



Suze Oliveira Piza

Crítica em Kant e Michel Foucault:
Semântica transcendental e semântica transcendental-histórica
(sobre produção de Filosofia)

Campinas, 2014.



Universidade Estadual de Campinas

Instituto de Filosofia e Ciências Humanas – IFCH

Suze de Oliveira Piza

Crítica em Kant e Michel Foucault:

Semântica transcendental e semântica transcendental-histórica

(sobre produção de Filosofia)

Orientador: Prof. Dr. Zeljko Loparic

Tese de Doutorado apresentada ao Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, para a obtenção do título de Doutora em Filosofia.

Esse exemplar corresponde a versão final da tese defendida pela aluna Suze de Oliveira Piza e orientada pelo Prof. Dr. Zeljko Loparic.

Campinas, 2014.

Ficha catalográfica
Universidade Estadual de Campinas
Biblioteca do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas
Cecília Maria Jorge Nicolau - CRB 8/338

P689c Piza, Suze de Oliveira, 1971-
Crítica em Kant e Michel Foucault: semântica transcendental e
semântica transcendental-histórica (sobre produção de Filosofia) /
Suze de Oliveira Piza. – Campinas, SP: [s.n.], 2014.

Orientador: Zeljko Loparic.
Tese (doutorado) – Universidade Estadual de Campinas, Instituto
de Filosofia e Ciências Humanas.

1. Kant, Immanuel, 1724-1804. 2. Foucault, Michel, 1926-1984. 3. criticismo
(Filosofia). 4. Sujeito (Filosofia). 5. Semântica (Filosofia). I. Loparic, Zeljko, 1939-. II
Universidade Estadual de Campinas. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. III -
Título.

Informações para Biblioteca Digital

Título em outro idioma: Critique in the Foucault's and Kant works: transcendental semantics and
transcendental-historical semantics (about the production the Philosophy)

Palavras-chave em inglês:

Criticism (Philosophy)

Subject (Philosophy)

Semantics (Philosophy)

Área de concentração: Filosofia

Titulação: Doutora em Filosofia

Banca examinadora: Zeljko Loparic [Orientador]

Leonel Ribeiro dos Santos

Daniel Pansarelli

Daniel Omar Perez

Celso Kraemer

Data de defesa: 18-06-2014

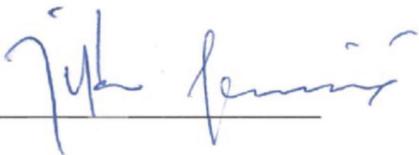
Programa de Pós-Graduação: Filosofia



A Comissão Julgadora dos trabalhos de Defesa de Tese de Doutorado, em sessão pública realizada em 18 de junho de 2014, considerou a candidata SUZE DE OLIVIERA PIZA aprovada.

Este exemplar corresponde à redação final da Tese defendida e aprovada pela Comissão Julgadora.

Prof. Dr. Zeljko Loparic



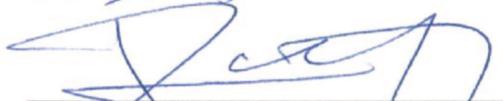
Prof. Dr. Leonel Ribeiro dos Santos



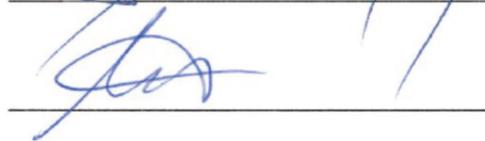
Prof. Dr. Daniel Pansarelli



Prof. Dr. Daniel Omar Perez



Prof. Dr. Celso Kraemer



Resumo

Esse texto se insere no debate contemporâneo sobre as aproximações entre Kant e Foucault. A relação entre essas duas Filosofias é ao mesmo tempo de ruptura e continuidade. Por um lado, o método ‘arqueologia-genealogia’ levará a resultados que se opõem a muitas teses de Kant sobre o ser humano, o conhecimento e a história. Por outro lado, Foucault não abandona em nenhum momento as fôrmas kantianas de fazer Filosofia e seu método está mergulhado no modelo kantiano e na atitude crítica. Foucault nega o *a priori formal*, mas afirma um *a priori histórico*; nega o sujeito transcendental e, conseqüentemente o idealismo transcendental, mas afirma analogamente um transcendental-histórico; inverte categorias kantianas fundamentais produzindo algumas de suas principais teses acerca do sujeito moderno. Foucault inverte categorias kantianas assim como ao longo da história da Filosofia grandes pensadores subverteram criativamente seus mestres. Foucault assume a atitude crítica, adota o modelo da Filosofia transcendental, usando, portanto, as fôrmas de Kant, contudo, troca o seu conteúdo. Minha tese caracteriza o que o próprio Michel Foucault indicou como sendo sua filiação kantiana; isto é, se esse se inscreve de alguma forma na tradição filosófica, o faz na tradição crítica de Kant. Procurei examinar que tipo de filiação é essa em uma perspectiva de compreensão do *como* e *com o quê* essa Filosofia foi produzida. Trabalhei durante todo o tempo com a hipótese de que o kantismo de Foucault é um exemplo digno de nota de uma relação criativa (e não subserviente) de um filósofo com sua tradição. A elaboração de minha hipótese e a chegada aos resultados só foi possível considerando toda a obra foucaultiana a partir de uma dada leitura da obra de Kant feita por Z. Loparic. A tese de Loparic é de que a Filosofia de Kant é uma *semântica transcendental*. À luz dessa interpretação de Kant - especialmente, de uma releitura das teorias do conceito e da verdade, em que aparece o conceito de *domínio de interpretação* - é que se tornou possível uma leitura adequada da extensão e do *tipo* de kantismo de Foucault, especialmente no que tange ao conceito de *epistémê*. A tese percorre o caminho que vai da leitura que Foucault faz de Kant, da maneira como Foucault usa Kant até a indicação do método e alguns de seus operadores conceituais, sempre em relação a Kant. Defendo que ambas as Filosofias (kantiana e foucaultiana) são Filosofias críticas e são semânticas transcendentais, carecendo a segunda, para ser mais bem definida, de um

adjetivo: uma semântica transcendental-histórica. Como pano de fundo das ideias aqui apresentadas está meu tema de maior interesse: a produção de Filosofia e as possíveis relações do filósofo com a tradição de pensamento filosófico ocidental. Foucault *com* Kant é um exemplo elucidativo para se compreender tal produção e uma das maneiras de sua efetivação.

Palavras-chaves: Kant, Foucault, crítica, sujeito, semântica transcendental, produção de Filosofia.

Abstract

This text is applicable to the contemporary debate on the similarities between Kant and Foucault. The relationship between these two philosophies is one of both rupture and continuity. On one hand, the archaeological-genealogical approach produces results that contradict many of Kant's studies on the human being, knowledge and history. On the other hand, Foucault by no means abandons the Kantian models to produce Philosophy, and his method dives into the Kantian model and the critical attitude. Foucault denies the *formal a priori*, but affirms the *historical a priori*; in other words, he denies the transcendental subject and, as a consequence, the transcendental idealism, but analogically affirms a "transcendental-historical". He inverts Kantian ideas and produces some of his principal works on the modern subject. Foucault changes the Kantian categories, just as throughout the history of Philosophy, great thinkers creatively overturned their masters. Foucault is critical in his attitude, adopting the transcendental philosophy model. He does, however, use Kant's molds, although with altered content. Our thesis characterizes what Michel Foucault himself indicated as being his Kantian affiliation; namely, if in some way it applies to the philosophical tradition, it will apply to Kant's critical tradition. The objective here is to examine what type of affiliation this is, from a perspective of understanding how and with what this philosophy was produced. The hypothesis adopted in this study gives that Foucault's Kantianism is a noteworthy example of a creative relationship (and one that is not subservient) between a philosopher and his tradition. It was only possible to elaborate this hypothesis and reach the achieved results by considering the complete work of Foucaultian, by studying Z. Loparic's interpretation of Kant's work. According to Loparic's thesis, Kant's philosophy is a *transcendental semantic*. In light of Kant's interpretation – particularly from the re-creation of the theories of concept and truth, in which appears the concept of the *domain of interpretation* - it was possible to thoroughly study the extension and type of Foucault's Kantianism, particularly in terms of the episteme concept. The thesis follows the theory that emerges from Foucault's interpretation of Kant, in the way that Foucault uses Kant, the indication of the method and some of its conceptual operators, always in relation to Kant. The present study defends the argument that both

Philosophies (Kantian and Foucaultian) are critical and transcendental semantics; the second, in order to be better defined, requires an adjective: a transcendental-historical semantic. The backdrop to the ideas presented in this study is the subject of greatest interest: the production of philosophy and the possible relationships between the philosopher and the tradition of western philosophical thinking. Foucault together with Kant is a clear example that can be used to understand this production and one of the ways that it can be effective.

Key words: Kant, Foucault, critique, subject, transcendental semantics, production of Philosophy.

Sumário

Resumo	pág. vii
Abstract	pág. ix
Lista de abreviaturas e siglas das obras	pág. xxi
Apresentação.....	pág. 01
Nota introdutória: sobre <i>analogia</i> e <i>semântica</i>	pág. 03
Introdução.....	pág. 11
Parte um: Foucault <i>com e contra</i> Kant	pág. 21
Capítulo primeiro – Foucault leitor da <i>Antropologia de Kant</i>	pág. 23
1.1 - A leitura de Foucault da <i>Antropologia do ponto de vista pragmático</i> de Kant	pág. 35
1.2 - Uma crítica à leitura de Foucault sobre Kant	pág. 50
1.2.1 - Uma palavra sobre a presença de Heidegger no olhar de Foucault sobre Kant	pág. 65
Capítulo segundo - Foucault e a Resposta à pergunta: O que é a <i>Aufklärung</i>?	
.....	pág. 69
2.1 – O governo de si e dos outros	pág. 74
2.2 – A noção de governamentalidade	pág. 87
2.3 - <i>Qu'est-ce que la critique?</i> Crítica e <i>Aufklärung</i>	pág. 91
Algumas considerações sobre a parte um	pág. 101

Parte dois: Foucault usando Kant pág. 103

Capítulo terceiro – O anverso do idealismo transcendental: uma arqueologia da arqueologia pág. 105

3.1 - Outra reprodução especular da *Crítica da razão pura*: Foucault e a crítica da razão antropológica pág. 106

3.1.1 - *Crítica da razão pura* de Kant: uma crítica da razão metafísica pág. 107

3.1.2 - *A Arqueologia do saber* de Michel Foucault: uma crítica da razão antropológica pág. 112

3.2 - Uma arqueologia da arqueologia pág. 118

Capítulo quarto - Figurações do sujeito moderno – tempo e espaço em *Vigiar e punir* de Foucault e na *Estética transcendental* de Kant – inversão pág. 125

4.1 - Kant e a explicitação das condições subjetivas para a construção dos fenômenos pág. 132

4.2 - Foucault e a explicitação das condições objetivas para a construção da forma-sujeito pág. 146

4.3 - *A subversão* do transcendental kantiano pág. 160

4.4 - O governo de si e dos outros: a disciplina e a criminalidade como exemplo pág. 166

Capítulo quinto - *Epistémê* e domínio de interpretação - Semântica em Foucault e Kant pág. 171

5.1 – A Filosofia de Kant como semântica transcendental pág. 182

5.1.1 – Os domínios de interpretação	pág. 189
5.2 – A Filosofia de Foucault como semântica transcendental-histórica	pág. 197
5.2.1 – <i>Epistémê</i> , formação discursiva, arquivo	pág. 205
5.2.2 – O conceito “transcendental-histórico”: o enfrentamento	pág. 211
5.3 – Aproximações: continuidade descontínua	pág. 221
5.3.1 – Kant, T. Kuhn e Foucault: a noção de <i>solo epistemológico</i> no mundo contemporâneo	pág. 227
Algumas considerações sobre a parte dois	pág. 235

Parte três – Sobre a produção de Filosofia	pág. 237
---	-----------------

Capítulo sexto - Metafilosofia ou uma metodologia anterior à metodologia: arqueologia-genealogia em uma <i>semântica</i> e seus operadores conceituais (externos e internos)	pág. 239
---	-----------------

6.1 - A estrutura interna de uma Filosofia: pergunta e objeto de M. Foucault	pág. 240
6.2 - A atitude: A crítica como <i>éthos</i>	pág. 244
6.3 – O modelo: Filosofia transcendental, semântica transcendental-histórica	pág. 247
6.3.1 – A pergunta-base metodológica de Foucault	pág. 249
6.4 – O método: arqueologia-genealogia	pág. 250

6.5 – Operadores conceituais externos	pág. 253
6.6 – Operadores conceituais internos	pág. 258
Capítulo sétimo - O hábito da <i>reprodução</i>: Em questão a produção de Filosofia no Brasil	pág. 263
7.1 – Reprodução ou <i>repetição</i> de Filosofia?	pág. 273
7.2 - Entrelaçamento conceitual: produção de pensamento, autonomia e a <i>parresía</i>	pág. 276
Algumas considerações sobre a parte três	pág. 284
Considerações finais: <i>ouse saber!</i> Contra a tutoria do pensamento – a <i>apropriação</i> criativa de Kant	pág. 283
Quadro sintético de aproximação entre Kant e Foucault	pág. 288
Referências bibliográficas	pág. 291

Para os meus amores, Carlos e Maria Julia.

Agradecimentos

Ao Prof. Loparic pelo incentivo à pesquisa, pelas contribuições ao trabalho com sua aguçada reflexão filosófica, por todas as oportunidades que me ofereceu ao longo de todo o tempo que trabalhamos juntos e, principalmente, por não temer e permitir o pensar.

À minha mãe por ter cuidado de minha pequena enquanto eu escrevia e pelo incentivo constante aos meus projetos.

Ao Prof. Marcelo Carvalho pela pronta resposta em momentos cruciais do trabalho.

Ao Prof. Daniel Omar Perez pela leitura do texto quando ainda estava em construção e pela disposição para o debate das teses aqui propostas.

À presença eterna de Danilo Di Manno de Almeida por ter dirigido minha formação filosófica de tal maneira que a subversão se tornou corrente no meu pensar.

E, especialmente, a meu marido, Carlos, cuja presença tem sido a condição de possibilidade para que a Filosofia aconteça na minha vida.

Aquele que faz de si mesmo um verme não pode queixar-se depois se as pessoas pisam sobre ele.

Kant, *Metafísica dos costumes*

Lista de abreviaturas e siglas das obras de Kant e Foucault

AS - Arqueologia do saber

CF - Conflito das faculdades

CJ - Crítica do juízo

CRP - Crítica da razão pura

CV - Coragem de verdade

GSO - Governo de si e dos outros

HL - História da loucura

HS - Hermenêutica do sujeito

PC - As Palavras e as coisas

PM - Progressos da metafísica

QC - *Qu'est-ce que la critique?*

RPE - Resposta à pergunta: O que é o Esclarecimento?

SV – Subjetividade e verdade

TC – Tese complementar (Gênese e estrutura da *Antropologia* de Kant)

VFJ – Verdade e as formas jurídicas

VP – Vigiar e punir

Apresentação

A produção de Filosofia no Brasil precisa ser pensada. Precisa ser objeto de pesquisa dos filósofos. A possibilidade de produzir Filosofia precisa ser considerada e isso implica numa reflexão radical sobre a nossa relação com a tradição de pensamento filosófico ocidental. Fui beneficiada pelo feliz acaso de conhecer filósofos no Brasil. Pensadores de Filosofia que marcaram de forma indelével minha maneira de lidar com a Filosofia e com os filósofos, levando o interesse por Filosofia para além do que disseram os filósofos, interessando peculiarmente a forma como eles dizem o que dizem e o instrumental que empregam para defender suas teses. Considerando com Deleuze, que o filósofo é o criador de conceitos, interessa aqui explicitar *como* acontece o ato de criação.

Há na tradição filosófica ocidental muitos conceitos, ideias e teorias a serem apreendidos, problemas por serem descobertos, tratados e explicitados. E, nós filósofos brasileiros, temos feito isso com êxito. Cresce o interesse por Filosofia em nosso país, há inúmeros centros, grupos de pesquisa e publicações. Não obstante, há tanto mais nessa tradição ainda não explorado e, talvez o essencial não o tenha sido, pois a própria produção de Filosofia é tema pouco explorado. Detrás de grandes teorias, problemas e conceitos-chaves para a leitura do mundo há procedimentos de filosofar, caminhos percorridos, *fôrmas* filosóficas que se usadas possibilitariam que todos que estudam Filosofia pudessem ser bem mais que leitores ou comentadores de textos filosóficos.

No interior da tradição filosófica ocidental os grandes filósofos sempre se debruçaram sobre outros grandes filósofos. Isso é um hábito filosófico, um saudável hábito filosófico. No entanto, debruçam-se e se levantam em seguida. Como afirmava Danilo Di Manno de Almeida¹, nesse caso a tradição é usada como *mola* propulsora que impulsiona o filosofar e não como *muro* que cega e aprisiona. Não basta a esses filósofos, que se levantam depois de examinar a tradição, dizer o já dito (fazer resumos, paráfrases ou comentários filosóficos) é necessário interpretar de maneira ousada a tradição para ir além

¹ Ver do autor *Nós os não-europeus: o pensamento na América Latina e a Não-Filosofia – um possível non rapport?* e *Pour une imagination non-européenne*.

dela e produzir pensamento filosófico, criar conceitos e com isso outras teses acerca do mundo, filosofar, portanto.

Z. Loparic fez isso com Kant². A maneira como interpretou a filosofia kantiana possibilitou que se levantasse uma quantidade infindável de problemas de tal modo que muitos conceitos e teorias foram criados nesse processo interpretativo e de criação. Formada nessa tradição de leitura de Kant e tendo encontrado no meu caminho a Filosofia de Foucault, não foi possível fechar os olhos para o como o próprio Foucault se apropriou de Kant e o quanto esse *exemplo* pode ser significativo para pensar a produção de Filosofia. Nesse trabalho procurei lidar com ambos os processos interpretativos, o de Loparic e o de Foucault, usando um para olhar melhor o outro e usando ambos para ver mais bem Kant e, por fim aproprio-me de todos para ver melhor uma das maneiras de manifestação da produção filosófica em sua gênese.

² E com todos os pensadores com quem teve contato, como Heidegger e Winnicott.

Nota introdutória: sobre *analogia* e *semântica*

Esta tese se sustenta sobre dois conceitos: *analogia* e *semântica*. Explicitá-los foi necessário para a realização dessa pesquisa e é necessário agora para que a tese possa ser lida. A explicitação servirá como demarcação do uso desses conceitos, visto que ambos são usados em vários campos do saber e, mesmo quando mencionados dentro de um mesmo campo o uso é, por vezes, polissêmico. A explicitação, no entanto, não cabe apenas no que chamamos aqui de nota introdutória. Ambos os conceitos merecem, sem dúvida, mais profundidade para seu tratamento e ao longo do texto procuramos continuar essa tarefa.

A **analogia** é tomada em nossa pesquisa como *operador conceitual* de um método filosófico; por conseguinte, deve ser compreendida como recurso heurístico e epistêmico. Para compreender a analogia nessa perspectiva é necessário resgatá-la no seu sentido mais próprio e restrito, extraído do uso matemático: a analogia é um recurso de equivalência à proporção de igualdade de relações. A analogia nessa acepção é usada na lógica como analogia formal que é condicionada pelo caráter transitivo das relações cuja igualdade estabelece.

Dito de outra forma: P é Q; a razão pela qual “P é Q” é que P tem a qualidade x; (*conditio sine qua non*); se R tem a qualidade x; então R é Q. Ou ainda: x implica S e S implica y; R implica S; logo R implica y. Ou ainda, a fórmula dada por COPI, Irving M. (1979, p. 315): a, b, c, d têm todas as propriedades P e Q; a, b e c têm todas as propriedades R; logo, d tem a propriedade R.

Como afirma Salgado (2005, p.45-47).

Na analogia afirma-se que um modelo (paradigma, *exemplum*) tem certas características e depois, que um outro fato tem características iguais. Depois, que o modelo tem uma outra ou outras características, concluindo-se que essa outra (outras) pertence também ao outro fato, ou seja, constatando-se que dois fatos ou objetos têm características comuns e que um deles tem outra ou outras características, infere-se que o segundo tem também essas outras características. Trata-se de uma proporção, a partir da qual se extrai uma conclusão provável. Há, para Aristóteles (seu conceito originariamente é matemático), uma igualdade de relações como, por exemplo, $A/B = C/D$. A igualdade é de proporção.

E ainda,

Ora, as coisas se aproximam segundo tenham notas em comum. Essa comunidade de notas obedece a graus, segundo se trate de notas acidentais ou essenciais. Se dois objetos têm em comum notas apenas acidentais, então são aparentemente semelhantes; se têm em comum uma ou algumas notas essenciais (mas não todas), têm semelhança; se têm todas as notas essenciais em comum, são iguais e, finalmente, se têm todas as notas essenciais e acidentais em comum, são idênticos. A analogia pode ocorrer quando se dá a comunidade de notas acidentais ou de parte das notas essenciais. Na ocorrência de haver apenas igualdade das notas acidentais, tem-se menos probabilidade da certeza do argumento ou da conclusão. Quanto mais notas essenciais ocorrerem em comunidade nos dois objetos, maior a probabilidade da conclusão, até se chegar à certeza pela identidade de todas as notas essenciais: nesse caso, porém, já não há mais analogia, pois, os fatos analogados são iguais (SALGADO, 2005, p. 47).

Os usos da analogia em Filosofia são abundantes e notórios. Platão usa a analogia quando indica a igualdade de relações entre as quatro formas de conhecimento na *República* (VII, 14, 534-536): o ser está para o vir-a-ser, assim como a inteligência está para a opinião; e a inteligência está para a opinião, assim como a ciência está para a crença e a dianóia para a conjectura. Aristóteles se refere à analogia no mesmo sentido, como igualdade de relações³. Havendo relações de igualdade entre os casos investigados estaríamos diante de princípios analógicos. A analogia é um conceito chave para Aristóteles compreender o sentido do ser. Esse uso aparece na *Metafísica*, mas também em seus livros de História Natural nos quais afirma que são análogos elementos que têm a mesma função. Segundo Abagnano, a analogia tomada dessa maneira *foi de fundamental importância na biologia do séc.XIX quando, com Curvier, serviu de fundamento e de ponto de partida para a anatomia comparada* (2007, p. 58).

A analogia é um tipo de inferência lógica, tal como a dedução (que infere do geral para o particular) e a indução (que infere do particular para o geral); a analogia será também uma inferência, mas que vai do particular para o particular. Sendo uma inferência ou argumento, não é, portanto, uma figura de linguagem como a metáfora ou comparação. A analogia é regra do pensamento, uma regra do procedimento racional, a própria relação

³ Aristóteles consigna, nessa passagem, a diferença entre a analogia ou exemplo (do particular ao particular), a indução e a dedução. (ARISTÓTELES. *Analítica Primeira* 68b-69^a).

que liga os elementos, revelando a estrutura que suporta os elementos de um todo e é essa estrutura que é transferida para outro domínio. É isso que permite ver a semelhança.

O procedimento analógico é um procedimento fundamental de uma razão inventiva e não é absolutamente a imperfeita semelhança de duas coisas e sim a perfeita semelhança de duas relações entre coisas dessemelhantes (KANT, CJ § 59). É neste tipo de operação que se instaura a comunidade entre as coisas e os diferentes domínios da realidade, criando, ao mesmo tempo, possibilidade de comunicação. Os escolásticos diferenciavam analogia de atribuição, quando se atribui um mesmo predicado a objetos diferentes e, analogia de proporção, quando aplicada a relações, ou a dois sistemas. De qualquer maneira está presente a proporcionalidade.

A analogia é parte da construção das teorias, é um auxílio à invenção de teorias e é essência da noção de modelo, essencial à produção de conhecimento científico e filosófico. Um modelo é sempre uma analogia, visto que reproduz, entre seus elementos, as mesmas relações dos elementos das situações reais. Além disso, a analogia, é muitas vezes condição ou elemento integrante das hipóteses. Para aqueles que consideram o uso da analogia para a produção de conhecimento um absurdo, Campbell afirma:

Considerar a analogia como um auxílio à invenção das teorias é tão absurdo quanto considerar a melodia um auxílio para a composição de uma sonata. Se, para compor a música, só fosse necessário obedecer às leis da harmonia e aos princípios formais o desenvolvimento, todos seríamos grandes compositores; mas é a ausência do sentido melódico que nos impede de atingir excelência musical simplesmente comprando um manual de música (1920, p.130).

A analogia, como estabelecimento ou identificação de igualdade de relações entre *A* e *B*, foi amplamente usada pelos físicos no séc. XII e XVIII razão pela qual Kant utilizou amplamente esse recurso para compreender (e usar) alguns princípios reguladores fundamentais da ciência do seu tempo para a produção de sua própria Filosofia⁴. A analogia aparece nessa Filosofia como uma prova teórica. Prova essa que representa a identidade de relação entre princípios e consequências, entre causas e efeitos, apesar da diferença que os

⁴ Ver *As metáforas da razão* de Leonel Ribeiro dos Santos.

casos provados possam ter quando fora dessa relação. É um procedimento apto a estabelecer um conhecimento válido e não apenas conhecimento provável. A analogia é um argumento teórico, como afirma Kant, e aparece caracterizado na *Crítica do juízo* (§ 90) como obviamente distinta do raciocínio lógico direto (demonstração), mas também radicalmente distinta dos raciocínios que geram apenas opiniões verossímeis.

Usaremos em nossa tese a analogia como procedimento de produção de Filosofia. Na Matemática, a analogia é uma fórmula que exprime a igualdade de duas relações quantitativas e sempre constitutivas (pois possibilita construção a partir dos dados apresentados); na Filosofia, a analogia é uma operação que exprime a igualdade entre duas relações qualitativas. O que possibilita em ambos os casos a construção, visto que dados alguns termos (no campo da Matemática) outro termo (não-dado) pode ser construído com base nos primeiros. Da mesma forma, dados alguns termos (no campo da Filosofia) nos serão dadas as relações entre eles, e, portanto, uma regra de produção de outra Filosofia. Como diria Kant, com tais regras não são nos dados os objetos, mas só as relações que permitem descobri-los ou construí-los.

Trata-se, por conseguinte, da *analogia rationis* que possibilita transferência de modelos explicativos de um campo para o outro, e possibilita compreender a estrutura interna de um pensamento e organizá-lo. O que torna aceitável uma conclusão analogicamente válida é o fundamento (a *ratio* do predicado, que se atribui a um e outro analogado) existente no primeiro dado. A relação pode ser de causalidade, de finalidade, de ação recíproca e até de afastamento.

A tese de que a Filosofia de Foucault é *análoga* à Filosofia de Kant, exposta por nós nesse texto, toma esse sentido do conceito de analogia: a analogia que serve para a produção de Filosofia, a analogia que é um recurso heurístico de produção de pensamento filosófico, recurso epistêmico, operador conceitual de uma estratégia metodológica⁵.

O segundo conceito de sustentação é o conceito de **semântica**. Afirmamos que a Filosofia de Foucault é uma *semântica transcendental-histórica*. Definir o conceito de

⁵ Defenderemos que Foucault se “afasta” de Kant em analogia com ele. Leonel Ribeiro dos Santos chama a atenção para o fato de Foucault se posicionar contra a analogia, mas certamente não contexto da produção de pensamento.

semântica se faz necessário para que seja possível apresentar a adjectivação proposta ao conceito. A afirmação tem por base a leitura que Z. Loparic faz de Kant em que defende que tal Filosofia é uma semântica transcendental.

A semântica é propriamente a doutrina que considera a relação dos signos com os objetos a que se referem, ou seja, que considera a relação entre as *palavras* (ou outros signos) e as *coisas*. Relações, portanto, de designação. Tal doutrina não faz parte apenas da Linguística, mas da Filosofia Contemporânea que tem a Filosofia da linguagem como Filosofia primeira. Como afirma Manfredo Araújo de Oliveira:

A linguagem se tornou, em nosso século, a questão central da Filosofia. O estímulo para sua consideração surgiu a partir de diferentes problemáticas: na teoria do conhecimento, a crítica transcendental da razão foi, por sua vez, submetida a uma crítica e se transformou em “crítica do sentido” enquanto crítica da linguagem⁶(..) Nesse contexto, é muito importante perceber que a “virada” filosófica na direção da linguagem não significa apenas, nem em primeiro lugar, a descoberta de um novo campo da realidade a ser trabalhado filosoficamente, mas, antes de tudo, uma virada da própria Filosofia que vem a significar uma mudança na maneira **de entender a própria Filosofia e na forma de seu procedimento** (1996, p. 13). Grifo nosso.

O conceito ‘*semântica*’ pode ser referido a uma teoria quando esta se pergunta pelo sentido e pela significação. Naturalmente, *semântica* não designa uma disciplina unitária, mas uma multiplicidade de abordagens e programas de pesquisa heterogêneas que tratam dos fenômenos da significação e do significado em diversos âmbitos e com diversos objetivos. Em Filosofia, ficou cada vez mais evidente nos últimos séculos que a pergunta pela verdade é sempre precedida pela pergunta pelo sentido: a questão da linguagem sempre antecede qualquer questão filosófica. E muitas vezes questões de linguagem são elas mesmas as questões filosóficas.

É na Filosofia Analítica que encontramos a sistematização dessa virada filosófica na direção da linguagem. Como referência à compreensão do uso que fazemos do conceito de semântica, nos reportamos à interpretação que Z. Loparic faz da Filosofia de Kant como semântica, uma semântica transcendental. Nessa leitura o conceito ‘semântica’ tem um uso

⁶ Manfredo chama a atenção para o encontro entre Filosofia transcendental e Filosofia analítica em Strawson, *The Bounds of sense*.

alargado. A virada linguística da Filosofia contemporânea torna usual compreender a semântica como a investigação dos significados dos termos das linguagens e em seguida do significado e da referência em geral. Loparic propõe uma leitura de Kant concebida no horizonte da teoria carnapiana dos sistemas construcionais, a qual, como mostrou o trabalho de J. A. Coffa⁷, tem sua origem remota na própria Filosofia kantiana.

Interessa-nos particularmente o caráter construtivista explicitado nessa leitura de Loparic. Há uma semântica pura que se identifica com a construção dos sistemas semânticos que tem em si mesmos os critérios de definição do que é verdadeiro ou falso. Tal semântica é uma tábua de condições de verdade. A significação de uma frase é idêntica às suas condições de verdade. Nesse sentido, um sistema semântico é um sistema de regras para uma linguagem e que oferece as condições de verdade para cada enunciado. Dessa maneira, para compreender um enunciado é preciso compreender sob quais condições este enunciado é verdadeiro. As próprias regras determinam a significação ou o sentido dos enunciados. Tal semântica é uma semântica vericondicional.

Podemos caracterizá-la da seguinte forma:

A semântica vericondicional foi elaborada pela Filosofia analítica da linguagem. Segundo essa concepção, o significado dos enunciados é dado pelas suas condições de verdade e o significado das palavras é constituído para sua contribuição para as condições de verdade do enunciado em que aparecem (...) tal semântica tem as seguintes características: a) é uma semântica do enunciado e não da palavra: apenas os enunciados podem ser verdadeiros ou falsos; b) é uma semântica referencial, pois toma em consideração a relação entre os enunciados e os estados do mundo extralinguísticos; c) é uma semântica antipsicologista: o significado é uma entidade abstrata que não tem relação com entidades psicológicas, nem mesmo os processos que ocorrem na mente do falante quando produz ou compreende um enunciado (ABAGNANO, 2007, p.1029).

Essa semântica é construtivista, tal como defende Z. Loparic em sua tese *A Semântica transcendental de Kant*. Loparic parte da semântica desenvolvida pelos geômetras gregos, pois foi a que serviu de *modelo* para Kant elaborar sua própria Filosofia. A base dessa semântica consiste em afirmar que um termo matemático qualquer para ter

⁷ *The Semantic Tradition from Kant to Carnap*, Cambridge, Cambridge Univ. Press, 1995, p. 207ss.

referência objetiva precisará da *construção* da figura, construção esta que só pode ser feita segundo as regras da definição do próprio objeto. A existência da coisa é garantida pela construção que só é possível a partir das regras do próprio conceito ou definição. Loparic afirma:

Na minha tese, chamei esse tipo de semântica de construtivista. A chave da referência entre uma semântica realista (...) e a semântica construtivista está no conceito de interpretação. No primeiro caso, interpretar significa *associar*, de uma maneira ou de outra maneira, conceitos ou termos (ou estruturas representacionais mais complicadas) previamente dados. No segundo caso, interpretar significa *gerar*, por meio de uma operação de construção, um objeto (forma objetual) que *satisfaça* as condições do conceito (forma representacional discursiva) ainda vazio e que o *preencha*. Em outras palavras, o construtivista, para poder associar, precisa primeiro constituir os dois lados da associação (2000, p. xxvi).

Essa concepção de semântica e, conseqüentemente de Filosofia, origina-se no contexto da discussão do positivismo lógico, em que a tarefa da Filosofia não podendo ser a investigação do mundo passa a ser a investigação da linguagem, a análise da linguagem e do discurso científico. Ela seria acima de tudo análise lógica da linguagem científica e examinaria os procedimentos utilizados pelas ciências no estabelecimento de conceitos, sentenças e teorias. A Filosofia pesquisa, desse modo, os pressupostos discursivos de conhecimento da realidade. Essa Filosofia é semântica, pois tematiza a estrutura na qual o mundo se diz, explicitando as regras pressupostas nessa linguagem.

É dessa demarcação que partimos para a caracterização metodológica da Filosofia de Foucault. Uma Filosofia que é uma semântica, pois tem como preocupação fundamental não a investigação do mundo e dos seus objetos, mas dos discursos e seus referentes, em sua vinculação com os saberes e poderes. Uma Filosofia com uma base kantiana que prossegue, por conseguinte, a tarefa da crítica de Kant. Naturalmente, no decorrer do trabalho tais pontos de apoio são explicitados e aprofundados. Esperamos que essa nota introdutória colabore para o bom acompanhamento de nossas reflexões, que dependem fundamentalmente do uso desses conceitos.

Introdução

As aproximações entre as filosofias de Kant e Foucault são marcadas pelo tipo de interrogação filosófica inaugurada pela pergunta de Kant *Was ist Aufklärung?* (da qual Foucault se apropria). Essa questão respondida tanto por Kant quanto por Foucault os qualifica como filósofos que produzem uma ontologia do presente⁸, uma reflexão que, sem dúvida, aproxima as duas Filosofias ao estabelecer a relação entre a historicidade do sujeito, o presente vivido, e a constituição de si mesmo como sujeito autônomo, como sujeito de seu próprio esclarecimento. Essa problemática, quando explorada, evidencia um tipo de kantismo no pensamento de Foucault. Ocorre que a extensão desse kantismo ultrapassa muito essa problemática que ainda não foi suficientemente explorada e, se fosse indicaria seguramente que o kantismo de Foucault vai muito além desse aspecto.

