Philosophical Point of View?”, Charles Landesman, 1961.

[8] It was not long after anthropologists discovered that people behave differently in primitive cultures from the way they behave in more developed civilizations that moral relativism became a popular standpoint in ethics. Again, it was the work of anthropologists in combination with students of language which has given birth to another kind of relativity doctrine: linguistic relativity. This doctrine, sometimes known as the Sapir-Whorf hypothesis, challenges the common sense view that in speaking or writing or thinking with words we are merely making statements about an antecedently intelligible world, and, instead, contends that "the 'real world' is to a large extent built upon the language habits of the group" and that therefore one's conception of reality is relative to one's native language. "We are thus introduced," says Whorf, "to a new principle of relativity, which holds that all observers are not led by the same physical evidence to the same picture of the universe, unless their linguistic backgrounds are similar, or can in some way be calibrated."

O “relativismo linguístico” é aqui significado pelo paradigma estabelecido com “relativismo moral”, que é definido como um postulado da ética elaborado a partir da “descoberta” das diferenças entre os comportamentos de culturas diferentes. Em seguida, Sapir e Whorf aparecem como implícito de “antropologistas em combinação com estudantes da linguagem”. O “relativismo linguístico” é colocado no conjunto de “outro tipo de doutrina relativista”, e dessa maneira *doutrina* passa a agir nos sentidos do que seria a hipótese. O aposto que é feito em “Esta doutrina [do relativismo], em alguns momentos chamada de Hipótese Sapir-Whorf” produz uma espécie de hipo-nímia, como se a doutrina do relativismo fosse algo mais genérico que em alguns momentos é especificada por HSW. O nome dos autores aqui funciona então como uma espécie de etiqueta, como se o sintagma Sapir-Whorf fosse um nome só, e não nome de autor. Outro movimento que constrói os sentidos da hipótese é a oposição estabelecida entre o que seria o *senso comum sobre a linguagem* – que diria ser esta que produz afirmações sobre um mundo estabelecido anteriormente, e a *doutrina do relativismo*, que diria ser o mundo construído depois da linguagem. Essa oposição, na estrutura X ao invés de Y, retoma uma longa discussão estabelecida na Filosofia sobre “quem veio primeiro”, mas apresenta este debate como se ele se desse no “senso comum”.

[9] The Sapir-Whorf hypothesis exploits a concept popularized by Freudian psychology, that of unconscious mental processes. For, just as Freud argued that many of the products attributed to conscious ratiocination are really created by events outside conscious control, so Whorf posits a linguistic unconscious constituted by the set of learned linguistic habits.

A hipótese aqui é apresentada por um verbo muito marcado no inglês, *exploit*, que significa explorar no sentido de tirar partido, e ela tiraria partido de *um conceito popularizado pela psicologia freudiana*. A estrutura linguística que marca a construção é “just as...so”. Esse movimento coloca a hipótese no conjunto de conceitos popularizados, e é interessante notar que, se na primeira frase aparece *the sapir-whorf hypothesis*, na segunda só aparece o nome de Whorf (em paralelo ao de Freud).

[10] two questions. The first is: Does language affect our perception? The second: Do the grammatical categories isolated by linguists affect the categories or concepts by means of which we understand the world? And finally, I shall specify the very weak sense in which the Sapir-Whorf hypothesis is correct.

Ao estabelecer as perguntas que responderá, o autor da crítica coloca como problema para a Hipótese o questionamento da relação entre linguagem e percepção (e não realidade, e não pensamento, e não cultura), e da relação entre as categorias gramaticais isoladas pelos linguistas (e não apenas as categorias gramaticais) e a forma como compreendemos o mundo (e não a realidade, etc). Novamente aqui aparece a divisão entre o que seria a HSW em sentido *forte* e *fraco*.

[11] Linguistic idealism, which, as represented by the views of Whorf, Urban, and Cassirer, presents itself as a theory not merely of the genesis of the concepts of perceptual objects, but also of the existence and differentiation of the objects themselves, is contradicted by some of the results of Gestalt psychology, especially by the Gestalt hypothesis that perceptual organization is prelinguistic.

O autor opõe o *idealismo linguístico*, novo deslize para HSW, e a escola gestaltiana. O nome de Sapir é novamente apagado e Whorf é colocado ao lado de Urban e Cassirer. A HSW, lida como idealismo linguístico, é definida como *não apenas* X (gênese dos conceitos de objetivos perceptíveis), *mas também* Y (existência e diferenciação dos objetos eles-mesmos).

[12] Whereas Cassirer was anxious to stress the influence of vocabulary upon perception, Whorf, though not neglecting this aspect of the matter, formulated his conception of the influence of language upon perception and thought primarily by reference to grammatical categories.

O nome de Sapir novamente não aparece, e, em contrapartida a Whorf, aparece mais uma vez Cassirer. A hipótese desliza para “concepção”, e trata da influência da linguagem na percepção e pensamento primeiramente pela referência a categorias gramaticais.

[13] There are ambiguities in Whorf s conception of the relation between language and experience.

A regularidade quanto ao apagamento do nome de Sapir mais uma vez se mantém, além de “concepção” aparecer novamente significando a Hipótese, que agora desliza mais uma vez para *a relação entre linguagem e experiência* (e não pensamento, e não cultura, e não realidade).

[D] “The Whorf Hypothesis as a Critique of Western Science and Technology”, Peter C. Rollins, 1972

[14] Benjamin Lee Whorf's name is associated with a theory of linguistic relativity which is known by various titles -"the Sapir-Whorf Hypothesis", "the Whorf Hypothesis", "the Whorf-Lee Hypothesis". Simple cultural relativity states that every human being is born into a cultural milieu which determines what elements of the world will be important to the individual by its methods of child rearing and cultural reinforcement. Whorf's particular addition to this principle of cultural relativity was his assertion of the primacy of language in this process of selection.

O nome de Whorf escrito por extenso procura remeter ao autor. A este autor, é associada uma *teoria* (e não doutrina, e não concepção), que é a *teoria do relativismo linguístico*. Esta teoria é que seria conhecida por vários nomes: Hipótese Sapir-Whorf, Hipótese Whorf, Hipótese Whorf-Lee. Esses outros nomes são grafados como títulos para a teoria do relativismo linguístico, fazendo-os coincidir. A relação é estabelecida entre o *relativismo cultural* e o *relativismo linguístico*, mas o primeiro é dito como o

relativismo cultural *simples*. Dessa maneira, o relativismo linguístico é dito como um *tipo* de relativismo cultural. Whorf *adiciona* a primazia da linguagem nesse processo de seleção. A relação aqui passa a ser entre a linguagem e *alguns elementos do mundo*, e não com o pensamento ou a realidade.

[E] “Is Language a Prisonhouse?”, Bradd Shore, 1987.

[21] The understanding of language as a prisonhouse merges in anthropology in the so-called Sapir-Whorf hypothesis. Cultural differences, especially those in worldview, are attributed to language differences.

Nesse trecho, o nome da Hipótese passa a ser responsabilidade de outros: *assim chamada Hipótese Sapir-Whorf*, e é definida como *a compreensão da linguagem como uma prisão*. A relação que ela estabeleceria é entre as *diferenças culturais* e as *diferenças linguísticas*.

[F] “Whorf and His Critics: Linguistic and Nonlinguistic Influences on Color Memory”, John Lucy e Richard A. Shweder, 1979.

[22] It remains for us to reassess the relationship of color research to Whorf's original conception of the relationship between language, thought, and external stimuli.

Nos textos de Lucy, um dos nomes mais citados em relação à Hipótese, o nome de Sapir praticamente não aparece. A hipótese é dita como *a original concepção de Whorf sobre a relação entre linguagem, pensamento e estímulos externos*. Além do apagamento de Sapir, a relação com a cultura não aparece, e o que poderia ser considerado uma exterioridade aparece como *estímulos externos*.

Algumas Conclusões

Nos artigos que brevemente analisamos, encontramos alguns funcionamentos discursivos regulares: o apagamento do nome de Edward Sapir; o deslize entre *concepção, ideia, doutrina* e *teoria* para designar a hipótese; o deslize entre a relação que a Hipótese estabeleceria (linguagem e pensamento; linguagem e realidade;

linguagem e cultura; linguagem e estímulos, etc). São nessas tensões entre os autores da hipótese, o nome para designá-la e seu conteúdo que a “Hipótese Sapir-Whorf” se constitui na História das Ideias Linguísticas.

As diferentes retomadas da Hipótese, seja para se dizer a favor ou contra, explicitam a retomada privilegiada de Whorf em detrimento de Sapir, ligando o primeiro à tradição do relativismo linguístico ao mesmo tempo em que atribui a ele sua origem. O estudo das condições de produção da Hipótese, que remonta ao processo de confecção de autoria de Sapir e de Whorf, nos mostra que a confecção do Whorf-autor é póstuma e empreendida por um trabalho de edição.

A partir disso, de que modo traçar a relação entre a *hipótese* e Humboldt? Como vimos, os comentadores da Hipótese não citam Humboldt como precursor. É lugar-comum, no entanto, a relação entre Humboldt e o *relativismo linguístico*. A aparente contradição torna-se menos problemática quando, em nossa dissertação, concluímos que havia uma relação entre Nietzsche e Sapir, mas que as ideias de Nietzsche e Whorf não eram condição de possibilidade uma da outra. Dessa maneira, rompemos o sintagma Sapir-Whorf e passamos então a trabalhar apenas com o nome de Eduardo Sapir.

Em termos de cartografia, isso quer dizer que o que aparenta ser raiz, é rizoma. As ideias de Sapir e Whorf produzem diferentes linhagens. Não é que não haja semelhanças entre um e outro. Mas, nos termos que tomamos este trabalho, Whorf não faz parte do mapa. Se estivesse trabalhando outras linhas de filiação, como a do cognitivismo, é provável que ele entrasse no mapa conceitual. Mas Whorf leva nossa história para a “biologia cerebral”, enquanto Sapir afirma claramente que a linguagem não é um fato biológico, mas cultural.

Dessa maneira, analisaremos o conceito de linguagem em Sapir, para dizer que ele, junto a Nietzsche, retoma Humboldt para constituir uma segunda temporalidade na história das ideias linguísticas. Não trabalharemos assim com Whorf.

Na análise dessa outra temporalidade – Nietzsche, Sapir e Humboldt, utilizaremos a Semântica da Enunciação como mecanismo analítico. A diferença de procedimento em um temporalidade e outra diz respeito a ser consequente com o compromisso de não sobrepor um método a um objeto – diferentes objetos pedem diferentes procedimentos.

A comparação entre as designações, por meio da comparação entre os Domínios Semânticos de Determinação, nos permitirá relacionar Humboldt e Sapir, e estabelecer a comparação com Nietzsche.

A Semântica da Enunciação e o trabalho em *História das Ideias Linguísticas*

O domínio que no Brasil tem se constituído como História das Ideias Linguísticas se caracteriza fundamentalmente pelo que ficou conhecido a partir dos anos sessenta como as novas práticas de leitura, práticas estas que propõe a interpretação da história (Orlandi, 2001). Trata-se de interpretar os sentidos da história, de olhar a história como um texto, e de olhar para os textos produzidos pela história dos saberes sobre a linguagem. Desse lugar de historiadores das Ciências da Linguagem, não trabalhamos estritamente com a historiografia linguística, já que isso em si já é um recorte que deixa de fora, por exemplo, boa parte dos séculos de reflexão sobre a linguagem que as escolas filosóficas produziram afetando simultaneamente ou não o pensamento linguístico. A historiografia é um rico material de análise, mas certamente não é o único material possível. Interessa-nos percorrer os rizomas produzidos pelos e sobre os *saberes* acerca da linguagem, o que chamamos aqui de *ideias linguísticas*. E assim poder observar essas formações – rochosas ou fluidas, estanques ou não.

O tratamento que daremos a esses materiais será o tratamento de texto, e cabe agora entender o que estamos compreendendo por isto. Nossa posição aqui é a de semanticistas, e para tanto nos colocamos na Semântica da Enunciação. Isso implica que tomamos a posição daqueles que não entendem ser a linguagem um objeto *que se dá a ver*: transparência não qualifica linguagem. A relação da linguagem com o real, pois, é histórica. Eis que ela fala de algo, ao passo que não deixamos de lado que o que se diz é incontornavelmente construído na linguagem. Enquanto semanticistas que fazem História das Ideias Linguísticas, cabe-nos “dizer como os sentidos podem ser interpretados” (Guimarães, 2011, p. 33), já que a interpretação semântica é feita em um lugar de leitor. Ao mesmo tempo, compreendemos em nosso campo de atuação que a

análise do sentido está indispensavelmente no estudo da enunciação, esta que é acontecimento do dizer. (Guimarães, 2005) Isso quer dizer que enquanto analistas daremos sentido a enunciados e a textos a partir da relação de integração que forma o texto em sua relação com a *exterioridade*. (p. 33)

Observar a produção de sentido nos textos é observar os sentidos desde o enunciado, e assim dizer sobre o que uma forma significa – quando analisamos os sentidos da forma *language* ao longo de nosso trabalho, por exemplo – é dizer como esta forma é parte do sentido do enunciado. Afirmar isso, para Guimarães, (2005. 2007), é dizer de que maneira essa forma está funcionando em um enunciado enquanto enunciado de um texto (p. 7), e, além disso, em que medida ela é constitutiva do sentido desse texto. É necessário pois que os estudos da enunciação considerem a constituição histórica do sentido.

Nesse domínio, os textos, enquanto práticas humanas e simbólicas, são unidades complexas de significação, que integram enunciados no acontecimento da enunciação (Guimarães, 2011). Aqui precisamos compreender que o texto *é uma unidade*, mas *não é uno* (p. 21). Isso quer dizer que o texto não tem homogeneidade. Trata-se de encará-lo enquanto uma unidade integrada por enunciados – os enunciados, por sua vez, se caracterizam pela “consistência interna e uma independência relativa em relação às sequências linguísticas que com ele integram texto” (p. 21). Essa relação de integração está intrinsecamente ligada à relação de enunciação, já que é constituída por ela. Considerar que o texto é constituído por essa relação de integração entre os enunciados quer dizer que o texto não é um “amontoado” de enunciados, isto é, não se trata de um conjunto homogêneo e linear de enunciados dispostos em sequência. Existem “furos” que permeiam o texto, e são nesses furos que agimos enquanto leitores.

Se a unidade é correlata à autoria, é na fragmentação que se movimenta o leitor. Outra disparidade importante entre autor e leitor é a disparidade temporal do acontecimento: para Guimarães (2011, p. 35), a relação enunciativa do autor vai do presente ao passado do acontecimento, enquanto a relação enunciativa do leitor vai do presente ao futuro do acontecimento. Está no futuro, portanto, o tempo da interpretação (p. 35). Dessa maneira, enunciativamente à interpretação estão guardados certos

anacronismos próprios desta prática, pois a temporalidade de autor e leitor é díspar, e é essa disparidade que constitui “a relação com o que se pode descrever do texto com aquilo que do seu exterior nele significa” (p. 35).

Nessa relação, olhamos do lugar de um leitor-semanticista que escreve *história das ideias linguísticas*, com intuito de trabalhar com um procedimento teórico-metodológico que seja capaz de lidar com o processo enunciativo, que é de caráter histórico-político, da constituição do sentido (Guimarães, 2011). Este procedimento, já o dissemos, é a teoria enunciativa da *Semântica da Enunciação*.

Para esta *Semântica*, o sentido se constitui pelo acontecimento de enunciação e a enunciação se faz pelo funcionamento da língua (Guimarães, 2005, p. 11). É fulcral para a conceituação do acontecimento não olvidarmos que a) tanto a língua quanto o sujeito se constituem a si pelo funcionamento da língua na qual se enuncia algo, que b) a temporalidade na constituição do acontecimento provoca uma latência de futuro sem a qual não há o processo de significação, e que tanto essa *futuridade* quanto o presente do acontecimento funcionam pelo passado que fazem significar ao recortar este passado como um memorável (Guimarães, 2005, p. 12), e também não esquecer (c) do real ao qual o dizer se expõe ao falar dele, pois “enuncia-se enquanto ser afetado pelo simbólico e num mundo vivido através do simbólico” (p. 11).

É muito importante salientar que, se o acontecimento é diferença na sua própria ordem, ele o é na medida em que é sempre uma nova maneira de convívio de outros tempos. Sem essa intercessão inter-tempos que é o acontecimento não haveria sentido, pois é necessário a constituição de um presente e de um depois que desperta o lugar dos sentidos. Tanto o passado quanto o futuro do acontecimento se dão como novas temporalizações, e isso indefinidamente. (Guimarães, 2005). É esse caráter de atualização da temporalidade que produz a significação no acontecimento, e é isso que explica a permanência e mudança de sentidos. Isso também reafirma portanto o caráter histórico do sentido dentro de uma *Semântica* que toma como seu objeto o sentido ao observá-lo no acontecimento de enunciação.

Assim como não há sentido sem acontecimento, e não há acontecimento sem temporalidade, não podemos pensar essas relações fora do que Guimarães (2005) conceitua como o *político*. A linguagem está sempre significando um real, e este real

está historicamente dividido então pela linguagem. A normatividade e desigualdade com que essa divisão é feita é o político da linguagem. O acontecimento da linguagem é portanto um acontecimento político de linguagem. A temporalidade do acontecimento está dessa forma regulada pelo político da língua, que por sua vez instala a contradição no centro do dizer.

Assim compreendendo sujeito, real e temporalidade na relação com o acontecimento de linguagem é que podemos tomar o enunciado enquanto unidade de análise. Caracteriza-se o enunciado ao dizer que ele integra o texto. Isso significa que para que seja um enunciado, é necessário que ele integre um texto. Entretanto, essa relação de integração não é segmental, mas uma relação transversal entre diferentes elementos e a unidade à qual se reportam. Isso quer dizer que os elementos não estabelecem uma relação de contiguidade e não se marcam pela direção da segmentalidade (Guimarães, p. 43).

Na operação dessa não-segmentalidade que constitui a relação de integração de um enunciado, Guimarães (2005) trata como elementos constitutivos da designação de um nome as referências feitas com este nome ou com substitutivos deste, bem como o agenciamento enunciativo da nomeação. Quando se trata de designação e referência, “é fundamental observar como o nome está relacionado pela textualidade com outros nomes ali funcionando sob a aparência da substituibilidade. A referência é “a particularização de algo em certas condições” e a designação é a maneira pela qual “o real é significado na linguagem”. Guimarães (2005) alerta entretanto que não se trata apenas de considerar de um lado os objetos que existem e de outro os conjuntos dos quais estes objetos fazem parte: “a partilha do real não se projeta sobre a linguagem diretamente” (2007, p. 82). A partilha do real é produzida pela relação estabelecida entre a enunciação e as palavras – e isto certamente se trata de uma relação de elementos linguísticos. Será referido portanto aquilo que for particularizado pela linguagem no acontecimento enunciativo. Dessa maneira, “a questão que interessa observar ainda é que só é possível particularizar, referir, porque as palavras designam, assim como no processo constante da enunciação, a cada vez que refere-se, produzem-se as designações”.

Neste caso **os conjuntos de modos de referir** organizados em torno de um nome são um modo de determiná-lo, de predicá-lo (p. 27). É assim que esses modos de referir constituirão a designação de um nome. A predicação, nesse caso, “se dá por sobre a segmentalidade, ou seja, por sobre as fronteiras dos enunciados”. Guimarães (2007) considera entretanto as relações de predicação em certa medida como relações de determinação e vice-versa, em que pese a diferença entre uma e outra pela conexão do sintático com o semântico. Afirma que as relações de determinação, construídas na enunciação, são nas duas direções.

A teia linguística que se forma em um texto por meio desses conjuntos de modos de referir e que produzem determinações e predicções de um nome se representa linguisticamente pelo que Guimarães chama de procedimentos de *reescrituração* e *articulação*.

A *reescrituração* liga pontos de diversos textos com outros do mesmo texto e mesmo de outros textos. Ao retomar uma expressão, faz com que ela signifique portanto de outro modo. É o trabalho do mesmo da forma na diferença que o acontecimento enunciativo produz. A rede produzida é a rede de sentido evocada pela forma linguística, daí a importância de descrever a forma para uma semântica, pois dessa posição “há sempre um real que a palavra significa”.

As reescriturações podem ser de cinco tipos: a) por repetição: quando a forma é repetida completamente ou por redução; b) por substituição: quando uma forma é trocada em outra; c) por elipse: quando há omissão de uma forma reescriturada; d) por expansão: quando uma forma amplia outra; e) por condensação: quando uma forma restringe outra. Essas reescriturações podem ser significados de seis maneiras, e nenhuma dessas maneiras é privativa de uma reescrituração: i) por sinonímia: quando a reescrituração apresenta a palavra ou expressão como tendo o mesmo sentido que a outra a qual se liga, então nesse caso interessa observar como a reescrituração por sinonímia predica algo de um termo sobre outro pelo próprio movimento polissêmico da reescritura; ii) por especificação: quando a reescrituração determina o reescriturado pela expressão que o reescritura; iii) por desenvolvimento: quando a sequência que desenvolve determina o expandido; iv) por generalização: quando o generalizador determina os generalizados; v) por totalização: quando o totalizador determina as partes

totalizadas; e vi) por enumeração: quando o enumerado determina as expressões que enumeram.

A *articulação*, por sua vez, é a condição das contiguidades locais, ou seja, do modo como certas formas afetam outras que não são reditas. Os elementos articuladores podem ser nomes, conjunções, advérbios, enfim, quaisquer expressões que, necessariamente reportadas às reescriturações, estejam afetando a forma sem redizê-la. São alianças que as formas produzem e que as vinculam a outras reescriturações, são enganchamentos e pontos de ancoragem que a forma produz ao longo do texto, e por isso as articulações precisam ser reportadas às reescriturações.

A descrição do que um nome designa em um texto ou em um conjunto de textos é a descrição das reescrituras e das articulações deste nome. Para este procedimento de análise, Guimarães (2011, p. 42) se reporta ao procedimento de Spitzer (1948) e o estabelece da seguinte forma:

(a) não se pode pensar em seguir a linearidade do texto, já que compreendemos o texto enquanto integrado por enunciados. Trabalhamos então com **recortes de texto**, que são “fragmentos do acontecimento da enunciação” (p. 44), ou seja, “formas linguísticas que aparecem como correlacionadas em virtude de terem uma mesma relação com o acontecimento, independente da posição na sequência” (p. 44);

(b) em seguida, há o processo de **interpretação** do texto que analisa o recorte e leva em conta o processo de constituição de sentidos no texto. A movimentação das análises dos diferentes recortes, no jogo de escalas promovidos entre os recortes e o texto que produz a interpretação.