A investigação do kantismo de Foucault é difícil de apreender, isso porque são Filosofias distintas, visões de mundo distintas e aproximar o distinto requer cuidados. Tomaremos o cuidado de enunciar constantemente quando essa aproximação é de conteúdo e quando é formal. Entendemos que a aproximação formal é a que indica verdadeiramente a influência de uma Filosofia sobre a outra.

Abrindo uma nova perspectiva para as interpretações tradicionais da Filosofia de Foucault na qual se identificam três eixos: verdade, poder, ética (correspondentes respectivamente a três enfoques de sua trajetória) afirmamos que o tratamento da verdade não pode ser dissociado das suas condições de possibilidade, verdades em uma dada

⁸ Usamos o conceito aqui à maneira foucaultiana: a ontologia do presente é uma ontologia histórica de nós mesmos, uma ontologia que discorre sobre nossas relações com a verdade, sobre nossas relações com o campo do poder, e sobre nossas relações com a moral. A pergunta kantiana sobre a *Aufklärung* certamente está embrenhada nessas três dimensões. É possível afirmar que esse conceito foucaultiano surge com a leitura que faz de Kant.

epistémê ou dispositivo, e que a vinculação que Foucault faz de ambas (verdade e *epistémê*) caracteriza sua Filosofia como uma semântica⁹, e logo o coloca ao lado de Kant.

Poucos livros de Foucault tratam diretamente de Kant. São eles *Gênese e estrutura da Antropologia de Kant (Tese complementar)*, *O que é a Crítica? O que são as Luzes*, *As Palavras e as coisas* e *O Governo de si e dos outros*. Apesar das recorrentes referências a Kant em diversos momentos, na maioria das vezes elas são rápidas e o tema não é necessariamente Kant ou sua Filosofia. Na primeira parte desse trabalho tratamos desses textos em que há o tratamento direto de Kant: parte um de nossa tese - Foucault *com* e *contra* Kant. Além dos textos mencionados, faremos uso de diversas referências que Foucault faz a Kant que aparecem nos *Dits et écrits*. Essa parte é composta pelos dois capítulos iniciais do trabalho.

Em um segundo momento, parte dois de nossa tese, indicaremos como Kant *usa* Foucault, na maioria das vezes Kant é uma referência apagada, logo, não afirmada diretamente. Essa parte é composta por três capítulos em que apresentamos alguns dos usos que Foucault fez da leitura da *Antropologia* de Kant, bem como os usos que fez de Kant para a produção de *Vigiar e punir* e, por fim a tese de que Foucault faz uma semântica transcendental-histórica.

No terceiro momento, parte três de nossa tese, trataremos da maneira como Foucault se relaciona com Kant e com a tradição kantiana destacando a atitude, o modelo, método e *operadores* dessa Filosofia. Nessa parte do trabalho também trazemos rapidamente parte da literatura produzida na América Latina sobre produção e reprodução de pensamento filosófico no Brasil, essa serve de contexto para inferir uma espécie de metodologia de produção de Filosofia. Procuramos apresentar de maneira sintética antes e depois de cada parte alguns aspectos que consideramos relevantes, bem como os resultados alcançados.

⁹ Ao longo do texto teremos oportunidade de explicitar esse conceito 'semântica'. Por agora, basta pensar na semântica de forma mais genérica: uma doutrina que considera as relações dos signos com os objetos a que eles se referem (a relação entre as palavras e as coisas) dentro de um dado domínio de interpretação.

Nosso trabalho, apesar de citar e se referir em diversos momentos à literatura existente sobre as relações entre Kant e Foucault não se baseou nela. A literatura secundária foi sempre fonte de confirmação de algumas intuições e muitas vezes usada para dar força ao argumento, como exige um trabalho dessa natureza. Nosso trabalho foi feito basicamente considerando a leitura das obras de Kant (orientada pela interpretação de Loparic) e a leitura das obras de Foucault.

Com intuito de valorizar as pesquisas feitas sobre a relação entre as Filosofias de Kant e Foucault, indicamos abaixo alguns textos que já se constituem como base na tradição interpretativa dessa relação e que nos auxiliou em diversos momentos de nossa reflexão. As indicações abaixo representam apenas algumas das obras, algumas das mais significativas das pesquisas sobre a relação entre Kant e Foucault¹⁰, naturalmente tantas outras pesquisas existem e muitas vezes nem são publicadas ou reconhecidas para entrarem nesse grupo de textos. Uma tese de doutorado, depois publicada, de Celso Kraemer nos orientou na leitura desses textos. A partir do levantamento cronológico que Kraemer fez dessas pesquisas e, principalmente, o foco que este dá ao avaliar essas obras na perspectiva da *Tese complementar* de Foucault foi fundamental para produção dessa tese. Abaixo indicamos algumas dessas considerações sobre essas obras.

Em sua maioria, as obras que tratam da relação entre Kant e Foucault consideram Kant pouco relevante. Talvez por isso haja um estranhamento na academia quando se afirma Foucault como um kantiano. Aliás, nosso trabalho é feito em um terreno perigoso, pois entre kantianos poucos estudam Foucault, entre foucaultianos poucos estudam Kant. Entre kantianos e foucaultianos poucos estudam produção de Filosofia. Na não relevância de Kant para Foucault um texto como a *Tese complementar* foi ignorado por muito tempo pela maioria dos estudiosos. Procuraremos destacar abaixo alguns teóricos que consideram mais ou menos Kant e, especialmente indicar quais textos são mais levados em

¹⁰ Celso Kraemer em *Ética e liberdade em Michel Foucault – uma leitura de Kant*, faz no capítulo um de sua tese um apanhado detalhado sobre a literatura publicada sobre as relações entre Kant e Foucault, é com base nessa pesquisa que trabalhamos esses textos e construímos essa apresentação. Nosso texto segue a apresentação de Kraemer e algumas de suas considerações.

consideração. Dessa forma, é possível compreender a maneira como a leitura de cada um foi orientada.

Dreyfus H. e Rabinow, em *Michel Foucault, uma trajetória filosófica - para além do estruturalismo e da hermenêutica*¹¹, uma das interpretações constantemente consultadas nas pesquisas sobre a Filosofia de Foucault, fazem referências comparativas entre Kant e Foucault, principalmente a partir de *As Palavras e as coisas*. Essa não usa como referência a *Tese complementar*. E mesmo um tratamento mais atencioso de alguns textos de Kant como o *Resposta à pergunta: O que é o Esclarecimento?* só surge na segunda edição em um apêndice.

Muitas obras e pesquisas sobre o pensamento de Foucault sequer mencionam a *Tese complementar* e pretendemos demonstrar com nosso trabalho que sem isso é bastante difícil compreender Foucault. Importante lembrar também que o trabalho de reunir os *Ditos e escritos* (e prepará-los para a publicação) só foi concluído em 1994. Complicado pensar que uma interpretação adequada da Filosofia de Foucault pudesse ser elaborada antes disso.

As obras produzidas, então, contam com *As Palavras e as coisas* (parece ser essa a obra-referência que possibilita aos intérpretes argumentarem acerca da relação Kant-Foucault. Com base em *As Palavras e as coisas* muitas interpretações dão ênfase as críticas de Foucault a um dado tipo de kantismo e suas ilusões antropológicas. No entanto, no detalhe, é possível perceber na mesma obra, por meio da atenção à noção de *a priori* histórico, outras relações de Foucault com Kant o que torna possível, conseqüentemente, fazer uma aproximação mais cuidadosa entre as Filosofias. Mas, ao contrário de aproximar, via de regra, a presença do conceito *a priori histórico* leva ao afastamento dessas Filosofias. Insiste-se nas diferenças entre esse *a priori* foucaultiano que é histórico e o *a priori* formal kantiano, sem, contudo, perceber que um é *análogon* do outro, principalmente quando se atenta ao fato que histórico em Foucault não é o mesmo que empírico ou material, e

¹¹ Obra fundamental, revista pelo próprio Foucault, e que principalmente deve ser lida por aqueles que consideram Foucault como estruturalista, ou que faz análise do discurso ou ainda que está no campo da hermenêutica.

considerando o fato de que ambos são condições para a experiência. Esse parece ser o caso de Roberto Machado em *Ciência e Saber*.

Outro caso que chama a atenção é o de Rajchman (1987) que trata da cultura pós *Aufklärung* sem mencionar os textos centrais para tratar da questão, usa apenas novamente *As Palavras e as coisas*. O curioso é que apesar de não usar os textos mais diretamente ligados a Kant, o autor percebe com clareza o que estamos explicitando aqui: Foucault inventa o modo histórico de fazer Filosofia kantiana do saber. Mesmo assim a obra como um todo distancia Foucault de Kant em vez de aproximá-los.

Nos anos seguintes (ainda na década de 80) os textos “menores” de Foucault começam a ser mencionados e, naturalmente, a interpretação ganha outra perspectiva. Dreyfus, Rabinow e Harbemas, em número da revista *Critique*, fazem aparecer os temas da ontologia do presente e do *agir sobre si* relacionados com a leitura que Foucault faz de Kant. No final dos anos 80 a biografia escrita por Eribon, *Michel Foucault, uma biografia* destaca a *Tese complementar* e a obra *As Palavras e as coisas* aparecem como efeito ou continuidade desse trabalho inicial de Foucault. Concordamos com isso e afirmamos em nosso trabalho que toda a obra de Foucault é efeito desse trabalho. Macey (1994) menciona os textos sem, no entanto, estabelecer conexões entre Kant e Foucault. James Miller (1993) percebe claramente a presença de Kant na elaboração do pensamento de Foucault, inclusive indicando que as perguntas kantianas são perguntas também da pesquisa de Foucault. Exploramos essa ideia em nossa tese.

Afirma Miller,

Nos anos que seguem sua tese [TC], Foucault devia tirar as consequências da Filosofia kantiana segundo duas vias paralelas (...) Isolando por análise empírica comparativa, um mesmo “estilo” de raciocínio explicitando o jogo do verdadeiro e do falso entre as disciplinas que parecem nada ter em comum, seria possível talvez revelar a “dimensão verdadeiramente temporal” das categorias *a priori*; perceberíamos que é a partir das mesmas categorias que em um século dado – XVII, XVIII, XIX – toda existência, toda palavra, toda obra ordenava o mundo, visando a estabelecê-lo do mesmo modo que se estabelecia a si mesma, como objeto de saber racional. (MILLER, 1995, p. 173-174).

Digno de nota e indo mais em direção a uma interpretação e, portanto, mais próximo da produção de Filosofia que de comentário filosófico, Gilles Deleuze em *Foucault* (1986) parece se aproximar mais da relação que há entre Kant e Foucault, essa obra é explorada em nossa tese até porque de todos os textos, é, sem dúvida, o mais rico.

Dentre as obras sobre essa relação, outra que merece destaque é a obra de Béatrice Han (1995) *Michel Foucault entre o histórico e o transcendental*. Han afirma que se é possível identificar nessa Filosofia um projeto único isso ocorre quando o próprio Foucault refaz seu percurso. É nesse percurso que fica evidente que a questão de Foucault sempre foi a pergunta pelas condições de possibilidade, o seu objeto é a distinção entre a predicação atual da verdade e a possibilidade de um enunciado estar na verdade. O objeto de Foucault, segundo Han, é a verdade. Os textos sobre Kant são, por conseguinte, fundamentos para Foucault.

O mesmo ocorre com Jorge Dávila e F. Gros (1998) em que o texto da *Tese complementar* é decisivo para a compreensão das etapas da obra de Foucault. Além das relações estabelecidas entre a Fenomenologia e Heidegger. Mariapaola Fimiani, em *Foucault e Kant: Crítica, clínica e estética*, publicado em 1997, é a que melhor articula os textos em que Foucault trata de Kant e possibilita até essa época a compreensão dessa relação. Segundo a autora, são esses textos que permitem ligar tudo que há em Foucault. Segundo Fimiani, Foucault reescreve Kant, ao ver na Filosofia kantiana os temas da servidão voluntária e da indocilidade refletida. Tudo em Foucault é comentário oculto a Kant. Foucault seguiria os traços do texto de Kant para insistir que se pode passar da minoridade para a maioridade, isto é, tornar-se autônomo, arriscar-se nas trilhas da liberdade, abdicar da tutela da autoridade são as grandes questões dos dois filósofos.

Dos estudos publicados no Brasil, merece referência Senellart que vê na Filosofia de Foucault uma inversão do procedimento kantiano. Em nosso trabalho evidenciamos isso em *Vigiar e punir* que em muitos momentos é uma inversão de Kant com a referência a Kant apagada. Importante também citar Marcio Alves da Fonseca e Salma T. Muchail que trouxeram, além de suas obras publicadas as pesquisas de seus orientandos em Foucault, a

tradução da *Tese complementar* para o público brasileiro em 2011 e têm ambos dado sustentação às principais produções sobre Foucault no Brasil. Chamamos atenção especial a obra *O mesmo e o outro*, publicada nos 50 anos de História da loucura, com textos sobre Foucault e a *Antropologia* de Kant.

E, por fim, Ricardo Terra (1997) afirma que o texto de Foucault sobre Kant, referindo-se à *Tese complementar*, pode não ter lugar no mundo kantiano, mas certamente tem no mundo foucaultiano¹². No entanto, é importante observar a Terra que sem estar no mundo kantiano, e, portanto, conhecendo Kant, é difícil perceber a extensão do kantismo de Foucault. Ou seja, a interpretação que propomos aqui só é possível quando um “kantiano” se propõe a ler Foucault: ler Foucault mantendo os pés fincados em Kant. Só assim tal aproximação entre ambos se faz, possibilitando, de tal modo, a revelação de muito mais do que as influências de Kant na Filosofia de Foucault. As teses que defendemos aqui só são possíveis dessa forma.

Como afirmamos anteriormente, os intérpretes ao desconsiderarem os textos de Foucault sobre Kant pensarão a relação entre essas Filosofias como a de negação ou reação de uma para a outra. O que procuramos demonstrar ponto a ponto e em obras e aspectos diferentes é que apesar das negações, o que se nega (quando se nega) é sempre conteúdo e não forma. Não se pode entender o uso das categorias kantianas apenas por seu aceite em termos de conteúdo ou da Filosofia de Kant como uma visão de mundo, quando na forma são as categorias kantianas que são postas em analogia, invertidas, subvertidas ou colocadas em paralelo por Foucault que usa a mesma fôrma de produção de categorias que Kant usou. A fôrma kantiana é preservada e, certamente responsável pela própria Filosofia de Foucault. Várias serão as perspectivas exploradas em nosso trabalho para tratar exatamente desse tipo de influência, e com isso tipificar o kantismo.

Defendemos ao longo do trabalho que a Filosofia de Foucault foi feita como anverso kantiano. O argumento se estrutura espacialmente na tese da seguinte forma: nossa

¹² Kantianos não dariam muito crédito à interpretação que Foucault fez de Kant. Assim como a leitura que Heidegger fez de Kant é também normalmente rejeitada.

referência básica é o estudo que apresentamos da *Tese complementar* em que Foucault investiga a *Antropologia* de Kant (cap.1), que a atitude de Foucault é a atitude crítica (cap. 2) e que o modelo em que sua Filosofia está inserido é a Filosofia transcendental; que o uso mais frutífero que Foucault faz de Kant é estender o projeto kantiano em uma arqueologia da arqueologia e em crítica à razão antropológica (cap. 3); que há uma inversão das noções de tempo e espaço em Kant que resulta em uma espécie de subversão do transcendental kantiano em *Vigiar e punir* e que essa obra é uma ampla e esmiuçada resposta às teses de Kant no início do seu texto sobre o Esclarecimento (cap.4); e que mais que estar em um modelo transcendental, Foucault faz uma semântica, analogamente a Kant, uma semântica transcendental-histórica (cap.5).

A base de nossa tese está na valorização *formal* da *Tese complementar* de Foucault. O primeiro capítulo versa especificamente sobre este, que é um dos primeiros escritos de Foucault. Nossa hipótese de que Foucault seria um kantiano e de que sua Filosofia é Filosofia à maneira kantiana se transforma em tese no estudo deste texto. Ele é chave de compreensão para o que Foucault faz com Kant e para o modo como este se relaciona com a tradição. Vasculhamos Foucault procurando Kant a partir do que vimos no texto da *Tese complementar*.

Por fim, a terceira parte de nossa tese versa sobre produção filosófica, questão que esperamos tenha ficado à espreita em todos os capítulos. A relação de Foucault com Kant será discutida, indicando uma típica relação criativa com a tradição do pensamento filosófico que desejamos enaltecer, um tipo de apropriação que pode contribuir para que a Filosofia possa ser produzida de fato de forma ampla em nosso continente, lugar em que a *reprodução* do conhecimento tomou o lugar da produção e da criação de conceitos e teorias. Procuramos em alguma medida vincular essa discussão da produção de pensamento filosófico à noção de *parresía* e, portanto, à coragem de verdade (cap.6 e 7).

Mais que identificar a presença do pensamento de Kant nos escritos de Foucault, procuramos identificar o significado dessa presença. Procuramos também explicitar os recursos metodológicos dos quais Foucault faz uso para produzir sua Filosofia e indicar que

o solo de onde esses recursos são retirados é a Filosofia kantiana. Ao longo da pesquisa buscamos articulações entre as duas metas acima indicadas, relacionando os temas que Foucault leu em Kant com a inspiração para a produção de sua própria Filosofia.

Combinamos em nossa exposição a apresentação e análise de textos centrais e “menores” na Filosofia de Foucault. Afinal, os textos considerados menores são de suma importância para a leitura que esse faz da Filosofia. Como exemplo os textos *Tese complementar* e os textos sobre a *Aufklärung* que não são marginais aqui, pelo contrário, balizam o nosso trabalho. A *Tese complementar* nos mostrará mais que aspectos da produção filosófica de Foucault, mostrará uma série de temas que permanecem como objetos ao longo de todo o trabalho de Foucault.

De maneira sucinta podemos indicar que as perguntas que cada uma das três partes responde ou trata são: a) quais as principais teses de Foucault sobre Kant?; b) de que maneira essas teses são usadas para a produção de sua própria Filosofia e de que forma e em que medida o modelo kantiano é adotado?; c) como é possível se apropriar da forma de uma Filosofia sem necessariamente se apropriar de seu conteúdo e como isso pode contribuir para que o filósofo brasileiro possa ter uma relação mais saudável¹³ com a tradição?

¹³ Saudável no sentido de ter uma experiência enriquecedora e carregada de sentido.

Parte um

Foucault *com e contra* Kant

No primeiro capítulo - Foucault leitor da *Antropologia* de Kant - apresentaremos ponto a ponto os passos de Foucault na leitura da obra *Antropologia do ponto de vista pragmático* de Kant. Ainda nesse capítulo teceremos algumas observações críticas a essa leitura, seguida do exame da hipótese de que Heidegger está por trás da maneira que Foucault interpreta Kant. No segundo capítulo – *Foucault e a resposta à pergunta: o que é a Aufklärung?* - apresentaremos os textos em que Foucault discute a *Aufklärung*. Procuraremos indicar as principais ideias de Foucault sobre esse tema, demarcando o quanto essa discussão permite a Foucault elaborar uma definição de crítica como atitude filosófica (*éthos*) que definirá seu próprio percurso e um modelo de produção de Filosofia a partir desses textos e tema.

Capítulo primeiro

Foucault leitor da *Antropologia de Kant*

“Alívio, no entanto, e profundo apaziguamento, o de pensar que o homem é só uma invenção recente, uma figura que não tem dois séculos, uma simples dobra de nosso saber, e que ele desaparecerá a partir do momento em que este encontre uma nova forma”.

Michel Foucault, *As Palavras e as coisas*.

A tese de Foucault do desaparecimento do sujeito, apresentada em *As palavras e as coisas*, tem seu fundamento na leitura que faz da *Antropologia* de Kant. Michel Foucault em 1961 defende como *Tese complementar* à sua tese principal, *Histoire de la folie à l'âge classique*, uma introdução à *Antropologia do ponto de vista pragmático* de Kant, bem como a tradução da obra para o francês.

A tese¹⁴, ainda pouco conhecida entre os estudiosos de Kant e de Foucault¹⁵ apresenta algumas questões que serão retomadas diversas vezes pela Filosofia

¹⁴ Referir-nos-emos a ela ao longo de nosso texto como *Tese complementar*.

¹⁵ A tradução do texto para o português foi publicada em 2011 e o texto em francês foi publicado apenas em 2008. Antes de 1989 o texto sequer havia sido citado. A primeira citação ocorre na obra de Dider Eribon e na sequência em biografias de Foucault escritas por Macey e Miller. Só a partir daí há interesse acadêmico nesse texto e estudos que o contemplam. Cerca de 30 anos se passam para que o texto entre de fato para o mundo acadêmico. Uma das teses que defenderemos é que sem ele não é possível compreender Foucault.

contemporânea. Além do conteúdo ser objeto privilegiado para pesquisas em Filosofia, há especialmente questões de cunho metodológico, no mínimo instigantes para aqueles que se interessam pelas Filosofias desses autores e, sobretudo para aqueles que se interessam pela produção do próprio pensamento filosófico.

A razão dessa afirmação é que além do texto de Foucault sobre a obra kantiana revelar uma série de pontos que serão objetos de interesse de reflexão de toda obra foucaultiana, ainda nos revela uma dada forma de se fazer Filosofia. Indica a maneira como um filósofo pode *usar* o outro sem se subordinar ao conteúdo do pensamento do outro, é um poder valer-se dele sem o reproduzir e sem abandoná-lo. Essa forma de fazer Filosofia permite que se evidenciem procedimentos de produção filosófica. Tais procedimentos serão o ponto de chegada de nossa própria pesquisa que começa examinando a obra de Foucault sobre Kant.

Toda a *Tese complementar* de Foucault resulta em uma crítica às antropologias filosóficas contemporâneas e a própria instauração dessa temática antropológica no pensamento ocidental. Foucault indica Kant como o precursor da problemática sobre o homem e responsável, portanto, de ter sido posta em termos antropológicos filosóficos. O posicionamento contra as antropologias mostra-nos um Foucault marcadamente influenciado por Nietzsche. Considerando tal influência e visto dessa forma, a crítica às antropologias passa a ser entendida por muitos estudiosos como uma crítica a Kant e ao que a Filosofia kantiana inauguraria na modernidade e ainda vigente em nossos dias¹⁶.

Para sustentar sua crítica à supremacia antropológica do discurso ocidental, Foucault se refere a duas figuras da *epistémê* moderna: a analítica da finitude e a presença das ciências humanas. Ambas se formaram há cerca de dois séculos¹⁷ quando se começa a pensar o finito a partir do finito e não mais do infinito¹⁸. Na evidenciação de que o homem

¹⁶ Crítica aqui usada no sentido de uma resposta, ou até de um exame com intuito de indicar pontos de vista divergentes, ou ainda como um comentário negativo a Kant.

¹⁷ No Século XVIII com Kant a analítica da finitude e no século XIX as ciências humanas.

¹⁸ A própria possibilidade do homem como objeto específico do saber, bem como da ciência que lhe é correlata: as ciências humanas dependem da tematização das empiricidades em que o homem aparecerá

é um objeto recente e fruto de um dado contexto semântico-histórico está calcada a tese de desaparecimento desse mesmo homem, referência constante nas teses de Foucault. Indicando a todo momento que objetos nascem ou surgem dentro de determinadas condições, parece óbvio a Foucault defender que surgindo novas condições outros objetos poderiam aparecer e o primeiro desaparecer. É ao desaparecimento do sujeito moderno, tal como o concebeu a Filosofia e os outros saberes científicos, que Foucault se refere. Um homem que é sujeito e objeto de conhecimento. Esse apareceu sobre determinadas condições e diante de outras condições outros objetos surgirão.

Embora esteja clara a crítica às antropologias e a vigência desse discurso, o tema “homem” e, conseqüentemente o campo antropológico, a noção de sujeito e de subjetividade acompanhará Foucault em todo seu percurso filosófico. Na introdução ao texto de Biswanger, *Le Rêve et l'existence*, Foucault afirma que o tema das pesquisas de uma antropologia é o “fato humano”, entendendo por “fato” o conteúdo real de uma existência que se vive e se experimenta, se reconhece ou se perde em um mundo que é ao mesmo tempo, a plenitude de seu projeto e o “elemento” de sua situação. A Antropologia, como saber, não é Filosofia nem Psicologia, mas recusá-la por não ser nem uma nem outra seria ignorar o sentido originário do próprio projeto antropológico.

E afirma:

Pareceu-nos valer a pena seguir, *um instante*, a marcha dessa reflexão, e pesquisar com ela se a realidade do homem não é acessível somente fora de uma distinção entre o psicológico e o filosófico; se o homem em suas formas de existência, não seria o único meio de alcançar o homem (...). Certamente, esse encontro [entre a ontologia e a Antropologia] certamente também o estatuto que afinal se deve conceder às condições ontológicas da existência, causam problemas. *Mas reservaremos a outros tempos abordá-los* (FOUCAULT, 2002b, p.73)¹⁹.

agora como finito, histórico e ser requerido a partir daí como objeto de conhecimento como ser vivo, produtivo e falante.

¹⁹ *Ditos e escritos I* (edição brasileira).

Há um interesse de Foucault pelo texto de Biswanger e sua tese que vai e vem das formas antropológicas às ontológicas²⁰ indica uma espécie de via real da Antropologia em que se vai diretamente às condições reais da existência, seus desenvolvimentos e seus conteúdos históricos, tenta-se alcançar (e parece ser isso que interessa a Foucault) o ponto em que se articulam as formas e as condições da existência, ou seja, o homem. Biswanger atrai Foucault pelo conteúdo e pela postura de não criar um abismo *a priori* entre a ontologia e a Antropologia. O interesse pelo projeto fica evidente na promessa de Foucault de explorar esse tema em outra obra na qual situaria a análise existencial no desenvolvimento da reflexão contemporânea sobre o homem. Uma Antropologia que se oporia a todo positivismo psicológico e se situaria em um contexto ontológico²¹.

A Antropologia constitui talvez a disposição fundamental que dirigiu o pensamento filosófico desde Kant até nós, assegura Michel Foucault. Isso se evidencia em um de seus textos quando se exploram os capítulos IX e X de *As Palavras e as coisas*. Está ali a conhecida tese de Foucault de que Kant acorda do sono dogmático, mas cai no sono antropológico e que a instauração desse novo sono resultaria no nascimento das ciências humanas e, desta feita, num dado tipo de homem que até então não existia.

Seguindo a argumentação de Foucault, Kant é um de três momentos que configuram o acontecimento-aparecimento do homem, três grandes formas que a analítica da finitude tomou, a saber: a dobra entre o empírico e o transcendental, o cogito e o impensado, o retrocesso e o retorno da origem. Desde o momento em que a representação perdeu o poder de determinar por si só o jogo da análise e da síntese, isto é, com o desaparecimento da *epistémê* clássica, a Antropologia como analítica da finitude, converteu-se nessa disposição fundamental. Apareceu assim, essa forma de reflexão mista em que os conteúdos empíricos (do homem vivente, trabalhador e falante) são submissos em um discurso a um campo transcendental.

Como afirma Foucault em *As Palavras e as coisas*:

²⁰ Problema posto por Heidegger em *Kant e o problema da metafísica*.

²¹ Ontologia da existência, fundamental ou histórica.

A Antropologia como analítica do homem teve indubitavelmente um papel constituinte no pensamento moderno, pois que em grande parte ainda não nos desprendemos dela. Ela se tornara necessária a partir do momento em que a representação perdera o poder de determinar, por si só e num movimento único, o jogo de suas sínteses e de suas análises. Era preciso que as sínteses empíricas fossem asseguradas em qualquer outro lugar que não na soberania do “Eu penso”. Deviam ser requeridas onde precisamente essa soberania encontra seu limite, isto é, na finitude do homem – finitude que é tanto a da consciência quanto a do indivíduo que vive, fala, trabalha. Kant já formulara isso na *Lógica* quando acrescentara à sua trilogia tradicional uma última interrogação: as três questões críticas (que posso eu saber? que devo fazer? que me é permitido esperar?) acham-se então reportadas a uma quarta e postas, de certo modo, “à sua custa”: *Was ist der Mensch?* (FOUCAULT, 2007, 471)²². [PC].

As Palavras e as coisas é uma obra em que Foucault se dedica a tematizar particularmente o homem, compreendido como uma estranha “figura do saber”²³, assim como o tipo de conhecimento proporcionado por essa figura. Trata-se não mais de explicitar as condições de possibilidade desses ou daquele saber específico, mas antes, mapear a *epistémê* fundante do saber ocidental em sua forma moderna. Explicitar, por conseguinte, as condições de possibilidade da *epistémê* moderna.

Foucault analisa os sistemas de conhecimento, sendo que o primeiro deles é o predominante até o século XVI em que tudo tem como princípio a *semelhança*, seja por contraste seja por analogia, contiguidade ou similitude, simpatia ou antipatia. É como se não houvesse descontinuidade entre as palavras e as coisas, entre as palavras e o mundo, o conhecimento seria definido com base no princípio da semelhança, do semelhante ao que lhe é semelhante. A interpretação da palavra escrita é equivalente ao conhecimento do real, ao interpretar os textos, interpretam-se as coisas, a verdade dos textos é a verdade das coisas, ao menos em termos similares, pois há um nexos entre o signo e a coisa. O homem, nesse sistema de conhecimento, é uma espécie de resumo, um espelho da natureza, como diz Nunes (2008, p.64) *uma natureza terrestre, reflexo do celeste*.

²² Retomaremos a maneira como Foucault entende essa quarta pergunta proposta por Kant, como ponto de apoio para sua interpretação de Kant.

²³ Expressão que aparece em *As Palavras e as coisas* p. XXII.

O segundo sistema de conhecimento aparece no séc. XVII, quando é instaurado o domínio da *representação* e não mais da *semelhança*. Aqui se torna manifesta a descontinuidade entre linguagem e o real²⁴, uma vez que

(...) as similitudes decepcionam, conduzem à visão e ao delírio; (...) as palavras erram ao acaso, sem conteúdo, sem semelhança para preenchê-las; não marcam mais as coisas; dormem entre as folhas dos livros, no meio da poeira (FOUCAULT, 2007, p. 65). [PC].

Na *epistémê* da Idade Clássica será vigente a ordem. A partir de Descartes, Locke e Hume os critérios de realidade são outros. Seja como evidência do pensamento, seja como sensação, a representação passa a ser o traço da união entre as palavras e as coisas, afirma Foucault. Até o fim do século XVIII a relação essencial entre as palavras e as coisas são as representações, sob a forma de ideias simples ou complexas, entidades mentais. Como os signos não se fundam mais na ordem prévia das coisas é necessário ordenar inserindo as coisas em um quadro hierarquizado. É no cerne desse ordenamento que aparecerá a noção de representação: a palavra que tem significado em relação com uma ideia ou imagem que lhe é correspondente e se vincula ao mundo representado.

Há outra positividade em vigência ali e é isso que Foucault adverte. Uma positividade que expressa um saber classificatório que vai possibilitar o aparecimento de uma gramática geral (ciência da ordem no domínio das palavras), história natural (ciência da ordem no domínio dos seres), análise das riquezas (ciência da ordem no domínio das necessidades). Em síntese, todo o real poderá ser representado.

E assim surge, em fins do século XVIII, com a Modernidade²⁵, mais um solo epistemológico. A Biologia, a Linguística e a Economia são ciências fundamentais nesse momento. E entre elas surgirá as Ciências Humanas, disciplina de objeto ambíguo que tem

²⁴ Foucault verá na obra *Dom Quixote* de Cervantes o limiar da *epistémê* renascentista em que o delírio advém de uma busca incessante por uma similitude em uma época em que há um rompimento entre a linguagem e as coisas.

²⁵ Adotamos aqui a definição de modernidade no contexto em que se evidencia uma *epistémê* distinta da renascentista e da clássica, segundo a perspectiva de Foucault. Na verdade, a Modernidade corresponde a todo esse período e se estende até hoje, principalmente se observarmos o nosso modo de vida ocidental submetido às mesmas relações originárias de sustentação e organização da vida.

contornos ora empíricos ora transcendentais. As ciências humanas nascem mergulhadas em uma aporia. A realidade humana é incompatível com a regularidade das representações. A Sociologia, a História, a Psicologia são *quase* ciências e se apropriam dos conceitos das ciências naturais sem, contudo, ter um objeto equivalente. As Ciências Humanas, segundo Foucault, estarão num lugar confuso, uma vez que se utilizam por um lado da Matemática e da Física numa primeira dimensão, da Linguística, Biologia e Economia numa segunda dimensão e ainda participam em alto grau da reflexão filosófica, visto que o objeto dessas ciências, o homem, é um par empírico-transcendental: uma figura epistêmica que é, ao mesmo tempo, sujeito do conhecimento, estruturalmente carregado de representações e que deve tomar a si mesmo como objeto do conhecimento, fazendo-se conhecido.

A reflexão filosófica que alimenta tal *epistémê* moderna teria sido inaugurada com Kant e, como diz Foucault:

Essa questão, como se viu, percorre o pensamento desde o começo do século XIX: é ela que opera, furtiva e previamente, a confusão entre o empírico e o transcendental, cuja distinção, porém Kant mostrara. Por ela, constituiu-se uma reflexão de nível misto que caracteriza a Filosofia moderna. A preocupação que ela tem com o homem e que reivindica não só nos seus discursos como ainda no seu *páthos*, o cuidado com que tenta defini-lo como ser vivo, indivíduo que trabalha ou sujeito falante, só para as boas almas assinalam o tempo de um reino humano que finalmente retorna; trata-se de fato – o que é mais prosaico e menos moral – de uma reduplicação empírico-crítica pela qual se tenta fazer o homem da natureza, da permuta ou do discurso como fundamento de sua própria finitude. (FOUCAULT, 2007, p. 471). [PC].

A reflexão filosófica traz esse homem como ser vivo que trabalha e fala: um homem que é fundamento de sua própria finitude. Na *epistémê* moderna desaparece o princípio da representação e essa, na virada do século XVIII para o XIX, não assegura mais as ordens possíveis das coisas. A ordem será substituída pela história. Essa será o modo de apresentação das empiricidades e possibilitará o conhecimento de tais. Nesse solo será posta a vida, a produção e a linguagem, em outras bases, portanto, e esse solo será fundamento para o surgimento do homem: esse é finito (histórico) e é requerido como objeto que vive, produz e fala.

O anúncio da morte próxima do homem, do desaparecimento desse ‘objeto’ e do esgotamento desse conceito, está diretamente relacionado ao fato que esse homem é sujeito e objeto do conhecimento. Esse fato torna o homem essa estranha figura compreendida como atividade de síntese, que reúne e organiza as coisas com nexos e organização própria. Será ao homem que se referirão as coisas. E, no entanto, esse mesmo homem é a condição de possibilidade de todo o existente. É como se tentasse pensar o impensado, pois se tenta aproximar o homem de si mesmo e fazer que se conheça. Foucault adverte que há aí uma aporia intransponível, pois essa figura é ambígua – sujeito empírico e sujeito transcendental. E ainda há o fato de que as ciências biológicas e socioculturais analisarão esse como objeto e a Filosofia o analisará, muitas vezes, como fundamento de todo e qualquer objeto.

Para Foucault, antes dessas condições de possibilidade não era possível nascer o homem. Kant, na Filosofia, é sem dúvida, aquele que proporcionou o horizonte epistêmico próprio à Modernidade, pois agora se trata de perguntar pelas condições de possibilidade das próprias representações que são fundamento de todo conhecimento possível, tais condições se encontrarão no próprio sujeito. Kant trata de fixar com clareza as fronteiras entre essas duas formas de análise, a empírica e a transcendental²⁶.

A distinção posta por Kant, entre empírico e transcendental será ignorada pelo pensamento que o sucede²⁷, e com isso a Filosofia que teve a função de livrar o pensamento do sono dogmático da metafísica, o adormecerá, segundo Foucault, em um novo sono: o sono antropológico.

Como explicita Foucault,

Nessa Dobra, a função transcendental vem cobrir, com sua rede imperiosa, o espaço inerte e sombrio da empiricidade; inversamente, os conteúdos empíricos se animam, se refazem, erguem-se e são logo subsumidos num discurso que leva longe sua presunção transcendental. E eis que nessa Dobra a Filosofia adormeceu num sono novo; não mais o do Dogmatismo, mas o da Antropologia. Todo

²⁶ O que não ocorre com os pós-kantianos nem com as ciências humanas. Foucault vê Kant como alguém que tinha clareza quanto a isso, não necessariamente quem o seguiu o tem.

²⁷ Ou não teríamos o homem como centro de todas as coisas. A tese do sujeito transcendental não levaria a isso.

conhecimento empírico, desde que concernente ao homem, vale como campo filosófico possível, em que se deve descobrir o fundamento do conhecimento, a definição de seus limites e, finalmente, a verdade de toda a verdade. A configuração antropológica da Filosofia moderna consiste em desdobrar o dogmatismo, reparti-lo em dois níveis diferentes que se apoiam um no outro e se limitam um pelo outro: a análise pré-crítica do que é o homem em sua essência converte-se na analítica de tudo o que pode dar-se em geral a experiência do homem (FOUCAULT, 2007, p. 471-472). [TC].

Dessas considerações surge a afirmação contundente de Foucault de que o homem não existia até o fim do século XVIII. O leitor familiarizado com o pensamento de Foucault compreende que quando ele afirma em *As Palavras e as coisas* que o homem não existia até o fim do século XVIII, e que provavelmente deixará de existir nos próximos séculos, está se referindo ao homem como objeto do conhecimento (das ciências humanas), para na sequência se tornar, em nossos dias, sujeito existencial. Importante observar que o homem que surgiu e é tomado como objeto pelas ciências humanas não foi objeto de uma ciência clássica do homem, mas de uma ciência da natureza, o ser humano foi classificado na enciclopédia e só depois considerado como objeto para as ciências humanas (NUNES, 2008, p. 67).

A morte do homem, anunciada aqui por Foucault, dependeria do despertar do sono antropológico em que está o pensamento ocidental e

Para despertar o pensamento de tal sono – tão profundo que ele o experimenta paradoxalmente como vigilância, de tal modo que confunde a circularidade de um dogmatismo que se desdobra para encontrar em si mesmo seu próprio apoio com a agilidade e a inquietude de um pensamento radicalmente filosófico – para chamá-lo às suas mais matinais possibilidades, não há outro meio senão destruir, até seus fundamentos, o “quadrilátero” antropológico. Sabe-se bem, em todo caso, que todos os esforços para pensar de novo investem precisamente contra ele: seja porque se trate de atravessar o campo antropológico e, apartando-se dele a partir do que ele enuncia, reencontrar uma ontologia purificada ou um pensamento radical do ser; seja ainda porque, colocando fora de circuito, além do psicologismo e do historicismo, todas as formas concretas do preconceito antropológico, se tente reintegrar os limites do pensamento e reatar assim **com o projeto de uma crítica geral da razão**²⁸ (FOUCAULT, 2007, p. 472). [PC]. Grifo nosso.

²⁸ Defendemos que Foucault se responsabilizará por essa tarefa.

E, portanto, da concretização do projeto crítico ou atualização do mesmo.

Foucault afirma:

Talvez se devesse ver o primeiro esforço desse desenraizamento da Antropologia ao qual, sem dúvida, está votado o pensamento contemporâneo, na experiência de Nietzsche: através de uma crítica filológica, através de uma certa forma de biologismo, Nietzsche reencontrou o ponto onde o homem e Deus pertencem um ao outro, onde a morte do segundo é sinônimo do desaparecimento do primeiro, e onde a promessa do super-homem significa, primeiramente e antes de tudo, a iminência da morte do homem. Com isso Nietzsche, propondo-se esse futuro, ao mesmo tempo como termo e como tarefa, marca o limiar a partir do qual a Filosofia contemporânea pode recomeçar a pensar; ele continuará sem dúvida, por muito tempo, a orientar seu curso. Se a descoberta do Retorno é, realmente, o fim da Filosofia, então o fim do homem é retorno do começo da Filosofia. Em nossos dias não se pode mais pensar senão o vazio do homem desaparecido. Pois esse vazio não escava uma carência; não prescreve uma lacuna a ser preenchida. Não é mais nem menos que o desdobrar de um espaço onde, enfim, é possível de novo pensar. A Antropologia constitui talvez a disposição fundamental que comandou e conduziu o pensamento filosófico desde Kant até nós. Disposição essencial, pois que se faz parte de nossa história; mas em via de dissociar sob nossos olhos, pois começamos a nela reconhecer, a nela denunciar de um modo crítico, a um tempo, o esquecimento da abertura que a tornou possível e o obstáculo tenaz que se opõe obstinadamente a um pensamento por vir. **A todos que pretendem ainda falar do homem, de seu reino e de sua liberação, a todos formulam ainda questões sobre o que é o homem em sua essência, a todos os que pretendem partir dele para ter acesso à verdade, a todos os que em contrapartida, reconduzem todo conhecimento às verdades do próprio homem, a todos os que não querem formalizar sem antropologizar, que não querem mitologizar sem desmistificar, que não querem pensar sem imediatamente pensar que é o homem quem pensa, a todas essas formas de reflexão canhestras e distorcidas, só se pode opor um riso filosófico – isto é, de certo modo, silencioso** (FOUCAULT, 2007, p. 472-473). [PC] Grifo nosso.

Na dobra do empírico e do transcendental, a Filosofia teria entrado no sono antropológico: todo conhecimento empírico, se concerne ao homem, vale como campo filosófico possível, em que se poderia descobrir o fundamento do conhecimento, a definição de seus limites e a verdade. É nessa dobra que está a delimitação do terreno que germinaram as Ciências Humanas. No ser do homem estaria o conhecimento do que faz possível o conhecimento. Por um lado, aquelas formas de análise que se dirigem ao corpo (estudos da percepção, dos mecanismos sensoriais, dos esquemas neuromotores) darão

lugar a uma espécie de Estética transcendental em que o conhecimento tem uma natureza. Por outro lado, se instaura uma espécie de dialética transcendental que enuncia condições históricas, sociais e econômicas do conhecimento. Essas análises não se pensam como mero conhecimento, mas supõem uma crítica. Nietzsche seria o primeiro esforço para desenraizar o pensamento da Antropologia: despertar o pensamento de seu sono antropológico. Mas, é apenas com uma crítica geral da razão antropológica, como antes se fez com a razão metafísica, que ocorrerá o novo despertar e que tal esforço seria efetivado.

O que poderíamos afirmar até aqui, segundo nossa própria lembrança de teses de Foucault em *As Palavras e as coisas*? Em uma palavra: uma recusa clara da Antropologia e seus impactos na forma que vivemos e nos concebemos a nós mesmos. Há na obra de Foucault (como um todo) uma constante polêmica com o humanismo que, segundo ele, teria brotado do solo antropológico. Mas, o que queremos chamar atenção é que em *As Palavras e as coisas*, e, especialmente em *Arqueologia do saber*, há a premissa metodológica de desantropologizar a história e essa proposta apesar de ser contra Kant ou contra o kantismo (de alguma forma) é *formalmente* kantiana, pois o procedimento de Foucault de limpar todo o discurso de qualquer resquício antropológico é análogo ao projeto de uma crítica da razão quando Kant limpa todo o pensamento (nos limites do conhecimento) de toda a metafísica. A crítica é mantida por Foucault, entretanto com outros objetivos que nesse caso vão contra Kant.

A forma de realizar essa crítica também é similar, pois se Kant introduz na *Crítica da razão pura* a categoria de fenômeno - que impossibilitará a partir daí que se conceba o conhecimento além do fenomênico, impedindo na reflexão que se conceba um princípio para além do sujeito - Foucault introduzirá a categoria da *descontinuidade*²⁹, impossibilitando que se veja, a partir daí³⁰, que se conceba a história além do percebido, impedindo na reflexão que se conceba um princípio unificador para além da história. Afinal, a noção de uma história contínua é correlato indispensável da função fundadora de

²⁹ Influenciado pela epistemologia francesa que trabalha nessa perspectiva, ou se quisermos, influenciado novamente por Kant, no entanto, às avessas. Enquanto Kant trabalha com a categoria do progresso constante para o melhor e, portanto, continuidade da história, Foucault afirma o inverso.

³⁰ Para aqueles que considerarem esse princípio.

um sujeito. O pensamento foucaultiano foi muitas vezes qualificado de antiantropológico, a categoria de descontinuidade serve para reforçar essa qualificação. E não é difícil concordar com essa classificação. Mas, a pergunta que propomos é: ser antiantropológico o insere em um antikantismo? Certamente, não.

Além do mais, como afirmamos anteriormente, este é um pensamento antiantropológico em que o homem, o sujeito, é tema recorrente. Afinal, Foucault trata do contemporâneo e a contemporaneidade é atravessada por essa figura paradoxal recentemente inventada. O problema de Foucault não é antropológico, mas, o problema do sujeito, mais especificamente da forma-sujeito, é, portanto,

Tomar como fio condutor de todas essas análises [referindo-se às suas obras] a questão das relações entre o sujeito e a verdade³¹ implica certas escolhas de método. E, inicialmente, um ceticismo sistemático em relação a todos os universais antropológicos, **o que não significa que todos eles sejam rejeitados de início, em bloco e de uma vez por todas, mas que nada dessa ordem deve ser admitido que não seja rigorosamente indispensável**; tudo o que nos é proposto em nosso saber, como sendo de validade universal, quanto a natureza humana ou às categorias que se podem aplicar ao sujeito, exige ser experimentado e analisado (...) A primeira regra do método para este tipo de trabalho é, portanto, esta: contornar tanto quanto possível, para interrogá-los em sua constituição histórica, os universais antropológicos³² (e, também, certamente, os de um humanismo que se defenderia os direitos, os privilégios e a natureza de um ser humano como verdade imediata e atemporal de um sujeito) (FOUCAULT, 2010, p.237)³³ Grifo nosso.

Como fica indicado, o antiantropologismo e crítica à filosofia de Kant não representarão uma *não relação* com a Antropologia muito menos uma *não relação* com Kant, ao contrário, no detalhe, percebemos que a Filosofia foucaultiana está inserida, sem a menor dúvida, na tradição kantiana e a Filosofia de Kant como modelo da Filosofia de Foucault: Kant faz uma crítica da razão pura, da razão prática, do juízo e Foucault faz, dentre outras³⁴, uma crítica da razão antropológica. E como não dizer que o princípio que

³¹ Esse ponto será retomado no quinto capítulo quando trataremos da analogia da teoria de Foucault com a Semântica transcendental de Kant – teoria da significação, da referência e da verdade.

³² Assim como Kant fez com os universais metafísicos.

³³ *Ditos e Escritos V* – edição brasileira.

³⁴ Como afirma Senellart: Foucault faz uma crítica da razão governamental, uma crítica da razão política. Retomaremos essa questão mais a frente ao tratar do governo.

permitirá essa crítica, a descontinuidade, é diametralmente oposto à noção de progresso para o melhor, tal como vemos em Kant em sua teoria da história? As fôrmas foucaultianas de fazer Filosofia são kantianas. É preciso colocar isso como questão.

1.1- A leitura de Foucault da *Antropologia do ponto de vista pragmático de Kant*.

“A trajetória da questão *Was ist de Mensch?* no campo da Filosofia se completa na resposta que a recusa e a desarma: der *Übermensch* [o além-do-homem]”.

Michel Foucault, *Gênese e estrutura da Antropologia de Kant*.

A presença de Kant na Filosofia de Foucault tem sua primeira sustentação teórica no trabalho que Foucault faz em sua *Tese complementar* de doutorado. Foucault apresenta seu trabalho filosófico pela primeira vez como uma análise histórica dos diferentes modos de subjetivação, em uma história da loucura e em uma leitura da obra de Kant. Esse foi o ponto de partida desse percurso filosófico. Dessa forma, fica evidente que o sujeito, eixo de todo seu caminho histórico-filosófico, foi apresentado desde o início. Como afirmamos anteriormente, isso não caracteriza a Filosofia de Foucault como uma Antropologia, nem no sentido de uma Antropologia filosófica nem de uma Antropologia científica, há sim um afastamento da Antropologia, tal como era praticada no contexto intelectual que se formou Foucault. Mas, isso não significa afastamento do tema “homem”.

A Introdução à *Antropologia do ponto de vista pragmático*, juntamente com sua tradução para o francês, *Tese complementar*, já é um trabalho arqueológico³⁵ no texto de Kant colocando a problemática antropológica já nos textos pré-críticos e demonstrando a pertença desse texto ao próprio projeto crítico de Kant. A intenção com esse movimento de escavação no texto é indicar que apesar da obra *Antropologia do ponto de vista pragmático* ter sido produzida em sua versão final em 1798, esse texto não é uma obra tardia, visto que o texto final é uma sedimentação de mais de 30 anos do percurso de Kant, aparecendo nos cursos de Kant ao longo de três décadas, presente, portanto no período pré-crítico e crítico.

Observando o método estrutural³⁶ em que essa obra foi produzida, Foucault defende sua relação com a fundação do projeto crítico e uma coerência entre a *Crítica da razão pura* e a *Antropologia*. A pergunta primeira proposta por Foucault, que motivará a arqueologia dessa obra é justamente: há uma continuidade da concepção antropológica que persistiria e mesmo orientaria de alguma maneira o projeto crítico³⁷? Ou como segunda questão: a *Antropologia* de Kant mudaria com a *Crítica*? E ainda: não poderia se inferir do texto, se a arqueologia fosse possível em sua completude, o nascimento de um *homo criticus*, cuja estrutura seria diferente no essencial do homem que a precedeu? (FOUCAULT, 2011, p.17).

Nas palavras de Foucault,

(...) a arqueologia do texto, se fosse possível, não permitiria ver nascer um “*homo criticus*”, cuja estrutura diferiria no essencial do homem que a precedeu? Isso significa que a *Crítica*, ao seu caráter próprio de “propedêutica” à Filosofia, acrescentaria um papel constitutivo no nascimento e no devir das formas concretas da existência humana. Haveria certa verdade *crítica* do homem, filha da crítica das condições de verdade (FOUCAULT, 2011, p.17-18). [TC].

³⁵ A descrição arqueológica dos enunciados se propõe multiplicar na análise as instâncias da diferença, da multiplicidade, da descontinuidade. Não se trata, para ela, de recorrer a um sujeito único (a consciência, a razão, a humanidade) como suporte de uma história contínua, na qual o passado encontra o presente a sua verdade, e na qual esse, em forma de promessa, antecipa um futuro mais pleno. Antes, ao contrário: multiplicar as rupturas, evitar as visadas retrospectivas, renunciar a pleitora do sentido ou a tirania do significante. Nesse sentido a arqueologia rompe com essa solidariedade constitutiva entre Antropologia e Filosofia da história. Realizaremos a explicitação da arqueologia em Foucault em outros momentos de nosso texto.

³⁶ O olhar de Foucault não é só para o conteúdo da obra.

³⁷ A mesma pergunta poderia ser feita hoje examinando no séc. XXI as teses de Foucault e seu projeto.

Vamos nos deter um pouco na forma como a tese de Foucault é desenvolvida e quais são seus pontos centrais para assim compreender melhor sua sustentação e a problemática apresentada acima, chegando ao ponto que queremos aqui em nosso próprio texto: indicar a centralidade dessa obra na compreensão da Filosofia de Foucault e as possibilidades de compreensão do modo como se pode produzir pensamento filosófico.

O objeto da *Antropologia* de Kant seria o homem residindo no mundo. Kant afirma que o objeto da *Antropologia* é a dimensão cosmopolita do *Welt*, no entanto, a maior parte do texto de Kant não se trata do *Welt*, mas do *Gemüt*. Para lidar com essa constatação, Foucault formula três questões que vão articular basicamente sua reflexão que levará a formulação de sua tese sobre Kant, o texto de Kant e a própria Antropologia (FOUCAULT, 2011, p. 48-49):

- 1) Como um estudo do *Gemüt* permite o conhecimento do homem como cidadão do mundo?
- 2) Qual a relação do conhecimento antropológico e a reflexão crítica?
- 3) Em que a Antropologia filosófica (como investigação do *Gemüt* e suas faculdades) se distingue da Psicologia racional ou empírica?

Vamos iniciar pela terceira questão que aborda a diferença entre uma Antropologia e uma Psicologia e em que aparece a noção de *Gemüt*, fundamental para a compreensão do campo antropológico na perspectiva kantiana. A Antropologia pragmática não é o estudo da *Seele*, mas do *Gemüt* que é vivificado por ideias, pelo *Geist*. É o *Geist* que abre ao *Gemüt* a liberdade do possível e dessa forma o *Gemüt não é apenas o que é, mas fundamentalmente o que ele faz de si mesmo* (FOUCAULT, 2011, p 45/55).

A Antropologia, tal como podemos lê-la, não dá lugar a Psicologia alguma, qualquer que seja. Apresenta-se, explicitamente, até como recusa da Psicologia em uma exploração do *Gemüt* que não pretende ser conhecimento da *Seele* [alma]. Em que consiste a diferença? (...)

É o próprio *Gemüt* que cabe interrogar. É ele ou não da ordem da Psicologia? Ele não é *Seele*. Mas, por outro lado, é e não é *Geist* [espírito]. Ainda que discreta, a presença do *Geist* na *Antropologia* não é menos decisiva. Na verdade, sua definição é breve não parece prometer muito: *Geist ist das belebende Prinzip im Menschen* [o espírito é o princípio vivificador no homem]³⁸ (...)

Um pouco mais adiante Kant retoma todas estas indicações e as reúne em uma única e enigmática definição: “*Man nennt das durch Ideen belebende Prinzip des Gemüts Geist*” [denomina-se espírito o princípio que vivifica a mente por meio de ideias]. (...) Haveria então no *Gemüt* – em seu fluxo tal como é dado à experiência, ou em sua totalidade virtual – alguma coisa que o aparentasse à vida e que dependesse da presença do *Geist*? (FOUCAULT, 2011, p. 50-52-53). [TC].

Nada indica claramente para sabermos com precisão o que é esse espírito vivificador. Mas, o texto de Kant nos leva a crer que todo ser vivo não se espalha numa dispersão indiferente, mas tem um fluxo orientado, alguma coisa nos seres é projetada, apesar de não os encerrar. É uma vivificação que se faz, como que o movimento pelo qual o *Geist* dá figura da vida.

Poderíamos crer que o *Gemüt*, nesta dispersão temporal que nele se origina, caminha em direção a uma totalidade que se efetuará no e pelo *Geist*. O *Gemüt* deveria a vida a esta longínqua, a esta inacessível mas eficaz presença. Mas, se assim fosse, o *Geist* seria definido, desde logo, como um princípio “regulador” e não como um princípio vivificante. Por outro lado, toda curva da *Antropologia* não se orientaria em direção ao tema do homem como habitante do mundo e residente, com seus deveres e direitos, nesta cidade cosmopolítica, mas em direção ao tema de um *Geist* que recobriria pouco a pouco o homem, e com ele o mundo, com uma imperiosa soberania espiritual. Não se pode, pois, dizer que é a ideia de um *Geist* que assegura a regulação da diversidade empírica do *Gemüt* e promete, sem trégua, à sua duração um possível acabamento (FOUCAULT, 2011, p. 53-54). [TC].

A função do *Geist* seria fazer o homem viver no elemento do possível, não organizar o *Gemüt* de modo a fazer dele um ser vivo e sim vivificá-lo, fazer nascer na passividade do *Gemüt*, na sua determinação empírica, a energia das ideias, assim o *Gemüt* não é simplesmente o que ele é, mas o que ele faz de si mesmo. O *Gemüt* deve fazer o maior uso empírico possível da razão. Isso significa que só há *Antropologia* na medida em que o *Gemüt* não se fixa na passividade e sim faz algo de si, é animado. A *Antropologia* torna

³⁸ *Antropologia*, edição brasileira p. 122-123.

impossível uma Psicologia empírica e um conhecimento do espírito no nível da natureza, e também qualquer Antropologia que não seja pragmática.

De tal modo, define-se o campo da Antropologia e se difere de qualquer outro campo, a partir da clareza com que se define o conceito de pragmático que está diretamente vinculado ao conceito de *autoposição* do sujeito. Kant e depois o próprio Foucault (a partir desse conceito) produzirão em suas teorias uma espécie de ontologia de si – uma ontologia de nós mesmos – centrada no que o homem pode fazer de si, ou o que Foucault chamará posteriormente de práticas de subjetivação ou técnicas de si. A relevância do conceito de *auto posição* (*Selbstsetzung*) se encontra clara no *Opus postumum*. Loparic afirma que esse conceito está presente em toda a obra de Kant e não apenas na *Antropologia*. Afirmamos aqui que está presente também em toda a obra de Foucault.

Foucault afirma citando Kant:

A partir daí acha-se definido o caráter “pragmático” da *Antropologia*: “Pragmatish”, diziam os *Collègentwürf*, “*ist die Erkenntniss von der sic hein allgemeiner Gebrauch in der Gesellschaft machen lässt* [pragmático é o conhecimento se dele podemos fazer um uso geral na sociedade]. O pragmático, assim, não será senão o útil convertido em universal. No texto de 1798 ele se tornou um certo modo de ligação entre o *Können* (poder) e o *Sollen* (dever). Relação que a razão prática assegurava *a priori* no Imperativo, e que a reflexão antropológica garante no movimento concreto do exercício cotidiano: no *Spielen* (jogo). Esta noção de *Spielen* é singularmente importante: o homem é o jogo da natureza; **mas um jogo que ele próprio joga; e se lhe acontece ser jogado, como nas ilusões dos sentidos, é porque ele próprio jogou-se como vítima desse jogo, ao passo que compete ser dono do jogo, retomá-lo por sua conta no artifício de uma intenção. O jogo torna-se então um “*künstlicher Spiel* [jogo artificial]”³⁹ e a aparência com que é jogado recebe sua justificação moral.** A *Antropologia* desenvolve-se, pois segundo essa dimensão do exercício humano que vai da ambiguidade do *Spiel* (jogo=joguete) à indecisão do *Kunst* (arte=artifício). (...) Sendo o mundo sua própria escola, a reflexão antropológica terá como sentido situar o homem neste elemento formador. Ela será, portanto, indissociavelmente: a análise da maneira como o homem adquire o mundo (seu uso, não seu conhecimento), isto é, da maneira como ele pode nele instalar-se e entrar no jogo – *Mitspielen* [jogar junto] –; e síntese das prescrições e regras que o mundo impõe ao homem, mediante as quais o forma e o coloca em estado de

³⁹ O termo poderia ser traduzido como artístico jogo – o que nos indicaria em Kant uma espécie de vida como obra de arte...

dominar o jogo – das *Spiel verstehen* (compreender o jogo) (FOUCAULT, 2011, p. 46-47)⁴⁰. [TC].

Feita a definição dos conceitos a questão da diferenciação do campo antropológico para o campo psicológico deixa de ser uma dificuldade. O campo da Antropologia é o homem se fazendo a si, é o campo da liberdade como ação de criar o possível; também não há dificuldades quanto ao objeto dessa Antropologia: o homem residindo no mundo, como cidadão do mundo. Diferentemente da Psicologia, os elementos do possível e da liberdade estão vinculados com a natureza, constituindo dessa forma um conhecimento de outra ordem. O *Geist*, na leitura de Foucault, é um elemento estruturante do pensamento kantiano “um fato originário único e soberano – a necessidade de crítica e possibilidade da *Antropologia*” (FOUCAULT, 2011, p. 52-53).

Quanto à segunda questão em que se pergunta sobre as relações entre a *Antropologia* e a *Crítica*, podemos indicar que esse ponto é de fundamental importância na leitura de Foucault. E também de suma importância para defendermos nossa própria tese em relação ao vínculo permanente em toda a Filosofia foucaultiana com Kant. Tratando dessa questão, Foucault percebe que o *Geist* parece comum à reflexão crítica e antropológica e partir desse elemento é que para Foucault, a *Antropologia* de Kant aparecerá **como o negativo** da primeira *Crítica* – isso é percebido em uma comparação estrutural (FOUCAULT, 2011, p. 58)⁴¹.

A comparação não é fácil de ser estabelecida e cremos que só compreendendo a sutileza dessa comparação será possível compreender a própria Filosofia de Foucault como um todo. A pergunta que se coloca o filósofo é: que relações autorizam entre estas duas formas de reflexão [a *Antropologia* e a *Crítica*], este elemento radical que parece lhes ser comum (FOUCAULT, 2011, p. 57)?

A resposta à questão é complexa, como diz Foucault:

⁴⁰ *Antropologia* de Kant p. 21 na edição brasileira.

⁴¹ A comparação estrutural e, portanto, formal, é fundamental em nossa reflexão. A tese de Foucault de que a *Antropologia* é o negativo da *Crítica* parece de suma importância para Foucault.

Na verdade, a diferença de nível entre *Crítica* e *Antropologia* é tanta que, de início, desencoraja a tarefa de estabelecer uma comparação estrutural entre uma e outra. Reunião de observações empíricas, a *Antropologia* não tem “contato” com uma reflexão sobre as condições da experiência. E, contudo, esta essencial diferença não é da ordem da não-relação. Uma espécie de analogia cruzada deixa entrever na *Antropologia* **como que o negativo da Crítica** (FOUCAULT, 2011, p.58). [TC]. Grifo nosso.

Foucault defende, por meio de uma analogia cruzada que a *Antropologia* é uma espécie de **imagem invertida** da *Crítica*; nessa o eu não é objeto, e sim forma da síntese, já na *Antropologia* o eu não é considerado em sua função sintética, “sem, entretanto, reencontrar um simples estatuto de objeto”. O eu aparece e se fixa bruscamente em uma figura.

Na *Antropologia* o dado não aparece como pura dispersão, e sim de alguma maneira como organizado, sintetizado previamente fora da visibilidade da consciência. Na *Crítica* o dado está do lado da passividade, contraposta claramente à espontaneidade do sujeito que sintetiza. A relação entre o dado e o *a priori* assume na *Antropologia* uma estrutura inversa da que era apreendida na *Crítica*.

A estrutura é inversa quanto à dispersão originária do dado. Segundo a perspectiva antropológica, o dado, com efeito, jamais é oferecido de acordo com uma multiplicidade inerte, indicando de maneira absoluta uma passividade originária e reclamando, sob diversas formas, a atividade sintética da consciência. A dispersão do dado já está sempre reduzida na *Antropologia*, secretamente dominada por toda uma variedade de sínteses operadas fora do labor visível da consciência: é a síntese inconsciente dos elementos da percepção e das representações obscuras (...) Assim, aquilo que a *Crítica* acolhia como a superfície infinitamente tênue de um múltiplo que nada tem em comum consigo mesmo senão o fato de ser originariamente dado aclara-se na *Antropologia* com uma profundidade inesperada: já agrupado e organizado, tendo recebido as figuras provisórias ou sólidas da síntese. Aquilo que para o conhecimento é puro dado não se oferece como tal na existência concreta. Para uma *Antropologia*, a passividade absolutamente originária não está jamais aí (FOUCAULT, 2011, p. 59-60). [TC].

A despeito da distinção das faculdades ser a mesma, na *Antropologia* o que é privilegiado é sua fraqueza, a patologia, e não o que tem de positivo. Nos *Collègentwürf* a divisão da obra se dava como *Elementarlehre* e *Methodenlehre*, como na *Crítica*. Já no

texto de 1798, apesar de continuar com duas divisões, elas levam os títulos de *Didática* e *Característica*, o que marca a inversão em relação a todos os fenômenos.

Ao modelo crítico

que por longo tempo havia se imposto sucede uma articulação que o repete como que no negativo: a teoria dos elementos torna-se prescrição em relação ao todo dos fenômenos possíveis (o que propriamente falando, era o fim da *Methodenlehre*) e, inversamente, a teoria do método torna-se análise regressiva em direção ao núcleo primitivo dos poderes (o que era o sentido da *Elementarlehre*). **Reprodução em espelho.** São igualmente próximas e longínquas a região em que se define o *a priori* do conhecimento e aquela em que se precisam os ***a priori da existência***. O que se enuncia na ordem das condições aparece, na forma do originário, como mesmo e outro (FOUCAULT, 2011, p. 64). [TC]. Grifo nosso.

Esse é um dos pontos essenciais que queremos problematizar. O que Foucault estabelece como relação entre o *a priori* do conhecimento e o que ele chama nesse momento de *a priori* da existência (relação essa estabelecida na comparação entre a *Antropologia* e a *Crítica*) é que se tornará base na relação entre sua própria Filosofia e a Filosofia kantiana. O que fascina Foucault nesse texto de Kant e sua relação estrutural com a *Crítica* não seria justamente a identificação da estrutura do filosofar kantiano nesse momento de construir um espelho? Uma reprodução especular? E não seria justamente esse o procedimento utilizado pelo próprio Foucault quando faz, em muitos momentos, uma reprodução especular da própria Filosofia de Kant? A criação de uma categoria central em sua própria Filosofia: o *a priori* histórico não tem sua gênese explicitada justamente no resultado do trabalho de Kant, quando realiza uma reprodução especular?

Foucault apresenta em muitas de suas obras a explicitação de um *a priori* que não é formal, uma espécie de *a priori* da existência, um já-aí não cronológico, como diz o filósofo:

O *a priori*, na ordem do conhecimento, torna-se, na ordem da existência concreta, um *originário* que não é cronologicamente primeiro, mas que, desde que apareceu na sucessão das figuras da síntese, se revela como já-aí; em contrapartida, o que é dado puro na ordem do conhecimento aclara-se, na reflexão

sobre a existência concreta, com surdas luzes que lhe conferem a profundidade do já operado (FOUCAULT, 2011, p.60). [TC].⁴²

A Filosofia de Foucault se apresentará em muitos momentos explicitando esses *a priori* da existência não numa perspectiva idealista, mas numa espécie peculiar de materialismo. Foucault repetirá em outras bases o **procedimento kantiano**. Produzirá o *anverso* do idealismo transcendental, algo como que um materialismo transcendental. Contudo, ainda não é o momento de nos determos nesse ponto⁴³. A explicitação da Introdução à *Antropologia* de Kant, *Tese complementar*, se faz necessária nesse momento para fundamentar nossa argumentação.

A empresa de estabelecer relações entre a *Crítica* e a *Antropologia* faz Foucault se remeter à natureza da pergunta - *o que é o homem?* A questão incomoda profundamente Foucault aparecendo constantemente em sua produção filosófica. Em Kant, é sabido que qualquer que seja a concepção de homem na *Crítica* ela não é empírica, uma vez que não é a esse campo e sim ao estabelecimento da possibilidade da experiência que a obra se refere. No entanto, para Foucault é importante pensar sobre qual o lugar da pergunta pelo homem na *Antropologia*, seria ela empírica ou também não?

Se considerarmos uma das passagens da *Doutrina transcendental do método na Crítica da razão pura*, em que, numa perspectiva arquitetônica, é feita a contraposição entre a física e a Psicologia racional de um lado, e de outro, a física e Psicologia empírica. Kant afirma que a Psicologia empírica deve ser banida da metafísica e colocada ao lado da física empírica, pelo menos provisoriamente, “*até que se possa estabelecer morada própria numa Antropologia pormenorizada*” (CRP, A 850/B878). A sentença nos possibilita definir com clareza onde está a Antropologia nessa arquitetura (no lado empírico) e disso se pode inferir que a pergunta, portanto, *o que é o homem?* seria uma pergunta posta em uma perspectiva empírica: perspectiva empírica da consideração do homem.

⁴² Essa noção e toda a exploração de Foucault sobre o originário não ser o primeiro (cronologicamente falando) indica claramente o nascimento da genealogia.

⁴³ Trataremos da subversão do transcendental kantiano ao longo do texto, reflexão que faz possível compreender o transcendental para além do idealismo.

Todavia, a pergunta *o que é o homem?* está posta em outros contextos da obra kantiana, que não o antropológico, e vale perguntar, por exemplo, a que perspectiva estamos nos referindo quando são postas na *Lógica* as questões *O que posso conhecer? O que posso fazer? O que me é permitido esperar?* seguidas (remetendo a) da última questão *O que é o homem?* Retomando o texto da *Lógica*, Foucault lembra as bases da questão sobre o homem questionando inclusive se não há uma ruptura no pensamento kantiano pela forma como as três questões remetem à quarta: as fontes do saber humano, a extensão do uso possível e útil de todo saber e, finalmente, os limites da razão. Considerar o mundo como fonte de saber, como domínio de todos os predicados e limite da experiência possível, é isso que está sendo feito aqui. As três noções fonte, extensão, limite⁴⁴ recobrem, em certo sentido, a trilogia interna à primeira *Crítica*, a saber, sensibilidade, entendimento e razão. Segundo sua leitura,

Conhecemos as três interrogações fundamentais enumeradas na *Metodologia transcendental*: que posso saber? questão especulativa a que a *Crítica* deu uma resposta “com a qual razão deve se contentar” –; que devo fazer? - questão que é prática -; que me é permitido esperar? - interrogação ao mesmo tempo teórica e prática. Ora, essa tríplice questão que se sobrepõe e, até certo ponto, comanda a organização do pensamento crítico encontra-se no começo da *Lógica*, mas afetada por uma modificação decisiva. Uma quarta questão aparece: o que é o homem? - que não dá sequência às três primeiras, senão para retomá-las em uma referência que envolve todas elas: pois *todas* devem reportar-se a esta, assim como devem ser remetidas à Antropologia, à metafísica, à moral e à religião.