(c) “interpretar é atribuir sentidos a um texto, a seus elementos e a seu todo” (p. 44), baseando-se sempre na descrição dos recortes e tendo em vista a relação de integração entre os enunciados e o texto.

Efetando os recortes no conjunto de textos com os quais trabalhamos, produzimos a montagem de nosso *corpus* parcial de trabalho. A primeira parte de nossa tarefa é *descrever*, enunciado a enunciado, as reescriturações e articulações da palavra *language*, pois nosso interesse é saber *o que language designa em Sapir*. Em seguida, *interpretamos* nossa descrição, quando o momento em que chamamos atenção para as

particularidades dos processos que nos interessam, e apresentamos assim nossa interpretação para a designação do nome.

Na Semântica da Enunciação, dizer o que um nome designa é poder estabelecer para ele um *Domínio Semântico de Determinação*. Isso significa desconsiderar de antemão qualquer realidade a qual reporte uma palavra. Significa que consideramos o sentido de uma palavra é aquele expresso pelo seu DSD, reafirmando o caráter histórico do sentido. A história das enunciações de uma palavra joga obviamente na construção de seu sentido. Quando representamos o DSD, utilizamos os sinais \vdash , \dashv , \top e \perp , que significam “determina”. Uma linha reta dividindo um domínio significa um processo de antonímia, enquanto duas palavras com um traço (-) entre elas significam palavras sinônimas.

EDUARDO SAPIR

MANDELBAUM, David (ed); SAPIR, Edward. **Selected Writings of Edward Sapir in Language, Culture and Personality**. Los Angeles: University Of California Press, 1984.

The nature of language

Language. IN: *Encyclopaedia of the Social Sciences* (New York, Macmillan, 1933), 9: 155-169.

[1] The gift of speech and a well ordered **language** are characteristic of every known group of human beings. No tribe has ever been found which is without **language** and all statements to the contrary may be dismissed as mere folklore. There seems to be no warrant whatever for the statement which is sometimes made that there are certain people whose vocabulary is so limited that they cannot get on without the supplementary use of gesture, so that intelligible communication between members of such a group becomes impossible in the dark. The truth of the matter is that **language** is an essentially perfect means of expression and communication among every known people. Of all aspects of culture it is a fair guess that **language** was the first to receive a highly developed form and that its essential perfection is a prerequisite to the development of culture as a whole.

A expressão *the gift of speech* está articulada pela conjunção *and* a *well ordered language*. Assim, temos a paráfrase “a fala é um dom” articulada a outra paráfrase importante em que *language* é reescrita por repetição “algumas/uma língua(s) é/são bem ordenadas”. Tanto o dom da fala quanto uma língua bem ordenada são então *características de todo grupo conhecido de seres humanos*. Em seguida, *language* é reescrita por repetição e articulada novamente à ideia de que todo grupo humano possui uma língua. Articulado à *language*, encontramos *vocabulary* e *intelligible communication*, que por sua vez é a reescrita de *supplementary use of gesture*. Em seguida, *language* é reescrita por repetição em *é um meio essencialmente perfeito de expressão e comunicação entre todo grupo de pessoas*. Na reescrita por repetição que segue, *language* aparece articulada à *cultura*, enquanto *um dos aspectos da cultura*, e definida como *a primeira parte da cultura a ter a forma mais desenvolvida*. É reescrita por substituição, *its essential perfection*, para ser definida como um pré-requisito para o desenvolvimento da cultura como um todo.

[2] There are some general characteristics which apply to all **languages**, living or extinct, written or unwritten. In the first place **language** is primarily a system of phonetic symbols for the expression of communicable thought and feeling.

Language novamente é reescrita por repetição e em seguida na elipse da locução que a predica com alternativa: viva ou extinta, com ou sem escrita. Repetida na reescrita que a define, *language* é dita como *em primeiro lugar um sistema de símbolos fonéticos para a expressão de pensamentos e sentimentos comunicáveis*. Aqui é importante chamar atenção para o fato de que, apesar de as palavras expressão e pensamento aparecerem juntas, há uma peculiaridade tangível em Sapir que pode ser remetida a outros pontos das análises – a linguagem tanto expressa quanto não expressa, pois boa parte do que acontece no universo simbólico humano permanece inconsciente.

[3] These procedures constitute grammar, which may be defined as the sum total of formal economies intuitively recognized by the speakers of a **language**. There seem to be no types of cultural patterns which vary more surprisingly and with a greater exuberance of detail than the morphologies of the known **languages**. In spite of endless

differences of detail, however, it may justly be said that all grammars have the same degree of fixity. One **language** may be more complex or difficult grammatically than another, but there is no meaning whatever in the statement which is sometimes made that one **language** is more grammatical, or form bound, than another. Our rationalizations of the structure of our own **language** lead to a self-consciousness of speech and of academic discipline which are of course interesting psychological and social phenomena in themselves but have very little to do with the question of form in **language**.

Neste enunciado, em que aparece novamente uma reescrituração por repetição na expressão *speakers of a language*, temos também a articulação entre *grammar* e *language*. Nesta articulação, os sentidos de gramática são projetados para língua de um modo sutil: a gramática aqui é reescrita na definição “a soma total das economias formais intuitivamente reconhecidas pelos falantes de uma língua”, e dessa forma há uma divisão na língua operada pela gramática, já que ela é um conjunto reconhecido intuitivamente pelos falantes. Os padrões morfológicos aqui são lidos enquanto padrões culturais, e variam consideravelmente nas *línguas conhecidas* – outra reescritura por repetição. Isso será oposto ao fato de que todas as *gramáticas* têm o mesmo grau de fixidez. Em seguida, novamente lemos as reescritas por repetição de *language*, e é interessante notar que a alternância gramática/língua/gramática produz um efeito de completude entre os dois domínios, o que produz a ideia de que a língua não é apenas a gramática.

[4] Besides these general formal characteristics, **language** has certain psychological qualities which make it peculiarly important for the student of social science. In the first place, **language** is felt to be a perfect symbolic system, in a perfectly homogeneous medium, for the handling of all references and meanings that a given culture is capable of, whether these be in the form of actual communications or in that of such ideal substitutes of communication as thinking. The content of every culture is expressible in its **language** and there are no **linguistic materials** whether as to content or form which are not felt to symbolize actual meanings, whatever may be the attitude of those who belong to other cultures. New cultural experiences frequently make it necessary to enlarge the resources of a **language**, but such enlargement is never an arbitrary addition to the materials and forms already present; it is merely a further application of principles already in use and in many cases little more than a metaphorical extension of old terms and meanings. It is highly important to realize that once the form of a **language** is established it can discover meanings for its speakers which are not simply traceable to the given quality of experience itself but must be explained to a large extent

as the projection of potential meanings into the, raw material of experience. If a man who has never seen more than a single elephant in the course of his life nevertheless speaks without the slightest hesitation of ten elephants or a million elephants or a herd of elephants or of elephants walking two by two or three by three or of generations of elephants, it is obvious that language has the power to analyze experience into theoretically dissociable elements: and to create that world of the potential intergrading with the actual which enables human beings to transcend the immediately given in their individual experiences and to join in a larger common understanding. This **common understanding** constitutes culture, which cannot be adequately defined by a description of those more colorful patterns of behavior in society which lie open to observation. **Language** is heuristic, not merely in the simple sense which this example suggests but in the much more far reaching sense that its forms predetermine for us certain modes of observation and interpretation. This means of course that as our scientific experience grows we must learn to fight the implications of **language**.

Na reescritura por repetição, language aparece articulada ainda como portadora de características formais, que são aquelas mencionadas no enunciado 4. Além dessas características, as características psicológicas são o que fazem delas (*it* – reescritura por substituição), interessantes para o estudante de ciências sociais. Em seguida, na reescritura por repetição veremos uma definição de língua/linguagem com uma “transitividade” inusitada: linguagem é, (...) em, (...) para, (...) que. Essa transitividade, ao mesmo tempo que recorta a linguagem enquanto um objeto, pois que articulada ao “estudante de ciências sociais”, também a situa enquanto um ser no mundo, pois este tipo de procedimento cria o real que a palavra significa. Assim, teremos que “*language* é sentida como um sistema simbólico perfeito, em um meio perfeitamente homogêneo, para o tratamento de todas as referências e significados que uma dada cultura é capaz, quer se trate das comunicações reais ou dos substitutos ideais da comunicação como o pensar”. *Language* aparece novamente em repetição, mas na expressão *its language*, e assim é significada como uma parte da cultura. Ainda articulado a isso, aparece a expressão *linguistic materials*. Nessa articulação é interessante observar que, na medida em que a língua está contida na cultura, o *material linguístico*, que pode ser considerado uma reescritura por substituição que a especifica, funciona então simbolizando os significados atuais. É preciso ressaltar também a repetição do uso do verbo *feeling* no particípio, pois isso significa o processo de simbolização da linguagem como mais subjetivo que objetivo, do mesmo modo que na reescritura que ocorre mais acima. Language é reescrita por repetição na expressão *form of a language*, e

articulada aqui na separação entre forma e sentido: por meio do estabelecimento da forma, pode-se chegar ao sentido para os falantes, apesar de isso não ser simplesmente percorrível pela experiência. Após essa reescritura, essa característica de language será reescrita por expansão no exemplo dos elefantes: se um homem viu apenas um elefante na vida, e é capaz de falar de vários elefantes, de pares de elefantes, de dez elefantes – *é óbvio que*, a operação retórica aqui articulará a reescritura por repetição de *language* ao exemplo para dizer que a linguagem tem o poder de analisar a experiência teoreticamente em elementos dissociativos e para fazer com que os seres humanos transcendam este nível individual da experiência e “se integrem em um maior entendimento comum”. *Language* é reescrita numa repetição por definição: *é heurística*, e na reescritura por substituição, *its forms*, temos que “predetermina para nós certos modos de observação e interpretação”, mesmo estando no interior da cultura, como a primeira reescritura desse enunciado mostra. Todo esse trecho será reescrito por condensação: *this means (...)* – que temos que aprender as implicações da linguagem, em que encontramos novamente *language* reescrita por repetição.

[5] A further psychological characteristic of **language** is the fact that while it may be looked upon as a symbolic system which reports or refers to or otherwise substitutes for direct experience, it does not as a matter of actual behavior stand apart from or run parallel to direct experience but completely interpenetrates with it.

Encontramos aqui reescrita por repetição na expressão “característica psicológica da linguagem”, em seguida duas vezes a reescritura por substituição em *it*, funcionando como uma definição: *sistema simbólico*; e à afirmação de que linguagem e experiência se interpenetram.

[6] It is important to realize that **language** may not only refer to experience or even mold, interpret and discover experience but that it also substitutes for it in the sense that in those sequences of interpersonal behavior which form the greater part of our daily lives speech and action supplement each other and do each other's work in a web of unbroken pattern.

Language aparece reescrita por repetição na estrutura argumentativa “not only...but also”. Assim, consideramos que nessa articulação, o que aparece “negado” em *not only* é na verdade afirmado para *language*. Nesse caso, são dadas como características o fato de que a linguagem *refere a experiência, ou mesmo molda, interpreta e descobre a experiência*. Além disso, a segunda parte da estrutura agrega às características de linguagem o fato de que ela também “substitui” algo da experiência, no sentido de que “suplementa” as ações diárias humanas.

[7] **Language** is a great force of socialization, probably the greatest that exists. By this is meant not merely the obvious fact that significant social intercourse is hardly possible without **language**, but that the mere fact of a common speech serves as a peculiarly potent symbol of the social solidarity of those who speak the **language**. The psychological significance of this goes far beyond the association of particular **languages** with nationalities, political entities or smaller local groups. In between the recognized dialect or **language** as a whole and the individualized speech of a given individual lies a kind of linguistic unit which is not often discussed by the linguist but which is of the greatest importance to social psychology.

Language é aqui reescrita por definição, que pode ser parafraseada como “a linguagem é a força de socialização mais forte que existe”. Essa paráfrase é reescrita de duas formas, em duas articulações, numa estratégia argumentativa de “não somente, (...) mas principalmente”, entretanto, podemos considerar que ambas projetam sentido para *language*, apesar de a única reescritura por expansão afirmada ser a segunda: A) sem a linguagem é impossível ter relações sociais significativas e, B) um discurso comum serve como símbolo particularmente potente de solidariedade social daqueles que falam a língua. E é esta segunda expansão que será privilegiada para linguagem. Aparecem ainda mais duas reescrituras por repetição para linguagem, em articulações com nacionalidade, entidades políticas e falas individualizadas, depois articulada a dialeto.

[8] The **language habits** of people are by no means irrelevant as unconscious indicators of the more important traits of their personalities, and the folk is psychologically wiser than the adage in paying a great deal of attention willingly or not to the psychological significance of **a man's language**. The normal person is never convinced by the mere content of speech but is very sensitive to many of the

implications of **language behavior**, however feebly (if at all) these may have been consciously analyzed.

A reescritura por repetição de *language* na expressão *language habits* novamente aparece, e são definidos como relevantes indicadores inconscientes dos traços mais importantes da personalidade. Outra reescritura importante aparece na repetição em *language behavior*.

[9] The importance of **language** as a whole for the definition, expression and transmission of **culture** is undoubted. The relevance of linguistic details, in both content and form, for the profounder understanding of culture is also clear. It does not follow, however, that there is a simple correspondence between the **form of a language** and the **form of the culture** of those who speak it. The tendency to see linguistic categories as directly expressive of overt cultural outlines, which seems to have come into fashion among certain sociologists and anthropologists, should be resisted as in no way warranted by the actual facts. There is no general correlation between cultural type and linguistic structure. So far as can be seen, **isolating or agglutinative or inflective types of speech** are possible on any level of civilization. Nor does **the presence or absence of grammatical gender**, for example, seem to have any relevance for the understanding of the **social organization or religion or folklore of the associated peoples**. If there were any **such parallelism** as has sometimes been maintained, it would be quite impossible to understand the rapidity with which culture diffuses in spite of profound linguistic differences between the borrowing and giving communities. The cultural significance of linguistic form, in other words, lies on a much more submerged level than on the overt one of definite cultural pattern. It is only very rarely, as a matter of fact, that it can be pointed out how **a cultural trait** has had some influence on the **fundamental structure of a language**. To a certain extent this lack of correspondence may be due to the fact that **linguistic changes** do not proceed at the same rate as most **cultural changes**, which are on the whole far more rapid. Short of yielding to another **language** which takes its place, **linguistic organization**, largely because **it is unconscious**, tends to maintain **itself indefinitely** and does not allow **its fundamental formal categories to be seriously influenced by changing cultural needs**. If the forms of **culture and language** were then in complete correspondence with one another, the nature of the processes making for **linguistic and cultural** changes respectively would soon bring about a lack of necessary correspondence.

Este enunciado é de extrema pertinência para compreender os sentidos de linguagem na articulação com a cultura. A articulação entre língua e cultura projeta sentidos para um termo e outro de modo particular, como veremos. *Language*, na reescritura por repetição, é significada como importante para a *definição, expressão e*

transmissão da cultura. Em seguida, temos duas reescrituras, tanto para *language*, quanto para *culture*, na mesma expressão nominal: *form of a language* e *form of the culture* – em que a língua será determinada por um artigo indefinido, significando então várias possibilidades para línguas, e cultura será determinada por um artigo definido, significando cultura como totalidade. *Language* então é reescriturada por substituição especificativa/enumerativa em “isolating or agglutinative or inflective types of speech”. Na continuação desse efeito de paralelo – *language* de um lado, *culture* de outro – *language* será reescrita por substituição especificativa – “the presence or absence of grammatical gender”, enquanto *culture* também será reescrita por substituição especificativa – “social organization or religion or folklore of the associated peoples”. Essas duas reescrituras, tanto de *language* quanto de *culture*, será reescrita por substituição como *such parallelism*, e esse paralelismo é significado como impossível de ser realizado, pois segundo essa articulação, a relação a “influência” da linguagem na cultura se dá num nível muito mais profundo. *Culture* é reescrita por repetição em *culture trait* e *language* é reescrita por repetição em “fundamental structure of a language”. A reescritura por repetição de *culture* e *language* prosseguem por repetição, nas locuções: *cultural changes* e *linguistic changes* – essa articulação é construída enquanto não tendo a mesma “taxa de mudança”. *Language* é novamente reescrita por repetição, depois por especificação, *linguistic organization*, e todo esse processo de troca entre cultura e linguagem é reescrito como *incosciente*. A organização linguística assim se mantém e não permite em suas categorias formais se seriamente influenciada por necessidades de mudanças culturais. *Linguistic and cultural* aparecem novamente articuladas e novamente negam a correspondência exata e direta entre as duas áreas.

[10] No doubt the respect for local forms of speech has received assistance from scientific linguistics and its tendency to view **all languages and dialects as of equal historical importance**. It is very doubtful, however, if linguistic localism can win out in the long run. The modern mind is increasingly realistic and pragmatic in the world of action and conceptualistic or normative in the world of thought. Both of these attitudes are intrinsically hostile to linguistic localism of any sort and necessarily therefore to dialectic conservatism. Compulsory education, compulsory military service, modern means of communication and urbanization are some of the more obvious factors in the spread of these attitudes, which, so far as **language** is concerned, may be defined by

the thesis that words should either lead to unambiguous action among the members of as large a group as is held together culturally or in the domain of thought should aim to attach themselves to concepts which are less and less purely local in their application.

Dialeto é reescrito por substituição em *local forms of speech*. Em seguida, *language* e *dialects* aparecem articulados na reescritura por repetição e predicados como “as of equal historical importance”. Articula-se ainda a *dialeto* a expressão *linguistic localism* e *conservatism* na expressão *linguistic conservatism*. *Language* reaparece em uma importante reescritura por repetição, articulada às causas da hostilidade aos dialetos, em que aparece a interpretação daqueles que seriam hostis às línguas não normatizadas.

[11] [...] they are likely to relapse into early **dialectic habits of speech**. It is suggested that the question of the relation of the individual to the various **dialects and languages** to which he has been subjected from time to time is of far more than anecdotal interest, that it constitutes as a matter of fact a very important approach to the problem of personality subjected to the strains of cultural change.

Vale notar a presença da expressão “hábitos dialetais de fala”, já que claramente dialoga com a expressão *linguistic habits*, que permeia vários momentos dos textos de Sapir.

Language and Environment. IN: *American Anthropologist*, n.s., 14 (1912) : 226-242. Washington, D.C., December 28, 1911.

[12] [...] Yet in speaking of **language**, which maybe considered a complex of symbols reflecting the whole physical and social background in which a group of men is placed, it is advantageous to comprise within the term environment both physical and social factors. [...]. Under social environment are comprised the various forces of society that mold the life and thought of each individual. Among the more important of these social forces are religion, ethical standards, form of political organization, and art.

Neste enunciado encontramos *language* reescrita por expansão: “um complexo de símbolos refletindo todo o fundo físico e social no qual um grupo de seres humanos está situado”. Aqui também vale ressaltar o fato de que há a afirmação das *várias*

forças que moldam a vida e o pensamento dos indivíduos, sem especificar necessariamente a linguagem.

[13] According to this classification of environmental influences, we may expect to find two sets of environmental factors **reflected in language**, assuming for the moment that **language is materially influenced by the environmental background of its speakers**. Properly speaking, of course, the physical environment is reflected in language only in so far as it has been influenced by social factors. The mere existence, for instance, of a certain type of animal in the physical environment of a people does not suffice to give rise to a linguistic symbol referring to it. It is necessary that the animal be known by the members of the group in common and that they have some interest, however slight, in it before the language of the community is called upon to make reference to this particular element of the physical environment. In other words, so far as **language** is concerned, all environmental influence reduces at last analysis to the influence of social environment. Nevertheless it is practical to keep apart such social influences as proceed more or less directly from the physical environment, and those that cannot be easily connected with it. **Language** may be influenced in one of three ways: in regard to **its subject** matter or content, i. e., in regard to the vocabulary; in regard to **its phonetic system**, i. e., the system of sounds with which **it** operates in the building of words; and in regard to **its grammatical form**, i. e., in regard to the formal processes and the logical or psychological classifications made use of in speech. Morphology, or the formal structure of words, and syntax, or the methods employed in combining words into larger units or sentences, are the two main aspects of grammatical form.

Language aparece reescriturada por repetição, e articulada a “dois conjuntos de fatores ambientais”. O verbo que une os dois elementos é *refletir*, de modo que o que será analisado aqui então será o modo como esses fatores ambientais estão *refletidos* na linguagem. *Language* é reescrita por repetição e articulada a “materialmente influenciada pelo plano de fundo ambiental de seus falantes”. *Environmental background* é reescrito por substituição em *physical environment*, e novamente *language* aparece reescriturada por repetição – mas aqui especifica-se este ambiente físico enquanto *influenciado por fatores sociais*. Articula-se à *language* a expressão *linguistic symbol*, que especifica por sua vez o termo. Em seguida, aparece reescriturado por repetição na ainda mais duas vezes no enunciado. A última reescritura por repetição aparece significada por uma enumeração, em que jogam reescrituras por substituição – *its subject matter or content; its phonetic system; e its*

grammatical form. Nessa enumeração, que assume um caráter de desenvolvimento, é interessante notar as “partes da linguagem” que seriam afetadas pelos fatores ambientais: vocabulário, sistema fonético e construção das palavras; e formas gramaticais, que por sua vez estão subdivididas em morfologia ou estrutura formal das palavras e em métodos de combinação de palavras ou sintaxe.

[14] Language is becoming increasingly valuable as a guide to the scientific study of a given culture. In a sense, the network of cultural patterns of a civilization is indexed in the **language** which expresses that civilization. It is an illusion to think that we can understand the significant outlines of a culture through sheer observation and without the guide of **the linguistic symbolism** which makes these outlines significant and intelligible to society. Some day the attempt to master a primitive culture without the help of **the language of its society** will seem as amateurish as the labors of a historian who cannot handle the original documents of the civilization which he is describing.

Language é reescrita por repetição e em seguida é reescrita por condensação, *guide*, utilizado para o estudo de uma determinada cultura. É novamente reescrita por repetição, e articulada a “network of cultural patterns of a civilization” por meio do verbo *index*. Vale lembrar que anteriormente o verbo utilizado para expressar essa relação foi *refletir*. Articula-se ainda a *the linguistic symbolism* e é reescriturada por repetição em *the language*.

[15] **Language** is a guide to ‘social reality’. Though **language** is not ordinarily thought of as of essential interest to the students of social science, it powerfully conditions all our thinking about social problems and processes. Human beings do not live in the objective world alone, nor alone in the world of social activity as ordinarily understood, but are very much at **the mercy of the particular language which has become the medium of expression for their society**. It is quite an illusion to imagine that one adjusts to reality essentially without the **use of language** and **that language** is merely an incidental means of solving specific problems of communication or reflection. The fact of the matter is that the 'real world' is to a large extent unconsciously built up on the **language habits of the group**. No two languages are ever sufficiently similar to be considered as representing the same social reality. The worlds in which different societies live are distinct worlds, not merely the same world with different labels attached.

Language é reescrita por repetição e em seguida por substituição: *a guide to ‘social reality’*. Aparece novamente reescriturada por repetição, e na sequência por

substituição, *it*. Articulado a esta substituição está o uso do verbo “condicionar” no predicado “nosso pensamento sobre os problemas e processos sociais”. *Language* é novamente reescriturada por repetição na expressão *particular language*, e em seguida definida como “o meio de expressão para sua sociedade”. Outro verbo que se articula na relação entre linguagem e realidade aqui é o *ajustar*, na reescrituração de *language* por repetição: *use of language* e *that language*. O mundo real é então *construído* inconscientemente nos *hábitos linguísticos do grupo*, que é outro reescritura por repetição de *language*. *Two languages* é a expressão em que ela é reescriturada novamente por repetição, e em que é negada a semelhança necessária a duas línguas para que representem a mesma realidade social.

[16] For the more fundamental problems of the student of human culture, therefore, a knowledge of linguistic mechanisms and historical developments is certain to become more and more important as our analysis of social behavior becomes more refined. From this standpoint we may think of **language** as the symbolic guide to culture. In another sense too linguistics is of great assistance in the study of cultural phenomena. Many cultural objects and ideas have been diffused in connection with their terminology, so that a study of the distribution of culturally significant terms often throws unexpected light on the history of inventions and ideas.

Neste enunciado temos *language* sendo reescriturada por repetição e sendo significada na definição “the symbolic guide to culture”.

[17] It is very notable that philosophy in recent years has concerned itself with **problems of language** as never before. The time is long past when **grammatical forms and processes** can be naively translated by philosophers into metaphysical entities. The philosopher needs to understand **language** if only to protect himself against his own **language habits**, and so it is not surprising that philosophy, in attempting to free logic from the **trammels of grammar** and to understand knowledge and the meaning of symbolism, is compelled to make a preliminary **critique of the linguistic process itself**. Linguists should be in an excellent position to assist in the process of making clear to ourselves the implications of our terms and linguistic procedures. Of all students of human behavior, the linguist should by the very nature of his subject matter be the most relativist in feeling, the least taken in by the forms of his own speech.

Aqui o problema da linguagem – reescritura por repetição – se articula ao problema dos filósofos e da filosofia em relação à linguagem. *Grammatical forms and processes* é a reescritura por expansão de *language*, que em seguida será reescriturado por *metaphysical entities*. *Language* é ainda reescrita por repetição duas vezes, e em uma delas na expressão *language habits* e em seguida por substituição em *trammels of grammar*.

[18] [...] **language**, like culture, is a composite of elements of very different age, some of its features reaching back into the mists of an impenetrable past, others being the product of a development or need of yesterday. If now we succeed in putting the changing face of culture into relation with the changing **face of language**, we shall have obtained a measure, vague or precise according to specific circumstances, of the relative ages of the culture elements. In this way **language gives us a sort of stratified matrix to work in for the purpose of unravelling culture sequences; its relation** to culture history may be roughly compared one should not press the analogy to that of geology to palaeontology.

Language é reescrita por repetição e articulada à cultura. Em seguida, é significada na definição “a composite of elements of very different age, some of its features reaching back into the mists of an impenetrable past, others being the product of a development or need of yesterday”. Nessa articulação com cultura, *face of culture* é seguida pela reescritura de *language* por repetição na expressão *face of language*. *Language* é ainda reescriturada por repetição e mais uma vez articulada à cultura, tendo como função desvelar *sequências culturais*.

A construção do DSD

Nessa parte ressaltamos os aspectos que consideramos, enquanto leitores, mais determinantes nas descrições, e que, ao determinar e predicar a forma, constrói seu sentido.

O primeiro ponto a se reter é a paráfrase que podemos construir da definição de fala como “A fala é um dom”. No momento em que essa construção é feita, ela está articulada à expressão “uma língua bem ordenada”. É interessante observar que, além

de predicar a fala como um dom, há a divisão entre língua e fala, em que pese a ordenação como predicado de língua e a graça como predicado da fala. Veremos que o caráter de norma da língua será mantido ao longo das análises.

A linguagem, enquanto característica de uma cultura, está contida nesta. A linguagem na cultura possui caráter heurístico: os indivíduos transcendem o nível individual e se integram em um maior entendimento comum na linguagem por meio do poder criador e descobridor que a linguagem possui. Sapir exemplifica que por meio do conhecimento de um único elefante, é possível dizer de dois elefantes caminhando juntos, é possível falar de vários elefantes, etc, e é por esse caráter da linguagem que é possível produzir entendimento na cultura. Por esse caráter heurístico, a linguagem também predeterminaria para os seres humanos os modos de observação e interpretação, e para Sapir tanto quanto cresce a experiência científica, é necessário aprender a lutar contra as simplificações da linguagem.

Linguagem aparece significada como um *common understanding* que possibilita a cultura, de modo que leva a “uma ação inequívoca entre os membros”. Nesse sentido, a linguagem é compreendida como *um meio* essencialmente perfeito para o desenvolvimento da cultura, ao passo que esse comum entendimento produzido pela linguagem constitui a cultura. É meio também no sentido de acesso à cultura, para que esta possa ser compreendida por meio da linguagem. A linguagem adquire assim um caráter de “guia” simbólico para a compreensão da cultura, apesar de em diferentes momentos não se estabelecer o paralelo entre direto entre “compreender a língua” para “compreender a cultura” – não existiria paralelo direto entre a “forma da língua” e a “forma da cultura”, ela permitiria não apenas que se desvelasse *sequências culturais*, mas também que se reconstruísse o passado. A linguagem se torna aqui uma *ferramenta* então para as ciências humanas, que podem estudar a cultura e a história de um povo a partir de sua língua. Na comparação entre língua e cultura, a língua seria um objeto privilegiado de estudo porque seria mais complexa e unificada que a cultura, além de seu processo de mudança se dar mais devagar que na cultura.

O predicado “simbólico” para linguagem é o mais insistente dos textos, de modo que podemos predicá-la numa paráfrase como “sistema simbólico”, em que pese o fato de que é um sistema num *meio homogêneo perfeito*. Nesse meio homogêneo, a

linguagem se expressa como um *comportamento simbólico*. Outras expressões aparecem articuladas à linguagem, como *tendência simbólica*, *aparato simbólico* e *técnica simbólica*.

O *comportamento simbólico* está diretamente ligado ao fato de que a linguagem se manifesta como *força de socialização e uniformização*, isto é, enquanto meio de desenvolvimento da cultura, é por meio dela que se constitui o caráter gregário da cultura. Ao mesmo tempo, é o *aparato simbólico* que permite o *crescimento da individualidade* tal como Sapir a compreende.

A função por assim dizer comunicativa da linguagem é minimizada ao extremo, uma vez que ela trata apenas do processo comunicativo mais explícito que os seres humanos possuem. A linguagem é tida como profundamente enraizada no comportamento humano, que é simbólico. Esse comportamento está por sua vez determinado pelos *language habits*, que também aparece como *language behavior*. Neste ponto é interessante observar que, apesar de Sapir afirmar que do ponto de vista científico não haver diferença entre língua e dialeto – o dialeto seria apenas uma oposição à norma estandarizada, ele fala de *dialectic habits of speech*.

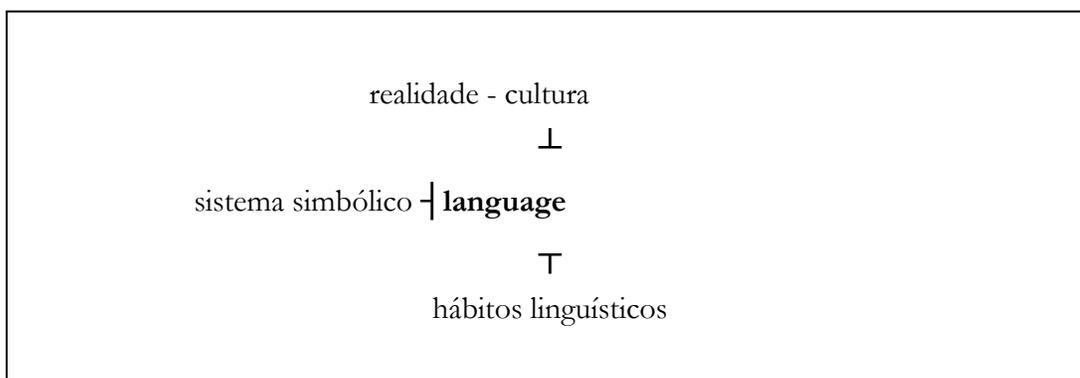
Outro processo muito particular nos textos de Sapir que analisamos são os verbos utilizados para “conectar”, “ligar” ou “predicar” a relação entre língua/linguagem de um lado, e cultura/realidade/experiência, de outro. Esses verbos estão em um domínio de sinonímia que é interessante observar, pois de nosso ponto de vista a sinonímia não é compreendida como “uma palavra pela outra”. Isso quer dizer que o domínio construído com os mais de nove verbos diferentes utilizados para significar a relação entre linguagem, de um lado, e algo fora dela, de outro, estabelece sentidos muito particulares no *corpus*. Sentidos que se projetam sobre todos os outros enunciados. Os verbos que elencamos são *to reflect*, *to index*, *to adjust*, *to condicione*, *to construct*, *to report*, *to refer*, *to interpret*, *to discover*.

A estrutura na qual esses aparecem em geral pode ser parafraseada por “A linguagem (____) a cultura/a realidade/a experiência”. Dessa maneira, a linguagem reflete, indexa, ajusta, condiciona, constrói, reporta, refere, interpreta, descobre. Ao mesmo tempo, a linguagem é o meio com o qual a cultura pode se dar. O uso desses verbos é particular porque de alguma forma eles corresponderiam a um mesmo domínio

de significação, mas ao mesmo tempo que “ampliam” por sinonímia o sentido de cada um deles, demonstram a insuficiência de todos. É nessa tensão que os sentidos de *language* são construídos ao longo da obra de Sapir.

Outro ponto importante é que não se trata apenas da “cultura”. As articulações mostram também a relação com a experiência e com a realidade. Dessa maneira, chama-se atenção para algo que está fora da linguagem e que é afetado por ela e, o mais importante, “determinando” por ela.

Com base nisso, podemos dizer que o que *language* designa está representado no *Domínio Semântico* abaixo:



GUILHERME DE HUMBOLDT

Um pouco de história cronológica

Guilherme de Humboldt nasceu em Potsdam, em 1767. Filho de uma família de nobres, donos de grandes terras, irmão de Alexandre de Humboldt, teve uma formação humanista. Contemporâneo de nomes como Schiller, Wolf e Goethe, em 1789 realizou uma viagem à França revolucionária, e nessa época seus estudos se voltaram

sobremaneira para a estética. Depois que se casou, em 1791, começou a mudar de residência frequentemente por conta de seus interesses científicos e de suas atividades públicas. Nesse período, uma viagem à Espanha o colocou em contato com a língua basca, e segundo Ana Agud (1990) foi um contato decisivo para o interesse de Humboldt pela linguagem.

Em 1809, Humboldt foi nomeado membro honorável da Academia de Ciências da Prússia e formou parte do Conselho Privado do Estado, como diretor da Seção de Cultura e Ensino do Ministério do Interior. E em 16 de agosto deste mesmo ano, fundou a Universidade de Berlim. Dez anos depois passou a morar em Tegel e a dedicar-se a intensos estudos sobre as línguas, até sua morte, em 1835.

É sempre difícil localizar um nome próprio na história das ideias linguísticas. A constituição dos saberes sobre a linguagem, assim como qualquer saber, se define pela heterogeneidade de seus interesses e de seu campo enunciativo, pelas suas dispersões. Dispersão dos nomes que nomeiam coisas e nomes que nomeiam pessoas – nomes de pessoas que nomeiam coisas. É inútil, nesse contexto, a busca por precursores, tidos como unidades centralizadoras de enunciados. A crítica convencional, entretanto, busca quase sempre estabelecer as “influências” entre o que chamam de autores e de obras. Empreendemos, dessa maneira, um percurso pela crítica que fizeram de Humboldt, com o intuito de situar a discussão dos pontos principais de suas obras segundo seus comentadores. Dessa maneira, não se trata de produzir um “estado da arte”, de dizer o que foi dito sobre Humboldt, e depois com minhas análises semânticas dizer mais um pouco. O conhecimento não é cumulativo. Trata-se de incluir nessa segunda temporalidade que estabeleço enunciações que servirão ao mapa conceitual dessa segunda temporalidade que proponho para o nome de Nietzsche, e do qual Nietzsche é parte.

Segundo comentadores: as influências de Guilherme de Humboldt¹⁵⁶

¹⁵⁶ Apresento minhas ideias em nota de rodapé. No texto, as ideias são todas dos autores e autoras aos quais faço referência direta ou indireta.

Para Manchester (1985), há muita controvérsia quanto às influências que Humboldt teria recebido, já que o próprio Humboldt quase não citaria essas “influências” atribuídas a ele. Segundo Hansen-Love (1972), Humboldt ocupa um lugar bastante singular quando tentamos situá-lo no campo dos saberes, dado o caráter bastante particular de sua produção, produção esta que interessa domínios diferentes como a antropologia, a pedagogia e a filosofia. Além disso, também não é possível situá-lo historicamente no Romantismo ou no Iluminismo, e nem no Classicismo ao lado de Goethe e Schiller, apesar das convergências que se pode assinalar entre eles. Essa dificuldade suscita até hoje interpretações diferentes.

Para Di Cesare (1999), a diversidade de domínios desloca Humboldt de um campo disciplinar específico, e nesta impossibilidade de separar a filosofia da individualidade do filósofo, Humboldt e Nietzsche se aproximariam¹⁵⁷. Assim como Hansen-Love (1975) e Manchester (1985), Di Cesare (1999) diz que até hoje seria difícil localizar a obra de Humboldt para dizer se é romântica, idealista ou iluminista. Sobretudo quando se trata de sua filosofia da linguagem, a busca por suas fontes é uma tarefa a qual se dedica boa parte da crítica, e a bem da verdade, buscar as influências de Humboldt é uma tarefa gigantesca, já que ele pode ser conectado com quase todos os intelectuais e políticos de seu tempo.

Segundo Di Cesare (1999), Humboldt coloca muitas dificuldades interpretativas devido às particularidades de seu estilo. Em geral, seus escritos não se destinavam à publicação. São na maioria esboços, introduções e projetos, dificultando a adequação de seu pensamento a uma sistematicidade. A fama de Humboldt, e o reconhecimento que Heidegger fez de sua obra, não impediu que o nome de Humboldt fosse usado apenas como argumento de autoridade. Isso que Di Cesare (1999) chama de fracasso, segundo ela é devido em grande parte à inatualidade¹⁵⁸ do projeto humboldtiano, já que quando se publica a *Introdução ao Kavi*, a linguística havia tomado outro caminho, o do comparatismo, que já estava consolidado nas obras de Bopp, Grimm e A. W. Schlegel. A concepção humboldtiana dos estudos da linguagem se aparta do paradigma dessa nova ciência, segundo a autora. Isso porque enquanto a linguística comparada se

¹⁵⁷ Nietzsche é muito mais radical a esse respeito.

¹⁵⁸ Mais uma tentativa de aproximar Nietzsche e Humboldt. A meu ver, a inatualidade tem a ver com a projeção de futiridade da filosofia, o que não aparece nos textos de Humboldt a que tive acesso.

apresenta como início da ciência da linguagem, desenhada segundo o modelo das ciências exatas, Humboldt propõe uma hermenêutica da linguagem como ponto de intersecção de diferentes disciplinas, coordenadas teleologicamente pela auto-reflexão do homem, que teria assim um lugar privilegiado. Isso pode ser explicado pelo clima positivista da época, que dará preferência a uma investigação empírica em detrimento de qualquer forma de especulação. Constitui-se assim como uma espécie de linguística minoritária¹⁵⁹ (Di Cesare, 1999).

Guilherme de Humboldt: um revolucionário?

Para Hansen-Love (1975), a ausência de um sistema na obra de Humboldt não quer dizer necessariamente ausência de sistematicidade, que restaria interna. Para Di Cesare (1999), a falta de uma terminologia científica Humboldt tem isso em comum com toda a linguística do século XIX, que, na procura por cientificidade, busca seus termos nas ciências já constituídas. A falta dessa terminologia em Humboldt está relacionada à questão que ele coloca: como falar da linguagem? Que precauções requer falar sobre ela e que riscos comporta? Pois a linguagem não seria um objeto de cuja essência se pode proporcionar uma definição científica, que se baseia nos pressupostos de que o objeto seja inteiramente determinável, e que a ciência tenha capacidade de sempre determinar este objeto objetivamente, ou seja, ahistoricamente. E isso, para Humboldt, seria ignorar o caráter vivo e dinâmico da essência da linguagem. Assim, da linguagem somente podemos falar metaforicamente, e isso dentro dessa concepção epistemológica que problematiza a objetivação da linguagem.

É possível então, segundo Hansen-Love (1975), reconhecer alguns pontos nodais na obra de Humboldt. Um desses pontos seria o que chama de “revolução copernicana da linguagem”. No comentário de Hansen-Love, este termo deve ser compreendido de duas maneiras: por um lado, exportado da segunda edição da *Crítica da Razão Pura*, indicando uma reversão da relação entre linguagem e o mundo dos objetos e dos pensamentos – fator essencial para a concepção humboldtiana da

¹⁵⁹ O que me parece um exagero, dada a posição política de Guilherme de Humboldt.

linguagem; por outro lado, trata-se também dos elementos kantianos na obra de Humboldt.

Di Cesare (1999) também chama atenção para o que seria a revolução copernicana da linguagem em Humboldt, e para ela isso reside no fato de que em Humboldt o pensamento não depende apenas da linguagem em geral, mas da variedade infinita de formas individuais que são as línguas históricas. Ao reconhecer a língua em seu lugar de condição histórica do pensamento, Humboldt empreenderia uma revolução copernicana.

Para Brown (1967), é muito comum atrelar o pensamento de Humboldt ao kantismo, mas é preciso lembrar que Humboldt rejeita Kant em partes. De fato, a revolução copernicana na epistemologia formou uma parte importante da síntese de ideias que resultou posteriormente na teoria do relativismo linguístico, *Hipótese Sapir-Whorf*, que desde então anacronicamente é atribuída a Humboldt. Humboldt, no estudo das línguas naturais, usou o esquema das categorias *a priori*, que Kant propôs como universalmente válidas.

Além da revolução copernicana, Di Cesare (1999) afirma que Humboldt teria imprimido na filosofia um giro linguístico, ou que tomou forma e se desenvolveu em contato com a sua experiência política. Daí a necessidade de examinar, sob o aspecto filosófico e histórico, a variedade do mundo humano. Por isso, a reflexão humboldtiana é antes de tudo uma reflexão antropológica entendida no sentido kantiano como indagação das formas fenomênicas individuais nas quais se desenvolve o espírito humano. A antropologia, para Humboldt, implica em uma afetação mútua à filosofia e disso advém um novo modo de filosofar, ao mesmo tempo transcendental e empírico. A tentativa dessa união tem sua origem no contexto da interpretação do espírito, que é o objeto por excelência da filosofia pura. Nisso conflui a tentativa de superar a divisão kantiana entre natureza e razão. O nexos indissolúvel com a sensibilidade explica porque o espírito só pode ser apreendido em suas manifestações individuais e, devido a sua “força viva”, segue manifestando-se de maneira sempre nova no mundo fenomênico. Aquilo que é universal e espiritual se manifesta no que é individual e sensível. E disso resulta a primazia do individual sobre o universal, no que se encontra o núcleo da filosofia humboldtiana:

esta última, si por una parte adopta una orientación hermenéutica, como requiere la interpretación de la individualidad, por otra parte se abre al espacio ilimitado de la diversidad, que se despliega entre los dos polos de la universalidad y la individualidad y en el cual halla su propio campo específico de investigación. (Di Cesare, 1999, p. 26)

Se o universal só se compreende em suas múltiplas manifestações individuais, para Di Cesare (1999) torna-se necessária uma investigação não apenas transcendental, mas também empírica. São nessas sínteses, que adquirem forma na união de antropologia e filosofia, que se deve reconhecer o motivo condutor da obra de Humboldt para a autora. O interesse pela linguagem se dá, nesse contexto, pois a linguagem é a manifestação por excelência do espírito humano, na qual se revela, como em uma obra de arte coletiva, a criatividade do gênero humano.

Apesar de a linguagem ter sempre sido tratada no curso da filosofia, quase sempre foi tratada como um obstáculo. Para Di Cesare (1999), Humboldt inauguraria uma 3ª fase no estudo da linguagem que não a relaciona nem ao pensamento nem ao ser: pelo contrário, pensamento e ser só podem ser considerados como condicionados pela linguagem. Disso decorre que a linguagem não é mais incondicionada: [...] si el sujeto y el objeto, el yo y el mundo, no están dados más que en el horizonte del lenguaje, estas codiciadas unidades de la filosofía (y con ellas la filosofía misma) amenazan con disolverse en la diversidad babélica del hablar humano” (Di Cesare, 1999, p. 27).