Esse brusco movimento que faz bascular as três interrogações em direção ao tema antropológico não denunciam uma ruptura de pensamento? O *Philosophieren* [filosofar] parece poder desenvolver-se exaustivamente no nível de um conhecimento do homem; o amplo estatuto empírico que a primeira *Crítica* designava a *Antropologia* é, de fato mesmo, recusado – já que esta não é mais o último degrau empírico de um conhecimento filosoficamente organizado, mas o ponto onde vem culminar, numa interrogação das próprias interrogações, a reflexão filosófica (FOUCAULT, 2011, p. 65-66). [TC].

As três questões retomam e encerram, em uma palavra, o trabalho de cada crítica: razão pura, razão prática e faculdade de julgar. Elas repetem as três questões que, segundo Kant, animam todo o *Philosophieren*. Elas dão, enfim, um tríplice conteúdo à interrogação

⁴⁴ Novamente aqui vale um adendo sobre método: identificar fonte, extensão e limite, é um procedimento crítico adotado por Kant, percebido por Foucault, e adotado por Foucault.

sobre o homem, a quarta questão se relaciona a todas as outras três. Retomando assim cada uma das tripartições, elas fazem atingir, por sua própria repetição, o nível fundamental e substituem a essas divisões sistemáticas a organização dos correlatos transcendentais.

O que Foucault indicará em sua *Gênese e Estrutura da Antropologia de Kant, Tese complementar*, é que o homem é obscuramente o objeto de todas as questões. O homem é a unidade concreta e ativa na qual e pela qual Deus e o mundo encontram sua unidade (2011, p. 68). Entretanto, isso aparece apenas na *Opus postumum*. A questão sobre o homem não pode ser ignorada e esta é uma questão que não é autônoma, pois na própria definição de homem da *Antropologia* o conceito de mundo é inerente: homem como habitante do mundo. O sentido da quarta questão, se especificado, é igual ao sentido das três questões anteriores. A *Antropologia*, portanto, retoma as questões que se reportam a ela.

Segundo Foucault,

O conteúdo da quarta questão, uma vez especificado, não é pois fundamentalmente diferente do sentido que tinham as três primeiras; e a referência destas à última não significa nem que elas desapareçam nela nem que remetam a uma nova interrogação que as ultrapassa: mas muito simplesmente, que a questão antropológica coloca, retomando-as, as questões que se reportam a ela. Estamos aqui no nível do fundamento estrutural da *repetição antropológico-crítica*. A *Antropologia* nada disse de diferente daquilo que é dito na *Crítica*; e basta percorrer o texto de 1798 para constatar que ele recobre exatamente o domínio da empresa crítica (FOUCAULT, 2011, p. 73). [TC].

É com base nessa interpretação que surgirá a afirmação de que A *Antropologia* repete *Crítica* só que no plano popular⁴⁵. A *Antropologia* afirma de si mesma que é sistemática e popular. É sistemática, pois forma um todo coerente, e empresta sua coerência ao todo do pensamento crítico. É popular, uma vez que tem um estilo particular de evidenciar a multiplicidade do diverso, do singular. Isto é, assenta-se sobre um conhecimento do mundo e do homem, e do homem no mundo. A *Antropologia* repete o

⁴⁵ O conceito popular na *Lógica* remete a própria definição de Antropologia. Para tornar-se popular um conhecimento deve repousar em um conhecimento dos conceitos, dos gostos e das inclinações dos homens (Prefácio da *Antropologia*).

projeto *crítico*. Para Foucault os três livros da *Didática* repetem as três *Críticas* e a *Característica* repete os textos sobre a Filosofia da história e sobre a política. É uma repetição, porém negativa, e por isso mesmo originária, verdadeiramente temporal.

Foucault afirma:

O originário não é *realmente* primitivo, é o *verdadeiramente* temporal. Quer dizer que está lá onde, no tempo, a verdade e a liberdade se pertencem⁴⁶. Haveria uma falsa Antropologia – e a conhecemos demasiado bem: é aquela que tentaria deslocar em direção a um começo, em direção a um arcaísmo de fato ou de direito as estruturas *a priori*. A *Antropologia* de Kant nos dá outra lição: repetir o *a priori* da *Crítica* no originário, isto é em uma dimensão verdadeiramente temporal (FOUCAULT, 2011, p.82)⁴⁷. [TC].

Na repetição⁴⁸ se evidencia um enraizamento sistemático e metodológico. Enraizamento este que será apropriado por Foucault na produção de sua própria Filosofia. Foucault aprendeu a lição que ele aprendeu com Kant e vai repetir novamente e negativamente numa dispersão temporal que jamais acaba e jamais começou, uma vez que não é cronologia. Com sua Filosofia continuará a tarefa de Kant de restituição do verdadeiro sentido do originário e, portanto, em Foucault o próprio sentido de originário como verdadeiramente temporal.

Concluindo, falta aqui o tratamento da primeira questão que sustenta a tese de Foucault sobre a *Antropologia* de Kant⁴⁹: como um estudo do *Gemüt* permite o conhecimento do homem como cidadão do mundo?

⁴⁶ Esse é um caminho privilegiado para ver a proveniência do conceito de genealogia em Foucault.

⁴⁷ A noção de dispersão, central na crítica à razão antropológica que será tarefa foucaultiana, pode ter sido forjada aqui. A leitura que Foucault faz de Kant possibilita que ele mesmo proceda com a repetição no temporal ao longo de toda a sua produção filosófica. Cada Filosofia que “repete” Kant cria Filosofia, é o caso de Heidegger em *Kant e o problema na metafísica*. E ainda, ponto que retomaremos ao tratar da genealogia: **é na negação do originário metafísico e a adoção do originário como verdadeiramente temporal que nasce a genealogia.**

⁴⁸ Procedimento filosófico usado em muitos momentos na História da Filosofia como indicado anteriormente. Esse tema será retomado em nosso último capítulo.

⁴⁹ Como mencionamos no início desse capítulo, Foucault propõe três questões para tratar da *Antropologia* de Kant: 1) de que modo um estudo do *Gemüt* permite um conhecimento do homem enquanto cidadão do mundo? 2) Se é verdade que a Antropologia, por seu lado, analisa o *Gemüt*, cujas faculdades fundamentais e irredutíveis comandam a organização das três críticas, qual é então a relação do conhecimento

Como já ficou indicado no tratamento das questões feito até aqui o plano da experiência antropológica seria mais ético⁵⁰ que psicológico. Daí a importância da conversação, o convívio é o grupo social de referência. O convívio e a conversação permitem que as liberdades se encontrem e se universalizem. De fato, o homem da *Antropologia* é o cidadão do mundo, mas não na medida em que faz parte de um grupo social ou de tal instituição. Mas, pura e simplesmente porque age, convive e fala. É na troca da linguagem que, ao mesmo tempo, esse atinge e realiza o universal concreto. Sua residência no mundo é originariamente na linguagem⁵¹. Ou como afirma Foucault, é na linguagem que o homem desdobra sua verdade antropológica:

A verdade que a *Antropologia* traz à luz não é, pois, uma verdade anterior à linguagem e que esta estaria encarregada de transmitir. É uma verdade mais interior e mais complexa porque está no próprio movimento da troca porque a troca realiza a verdade universal do homem. Assim como antes o originário podia ser definido como o próprio temporal, pode-se agora dizer que o originário não reside em uma significação prévia e secreta, mas no mais manifesto trajeto da troca. É ali que a linguagem assume, completa e reencontra sua realidade, é ali igualmente que o homem desdobra sua verdade antropológica (FOUCAULT, 2011, p. 91-92). [TC]

A resposta à questão proposta se resume dessa forma na seguinte formulação: visto que a Antropologia é pragmática e seu caráter popular repousa em uma linguagem dada e uma expressão articulada, ela se dirige para a formação da universalidade – assim é que análise do *Gemüt*, na forma do sentido interno, torna-se prescrição cosmopolita, na forma da universalidade humana. E é aqui também que está a gênese de uma das teses mais defendidas por Foucault: a vinculação do discurso à Antropologia na *epistémê* moderna.

A passagem abaixo nos serve para responder a questão proposta, mas antes de tudo para explicitar exatamente onde nasce a teoria do próprio Foucault acerca do discurso e da linguagem, a saber, na *Antropologia do ponto de vista pragmático* de Kant:

antropológico com a reflexão crítica? 3) Em que a investigação do *Gemüt* e de suas faculdades se distingue de uma Psicologia, quer racional, quer empírica?

⁵⁰ Considerando o *éthos* como o lugar em que se criam hábitos.

⁵¹ Tese apresentada por Ricardo Terra em seu artigo: *Foucault leitor de Kant: da Antropologia à ontologia do presente*.

A *Antropologia* é, portanto, “sistematicamente projetada” por uma referência à *Crítica* que passa pelo tempo; tem por outro lado, valor popular porque sua reflexão se situa no interior de uma linguagem dada que ela torna transparente sem reformar, e cujas particularidades mesmas são o lugar de nascimento legítimo das significações universais. Em uma perspectiva antropológica, a **verdade configura-se, pois, através da dispersão temporal das sínteses e no movimento da linguagem e da troca**; ali ela não encontra sua forma primitiva – nem os momentos *a priori* de sua constituição, nem o puro choque do dado; encontra, em um tempo já decorrido, em uma linguagem já falada, no interior de um fluxo temporal e de um sistema linguístico jamais dado em seu ponto zero, alguma coisa que é como que sua forma originária: **o universal nascendo em meio à experiência no movimento verdadeiramente temporal e do realmente trocado**. É por isso que análise do *Gemüt*, na forma do sentido interno, torna-se prescrição cosmopolítica, na forma da universalidade humana (FOUCAULT, 2011, p.92). [TC] Grifo nosso.

A *Antropologia* repete a *Crítica da razão pura* no plano empírico, segundo Foucault. A *Antropologia* é, pois, por essência a investigação de um campo em que o prático e o teórico se atravessam e se recobrem inteiramente. Foucault encontra no tratamento dessa questão sua própria tese acerca do *a priori* histórico: algo constituidor por excelência proveniente no movimento verdadeiramente temporal e do realmente trocado e certamente sempre vinculado com a necessidade de tematizar a verdade.

Aberta pela *Antropologia*, mas bem logo, e por esta mesma abertura, liberada dela, a Filosofia transcendental poderá então desenvolver em seu próprio nível o problema que a insistência da *Antropologia* forçou-se a desvelar: o pertencimento entre a verdade e a liberdade. É precisamente esta relação que está em questão na grande tripartição, incessantemente repetida no *Opus postumum*: Deus, mundo e o homem (...). Isto indica bem que o pertencimento entre a verdade e a liberdade se faz na forma mesma da finitude, e nos recoloca assim na raiz mesma da *Crítica* (FOUCAULT, 2011, p.93-94). [TC].

Apesar disso, segundo Foucault, há uma ambiguidade basilar na Antropologia kantiana, presente na questão do conhecimento empírico da finitude, que está entre o conjunto empírico e a reflexão proveniente da empresa crítica. A Antropologia kantiana depende da *Crítica* e também das questões postas no século XVIII. Estas modificam a concepção de homem do tipo cartesiano. A dimensão física do homem é vista como natureza, mas não é mecânica, e com Kant têm-se uma nova articulação de natureza e

liberdade permitida pela crítica. Mesmo assim a ambiguidade da Antropologia permanece por um tempo ao menos⁵².

A Antropologia será não somente ciência do homem, e ciência e horizonte de todas as ciências do homem, mas ciência daquilo que funda e limita para o homem seu conhecimento. É aí que se oculta a ambiguidade desta *Menschen-Kennntniss* (conhecimento do homem) pela qual caracterizamos a Antropologia: ela é conhecimento do homem em um movimento que o objetiva no nível de seu ser natural e no conteúdo de suas determinações animais; mas é conhecimento do conhecimento do homem em um movimento que interroga o sujeito sobre si mesmo, sobre seus limites e sobre aquilo que ele autoriza no saber que dele se tem (FOUCAULT, 2011, p. 104). [TC].

Com a questão posta sobre se pode haver um conhecimento empírico da finitude, a Antropologia coloca pela primeira vez de maneira contundente a possibilidade de um conhecimento da finitude que permita pensar a finitude em si mesma. Faz-se presente, por conseguinte, na *Antropologia* a interrogação crítica. Mesmo com essa presença marcante não podemos esquecer a lição kantiana que a empiricidade não se funda nela mesma, ela só é possível como repetição negativa. Ela é o seu *analogon* empírico e exterior e deveria ter sido compreendida como tal (FOUCAULT, 2011, p.106).

Foucault afirma que desde Kant sofreremos uma espécie de ilusão antropológica em substituição à ilusão transcendental. Tal ilusão aparece na medida em que a Filosofia contemporânea vai se comprometer com a Antropologia ao querer fazer a Antropologia ser a própria crítica: idêntica e não análoga, sem, contudo, o peso do *a priori*⁵³. A Filosofia contemporânea não aprendeu a lição kantiana e quis fazer com que a Antropologia passasse a ser o fundamento e as condições de possibilidade de todas as ciências humanas.

Pretendeu-se fazer dela (o que não passa de uma outra modalidade do esquecimento da crítica) o campo de positividade onde todas as ciências humanas encontram seu fundamento e sua possibilidade, quando de fato ela só pode falar a linguagem do limite e da negatividade: não deve ter como sentido senão

⁵² No final do texto da *Tese complementar* e em *As palavras e as coisas* Foucault indica que Kant elimina a ambiguidade quando distingue com clareza o plano empírico do transcendental. Podemos entender, portanto, que quando Foucault diz “desde Kant” não se refere ao próprio pensamento do filósofo, mas o que se vai fazer posteriormente com eles. O que enfraqueceria as críticas que são feitas por Foucault a Kant.

⁵³ Isso justificaria por si só porque Foucault mantém o *a priori* (histórico), esse conceito garante o procedimento crítico, e faz com que não tomemos os fenômenos por coisas em si mesmas.

transmitir vigor crítico à fundação transcendental da precedência da finitude (FOUCAULT, 2011, p.108). [TC].

Foucault responsabiliza (mas não culpabiliza) a Filosofia de Kant como o ponto de partida para que se estabelecesse um dos fundamentos basilares para as ciências humanas. Uma rede de contrassensos e ilusões em que a Antropologia (como ciência) e a Filosofia contemporânea se comprometeram mutuamente. Tentou-se fazer valer da Antropologia como se ela fosse crítica, uma Antropologia que estaria liberada do *a priori*. E naturalmente, há nisso para o filósofo um erro histórico que resultará numa dada concepção de homem, no nascimento de uma estranha figura do saber, dentre tantas outras consequências.

De um ponto de vista estrutural a ilusão antropológica é o simetricamente o anverso, a imagem no espelho, da ilusão transcendental. Está sinalizada a partir da instauração dessa nova ilusão a necessidade de uma verdadeira *crítica*. A saída para esse impasse estaria em Nietzsche com o além-do-homem (FOUCAULT, 2011 p.109-111)⁵⁴.

Mas, não só. A Filosofia de Foucault vai cumprir essa meta e mesmo Foucault afirmando que tivemos de Nietzsche o basta à proliferação da interrogação sobre o homem, (o que poderia justificar dizer que é de Nietzsche que parte para sua interrogação antropológica) não é em Nietzsche que Foucault vai se apoiar para desenvolver seu próprio pensamento. É a retomada constante do início ao fim do pensamento de Kant que marca essa Filosofia.

1.2 – Uma crítica à leitura de Foucault sobre Kant

“Com essa Antropologia que pode nos parecer fantasiosa, anunciava-se a era em que a crítica do homem se tornaria a única

⁵⁴ A inversão, como procedimento, será usada por Foucault em muitos momentos.

ciência do homem e a exploração da aparência o único fundamento da verdade”⁵⁵. G. Lebrun

Dedicamo-nos até aqui a apresentar e comentar a leitura de Foucault sobre a *Antropologia* de Kant. Independente da exposição que faremos nesse item, em que teceremos uma crítica a essa leitura, é importante ressaltar que a influência que Foucault recebe de Kant (que afirmaremos ao longo de toda a nossa tese) é inegável e isso fica mais bem compreendido quando atentamos para o que Foucault entende de Kant. É a perspectiva foucaultiana de Kant que influencia Foucault. É o Kant de Foucault que o influencia⁵⁶. Aqui aparecerá uma faceta dessa perspectiva em que se evidencia que há um suporte metodológico e conceitual na obra que apresenta a leitura de Foucault. Suporte esse que orienta toda a Filosofia de Foucault.

Entendemos, ao longo de nossa pesquisa, a peculiaridade da perspectiva de Foucault quando fazemos uma crítica às teses que esse defende ao longo do texto. Tal crítica é fundamental, pois além de propiciar compreender os usos que Foucault faz de Kant, é importante investigar por conta própria, a partir das indagações de Foucault, se Kant cumpre de fato o papel que lhe é atribuído por Foucault na história do Ocidente, e com isso avaliar os limites da compreensão do próprio Foucault em relação a Kant. É na avaliação do texto, procurando seus problemas, pontos fracos, partes não desenvolvidas, conceitos apresentados de forma distinta do usual que percebemos as intenções de Michel Foucault com sua interpretação.

Vamos apresentar algumas teses que colaborarão nesse processo. As teses de Foucault sobre Kant são normalmente consideradas equivocadas pelos kantianos⁵⁷, mas

⁵⁵ Referindo-se a Diderot.

⁵⁶ Um Kant marcadamente heideggeriano.

⁵⁷ O próprio Ricardo Terra afirma categoricamente que o texto de Foucault sobre Kant não tem lugar no mundo kantiano, durante o processo de orientação dessa pesquisa parte das discussões com Loparic se referiram a discordância de que a *Antropologia* é repetição negativa da *Crítica*, além da desconfiança, que eu particularmente compartilho, da concepção que Foucault tem do que é a Filosofia transcendental. No

acreditamos que se confrontados com elas admitiriam que se trata no mínimo de um equívoco extremamente produtivo. E é importante ressaltar mais uma vez que o que examinamos aqui não é a leitura que Foucault faz de Kant, nossa pesquisa não pretende esclarecer Kant com os olhos de Foucault, nem confrontar a interpretação de Foucault com o texto kantiano, o foco de nossa pesquisa é como Foucault se apropriou de Kant. Mesmo considerando o foco central de nossa pesquisa, vale entrar no campo das interpretações para compreender esse uso.

Há muitas interpretações da *Antropologia* de Kant. Usaremos aqui (para fazer a crítica) a interpretação semântica proposta por Z. Loparic⁵⁸. Faremos isso para caracterizar melhor o Kant de Foucault que está na contramão de uma interpretação que valoriza o caráter não fragmentário da Filosofia de Kant: a interpretação semântica. Esse item também é importante para o desenvolvimento da tese que afirmará a própria Filosofia de Foucault como uma semântica, mesmo que apenas formalmente, considerando que os resultados de ambas são diferentes.

A interpretação semântica afirma que Kant pergunta em toda a sua Filosofia pela possibilidade das proposições sintéticas. Essa é a pergunta que garante a sistematicidade de toda a Filosofia transcendental, que é transcendental justamente quando pergunta pela possibilidade (validade ou vigência) das proposições sintéticas em cada domínio.

Considerando a sistematicidade dessa Filosofia, as muitas questões de Foucault sobre onde está a *Antropologia* de Kant no interior da Filosofia de Kant, e, principalmente se ela está no sistema kantiano, podem ser respondidas. A Filosofia prática é inserida por Kant na Filosofia transcendental, há no percurso kantiano a inclusão da Filosofia moral como parte da Filosofia transcendental, sendo assim a Antropologia não é apenas um anexo em um sistema e parte integrante de um sistema. De qualquer maneira, a constatação que de que há um sistema nos coloca diante do fato que em Kant a moral se realiza no direito,

exame de qualificação desse trabalho, uma das contribuições de Daniel Perez foi também nesse sentido: uma desconfiança da compreensão que Foucault teve da Filosofia de Kant.

⁵⁸ No quinto capítulo dessa tese apresentaremos tal interpretação, por enquanto apenas alguns aspectos para que seja possível a compreensão da diferença desta com a leitura de Foucault.

na história, na religião e na educação e com isso é possível perguntar pelo homem (nesse contexto) dentro do sistema kantiano.

A base da interpretação semântica está na afirmação de que existem diferentes formas de juízos na Filosofia de Kant e a leitura semântica procura justamente mostrar que eles (os juízos) têm um fundo comum. Iniciando aqui, diretamente no ponto da leitura semântica em que se pode pensar a *Antropologia*, encontramos diversas questões presentes na leitura da *Antropologia* de Kant⁵⁹: se a *Antropologia* é anterior à Filosofia transcendental na construção do pensamento kantiano ou é o contrário?⁶⁰ Ou se há uma oposição entre teoria dos juízos sintéticos *a priori* e as considerações antropológicas? Se há relação entre a Filosofia teórica e a Filosofia prática? Em que âmbito e de que forma?

Nessas interrogações não há oposição entre a leitura que Loparic faz de Kant e a leitura que Foucault, pois ambos se propõem em muitos momentos às mesmas questões. Mas, há diversas diferenças no tratamento dessas questões e na resposta delas. Pela diferença de perspectiva de ambos os autores algumas questões postas por Foucault não aparecerão na interpretação semântica sequer como questões.

Numa resposta imediata poderíamos afirmar para a primeira questão sobre a anterioridade da *Antropologia* em relação à Filosofia transcendental que para a interpretação semântica os juízos da *Antropologia* não caberiam na Filosofia transcendental, visto que a Filosofia transcendental é um instrumento para resolver problemas do interesse da razão. Isso não significaria retirar a *Antropologia* pragmática do projeto crítico, pois não há oposição entre os juízos sintéticos *a priori* e os juízos antropológicos, já que os segundos são apenas aplicações dos primeiros. No entanto, é importante observar, conforme afirma Loparic:

De acordo com a primeira *Crítica*, a “tarefa geral” da Filosofia transcendental é o problema da possibilidade dos juízos sintéticos *a priori* teóricos (KrV, B 73). As observações que acabo de fazer permitem concluir que, ao desenvolver o projeto de Filosofia transcendental, Kant tardio estendeu esse problema para abranger,

⁵⁹ O grupo de pesquisa *Criticismo e semântica*, do qual faço parte, se dedicou durante os anos de 2011 e 2012 ao estudo da obra *Antropologia do ponto de vista pragmático*. Parte das discussões que fizemos são apresentadas para a apresentação da interpretação semântica da *Antropologia*.

⁶⁰ A pergunta se justifica pelos cursos ministrados por Kant que resultaram na obra *Antropologia* ao longo de toda a sua carreira.

além de juízos *a priori* teóricos, todos os outros juízos sintéticos *a priori*, de modo que a tarefa generalizada da Filosofia transcendental passou a ser a seguinte: como são possíveis juízos sintéticos *a priori* em geral? A resposta a essa pergunta visa, ainda, um outro objetivo: fundamentar os *procedimentos de decisão* para esses juízos, isto é, os procedimentos pelos quais é possível determinar se eles são válidos ou não. Em certos casos, por exemplo, no caso de juízos teóricos e morais, esses procedimentos fornecem *provas*; em outros — tal como ocorre com os juízos estéticos —, decisões fundamentadas tão somente em certas estratégias de argumentação reflexiva (LOPARIC, 2005, p. 299).

E ainda,

Por outro lado, a Antropologia pragmática visa um tipo diferente de objeto: as realizações do ser humano enquanto agente livre, isto é, fatos que obedecem às leis do uso interno ou externo da liberdade. De acordo com a segunda *Crítica* e a *Metafísica dos costumes*, essas leis devem ser interpretadas no domínio de experiência possível prática, isto é, no domínio constituído de sentimentos morais, ações internas ou externas motivadas por esses sentimentos etc., o que permite, conforme disse, que a Antropologia pragmática seja aproximada da Antropologia moral, tal como introduzida em *Princípios metafísicos da Doutrina do direito* (LOPARIC, 2003, p.9).

Loparic indica uma extensão da noção de Filosofia transcendental o que nos permite pensar a Antropologia e seus juízos dentro desta. Ainda na perspectiva semântica aparece em Daniel Perez no artigo *A Antropologia pragmática como parte da razão prática em sentido kantiano* (2009) a afirmação que há um campo próprio das condições de possibilidade de uma Antropologia pragmática. O que reforça ainda mais a tese da ampliação da Filosofia transcendental. Nesse campo seria possível a aplicação da pergunta pela possibilidade das proposições sintéticas no campo da Antropologia.

O artigo parte da ideia apresentada por Kant de que há dois tipos de Antropologia: uma Antropologia fisiológica – que toma o homem como objeto da natureza e que resulta em um conhecimento empírico; e a Antropologia pragmática que toma o homem como cidadão do mundo o que resultaria em um conhecimento pragmático.

Como afirma Perez,

Com efeito, se concordarmos com as teses de Loparic (2003) que desenvolve uma interpretação sistemática da Filosofia transcendental concebendo as “duas metafísicas” (da natureza e dos costumes) como a ampliação da legislação (teórica e prática) por meio de outras leis *a priori*, então poderíamos alargar a explicação de C. Schmidt (...). Deste modo, temos a parte pura do conhecimento

teorético e do conhecimento prático e sua correspondente parte empírica. A interpretação de Loparic nos permite avançar em uma compreensão construtivista dos objetos do conhecimento teórico e em uma compreensão “constitutivista” da natureza humana ou do homem como agente de realização da lei moral como imperativa. E é nesse sentido que poderíamos começar a pensar a especificidade da *Anth*. Se isso é aceitável, então poderíamos começar a encontrar um lugar para a *Anth* dentro da Filosofia prática que não seja aquele de mero relevamento de casos ou de entretenimento (PEREZ, 2009, p11).

A tese de Daniel Perez que indica a posição da *Antropologia* dentro da Filosofia prática kantiana põe também a questão sobre o como podemos predicar do conceito de “homem”, o conceito de “cidadão do mundo”. Questão essa que ocupa também Foucault, afinal é esse o homem da *Antropologia do ponto de vista pragmático*. Além disso, pergunta pelo tipo de conhecimento que trata desse homem especificamente (como cidadão do mundo) e se essa Antropologia é empírica ou é transcendental ou ainda algo distinto de ambas?

A resposta proposta pelo autor é que a Antropologia não pode ser qualificada enquanto ciência empírica, embora utilize dados empíricos. Ela é Antropologia pragmática no sentido técnico-prático, já que pertence à teoria do domínio de aplicação da razão teórica. Os enunciados propriamente ditos da Antropologia são *a posteriori* – baseados em observações empíricas. Esses enunciados servem para delimitar o domínio, no qual se pode interpretar alguns conceitos e juízos *a priori*. As indicações até aqui nos propiciam indicar que a Antropologia pragmática é um domínio de interpretação⁶¹.

Para compreender onde se situa a Antropologia pragmática é importante compreender que a caracterização da semântica transcendental é feita por meio dos princípios do entendimento, explicitados na *Crítica da razão pura*. Kant pergunta-se pelas condições de possibilidade dos juízos sintéticos *a priori* que podem ser verdadeiros ou falsos. Para isso, é necessário que haja um domínio de aplicação desses juízos, o que exige um domínio de fatos e, este, requer um domínio de sensibilidade. O que Kant faz na *Antropologia* é teoria do caráter moral. A teoria dos juízos vai determinar a Antropologia

⁶¹ Esse conceito será explorado no quinto capítulo dessa obra.

como seu campo de aplicação, de sensificação ou de exequibilidade. Esse é o lugar da Antropologia pragmática.

Foucault, como já indicado anteriormente ao longo desse capítulo, não tem essa compreensão de Kant. Indicando ao longo de sua argumentação a Antropologia como o pano de fundo da construção do projeto crítico e ao mesmo tempo como ponto de chegada necessário da realização do projeto. A figura do homem (e suas relações) seria anterior a todo o projeto e não campo de exequibilidade.

Outro ponto importante para avançar nessa exposição é que ambas as interpretações vão chamar as célebres perguntas kantianas postas na *Crítica da razão pura* para discussão. As perguntas norteadoras do pensamento kantiano, entretanto, levarão a consequências bem distintas. Diante das questões: 1. *O que posso fazer?* 2. *O que é me permitido esperar?* 3. *O que devo fazer?* 4. *O que é o homem?* A quarta questão é tomada pela interpretação semântica como uma pergunta pelas capacidades do homem para a interpretação de regras.

Foucault, ao explorar as quatro questões propostas por Kant, defende que Kant não responde propriamente a quarta questão na *Antropologia*, mas somente na *Lógica*. Esse é um dos pontos que ele se dedica na sua *Introdução* para favorecer sua argumentação de que todas as questões das *Críticas* levam a uma questão sobre homem, o que para Foucault indicaria que todo o projeto crítico teria a questão do homem como pano de fundo e também como destino, como já indicamos anteriormente.

E aqui gostaríamos de indicar o primeiro limite da leitura foucaultiana de Kant. Foucault parece defender que a questão *o que é o homem*, tal como aparece na *Lógica*, é uma questão antropológica e se utiliza do direcionamento que Kant faz das três questões para essa como um **direcionamento antropológico** das questões críticas. Na verdade, uma leitura atenta de Kant nos indica que essa questão é apenas lógica e não antropológica, já que pergunta pela capacidade do homem de interpretar regras (basta ver em que obra ela é proposta e em qual é tratada, como percebeu o próprio Foucault) e fica reservada a outra questão, uma quinta questão *o que o homem pode fazer de si mesmo?* o âmbito antropológico pragmático. Essa é a questão proposta por Kant na *Antropologia* e Foucault

sabe disso, visto que essa visão do homem lhe será muito útil nos desdobramentos de seu trabalho, principalmente nas teorias sobre o poder em *História da sexualidade*. No entanto, aqui ela é desconsiderada.

Curioso que essa quinta questão, fundamental para Foucault, é deixada de lado e essa desconsideração nesse momento será fatal: haverá uma conversão em que uma questão lógica se torne antropológica. A base dessa leitura está na necessidade que tem Foucault de ler a Introdução da *Lógica* e o *Opus postumum* como orientação para penetrar aspectos essenciais da Antropologia de Kant⁶². Tal leitura propiciará a Foucault ver em Kant um abandono do gesto crítico e a defesa da importância de retomar tal gesto (tarefa que Foucault atribuirá a Nietzsche)⁶³. Para Foucault a Introdução da *Lógica* e *Opus postumum* fundamentam a Filosofia kantiana.

A quinta questão: *O que o homem pode fazer de si mesmo?* é considerada pela interpretação semântica e colabora sobremaneira para a localização da *Antropologia* no interior da obra de Kant. O *Opus postumum* também tem o seu papel, na medida em que é nessa obra que a relação entre Filosofia teórica e prática fica evidenciada na noção de homem como cidadão do mundo. No entanto, o nexos entre a *Antropologia* e a *Crítica* (tal como proposto por Foucault) em que a figura do homem configura o projeto não se justifica.

Foucault parece de fato sem subsídios para compreender a questão antropológica kantiana quando afirma que Kant remete ao homem todas as questões. A forma como Foucault vê essa quarta questão como sendo antropológica justificaria uma nova revolução copernicana, só que agora em torno do homem. Se considerarmos, no entanto, a análise da questão *o que é o homem?* no âmbito correto, o da lógica, não chegamos na mesma conclusão que Foucault.

⁶² Importante considerar que a tradução do *Opus postumum* para o francês aparece nos anos 50, sendo tematizada pela Filosofia francesa nesse momento.

⁶³ A tese proposta em *As Palavras e as coisas* apresenta o sono antropológico como sintoma do abandono da crítica.

O que está em questão aqui é a posição que ocupa o homem no conjunto do projeto kantiano. Na interpretação semântica essa posição não tem a relevância dada por Foucault. Loparic defende que há na Filosofia kantiana, tal como esta foi construída, sempre a necessidade da exequibilidade (no caso de conceitos e juízos práticos) há, por conseguinte, a necessidade de um “executor” na teoria dos juízos de Kant (diferentemente da teoria leibniziana do “Deus engenheiro”)⁶⁴. A tese consiste em que nos mais diversos grupos discursivos haja sempre um executor (tal como, no direito e na política). O ser humano é o único executor no pensamento kantiano. E é no *Opus postumum* que isso fica evidente quando Kant fala de a) autoposicionamento moral; b) autoposicionamento pragmático. O ser humano é um ser que se autoposiciona segundo regras técnico-práticas e moral-práticas.

Trata-se de compreender a noção de realidade objetiva ou conteúdo objetivo, isto é, sensível na Filosofia de Kant. É neste ponto que compreendemos a função do executor, logo do homem:

A realidade objetiva pode ser teórica (conteúdos acessíveis no domínio de objetos da experiência possível) ou prática (ações exequíveis pelo agente humano livre). A realidade objetiva nem sempre é efetiva (*wirklich*), de modo que podemos distinguir entre a realidade objetiva e a efetividade de um conceito ou juízo. Em contextos de prova, essa distinção desempenha um papel essencial.

A fim de que um conceito ou outro “conhecimento” teórico seja possível, não basta que ele seja logicamente consistente. Ele tem de ter, ainda, a “realidade objetiva”, isto é, “deve referir-se a um objeto qualquer e ter nele sentido e significado”. Para tanto, “o objeto tem de poder ser dado de algum modo”, isto é, ser dável (*dabile*) no domínio de experiência possível (CRP, B 194).

A exequibilidade em alguns campos só é possível com um executor. As teses expostas no *Opus postumum* em que a natureza e a liberdade se conectam no único executor possível: o ser humano inteligente e submetido às leis morais, nos indica que deve haver tanto um executor das leis morais quanto do funcionamento cognitivo. Esse posicionamento em *Opus postumum* é uma novidade frente a posições anteriores de Kant em que se acreditava ainda que o ponto de conexão entre o homem que age, segundo a lei moral, visando o sumo-bem, e a natureza (enquanto condição de possibilidade de realização

⁶⁴ Questão de lógica primária: para toda ação deve haver um agente.

do sumo-bem) encontrava-se no suprassensível. No *Opus postumum* fica visível que o que junta o domínio teórico e o prático é a *Antropologia*.