Manchester (1985), Di Cesare (1999) e Hansen-Love (1975) afirmam que a linguagem em Humboldt não é apenas um meio de comunicação interpessoal, mas que deve ser compreendida como uma força psicológica. Para Manchester (1985), Humboldt estava convencido de que a linguagem tem um papel central na criação de conceitos, que está envolvida no ato de pensar, e que cada língua particular representa um modo particular de compreender o mundo. Por isso, seria errôneo afirmar que para Humboldt a linguagem seja apenas um meio de comunicação interpessoal, mas, por estar intimamente ligada à formação e percepção dos conceitos, poder-se-ia falar em uma função psicológica da linguagem: “language is however, not a mere means of

communication, but rather the impression of the intellect and of the world-view of the speaker. The social aspect is the indispensable aid to its unfolding, but not, by far, the only purpose with which it is concerned (...)" (Humboldt GV V: 377, *apud* Manchester, 1985, p. 5).

Humboldt e a comunicação

Segundo Di Cesare (1999), Humboldt critica a concepção convencionalista da linguagem, que vê na linguagem um instrumento de comunicação, ao invés de considerá-la um órgão. A metáfora da linguagem como órgão já havia sido empregada por Platão, mas em Humboldt é mais ampla e complexa, remetendo a Kant, e assim órgão é entendido como “parte de um organismo viviente que produce las otras partes y es, a su parte, producida por ellas” (Di Cesare, 1999, p. 28). Nesse sentido, nossas análises demonstram a determinação de organismo por linguagem corroborando a hipótese de Di Cesare (1999). A linguagem é uma parte do homem, enraizada pela fisicidade. Assume dessa maneira o caráter de interior ao homem, e não exterior, e por isso é originária e natural, é instintiva. Deste modo, a aceção de linguagem que se abre, na aplicação da metáfora platônica em sentido kantiano, traz uma aceção da linguagem enquanto órgão discernidor do interno e do externo. Mas, em Humboldt, não há assim exterioridade na linguagem – diferença fundamental, como veremos, entre Nietzsche e Humboldt, mas também entre Humboldt e a Análise de Discurso. Enquanto ser natural, o homem está vinculado originariamente ao mundo, e na unidade originária de homem e mundo se baseia a possibilidade do conhecimento. Essa unidade se rompe com o ato de reflexão no qual o homem se contrapõe aos objetos, e assim se determina como sujeito. Este ato, um ato linguístico, é necessário para a constituição do Eu e do mundo – e aqui vale ressaltar a importância dessa ideia, pois que reafirma a fisicidade entre homem, eu e linguagem:

Así pues, el lenguaje comienza inmediatamente y al mismo tiempo que El primer acto de la reflexión; la palabra se halla presente en el mismo momento en que el hombre despierta a la autoconciencia

desde el embotamiento del apetito en el que el sujeto devora al objeto; se trata, por decirlo así, del primer estímulo que el hombre se da a sí mismo para detenerse de repente, mirar a su alrededor y orientarse” (DS VII:82)¹⁶⁰. Mucho más que en simple instrumento de comunicación, el lenguaje es “el medio con el que el hombre se forma simultáneamente a sí mismo y al mundo, o mejor, con el que adquiere autoconciencia separando de sí un mundo (1962 II: 207)¹⁶¹. (Di Cesare, 1999, p. 32-33)

Para Hansen-Love (1975), Humboldt se volta contra a ideia de que a linguagem se reduz à comunicação, pois apesar de não negar essa função, para ele a linguagem se volta muito mais ao desenvolvimento espiritual interior, pois é imanente à natureza humana e é o que permite o acesso a uma visão de mundo dada. Reafirma-se, portanto, a *interioridade* da linguagem. Saliento essa afirmação pois no mapa que construo, Nietzsche tratará justamente da exterioridade constitutiva (termo de Eni Orlandi, sobre a linguagem e a exterioridade). Pode-se então dizer que Humboldt inverte a relação entre linguagem e comunicação: não é a comunicação que produz a linguagem, mas é a linguagem, por uma necessidade interna, que produz a comunicação – e aqui novamente a interioridade aparece como paralela à comunicação. A linguagem é assim enraizada na natureza humana, entendida como “força espiritual ativa”. A comunicação não responde então a uma necessidade interior da linguagem, é apenas a manifestação externa de uma interlocução interna fundamental. Humboldt também se volta contra a ideia de que as diversas línguas seriam apenas palavras diferentes para os mesmos conceitos e objetos.

Pelo contrário, é por meio da língua que se constitui para cada homem a objetividade do mundo. Essa objetividade, entretanto, não é a do mundo em si, mas a do mundo investido pela subjetividade própria a uma língua. Dessa maneira, é por meio da subjetividade da língua que o homem fala que se constitui a objetividade de sua visão de mundo. Para o sujeito falante, a ilusão da objetividade é uma ilusão necessária, assim como a ilusão transcendental para o sujeito do conhecimento. Ecoando, portanto, as ideias de Sapir e a ideia de Nietzsche presente em *O crepúsculo dos ídolos*, a que faremos referência.

¹⁶⁰ Di Cesare (1999) faz referência à edição das obras de Humboldt em 17 volumes.

¹⁶¹ Aqui se passa o mesmo.

Segundo Di Cesare (1999), disso resulta que o homem, segundo Humboldt, só é homem mediante a linguagem e o mundo só é mundo na medida em que se constitui linguisticamente. O homem e o mundo só se constituem linguisticamente, assim, ambos estão dados sempre no horizonte da linguagem. A linguagem é o “órgão formador do pensamento”. Dessa maneira, sem palavra não há conceito e nem objeto – e é por isso que se constitui como fundamental o estudo da designação quando trabalhos com a obra de Humboldt, pois se a palavra é conceito, o que ele designa? A essencialidade completa, o objeto só adquire enquanto conceito. A “metacrítica” de Humboldt dirá que a linguagem é “a” condição do conhecimento. Trata-se de um modelo dialógico, pois a palavra, enquanto representação objetivada, segue sendo uma ilusão. Somente quando a palavra chega ao Tu é que se traduz em objetividade real. Em decorrência desse Tu que reverbera a palavra, a palavra, mediante a linguagem, se converte em conceito.¹⁶²

Por essa razão, para Di Cesare (1999), falar é sempre falar com outros, pensar é sempre pensar com outros:

Sólo en la respuesta del Tú reconoce el yo el mundo así formado y se reconoce a sí mismo como yo. Aquí, en la formación del mundo y en la autoformación del yo a través del Tú, se advierte el “trabajo del espíritu” (E VII:46, tr. 65)¹⁶³ cuya finalidad es la producción del lenguaje, y este último revela ser no tanto una poíesis (que remite a la relación sujeto-objeto) como una praxis, que tiene lugar entre sujeto y sujeto”. (Di Cesare, 1999, p. 41)

Segundo Hansen-Love (1975), a originalidade de Humboldt está em mostrar que o papel mediador da linguagem não se aplica às realidades preexistentes do sujeito e do mundo, mas que ela instaura uma relação em que ela mesma estabelece os termos e que a linguagem é a síntese entre a subjetividade do sujeito e a objetividade do mundo, sendo que ambos estão em correlação. É pelo conceito de *Darstellung* (*mise en scène*, representação em um sentido linguístico) que é possível o fonema, pois, para Humboldt segundo Hansen-Love (1975), a língua é o órgão que dá forma ao conteúdo

¹⁶²A meu ver, essa interpretação de Di Cesare força uma relação com a dialogia Bakhtiniana, que não necessariamente está presente nos textos com os quais trabalhei (que não foram exaustivos, mas de algum modo aleatórios, e, enquanto aleatórios, deveriam comportar indícios desse tema, o que não acontece).

¹⁶³ Aqui parece ser uma citação direta de Humboldt.

do pensamento. A língua é comparada a um órgão – o que aparecerá em nossas análises semânticas, e essa metáfora é de cunho especulativo, e não a importação automática de um termo das ciências naturais. Trata-se de um termo muito usado pelos românticos como expressão de um princípio especulativo universal. Nesse sentido, a língua é viva e ativa, e a noção de *Bildung* está atrelada à noção de órgão. Enquanto órgão, na linguagem o som está ligado em profunda complementaridade ao pensamento, e tem o papel de mediador entre sujeito e objeto. O som é o lugar de inscrição do pensamento, lugar pelo qual o pensamento se exterioriza e onde adquire pela fala característica de fenômeno, que se torna assim o único índice da existência interior do pensamento. É por meio do som que o pensamento chega à transparência. Dessa maneira, o pensamento se objetiva na fala, e pelo exercício da fala, o mundo converge pelo homem na língua. Mas o som se diferencia do grito e dos sons expressivos pela articulação – o som linguístico é o som articulado, aquele que permite preencher o intervalo entre a *Vorstellung* e o *Objekt*, e que torna possível a *Darstellung*.

Humboldt e o organicismo: a questão da consciência

Também segundo Di Cesare (1999), a linguagem é o órgão formador do pensamento graças ao som. Para compreender este elemento sensível, é preciso compreender a estrutura semiótica da palavra em Humboldt. Humboldt, na esteira de Platão, Leibniz, Herder e os românticos, possui um caráter anti-semiótico, pois se nega a reduzir a linguagem à pura signicidade. A palavra, nesse contexto, situa-se entre a imagem e o signo, e é na diferença entre um e outro que está sua peculiaridade: com respeito ao signo, palavra e conceito são inseparáveis; com respeito à imagem ou símbolo, não se trata de uma verdadeira unidade. Daí a posição intermediária da palavra: resultado da receptividade dos sentidos e da espontaneidade do entendimento, em parte icônica como a imagem, em parte arbitrária como o signo, seguida da posição intermediária da linguística entre a estética e a semiótica.

Para Brown (1985), em Humboldt a necessidade natural do homem de se expressar tem sua primeira expressão no som, e do som surge a linguagem. Expressar-

se pelo som era característica do homem primitivo. O homem nesse contexto se diferencia do animal por tornar o som significativo, mas a linguagem, mesmo em seus estágios primitivos, possui uma espécie de vida própria, crescendo em sua dinâmica própria. Argumenta também que a linguagem não é uma criação individual, pois se desenvolve instintivamente e na coletividade. Durante o Romantismo alemão do final do século XVIII, é comum a tensão entre o indivíduo e a coletividade, a parte e o todo, e para resolver essa tensão, a solução muitas vezes encontrada era recorrer à terminologia orgânica. Enquanto o Iluminismo foi mecanicista, o romantismo teve uma reação organicista. E todo esse pensamento se viu refletido em Humboldt. A terminologia organicista foi usada por Humboldt para descrever não apenas o presente da linguagem, mas também seu desenvolvimento. Humboldt conecta a natureza orgânica da linguagem a sua origem coletiva, e disso depreende que a diferença entre as línguas, assim como a diferença entre as espécies, precisava ser compreendida pela capacidade humana de desenvolver e usar a linguagem, e também pela história particular dos grupos nacionais de falantes. A natureza orgânica da linguagem é o resultado de ela ser criação humana. Essa comparação da linguagem com um organismo leva Humboldt a uma visão de um desenvolvimento auto-determinado da linguagem.

Manchester (1985) afirma que em Humboldt é impossível pensar sem linguagem. A questão é que pensar exigiria linguagem, que a linguagem seria condição necessária para o pensamento. Essa constatação, entretanto, não foi retirada da observação empírica das línguas. A tese da articulação entre linguagem e pensamento não é originária de Humboldt, mas se constituía quase como um senso comum no pensamento germânico da época.

Segundo Brown (1967), no começo do século XVIII, no período pré-romântico, duas doutrinas pensavam a origem da linguagem. A doutrina ortodoxa dizia que a linguagem era um dom de deus e, no mesmo período, pensadores iluministas afirmavam ser a linguagem uma criação da razão humana. Ambas tinham em comum o fato de afirmarem a pré-existência da raça, inteligência e sociedade humanas antes do aparecimento da linguagem. Em ambas visões, o problema da origem da linguagem estava dissociado do problema da origem das faculdades mentais do homem. Os

românticos rejeitavam as duas visões, pois afirmavam que a questão era considerar a condição do homem primitivo, e das semelhanças e diferenças entre o homem e os animais, e das formas primitivas de expressão.

Para o Romantismo, era central a ideia de que a poesia deveria ser a expressão de emoções individuais ao invés do reflexo ou cópia da natureza. Essa visão era paralela à visão da origem da linguagem que via a origem na expressão vocal de emoções ao invés de enxergá-la numa atividade pré-existente da Razão. Esta última era a visão de Locke, reiterada por teóricos franceses. Para Locke, a linguagem tinha uma origem divina, mas também reconhecia a linguagem como uma criação do homem. A linguagem então era uma criação do homem em sociedade, já que o significado das palavras, sendo essencialmente arbitrário, precisa ser acordado pelos homens (Brown, 1967).

Segundo Brown (1967), Harris também afirmava que a linguagem tem uma origem social. E afirmava isso sob o mesmo argumento: já que o significado das palavras é arbitrário, e já que esses significados são compartilhados pelos falantes de uma mesma língua, então esses significados foram acordados entre os homens. Para Harris, enquanto o significado dos sons animais é derivado da natureza, os da linguagem são derivados de um contrato. A antítese entre natureza e acordo, e a distinção homem e animal foi colocada em questão por outros pensadores. Mas esse tipo de afirmação de Harris foi contestada na Inglaterra 16 anos antes por Blackwell em 1735: Blackwell sugere que as raízes da linguagem estariam nos sons provocados pela emoção e depois esses sons seriam usados para mostrar uma situação similar.

Esta visão teria influenciado Monboddó, para quem “povos primitivos” estariam mais sujeitos às interjeições que “culturas civilizadas”. Já Condillac foi responsável por introduzir essa visão emocional da linguagem na França. Em seu livro, *Essai sur l'origine des connaissances humaines*, apresenta uma teoria ao mesmo tempo emocional e social, para a qual quando dois indivíduos vivem juntos numa situação social primitiva, cada qual aprende a associar uma situação a um som instintivo, e com o passar do tempo ele passa a dominar esse som e a utilizá-lo voluntariamente. E esse movimento expressivo conduz ao desenvolvimento consciente da linguagem. Ao mesmo tempo em que Condillac enfatiza a origem social da linguagem, afirma que os

primeiros sons que formam a linguagem foram instintivos e que seu uso consciente só viria depois, num segundo estágio de desenvolvimento da linguagem. Rousseau, no *Essai su l'origine des langues*, de 1753, não deu muita atenção às origens sociais da linguagem, mas enfatizou a distinção entre a linguagem racional e a linguagem expressiva. Segundo Rousseau, o homem começa sentindo, e não raciocinando. Além disso, afirma que não foi por necessidade que o homem inventou a linguagem, mas que esta surgiu e se desenvolveu em situações em que emoções fortes foram despertadas. Já na escola italiana, Lucretius desenvolveu uma teoria marcadamente diferente das noções de contrato social ou dom divino. Ele atava a ideia de que um homem dá nome às coisas, e o eco de suas ideias pode ser ouvido em Vico, para quem a linguagem articulada começa a se desenvolver pelas onomatopeias, partindo das interjeições, que seriam sons articulados sob o ímpeto de paixões violentas. Para Vico, a linguagem é expressiva e tece uma história evolutiva.

Todos esses pensadores, segundo Brown (1967), influenciaram os alemães Hamann, Herder e Humboldt. Humboldt era bastante familiarizado com o trabalho de seus predecessores, mas lidava com o problema da origem da linguagem como um problema separado, pois tomava este problema como parte do problema maior da diferença entre as línguas. Assim como seus predecessores, Humboldt tomava a linguagem como intimamente atrelada à natureza do homem.

Para Brown (1967), pode-se distinguir três relações entre linguagem e pensamento. No primeiro caso, a unidade do pensamento precede a unidade da linguagem, no segundo caso, a unidade da linguagem e do pensamento é contemporânea, diferindo-se apenas no fato de que a linguagem é a manifestação visível de um processo interior, no terceiro caso, a unidade da linguagem precede a unidade do pensamento, e então a linguagem determina o que pode ser pensado. Em termos gerais, pode-se dizer que o Romantismo assume o segundo ponto de vista, enquanto o Iluminismo, o primeiro. Para Brown (1967), os pensadores do Iluminismo afirmam que falar e pensar eram atividades diferentes, pois falar pressupunha ter pensado antes. A linguagem era vista como um veículo do pensamento, e necessário para a comunicação deste, mas a faculdade da razão era prioritária. Para Humboldt, a essência do pensamento está em seu poder de reflexão, e isso significa o poder de

temporalizar o pensamento e definir o que foi pensado antes e o que foi pensado depois, já que pensar é definido como a combinação de ideias que foram dissociadas e que a linguagem é o meio no qual as ideias são fornecidas com um veículo sensível. A linguagem e o pensamento reflexivo são originados ao mesmo tempo, pois a reflexão demanda a objetificação das unidades com as quais opera. Assim, a linguagem marca o começo da racionalidade. Uma diferença, entretanto, pode ser colocada entre pensar e falar, pois o pensamento precisa ser convertido em linguagem e não o contrário: “[...] there is, then, a reciprocal influence between thought and language; thought may have an effect on changing the structure of a language, yet it is inhibited in the attempt through the tendencies expressed in the language as it already exists” (Brown, 1967, p. 67).

Humboldt, a palavra e o conceito

Segundo Manchester (1975), a ideia geral de que a linguagem é de alguma maneira necessária ao pensamento, ou mesmo que são idênticos, já havia sido desenvolvida anteriormente, principalmente por Hamann e Herder. Também foi desenvolvida, segundo alguns autores, por filósofos do Iluminismo. Essa relação entre pensamento e linguagem ficou conhecida no século XX como relativismo linguístico, e em Humboldt a formulação é de que o pensamento é dependente da linguagem. As palavras de uma língua formam e determinam os conceitos e têm uma influência na maneira de conhecer e na sensação – ecos humboltianos no pensamento de Eduardo Sapir. O pensamento seria dependente da linguagem em geral, determinado em cada caso individual por uma língua particular.

Ainda segundo Manchester (1975), a articulação, nesse contexto, é um termo cada vez mais importante nos escritos de Humboldt, e deve ser compreendida enfatizando a origem latina do termo, no sentido de “cutting activity”, “a divisão de algo em partes”. Nesse sentido, para Humboldt o pensamento é uma onda linear e contínua de estados de consciência e, enquanto tal, pode ser dividido em “elementos individuais” por um ato auto-consciente chamado “reflexão” pelo Iluminismo e por Humboldt

(Manchester, 1985, p. 31). A articulação é assim um pré-requisito necessário para a formação de conceitos. Seria possível então distinguir dois estados de pensamento: o primeiro é não-conceitual e não auto-consciente, enquanto o segundo seria auto-consciente. O primeiro seria algo como um pensamento primitivo, enquanto o segundo seria o pensamento articulado. Articular é, então, criar conceitos. Em *Grundzüge des Allgemeinen Sprachtypus* (1824-26), Humboldt afirma que a linguagem não apenas designa o pensamento para fins de comunicação, expressão, etc, mas também tem um papel essencial na “formação” do pensamento, constituindo-se assim como um órgão formador (*das bildende Organ*).

Segundo Di Cesare (1999), isso faz com que a indagação filosófica seja não apenas transcendental, mas também empírica, para que permita as formas em que se realiza historicamente o pensamento. O homem vive imerso em objetos e conceitos e os percebe de acordo com o modo que a língua os constrói, e disso resulta uma diversidade de visões-de-mundo. Cada língua abre portanto uma perspectiva – e perspectiva aqui nos remete à filosofia nietzscheana. A linguagem em Humboldt pode ser comparada a um prisma, que refrata o mundo sempre em novos ângulos, o que traz à tona sempre uma unidade no seio da diversidade. A língua pertence assim sempre a dois indivíduos, dada sua “dialogicidade”. Assim, ao reunir vários indivíduos, forma-se uma comunidade linguística, que é a nação. A língua é então sempre língua nacional, e a diversidade linguística é diversidade nacional. O campo da diversidade linguística (diversidade de visões-de-mundo nacionais) é o campo em que linguística e filosofia confluem no projeto de estudo da linguagem, alterando-se mutuamente. A linguagem, por sua vez, é a síntese da reflexão filosófico-transcendental e da investigação linguístico-empírica.

Ainda segundo Di Cesare (1999), o reconhecimento da diversidade das línguas enquanto diversidade das visões de mundo traça tanto para a linguística quanto para a filosofia “novos trabalhos”. Para Di Cesare, se se descuida desse pressuposto, a linguística corre o perigo de se tornar passatempo de eruditos. Por ter relevância filosófica, o estudo empírico das línguas deve ser orientado filosoficamente, já que cada

língua abre uma nova perspectiva e assim uma nova visão-de-mundo¹⁶⁴, dando a ver uma nova verdade, mesmo os detalhes de línguas primitivas seriam importantes na tarefa de reconstrução da totalidade¹⁶⁵ das visões de mundo. É essa totalidade que a linguística nunca deveria perder de vista. Disso decorre a necessidade da transformação da filosofia em uma empresa não apenas transcendental, mas também empírica. Assim, o projeto humboldtiano de produzir a enciclopédia completa e universal das línguas conhecidas é uma história do devir da linguagem e do espírito, história em que este se manifestou: um quadro das diversas visões-de-mundo que as formas históricas conteria um quadro do pensamento produzido pelo gênio dos filósofos¹⁶⁶. Para Humboldt, quando no diálogo uma palavra é proferida, ela pressupõe a língua inteira, e a língua a visão de mundo que lhe é imanente. E é nesse contexto que surge a metáfora da língua como organismo que deve ser compreendida como metáfora, para que não se identifique com a essência da linguagem (Di Cesare, 1999, p. 54). Trata-se de dizer que “cada organismo constituye un todo recíprocamente conexo en el que cada parte existe por medio de las otras, para las otras y para el todo, y a su vez el todo está con las partes en relación de fin a medios” (Di Cesare, 1999, p. 55). Disso decorre a prioridade do todo sobre as partes. Por isso, é importante compreender a metáfora do organismo como metáfora, pois a língua é um organismo por ser orgânica, e não por ser um objeto. A reificação e conseqüente autonomização da língua, como no comparatismo, separa a língua do indivíduo e a torna autônoma. Mas, em Humboldt, pode-se afirmar que a língua é orgânica enquanto pertencente ao indivíduo. Orgânica pela necessidade de estabelecer um todo intimamente conexo.

Segundo Di Cesare (1999), Humboldt compreende que a analogia é produzida pela imaginação, baseia-se na semelhança e reúne objetos diferentes ao individualizar a característica em comum que compartilham. A língua só é um todo orgânico porque a analogia é o princípio de sua formação, e, ao mesmo tempo, da formação linguística do mundo. Somente porque seus elementos se vinculam é que a língua pode ser um organismo, então ela é necessária à estrutura linguística. Essa estrutura se dá em rede,

¹⁶⁴ Há língua, e há línguas, como diria Pêcheux (1983).

¹⁶⁵ Novamente o fascismo mostra sua cara, pois a tentativa de totalização das visões de mundo é tarefa da nacional-democracia.

¹⁶⁶ E aqui os projetos de Humboldt e Sapir se diferem, pois Sapir afirma que dizer do caráter múltiplo das visões de mundo é dizer da relatividade do conhecimento, e não a tentativa de totalizá-lo.

e, estando sempre presente, falar uma língua é submeter-se à visão de mundo que ela contém. Na trama de conceitos produzida pela *dialogicidade*, o indivíduo está enredado. Isso quer dizer que o indivíduo não tem contato direto com a realidade fenomênica a não ser por essa rede. E já que não é possível transcender o horizonte da linguagem, o indivíduo jamais se libera da rede analógica da própria língua, e isso quer dizer a aquisição de uma nova visão-de-mundo – ecos humboldtianos nas teorias de Sapir. Mas isso em parte, pois sempre se transporta a própria visão-de-mundo. Mesmo na própria língua é possível ir mais além da visão de mundo que lhe é imanente. Não reconhecer essa possibilidade seria não reconhecer a espontaneidade da ação individual. Em Humboldt, a língua é uma ótica sobre o mundo, porque apenas na perspectiva que ela abre é que acontece o mundo, pois articula a realidade fenomênica. Assim, surge, na interpretação de Di Cesare (1999), como condição de possibilidade do mundo, mas não como prisão ideológica, pois enquanto rede analógica, possui conexões abertas que apresentam uma versão hipotética do mundo, nem fechada nem definitiva, que pode ser modificada. O mundo é assim sempre intermundo, pois o lugar de sua formação é o diálogo entre o Eu e o Tu. Neste diálogo é que o mundo se objetiva de maneira sempre nova. Segundo a autora, o enredamento do indivíduo nas malhas da língua não contém nenhum elemento determinista, pois é um condicionamento que se manifesta muito mais no modo mesmo de formar o mundo e na autoformação do Eu, que na visão de mundo aberta pela língua.

Nisso ecoam as teorias do relativismo linguístico, que para Brown (1967) podem ser divididas em duas classes: na primeira classe, estariam as teorias que colocam como evidência das diferentes línguas apenas descrições estruturais das mesmas línguas e suas diferenças formais; na segunda classe, estariam aquelas que determinam os diferentes efeitos das diferentes línguas na percepção, no pensamento e em outras atividades que produziram as diferenças nas línguas em análise. Quando se coloca este problema, surgem duas variáveis no século XVIII atreladas à linguagem, que são o ambiente e o caráter nacional. Entre essas variáveis, era possível estabelecer diferentes relações. Primeiramente, o ambiente moldaria o caráter nacional e este a linguagem. Em outro arranjo, tanto o caráter nacional quanto a linguagem teriam sido moldados diretamente pelo ambiente. Em terceiro lugar, a linguagem teria

sido moldada pelo ambiente, e moldaria o caráter nacional. A relação própria que Humboldt estabeleceu pode ser definida a partir de três fontes. A primeira é a ideia da identificação entre os falantes da língua alemã com a nação alemã, ideia baseada na tradição do pensamento ambientalista que via o caráter nacional e a linguagem igualmente dependentes da influência de um ambiente comum exercido em um longo período histórico. A segunda ideia trata da identificação dos falantes de língua alemã com a nação alemã no que tange à preocupação estética e literária com o status da literatura germânica frente às literaturas inglesas e francesas. A terceira fonte humboldtiana trata dos estudos clássicos realizados por ele. A língua grega, por exemplo, era um reflexo do caráter grego, e a excelência grega estava no fato de ela não ter sido contaminada por elementos estrangeiros. Humboldt argumenta, segundo Di Cesare (1999) que, em *Ueber den Nationalcharacter der Sprachen*, a língua e o caráter nacional se afetam mutuamente: já que o homem pensa e sente somente por meio da linguagem, a linguagem afeta o caráter nacional. E ambos não podem ser datados.

Humboldt e a criatividade linguística

Nesse contexto, Di Cesare (1999) afirma que a criatividade linguística, para Humboldt, é aquela que pode mudar as regras linguísticas, não se limitando a aplicá-las. Essa criatividade se manifesta no ato linguístico individual, ao mesmo tempo realizando o sistema dinâmico da língua, e superando-o. Dessa maneira, a língua que realiza o ato linguístico não é a mesma depois dele. A língua portanto está sempre sendo possibilidade de superação. A criatividade linguística, desse ponto de vista, tem muito que ver com a criatividade artística, mas a liberdade que caracteriza a criatividade artística não se limita à historicidade das línguas, como a primeira. Essa historicidade é assim o limite da liberdade individual do falar e a legalidade histórica da língua. Entretanto, a legalidade da língua não é fixa, pois pode a todo momento ser transcendida pela liberdade que a historicidade regula. A criação do novo na linguagem, entretanto, se dá sempre no interior do corpo histórico da linguagem nas diversas línguas. A formação de uma língua é então sempre uma transformação, já que a forma

é a individualidade que diferencia as línguas e é também a unidade que a diferencia das outras línguas. Portanto, já que necessita preservar a unidade e a individualidade da forma, a língua só muda dentro dos limites da analogia. Trata-se de uma atividade assimiladora, e mesmo as anomalias são assimiladas pelo princípio analógico. Entra aqui a questão do surgimento de novas línguas. Pode-se dizer que uma língua se transformou em outra quando mudou sua unidade e sua forma. Em geral, uma nova língua apresenta novas analogias, diante da qual se vê prescrito um novo “entramado”. Mas, para Humboldt, a principal causa do surgimento de novas línguas é a corrupção. Segundo Di Cesare (1999), o primeiro caso de mudança e surgimento de uma nova língua se dá entre línguas em que umas possuem uma estrutura gramatical mais rica e completa que outras. Seria o caso do grego moderno e das línguas românicas. O segundo caso seria o surgimento de línguas como o latim, o sânscrito e o grego, cujos motivos seriam: o tempo, as migrações, as misturas de grupos étnicos e as mudanças das condições políticas (os acontecimentos históricos). (p. 82)

Para Manchester (1985), outro problema concernente a Humboldt é o problema das causas da variação linguística e, aliado ao problema da designação, intenta tratar de porque as pessoas têm percepções diferentes e dos diferentes caracteres nacionais. As linguagens variam de acordo com os sons, com as regras sintáticas, e com o conteúdo conceitual. Variam também de acordo com as visões-de-mundo (p. 85). Assim, pode-se dividir a variação linguística em “variação perceptiva” e “variação do caráter nacional”. Percepção é um termo de longo uso e geralmente significa não apenas a percepção do externo, mas também dos estados mentais.

Manchester (1985) divide o argumento de que a variação linguística é causada pela variação da percepção em dois. No caso de a nação A e a nação B estarem se formando, pergunta-se porque A e B desenvolvem diferentes sistemas conceituais, diferentes visões de mundo. Manchester dá duas respostas: a) A e B percebem coisas diferentes; b) A e B percebem as mesmas coisas diferentemente. No caso A, se uma nação se localiza num deserto, e a B nos trópicos, uma terá palavras para coisas que a outra não terá. Nesse sentido, as duas línguas variam. Podemos dizer nesse caso que as duas línguas têm visões de mundo diferentes porque veem o ambiente e os objetos de diferentes perspectivas. Nesse caso, a percepção é basicamente a formação de

conceitos. A ideia de que os objetos seriam conceitualizados segundo uma característica específica que possuam, ao invés de totalidades, estava presente nos contemporâneos de Humboldt como Kant e Herder. Assim, diferentes línguas selecionariam características diferentes dos objetos. Dessa maneira, nossa visão das coisas seria para Humboldt sempre incompleta e parcial e o caráter da língua “é uma tendência em torno de um humor ou de uma disposição” (Manchester, 1985, p. 103). É ele que produz o caráter da linguagem e, nesse quesito, Humboldt concorda com seus contemporâneos, produzindo um lugar-comum. A questão é a de compreender de que modo ele pode reivindicar que o caráter nacional determina a linguagem, e a linguagem, por sua vez, o pensamento, mas dado o caráter fragmentário dos escritos sobre esse assunto, o tema torna-se um tanto obscuro. O caráter de uma língua seria o resultado das influências que ela recebeu em seu período de formação, em que pese o caráter nacional dos falantes que a formam. Assim, o efeito do caráter nacional na linguagem é visto como anterior ao efeito da linguagem no caráter nacional. O caráter nacional de uma língua estaria ligado a uma força – certa tendência em certa direção. Por meio dessa força, uma nação ou uma língua enfatizariam mais um aspecto que outro: uns a espiritualidade interna, outros a intuição sensual. A linguagem é assim uma das influências na formação da nação como um todo, e recebe sua forma de tendências coincidentes de todos os indivíduos que fazem a nação enquanto unidade. Uma formulação parecida é a de que cada linguagem representa o conhecimento conceptual total que uma comunidade de falantes desenvolveu ou tem disponível. Assim, o total do léxico representa o conjunto de elementos disponíveis para qualquer pensamento potencial de um falante daquela linguagem. Essa totalidade seria a visão de mundo de uma nação. O caráter nacional influencia o caráter da linguagem, que por sua vez influencia a forma da linguagem. A linguagem, em troca, influencia o pensamento de uma nação. Apesar disso, o caráter e o pensamento de uma nação não são idênticos.

Segundo Di Cesare (1999), tanto para Aristóteles como para Humboldt, forma e matéria são conceitos relacionais: a forma é forma em relação com uma matéria, e a matéria é matéria em relação a uma forma (p. 64). Para Humboldt, na língua não há matéria informe. “La matéria real es una parte el sonido, por otra parte la totalidad de las impresiones sensibles y de los movimientos espontáneos del espíritu que preceden

a la formación del concepto con ayuda de la lengua” (*E VII: 49, tr. 69*)” (Di Cesare, 1999, p. 65). Todo impulso da língua é formal. Este impulso se realiza de modos diferentes nas diferentes línguas; e a linguagem, enquanto atividade formadora, exhibe-se de acordo com uma forma, que é a língua histórica. Humboldt compara a forma de uma língua com um itinerário. Assim, apesar de perseguirem um mesmo fim, descrevem caminhos diferentes. O que ele chama de “forma da língua” é a maneira como a língua realiza o impulso formal da linguagem. A língua, ao mesmo tempo que é forma, tem uma forma. A forma da língua não é apenas a gramática, mas também o léxico. As palavras constituem assim a matéria sobre a qual opera o impulso formador da gramática, mas dado o caráter relacional entre matéria e forma, a palavra só é matéria em sua conexão gramatical. Os pronomes, por exemplo, possuem valor autodesignativo. Determinando as relações dos falantes, desempenham uma função central no discurso pois sua referência se dá no processo do discurso. A natureza dialógica da linguagem faz com que a linguagem só possa nascer da dualidade. Ao estabelecer o Eu, logo aparece o Tu, e delas a terceira pessoa que está além dos sujeitos que podem escutar e falar. Os pronomes conectam os sujeitos, enquanto o verbo conecta sinteticamente sujeito e objeto. Dessa maneira, os pronomes manifestam a dimensão intersubjetiva e pragmática da linguagem. Verbo e pronome, para Humboldt, constituem o tipo universal da linguagem, e está presente nas gramáticas de todas as línguas.

Somente na fala é que se realiza a língua, e a fala é o processo em que se demonstra a maior liberdade do indivíduo. E somente nessa realização pode-se perceber a força da língua sobre o indivíduo, e o poder do indivíduo sobre a língua. Humboldt afirma que “como la lengua es un organismo, su fuerza podría calificarse de influencia fisiológica (aplicando este término al dominio de la fuerza del espíritu); en cambio, el poder que parte del hombre es puramente dinámico (*E VII: 65, tr. 89*)” (Di Cesare, 1999, p. 102). Dessa maneira, a força da língua produz uma barreira no ato linguístico, e assim o sistema pode ser a todo momento subvertido pela criatividade individual. A relação língua e indivíduo é configurada como um conflito que jamais se resolve dialeticamente.

Essa individualidade da fala é um fenômeno empírico que não constitui um problema teórico, pois o grande enigma é a compreensão, e não a fala. A compreensão se realiza sempre com respeito à alteridade do Tu. Para Humboldt, compreender é um ato linguístico, e não psicológico, e enquanto tal, é individual e criativo como falar, pois ambos se embasam na espontaneidade. Di Cesare (1999, p. 104) afirma ainda que “el proceso de la comprensión se perfila como un encuentro de dos perspectivas individuales dentro del horizonte abarcante del lenguaje, un horizonte que no es posible transcender”. A compreensão se torna assim um problema fundamental para a filosofia da linguagem e, tomada na senda humboldtiana, se converte em uma verdadeira filosofia do compreender.

Segundo Di Cesare (1999), Humboldt diferencia forma interior de forma exterior. A forma exterior é a forma fônica, a articulação de sons que, ao se realizar de maneiras diferentes em cada língua, produz um conjunto de sons diferentes. Já a forma interior é a configuração semântica, ou seja, a organização dos significados lexicais e gramaticais. A afirmação de que a linguagem não é uma obra (*érgon*), mas uma atividade (*energía*), é uma fórmula dentre os comentadores de Humboldt. Mas, para Di Cesare, o que mais importa nessa passagem é o passo que se dá da língua à fala, mediado pelo conceito de atividade. Segundo a autora, em Aristóteles, *energía* é um conceito cinético, e indica o processo de realização pelo qual se passa da possibilidade à realidade. “Pero a diferencia de cualquier otro movimiento, la energía, más que el proceso, representa una fase del mismo, y en este sentido ya es realidad, actualización de una posibilidad del ente que se despliega” (Di Cesare, 1999, p. 91).

No campo linguístico, o conceito de *energía* quer dizer uma nova concepção de linguagem, na qual a língua não é um produto acabado, reificada como na tradição gramatical. A língua nessa concepção nunca é alheia ao indivíduo. Ela é atividade, processo de produção, e está sempre em vias de realização. Isso significa considerar a língua em seu devir e daí surge a prioridade do ato linguístico sobre a língua. A linguagem só adquire existência pela fala, e é nesse último estágio que a linguagem se revelaria como *energía*. Por isso, para Humboldt o discurso é o fenômeno linguístico fundamental e originário. “De ello deriva un giro completo en la perspectiva, al cual Humboldt se atiene también en el plano metodológica: el estudio del lenguaje, tal como

él lo concibe y realiza, parte del discurso y remonta hasta la lengua, que es el sistema dinámico del discurso, una abstracción científicamente justificada y que no puede ser separada de la actividad que la produce. Este giro lleva consigo, por otra parte, una ampliación de los límites mismo de la lingüística” (Di Cesare, 1999, p. 86).

Segundo Hansen-Love, a concepção humboldtiana de linguagem consiste em três domínios: metafísico, estético e antropológico. A metafísica em Humboldt pode ser compreendida como os pensamentos mais profundos do homem e as ideias associadas a eles. Afirma Humboldt:

[...] Si vous m'accordez qu'il y a dans chaque métaphysique un point fixe et clair, dont on procède, et un point obscur, mais non incertain, vers lequel on avance, je vous dirai qu'à mon sens Fichte est le premier à supposer ce qu'est ce point ultime : le Moi absolu et véridique. Je sens maintenant, de mille façon différentes, l'insuffisance d'un être intellectuel humain, et de mille façons aussi l'appartenance réciproque de tous, au point que je me sens poussé non pas vers l'Un qui serait Tout – car c'est là à nouveau un concept erroné – mais vers une unité dans laquelle s'abîme tout concept de nombre, toute opposition de l'unité et de la pluralité. (Humboldt *apud* Hans-Love, 1975, p. 17)

A metafísica humboldtiana portanto baseia-se na interdependência das individualidades. Essas individualidades encontram sua verdade na convergência para uma unidade, ao mesmo tempo imanente e transcendente. A unidade é própria da humanidade. A condição de possibilidade das individualidades e da unidade está no esforço pelo qual as individualidades se projetam em direção à unidade. A esse esforço Humboldt chama de força e energia. A **haste** estética toma forma em um debate com Kant: « [...] Dans toutes les recherches sur les premiers fondements de nos jugements esthétiques, la question primordiale demeure toujours de savoir si le beau est ou non susceptible d'être déterminé objectivement par concepts» (Hans-Love, 1975, p. 23). Humboldt contesta diante disso uma dupla impossibilidade : « [...] Si avec Kant on admet la deuxième hypothèse, toute tentative pour fonder une législation esthétique opérant au moyen de règles est voué à l'échec, ce qui incline à nouveau en faveur de la première hypothèse. Mais il apparaît vite à l'évidente que le sentiment de la beauté n'est pas plus suscité par concepts qu'il n'est à même de situer la beauté de son objet au moyen de

concepts déterminés ». (*id. ibid.*) E diante dessa dupla impossibilidade Humboldt necessita de uma teoria da *Darstellung*, que é a articulação de uma ideia em uma imagem pelo jogo da imaginação. O tronco filosófico do pensamento de Humboldt toma forma na ideia de produção do homem pelo conceito de *Bildung*. Dessa maneira, o trabalho de Humboldt é em parte antropológico. Em torno da noção de *Bildung*, convergem reflexões filosóficas e estéticas. A condição de possibilidade dessa convergência se fundamenta na ideia de linguagem, que por sua vez é a condição de possibilidade das ciências que constituem a antropologia. Poder-se-ia falar então de uma revolução copernicana, já que a linguagem não é mais concebida como um domínio contingente e independente, nem como um lugar de provas *a posteriori*, mas como o lugar a partir do qual as ciências do espírito podem se realizar.

Assim como em Kant o objeto conhecido é relativo à faculdade de conhecer, a antropologia em Humboldt é uma função das ciências da linguagem. Mas linguística em Humboldt não tem um sentido unívoco, pois é essa noção que deve ser revista. Não se trata portanto apenas de rever a metodologia, mas de problematizar o conceito mesmo de linguagem.

A crítica humboldtiana estava cercada de diversas opiniões e afirmações sobre a linguagem, que segundo Hans-Love (1975, p. 29) podem ser divididas em dois grupos: algumas muito gerais serviam tanto ao senso comum quanto a ciência, e outras, mais marcadamente eruditas, que eram aquelas da ciência linguística contemporânea a Humboldt. As duas ideias fundamentais que se confrontam à crítica humboldtiana são aquelas que ligam linguagem e pensamento, e a outra que liga linguagem aos objetos no mundo.

No que tange ao problema da percepção, Brown (1967) afirma que desde os empiricistas britânicos, ela foi vista como um assunto passivo. Para eles, as sensações do indivíduo adviriam por meio da contiguidade temporal e espacial, e não por uma atividade imposta pela mente no fluxo exterior das coisas. Nesse sentido, o conhecimento era um problema de uma ou múltiplas sensações atômicas, e as palavras meras etiquetas atachadas a essas sensações. Segundo essas teorias, a linguagem não tem papel nenhum no grupamento das sensações, e muito menos em determinar quais sensações podem ter papel mais relevante.

Os empiricistas britânicos e os racionalistas franceses aderiram às teorias contratuais sobre a origem da linguagem, e assim a linguagem para eles teria surgido depois do surgimento da sociedade e da razão. Dessa maneira, em suas teorias epistemológicas a linguagem não tinha um papel importante e era apenas um meio de transmitir o conhecimento já adquirido.

Segundo Brown (1967), o que Humboldt toma de mais importante de Kant é o argumento de que o que é percebido é o resultado de uma interação entre o que é individual do humano e o mundo externo, entre o subjetivo e o objetivo. Humboldt, entretanto, acrescenta que a percepção está estruturada pelos enquadres da linguagem no fluxo das sensações, e que os enquadres efetuados pelas diferentes línguas diferem entre si.

Apesar de captar muitos elementos epistemológicos da linguística e da antropologia, são as considerações sobre a filosofia da história que dão resposta à questão da interpretação da individualidade. No livro de Humboldt *Sobre a tarefa do historiador*, de 1821, critica qualquer empreitada de “história filosófica” que se caracterize pela fé no progresso da humanidade. Humboldt nega o modelo de uma história linear evolutiva, pois a história não seria uma marcha uniforme de causas e efeitos, mas um incessante cruzamento de forças individuais que se colocam em movimento de maneira espontânea. Como a história é obra do homem, a força que atua nela é a mesma que atua no interior do homem. Assim, o ensimesmamento é o princípio da hermenêutica histórica de Humboldt, compreendida como um encontro de perspectivas diversas. Tudo que está formado remete à relação do sujeito com outro sujeito. O mistério da história é então o mistério do tu. As línguas, enquanto formas individuais empíricas, são o meio pelo qual se desenvolve o diálogo. Desse modo, a hermenêutica histórica coloca as bases da linguística, além de que se desenvolve nela. O ponto de partida para qualquer compreensão linguística é a pré-compreensão que dispõe o linguista, que é sua perspectiva individual. A originalidade de Humboldt na investigação linguística está na aplicação ao estudo da língua do círculo hermenêutico utilizado pelos românticos somente na crítica textual. “[...] Además, la remisión del todo a las partes y de las partes al todo le permite realizar su proyecto de un estudio que sea al mismo tiempo transcendental y empírico, que ni subsuma lo particular bajo lo

universal ni se disperse en el caos de las particularidades [...]”. (Di Cesare, 1999, p. 109)

No círculo hermenêutico, a universalidade é sempre relativa, nunca um ideal totalizador. Isso faz com que o todo se abra à riqueza da experiência. Assim, a tarefa da hermenêutica é conectar aquilo que foi explorado pela crítica como fatos empíricos particulares. Mas a crítica é inútil se não desemboca na conexão das partes singulares em uma unidade.