Se nos apoiarmos nessa tese podemos afirmar que Foucault não compreende o papel do *Opus postumum*. Como afirmamos anteriormente, a pergunta *o que é o homem?* é diferente da questão *o que o homem pode fazer de si mesmo?* e a segunda questão implica em considerar a noção de mundo, pois é o homem como cidadão do mundo que é objeto da Antropologia pragmática.

Há, quando temos contato a leitura que Foucault faz do *Opus postumum*, um segundo limite de Foucault: a interpretação do *Opus postumum*. Kraemer, em sua obra *Ética e liberdade em Michel Foucault* afirma:

Neles [referindo-se aos textos do *Opus postumum*] “a propósito da divisão da Filosofia transcendental” busca definir um “Sistema da Filosofia transcendental em três seções: Deus, o mundo, universo, e eu mesmo, o homem como ser moral. Que sentido dar a essa unidade, pergunta-se Foucault. “Qual síntese ela opera, em que nível do empírico ou do transcendental, do originário ou do fundamental, pode situá-la? Foucault sugere quatro possíveis caminhos: a) tal síntese como o ato mesmo do pensamento, o homem como termo médio no julgamento é aqui o sujeito que julga (o ser do mundo pensante, o homem no mundo). b) Mas, também como o poder em que toma sua origem: Deus e o mundo, e o espírito do homem que pensa os dois. c) Ou também o homem como síntese universal, tornando-se a unidade real na qual vêm se juntar a responsabilidade de Deus e a objetividade do mundo, o princípio sensível e o suprassensível (...) a partir do qual se delineia ‘um todo absoluto – *ein absoluter Ganzé*’ ” (KRAEMER, 2011, p. 103-104).

O mundo deve ser entendido enquanto o conjunto de relações da natureza e dos seres humanos. Há dois conjuntos de regras para habitar o mundo: a) técnico-práticas, b) moral-práticas. Essa é a noção apresentada no *Opus postumum*. Foucault parece ignorar a questão e o contexto da questão ao levantar essas questões. A leitura que Foucault faz da concepção de mundo no *Opus postumum* parece ser profundamente influenciada pelas suas próprias convicções acerca de Kant, e a busca de uma concepção de Filosofia transcendental, já definida na *Crítica da razão pura*. O homem é apenas o executor e, certamente, o que está em jogo na *Antropologia* não é nem a alma, nem o corpo, nem o eu,

mas o cidadão do mundo e essa diferenciação que parece não ter sido considerada por Foucault.

O que se coloca diante de Foucault é o lugar da *Antropologia do ponto de vista pragmático* e seu papel da construção da figura do homem moderno e o conseqüente nascimento das ciências humanas, que toma esse homem como objeto. O elementar nessa problemática de investigação para Foucault é a finitude pensada pela primeira vez desde o finito (tese heideggeriana sobre Kant). Foucault aponta para o fato que até esse momento (séc.XVIII) o homem que depois será objeto das ciências humanas não existia, tinha sido até então interrogado como criatura de Deus, e, portanto, interrogado desde o infinito e não desde o finito.

A leitura que Foucault faz de Kant para chegar a essas conclusões, principalmente tendo como base a *Antropologia do ponto de vista pragmático*, é discutível. E é importante indicar os pilares nos quais está sustentada a sua interpretação, isso nos ajuda a compreender a questão de fundo de nossa tese que é a produção de Filosofia e as relações possíveis de um filósofo com a tradição filosófica que o antecede⁶⁵.

O primeiro pilar consiste na crença de Foucault que já havia uma imagem de homem que pressupõe o empreendimento kantiano. Isso é colocado como pergunta no texto, mas a leitura atenta percebe que se trata de uma premissa para a leitura e não de uma mera suposição. A “pergunta” se resume em saber se o homem precede o projeto crítico ou se é derivado deste. Difícil acompanhar Foucault em sua conclusão sobre esse tema. Kant não usa um dado empírico, antropológico, como base de sua Filosofia. A pergunta pelas condições de possibilidade e a própria teoria do juízo são anteriores à figura do homem, a nosso ver, indiscutivelmente.

Quando Foucault se dedica a pensar a relação propriamente dita entre *Crítica* e *Antropologia* aparece uma noção no mínimo curiosa. Apesar da Filosofia transcendental já estar definida na primeira *Crítica*, Foucault parece que sempre que usa a expressão Filosofia transcendental assim faz partir do *Opus postumum* (o que o leva a concluir que o

⁶⁵ Usamos nos próximos parágrafos o artigo de Daniel Perez *Foucault como kantiano*.

homem seria resultado das sínteses já operadas na relação com o mundo). Não só o conceito de Filosofia transcendental, mas também o de mundo e o de homem estariam vinculados ao *Opus postumum* e é a partir dessa que Foucault lê a *Antropologia*. A Filosofia transcendental no *Opus postumum* é dividida em três seções: Deus, mundo e o eu mesmo do homem como ser moral. Foucault defende que o homem seria a síntese entre Deus e o mundo possibilitando uma reflexão sobre o absoluto. O que precisamos questionar é se isso é Kant e, principalmente se se sustenta no texto da *Antropologia*.

Como afirma Daniel Perez,

Entre outras coisas, isto é, por algo que o próprio Foucault nota, “o homem se define como habitante do mundo” (...) e toda reflexão sobre o homem é remetida circularmente a uma reflexão sobre o mundo”. Entretanto, é fácil chegar à conclusão de “homem como síntese” pela via de leitura de Heidegger que Foucault tão bem estudou naquela época (2012, p.217-239).

Olhar o projeto crítico de Kant à luz do *Opus postumum*, seu desenvolvimento e resultado, pode ser perigoso e levar a consequências estranhas. Considerar a obra em um projeto não fragmentário é fundamental, tomá-la como ponto de partida, no entanto, não parece ter sentido. O texto, a nosso ver, deve ser visto como esclarecedor e preenchedor de lacunas, mas não como ponto de partida e muito menos como premissa para a Filosofia de Kant⁶⁶.

A interpretação de Foucault ignora por todo o tempo a diferença entre uma problemática lógica e uma problemática antropológica. Ignorar esse fato faz com que se pense que já há um homem cuja natureza humana já está definida e da qual surgiriam as operações cognitivas. Para Foucault é essa a Filosofia transcendental, que finalmente teria sido alcançada.

Foucault separa crítica de Filosofia transcendental. Parece óbvio que usar a definição da *Crítica da razão pura* de Filosofia transcendental aproximaria por demais

⁶⁶ No final do verbete '*Opus postumum*' no dicionário Kant (CAYGILL, 2000) aparece essa desconfiança de se considerar essa obra de Kant como base para a interpretação da Filosofia de Kant.

Foucault do próprio Kant.⁶⁷ Parece haver uma necessidade do filósofo de não identificar a Filosofia de Kant desde o seu início como Filosofia transcendental (já definida na *Crítica da razão pura*) lendo Kant pela *Opus postumum* e diferenciando assim sua própria Filosofia da de Kant.

É desse uso foucaultiano do *Opus postumum* que sairá a tese da pergunta antropológica estar liberada da Filosofia transcendental⁶⁸: o homem da questão deixaria de ser tratado como *a priori* e passaria a ser tratado como temporal, seria colocado na temporalidade do mundo. E não é exatamente isso que Foucault faz ou tenta fazer em sua própria Filosofia? O que Foucault não conseguiu perceber é que na *Crítica* Kant não trata do homem, e sim das condições de possibilidade dos juízos sintéticos. Apenas isso.

O objetivo de Foucault em sua *Tese complementar* era esboçar uma tese que lhe permitisse fazer uma crítica das Antropologias contemporâneas. Entretanto, não há esse homem da primeira *Crítica*. Nesta obra de Kant ou se responde à pergunta fundamental da crítica (como são possíveis juízos sintéticos *a priori*) ou não caminha para lugar nenhum. E Foucault não dá peso a essa questão essencial. Apesar de vincular a crítica à pergunta pelos enunciados, como veremos mais adiante. Para responder a essa pergunta é necessária uma análise da sensibilidade, que é algo antropológico. O homem crítico que Foucault procura está na *Antropologia* como executor, Kant não fala de sensibilidade apenas nessa obra, fala também de modificação da natureza humana; neste sentido, o homem crítico é aquele se que modifica a si mesmo, modifica o modo de funcionamento da sua natureza. O principal mérito de Foucault na leitura da *Antropologia* é mostrar que já em Kant podemos dizer que o homem não é algo constituído, mas algo em construção. Entretanto, isso não está posto na *Crítica da razão pura*, pois não é esse o cerne do projeto crítico.

Na *Tese complementar*, Foucault diz que a *Antropologia* de Kant repete, de modo invertido, a *Crítica*. Isso significa que a *Antropologia* é um estudo empírico, não das

⁶⁷ Defendemos no próximo capítulo que Foucault também faz uma Filosofia transcendental.

⁶⁸ Na *Tese complementar, Gênese e estrutura da Antropologia de Kant*, Foucault afirma categoricamente que ali na *Opus postumum* a pergunta antropológica estaria liberada da Filosofia transcendental.

condições formais, mas respeitando os limites estabelecidos pela *Crítica*: mantém-se no nível da descrição pragmática (sem a pretensão do fundamento, nem da objetividade e universalidade científica). E o mais importante: Foucault vê a repetição estrutural. E defendemos aqui que a chamada reprodução especular ou repetição negativa está diretamente vinculada à repetição heideggeriana (como modelo de interpretação)⁶⁹.

Retomando, a leitura que Foucault faz de Kant se baseia na discussão das seguintes questões, já indicadas anteriormente, “1) *Como um estudo do Gemüt permite o conhecimento do homem como cidadão do mundo?* 2) *Qual a relação do conhecimento antropológico e a reflexão crítica?* 3) *Em que sentido a Antropologia se distingue de uma Psicologia racional ou empírica?*” (FOUCAULT, 2001, p. 19). Para a interpretação semântica a primeira questão não pode ser tratada ou respondida se não se fizer uma discussão sobre o conceito de mundo, ou mais especificamente de *cidadão do mundo*. Noção base para o juízo de base da *Antropologia*. É importante definir se o conceito de cidadão do mundo é jurídico ou antropológico. O cosmopolitismo, em Kant, tem dois sentidos: pode ser entendido como Estado cosmopolita (conceito jurídico) ou como a relação do homem com o mundo, e neste segundo sentido que *cidadão do mundo* é usado na *Antropologia*, como análogo de habitante do mundo. Uma noção que nos indica que na noção de pessoa há um algo a mais que características fisiológicas, isto é que não é um conceito físico. Uma pessoa, um cidadão do mundo é um ser dotado de liberdade e, no entanto, que se constrói como tal. Há uma predisposição para ser cidadão do mundo e uma ativação dessa predisposição - atuação do agente livre enquanto cidadão do mundo.

A pergunta de Foucault sobre o *Gemüt* e em que ele pode colaborar na noção de cidadão do mundo pode ser respondida ao compreendermos *Gemüt* como um conceito antropológico que significa o conjunto das capacidades humanas, o que nos leva a questão *o que o homem pode fazer de si mesmo* (que é o tema da *Antropologia*), compreendendo o mundo como habitação humana e suas relações as noções se complementam. O conceito de

⁶⁹ Nos capítulos seis e sete trataremos da repetição como operador conceitual de uma dada metodologia filosófica.

cidadão do mundo na *Antropologia* não é jurídico, e, conseqüentemente, tratar do *Gemüt* para falar do mundo ou do homem não no mundo não é problema.

A segunda questão proposta por Foucault já foi facilmente respondida pela interpretação semântica: a Antropologia estabelece o domínio de aplicabilidade de determinadas regras tanto teóricas quanto práticas. Foucault põe em questão o que teria vindo primeiro se a figura do homem ou a reflexão crítica. Se Kant partisse da figura do homem (dado empírico) para a construção do projeto crítico não seria Kant. A pergunta kantiana é resultado da pergunta pelas condições de possibilidade e surge desde a crítica e não antes dela. Como afirma Perez:

(...) a constituição-descobrimto da figura do homem que se corresponde com as formas da experiência cognitiva, prática e estética emergem no uso da razão. Dito resumidamente (...) têm-se a constituição das subjetividades em campos semânticos. Isto é, tudo que podemos decidir (PEREZ, 2012, 217-239).

Quando Foucault sequer considera um homem dado antes da *Crítica*, pressupõe um Kant metafísico. Foucault parece querer transformar a Filosofia de Kant em metafísica para introduzir Nietzsche em uma posição política de pôr fim a interrogação sobre o homem e como já dissemos retomar o projeto crítico⁷⁰. Projeto esse que o próprio Foucault tomaria para si. Contudo, o pensamento kantiano não o autoriza a isso: a *Antropologia* não conduz às ciências do homem, da forma como Foucault coloca, pois para Kant *Antropologia* é ciência da modificação do homem, não da essência do homem. Por outro lado, Foucault percebe que em Kant o homem aparece pela primeira vez como sujeito e objeto do conhecimento e essa é a condição necessária para o nascimento das ciências humanas. Esse mérito, dentre tantos, deve ser considerado.

Importante ressaltar o que fomos indicando nas notas que a compreensão foucaultiana de Kant passa por Heidegger, principalmente as teses defendidas em *Kant e o problema da metafísica*.

Segundo Heidegger,

⁷⁰ É a já mencionada tese de Heidegger de que Kant fundamenta a metafísica.

O que acontece na fundamentação kantiana? Nada menos que o seguinte: funda-se na possibilidade interna da ontologia como revelação da transcendência, quer dizer da subjetividade do sujeito. A pergunta pela essência da metafísica é a pergunta pelas faculdades do “espírito” humano. A fundamentação kantiana revela o seguinte: fundar a metafísica é igual a perguntar pelo homem, quer dizer, Antropologia (HEIDEGGER, 1986, p.174).

A tese de Foucault, portanto, de que na modernidade o homem pensa tudo a partir de si e em sua direção é heideggeriana e não exatamente kantiana, na verdade, no Kant de Heidegger vemos isso. Heidegger possibilita que Foucault veja a importância de uma reflexão da finitude desde o finito, mas o impede de ver o caráter semântico dessa reflexão, vendo esta como metafísica. Na perspectiva metafísica a pergunta pelo homem não será compreendida por esses autores.

Nos chama a atenção às muitas possibilidades hermenêuticas de produção filosófica presentes nesse exercício. Confronto de interpretações, equívocos de uma apresentada pela outra. No entanto, o que fica para nós no fim das contas é que sendo ou não a leitura de Foucault adequada a Kant, de um ponto de vista do rigor filosófico de leitura que deve ser empreendido em um autor, o que foi visto por esse filósofo criou uma Filosofia e mais que uma Filosofia, metodologias novas de investigação histórico-filosófica, e uma grande tese sobre o homem na cultura ocidental que faz não só a Filosofia, mas tantas outras áreas pensarem. Mais que tudo isso, nos possibilitou enxergar uma das formas de se produzir Filosofia.

1.2.1 – Uma palavra sobre a presença de Heidegger no olhar de Foucault sobre Kant.

Não se pretende aqui absolutizar a influência de Kant na produção de um intelectual como Foucault, apenas podemos recortar a obra, de tal maneira, que se possa ver melhor essa presença sem explicitar outras tantas que formaram Foucault. O destaque para essa e não outras tem a ver com o fato dessa presença ter um peso formal⁷¹, que as outras não têm.

⁷¹ Que é o que está por trás da criação da Filosofia.

Esse trabalho não é sobre as influências que Foucault sofre, e sim sobre a maneira com que ele se relacionou com uma dada tradição, ou seja, como ele *manejou* Kant. Certamente, Kant, dentre tantas influências é fundamento, permite identificar o modo de pensar de Foucault. Ao ler Foucault tratando de Kant, percebemos que outras influências estão presentes nesse autor, inclusive influências que interferem na maneira que lê o próprio Kant. É o caso de Heidegger. Não se pode ignorar a presença de Heidegger, pois certamente tal influência nos indica qual foi o Kant que Foucault teve acesso.

Foucault afirma que Heidegger é para ele um filósofo essencial⁷². Foucault lê Heidegger entre 1951 e 1952. Na sequência lê Nietzsche, ou seja, esses autores também estão marcando o começo do seu filosofar. Se nosso trabalho fosse sobre as bases filosóficas de Foucault, esses filósofos mereciam uma parte da tese. Foucault afirma que todo seu devir filosófico foi determinado por Heidegger, incluindo a motivação para ler Nietzsche - que segundo Foucault, sem Heidegger, não diz nada (CASTRO, 2009, p.200).

Foucault acompanha o curso de Jean Beaufret, interlocutor de Heidegger na *Carta sobre o humanismo*, e esse usava com frequência a tese de Heidegger sobre Kant, *Kant e o problema da metafísica*, tal tese leva a uma série de questões antropológicas, afinal, segundo Heidegger a maneira da pergunta kantiana leva à Antropologia e depois a uma ontologia. Há toda uma discussão de Heidegger sobre a fundamentação da metafísica na finitude humana, o que em Heidegger resultará na ontologia fundamental, mas que em Kant, segundo Heidegger, resulta em um tipo de Antropologia como fundamento. Isso poderia ser tomado como motivação para o interesse de Foucault pela *Antropologia* de Kant? É possível.

Daniel Perez (2012), em seu artigo sobre Kant e Foucault, chama a atenção para outro texto de Heidegger que teria sido relevante para Foucault e ajuda a compreender os caminhos trilhados pelo mesmo. Tal texto, *A época da imagem do mundo*, em que Heidegger afirma o ente humano como aquele que funda todo o ente, o homem se torna referência. Foucault teria localizado esse momento historicamente em Kant: a partir de

⁷² Michel Foucault: *Uma trajetória filosófica – para além do estruturalismo e da hermenêutica*.

Kant a finitude é pensada desde a finitude. A tese primeira de *As Palavras e as coisas* estaria fundada, portanto na leitura que Foucault faz de Kant mediado por Heidegger.

Na *Tese complementar* já aparece claramente a influência de Heidegger e a leitura que ambos fizeram de Kant. A temática da finitude, tão recorrente na leitura fenomenológica que Heidegger faz de Kant, especificamente a analítica da finitude, é posta claramente. Também é digno de nota a temática do originário e a forma como Foucault o diferencia de fundamental. A escolha dele mesmo por fazer uma espécie de ontologia crítica mostra o quanto Heidegger está presente nessa leitura.

Nada foi escrito, no entanto, sobre Heidegger. Pouco também escreveu sobre Nietzsche. E isso é interessante, pois indica algo que mostraremos sobre Kant, afinal no cômputo geral da obra também escreveu pouco sobre Kant, apesar de dedicar alguns textos a ele e apenas poucos textos não fazem alguma referência a Kant. Foucault mantém suas influências como pano de fundo, como mola propulsora, não é, portanto, um comentador de Filosofias e sim um filósofo. Os filósofos se mantêm atrás dele⁷³. Encontramos os filósofos da tradição presentes em Foucault apenas com pesquisa das influências, rastreando temas e formas de pensar.

Outro ponto é que Foucault é crítico de Heidegger. Também é de Kant em muitos momentos. Autores que foram criticados por ele estão na base de seu filosofar. Outro aspecto importante é o uso que aparece no final da *Tese complementar* dos chamados *a priori* concretos. Certamente, a existência de *a priori* existenciais em Heidegger, afinal os existenciais são *a priori* do *Dasein*⁷⁴ estão por trás desse uso. Diferente do *a priori* formal kantiano, mas análogos a ele, trazem o transcendental para o campo da concretude. Como o próprio Foucault afirma: a leitura de *Ser e tempo* marca seu devir filosófico.

⁷³ No capítulo sete dessa tese trataremos da produção de Filosofia no Brasil e, conseqüentemente, no lugar que a tradição deveria ocupar fixada no passado e não como objeto de pesquisa.

⁷⁴ Interessante o trabalho feito por Freire (2005) que apresenta uma espécie de semântica existencial em Heidegger.

Heidegger se apropria das teorias kantianas da *Crítica da razão pura* indicando de maneira peculiar o tempo e o espaço como estruturas existenciais: tempo histórico e mundo. A base para sua leitura de Kant (e Foucault teve acesso a essa) é a aproximação da *Crítica da razão pura* da sua própria ontologia fundamental e a condução dessa interpretação é o exame da temporalidade originária que leva à questão central para Heidegger da finitude. Foucault faz o mesmo e chega em outros resultados.

Após concluir a pesquisa sobre o kantismo de Foucault podemos afirmar que a presença de Heidegger é inegável, mas sua presença apesar de definir temas, preocupações, teses de Foucault, não define o modelo de esse fazer Filosofia. Seguramente, Heidegger leva Foucault a Kant e a enxergar Kant de uma dada maneira, afinal, Heidegger cria seu próprio Kant e talvez tenha sido esse o Kant que Foucault leu, da mesma forma que o ajudou a chegar em Nietzsche⁷⁵, (novamente o Nietzsche de Heidegger) mas queremos defender aqui que tais influências não definem Foucault nem o como ele produz Filosofia. É Kant que define de uma maneira criativa o modelo foucaultiano, sem esse ser reprodução de Kant.

Apesar de defendermos que a influência de Heidegger sobre Foucault é secundária (pelo menos para nosso objeto de pesquisa), não podemos deixar de lado que um dos procedimentos usados por Foucault ao ler Kant e para produzir Filosofia está em Heidegger e isso sim nos parece prioritário, a saber, a *repetição* como método filosófico. Heidegger repetiu Kant, Foucault repete Kant. E esse procedimento particularmente interessa ao nosso trabalho. Voltaremos nesse tema na última parte dessa tese.

⁷⁵ Bataille e Blanchot também levam Foucault a Nietzsche.

Capítulo segundo

Foucault e a *Resposta à pergunta: que é Aufklärung?*

“Que uso sério pode-se fazer de Nietzsche?
Dei cursos sobre Nietzsche, mas escrevi
pouco sobre ele”. Michel Foucault

Diversas interpretações consagradas sobre a Filosofia de Foucault procuram em Nietzsche sua origem e inspiração⁷⁶. Procuram em Nietzsche a mola propulsora que leva Foucault a fazer Filosofia, a metodologia (genealógica) e até mesmo os temas. Talvez por isso, Judith Revel, *Dicionário Foucault*, no verbete Immanuel Kant - afirma que Kant está *estranhamente* presente nas duas extremidades do percurso filosófico de Foucault. Provavelmente, Nietzsche não causaria o mesmo estranhamento.

O que é indicado como extremidade do percurso por Revel é primeiramente (como indicamos no primeiro capítulo de nosso texto) Foucault produzindo uma introdução à *Antropologia do ponto de vista pragmático* de Kant, sua *Tese complementar*. Isso se dá nos anos 60. O outro ponto da extremidade está nos anos finais de sua produção, 1982-84, ele dedica, ao texto *Resposta à pergunta: o que é o esclarecimento?* de Kant um tratamento duplo: primeiramente um curso no Collège de France, que começa com Kant (curso publicado – *Le gouvernement de soi et des autres*) e o segundo texto é *O que são as luzes?*⁷⁷.

“Estranhamente” Kant está presente no início e final do percurso? Seguramente, não. Na verdade, estranha é essa afirmação. A tradição de interpretação que leva Foucault a Nietzsche como fundamento e outras fontes filosóficas ou até mesmo em outras áreas, não vê o significado da presença de Kant nessa Filosofia. E isso é fruto de uma leitura filosófica superficial.

⁷⁶ É o caso de Castro (2009) que insere Foucault na história do nietzscheanismo. Ver verbete Nietzsche.

⁷⁷ Que é extrato do curso. Há dois textos com esse título, tratando da mesma temática.

Ao realizar uma pesquisa aprofundada sobre esse aspecto da Filosofia de Foucault percebemos que Kant não está apenas no início e final do percurso filosófico do autor. Como esperamos demonstrar em nossa tese, a presença de Kant é constante. E tal presença e permanência ficam mais evidentes ao se identificar o modelo kantiano de fazer Filosofia usado por Foucault, isso somado à presença das inúmeras referências e usos que Foucault faz de Kant em seus textos, torna a referência direta a Kant no início e fim de seu percurso algo absolutamente esperado. Deve-se considerar a presença direta de Kant em vários momentos da obra de Foucault e considerar a presença indireta de Kant (em forma de apropriação) em toda sua obra, Kant é pano de fundo e o modelo kantiano é a fôrma da Filosofia de Foucault. Dessa maneira, é possível perceber a verdadeira relação existente entre essas Filosofias, aproximar os objetivos centrais dessas duas Filosofias e perceber as muitas coincidências temáticas.

Mergulhando nas reflexões de Foucault sobre a *Aufklärung* vê-se claramente que há nas duas Filosofias, a de Kant e a de Foucault, o propósito de fazer uma Filosofia crítica que indique as condições de possibilidades da experiência, e que seja um desvelamento dos elementos transcendentais⁷⁸ que tornam possível tal experiência; além disso, há nas duas Filosofias a denúncia da tirania da qual pode ser capaz um dado saber e a necessidade de criar freios ou limites para os usos desse poder. Sem freios ou limites o sujeito será afetado negativamente pelos saberes e terá sua autonomia ferida, profundamente ferida. Tese de Kant. Tese de Foucault.

Revel se contradiz ao dizer que “estranhamente Kant está presente” no início e fim da obra de Foucault para na sequência no mesmo verbete dizer que a presença kantiana no início e fim da reflexão foucaultiana é “bastante coerente”. E parece também não ter claro o sentido do termo transcendental e suas possibilidades de sentido, visto que afirma que Foucault é extremamente duro com qualquer perspectiva transcendentalista. Segundo a autora ele é duro com *a possibilidade de fundar uma Filosofia na descoberta de elementos*

⁷⁸ Na próxima parte dessa tese explicitaremos os elementos necessários para indicar que também em Foucault há um uso do transcendental, nesse caso um transcendental-histórico.

a priori que excederiam o conhecimento - e viriam fundar por aí mesmo sua possibilidade (REVEL, 2011, p. 174).

O comentário é de fato controverso. Foucault faz uma Filosofia a partir de *a priori* históricos e, portanto, a noção de *a priori* não é um problema para ele. E em Kant (e na Filosofia transcendental) o *a priori* não excede o conhecimento, mas o segundo é constituído pelo primeiro.

De qualquer maneira, independente de Revel, a tese de que Foucault recusa o transcendental é reforçada por algumas frases do próprio Foucault acerca desse tema. Em *O que são as Luzes?* Foucault afirma que sua crítica não é transcendental. Mas, não podemos ignorar a compreensão de Foucault a partir da leitura do *Opus postumum* do que é uma Filosofia transcendental para compreender essa afirmação.

Isso por si só seria suficiente para afastar Foucault de Kant? Certamente, não. No mesmo trecho do texto Foucault vincula a Filosofia transcendental ou crítica transcendental à fundamentação da metafísica, como não pretende fazer metafísica propõe algo diferente do que vê em Kant. Bem, se considerarmos que Kant não elabora uma fundamentação da metafísica, e que Foucault só lê o transcendental dessa forma devido à leitura de Heidegger sobre Kant, veremos que é possível manter o que estamos defendendo aqui: ambos fazem uma Filosofia transcendental. Mesmo que Foucault tenha vinculado o transcendental kantiano à metafísica.

Como afirmamos anteriormente, as aproximações estão sempre diante de perigos, encontramos ao longo da pesquisa diversas negações de Kant em muitos âmbitos da reflexão de Foucault, ao começar pela denúncia deste ter livrado o Ocidente do sono dogmático mergulhando-o no sono antropológico.

Não obstante, ainda na negação e ainda na denúncia a Kant encontramos a Filosofia de Kant presente. O primeiro texto de Foucault acerca de Kant, a saber, sua *Tese complementar*, é exemplo cabal da entrada de Kant na Filosofia de Foucault. Na aproximação entre a *Antropologia* e a *Crítica* em que Foucault apresenta uma como o anverso da outra (uma num plano empírico e outra no transcendental) parece estar fundamentada a própria Filosofia de Foucault vindoura: dar cabo ao que Kant inicia, porém, fazendo uma curva no que diz respeito à Antropologia. Metodologicamente,

percebemos com a leitura da *Tese complementar*, a Filosofia de Foucault como o anverso (reverso) da Filosofia kantiana, não em um plano meramente empírico, e sim transcendental-histórico, anverso no plano, mas semântico na base e no campo geral do pensar.

O que procuramos demonstrar ponto a ponto e em obras e aspectos diferentes é que apesar das negações, o que se nega é sempre conteúdo e não forma. Não se pode entender o uso das categorias kantianas apenas por seu aceite em termos de conteúdo ou da Filosofia de Kant como uma visão de mundo, quando na forma são as categorias kantianas que são postas em analogia, invertidas, subvertidas ou colocadas em paralelo por Foucault. Foucault usa a mesma fôrma de produção de categorias que Kant usou. A fôrma kantiana é preservada e certamente responsável pela própria Filosofia de Foucault. Várias serão as perspectivas exploradas em nosso trabalho para tratar exatamente desse tipo de influência.

Nos deteremos ao longo da tese em alguns momentos no conceito de transcendental. Por agora, basta indicar que o uso do conceito *a priori* histórico indica que Foucault opera um *tipo* de transcendental. Foucault não abandona em nenhum momento a perspectiva transcendental, visto que busca as condições de possibilidade do discurso em *a priori* históricos. Busca o tempo todo por um conjunto de regras que são imanentes a uma prática e a definem em sua especificidade (FOUCAULT, 2004, p.52). Como afirmamos ao longo de toda nossa tese, a crítica que Foucault faz a Kant está numa camada mais profunda que essa apontada por Revel. E tal crítica não afeta a adoção do mesmo modelo de Filosofia.

Entretanto, apesar da incompreensão do kantismo de Foucault por parte de comentadores ou estudiosos de Foucault, no verbete indicado do dicionário de Revel há a constatação da presença de Kant na Filosofia de Foucault e isso é sintomático⁷⁹: Kant está na espreita, basta olhar com atenção. Foucault se debruça, ao longo de sua obra, diretamente sobre os temas da invenção de si e da (auto-hetero)produção da subjetividade e as implicações desse processo, da possibilidade dos homens criarem um acontecimento⁸⁰, se debruça sobre a atitude crítica como sendo o fazer filosófico mais próprio e busca, como

⁷⁹ Isso ocorre em outros dicionários ou vocabulários sobre a Filosofia de Foucault.

⁸⁰ Trataremos desse conceito mais à frente.

já afirmamos, as condições de possibilidade para a verdade e os conhecimentos (em muitos casos particulares) e de que maneira os saberes se relacionam com o poder e vice-versa⁸¹. Esses temas kantianos saltam aos olhos e são pistas para revelar a verdadeira relação entre os dois filósofos, no entanto, poucos seguem tal pista.

Os temas tratados por Foucault, como afirma Revel, se configuram como uma espécie de “ontologia crítica de nós mesmos” em que se situará a discussão sobre a produção de acontecimentos. No detalhe percebemos, ao pensar no que se denomina ontologia crítica de nós mesmos, que Foucault indica que ela, a ontologia crítica, não é uma teoria ou um tema, e sim uma atitude.

Como afirma Foucault:

Parece-me que esta [a *Aufklärung*] é, inclusive **uma maneira de filosofar(...)** É preciso considerar a ontologia crítica de nós mesmos não certamente como uma teoria, uma doutrina, nem mesmo um corpo permanente de saber que se acumula; é preciso concebê-la **como uma atitude, um *éthos*, uma via filosófica em que a crítica do que somos é simultaneamente análise histórica dos limites que nos são colocados e a prova de sua ultrapassagem possível** (FOUCAULT, 2000, p. 351)⁸²

Aqueles que identificam a presença de Kant na Filosofia de Foucault e se permitem fazer uma aproximação entre os dois filósofos, indicam como referência primária os textos em que Foucault trata diretamente de Kant, em tais textos estaria a fonte das leituras dessas pesquisas. Como indicado na introdução e no primeiro capítulo desta tese, a *Tese complementar* não fez parte de muitas pesquisas pelos motivos já expostos. Os textos que dão base para indicar a presença de Kant são normalmente, para a maioria dos estudiosos de Foucault, os dedicados à questão das Luzes, logo, os textos que Foucault fala diretamente e de maneira ampla em Kant.

Apesar deste não ser o ponto básico de exploração de nossa pesquisa: dizer o que Foucault disse sobre Kant, é inegável a importância desses textos para Foucault e não é por

⁸¹ Em *O governo de si e dos outros* Foucault trata da obra *O Conflito das Faculdades*. Ao ler a discussão de Kant sobre as relações entre as faculdades e o estado, entre as faculdades superiores e inferiores compreendemos mais um foco de inspiração temática e novamente em Kant.

⁸² Ditos e Escritos II – *O que são as Luzes?* edição brasileira.

acaso que dedicamos a primeira parte de nossa tese a esses momentos de Foucault tratando diretamente de Kant. Esses materiais, se lidos buscando o alcance do que está sendo dito ali e os momentos em que isso foi dito, revelam a relevância que o tema da *Aufklärung* tem para Foucault. Revela-se com a entrada nesses textos uma forma de fazer Filosofia e o pertencimento de Foucault a essa forma ou modelo filosófico. Esses textos são centrais para compreender os objetivos da Filosofia de Foucault.

Nesse capítulo, apresentaremos as principais ideias e teses defendidas por Foucault nesses textos sobre as Luzes, textos que versam principalmente sobre o sentido da *Aufklärung* e seu impacto na compreensão da modernidade. Especificamente, nos referiremos às aulas iniciais da obra *O Governo de si e dos outros*, os textos *O que são as Luzes?* e a conferência *Qu'est-ce que la critique*⁸³. O intuito central: explicitar o papel da crítica no pensamento de Foucault, colocando-o fazendo Filosofia no interior do *éthos* crítico.

2.1 – O governo de si e dos outros

O título deste livro (curso) de Foucault é kantiano. Eminentemente kantiano. Trata-se de um curso dado em 1982/1983 em que nas duas primeiras aulas, Foucault lê mais uma vez o texto de Kant. Em 1783, Kant faz um diagnóstico de seu tempo quando fala dos e para os homens à sua volta e ao mesmo tempo de um *processo* em curso que marcará de maneira indelével o Ocidente. O texto que nos referimos é *Resposta à pergunta: O que é o esclarecimento?* Não sem motivo, 200 anos depois, Foucault volta a esse texto.

Com o célebre início, Kant nos diz:

Esclarecimento [*Aufklärung*] é a saída do homem de sua menoridade, da qual ele próprio é culpado. A menoridade é a incapacidade de fazer uso de seu entendimento sem a direção de outro indivíduo. *O homem é o próprio culpado* dessa menoridade se a causa dela não se encontra na falta de entendimento, mas na falta de decisão e coragem de *servir-se de si mesmo* sem a direção de outrem. *Sapere aude!* Tem a coragem de fazer uso de teu próprio entendimento, tal é o lema do Esclarecimento [*Aufklärung*] (KANT, 1985, p.100). [RPE]. Grifo nosso.

⁸³ Conferência dada para filósofos de suma importância para compreender a relação da Filosofia de Kant com Foucault.

Kant provoca diretamente o humano de seu tempo **a governar a si mesmo**. Provoca-o a ter coragem de servir-se de si mesmo e de ousar saber. Questiona o como o homem pôde (depois de ter sido libertado da natureza, entrando em estado social e estando em pleno uso de sua razão) manter-se em servidão voluntária, covardes e preguiçosos renunciando a pensar por contra própria e deixar-se dirigir-se pelo outro, permitindo que existam tutores, se deixando levar por eles e propiciar que esses os dominem dizendo o que fazer e o que pensar. Kant aponta para o quanto esse estado de menoridade é cômodo, pois é mais fácil que outrem faça uso do entendimento e que o menor apenas acate, obedeça e siga as ordens.

Foucault em sua leitura desse texto fará com que ele tenha mais importância do que qualquer kantiano tenha dado a ele, Kant assinala a violência simbólica que ocorre nos processos de domínio de um indivíduo sobre os demais, uma espécie de domesticação que ocorre do outro quando dominado e denuncia o embrutecimento que há em encerrar criaturas em espaços delimitados para torna-las criaturas tranquilas, e justamente por isso, ao mesmo tempo, incapazes de agir por si mesmas.

Como afirma:

A imensa maioria da humanidade (inclusive todo o belo sexo) considera a passagem a maioridade difícil e além do mais perigosa, porque aqueles tutores de bom grado tomaram a seu cargo a **supervisão** dela. **Depois de terem primeiramente embrutecido seu gado doméstico e preservado cuidadosamente estas tranquilas criaturas a fim de não ousarem dar um passo fora do carrinho para aprender a andar, no qual as encerraram, mostram-lhes em seguida o perigo que as ameaça se tentarem andar sozinhas.** Ora, este perigo na verdade não é tão grande, pois aprenderiam muito bem a andar finalmente, depois de algumas quedas. Basta um exemplo deste tipo para tornar tímido o indivíduo e atemorizá-lo em geral para não fazer outras tentativas no futuro (1985, p. 102)⁸⁴. [RPE].

⁸⁴ *Vigiar e punir* parece ser o detalhamento preciso de como isso ocorreu na modernidade. Um exemplo pormenorizado do que Kant enuncia em seu texto: o poder dos outros sobre o indivíduo, o mecanismo real de domesticação, a exposição do indivíduo a coerção externa que se torna depois interna.

Kant aponta o quão difícil é essa libertação e como ocorre o aprisionamento, considerando que as amarras, mesmo simbólicas, parecem ao subjugado uma *segunda natureza*. O homem menor parece gostar dessa situação. Esse apreço pelo seu chicote foi adquirido por meio de um uso ou abuso de preceitos e fórmulas, como diz Kant usam-se instrumentos e adquire-se determinados resultados. O homem menor não sabe o que fazer com a liberdade, pois está habituado ao aprisionamento.

Kant indica nesse texto que é difícil para um indivíduo no âmbito privado sair desse jugo, pois as consequências pessoais podem ser por demais penosas, no entanto, mais fácil é essa saída no âmbito público. Se for dada a liberdade a um público é quase inevitável que algo ocorra: ele se libertará. O Esclarecimento para Kant é processual e não revolucionário, pois as amarras podem continuar a existir se houver apenas uma queda de um dado poder; deve acontecer um processo, se mudar processualmente a maneira de pensar da grande massa. Há um hábito que precisa ser dissolvido em um processo cultural. A liberdade de fazer uso público de sua razão é o ingrediente para essa mudança e a efetivação desse processo. Tal processo enfrentará os limites impostos pelos **discursos vigentes** que mandam: *Não raciocineis! Obedeceis!* Tal processo *deve* se efetivar, pois ir contra o Esclarecimento ou adiá-lo é um crime contra os direitos da humanidade.

Segundo Kant, o momento em que vivia não era uma época esclarecida, mas uma época de Esclarecimento. Havia um processo em curso. Faltava muito para que os homens governassem a si mesmos. Mas, havia um campo aberto para que os obstáculos ao Esclarecimento se tornassem menores.

Diz Kant:

Um grau maior de liberdade civil parece vantajoso para a liberdade de *espírito* do povo e, no entanto, estabelece para ela limites intransponíveis; um grau menor daquela que dá a esse espaço o ensejo de expandir-se enquanto possa. Se, portanto, a natureza por baixo desse duro envoltório desenvolveu o germe que cuida delicadamente, a saber, a tendência e a vocação ao *pensamento* livre, este atua em retorno progressivamente sobre o modo de sentir do povo (com que este se torna capaz cada vez mais de agir de acordo com a liberdade), e finalmente até mesmo sobre os princípios do governo, que acha conveniente para si próprio tratar o homem, que agora é mais do que simples *máquina*, de acordo com a sua dignidade (KANT, 1985, p. 116). [RPE].

Ler o texto de Kant tendo como propósito compreender as influências deste na Filosofia de Foucault⁸⁵ é um exercício filosófico extremamente produtivo, pois saltam aos olhos as muitas teses exploradas por Foucault ao longo de sua vida acerca da autonomia, heteronomia, formação do sujeito, do poder, usos do poder, discursos do poder, da liberdade, do fazer-se a si mesmo; estas ideias estão claramente indicadas nesse pequeno texto de Kant sobre o Esclarecimento, como fica indicado nas passagens acima citadas e em tantos outros trechos do célebre texto de Kant⁸⁶.

Mas, vamos nos deter um pouco no que Foucault viu nesse texto. Faremos a seguir uma apresentação das teses centrais exploradas por Foucault em suas aulas de 5 de janeiro de 1983 em curso ministrado no *Collège de France*, conforme necessário inserimos elementos do texto *Que são as Luzes?*

A primeira hora do curso é dedicada a discutir os seguintes aspectos: questões de método⁸⁷, estudo do texto de Kant *O que é o Esclarecimento?* As condições de publicação do texto de Kant e seu significado; os dois textos sobre o Esclarecimento (Mendelssohn e Kant⁸⁸) produzidos praticamente ao mesmo tempo e que mostram, segundo Foucault, as perspectivas judaica e cristã sobre a liberdade da consciência. E a indicação que especialmente no texto de Kant há uma reflexão que aprofunda a pergunta sobre o

⁸⁵ E essa é exigência do próprio Foucault nos textos da *Aufklärung*.

⁸⁶ Importante lembrar que o texto foi publicado apenas três anos após a 1ª edição da *Crítica da razão pura*, três antes da segunda edição da grande obra de Kant. O texto tem pouco espaço nos estudos de Kant, é considerado um texto menor.

⁸⁷ Foucault fala de si e do seu método quando fala de Kant. Na conferência *Qu'est-ce que la Critique?* mescla a leitura do texto de Kant e as reflexões sobre a *Crítica* e a *Aufklärung*, com uma reflexão sobre seu próprio trabalho, seu próprio percurso, indicando elementos que faz compreender os limites e procedimentos daquilo que poderia ser compreendido como um projeto geral de seu pensamento. Ainda nesse capítulo trataremos dessa conferência. Na obra *O Governo de si e dos outros*, antes de começar a tratar de Kant, Foucault trata do método e da feitura de seu próprio pensamento. Foucault repete o movimento de tratar de Kant e ao mesmo tempo de si mesmo e da produção de sua Filosofia.

⁸⁸ Parte da primeira hora do curso é dedicada a discutir a proximidade dos dois textos, que tinham o mesmo propósito e a mesma pergunta, publicados com pouca distância, chama a atenção de Foucault o tratamento judaico e cristão para uma mesma questão: a liberdade da consciência. Ambos colocam muito claramente: *não só a possibilidade, não só o direito, mas a necessidade de uma liberdade absoluta, não só de consciência, mas de expressão em relação a tudo que poderia ser um exercício de religião, considerando como um exercício necessariamente privado* (FOUCAULT, 2010, p.11).

Esclarecimento promovendo uma discussão sobre a Filosofia e atualidade. Tal tema é indicado por Foucault *como ponto de referência* que ele mesmo estabeleceu para si mesmo em seu trabalho.

De fato, a questão que, parece-me, surge pela primeira vez nos textos de Kant – não digo a única vez, encontraremos outro exemplo um pouco depois – é a questão do presente, é a questão da atualidade, é a questão de: o que acontece hoje? O que acontece agora? **O que é esse “agora” dentro do qual estamos todos e que é o lugar, o ponto [do qual] escrevo?**

(...)

Trata-se em segundo lugar, na questão e na resposta que Kant procura lhe dar, de mostrar em que esse elemento é o portador ou a expressão de um processo, de um processo que concerne ao pensamento, ao conhecimento, à Filosofia. (FOUCAULT, 2010b, p.12-13). [GSO].

A proposta da Filosofia de Foucault, indicada por ele mesmo no início do curso, é fazer uma história do pensamento. Entendendo por isso uma espécie de análise do que se poderia chamar de focos de experiência nos quais se articulam formas de um saber possível, as matrizes normativas de comportamento para os indivíduos e modos de existência virtuais para sujeitos possíveis. A articulação desses três aspectos é o que se poderia entender como foco de experiência para o filósofo.

A entrada de Foucault no texto de Kant é digna de nota:

Gostaria esta semana de começar por, como dizer, não exatamente um excurso: uma pequena epígrafe. Eu gostaria, a título de epígrafe, de estudar um texto que talvez não se situe exatamente nas referências que escolherei na maior parte do tempo durante este ano. **Mesmo assim, ele me parece coincidir exatamente, e formular em termos bem estritos, com um dos problemas importantes que eu gostaria de falar: justamente essa relação do governo de si com o governo dos outros** (...) É para mim um texto um pouco emblemático, um pouco fetiche, de que já falei várias vezes (...) **Esse texto tem relação com aquilo que falo, e ao mesmo tempo, eu gostaria que a maneira como falo dele tenha certa relação com ele.** Esse texto é, evidentemente, o de Kant, *Was ist Aufklärung?* [O que é o Esclarecimento?] (2010b, p. 8). [GSO]. Grifo nosso.

Nesse início, nas palavras do próprio Foucault, está a marcada influência de Kant. Foucault afirma o texto de Kant como tratando diretamente do poder, mais especialmente

do governo de si e do governo dos outros, ou ainda do que mais tarde apareceu como governamentalidade. Fará isso problematizando a noção de público⁸⁹, bem como as noções de uso público e uso privado da razão em que se explicita claramente que o indivíduo deve assumir uma atitude frente a esses usos.

Foucault diferencia o texto em questão de outros textos de Kant sobre a História, em que o filósofo alemão sempre se refere a hipóteses sobre a origem, a consumação, a teleologia, ao processo histórico em sua estrutura interna. Em a *Resposta à pergunta: O que é o Esclarecimento?* Kant não colocaria diretamente nenhuma dessas questões e sim faz aparecer nesse texto uma questão preciosa para o pensar: a questão do que é o presente, a questão da atualidade.

Diz Foucault,

O que acontece hoje? O que acontece agora? O que é esse “agora” dentro do qual estamos todos, e que é o lugar, o ponto [do qual] escrevo? Claro, não é a primeira vez que encontramos, na reflexão filosófica, referências ao presente, referências ao presente pelo menos como situação histórica determinada e que pode ter valor de reflexão filosófica (...) Não é simplesmente: o que, na situação atual, pode determinar esta ou aquela decisão de ordem filosófica? A questão se refere ao que é esse presente. Ela se refere, em primeiro lugar, à determinação de certo elemento do presente que se trata de reconhecer, de distinguir, de decifrar entre todos os outros. O que, no presente, faz sentido atualmente, para uma reflexão filosófica? (FOUCAULT, 2010b, p. 13). [GSO].

Segundo Foucault, Kant se coloca como pensador que pensa o presente e faz parte ele mesmo desse processo. Ou seja, Kant coloca em questão a postura ou atitude do intelectual. O texto expressa um processo em que o autor, o escritor, é também elemento ou parte do mesmo processo. O presente nesse texto aparece como acontecimento filosófico. Na prática filosófica que enuncia ali, o filósofo deve falar e perguntar pelo fundamento do que fala. Faz seu discurso filosófico e coloca, ao mesmo tempo, a questão do seu pertencimento ao presente. O objeto de sua reflexão é ele mesmo no mundo presente. Para Foucault essa é melhor forma de definir a modernidade. Kant faz isso.

⁸⁹ Foucault ressalta a importância de esse texto ter sido publicado em uma revista, meio em que é possível que uma dada relação entre escritor e leitor se dê, diferentemente do que ocorre em livros ou outras formas de publicação.

Kant inaugura uma maneira de colocar a pergunta da modernidade quando estabelece uma relação sagital do discurso com a própria atualidade. Pergunta que *entrará discretamente na história do pensamento, uma pergunta que a Filosofia moderna não foi capaz de responder, mas da qual ela nunca conseguiu se desembaraçar* (FOUCAULT, 2000, p. 335)⁹⁰. Segundo a leitura foucaultiana, Kant trata do presente ou da atualidade e estes são pensados como diferença, a relação com o presente não é longitudinal do presente com respeito aos antigos, mas uma relação sagital⁹¹.

Segundo Foucault, o discurso

tem de levar em conta sua atualidade para, [primeiro], encontrar nela seu lugar próprio; segundo, dizer o sentido dela; terceiro, designar e especificar o modo de ação, o modo de efetuação que ele realiza no interior dessa atualidade. Qual é a minha atualidade? Qual é o sentido dessa atualidade? E o que faz com que eu fale dessa atualidade? É nisso, parece-me, que consiste essa nova interrogação sobre a modernidade⁹² (FOUCAULT, 2010b, p. 15). [GSO].

Foucault afirma que a questão que Kant coloca nesse texto não será esquecida por ele, sendo retomada a propósito de outro acontecimento: a Revolução francesa. Foucault vê o texto *O Conflito das faculdades* como sequência do texto acerca da *Aufklärung*. No primeiro, Kant pergunta pelo *que é a atualidade?* No segundo, no mesmo contexto da primeira pergunta, *o que é a revolução?* A pergunta teria sido feita tendo como referência as relações conflituosas entre as faculdades de Filosofia e de direito e elaborada em torno da questão: existe um progresso constante para o gênero humano?

Kant não responderá essa questão buscando uma estrutura teleológica da história, não acompanhará a trama teleológica que tornaria possível um progresso, mas como afirma Foucault, Kant isolará, no interior da história, um *acontecimento* que terá um valor de sinal, uma causa constante que agiu agora, agiu outrora e agirá futuramente (FOUCAULT, 2010b, p.17).

⁹⁰ *Ditos e escritos II* (edição brasileira) *O que são as Luzes?* Nessa frase uma das muitas paráfrases de frases de Kant.

⁹¹ Ver Castro *Vocabulário Foucault* verbete diagnosticar.

⁹² Foucault nesse momento afirma ser necessária uma genealogia sobre a modernidade, mas uma genealogia da modernidade como questão.

Investigando a Revolução francesa chamará a atenção de Kant não a revolução exatamente, mas o que acontece na mente dos que não fazem a revolução, que não são seus autores principais, mas que estão ligadas indiretamente a ela. O *sinal* será justamente o entusiasmo que indica que todos os homens consideram *que é do direito de todos se adotar da constituição política que lhes convém, que evitem toda guerra ofensiva, é essa vontade que, segundo Kant, é significada pelo entusiasmo com a Revolução* (2010b, p. 19). Segundo Foucault, o que Kant afirma em seus textos é que a *Aufklärung* e a Revolução são acontecimentos que não poderão ser esquecidos. E é nesse contexto que Kant responde à questão sobre o progresso do gênero humano: *sustento que posso predizer ao gênero humano – mesmo sem espírito profético – de acordo com as aparências e os sinais precursores de nossa época – que ele alcançará esse fim* (KANT, 2008, p.7).

Na sequência da aula, Foucault tratará da ideia de menoridade e da saída dessa como atitude ou atividade crítica, bem como as molas propulsoras para o estado de menoridade permanecer e desaparecer; e, ainda sobre o uso privado e público da razão. A *Aufklärung* é a saída do homem da menoridade. Segundo Foucault, Kant fala de um movimento pelo qual nos desprendemos de alguma coisa. Resta saber quem é esse homem que sairá ou não sairá e se há um agente dessa saída, ou seja, se esse processo será ativo ou passivo.

Pergunta Foucault,

O processo é ativo ou passivo? (...) Quando o texto diz “ *der Ausgang des Menschen*”, pode querer dizer que efetivamente, o homem, por um ato decisório, se arranque do estado em que estava. Pode querer dizer também que ele está preso no interior de um processo que o desloca e que faz que ele passe do interior para o exterior, de um estado a outro. E, além disso, não se pode evidentemente deixar de colocar a questão de saber o que é esse homem que sai assim (2010b, p. 27). [GSO].

E responde:

A *Aufklärung* é ao mesmo tempo um processo do qual os homens fazem parte coletivamente e um ato de coragem a realizar pessoalmente. Eles são simultâneos elementos e agentes do mesmo processo. Podem ser seus atores à medida que

fazem parte dele: e ele se produz à medida que os homens decidem ser seus atores voluntários (2000, p. 338)⁹³.

Um trecho do texto de Kant pode ajudar a compreender o que de fato é essa menoridade. Foucault chama a atenção para o termo “*Gängel-wagen*” que designa algo como um andador – uma espécie de trapézio com rodas para as crianças andarem – os homens em estado de menoridade estariam nesses carrinhos. O que mostra que a inapetência não é natural, mas provocada. Os homens seriam perfeitamente capazes de se guiar a si mesmos, mas são colocados no carrinho. Fica claro que a autonomia foi retirada, a liberdade foi tolhida e o foi com recursos materiais bem eficientes. Também não se trata de uma autonomia retirada em algum tipo de contrato social. Kant se refere a um ato, a uma atitude, que gera um estado de subserviência. A menoridade não é natural e não é jurídica. A menoridade tem a ver com uma relação do indivíduo consigo mesmo, com a autonomia e com uma relação com o outro, com a heteronomia: se trata de fazer ou não o uso do nosso entendimento, fazer ou não o uso da nossa consciência.

No texto *Que são as Luzes*, Foucault afirma:

(...) por “menoridade” ele [Kant] entende **um certo estado de nossa vontade** que nos faz aceitar a autoridade de algum outro para nos conduzir nos domínios em que convém fazer uso da razão. Kant dá três exemplos: estamos no estado de menoridade quando um livro toma o lugar do entendimento, quando um orientador espiritual toma o lugar da consciência, quando um médico decide em nosso lugar a nossa dieta (observamos de passagem que facilmente se reconhece aí o registro das três críticas, embora o texto não o mencione explicitamente). Em todo caso, a *Aufklärung* é definida pela modificação da relação preexistente entre a vontade, a autoridade e o uso da razão (FOUCAULT, 2000, p.336)⁹⁴. Grifo nosso.

Foucault estabelece uma relação entre os exemplos citados e as três críticas, na medida em que fica evidente para ele que se trata de exemplos do bom uso da razão. Sair da menoridade tem a ver com a atitude crítica de a humanidade fazer uso de sua própria razão

⁹³ *Ditos e escritos II* (edição brasileira) - *Que são as Luzes?*

⁹⁴ *Idem*.

sem se submeter a nenhuma autoridade. Esse é o cerne da crítica. É a crítica que tem o papel de definir as condições nas quais o uso da razão é legítimo para determinar o que se pode conhecer, o que é preciso fazer e o que podemos esperar. É o uso ilegítimo da razão que leva a menoridade.

A relação dos seres humanos consigo mesmos é que está em questão para Foucault aqui⁹⁵. Mesmo os termos covardia e preguiça, tomadas por Kant do registro moral, tem relação íntima com a autonomia e a relação que o indivíduo tem consigo mesmo. A saída depende de uma operação que o homem fará sobre si mesmo. Isso reforça a tese de Kant na *Antropologia do ponto de vista pragmático*, explicitada por Foucault, de que o homem tem o poder de fazer algo de si mesmo. E seria esse o problema central introduzido por Kant nesse texto. Kant inauguraria a pergunta moderna sobre o governo de si e dos outros e a partir desse texto e das reflexões kantianas surge a possibilidade de Foucault pensar uma ética.

Notadamente a temática da ética na Filosofia de Foucault passa diretamente por essa questão e remonta, portanto, aos textos sobre a *Aufklärung*, a saber, as aulas apresentadas por nós nesse texto que compõem a obra *O governo de si e dos outros*, o texto *Que são as luzes?* e *Qu'est-ce que la critique?* Mas, não só. A temática da ética passa também pelas noções de cuidado de si e de estética da existência (noções discutidas apresentadas por Foucault em *História da sexualidade*) e todas elas remontam a definição de Kant da *Antropologia do ponto de vista pragmático*: o que o homem pode fazer de si mesmo e do texto *Resposta à pergunta: O que é o Esclarecimento?* em que Kant fala de um processo de saída da menoridade que implica diretamente em um cuidado de si, uma elaboração de si, um uso apropriado da razão.

⁹⁵ Ver *Tecnologia política dos indivíduos- Ditos e Escritos V* (edição brasileira) – a exploração da pergunta: que somos nós hoje?

Como afirma Kraemer em *Ética e liberdade em Michel Foucault*:⁹⁶

Note-se que, por um lado, o sentido da *estética da existência* pode ser visto teleologicamente – fazer de sua vida uma obra de arte. Por outro, porém, e de maior importância, o sentido da *estética* reside no próprio agir. A noção de estética está menos referida à aparência e mais à arte enquanto elaboração. O que se põe em relevo é o modo de proceder, na ocupação do artista, em sua criação; é por certa analogia com a ocupação do artista que o termo estética é utilizado, não tanto no sentido do resultado, a obra acabada, e mais do trabalho de **elaboração de si**: que tal tarefa não fique entregue à mídia, à moda, às instituições de disciplina e controle. Que cada um tome em suas próprias mãos a responsabilidade de constituir a si mesmo. **É esse o ponto principal em que incide a noção de estética, e não apenas o resultado, que então virá por conta: o si enquanto sujeito autônomo** (KRAEMER, 2011, p.312-313). Grifo nosso.

A máxima ética em Foucault é também estética, pois é uma estética da existência. Sendo assim atrela-se à discussão sobre o presente e a conduta dos seres humanos no presente. O homem moderno é aquele que busca inventar-se a si mesmo. A modernidade impõe ao homem uma tarefa: elaborar a si mesmo e isso implica na elaboração da autonomia, afirma Foucault em *Que são as Luzes?*

Ainda seguindo o comentário de Kraemer:

Pode-se ver a importância que o texto da *Beantwortung* adquire na abordagem ética de Foucault. Ele representa a atitude do sujeito ante as diferentes formas de sujeição. Kant chama cada pessoa individualmente, mas também a coletividade dos homens, à responsabilidade perante os mecanismos de submissão. Remete à permanência na sujeição a certa culpa das próprias pessoas e o apelo se faz na direção da própria pessoa, em sua imanência histórica. É atuando sobre si, e no presente, que ela pode dar uma resposta, enquanto atitude, valendo-se de seu próprio entendimento, para vencer as formas de sujeição (KRAEMER, 2011, p. 312).

Para Foucault é a ocupação consigo que possibilitará que esse processo ocorra. Autonomia e liberdade no combate à sujeição no cotidiano. Para Foucault essa é uma atitude crítica, eminentemente crítica no sentido kantiano. E é também para Foucault em

⁹⁶ KRAEMER (2011), já citado anteriormente, fez uma pesquisa de doutorado sobre *Ética e liberdade em Foucault*, posteriormente publicada. A obra colabora muito na compreensão dos fundamentos kantianos de Foucault.

Kant que está a vinculação entre saber, poder e liberdade, temáticas essenciais na Filosofia de Foucault, mas retiradas de Kant.

Em *Qu'est-ce que la critique*, Foucault afirma sobre a crítica e a *Aufklärung*:

Se efetivamente Kant chama de *Aufklärung* todo esse movimento crítico anterior, como ele vai situar o que ele entende pela *Crítica*? Eu diria (...) que em relação à *Aufklärung*, a *Crítica* será, aos olhos de Kant, aquilo que ele irá dizer quanto ao saber: tu sabes bem até onde podes saber? (...) A *Crítica*, dirá em suma, está menos naquilo que empreendemos com mais ou menos coragem, que na ideia que fazemos de nosso conhecimento e de seus limites, pois se trata de nossa liberdade, e que, por consequência, no lugar de deixar o outro dizer 'obedeça', é nesse momento, quando se fizer de seu próprio conhecimento uma ideia justa, que se poderá descobrir o princípio da autonomia e que não se terá que escutar mais o 'obedeça'; ou que o 'obedeça' estará fundado sobre a própria autonomia. (...) é inegável que Kant fixou para a *Crítica*, em seu empreendimento de desassujeitamento em relação ao jogo do poder e da verdade, como tarefa primordial, como prolegômeno a toda *Aufklärung* presente e futura, conhecer o conhecimento (FOUCAULT, 1990, p. 40). [QC].

O conceito de *Aufklärung*, tal como lido por Foucault nos textos de Kant, está vinculado às noções de governamentalidade, racionalidade, virtude e *éthos* e coloca em questão um sujeito que é efeito de complexas relações de poder, mas ao mesmo tempo, pode ser ativo na constituição de si mesmo. É nesse contexto que se problematiza a constituição do sujeito. Contexto esse que está no fundamento de sua pesquisa. Pergunta Foucault: por que não começar uma grande inquirição histórica sobre a maneira como a *Aufklärung* foi percebida, *pensada, vivida, imaginada, conjurada, anatemizada, reativada na Europa dos séculos XIX e XX? Este poderia ser um trabalho "histórico-filosófico" interessante*⁹⁷. Foucault sugere que as relações entre filósofos e historiadores poderiam nele ser "experimentadas". Na pergunta percebemos facetas de sua própria investigação. Investigação essa que possibilitaria compreender o quanto tudo isso influenciou a reflexão filosófica no Ocidente.

Em *Omnes et singulatim: uma Crítica da razão política*, Foucault afirma que a partir do séc. XIX, o pensamento ocidental nunca cessou de trabalhar na crítica do papel da

⁹⁷ Isso acontece no ano de 1978. Parece que Foucault segue a própria sugestão.

razão ou da falta de razão nas estruturas políticas. Uma das tarefas das Luzes era aumentar os poderes políticos da razão, na contramão (e criticamente) muitos se perguntam se ela não está já demasiado potente. Dito de outro modo, o que Foucault quer nos dizer é que a partir de Kant, o papel da Filosofia foi o de impedir a razão de ultrapassar os limites do que é dado na experiência; mas desde essa época – quer dizer com o desenvolvimento dos Estados modernos e a organização política da sociedade, o papel da Filosofia foi também o de vigiar os abusos do poder da racionalidade política, o que lhe dá uma esperança de vida bastante promissora (FOUCAULT, 2006, p. 356)⁹⁸.

Vai aparecendo cada vez mais evidentemente nesses textos que Foucault estuda, a partir de Kant, os laços entre racionalização e poder em que se analisa esse processo em vários domínios. Esses textos marcam Foucault que pode se afirmar a partir de sua filiação kantiana. Com a leitura do texto de Kant, Foucault especifica seu próprio papel e o estatuto de sua palavra.

Outro aspecto que merece destaque é que em *O Governo de si e dos outros* Foucault trata, além das temáticas já apresentadas acima, do problema da *parresía*, uma das técnicas fundamentais de práticas de si mesmo na Antiguidade, segundo Foucault. Essa normalmente atrelada apenas ao retorno de Foucault aos antigos aparece também em Kant. E em se tratando de Foucault, provavelmente primeiramente em Kant e depois nos antigos. A *parresía* é expressão máxima da liberdade da palavra, é uma técnica necessária para transmissão dos discursos verdadeiros, é o falar franco. A arte do filósofo é parecida com a arte do navegante e do médico. É a fala de um sujeito que ao falar se compromete. O sujeito que é obediente à verdade que formula. Nada mais kantiano que a defesa de um sujeito que obedece a si mesmo obedecendo às fórmulas criadas por ele mesmo. E novamente vale a menção da importância do texto de Kant sobre o Esclarecimento quando Kant contrasta o uso privado do uso público da razão e o direito de dizer a verdade quando estamos fazendo uso público da razão.

⁹⁸ *Ditos e escritos III* (edição brasileira).

Foucault vê no texto *Resposta à pergunta: O que é o Esclarecimento?* claramente esse compromisso de Kant e um exemplo de um sujeito que é obediente à verdade que formula. No “como não ser tão governado?” vê o problema de dessujeição e de uma política da verdade. O governo de si deve ser o limite do governo dos outros. É disso que trataria Kant, segundo a leitura do Foucault. Somos levados a concordar com ele.

2.2 – A noção de governamentalidade

Nos últimos anos com a publicação dos cursos que Foucault ministrou no Collège de France entre 1970 e 1982 foi possível fazer uma análise adequada da noção de poder nessa Filosofia⁹⁹. Com a publicação os textos sobre Kant, considerados muitas vezes textos menores na produção de Foucault, se mostram fundamentais para a compreensão dessa Filosofia. Uma das teses que é possível refutar (vindas de algumas interpretações consagradas das teorias de Foucault) a partir da consideração desses textos é que essa noção de poder seria devedora de Nietzsche. A chamada “hipótese Nietzsche” chama a atenção para a produção dos dispositivos de poder e orienta para que se leia o conceito de poder em Foucault com lentes nietzscheanas e que se conceba o poder como “luta” ou como “guerra”. Quando temos contato com os textos de Foucault sobre Kant temos uma base para compreender o poder que coloca a vontade de saber e a vontade de verdade em uma segunda camada de compreensão dessa noção. A chamada “hipótese Nietzsche” defende que Foucault usa Nietzsche para seu método e temas, deve considerar uma “hipótese Kant”: uma hipótese anterior.

Afirma Foucault,

O poder, no fundo, é menos da ordem do enfrentamento entre dois adversários ou do compromisso de um frente a outro **que da ordem do governo** (...). O modo de relação próprio do poder não há, pois que buscá-lo, do lado da violência ou da luta, nem do lado do contrato ou do nexa voluntário (que no máximo só podem

⁹⁹ É importante verificar nas interpretações sobre o poder se os leitores de Foucault consideram ou não esses textos.

ser instrumentos) mas, do lado desse modo de ação singular, nem guerreiro nem jurídico, que é o governo (FOUCAULT, 2006, p. 237)¹⁰⁰.

O poder está vinculado ao governo, a governamentalidade, na ação singular do governo. É com um grupo de cursos, tais como *Em defesa da sociedade*, *Nascimento da biopolítica*, *Do governo dos vivos*, *Segurança território e população* e *Subjetividade e verdade*, e como não poderia deixar de ser, *O governo de si e dos outros*, que a noção de poder em Foucault pode ser mais bem compreendida e novamente ao estudar esses textos voltamos a Kant.

Não apenas voltamos a Kant quando pensamos no poder com relação à autonomia, mas também quando entendemos que em Foucault o cuidado de si está intimamente ligado ao governar: governar a si mesmo. O cuidado de si tem vinculação com a atitude do sujeito ante as diferentes formas de sujeição que é ou pode ser exposto. É a ação do sujeito que está em questão, ação sobre si. Que cada um tome para si a tarefa de se constituir a si mesmo. Essa é a fórmula que está na base da concepção de poder de Foucault, e ela é kantiana¹⁰¹.

Em janeiro de 1978, Foucault inicia o curso *Segurança, território e população* em que a noção de governamentalidade é tratada (conceito que permite recortar um domínio específico de relações de poder em relação aos problemas do Estado). A leitura que Foucault faz dos textos de História de Kant ocupará papel fundamental nesse movimento que será de maneira clara identificada com o projeto crítico.

O curso trata da gênese de um saber político que tem como elemento central de sua apresentação a noção de população e os mecanismos que podem assegurar a sua regulação. O chamado Estado de população aparecerá como um novo enfoque da noção já conhecida de Estado territorial. Com a nova ênfase aparecerão novos problemas, novos objetivos e novas técnicas políticas. É a noção de governo que serve de fio condutor às reflexões de

¹⁰⁰ *Ditos e escritos* IV – edição brasileira.

¹⁰¹ Historicamente, é grega antes de ser kantiana, mas em Foucault é primeiramente kantiana, pois vai aos antigos (ao menos em pesquisa sistematizada) depois de ir a Kant.

Foucault sobre o tema. O fio condutor do governo levará Foucault à noção de governamentalidade.

Para Foucault a governamentalidade é uma dada maneira de ação, como a conduta de um conjunto de indivíduos esteve implicada no exercício do poder soberano (FOUCAULT, 1993, p.83). Na discussão da governamentalidade a temática do homem permanece e dessa vez é vista a partir da noção de *população*. A própria discussão da Antropologia que pensa o homem em uma perspectiva cosmopolita pode ser um antecedente dessa noção. O homem é figura da população. Assim como Kant, Foucault não tratará do indivíduo, mas do cidadão cosmopolita. Foucault fará um deslocamento do indivíduo para a população. A governamentalidade aparecerá para denominar o regime de poder instaurado no século XVIII, cujo elemento central é a noção de população. Ela é a somatória das técnicas de governo subjacentes à formação do Estado moderno.

As noções de governo e governamentalidade têm relação direta com a conduta e com a condução dos indivíduos, enquanto figuras da população. Isso está indicado no primeiro capítulo do nosso trabalho, mesmo sem explorar de maneira suficiente essa temática em nossa tese, certamente encontramos na *Tese complementar* de Foucault e, conseqüentemente na *Antropologia* de Kant as bases para o nascimento da noção de população, tal como é tratada aqui.

Ainda vale ressaltar, como uma última referência importante nesse momento, que Foucault parte de Kant no curso *Subjetividade e verdade* quando afirma que apresentará nesse curso uma investigação sobre os modos instituídos do conhecimento de si e sobre a sua história. A pergunta que o move é como a experiência que se pode fazer de si mesmo e o saber que se pode adquirir de si mesmo e o saber que deles formamos podem ser organizados. As técnicas de si são apresentadas como fonte de investigação para essa pergunta. Novamente a *Antropologia* de Kant está à espreita.