Para Hansen-Love (1975), Cassirer é um guia privilegiado para o estudo de Humboldt, dada a aproximação que empreende entre ele e Kant. Em *Filosofia das Formas Simbólicas*, de Cassirer, trata-se de “transformar a crítica da razão em crítica da cultura”, cultura sendo entendida como o conjunto das funções simbólicas: a arte, a religião, o mito, o conhecimento, e a linguagem, que ocupa lugar privilegiado, já que é a mediação entre a consciência e o mundo, enquanto materialidade e idealidade. Cada língua comporta uma visão de mundo, ou seja, uma perspectiva sobre o mundo.

A constatação empírica da diversidade linguística sobre o globo é reforçado pelo conceito de forma linguística interna e as pesquisas de Humboldt caminharam no sentido de aprofundar essa diversidade. A forma interna da língua situa a pesquisa linguística não na comparação das línguas, mas, já que a forma interna é o próprio objeto da pesquisa linguística, no estudo aprofundado das línguas independentes. A diversidade das línguas não é a diversidade de interpretações do mesmo ser, pois o papel da linguagem na formação das representações é fundamental. A língua comporta uma visão de mundo, sendo assim o horizonte de objetividade do homem.

Encaminhamentos

Os quatro autores apresentam propostas semelhantes para uma leitura da obra de Humboldt. Manchester (1985) e Di Cesare (1999) apontam as bases filosóficas das ideias linguísticas de Humboldt, enquanto Brown (1967) e Hansen-Love (1972) se detêm em problemáticas específicas. Todos eles apontam para o que chamam de *revolução copernicana da linguagem*, mas, de nosso ponto de vista, estabelecer este

tipo de marco não é útil às análises, pois tratar de *revoluções* é em geral um gesto de apagamento da conjuntura que condiciona a produção científica e filosófica. Dessa maneira, tomamos este termo tal como o define Di Cesare (1999), como os elementos kantianos na obra de Humboldt.

Todos os autores enfatizam que, para Humboldt, a racionalidade começa com a linguagem, mas há a especificidade de que o pensamento se converte em linguagem e não o contrário. Nesse contexto, corroboramos a posição de Di Cesare (1999) em detrimento da posição de Hansen-Love (1972) no que tange à influência de Humboldt na linguística de Chomsky. Para Di Cesare (1999), trata-se de uma apropriação esdrúxula por parte de Chomsky, já que ele desconsideraria que para Humboldt a gramática não resume a linguagem nem a língua.

Análise semântica

Dada a forte relação que os comentadores de Humboldt estabelecem entre palavra e conceito, o percurso bibliográfico me levou a perguntar o que designam alguns conceitos presentes em Humboldt. Inicialmente, interessou-me analisar os sentidos de *linguagem* em Humboldt, já que é um conceito central em sua filosofia. As análises nos levaram a perguntar também sobre os sentidos de *língua*, *palavra* e *nação*, que, nas análises, são palavras que aparecem atreladas a linguagem – aparecem também nos comentadores. Para tanto, utilizei recortes de quatro textos: « Introduction à l'Agamemnon d'Eschyle » (1816), « Sur l'étude comparée des langues » (1820), « De l'influence de la diversité de caractère des langues sur la littérature et la culture de l'esprit » (1821) e « Sur le caractère national des langues » (1822-24). Estes textos estão reunidos em *Wilhelm von Humboldt. Sur le caractère national des langues et autres écrits sur le langage* (2000), edição bilíngue francês-alemão apresentada, traduzida e comentada por Denis Thouard. Para confirmar certos pontos das análises, consultamos ainda *Sobre la diversidad de la estructura del lenguaje humano y su influencia sobre El desarrollo espiritual de la humanidad* (1836); *Sobre el origen de las*

formas gramaticales en el desarrollo de las ideas (1822-23); *Carta a M Abel Rémusat sobre la naturaleza de las formas gramaticales en general y sobre el genio de la lengua china en particular* (1827); *Sobre el estudio comparado de las lenguas en relación con las diversas épocas de su evolución* (1820); *Sobre la escritura alfabética y su conexión con la estructura de las lenguas* (1824); e *Sobre el dual* (1827).

Nesses recortes, analisaremos as designações de língua, linguagem, palavra e nação, e também de que modo se articulam algumas afirmações e pressuposições nos recortes.

Análise das reescriturações e articulações

Começamos as análises com um recorte central, em que língua é reescrita por definição. Esse recorte nos levou a analisar também a palavra nação, já que língua é definida como nação.

1. Au fond, la langue, non pas telle qu'elle parvient à la postérité en sons et en œuvres fragmentaires, mais dans son existence alerte et vivante, non seulement dans son extériorité, mais aussi dans son intériorité, dans son identité à la pensée qu'elle rend possible, la langue est la nation même, à proprement parler elle est bien la nation.

Em (1), ao lado das reescriturações por repetição, há uma reescrituração por definição, la langue est la nation même, que estabelece a determinação de *língua* por *nação*. De modo que somos levados, imediatamente, à palavra-conceito *nação*. Neste caso, *langue* aparece no início da sequência, articula-se com uma sequência explicativa que tem uma construção muito particular pelo modo de constituir o que da língua entra na definição (língua é nação) dada. Estas articulações permitem as seguintes paráfrases:

(1a) a língua que é a nação não é a língua *qui parvient à la postérité en sons et en œuvres fragmentaires*

(1b) a língua que é a nação é a língua em sua existência *alerte et vivante, non seulement dans son extériorité*, e também *dans son intériorité, dans son identité à la pensée qu'elle rend possible*.

Por outro lado em (1) está também dito, pela articulação considerada,

(1c) a língua (*elle* reescritura na sequência *língua*) *parvient à la postérité en sons et en œuvres fragmentaires*.

(1d) a língua *parvient à la postérité dans son existence alerte e vivante, en son extériorité et dans son intériorité, dans son identité à la pensée qu'elle rend possible*.

Interessante observar que (1c) e (1d) estão significados em (1) de modo diferente que (1a) e (1b). O que se diz em (1a) e (1b) está afirmado em (1), enquanto (1c) e (1d) estão pressupostos em (1). Este modo de significar dá a (1c) e (1d) o caráter de uma significação fora de discussão, pois se apresenta por um voz genérica, como voz de todos, voz da qual participa o autor. Esta pressuposição pode ser articulada com o próprio sentido que a análise da designação de língua e de nação levou.

2. Quoiqu'en grande partie l'ouvrage des nations, **les langues** les maîtrisent néanmoins, les retiennent captives dans un cercle déterminé, et forment ou indiquent au moins principalement la différence du caractère national.

Acompanhando as reescrituras, encontramos em (2) *língua* reescriturada por desenvolvimento em *ouvrage des nations*. Aqui novamente língua está sendo determinada por nação.

3. Prendre aussi peu que possible de ce qui appartient à la **nature particulière de la langue**, comme organe et instrument de la pensée ; ou cultiver surtout **la langue**, comme instrument, s'attacher à sa manière de représenter la pensée, l'assimiler, comme un monde idéal, au monde réel sous tous les rapports qui peuvent y être appliqués.

Em (3), língua é reescrita na expressão nominal “a natureza particular da língua”, o que nos permite a paráfrase “a língua tem uma natureza particular”. Esta *natureza*

particular é ela ser órgão e instrumento do pensamento. E órgão e instrumento do pensamento está reescriturado em seguida por instrumento de representar o pensamento. Esta reescrituração de órgão e instrumento do pensamento por instrumento de representar o pensamento é uma reescrituração sinonímica que traz uma nova especificação e põe na cena ‘representar’.

4. A pesar de esta ventaja, la lengua china me parece, sin ninguna duda, muy inferior, como órgano del pensamiento, a las lenguas que han conseguido ofrecer un cierto grado de perfección a un sistema opuesto al suyo.

Língua é reescriturada por órgão do pensamento, que reescritura por sua vez órgão e instrumento do pensamento e instrumento de representar o pensamento. Assim como em (5) e (6):

5. Y la lengua, para adaptarse a las necesidades del pensamiento, debe, en la medida de lo posible, reproducir su organismo en su propia estructura.

6. Et comme l’homme parvient à cette distinction, d’un côté en analysant la pensée énoncée en paroles, et de l’autre, en traitant et en maniant, pour ainsi dire, d’une manière particulière la langue qui en est l’organe ; nous touchons ici à ce qu’il y a de plus intime et de plus profond dans la nature des langues, au rapport primitif qui existe entre la pensée et le langage.

Já em

7. Si la méthode d’embrasser, autant que possible, l’universalité des idiomes connus est indispensable pour réduire l’étude des langues à un système scientifique, elle est également nécessaire pour pénétrer plus avant dans ce qui constitue le but de cette étude même, la connoissance de l’étendue et des développemens de l’esprit humain. C’est une vérité généralement reconnue que les idées et la langue qui sert à les exprimer, sont si étroitement liées ensemble qu’elles tiennent, à bien peu de différences près, constamment la même marche, et sont assujetties à une influence continuellement réciproque.

Língua é reescrita por idiomas. Em seguida, por repetição, na expressão nominal estudo das línguas. Mais à frente, articula-se a ideias por meio do que podemos

paraphraser como “a língua serve para exprimir ideias”, o que produz uma determinação também entre língua e ideias.

8. Si l'on voulait comparer à quelque chose d'autre ce qui n'a pas d'équivalent dans l'ensemble du domaine de la pensée, on pourrait évoquer l'instinct naturel des animaux et appeler la langue un instinct intellectuel de la raison.

Em (8), língua é reescriturada por *instinto intelectual da razão*.

9. Exhalaison immédiate d'un être organique dans sa capacité sensible et spirituelle, elle partage ainsi la nature de tout ce qui est organique, à savoir que chaque chose en elle n'existe que par l'autre, et que l'ensemble ne se tient que par la force qui pénètre le tout.

Em (9), língua é reescrita por definição enquanto “exalação imediata de um ser orgânico em sua capacidade sensível e espiritual”. Em seguida, *orgânico* é definido como “cada coisa nela existe apenas por meio de outra”.

10. C'est un être organique, il faut le traiter comme tel.

Novamente língua é reescrita por definição como um *ser orgânico*.

11. Car même si l'impression d'ensemble laissée par **chaque langue** est facile à saisir, on se perd, en voulant en rechercher les causes, dans une foule de détails apparemment sans importance et on voit bientôt que l'effet que produisent les langues ne dépend pas tant de certaines propriétés importantes et marquées, qu'il ne repose sur l'impression uniforme et indécélable dans le détail produite par la constitution de des éléments. Mais ici, la généralité de l'étude devient précisément le moyen de rendre distinctement sensible **cet organisme finement tissé**, puisque la netteté de la forme qui, à travers la multiplicité de ses figures, demeure dans l'ensemble toujours la même, facilite la recherche.

Língua é mais uma vez reescriturada por *organismo [organisme finement tissé]*.

12. J'ai cherché, dans une de mes précédentes conférences académiques, à attirer l'attention sur le fait que la diversité des langues excède un simple diversité des signes, que les mots et la syntaxe forment et déterminent en même temps les concepts, et que,

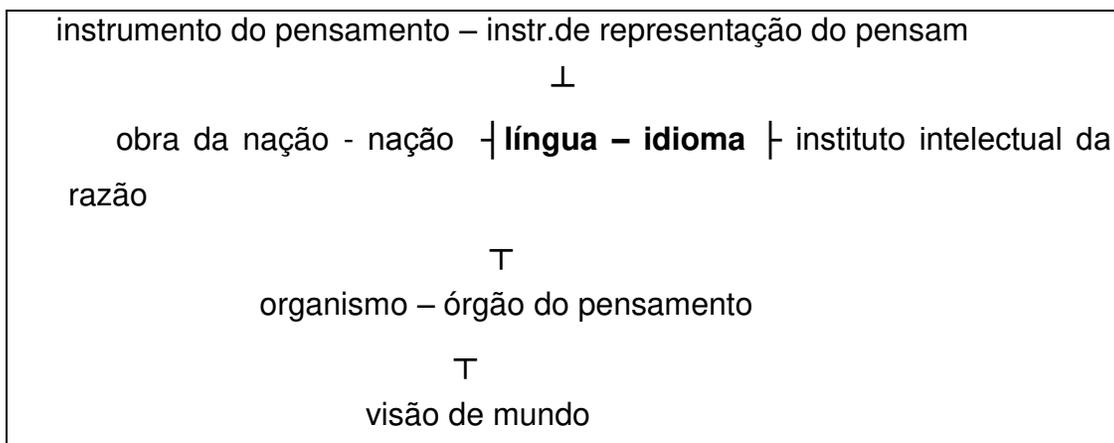
considérées dans leur contexte et leur influence sur la connaissance et la sensation, plusieurs langues sont en fait plusieurs visions du monde.

Língua é reescrita por definição como *visão de mundo*.

13. La pensée n'est cependant pas simplement dépendante en général de la langue, mais elle est également déterminée jusqu'à un certain degré, par chaque langue particulière.

Língua é reescrita por repetição e articulada a pensamento. Esta relação é predicada pela dependência entre língua e pensamento. E esta predicação aparece como uma retificação sobre uma outra afirmação (La pensée est dépendante en général de la langue) apresentada sob a forma de pressuposto. Assim a relação geral entre língua e pensamento é apresentada por uma voz genérica, conhecida, e a afirmação do autor se distancia deste conhecimento aceito para melhor especificar a questão pela afirmação: não é simplesmente isso, o pensamento é determinado até um certo grau por cada língua particular. Estabelece-se desse modo uma relação muito mais estreita entre língua e pensamento: cada língua leva a um modo de pensar. Assim aparece uma pergunta sobre a relação língua-pensamento-nação. Ou seja, a língua sendo determinada pela nação faz com que se pense de uma maneira particular.

Estas reescrituras levam a considerar a seguinte designação para língua em Humboldt:



Destas análises vai-se claramente para a designação de *nação*, que aparece como determinando semanticamente *língua*. Assim, temos em (15):

14. Car c'est bien une propriété admirable des langues que toutes suffisent d'abord pour l'usage courant de la vie, avant de pouvoir être élevées à l'infini par l'esprit de la nation qui travaille jusqu'à un degré supérieur et toujours plus diversifié.

Nação aparece reescrita por repetição na expressão nominal *espírito da nação*, que pode ser parafraseada como “a nação tem um espírito”, e, dessa forma, cria a determinação de nação por espírito.

15. Mais en même temps que s'élargit le sens de la langue (Sinn der Sprache), s'élargit aussi le **sens de la nation** (Sinn der Nation).

Aqui também, temos duas articulações nominais: o sentido da língua e o sentido da nação que levam às paráfrases “a língua tem sentido” e “a nação tem sentido”. Esta correlação leva a que os sentidos da língua e da nação estão ligados. E também estão ligados língua e espírito da nação.

Assim como na sequência (16):

16. Mais si la traduction devait permettre à la langue et à **l'esprit de la nation** de s'approprier de ce qu'**elles ne possèdent pas** ou du moins qu'**elles ont d'une autre façon**, la première exigence est alors une pure et simple fidélité.

Em que *elles* reescritura *língua* e *espírito da nação*.

Por outro lado há que se considerar que as reescriturações por repetição, ou outras reescriturações de língua, se articulam de maneira muito particular, constituindo relações predicativas que muitas vezes têm a ver com a relação língua-nação. Como em (17):

17. Le besoin d'être compris contraint à rechercher ce qui est déjà proche et compréhensible, et avant que la civilisation ne réunisse plus avant les nations, les langues restent longtemps la possession de petites populations.

Em que *língua* é reescrita por repetição e predicada como “possessão de pequenas populações” antes que a *civilização* não reúna as *nações*.

18. Les Grecs sont le seul peuple que nous connaissions qui possédât un tel rythme et c'est à mon avis ce qui le caractérise et le désigne le mieux. Les rythmes que nous rencontrons chez autres nations sont imparfaits.

Os gregos são definidos como um povo. Em seguida, nação aparece reescriturando por substituição gregos, o que nos dá a determinação de nação por povo.

Dessa maneira, podemos dizer que em Humboldt nação tem a seguinte designação:

língua nação povo

Outra análise importante é a de *linguagem*. Em (20) e (21), temos a reescritura por repetição de linguagem, na expressão nominal “faculdade de linguagem”, o que pode ser parafraseado como *a linguagem é uma faculdade*.

19. Mais cette analyse ne fait que développer ce qui se trouve déjà originellement dans l'esprit de l'homme doué de la faculté de langage.

20. Es así como puede reconocerse, y con señales inequívocas, un desarrollo progresivo de la facultad de lenguaje.

21. La classification des mots, d'après les catégories grammaticales, tire son origine d'une double source : de la nature de l'expression affectée à la pensée par le langage, et de l'analogie qui règne entre ce dernier et le monde réel.

Linguagem é reescrita por repetição e podemos parafrasear “de l'expression affectée à la pensée par le langage” por “a linguagem afeta o pensamento”. Articula-se também a “mundo real” na reescrita por substituição “esta última”.

22. Creo que hay que ir todavía más lejos; no hay que ignorar que el espíritu personal de un pueblo, de una raza, puede estar más felizmente dotado que el de otras de las cualidades necesarias para la formación del lenguaje y para la inteligencia de las formas abstractas del pensamiento (dos cosas inseparablemente unidas).

Linguagem aparece reescriturada por repetição na expressão nominal *formação da linguagem*, e articulada a *formas abstratas do pensamento*. Podemos também produzir as seguinte paráfrase: “O espírito pessoal de um povo, de uma raça, é dotado das qualidades necessárias para a formação da linguagem e para a inteligência das formas abstratas do pensamento”, que aparece como pressuposto, numa voz genérica, conhecida, inquestionável. Assim, Humboldt coloca o que é específico do seu pensamento fora do julgamento contido na afirmação.

23. Porque cualquier operación del lenguaje consiste en dar cuerpo al pensamiento; en sustituir lo vago por la impresión fija que dejan los sonidos articulados; en obligar al espíritu a desarrollar la totalidad del pensamiento a través de la sucesión de las palabras. Todo lo que, en el espíritu, quiere alcanzar la claridad y la precisión que las lenguas expanden sobre las ideas, debe, por este motivo, estar marcado, o al menos, encontrar de algún modo un signo que lo represente.

Linguagem aparece articulada à enumeração *dar corpo ao pensamento*, *substituir o vago pela impressão fixa que deixam os sons articulados*, *obrigar o espírito a desenvolver a totalidade do pensamento através da sucessão das palavras*, e assim afirma o que está pressuposto em 23.

24. L'homme n'est homme que par le langage; mais pour inventer le langage, il devait déjà être homme.

Linguagem é reescrita por repetição e articula-se a homem, por meio da relação de dependência: o homem só é homem por meio da linguagem. Aqui novamente a linguagem aparece como sendo inventada pelo homem. Há uma articulação que opõe uma afirmação aceita – *o homem só é homem por meio da linguagem*, e depois acresce outra mais significativa. Podemos dizer que uma voz diz o primeiro enunciado e outra que diz o segundo, e a voz que diz o segundo é a do autor. E a outra, que ele dá como sabida, acaba dizendo que todos sabem isso. E ele diz, sim, mas não é bem só isso. Assim o homem não é feito pela linguagem, mas faz a linguagem.

Dessa maneira, podemos dizer que a designação de linguagem é ela ser uma faculdade, o que podemos representar no seguinte DSD:



Outra análise que nos pareceu pertinente dada a ocorrência junto à *língua* é a análise do termo *palavra*. Assim, temos em (25):

25. Un **mot** est si peu le signe d'un concept (*ein Zeichen eines Begriffs*) que le concept ne peut même pas naître sans **lui**, encore moins être fixé.

Palavra é reescrita por definição como *signo de um conceito*. O conceito, por sua vez, é predicado por palavra pois não pode nascer sem ela e também não pode se fixar sem ela.

26. Toutes les **formes linguistiques** sont des symboles.

Palavra é reescrita por substituição em “formas linguísticas”, e definida como *símbolos*.

27. Je nomme catégories grammaticales les formes assignées aux **mots** par la grammaire, c'est-à-dire les parties d'oraison et les **autres formes** qui s'y rapportent. Ces sont **des classes de mots** qui emportent avec elles certaines qualifications grammaticales, que l'on reconnaît, soit par des marques inhérentes aux mots mêmes, soit par la place que les mots occupent, soit enfin par la liaison de la phrase.

Palavra é reescrita por repetição e predicada por *forma*. Aparece novamente reescrita por repetição na expressão nominal “as classes das palavras”.

28. L'action indéterminée de la force de pensée (Wirken der Denkkraft) se condense dans **un mot** comme de légers nuages apparaissent dans un ciel pur.

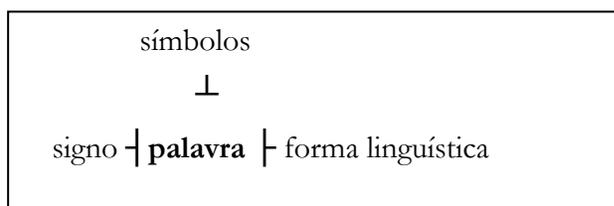
Palavra é reescrita por repetição e articula-se a *ação indeterminada da força do pensamento*, que age sobre ela.

29. Si l'on voulait penser du point de vue d'un homme la naissance **d'un mot** (...), **elle** ressemblerait à la naissance d'une figure idéale dans l'imagination (Phantasie) de l'artiste.

A expressão “o nascimento de uma palavra” é reescrita por substituição, *ela*, e articula-se a *figura ideal*.³⁰ **Les mots** se placent naturellement dans les catégories auxquelles appartiennent les objets qu'ils représentent. C'est ainsi qu'il existe dans toute langue **des mots de signification substantive, adjective et verbale**, et les idées de ces trois formes grammaticales naissent très-naturellement de ces mêmes mots.

Além das reescrituras por repetição, palavra aparece substituída por “elas”, e predicada pelo que podemos parafrasear como “elas representam objetos”. Aparece reescrita por repetição na expressão nominal “palavras de significação substantiva, adjetiva e verbal”, e essa expressão é reescrita por “essas três formas gramaticais”. Palavra é então novamente determinada por *forma*.