Como afirma Foucault,

O fio condutor que parece ser o mais útil, nesse caso, é constituído por aquilo que poderia ser chamado de “técnicas de si”, isto é, os procedimentos, que, sem

dúvida, existem em toda civilização, pressupostos ou prescritos aos indivíduos para fixar sua identidade, mantê-la ou transformá-la em função de determinados fins e isso graças a relações de domínio de si sobre si ou de conhecimento de si por si. Em suma, trata-se de recolocar o imperativo do “conhecer-se a si mesmo” que nos parece tão característico de nossa civilização, na interrogação mais ampla e que lhe serve de contexto mais ou menos explícito: **que fazer de si mesmo? Que trabalho operar sobre si? Como “se governar”, exercendo ações onde se é o objetivo dessas ações, o domínio em que elas se aplicam, o instrumento ao qual podem recorrer e o sujeito age?** (FOUCAULT, 1993, p.110). [SV] Grifo nosso.

Para além do tratamento das noções de governo e de governabilidade, Michel Senellart (1995) afirma que Foucault faz uma crítica da razão governamental. Em conferência ministrada em 1979 nos EUA¹⁰² Foucault identifica a tarefa da Filosofia no ato de fazer uma crítica da razão política e evitar consequentemente os abusos dessa razão.

Segundo Foucault,

“(…) Dito de outro modo, a partir de Kant, o papel da Filosofia foi o de impedir a razão de ultrapassar os limites daquilo que é dado na experiência; mas, a partir desta época, (...) o papel da Filosofia foi *também o de vigiar os abusos de poder da racionalidade política (...)*” (FOUCAULT, 2006, p. 181)¹⁰³.

A razão que diz livremente sem freios o que é o poder deve ter um papel limitador de contrapoder, procedimento crítico por excelência. A razão deveria desmontar os mecanismos fazendo uma análise da racionalidade que está em vigência e dizer até onde ela é ou não legítima. É no meio dessa crítica da razão governamental, ou uma crítica da racionalidade política, que Foucault segue sua tarefa.

A noção de governabilidade está em um contexto moderno:

Esta racionalidade, nas sociedades ocidentais modernas, caracterizava-se por apresentar duas faces, uma individualizante e outra totalizante. Tinha sua origem na ideia cristã de um poder pastoral encarregado dos indivíduos, para conduzi-los, com paciência e firmeza, em direção à salvação, e na ideia de razão de Estado, que aparece no século XVI, como princípio de fortalecimento do poder estatal. Estas duas tendências vinham se articular, no século XVIII, na teoria do Estado de polícia, ou seja, de um Estado que tende a aumentar o seu poder, cuidando, de uma maneira minuciosa e metódica, da felicidade de seus súditos (de onde o nome de Estado de bem-estar, Wohlfahrtsstaat, pelo qual é também

¹⁰² *Omnes et singulatim: vers une critique de la raison politique. Ditos e escritos IV* da edição brasileira.

¹⁰³ *Ditos e escritos IV* da edição brasileira.

designado). A implantação de técnicas pastorais no quadro do aparelho de Estado: tal era, para Foucault, a matriz da razão política moderna. Propunha então chamar com a estranha palavra “**governabilidade**” o **processo que tinha conduzido da pastoral cristã ao Estado de polícia e que se prolongava até nós**. O “governo” não era a simples instrumentalização da força de um Estado cada vez mais compacto, mas uma figura original do poder, articulando técnicas específicas de saber, de controle e de coerção (SENELART, 1995, p.2)

Há uma racionalização do poder e em busca dessa racionalização que vai Foucault com sua crítica. Como resultado há a afirmação de que não há exterioridade em relação ao poder, sempre se está em suas malhas, afinal o sujeito é produto desse processo. A ética como cuidado de si vai garantir ao sujeito que apesar de estar em suas malhas o sujeito não precisa ser prisioneiro do poder. A crítica é uma forma apaziguada de luta. É nesse contexto que em mais uma retomada insistente de Kant, Foucault fará uma crítica do liberalismo. Foucault desconfia da razão e suas recorrentes recaídas dominadoras.

2.3 – *Qu’est-ce que la critique? Crítica e Aufklärung*

Em 1978, Foucault dá uma conferência à Sociedade Francesa de Filosofia com o título *Qu’est-ce que la critique – Critique e Aufklärung*¹⁰⁴ e articula de maneira clara os problemas que o ocupam. O foco é Kant, mais uma vez. Partindo da pergunta respondida por Kant sobre O que é o Esclarecimento? a primeira parte da conferência traz observações em torno de Kant, da *Aufklärung* e da governamentalização.

Foucault deixa claro que a *Aufklärung* está na mesma trajetória iniciada pela *Crítica da razão pura* (o que leva a possibilidade de caracterização histórica de um *éthos* crítico). Não é possível chegar à autonomia da razão, não há como se colocar em questão a governamentalização, sem antes promover uma volta sobre o próprio ato de filosofar. Só se

¹⁰⁴ Texto de difícil acesso durante quase duas décadas, publicado no *Bulletin de la Société Française de Philosophie* em 1990. Mariapaola Fimiani e Frédéric Gross reconhecem em seus trabalhos a relevância desse texto, ainda bastante desconhecido. Nesse item apresentaremos as teses apresentadas por Foucault seguindo o caminho de exposição que esse fez.

chega ao *Sapere aude!* de Horácio através do *Gnôthi seautón* de Sócrates. É nessa lição que está certamente a maior lição de Kant para Foucault. Nessa conferência a dívida de Foucault com Kant é anunciada explicitamente (BRITTO, 2007) ¹⁰⁵.

Foucault afirma que a tarefa mais difícil e urgente da *Crítica* é nos colocar diante de nós mesmos. A partir das falas de Foucault lentamente vai aparecendo a relação entre o procedimento crítico e o arqueológico, quase que em uma relação de identificação. A arqueologia de Foucault responderá a Kant e à crítica quase como uma missão, a possibilidade da realização de algo se enuncia.

Como afirma Brito,

[a arqueologia] incorporando em seus procedimentos a ousadia com que a *Aufklärung* veio ocupar seu espaço entre os homens de conhecimento “*Ousa saber!*”, dizia Kant, se apropriando de Horácio. Mas, essa atitude de nada valeria se não nos levasse a interrogar o estatuto mesmo de nosso pensamento. **Kant levou a cabo esse empreendimento através da análise das condições *a priori* do sujeito e de toda a experiência possível. Foucault fez, por sua vez, indicando irreduzível historicidade dessa forma-sujeito e dessa forma-experiência** (BRITTO, 2007, p. 7). Grifo nosso.

A aproximação entre crítica, *Aufklärung* e arqueologia nos leva ao terreno no qual Foucault faz Filosofia como Kant: aplicando o mesmo modelo de Filosofia, no mesmo solo de produção, com intuítos secundários por vezes igual, por vezes diferentes. A parte dois e três desse trabalho, *Foucault usando Kant*, explicitará tal modelo e as metodologias dessas Filosofias, bem como a origem dos operadores conceituais de Foucault em Kant. Por agora, é importante destacar o que fala Foucault quando fala diretamente de Kant.

A relação posta por Foucault entre *Aufklärung*, Crítica e a chamada ontologia do presente (ou Filosofia como diagnóstico do presente e de nós mesmos) se sustenta quando

¹⁰⁵ Quando iniciamos esse trabalho de doutorado, esperávamos dar um exemplo de como se produz um dado tipo de Filosofia, e explicitar uma dada possibilidade de relação com a tradição. O exemplo era a relação de Foucault com Kant. Avançando na pesquisa, percebemos que o exemplo não poderia ser mais bem escolhido: os temas dessas Filosofias se relacionam diretamente com a produção mesma da Filosofia. O artigo de Fabiano Brito (Revista aulas) aparece com preciosas indicações dessa temática e é usado na elaboração de nossa reflexão.

pensamos [com Foucault]: a ousadia (ouse saber!) ela é uma ousadia crítica na medida em que não se trata de um gesto contra o poder de um entendimento externo, mas, a provocação para se pensar por si mesmo. Ao fazê-lo o homem terá que se voltar para si e mudar de atitude, uma atitude crítica¹⁰⁶. A atitude da razão de se interrogar. A ousadia força a razão ao seu limite. Mas, a *Crítica* não é para Foucault apenas uma demarcação epistemológica de um limite, é uma atitude¹⁰⁷.

Na conferência, a relação entre *Aufklärung* e crítica vai ficando cada vez mais clara: trata-se de não ser governado dessa forma – ouse saber! Foucault entende a crítica como a arte de não ser governado, atitude ou virtude geral, como coragem. A *Aufklärung* exige isso. Nesse sentido, Foucault é legítimo herdeiro dessa faceta tão contundente da modernidade.

Para Foucault a atitude crítica está diretamente ligada à questão da governamentalidade e, portanto, envolve poder. Resistência ao poder. Um dado tipo de resistência ao poder. Poder de outros sobre o indivíduo, poder do indivíduo sobre si mesmo. A relação é posta claramente nos momentos em que Foucault caracteriza a crítica em diversos dos seus trabalhos e, de maneira marcante nessa conferência. Apenas Foucault vê a crítica dessa maneira? Ou isso encontra respaldo em uma leitura de Kant? É possível encontrar em Kant esses conceitos de crítica, poder, governamentalidade, constituição de si atrelados?

É sabido que Kant de fato na *Crítica da razão pura* usa o campo metafórico do poder ou da política para tratar da atividade crítica e, sabemos que o uso das metáforas na Filosofia nunca é sem razão e mais ainda em Kant¹⁰⁸. No Prefácio à 1ª edição da *Crítica da*

¹⁰⁶ Em *O Governo de si e dos outros*, Foucault explora cautelosamente essa tese e a caracterização do que é uma atitude crítica. Em *Hermenêutica do sujeito* há uma preocupação explícita de Foucault de discutir o cuidado de si como olhar para si mesmo, nesse caso a base teórica de referência são os estoicos.

¹⁰⁷ Saída e limite, retirados de Kant (a crítica é o estabelecimento de uma fronteira e o respeito a essa), serão operadores conceituais da Filosofia de Foucault. Trataremos dos operadores na última parte desse trabalho.

¹⁰⁸ Ver *As Metáforas da razão* de Leonel Ribeiro dos Santos. Minha percepção da maneira como Foucault explora o campo metafórico político em que a atitude crítica é concebida tem como condição de possibilidade a tese desenvolvida nessa obra.

razão pura quando Kant empreende o início de seu exame da razão e afirma que ela até aquele momento se apoiava em erros, pois, ultrapassava os *limites* da experiência servindo-se de princípios metafísicos. Kant afirma que a metafísica foi durante muito tempo *a rainha* de todas as ciências e, naquele momento, era apenas uma dama nobre repudiada e desamparada.

Nas palavras de Kant,

Inicialmente, sob a hegemonia dos *dogmáticos*, o seu poder era *despótico*. Porém, como a legislação ainda trazia consigo o vestígio da antiga barbárie, pouco a pouco, devido a guerras intestinais, caiu essa metafísica em completa *anarquia* e os *céticos*, espécie de nômades que tem repugnância em se estabelecer definitivamente em uma terra, rompiam, de tempo a tempos, a ordem social. Como, felizmente, eram poucos numerosos, não puderam impedir que os seus adversários, os dogmáticos, embora sem concordarem num plano prévio, tentassem repetidamente restaurar a ordem destruída. Nos tempos modernos houve um momento em que parecia irem terminar todas essas disputas, graças a uma certa *fisiologia* do entendimento humano (a do célebre Locke) e a ser decidida inteiramente a legitimidade dessas pretensões (CRP, A X).

Para Kant a tarefa mais difícil será justamente a tarefa da razão conhecer a si mesma e efetuar a constituição de um tribunal que possa assegurar o que é legítimo condenando o ilegítimo, tudo em nome de leis, tal tribunal é a *Crítica*. O contexto metafórico jurídico-político nos coloca diante de uma atitude crítica que Kant tomou no exame da metafísica como que um questionamento de um dado abuso de poder da razão que produz e sustenta a metafísica. O tribunal da *Crítica* vai limitar esse poder.

A *Crítica* tem um papel eminentemente político, já que ela pode cortar o materialismo, o fatalismo, o ateísmo, a incredulidade, o fanatismo, a superstição, segundo Kant:

Quando os governos acham por bem ocupar-se dos assuntos eruditos, muito mais conforme seria com a sua sábia providência, tanto em relação à ciência como aos homens, que fomentassem à liberdade dessa crítica, a única que permite assentar em base segura os trabalhos da razão, em vez de apoiar o ridículo despotismo das escolas, que levantam grande alarido sobre o perigo público, quando se rasgam suas teias de aranha, das quais o público nunca teve notícia e de cuja perda, portanto, nunca sentirá falta. (CRP, B. XXXV).

Poucos períodos da história foram tão complexos – política, social e intelectualmente – quanto esse que nasceu a *Crítica*, uma época que dava tanta importância à ciência e à razão (GIOVANNI, 2009). Nesse trecho, acima indicado e extraído do prefácio à 2ª edição da *Crítica da razão pura*, Kant situa politicamente a crítica, fala dos governos que deveriam se ocupar de fomentar essa crítica e indica os benefícios sociais desse tipo de atitude mesmo para um povo que não tinha acesso a ela, pois esta nunca seria popular.

Posto em outros termos, quando se caracteriza a atitude crítica estamos nos perguntando com Kant: qual limite no direito de governar? – trata-se de indicar o abuso (ultrapassamento dos limites); logo, a crítica funciona como juiz que impõe limites. O filósofo crítico, cada um em seu tempo, teria que colocar freio em quem quer que ultrapassasse os limites e que governasse sem razão: a metafísica na época de Kant e a Antropologia na época de Foucault (pelo menos assim pensava Foucault). A tarefa que Foucault toma para si é a mesma que Kant tomou: *realizar o destino da Filosofia que é dissipar a ilusão proveniente de um mal-entendido, mesmo com risco de destruir uma quimera tão amada e enaltecida.* (CRP, A XIII).

O que Foucault insistentemente traz em sua conferência como espírito da *Aufklärung* (que é o momento mesmo da escrita da *Crítica*) é o "*não querer ser governado*", é claro na sua fala que tal atitude consiste em não aceitar como verdade o que uma autoridade diz ser verdadeiro, ou ao menos não é aceitar isso senão sem considerar os ditos por si mesmo, sem ter boas razões para aceitar. E desta vez, a crítica toma seu ponto de ancoragem no problema da certeza em face da autoridade. A grande tese de Foucault sobre a relação entre poder-discurso e saber tem sua base na realização da atitude crítica.

Foucault afirma que a Bíblia, o direito, a ciência; a escritura, a natureza, a relação a si; o magistério, a lei, a autoridade do dogmatismo, todos esses discursos estão no jogo: o jogo da governamentalização e da crítica, uma em relação à outra deram lugar a fenômenos que são, segundo o filósofo, capitais na história da cultura ocidental. O foco da crítica é

essencialmente o feixe de relações que amarra um ao outro, ou um a dois outros, o poder, a verdade e o sujeito.

A crítica é o movimento pelo qual o sujeito se dá o direito de interrogar a verdade sobre seus efeitos de poder e o poder sobre seus discursos de verdade; pois bem, a crítica será a arte da inservidão voluntária, aquela da indocilidade refletida. A crítica teria essencialmente por função o desassujeitamento no jogo do que se poderia chamar, em uma palavra, a política da verdade.

Kant definiu com clareza essa incapacidade por certa correlação entre uma autoridade que se exerce e que mantém a humanidade nesse estado de menoridade no célebre texto sobre a *Aufklärung*, correlação entre este excesso de autoridade e, de outra parte, algo que ele considera uma falta de decisão e de coragem. Falta de decisão ou de coragem, de coragem de verdade.

O que Kant descrevia como a *Aufklärung* é o que Foucault descreve como a crítica, a questão é como essa atitude crítica que aparece como atitude específica no Ocidente - a partir do que foi historicamente o grande processo de governamentalização da sociedade se dá; e seria Kant que lembra "*sapere aude*", não sem que outra voz, aquela de Frederico II, diz em contraponto "*que eles raciocinem tanto quanto querem contanto que obedeçam*".

Na conferência, Foucault pergunta: *você sabe bem até onde pode saber?* Raciocina tanto quanto querias, mas você sabe bem até onde pode raciocinar sem perigo? O mesmo perigo está enunciado de outro modo no início de *A Ordem do discurso*. Há perigo no discurso e no raciocínio. A crítica dirá, em suma, que está menos no que nós empreendemos, com mais ou menos coragem, do que na ideia que nós fazemos do nosso conhecimento e dos seus limites, que aí vai a nossa liberdade, e que, por consequência, ao invés de deixar o outro dizer "*obedeça*" é o próprio sujeito que diz; é nesse momento, quando se terá feito do seu próprio conhecimento uma ideia justa, que se poderá descobrir o princípio da autonomia e que não se terá mais que escutar o *obedeça*; ou antes, que o *obedeça* estará fundado sobre a autonomia mesma.

Foucault insiste sobre o aspecto histórico da crítica, a caracterização da atitude crítica e os impactos dessa atitude no Ocidente no século XIX e XX. A história do século XIX deu bem mais engrenagens à continuação do empreendimento crítico, tal como Kant o

havia situado. Dito de outra forma, a história do século XIX - e, claro, a história do século XX, parecia dever, senão dar razão a Kant, ao menos oferecer uma solidificação a essa nova atitude crítica, a essa atitude crítica em retirada por relação a *Aufklärung* e que Kant abriu a possibilidade¹⁰⁹.

A reflexão proposta por Foucault é a do mesmo tipo de Kant. A proposta de um exame da razão, uma espécie de desconfiança da razão, e dos excessos de poder, do tipo de governamentalização que é justificada pela própria razão, ou seja, a própria razão seria historicamente responsável. É o questionamento de que há algo na racionalização e, talvez na razão mesma, que é responsável pelo excesso de poder. Tal reflexão é posta no século XIX e no século XX. Esse é o cerne da crítica de Foucault.

Da esquerda hegeliana à Escola de Frankfurt, houve toda uma crítica do positivismo, do objetivismo, da racionalização, da *technè* e da tecnicização, toda uma crítica das relações entre o projeto da ciência e da técnica, que tem por objetivo fazer aparecer os elos entre uma presunção ingênua da ciência de um lado, e as formas de dominação próprias à forma da sociedade contemporânea de outro. A Alemanha e seus intelectuais são a manifestação espetacular do destino profundo da razão ocidental e do projeto crítico, diria Foucault.

Foucault chama a atenção para o fato de o exame da razão ser amplo e se inserir a todo o momento nessa proposta ou nessa atitude. A racionalização e o projeto de seu exame caracterizam não somente o pensamento e a ciência ocidentais desde o século XVI, mas também as relações sociais, as organizações estatais, as práticas econômicas e talvez até o comportamento dos indivíduos no Ocidente. O que fica dessa racionalização em seus efeitos de constrangimento de implantação maciça e crescente e nunca radicalmente contestada de um vasto sistema científico e técnico. É essa a crítica dessa razão que faz Foucault. Tomando como tarefa para os franceses tratar desse problema, *retomar sobre nossos ombros, esse problema do que é a Aufklärung*.

Foucault busca incessantemente marcar as diferenças e de alguma forma ver até onde se pode multiplicar, dividir, remarcar uns em relação aos outros os temas, deslocar as formas de análises desse problema da *Aufklärung*, que é talvez, apesar de tudo, o problema

¹⁰⁹ Continuamos seguindo os principais argumentos de Foucault na conferência *Qu'est que ce la critique?*

da Filosofia moderna. Isso se faz em um engajamento de certa prática histórico-filosófica, que não tem nada a ver com a Filosofia da história e a história da Filosofia, uma certa prática histórico-filosófica. E com isso quer dizer que o domínio da experiência ao qual se refere esse trabalho filosófico não exclui dele nenhum outro absolutamente.

Trata-se, de fato, dessa prática histórico-filosófica de fazer sua própria Filosofia, de fabricar como por ficção a história que seria atravessada pela questão das relações entre as estruturas de racionalidade que articulam o discurso verdadeiro e os mecanismos de assujeitamento que a eles são ligados, vê-se bem, que Foucault desloca os objetos históricos habituais e familiares aos historiadores em direção ao problema do sujeito e da verdade que os historiadores não se ocupam. Apenas os filósofos o fazem.

Deve-se atentar para *Aufklärung* no sentido amplo do termo ao qual se referia Kant, Weber etc. Um período sem datação fixa, com múltiplas entradas já que se pode defini-lo tanto quanto pela formação do capitalismo, a constituição do mundo burguês, a localização dos sistemas estatais, a fundação da ciência moderna (com todos os seus correlativos técnicos) a organização de cara a cara entre a arte de ser governado e aquela de não ser governado de tal modo. Um processo de *saída*, como diria Kant: *um acontecimento*¹¹⁰.

Em suma, defende que o movimento que empurrou a atitude da *Aufklärung* para a questão da crítica ou ainda o movimento que fez revigorar o empreendimento da *Aufklärung* no projeto crítico (que era de fazer com que o conhecimento pudesse fazer de si próprio uma justa ideia) é esse movimento de gangorra, é esse deslocamento uma maneira de desviar a questão da *Aufklärung* para a crítica. E pergunta Foucault: não seria preciso

¹¹⁰ A noção de acontecimentalização importante para a Filosofia de Foucault (como operador conceitual de produção de Filosofia) implica de início tomar conjuntos de elementos onde se pode perceber em primeira aproximação, portanto, de modo absolutamente empírico e provisório, conexões entre mecanismos de coerção e conteúdos de conhecimento que se tomará igualmente em sua diversidade e em sua heterogeneidade, e que se reterá em função dos efeitos de poder de que são portadores enquanto válidos, como fazendo parte de um sistema de conhecimento. O que se busca então não é saber o que é verdadeiro ou falso, fundamentado ou não fundamentado, real ou ilusório, científico ou ideológico, legítimo ou abusivo. Procura-se saber quais são os elos, quais são as conexões que podem ser observadas entre mecanismos de coerção e elementos de conhecimento, quais jogos de emissão e de suporte se desenvolvem uns nos outros, o que faz com que tal elemento de conhecimento possa tomar efeitos de poder afetados num tal sistema a um elemento verdadeiro ou provável ou incerto ou falso, e o que faz com que tal procedimento de coerção adquira a forma e as justificações próprias a um elemento racional, calculado, tecnicamente eficaz (BRITO, 2011).

tentar fazer agora o caminho inverso? Não se poderia tentar percorrer esta via, mas num outro sentido?

Como afirmamos anteriormente, a conferência mescla questões de método e descrição de percurso e, ainda de explicitação do que se faz justamente quando se responde à pergunta: o que é a crítica? É no cerne dessa conferência que é possível pensar as relações entre a crítica e a arqueologia-genealogia. A crítica descreve uma forma geral do pensamento que recusa o poder. O prolongamento e a atualização dessa atitude são a própria descrição do que faz Foucault no método arqueologia-genealogia.

O problema da crítica já em Kant chegou às relações entre poder e conhecimento, e permanece em Foucault,

(...) para o próprio Kant, a verdadeira coragem de saber consiste em reconhecer os limites do conhecimento; e seria fácil mostrar que para ele a autonomia não está oposta à obediência aos soberanos. Mas, não é de menor importância que Kant fixou a *crítica*, em seu jogo de des-sujeição em relação ao jogo de poder e da verdade como tarefa primordial, como prolegômenos a toda *Aufklärung* presente e futura, de conhecer o conhecimento (FOUCAULT, 1990). [QC].

Poder, verdade e sujeito – compõem os conceitos centrais para se compreender o par governamentalidade-racionalidade, par essencial para compreender a atitude crítica. Da noção de governamentalidade surge a noção de biopolítica e essa diz respeito não apenas aos poderes exercidos sobre os corpos por um dado governo, mas também à transformação dos indivíduos, ao governo das relações familiares e ao governo das instituições. *É por essa razão que Foucault estende a análise do governo de si: eu chamo de governamentalidade o encontro entre as técnicas de dominação exercidas sobre os outros e as técnicas de si* (REVEL, 1997, p.75). O uso dos prazeres e as técnicas de si têm vínculo essencial com o par governamentalidade-racionalidade.

A grande questão de Foucault é a investigação das práticas de governamentalidade e a construção da subjetividade Ocidental. Governo em relação uns aos outros, governo em relação a si mesmo. Sair da menoridade significa realizar um trabalho sobre si que implica um trabalho crítico no campo do conhecimento (entendimento), da atividade do espírito (pensamento) e da conduta cotidiana (dieta) na qual se manifestam inclusive a menoridade

ou maioria – sujeição à verdade alheia ou autonomia do sujeito (KRAEMER, 2011, p.211).

Os textos indicados nesse capítulo mostram além das referências precisas que Foucault faz a Kant, também a preocupação metodológica de Foucault em explicitar a atitude crítica como sua atitude. Na explicitação aparece a possibilidade de inferir os temas investigados por Foucault, a metodologia e também as ferramentas de investigação.

Algumas considerações sobre a parte um

Indicamos em linhas gerais as teses de Foucault sobre Kant expostas nas obras em que Kant é discutido diretamente e com mais demora, a saber, *As Palavras e as coisas*, a *Tese complementar* e os textos sobre a *Aufklärung*. Desses textos defendemos que é possível inferir a rede de temáticas tratada na Filosofia de Foucault e que tais textos já indicam um dos sentidos da afirmação de Foucault sobre sua filiação kantiana: Foucault se vê efetivando o projeto crítico, a crítica da razão. Em sua maioria, os capítulos e itens apresentados são um *comentário* a essas obras e à interpretação que Foucault faz de Kant. Em notas, adendos e excertos no texto de base, procuramos destacar algumas das teses que defendemos nesse trabalho: a) a *Tese complementar* é fundamento para a compreensão da Filosofia de Foucault, fundamento esse que gera método, temas e operadores conceituais (o principal deles é a possibilidade de geração de uma Filosofia pela reprodução especular da outra); b) que as teses expostas em *As Palavras e as coisas* são decorrentes da leitura da *Antropologia* de Kant; c) que a atitude de Foucault é crítica e que a noção de *a priori* histórico está diretamente ligada a essa atitude; e, por fim, d) que é da atitude crítica que Foucault retira seu conceito de poder, especialmente das teses de Kant sobre a *Aufklärung*, noção de poder essa que se atrela ao governo de si e dos outros, e, portanto, a noção de governamentalidade.

Parte dois

Foucault *usando* Kant

No terceiro capítulo, *O anverso do idealismo transcendental* - apresentaremos como Foucault faz uma crítica da razão antropológica em analogia com Kant. A tese é que a Filosofia de Foucault nesse sentido é o anverso (reprodução especular) de Kant. No quarto capítulo, colocaremos o texto de Kant, *Resposta à pergunta: O que é o Esclarecimento?* como ponto de partida para a reflexão da obra *Vigiar e punir*, bem como a inversão de categorias kantianas centrais da *Estética transcendental*, como operadores para a explicitação da tese de Foucault sobre o sujeito moderno e sua morte nessa mesma obra. Nesse capítulo também aparecerá a subversão feita por Foucault do conceito “transcendental” em Kant. *Vigiar e punir* tem forte presença kantiana com referência apagada. No quinto e último capítulo dessa parte trataremos de um tema central: apresentaremos em linhas gerais a interpretação de Loparic da Filosofia kantiana como semântica transcendental e defenderemos que a Filosofia de Foucault é uma semântica transcendental-histórica; ainda nesse capítulo explicitamos as noções de *epistémê* e domínio de interpretação, conceitos necessários à defesa da “hipótese semântica”.

Capítulo terceiro

O anverso do idealismo transcendental:

uma arqueologia da arqueologia

Foucault está para Kant, tanto para muitos intérpretes de Foucault quanto de Kant, muito mais na distância e na ruptura que na proximidade e continuidade. Foucault é evidenciado muito mais na relação negativa do que positiva com Kant. Afirmar que Foucault é um kantiano causa incômodo e, portanto, carece de justificação.

Na primeira parte desse trabalho procuramos mostrar alguns dos momentos precisos em que Foucault trata de Kant, isso não significa que Kant apareça só nesses momentos. Há uma retomada insistente direta e explícita de Kant ao longo da obra de Foucault. No entanto, a tese de que Foucault faz Filosofia *como* Kant e a explicitação da maneira como Foucault se apropria da Filosofia transcendental só se justifica se atentarmos para o Kant oculto ou apagado. Nessa segunda parte da tese o colocaremos à luz. Para desenvolver essa pesquisa foi necessário adotar a hipótese (provocação) de Mariapaola Fimiani: Foucault é um palimpsesto da Filosofia de Kant¹¹¹. Há uma relação oculta que deve ser desvelada. Na revelação aparece a maneira nada ortodoxa do manejo de Foucault da Filosofia kantiana. Aceitamos a provocação, mas procuramos explorar a partir da nossa própria compreensão do pensamento de Kant mais elementos do que os apresentados por Fimiani¹¹².

¹¹¹ Palimpsesto designa um pergaminho ou papiro cujo texto foi eliminado para permitir a reutilização, técnicas modernas permitem recuperar os textos eliminados.

¹¹² O contato com a obra de Fimiani se deu já no fim da pesquisa. Usamos a tese da autora aqui apenas como um reforço na argumentação.

3.1 - Outra reprodução especular da *Crítica da razão pura*: Foucault e a crítica da razão antropológica.

“O fim da metafísica (pensar o finito em relação ao infinito) é somente a face negativa de um acontecimento muito mais complexo”.

Michel Foucault, *As Palavras e as coisas*.

Foucault finaliza a *Gênese e estrutura da Antropologia de Kant, Tese complementar*, com uma reflexão bastante contundente sobre o impacto das Antropologias para a produção do pensamento filosófico dos séculos XIX e XX e a necessidade da recusa delas, tanto das Antropologias filosóficas quanto das Filosofias que tomam como ponto de partida certa reflexão antropológica sobre o homem. Foucault faz nova denúncia a uma nova “ilusão”: ilusão antropológica. Nova, pois no século XVIII Kant teria feito o mesmo, denunciado uma ilusão: a ilusão transcendental.

Tendo denunciado, caberá ao filósofo, (tal como coube a Kant) realizar um novo empreendimento crítico, prosseguindo com o projeto kantiano. Segundo Michel Foucault,

Aqui e lá está em jogo uma “ilusão” que, desde Kant, é própria à Filosofia Ocidental. Ela contrabalança, em sua forma antropológica, a ilusão transcendental que a metafísica pré-kantiana encobria. **É por simetria e em referência a ela enquanto um fio condutor que se pode compreender em que consiste esta ilusão antropológica.** Com efeito, uma deriva historicamente da outra, ou antes, foi por um deslocamento de sentido na crítica kantiana da ilusão transcendental que a ilusão antropológica pôde nascer. O caráter necessário da aparência transcendental foi cada vez mais frequentemente interpretado não como uma estrutura da verdade, do fenômeno e da experiência, mas como um dos estigmas concretos da finitude (FOUCAULT, 2011, p.109). [TC]. Grifo nosso.

A ilusão antropológica, segundo Foucault, vai aparecer como um pressuposto para a verdade, aquilo que dá base para que a verdade esteja sempre aí. A ilusão passa a ser o

retraimento da verdade. A ilusão antropológica é como que uma imagem no espelho da ilusão transcendental. Será preciso retomar o projeto de Kant para dar conta dela, assim como Kant fez com a ilusão transcendental. Na sequência do nosso texto há uma apresentação, em linhas gerais, do que é em Kant e em Foucault essa denúncia.

3.1.1 – *Crítica da razão pura* de Kant: uma crítica da razão metafísica

“Ainda há pouco a maior de todas, poderosa por tantos genros e filhos... eis-me agora exilada, despojada”.

Ovídio, *Metamorfoses*.

A *Crítica da razão pura* é, sem dúvida, uma das principais obras filosóficas produzidas pelo pensamento ocidental. Um monumento único na história da Filosofia, reflexo de profunda meditação e que representou para a Filosofia do Ocidente uma verdadeira revolução na forma de pensar.

A presença da discussão metafísica na obra *Crítica da razão pura* é constante. Afinal, trata-se de fazer uma crítica, um exame em nossa razão pura (especulativa). Uma razão que tem uma disposição metafísica, mas não dá conta dos problemas que gera, sem um exame prévio de suas capacidades. A razão humana em Kant é um aparelho problematizante¹¹³, pois se de um lado, tem uma disposição natural para a metafísica, para os problemas metafísicos, por outro incorre em erros ao querer resolver estes problemas. Ela necessariamente problematiza ao mesmo tempo em que é limitada na sua capacidade de funcionamento para resolver os problemas que levanta. *Assim, a razão humana cai em obscuridades e contradições, que a autorizam a concluir dever ter-se apoiado em erros, ocultos algures, sem, contudo, os poder descobrir* (CRP, AVIII).

¹¹³ Expressão de Loparic.

Desses erros e obscuridades é que se constitui a metafísica dogmática ou uma metafísica tradicional, esta pretende alcançar, através do conhecimento, aquilo que não é experienciável, manifestável ou aparente. A tarefa da crítica consiste justamente, a partir da constatação que a metafísica tradicional carece da certeza das ciências, mostrar à razão que ela tem limites e que o procedimento que segue a razão dogmática é a afirmação de proposições sem nenhuma base real.

Demonstrado isso, é hora de se questionar que tipo de solução se daria a esses problemas e em que esferas eles podem ser tratados, considerando que a tarefa não será simplesmente corrigir os erros com ajustes de observação na experiência. Como diz Daniel Omar Perez:

A metafísica dogmática esquece qualquer restrição pretendendo alcançar com o conhecimento aquilo que é inatingível na experiência. Com efeito, as próprias restrições do nosso conhecimento permitem observar que as “*ilusões transcendentais*” não são o produto de um simples erro técnico ou de mediação que poderia ser solucionado com um ajuste de observação na experiência.

(...)

O labor crítico consiste em compreender o problema na sua totalidade. E é unicamente deste modo que a *ilusão da razão* mostrará o infundado da formulação dogmática. Não se ataca esta ou aquela resposta, senão que se aponta para a operação que possibilita essa ou qualquer resposta. Para desvelar isso é preciso voltar ao ponto de partida (2001, p.107)¹¹⁴.

O labor crítico nos aponta para os procedimentos inadequados da razão dogmática e, conseqüentemente nos leva para os procedimentos da razão crítica: a partir daqui será uma impropriedade dizer algo acerca de proposições que não podem ser aplicadas à experiência. A verdade é que se buscamos respostas a estas questões metafísicas (na experiência possível) não as encontramos. As perguntas acerca da metafísica não são possíveis. Elas são fruto de nossa disposição natural em perguntar por aquilo que não pode ser respondido.

¹¹⁴ Parece-nos óbvio que é esse o movimento de Foucault no estudo da *Antropologia* de Kant: não se ataca esta ou aquela resposta, senão que se aponta para a operação que possibilita essa ou qualquer resposta. Desvela a natureza antropológica da *epistémê* moderna voltando ao ponto de partida.