A partir dessas reescrituras, podemos dizer que os sentidos de *mot* estão determinados por forma linguística e por símbolo. Dessa maneira, teríamos o seguinte Domínio Semântico de Determinação:



A análise da palavra *língua* em Humboldt nos indica seu funcionamento enquanto conceito. A constante reescritura por repetição demonstra que ela é tomada como pressuposto, e assim que seus sentidos são dados como evidentes, o que é muito comum quando se trata de um conceito. As análises, entretanto, demonstram que enquanto *linguagem* é uma faculdade do homem, a *língua* é um instrumento do pensamento. Enquanto instrumento do pensamento, há línguas inferiores e superiores, e assim línguas mais propícias ao pensamento. A língua funciona enquanto um organismo, em que cada parte é constitutiva de um todo e o todo constitutivo das partes. A linguagem seria geral, e se manifestaria em cada língua particular. Já a palavra, nesse contexto, é o signo de um conceito e apresenta o funcionamento de forma linguística, que por sua vez é simbólica. Outra determinação importante quando analisamos o sentido de língua em Humboldt é a determinação por *nação*, em que a nação é a língua e a língua é a nação. Nação, por sua vez, apresenta o sentido de *povo*, e assim cada povo possui uma língua que o caracteriza.

NIETZSCHE, SAPIR, HUMBOLDT

Humboldt visa a compreender a formação progressiva da gramática no espírito humano, principalmente como nasce em uma língua o que o autor chama de modo particular de representação das relações gramaticais (forma), e quais os efeitos dessas relações serem representadas de uma maneira ou de outra para o pensamento e para o desenvolvimento de ideias. A linguagem em Humboldt é uma faculdade que se desenvolve progressivamente, constituindo-se como um instrumento, instrumento este que apresenta certa “disposição virtual” para usos diversos. Em Nietzsche, a gramática aparece como a questão da apresentação de um juízo, na relação sujeito e predicado, enquanto em Humboldt a gramática se coloca com relação às formas gramaticais, ou seja, de que modo ao mudar a forma gramatical de língua para língua, essa mudança afeta a cognição, conforme demonstram nossas análises.

Nietzsche visa a, dentre outros aspectos, compreender de que modo a linguagem influencia nossas crenças morais e nossos juízos de valor. Nesse contexto, a gramática determina os modos de filosofar. Afirma Nietzsche que

filósofos do âmbito linguístico uralo-altaico (onde a noção de sujeito teve o desenvolvimento mais precário) com toda a probabilidade olharão “para dentro do mundo” de maneira diversa e se acharão em trilhas diferentes das dos indos-germanos ou mulçumanos: o encanto exercido por determinadas funções gramaticais é, em última instância, o encanto de condições raciais e juízos de valor *fisiológicos*. (JGB/BM, § 20)

Desse modo, esses pensamentos filosóficos não são tanto uma *descoberta*, mas um *reconhecimento*. Reconhecimento de raciocínios derivados do sistema linguístico. Por outro lado, “não basta utilizar as mesmas palavras para compreendermos uns aos outros; é preciso utilizar as mesmas palavras para a mesma espécie de vivências interiores, é preciso, enfim, ter a experiência *em comum* com o outro” (JGB/BM, § 268).

A relação privilegiada com o pensamento caracteriza o que seja linguagem em Humboldt. Dessa maneira, o pensamento é representado pela linguagem: palavras e relações gramaticais concorrem para representar o pensamento. Nesse contexto, Humboldt afirma algumas línguas como superiores a outras, pois algumas estariam mais aptas à expressão de certas ideias. O argumento leva em conta a comparação entre línguas para afirmar a superioridade das línguas flexionais. O desenvolvimento das ideias dependeria da possibilidade de se pensar certas relações. Assim, uma língua indígena americana não teria o prazer pelo pensamento abstrato, e, já que é assim, seria impossível que surjam certos pensamentos em determinadas línguas. O que está em jogo neste tipo de raciocínio é que o pensamento, para se desenvolver em pensamento abstrato, exigiria que as relações gramaticais respondessem a relações lógicas. A formação da linguagem e das formas abstratas do pensamento são indissociáveis para Humboldt. O pensamento, então, apenas por meio de uma operação lógica introduz nas palavras a verdadeira relação gramatical pretendida, na medida em que tende a se converter em uma forma.

Na relação entre linguagem e pensamento, é interessante notar que, para Nietzsche, a noção de *alma* pode ser derivada da noção supersticiosa do *sujeito* e do *eu*, ambos como *atomismos*. Todas as três noções são *superstições populares de tempos imemoriais* e, além delas, entra em cena também algum jogo de palavras e os desencaminhamentos provocados pela gramática. Dessa maneira, podemos mais uma vez compreender a força da linguagem na construção do mundo da experiência, e do modo como ela determina desde *construções filosóficas*, até *crenças religiosas*. Esse poder da linguagem de instaurar uma interpretação do mundo é tido por Nietzsche como causa, por exemplo, do *erro de Descartes* e de tantos outros filósofos: eles foram *seduzidos pela gramática*. Sendo assim, podemos dizer que a função da gramática em Humboldt é positiva, pois possibilitaria o pensamento, enquanto em Nietzsche essa função é negativa, pois propicia um tipo de pensamento gregário.

Para Humboldt, quanto mais a língua imprimir formalidade, mais aumentaria a potência da faculdade de pensar. Mas, em princípio, a língua só teria signos para os objetos, e caberia ao que escuta juntar as formas que dão nexos ao discurso. A língua deveria assim adaptar-se às necessidades do pensamento e reproduzir seu organismo em sua estrutura. Humboldt argumenta que, se não fosse assim, a língua seria apenas um símbolo imperfeito do pensamento.

Para Nietzsche, não se trata de aumentar a faculdade de pensar, pois pensar não é uma faculdade em Nietzsche. É no jogo com a consciência que exerce a linguagem um papel decisivo. Diz Nietzsche (FW/GC, § 354) que o problema da consciência, de o homem *tornar-se consciente*, apenas adquire contornos específicos quando pensamos em que medida o homem poderia existir sem ela, pois, para Nietzsche, poderíamos *pensar, sentir, querer, recordar*, e até mesmo *agir*, e para nada disso precisaríamos de *ter consciência* disso. Toda a vida poderia ser possível sem que ela fosse consciente, “sem que, por assim dizer, ela se olhasse no espelho” (FW/GC, § 354), já que, ainda hoje, boa parte de nossa vida se passa sem ter-se consciência dela. A partir disso, ele se pergunta “*para que* então consciência, quando no essencial é *supérflua?*” (FW/GC, § 354). A resposta de Nietzsche a esta pergunta está diretamente ligada à *necessidade de comunicação*, que por sua vez está ligada à *capacidade de comunicação*. Ao supor que essa seja uma hipótese válida, Nietzsche conjectura que a

consciência se desenvolveu sob a pressão da necessidade de se comunicar, que ela foi *necessária e útil* somente entre duas pessoas – em especial, entre uma pessoa que manda, e outra que obedece. “Consciência é, na realidade, apenas uma rede de ligação entre as pessoas, - apenas como tal ela teve que se desenvolver: um ser solitário e predatório não necessitaria dela” (FW/GC, § 354). Que nossas ações, pensamentos, movimentos e mesmo sentimentos tenham chegado à consciência ao menos em parte, é fruto de que o homem *precisava* de ajuda e proteção de seus iguais, e para isso precisava exprimir o perigo em que se encontrava e precisava que fosse compreendido, já que, dentre os animais, era a espécie mais ameaçada. E, segundo Nietzsche, para todas essas ações o homem precisava “saber” o que faltava, necessitava “saber” o que sentia, “saber” o que pensava, ou seja, o homem necessitava antes de tudo de *consciência*. Como toda criatura viva, o homem pensa continuamente, mas não sabe que pensa. O pensar consciente, o pensar que ele sabe que pensa, “é apenas a parte menor; a mais superficial, a pior, digamos: - pois apenas esse pensar *consciente ocorre em palavras, ou seja, em signos de comunicação*, com o que se revela a origem da própria consciência” (FW/GC, § 354). Quando Nietzsche fala de consciência, lembra que ela não é a *razão*, trata-se apenas do *tomar-consciência-de-si da razão*, e, nesse sentido, andam de mãos dadas o desenvolvimento da linguagem e o desenvolvimento da consciência. Nesse sentido, diferenciam-se sobremaneira Nietzsche e Humboldt. Para Nietzsche a linguagem é uma *ponte* entre um ser humano e outro, mas não só ela: também cumpre esse papel o olhar, o toque, o gesto. Em suma, é na medida em que cresce a necessidade de comunicação que aumentam a consciência e a linguagem: “o homem inventor de signos é, ao mesmo tempo, o homem cada vez mais consciente de si” (FW/GC, § 354).

Nietzsche chama de *ingênuos observadores* aqueles que acreditam existir “certezas imediatas” (JGB/BM, § 16). *Eu quero*, como era superstição de Schopenhauer, ou *eu penso*, como foi a superstição de Descartes. Essas *certezas* foram tidas como *imediatas* partindo do preconceito de que nem no que tange ao sujeito e nem no que tange ao objeto houvesse uma *falsificação*. Para Nietzsche, nos termos “certeza *imediatas*”, “conhecimento *absoluto*” e “coisa *em si*” há um *contradictio in adjeto*, e por isso “deveríamos nos livrar, de uma vez por todas, da sedução das palavras!”

(JGB/BM, § 16). O filósofo deveria se propor uma atitude diferente da atitude do povo, que acredita que *conhecer* pode significar *conhecer até o fim*. O filósofo precisa colocar em suspeita a linguagem: se o filósofo decompõe as proposições *eu penso* ou *eu quero*, perceberá que delas decorrem uma série de afirmações e difícil sustentação: “que sou *eu* que pensa, que tem de haver necessariamente um algo impossível que pensa, que pensar é atividade e efeito de um ser que é pensado como causa, que existe um “eu”, e finalmente que já está estabelecido o que designar como pensar – que eu *sei* o que é pensar” (JGB/BM, § 16). Como se pode saber que a ação é *pensar*, e não *sentir* ou *querer*? Afirmar “eu penso” pressuporia que, ao comparar o estado momentâneo em que me encontro com outros estados que conheço de mim, se poderia afirmar o que este estado *é*, de modo que *eu penso* não pode ser tomado como uma *certeza imediata*. Neste caso, o filósofo se depara com uma série de problemas metafísicos: “de onde retiro o conceito de pensar? Por que acredito em causa e efeito? O que me dá o direito de falar de um Eu, e até mesmo de um Eu como causa, e por fim de um Eu como causa de pensamentos?” (JGB/BM, § 16).

Para Humboldt, apenas as línguas que possuem formas gramaticais seriam adequadas para representar o pensamento. E nisso os autores também se diferem, pois em Nietzsche as formas gramaticais não *representam* o pensamento, mas se configuram como *sintoma* de formas de raciocínio. *Pensar*, em Nietzsche, é apenas uma palavra para um determinado estado do ser humano, que por gregarismo chama a experiência da mesma maneira (o mesmo que encontramos em Sapir), enquanto em Humboldt trata-se de uma faculdade.

Dessa maneira, apesar de ambos os autores se preocuparem com a determinação do pensamento pela linguagem, a questão adquire contornos diferentes – em Humboldt, trata-se do pensamento enquanto algo interno, enquanto cognição; em Nietzsche, trata-se do pensamento enquanto materializado em discurso.

Nesse sentido, não se poderia portanto falar de uma filiação entre Humboldt e Nietzsche.

**toda história começa *in media res*:
a caminho de um materialismo trágico**

Os dragões não conhecem o paraíso

Caio Fernando Abreu

*Speed is violence
Power is violence
Weight violence
The butterfly seeks safety in lightness
In weightless, undulating flight
But at a crossroads where mottled light
From old trees falls on a brash new highway*

*Our separate errands collide
I come power-packed for two
And the gentle butterfly offers
Itself in bright yellow sacrifice
Upon my hard silicon shield.*

“Benin Road”, Chinua Achebe

Nietzsche, o destino singular da linguagem comporta certo caráter herético, por alguns motivos tão incertos quanto escrever uma conclusão. O trabalho reflexivo não termina, o fim é apenas ilusão do ponto final.

Antes de tudo a heresia do gênero: nem a ciência nem a filosofia são por direito lugar para as mulheres. Basta pensar em uma coleção como *Os Pensadores*, em que a marcação do masculino não é apenas uma questão de generalização, mas de gênero. Não há nenhuma pensadora, apesar de existirmos desde que parimos o primeiro homem. Eis que então este trabalho é feito por um corpo que se escreve linha.

Herético porque feito em um *espaço de enunciação*¹⁶⁷ específico - indoafrolatinoamericano, crioulo, e assim dividido e marcado por relações de poder bastante específicas. Uma leitura que muda a direção do pensamento, mudança de perspectiva: da América Indofrolatina para o mundo. Ainda que o processo de descolonização se faça de modo gradual e difícil, eis um começo, que se insere em uma série, em outros começos, caminhos abertos por minhas mestras e meus mestres.

Ainda que marcado por "privilégios" – branca e cisgênero - há certo caráter herético em pensar e fazer ciência indoafrolatinoamericana e feminista. Isso é o não dito que faz esse trabalho significar, e assim cria um lugar de dizer particular.

Há ainda algo que a isso se relaciona, e que já nos encaminha para o começo do fim. Trata-se de um trabalho que se faz no intervalo entre as Ciências da Linguagem e a Filosofia. Relação que não se reduz propriamente à Filosofia da Linguagem, tal como é comumente feita e compreendida. Uma relação marcada por um mal-estar, já que hoje é difícil pensar em uma filosofia que pensa uma ciência, como se não fosse a ciência um lugar de se pensar a si própria, ou, por outro lado, que não fosse a filosofia lugar de criação de verdades.

No intervalo entre as Ciências da Linguagem e a Filosofia é que tem lugar um trabalho sobre as filiações a Nietzsche nas Ciências da Linguagem. Quando nos colocamos esta questão, entendendo Nietzsche enquanto um acontecimento¹⁶⁸, como *algo* que instaura temporalidades, buscamos compreender a futuridade desse

¹⁶⁷ Guimarães, 2005a, principalmente.

¹⁶⁸ Guimarães.

acontecimento, ou seja, aquilo que da enunciação nietzscheana havia se projetado no futuro que instaurou.

Pontilhando em linha reta, chegamos ao que ficou conhecido como *Hipótese Sapir-Whorf* (HSW). Nossa investigação nos fez compreender que a HSW não havia sido formulada univocamente. Não há "uma" *Hipótese Sapir-Whorf*. Esse termo, inclusive, foi cunhado em 1954, por Harry Hoijer, na ocasião de um congresso nos Estados Unidos, após a morte dos autores que a ela deram o nome. Os autores, inclusive, nunca foram exatamente próximos. A partir disso, foi necessário compreender o funcionamento da autoria de Sapir e de Whorf de maneira diferenciada. Dessa investigação concluímos que o gesto de autoria neles era bastante diferente: enquanto Sapir pode ser considerado responsável pela ilusão de completude de sua obra, em Whorf a unidade foi dada por seu editor. Essa diferença interfere, a nosso ver, na circulação das obras, de modo a determinar as releituras e retomadas dessas obras, mas essa própria circulação foi marcada pelo congresso de 54, que é contemporâneo à edição dos artigos de Whorf.

A filiação de Sapir a Nietzsche está materializada, principalmente, pela ideia de *hábito gramatical* – nas palavras de Nietzsche, *grammatischen Gewohnheit*, em Sapir, *language habits*. Ideia que, inclusive, não aparece em Whorf, nem em Humboldt, e aparece claramente em Nietzsche. O hábito gramatical diz respeito à ideia de que há algo do gramatical que nos constitui de tal maneira que comparece em raciocínios cotidianos, também filosóficos.

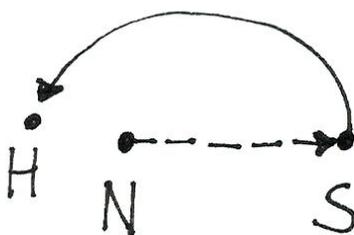
Nietzsche apresenta o hábito gramatical como cerne de sua crítica à filosofia de Descartes. Mesmo pensar na centralidade da alma, na univocidade do sujeito, só seria possível porque temos a categoria de sujeito que nos permite dizer *eu*. Como a linguagem nos constitui, e por meio dela constituímos nossa relação simbólica com o mundo, nossos raciocínios inconscientemente sujeitos à gramática. Ainda nesse ponto, Sapir retoma a metáfora nietzscheana do *filósofo enredado nas teias gramaticais*, o que em suas palavras deriva para “the time is long past when grammatical forms and processes can be naively translated by philosophers into metaphysical entities. The philosopher needs to understand language if only to protect himself against his own language habits, and so it is not surprising that philosophy, in attempting to free logic

from the trammels of grammar and to understand knowledge and the meaning of symbolism, is compelled to make a preliminary critique of the linguistic process itself”¹⁶⁹.

A filiação entre Nietzsche e Sapir, a partir do momento em que foi estabelecida, recortou um memorável: Guilherme de Humboldt. A história oficial da linguística o apresenta como precursor da HSW. Isso nos levou a pensar que, se Humboldt era lido como seu precursor, poderia haver algo de Humboldt em Nietzsche, e assim teríamos, no estabelecimento de temporalidades, o recorte efetuado pelo presente futuro de um memorável. Tratava-se também de compreender se o que havia entre Nietzsche e Sapir não era exclusivamente o que já haveria entre Humboldt e Nietzsche, e assim entre Humboldt e Sapir. Não foi isso, entretanto, que as análises nos levaram a concluir.

As análises sobre a filiação de Nietzsche a Humboldt nos levaram a concluir que, apesar de ambos colocarem a relação entre linguagem e “pensamento” entre suas preocupações, é no que tange à consideração do simbólico que pode ser vista alguma aproximação entre eles. Não ao ponto, entretanto, de se falar que Humboldt condiciona a reflexão de Nietzsche sobre a linguagem¹⁷⁰.

A filiação entre Nietzsche, Sapir e Humboldt permite então pensarmos em uma temporalidade específica. Se buscássemos uma representação gráfica¹⁷¹, poderia ser algo como:



Quer dizer: partimos de Nietzsche e fomos à frente, tomados pela ilusão de que o tempo é uma linha reta que vai da esquerda para a direita. Essa linha encontrou um

¹⁶⁹ Sapir. In: MANDELBAUM, David (ed); SAPIR, Edward. Selected Writings of Edward Sapir in Language, Culture and Personality. Los Angeles: University Of California Press, 1984.

¹⁷⁰ Ironicamente, Nietzsche chama Humboldt de *o nobre cabeça chata*. “Wilhelm von Humboldt<t>, der edle Flachkopf”. eKGWB/NF-1888,16[61] — Nachgelassene Fragmente Frühjahr–Sommer 1888

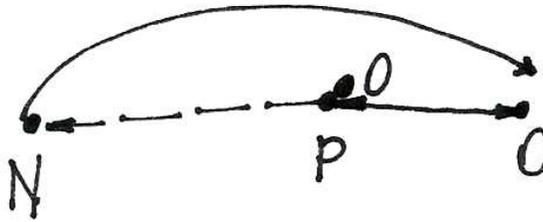
¹⁷¹ Aqui fica bastante nítido meu talento para as artes gráficas.

ponto de cessação em Sapir. Esse encontro, entretanto, nos levou a “voltar” no tempo, mas sem percorrer a linha de trás para frente. Fizemos uma curva ao passado, e paramos, de modo arbitrário, em Humboldt, encaminhados pelos dizeres que nos antecederam. Isso seria então uma temporalidade possível para pensar Nietzsche nas Ciências da Linguagem. Essa que, no encontro entre Nietzsche e Sapir, recorta Humboldt como memorável pelo funcionamento da *história oficial da linguística*.

A despeito dessa temporalidade, havia ainda outro caminho de investigação, que não fazia parte dessa mesma futuridade projetada em Sapir. Tratava-se da obra de Michel Pêcheux. Encontramos menções a Nietzsche em três ou quatro momentos da obra de Michel Pêcheux. Particularmente, chamou-nos bastante atenção uma passagem sobre Pêcheux, na obra *L'inquiétude du discours*, de Dénise Maldidier¹⁷² : *ele ia reler Nietzsche*. É bastante trivial que, se ele iria reler, já havia lido anteriormente. Aliado a isso, encorajou-nos bastante saber que no *Intitute Mémoires de l'Édition Contemporaine*, onde está depositado o espólio de Pêcheux, havia uma pasta chamada *Projets Nietzsche*. Há então uma materialidade configurada de outra maneira nessa filiação, diferente da materialidade dos laços produzidos por palavras, como no caso de Sapir e Nietzsche.

Na primeira tentativa de escrever um texto aproximando Pêcheux e Nietzsche, foi bastante sintomático que, para relacionar os dois, usamos palavras que eram conceitos de Eni Orlandi. Referíamos a questões como silêncio e incompletude, marcadamente relativos à reflexão da autora. A partir disso, começou a se delinear uma outra temporalidade para Nietzsche nas Ciências da Linguagem, que pode ser representada, provisoriamente, da seguinte maneira:

¹⁷² 1990, p. 91.



Partindo do texto de Pêcheux, em que ele recorta Nietzsche como memorável, ao lado de Marx, Freud e Saussure, como quarto herói fundador da AD, vamos em direção ao passado, e encontramos Nietzsche. Nessa ida “para trás”, quando o encontro se dá, há a projeção para frente, para uma autora que é contemporânea de Michel Pêcheux: Eni Orlandi.

Essas idas e vindas das temporalidades são estabelecidas pela própria enunciação, ou seja, *um texto que vem no tempo depois pode fazer reinterpretar certos sentidos que estavam no tempo antes.*¹⁷³ É característico do acontecimento que ele instaure temporalidades, e o que nossas análises demonstram é que a futuridade que acontecimento projeta é equívoca, ou seja, há algo no acontecimento que permite que sua latência de futuro seja Sapir e seja Pêcheux, que seja Pêcheux, Sapir e Orlandi.

Essas duas temporalidades parecem, à primeira vista, bastante contraditórias, e em alguma medida o são¹⁷⁴. Enquanto Humboldt e Sapir produzem a reflexão a partir de uma posição que podemos chamar de culturalista, Pêcheux e Orlandi escrevem sob a perspectiva histórica. Em comum, entretanto, nas duas temporalidades há um peso relevante para o simbólico. Quer dizer, ao passo que é bastante dominante nas Ciências da Linguagem a posição biologizante da linguagem, aquela que tem seu representante máximo em Noam Chomsky, as duas temporalidades que descrevemos refletem a linguagem a partir do que nela há em relação ao simbólico, enquanto sistema de representações. Em Pêcheux e Orlandi, entretanto, esse sistema nunca se fecha, e não é homogêneo, como em Sapir.

¹⁷³ Guimarães.

¹⁷⁴ Essa conclusão particularmente me interessa no que concerne a sua semelhança, nesse microcosmo, com os trabalhos de Foucault. Foucault foi mestre em demonstrar que aquilo que na superfície se contradiz, se pensado em termos de descontinuidade não se opõem veementemente.

As diferentes temporalidades que o nome de Nietzsche constitui para as Ciências da Linguagem são possibilitadas pelas particularidades enunciativas da prosa nietzscheana, no que tem capital importância o trabalho da/na polifonia e do/no silêncio.

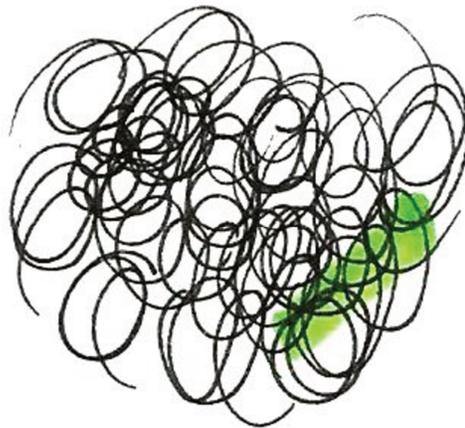
Do ponto de vista do funcionamento linguístico, tanto a polifonia quanto o silêncio são agentes multiplicadores da polissemia. Polissemia, polifonia e silêncio não são o “domingo do pensamento”¹⁷⁵. Pelo contrário, são constitutivos da linguagem. Agir na linguagem é lutar no e pelo simbólico, contra a sedentarização do sentido. O nunca cessar polissêmico, esse novo infinito aberto pela filosofia de Frederico Guilherme Nietzsche, constitui-se como arma fundamental na guerra nietzscheana contra o gregarismo da linguagem.

Sendo constitutivos da linguagem, silêncio e polifonia são funcionamentos linguísticos observáveis em muitos campos. Trabalhados de modo particular, transformam-se em elemento diferenciador da enunciação nietzscheana. Por meio dessa transformação, é possível compreender, do ponto de vista do funcionamento enunciativo, que a filosofia de Nietzsche e a escrita de sua filosofia são indissociáveis: para novos cantos são necessárias novas líras. Ressaltamos, ainda nesse ponto, uma pequena contribuição para os estudos enunciativos, que é a indicação de um outro funcionamento de *nós*, um *nós seletivo*¹⁷⁶.

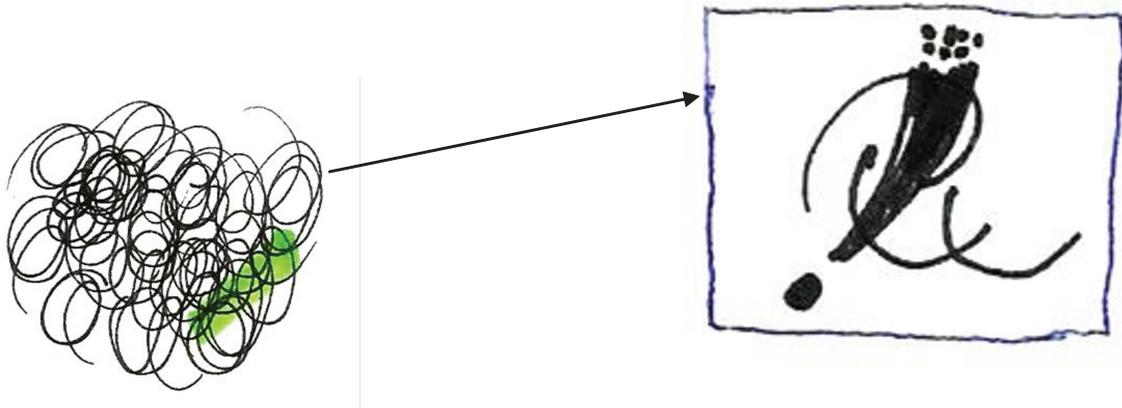
Essas duas temporalidades que descrevemos nas Ciências da Linguagem nos encaminham a pensar, além das descontinuidades da História, a própria pluralidade da coexistência temporal. Ou seja, quando lidamos com a *História das Ideias Linguísticas*, não há primeiro uma coisa, depois outra, depois outra. O presente demanda sentido e é a partir dessa demanda presente que passamos a interrogar o passado. Há de fato um emaranhado, não uma linha reta:

¹⁷⁵ Alusão a Pêcheux (1983).

¹⁷⁶ Alusão ao termo cunhado por Viesenteiner (2012), que aqui já utilizamos em outro contexto, que não o do autor.



A demanda presente de sentidos, em conjunto com nosso lugar de dizer, faz com que retiremos dessa pluralidade algo de particular:



Partimos então do ponto que “escolhemos”, Nietzsche, e acompanhamos as temporalidades que o atravessam.

Quando tratamos então de *História das Ideias Linguísticas*, não falamos de evolução do conhecimento. É justamente porque o saber não se dá necessariamente por acúmulo que é possível descrever temporalidades tão diferentes quanto as duas que descrevemos. Em muitos lugares, acredita-se que o tempo é uma linha reta. Seguindo o condicionamento das escritas ocidentais e ocidentalizadas, coloca-se nessa

linha um ponto: à esquerda do ponto, há a pré-história; à direita do ponto, a História. Do ponto à direita em diante, caminhou o homem – essa palavra que apaga o gênero deste corpo que escreve – em direção a outro ponto: o cristianismo. Em Cristo coloca-se, além da cruz, ainda outro ponto, mais fundamental ainda: há o que aconteceu antes de cristo, e há o que aconteceu depois de cristo. Estaríamos, agora, há quase exatos 2015 anos depois do ponto. O tempo, simbolizado como uma linha reta, determina todas as nossas atividades econômicas e, como era de se esperar, científicas. A partir desse imaginário, de que o tempo, assim como a escrita, caminha da esquerda para a direita, para frente, é que a ciência compreendida a partir da objetividade se funda. A partir dessa concepção linear do tempo, é possível descrever a ciência como a história de um progresso, de descrever esse progresso como um melhoramento. Isso afeta o cotidiano de muitas maneiras. Afeta fundamentalmente nossa construção como sujeitos cognoscentes.

Ao contrário do tempo cristão ocidental e ocidentalizante, toda história começa sempre *in media res*, ou seja, no meio da ação, no meio de outros começos, no meio de coisas que vieram antes. Nunca contamos a história do começo. O início, o fim: ilusões. Tão benfazejas quanto as *verdades*, disse Nietzsche. Ou, como disse Julio Cortazar, em *Rayuela* (73): *entre o Yin e o Yang, quantos eones?*

Diante das diferentes temporalidades que analisamos – Nietzsche, Sapir, Humboldt e Nietzsche, Orlandi, Pêcheux –, fica também marcada a questão do conhecimento no espaço. Quer dizer, por mais que tratemos desses cinco autores produzindo a descontinuidade temporal entre eles, não podemos deixar de ressaltar que, quando consideramos a divisão histórica do espaço, temos, por um lado, Nietzsche, Humboldt e Pêcheux na Europa Ocidental, ao passo que Sapir e Orlandi produzem na América. Esse “detalhe” dá a ver que, além da equivocidade do tempo, o conhecimento é praticado na heterogeneidade do espaço, marcado pelas relações de poder que se constituem ao longo da história. Até que ponto, poderíamos perguntar, a posição europeia e americana e afrolatinoamericana produz diferença? A que resistem umas, o que dominam outras?

Talhado pela equivocidade das espacialidades e das temporalidades, temos o que chamamos de *nosso presente*. É justamente as demandas de sentido do presente

que levam minha observação ao modo particular como se configura a potência da filiação entre Nietzsche e Eni Orlandi. Quando trabalhamos o silêncio em Nietzsche, utilizamos o silêncio conceituado por Orlandi. Ao mesmo tempo, e isso significa a polissemia, ao mesmo tempo a direção do trabalho é a de compreender a filiação a Nietzsche por parte de Eni Orlandi. Mostrou-se, entretanto, extremamente frutífero pensar a teorização da autora para compreender a enunciação nietzscheana. Ou seja, isso se transforma em uma filiação de “mão dupla”, uma filiação de com-fluência. Dada essa confluência, mostra-se uma teoria do discurso aliada a uma filosofia do silêncio: criação de uma nova potência para o conhecimento em Ciências da Linguagem.

Dada essa empatia entre as teorizações e análises de Eni Orlandi e as filosofias nietzscheanas, apontamos como uma relação extremamente fecunda para nossos trabalhos futuros, seja na Semântica da Enunciação, seja em um trabalho linguístico que se dê no intervalo entre linguística e filosofia. Vários caminhos vislumbramos, e ficam aqui significados por um silêncio que ainda não foi ritmado por certas palavras. Trabalhos de r-existência, não tenho dúvida.

A possibilidade de pensar as temporalidades em sua equivocidade me leva a crer que há um caminho na reflexão sobre a linguagem a ser trilhado nas sendas de algo que possa ser dito como um caminho ao *materialismo trágico* – a consideração de que a determinação histórica não é fruto de um processo maquínico, motorizado, mas que há algo do acaso¹⁷⁷ que comparece, e que nesse acaso, intervalo entre o equívoco e a linguagem, temos ainda um espaço para a arte, para a criação, para r-existir ao sedentarismo dos sentidos.

Mas ainda antes do fim, gostaria de ressaltar que este trabalho, assim como tantos outros, e assim como as temporalidades que analisa, foi feito de modo bastante descontínuo, guardando para si muitas assimetrias. Isso diz respeito aos diferentes

¹⁷⁷ Em análise do caso de racismo contra Daniel Alvez, no texto “Do fato ao acontecimento” [mimeo], afirma Orlandi sobre o acaso: Ao referir essa fala sobre a memória coletiva, para falar do “impulso” que leva ao gesto de pegar a banana e comê-la, trago para nossa reflexão, no que me interessa, a relação da memória com a ideologia e a produção do inusitado – relação contraditória da necessidade e o acaso – a produção do sentido a partir do não-sentido; ruptura, em uma rede de sentidos, de um processo discursivo que desliza produzindo um sentido outro. Algo que, nos termos de Le Goff, são silêncios, esquecimentos que mostrariam a “fuga”, ou “escape” se assim podemos dizer, da “manipulação” da memória coletiva.

tempos em que foi escrito, também aos diferentes espaços em que foi sendo pouco a pouco construído. De alguma maneira, escrevi esse trabalhando andando...

E antes que essa história possa ser apagada “como, na orla do mar, um rosto de areia”¹⁷⁸, evoco a imagem que um *cimawon* me trouxe, quando me despedia de *Karukera*: *agora você tem um destino, e quando terminar seu trabalho, estará diante de um campo de milho prenhe, forte, e belo; diante dele, **Il faut pás oublié:***

Sonjé lapli ki lève mayi ou.

¹⁷⁸ Michel Foucault, *Les mots et les choses*, 1966/2012. Foucault termina assim *As palavras e as coisas*. A frase lhe ocorreu quando estava no avião, despedindo-se do mar da Tunísia.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Obras de Nietzsche

NIETZSCHE, F. [1882, 1887] **A Gaia Ciência**. Um livro para espíritos livres. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

_____. [1886] **Além do bem e do mal**. Prelúdio a uma filosofia do futuro. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

_____. [1881, 1887] **Aurora**. Companhia das Letras: São Paulo, 2004.

_____. [1888] **Crepúsculo dos Ídolos**. Ou como se filosofa com o martelo. Companhia das Letras: São Paulo, 2006.

_____. [1887] **Genealogia da moral**. Companhia das Letras: São Paulo, 2004.

_____. [1878, 1886] **Humano, demasiado humano**. Um livro para espíritos livres. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

_____. [1879, 1880, 1886] **Humano, demasiado humano II**. Um livro para espíritos livres. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

NIETZSCHE, F. Verdade e mentira no sentido extra-moral [1873]. In: **Nietzsche, Obras Incompletas**. Tradução de Rubens Torres Filho. Coleção Os pensadores. São Paulo: Nova Cultural, 2005.

ANDRADE, Carlos Drummond de. **A rosa do povo**. São Paulo, SP: Companhia das Letras, 2012

AUROUX, S. **A revolução tecnológica da gramatização**. Campinas: Editora da Unicamp, 1992.

BENVENISTE, Émile. Aparelho Formal da Enunciação [1966]. In: **Problemas de lingüística geral I e II**. Campinas, SP: Pontes, 2005.

BROWN, Roger Langham. **Wilhelm von Humboldt's coception of linguistic relativity**. The Hague: Mouton, 1967.

CASAS, M. F. **El relativismo lingüístico en la obra de Edward Sapir**. Una revisión de tópicos infundados. Teorema. Vol. XXII/3, 2003, p. 115-129.

CÉSAIRE, Aimé. [1956] **Cahier d'un retour au pays natal**. Présence africaine : Paris, 2012.

CHATTERJEE, R. Before and beyond Linguistics: Professor Nietzsche, Philologist. In: NICHOLSON, C & CHATTERJEE, R. **Tropic crucible: self and theory in language and literature**. Kent Ridge, Singapore: Singapore University Press, 1984.

DÁVILA DEL VALLE, O. Sujeto, pensamiento, lenguaje: itinerario de una seducción. In: KERHOFF, MANFRED (org.). **Filosofía del desencanto: Nietzsche en Puerto Rico**. San Juan: Editorial de la Universidad de Puerto Rico, 1998.

CERTEAU, Michel de. **A escrita da história**. 2. ed. Rio de Janeiro, RJ: Forense Universitária, 2006.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Felix. [1980] **Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia**. Tradução de Ana Lúcia de Oliveira. Rio de Janeiro, RJ: Editora 34, 2000.

_____. DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Felix. **Capitalismo e esquizofrenia: dossier Anti-Edipo**. Lisboa: Assírio & Alvim, 1976.

DELEUZE, Gilles. **Diferença e repetição**. 2. ed. Rio de Janeiro, RJ: Graal, 2006.

_____. **O que é o ato de criação**.

_____. **L'île deserte: textes et entretiens**, 1953-1974. Paris: Les Éditions de Minuit, 2002.

DIAS, Rosa. Do ler e escrever. In: AZEREDO, Vânia Dutra de; SILVA JUNIOR, Ivo da. [org.] **Nietzsche e a interpretação**. Curitiba: CRV, 2012.

DI CESARE, D. **Wilhelm von Humboldt y el estudio filosófico de las lenguas**. Barcelona: Anthropos Editorial, 1999.

FERRAZ, Maria Cristina Franco. **Nietzsche: esquecimento como atividade**. Cadernos Nietzsche 7, p. 27-40, 1999.

FOGEL, Gilvan. Vida, realidade, interpretação. In: AZEREDO, Vânia Dutra de; SILVA JUNIOR, Ivo da. [org.] **Nietzsche e a interpretação**. Curitiba: CRV, 2012.

FOUCAULT, M. **Arqueologia do Saber** (1969). Forense Universitária: Rio de Janeiro, 2007.

_____. **A ordem do discurso** (1971). 13. ed. Lisboa: Edições Loyola, 2006.

_____. **Nietzsche, Freud e Marx**. São Paulo: Edições Espírito Liberto, 1997.

FOUCAULT, Michel. **Les mots et les choses: une archéologie des sciences humaines**. Paris: Gallimard, 2012.

FOUCAULT, Michel. [1978] **Microfísica do poder**. 24. ed. Rio de Janeiro, RJ: Graal, 2008.

FOUCAULT, Michel. [1971] **O que é um autor?** 6. ed. [Lisboa]: Vega, 2006.

FOUCAULT, Michel. **Dits et écrits: 1954-1988**. Paris: Gallimard, 2012. 2 v.

FOUCAULT, Michel. **A arqueologia do saber**. 7. ed. Rio de Janeiro, RJ: Forense Universitária, 2007.

GINZBURG, Carlo. **O queijo e os vermes: o cotidiano e as ideias de um moleiro perseguido pela Inquisição**. São Paulo, SP: Companhia das Letras, 2006

GNERRE, Maurizio. **Linguagem, escrita e poder**. 5. ed. São Paulo, SP: WMF Martins Fontes, 2007.

GINZBURG, Carlo. **O queijo e os vermes: o cotidiano e as ideias de um moleiro perseguido pela Inquisição**. São Paulo, SP: Companhia das Letras, 2006.

GUIMARÃES, E. Domínio Semântico de Determinação. In: GUIMARÃES, E.; MOLLICA, M. C. (orgs). **A palavra – forma e sentido**. Campinas: Pontes Editores, RG Editores, 2007.

GUIMARÃES, E. **História da Semântica**. Campinas: Pontes, 2004.

_____. **Seminário Avançado de Semântica**. IEL. 2009/2.

_____. **Semântica do acontecimento**. 2. ed. Campinas: Pontes, 2005a.

_____. **Textualidade e Enunciação**. Revista Escritos. n. 2. Labeurb/Nudecri: 2002.

_____. **Texto e enunciação**. Revista Organon, UFRGS. 1995

_____. **Os limites do sentido: um estudo histórico e enunciativo da linguagem**. 3. ed. Campinas, SP: Pontes, 2005b.

_____. [1987] **Texto e argumentação: um estudo de conjunções do português**. 4. ed. Campinas, SP: Pontes, 2007.

GADET, Françoise; HAK, Tony. [org] **Por uma análise automática do discurso: uma introdução à obra de Michel Pêcheux**. 3. ed. Campinas, SP: UNICAMP, 1997.

GIACOIA JUNIOR, Oswaldo. **Nietzsche: o humano como memória e como promessa**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013.

_____. **Nietzsche como psicólogo**. São Leopoldo: Editora da UNISINOS, 2001.

HYDE, G. M. **The Sapir-Whorf Hypothesis and the Translation Muddle**. In: Translation and Literature 2, p. 3-16.

HUMBOLDT, Wilhelm von. **Sur le caractère national des langues, et autres écrits sur le langage**. Textes choisis par Denis Touard. Paris : Points Essais, 2012.

KOFMAN, S. **Nietzsche et la métaphore**. 2. Ed. Éditions Galilee, 1983.

KREMER-MARIETTI, A. **Nietzsche et la rhétorique**. PUF: Paris, 1992.

L'ABÉCÉDAIRE Gilles Deleuze, avec Claire Parnet. Produit et réalisé par Pierre-André Boutang. Paris : Editions Montparnasse, 2004.

MACHADO, I. **Da utilidade e dos inconvenientes do método para a História das Idéias Lingüísticas**. Anais do Seta, Número 4, 2010. Disponível em <http://www.iel.unicamp.br/revista/index.php/seta/article/viewFile/916/685>

MALDIDIER, Denise. **L'inquiétude du discours**. Textes de Michel Pêcheux choisis et présentés par Deniser Maldidier. Paris : Éditions des Cendres, 1990.

MANCHESTER, Martin L. **The philosophical foundations of Humboldt's linguistic doctrines**. Amsterdam: John Benjamins, 1985.

ORLANDI, E. [org.] **História das Idéias Lingüísticas – construção do saber metalingüístico e constituição da língua nacional**. Cáceres, Campinas: Pontes, Unemat Editores, 2001.

ORLANDI, Eni Puccinelli. [1990] **Terra à vista: discurso do confronto - velho e novo mundo**. 2. ed. Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 2008.

ORLANDI, Eni Puccinelli. [1987] **A linguagem e seu funcionamento: as formas do discurso**. Campinas, SP: Pontes, 2007.

ORLANDI, Eni. **Protagonistas do/no discurso**. 1978.

ORLANDI, Eni Puccinelli. [1999] **Análise de discurso: princípios & procedimentos**. 7. ed. Campinas, SP: Pontes, 2007.

ORLANDI, Eni Puccinelli. [1988] **Discurso e leitura**. São Paulo, SP; Campinas, SP: Cortez: Editora da UNICAMP, 2001.

ORLANDI, Eni Puccinelli. **Discurso e texto: formulação e circulação dos sentidos**. Campinas, SP: Pontes, 2001.

ORLANDI, Eni Puccinelli (org). **Gestos de leitura: da história no discurso**. 3. ed. Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 2010.

PÊCHEUX, Michel. **Semântica e discurso: uma crítica e afirmação do óbvio**. Campinas, SP: UNICAMP, 1995.

_____. **O discurso: estrutura ou acontecimento**. 5. ed. Campinas, SP: Pontes, 2008.

PENN, J. M. **Linguistic Relativity versus Innate Ideas**. The origins of the Sapir-Whorf Hypothesis in German Thought. Mouton: Paris, 1972.

ROJAS, C. **Genealogia del giro lingüístico**. Medellín: Editorial Universidad de Antioquia, 2006.

SAPIR, E. **Language**. An introduction to the study of speech. New York: Harcourt, Brace, 2004.

TONGEREN, P. **Reinterpreting modern culture**. An introduction to Friedrich Nietzsche's Philosophy. Indiana: Purdue University Press, 1999.

VIESENTEINER, Jorge Luiz. O projeto crítico de inversão da compreensibilidade em Nietzsche. In: AZEREDO, Vânia Dutra de; SILVA JUNIOR, Ivo da. [org.] **Nietzsche e a interpretação**. Curitiba: CRV, 2012.

WEIN, H. **Métaphysique et anti-métaphysique accompagné de quelques réflexions pour la défense de l'oeuvre de Nietzsche**. In : Revue de Métaphysique et de Morale. n. 4. 1958. pp. 385-411.

WHORF, B. CARROLL, J. **Language, thought, and reality: selected writings of Benjamin Lee Whorf**. Cambridge, Mass.: MIT, 1956.

ZOPPI-FONTANA, M. G. (2004). A arte de cair fora. O lugar do terceiro na enunciação. In: Revista ECOS. Variantes lingüísticas Literaturas regionais, ed. n. 002, julho 2004, p. 61-69.

ZOURABICHVILI, François. **O vocabulário de Deleuze**. Rio de Janeiro, RJ: Sinergia: Relume Dumará, 2004.