Todas as teorias produzidas pela metafísica dogmática, acerca de Deus, da alma, da imortalidade, da infinitude; segundo Kant, precisam de uma reavaliação: como tais questões foram colocadas? Elas têm alguma validade do ponto de vista do conhecimento e da verdade? O que dizemos acerca das questões metafísicas *pode* ser dito? Tal reavaliação das questões e, desta forma, dos problemas que foram levantados é colocar-se a frente de dois pilares básicos da Filosofia crítica: o problema geral da tarefa crítica - como são possíveis as proposições sintéticas *a priori*? e diante do procedimento, por excelência, da razão crítica: formular apenas questões que a razão possa resolver.

Kant afirma,

A analítica transcendental alcançou, pois, o importante resultado de mostrar que o entendimento nunca pode *a priori* conceder mais que a antecipação da forma de uma experiência possível em geral e que, não podendo ser objeto da experiência, o que não é fenômeno, o entendimento nunca pode ultrapassar os limites da sensibilidade, no interior dos quais unicamente nos podem ser dados objetos. As suas proposições fundamentais são apenas princípios da exposição dos fenômenos e o orgulhoso nome de ontologia, que se arroga a pretensão de oferecer, em doutrina sistemática, conhecimentos sintéticos *a priori* das coisas em si (por exemplo, o princípio de causalidade) tem de ser substituído pela mais modesta denominação de simples analítica do entendimento puro (CRP, B303).

Esta é a economia interna da tematização desta Filosofia: a pretensão de se afastar das divagações e delírios de uma razão, que por ser humana, tende sempre a ultrapassar seus limites. O que, certamente, levou a pretensa produção da metafísica até Kant. Faz-se isso através de uma gramática cuja regra básica é não aceitar conceitos e ideias sem sentido, uma gramática que é negativa (já que exclui determinadas proposições) e ao mesmo tempo positiva (já que cria proposições com sentidos possíveis). A gramática negativa é como que um *exercício de negação, que qualifica o transcendente como estando fora de alcance (...)* a gramática negativa do transcendente garante o limite (DAVID-MENARD, 1996, p. 109).

Além de manter a razão dentro de um espaço possível de conhecimento (evitando assim, um pretense conhecimento metafísico não crítico), a construção de proposições transcendentemente verdadeiras possibilitará a Kant, como mencionado anteriormente,

uma gramática positiva ou uma semântica do tipo construtivista¹¹⁵ que representará a extensão do conhecimento seguro para outros domínios por meio do uso legítimo de proposições sintéticas *a priori*.

Em Kant, não basta o princípio de não-contradição para que um juízo sobre um objeto seja válido. Os objetos só podem ser conhecidos se apresentados, exibidos, e só são apresentados graças a certas operações de nosso aparelho cognitivo. A pergunta que segue dessa afirmação é: isso se aplica também à metafísica? Posso apresentá-la? Podemos exibir a metafísica?

A tarefa crítica consiste em não se contentar com o princípio de não-contradição (apesar deste ser necessário) para estabelecer se um dado juízo sobre um objeto tem ou não validade para o conhecimento, ou vigência para a ação, e sim exigir a correspondência sensível para cada conceito ou ideia usados. Se a resposta à pergunta for: sim, posso apresentá-la sensivelmente. É, pois, passível de conhecimento. Se a resposta for: não, não posso apresentá-la. É, pois, passível apenas de pensamento. Posso pensar em questões metafísicas, mas não as conhecer. Kant admite apenas uma apresentação indireta, através de símbolos e metáforas, o *como se*, para as questões da metafísica. O que não é suficiente para considerá-la como passível de conhecimento¹¹⁶.

Para Kant, o metafísico dogmático está condenado a afirmar sem conhecer; o filósofo (se for privado da figuração sensível e da construção característica que apresenta os conceitos na intuição) produzirá apenas pensamentos sem imagens, isto é, nada de claro ou determinado. A Filosofia transcendental foge destes dois perigos. No célebre prefácio à segunda edição da *Crítica da razão pura*, Kant, ao examinar como a matemática e a física passaram a seguir o caminho seguro da ciência, nos chama a atenção para o fato de que Tales e Galileu descobriram que só conheceriam verdadeiramente um objeto quando produzissem ou *construíssem* estes objetos mediante o que pensavam. Para Kant, esses

¹¹⁵ Conceito forjado por Loparic em sua interpretação do projeto de Kant como uma semântica. Dedicar-nos-emos a explicitação dessa interpretação, bem como as relações desta com a produção da Filosofia de Foucault, no quinto capítulo deste trabalho.

¹¹⁶ A lembrança desse procedimento crítico nos ajuda a compreender o que foi esquecido pela Filosofia contemporânea ocidental, segundo Foucault, quando toma o *como se* como *idêntico a*, confundindo a Antropologia com crítica.

pensadores “compreenderam que a razão só entende aquilo que produz segundo seus próprios planos, que ela tem que tomar a dianteira com princípios” (CRP BXIII).

Segundo Kant, o mundo em que vivemos, e que nos é acessível para o conhecimento, é o mundo dos aparecimentos. Não temos acesso às coisas em si, mas apenas a fenômenos, e esses fenômenos são possibilitados pela estrutura *a priori* do sujeito. Sendo assim, as formas cognitivas *a priori* são as responsáveis pela matéria do conhecimento; isto é, a razão, por meio de seus princípios, conhece aquilo que ela mesma produz de acordo com seus próprios planos.

Em síntese, o projeto crítico kantiano tem como seu eixo primeiro a crítica à uma razão pura, especulativa, à uma razão metafísica. Livrar o pensamento de todo e qualquer juízo vazio (metafísico) por meio de um exame do que a razão pode ou não conhecer, saber que tipo de juízo é ou não válido para o conhecimento é o primeiro passo do projeto crítico. Isso se faz necessário diante da disposição natural da razão para a metafísica, segundo Kant,

A razão humana, num determinado domínio dos seus conhecimentos, possui o singular destino de se ver atormentada por questões, que não pode evitar, pois lhe são impostas pela sua natureza, mas às quais também não pode dar resposta por ultrapassarem completamente as suas possibilidades. Não é por culpa sua que cai nessa perplexidade. Parte de princípios, cujo uso é inevitável no decorrer da experiência e, ao mesmo tempo, suficientemente garantido por esta. Ajudada por estes princípios eleva-se cada vez mais alto (como de resto lho consente a natureza) para condições mais remotas. Porém, logo se apercebe de que, desta maneira, a sua tarefa há de ficar sempre inacabada, porque as questões nunca se esgotam; vê-se obrigada, por conseguinte, a refugiar-se em princípios, que ultrapassam todo o uso possível da experiência e, não obstante, estão ao abrigo de qualquer suspeita, pois o senso comum está de acordo com eles. Assim, a razão humana cai em obscuridades e contradições, que a autorizam a concluir dever ter-se apoiado em erros, ocultos algures, sem, contudo os poder descobrir. Na verdade, os princípios de que se serve, uma vez que ultrapassam os limites de toda a experiência, já não reconhecem nesta qualquer pedra de toque. O teatro destas disputas infundáveis chama-se *Metafísica* (CRP, AVII).

O empreendimento crítico é realizado por Kant e com isso livra-se o Ocidente de uma grande ilusão. Com a destruição do teatro da Metafísica findam-se¹¹⁷ as disputas no mundo contemporâneo acerca desse tema. Todavia, segundo Foucault, no processo de

¹¹⁷ Ou pelo menos está dada a condição para findar.

destruição de um teatro constrói-se outro que será palco de outras disputas infundáveis. O teatro destas disputas infundáveis chama-se Antropologia. Dirá Foucault.

3.1.2 – A *Arqueologia do saber* de Michel Foucault: uma crítica da razão antropológica.

“Não me pergunte quem sou e não me diga para permanecer o mesmo” ...

Michel Foucault, *A Arqueologia do saber*.

No anverso do projeto crítico de Kant está outro projeto crítico. Foucault continua o projeto kantiano quando produz *A Arqueologia do saber* e faz a crítica com o intuito de livrar o pensamento de todo e qualquer enunciado vazio (antropológico) por meio do exame do que Foucault denomina *arquivo*, quer dizer, a existência acumulada de discursos.

Foucault quer

(...) designar um *a priori* que não seria condição de validade para juízos, mas condição de realidade para enunciados¹¹⁸. Não se trata de reencontrar o que poderia tornar legítima uma assertiva, mas isolar as condições de emergência dos enunciados, a lei de coexistência com os outros, a forma específica de seu modo de ser, os princípios segundo os quais subsistem, se transformam e desaparecem (...) a razão do uso desse termo um pouco impróprio é que esse *a priori* deve dar conta dos enunciados em sua dispersão, em todas as falhas abertas por sua não-coerência, em sua superposição e substituição recíproca, em sua simultaneidade que não pode ser unificada e em sua sucessão que não é dedutível... (FOUCAULT, 2004, p. 144). [AS].

Trata-se de um processo evidentemente crítico (de desantropologização) e esse processo fica mais claro com a compreensão do conceito de *arquivo*. O arquivo seria

¹¹⁸ Trataremos do conceito de enunciado e sua aproximação e distância do conceito de juízo em Kant no quinto capítulo desse trabalho.

inicialmente a lei do que pode ou não pode ser dito, o sistema próprio que rege o aparecimento dos enunciados como acontecimentos singulares. Como afirma Foucault:

O arquivo não é o que protege, apesar de sua fuga imediata, o acontecimento do enunciado e conserva para as memórias futuras, seu estado civil de foragido; é o que, na própria raiz do enunciado-acontecimento e no corpo em que se dá, define, desde o início, o sistema de sua enunciabilidade. O arquivo não é, tampouco, o que recolhe a poeira dos enunciados que novamente se tornaram inertes e permite o milagre eventual de sua ressurreição; é o que define o modo de atualidade do enunciado-coisa: é o *sistema de seu funcionamento*. Longe de ser o que unifica tudo o que foi dito no grande murmúrio confuso de *um* discurso, longe de ser apenas o que nos assegura a existência no meio *do* discurso mantido, é o que diferencia *os* discursos em sua existência múltipla e os especifica em sua duração própria (FOUCAULT, 2004, p.147). [AS].

A análise do arquivo, tal como explicitada em *A Arqueologia do saber*, permite adentrar numa região privilegiada: ao mesmo tempo próxima de nós, mas diferente de nossa atualidade, é aquilo que fora de nós nos delimita, o tempo que cerca nosso presente. Os discursos não são nossos, fazem parte do que é exterior da nossa linguagem. Foucault ao dar vida aos enunciados retira o foco do sujeito.

A feitura da crítica dessa nova razão que está mergulhada em uma nova ilusão será uma *arqueologia*. E não mais surpreende diante da quantidade de relações que podem se estabelecer entre essas Filosofias de Kant e Foucault que Kant também use o termo “arqueologia” quando se refere à história do que torna necessária uma forma de pensamento¹¹⁹.

O termo é kantiano, em vários aspectos, sem dúvida. A arqueologia não se ocupa dos conhecimentos descritos segundo seu progresso em direção a uma objetividade, mas da *epistémê* em que os conhecimentos são abordados sem se referir ao seu valor racional ou à

¹¹⁹ Em *Ditos e escritos* III (edição brasileira), p.323, Foucault afirma que o terreno kantiano é o terreno da arqueologia e não o de Freud como muitos afirmam e que retirou o termo de Kant.

sua objetividade. A arqueologia, inicialmente do saber¹²⁰, é uma “história” das condições históricas de possibilidade do saber.

Segundo Foucault, deve haver uma espécie de região (entre os códigos fundamentais de uma cultura) uma ordem, uma região intermediária,

anterior às palavras, às percepções e aos gestos incumbidos então de traduzi-la com maior ou menor exatidão ou sucesso (razão pela qual essa experiência da ordem, sem seu ser maciço e primeiro, desempenha sempre um papel crítico) mais sólida, mais arcaica, menos duvidosa, sempre mais “verdadeira” que as teorias que lhes tentam dar uma forma explícita, uma explicação exaustiva ou fundamento filosófico (FOUCAULT, 2007, p. XVII). [PC].

Trata-se, como podemos observar na passagem indicada acima, de uma espécie de experiência desnuda da ordem e seus modos de ser. A arqueologia se propõe a investigar exatamente essa experiência desnuda da ordem. A época a que *A Arqueologia do saber* se dedica a pensar não é a mesma época de *As Palavras e as coisas*. Aqui o homem não tem mais seus rastros buscados, trata-se de um legítimo processo de desantropologização. O documento, o arquivo, tem relevância isolada na medida em que os documentos não são signos de outra coisa, a arqueologia os descreve como práticas. A arqueologia não é Psicologia, nem é Sociologia, pois ela não está ordenada para encontrar ali a expressão de uma individualidade ou de uma sociedade para encontrar a instância do sujeito criador. Não é História também, não no sentido uma ciência histórica. O que se descreve na arqueologia são as práticas discursivas que atravessam um dado campo. É uma reescritura dos discursos

¹²⁰ Foucault entende por saber as delimitações das relações entre: 1) aquilo do que se pode falar em uma prática discursiva (domínio de objetos); 2) o espaço em que o sujeito pode situar-se para falar dos objetos (posições subjetivas); 3) o campo de coordenação e subordinação dos enunciados, em que os conceitos aparecem, são definidos, aplicam-se e transformam-se; 4) as possibilidades de utilização e de apropriação dos discursos. O conjunto assim formado a partir do sistema de positividade e manifesto na unidade de uma formação discursiva é o que se poderia chamar de um saber. O saber não é uma soma de conhecimentos, porque desses se deve poder dizer sempre se são verdadeiros ou falsos, exatos ou não, aproximados ou definidos, contraditórios ou coerentes. Nenhuma destas distinções é pertinente para descrever o saber, que o conjunto de elementos (objetos, tipos de formulação, conceitos e escolhas teóricas) formado a partir de uma única e mesma positividade, no campo de uma formação discursiva unitária (FOUCAULT, 2004, p. 203-206). [AS].

em sua exterioridade em que não se pretende saber quem disse, mas o dito e as regras que subjazem o dito.

Foucault afirma no item – *O a priori histórico e o arquivo*, em *A Arqueologia do saber*:

A positividade de um discurso – como o da história natural, da economia política, ou da medicina clínica – caracteriza-lhe a unidade através do tempo e muito além das obras individuais, dos livros ou dos textos. Essa unidade certamente, não permite decidir quem dizia a verdade, quem raciocinava rigorosamente, quem se adaptava melhor a seus próprios postulados: Lineu ou Buffon, Quesnay ou Turgot, Broussais ou Bichat; ela não permite, tampouco, dizer qual dessas obras estava mais próxima de uma meta inicial ou última, qual delas formularia mais radicalmente o projeto geral de uma ciência (FOUCAULT, 2004, 143). [AS].

A obra se propõe a fazer uma crítica da razão antropológica, uma crítica da razão humanista, essa crítica se faz necessária considerando os equívocos cometidos pelos historiadores, principalmente do século XIX, que protegendo a soberania do sujeito acabam por criar o construto de uma história global que reduziria todas as formas de sociedade à uma forma única, num dado sistema de valores coerentes com um tipo específico de noção de civilização. O projeto de uma crítica antropológica torna-se possível quando Nietzsche denuncia que o fundamento originário, cujo *telos* da humanidade é a racionalidade, é uma farsa. A descentralização operada por Nietzsche é reiterada quando a psicanálise, a linguística, a etnologia, descentram o sujeito. Mas, quem faz isso à maneira kantiana é apenas Foucault.

Segundo Foucault,

(...) em relação às leis de seu desejo, as formas de sua linguagem, às regras de sua ação, ou aos jogos de seus discursos míticos ou fabulosos, quando ficou claro que o próprio homem, interrogado sobre o que era, não podia explicar sua sexualidade e seu inconsciente, as formas sistemáticas de sua língua ou a regularidade de suas ficções... (FOUCAULT, 2004, p.15). [AS]

No auge da crítica foucaultiana aparece o tema da continuidade da história, que é antes de tudo um tema enraizado na Antropologia. Foucault considera que há um uso

ideológico da História em que se tenta restituir ao homem tudo que nos últimos séculos lhe escapa. Mas, não é uma restituição de direito. O exame que aqui será realizado por Foucault é uma medição das mutações que se operam, acontecem em geral no campo da História, a posição de questionamento dos métodos e limites, empresa que pretende desfazer as últimas sujeições antropológicas e as condições de possibilidade de seu surgimento: o campo em que aparecem as questões do ser humano, da consciência e do sujeito.

A proposta de Foucault é definir um método histórico que seja livre do tema antropológico, um método isento de qualquer antropologismo (FOUCAULT, 2004, p.18). O filósofo sabe que os perigos que tenta evitar fazem parte da própria natureza da empresa a que se propõe. Se Kant faz uma crítica à razão pura com uma racionalidade com disposição metafísica, Foucault faz uma crítica que a cada instante denuncia a natureza dos perigos que tenta evitar. É a razão antropológica que faz a crítica à Antropologia.

Foucault pretende dispensar o sujeito falante, livrar o discurso de qualquer referência antropológica, ao descrevê-lo não o relaciona a uma subjetividade, e a intenção não era afirmar qualquer tipo de discurso universal, ao contrário, mostrar o discurso em outro âmbito. Em uma tese que não nega a História, contudo a mantém em suspenso como a categoria geral e vazia da mudança para fazer aparecer transformações de níveis diferentes. Há uma recusa de um modelo uniforme de temporalização para descrever os discursos e suas consequências diversas. É dessa forma que se delineia a crítica da razão antropológica empreendida por Foucault.

Algo curioso se instala na conclusão da obra *A Arqueologia do saber*, Foucault apresenta a visão de seus pares sobre seu pensamento, algumas críticas contundentes, mas certamente pertinentes a um intelectual que está aberto ao diálogo. Na leitura avaliativa (e lúcida) do pensamento foucaultiano seus “opponentes” afirmam que a Filosofia de Foucault cuidou de abandonar todos os discursos que eram atribuídos a uma consciência, ou sujeitados a ela, e resgatar algo perdido: a interrogação fundamental, a saber, perguntar pelas condições de possibilidade dessa razão que estabelece uma série de “verdades” e as coloca dentro dos limites transcendentais.

Num dado momento do texto, Foucault afirma sobre a interpretação que foi feita sobre seu pensamento que esta indicaria que:

(...) a razão que estabelece todas essas “verdades” novas, temo-la sob grande vigilância: nem ela, nem seu passado, nem o que a torna possível, nem o que a faz nossa, escapa à delimitação transcendental. Será a ela, agora – e estamos firmemente decididos a jamais renunciar a isso – que colocaremos a questão da origem, da constituição inicial, do horizonte teleológico, da continuidade temporal. **Será este pensamento, que hoje se efetiva como nosso, que manteremos na dominância histórico-transcendental** (FOUCAULT, 2004, p.227). [AS]. Grifo nosso.

Foucault responde a essa interpretação, que o coloca como um filósofo que mantém a razão sob vigilância e que coloca os discursos em uma delimitação transcendental mantendo o pensamento numa dominância histórico-transcendental da seguinte forma: *ora, obstinei-me em avançar. Não que esteja certo da vitória (...) Mas, porque achei que no momento, era o essencial: libertar a história do pensamento de sua sujeição transcendental* (FOUCAULT, 2004, p.227)¹²¹.

No detalhe percebemos o que se passa aí. Como se tratava de desantropologizar o pensamento, o que Foucault fez (metodologicamente) foi o que Kant fez quando quis livrar o pensamento de toda a metafísica. O que Foucault cria nesse momento é uma espécie de materialismo transcendental. É um tipo de Filosofia que critica o idealismo transcendental, que critica a sujeição ao transcendental, mas o alvo é aqui o sujeito transcendental (universal). É disso que se trata. Foucault usa a crítica kantiana contra Kant, quando afirma que a crítica que realiza pretende libertar a história do pensamento de sua sujeição transcendental, fazer uma análise histórica que permitisse evidenciar não um sujeito, nenhuma constituição transcendental subjetiva, despojá-la do narcisismo antropológico (FOUCAULT, 2004, p. 227). Grande empreitada a de Foucault, fazer com a Antropologia o que Kant fez com a arrogante metafísica e suas pretensões¹²².

¹²¹ A pretensão era de eliminar o sujeito transcendental, não parece ser de eliminar o campo transcendental.

¹²² Defenderemos em nossa tese que Foucault usa o modelo transcendental para fazer Filosofia, no entanto, um transcendental-histórico. Livrar o pensamento da sujeição ao sujeito transcendental não desqualifica essa tese.

No prefácio à primeira edição da *Crítica da razão pura* (já citado anteriormente) Kant fala do poder dos dogmáticos e dessa pretensão que precisava ser revista. Kant, afirma na sequência do texto, que o dever da Filosofia era **dissipar a ilusão proveniente de um mal-entendido**, mesmo com risco de destruir uma quimera tão amada e enaltecida. A quimera kantiana é a metafísica, a quimera foucaultiana é a Antropologia. A crise que Kant via em seu tempo devido às pretensões da metafísica, Foucault vê no seu tempo em relação ao pensamento antropológico que consagra todas as interrogações à questão do ser do homem (FOUCAULT, 2004, p.229). A tarefa será a mesma, mesmo que com objetos diferentes.

3.2 - Uma arqueologia da arqueologia

“Estamos agarrados ao dorso de um tigre”.

Michel Foucault, *As palavras e as coisas*.

Benedito Nunes em sua obra *O dorso do Tigre* faz uma reflexão muito pertinente à nossa argumentação, pois compara o trabalho que Michel Foucault faz em *As Palavras e as coisas* como correspondente a certas intenções gerais da *Crítica da razão pura* de Kant. A primeira seria uma arqueologia das ciências humanas, enquanto a segunda uma arqueologia das ciências da natureza. Foucault faria, portanto, uma arqueologia da arqueologia. Isto é, repetição de Kant.

A comparação se dá nos seguintes termos:

Tal como o arqueólogo, que parte de traços materiais de uma cultura, para reconstituir a forma de vida a que se integram, Kant partiu, na *Crítica da razão pura*, das proposições físico-matemáticas, para chegar às formas da sensibilidade e do entendimento. Na articulação entre essas formas encontrou ele a base epistemológica, que legitima, por um lado, o conhecimento das ciências da natureza, e invalida, por outro, o alcance objetivo da metafísica tradicional. Analogamente, Michel Foucault procura determinar, em *As Palavras e as coisas*, o que foi que possibilitou o conhecimento das ciências humanas (NUNES, 2009, p.61).

Analogamente, a Filosofia de Michel Foucault é a Filosofia de Kant. Ou *é como se fosse* a Filosofia de Kant. Como já foi dito no início desse capítulo, é uma repetição e uma reprodução negativa. O anverso do idealismo. A analogia é percebida claramente quando se toma por base que em Kant:

(...) as ciências da natureza são legítimas, se elas comportam resultados positivos, é porque a razão se atém, em cada uma delas, aos limites da *experiência possível*, ajustando-se às intuições da sensibilidade e aos conceitos puros do entendimento, os quais por sua vez, concordam com a natureza e a atividade do espírito. A *positividade* da matemática, da astronomia e da física fundamenta-se, por conseguinte, num certo nível das funções do espírito humano, nível este que corresponde ao grau de legitimação do conhecimento científico pela experiência. Aquilo que há de positivo nas ciências é o que se encontra de positivo no funcionamento das faculdades de que dispomos para conhecer. É, portanto, na constituição do sujeito cognoscente que se deve ir buscar, segundo Kant, a constituição da positividade própria às ciências físico-matemáticas (NUNES, 2008, p. 61 e 62).

E não é tese análoga a que Foucault defende? Estruturalmente a mesma tese: que é na figura do homem (forjada pela Antropologia) que devemos buscar a *positividade* das ciências humanas. É, portanto, no sujeito empírico que está a constituição da positividade.

Foucault nos indica, no prefácio de *As Palavras e as coisas*, a teoria então desenvolvida por ele nessa obra:

(...) não compete à história das ideias ou das ciências: é antes um estudo que se esforça por encontrar a partir de que foram possíveis conhecimentos e teorias; segundo qual espaço de ordem se constituiu o saber; na base de qual *a priori* histórico e no elemento de qual positividade puderam aparecer ideias, constituir-se ciências, refletir-se experiências em Filosofias, formar-se racionalidades, para talvez se desarticularem e logo desvanecerem. Não se tratará, portanto de conhecimentos descritos no seu progresso em direção a uma objetividade na qual nossa ciência de hoje pudesse enfim se reconhecer; o que se quer trazer à luz é o campo epistemológico, **a *epistémê* onde os conhecimentos, encarados fora de qualquer critério referente a seu valor racional ou a suas formas objetivas, enraízam sua positividade e manifestam assim uma história que não é a de sua perfeição crescente, mas, antes, a de suas condições de possibilidade...** (FOUCAULT, 2007, p. XVIII) Grifo nosso.

Nunes compara Kant com Foucault nos seguintes termos,

Já não se trata mais do *a priori* constitucional de Kant, mas o problema da positividade persiste numa formulação aparentemente kantiana (...) Ao admitir o *a priori* histórico Foucault admite, igualmente, que a verificação, necessária para comprovar se o que afirmamos na linguagem concorda ou não com o que se passa na experiência, tem variado, no decorrer do tempo, conforme o gênero de positividade próprio de cada época (NUNES, 2008, p. 62).

Foucault usa a expressão “*a priori* histórico” para determinar o objeto do tipo de descrição que empreende – uma descrição arqueológica. O que se vê normalmente no adjetivo histórico é a diferença em relação a Kant. Apesar da filiação kantiana de Foucault ser afirmada pelo próprio filósofo, é na distinção entre os filósofos que se apega parte significativa dos comentadores. Uns os diferenciam, outros nem percebem a relação entre as Filosofias de ambos. A relação entre Kant e Foucault é vista apenas como uma influência dentre tantas outras e não como uma motivação constante e uma metodologia idêntica que gera teorias análogas.

Ao nos debruçar sobre a *Antropologia do ponto de vista pragmático* de Kant e, acompanhando a leitura de Foucault dessa obra, percebemos claramente que a expressão “*a priori* histórico” indica a filiação kantiana e não o divórcio entre essas Filosofias. Mantendo a mesma estrutura kantiana, Foucault vai à busca de outras condições de possibilidade. A busca pelo *a priori* histórico é certamente instigada pela *Antropologia* que situa o homem como cidadão do mundo e já acena para uma espécie de *a priori* da existência.

O *a priori* histórico, efetivamente, não é idêntico ao *a priori* transcendental, mas é análogo¹²³. Pois, numa dada medida ambos designam a condição de validade epistêmica ou vigência semântica dos juízos, no caso de Kant, e dos discursos/enunciados, no caso de Foucault. Ao buscar as condições de possibilidade históricas dos enunciados, as suas condições de emergência, Foucault indica, assim como Kant, as formas que os discursos

¹²³ E aqui vale uma observação das relações efetivas metodológicas entre Kant e Foucault. A analogia tem um papel central na produção da Filosofia kantiana e na validação de um dado tipo de juízos em que a apresentação, exibição, não pode se dar de forma direta. Kant produz numa dada esfera uma Filosofia do **como se**.

são os princípios segundo os quais se efetivam, substituem, transformam ou desaparecem. Foucault afirma que o *a priori* formal e o histórico não são do mesmo nível nem da mesma natureza (2004, p. 146). Acrescentamos à afirmação foucaultiana: são análogos.¹²⁴

O que Foucault chama de *a priori* histórico é o elemento que se revela como condição concreta para que algo ocorra, para que algo seja. É o elemento central da descrição arqueológica que desembocará nos enunciados. A positividade, na acepção que Foucault, não mais pertence às ciências, a título de um ideal regulador do conhecimento, mas em uma necessidade geral, a que estão subordinados tanto o sujeito como o objeto do conhecimento. Essa positividade articula e condiciona o conhecimento na medida em que por meio de conceitos operatórios, organizados em sistemas que se implantam, como afirma Benedito Nunes (2008, p.63), em certas curvas preferenciais da história as possibilidades da experiência e consequentes expressões linguísticas.

Foucault emprega o conceito “positividade” referindo-se à análise discursiva dos saberes, valendo-se para tanto da metodologia da arqueologia. Determinar a positividade de um saber diz respeito à dispersão e à exterioridade. Em uma palavra, isso significa que determinar a positividade de um saber não consiste em referir os discursos a uma totalidade de significação, nem a interioridade de um sujeito ou uma consciência. Pode-se afirmar que a positividade de um saber é o regime discursivo ao qual pertencem as condições de exercício da função enunciativa. Como afirma Foucault em *A Arqueologia do saber: a positividade desempenha o papel do que se poderia chamar de um a priori histórico* (FOUCAULT, 2004, p. 144).

Os diversos sistemas, segundo Foucault, são epistemológicos e não apenas históricos, ou não realmente históricos. Em Foucault a positividade em que se fundamentam os discursos apenas intercepta o processo histórico, sem nele encontrar origem.

¹²⁴ Foucault usa em *História da loucura* a expressão “*a priori* concreto” e em outros textos *a priori* conceitual.

A arqueologia das ciências humanas, questão central em *As Palavras e as coisas*, nos leva a pensar na forma desconcertante com que Foucault usa o termo positividade (*positivité*). A positividade é uma rica metáfora com conotação espacial. Foucault vê de forma peculiar a aplicação desse conceito aos sistemas de conhecimento e às ciências humanas. A compreensão desse conceito, principalmente a forma como que esse aparece em *As Palavras e as coisas* parece ser fundamental para compreender as relações entre Foucault e Kant. Benedito Nunes afirma ser necessário fazer uma espécie de arqueologia da arqueologia para revelar o que há aí.

Segundo Nunes,

(...) a origem histórica da arqueologia das ciências humanas de Foucault, que tenta sobrepor-se à história das ideias. Sob muitos aspectos verdadeira, na ordem dos problemas que levanta, essa arqueologia repousa numa secreta sedimentação histórico-filosófica, por ela mesma absorvida, e que procuraremos identificar. Ainda que só de maneira esboçada, tentaremos pondo em prática uma espécie de *arqueologia da arqueologia*, analisar os componentes doutrinários que entram nessa sedimentação (NUNES, 2008, p. 63).

A positividade tem relação com o(s) *a priori(s)* de cada época – relação entre coisa e representação. A positividade em que nasce o homem é uma positividade dupla, pois o homem é colocado como objeto de conhecimento e ao mesmo tempo como sujeito ou consciência transcendental, o elemento positivo do saber se torna elemento de ambiguidade.

A analítica da finitude empreendida na modernidade, junto com as ciências humanas, define a disposição antropológica¹²⁵ da *epistémê* moderna. Com o surgimento da biologia, da economia e da filologia e, conseqüentemente, com o desaparecimento do

¹²⁵ A positividade traiçoeira que Nunes faz referência, em que o homem é objeto ao mesmo tempo em que é sujeito transcendental, nos lembra do destino atormentado da razão pura que tem a tarefa de fazer uma crítica a si, ou seja, à metafísica, sendo que essa mesma tem uma disposição metafísica. Há uma cisão aí. Além disso, identificar a *epistémê* moderna a uma disposição antropológica da mesma forma que Kant havia identificado anteriormente uma disposição metafísica.

discurso clássico (lugar de encontro entre o ser e a representação), aparece o homem: objeto e sujeito, ambos finitos¹²⁶.

(...) a mesma finitude do homem que Foucault vê o elemento fundamental da positividade que presidiu, em fins do séc. XVIII, a formação das ciências humanas. A questão que Kant levantou, nos limites da Ciência da Natureza do séc. XVIII, e graças à crítica da experiência feita por Hume, foi sem dúvida, a questão dos juízos sintéticos *a priori*. Mas, o desenvolvimento desse problema chegaria, ainda dentro do pensamento kantiano, a fixar-se na oposição irremediável entre o homem e a natureza, que permitiu conceber o sujeito humano como duplo empírico-transcendental, ser natural e empírico por um lado, e ser moral e transcendental por outro. Estaria assim aberto o caminho que, passando por Husserl, vai de Kant a Heidegger, e ao longo do qual a analítica do conhecimento se transformaria na analítica da finitude ou da existência. Em Foucault a analítica da finitude integrará a arqueologia das ciências humanas (NUNES, 2008, p. 75).

Kant é o verdadeiro paradigma da concepção filosófica de Foucault. O parentesco de Foucault com Kant se define, portanto, ao longo de uma linha metodológica e temática, em que se delineiam duas arqueologias – uma idealista e outra materialista, ambas transcendentais. Foucault é um capítulo na história do kantismo.

Em *As Palavras e as coisas: uma arqueologia do nascimento das ciências humanas*, Foucault trata do nascimento da “forma sujeito”, ao mesmo tempo em que indica as transformações e o provável desaparecimento de tal forma. Foucault defende que cada época tem um conjunto de regras, valores, verdades, uma *epistémê* responsável pela criação de seus próprios objetos, sujeitos, noções e conceitos. É o caso do “homem”, constituído como objeto de saber e tornado *sujeito transcendental* pelas Filosofias somente na Modernidade e em nenhuma outra época e em nenhum outro solo epistemológico. Essa tese é resultado da arqueologia ou reflexo da atitude crítica.

¹²⁶ O conceito que pode ser sensificado apenas num dado domínio.

Capítulo quarto

Figurações do sujeito moderno – tempo e espaço em *Vigiar e punir* de Foucault e na *Estética transcendental* de Kant – inversão

“Divina comédia das punições: é um direito elementar ficar-se fascinado até o riso perdido em face de tantas invenções perversas, tantos discursos cínicos, tantos horrores minuciosos. Desde os aparelhos antimasturbatórios para crianças até os mecanismos das prisões para adultos, desenrola-se toda uma cadeia desencadeadora de risos inesperados que nem a vergonha, nem o sofrimento ou a morte conseguem calar (...). [Foucault] parece-nos ser o primeiro a criar esta nova concepção de poder que se procurava sem se conseguir encontrar nem enunciar”.

G. Deleuze, *Foucault*.

O nascimento de uma das ideias mais caras à Modernidade nasce com todas as condições de efetivação de sua morte já determinadas, a *noção de sujeito*. Enquanto o sujeito transcendental de Kant é construído no séc. XVIII delinea-se a sua morte. O sujeito exposto no idealismo transcendental é anunciado com tamanha autonomia, independência e centralidade que até a responsabilidade pela criação de si, da natureza e do próprio mundo à sua volta é tarefa sua. Com Kant, a típica figura do *sujeito moderno* nasce. No entanto, menos de dois séculos depois, ficará evidente na Filosofia de Michel Foucault, que essa

autonomia não se realizaria, ou ao menos não se realizaria em sua totalidade, pois a *forma sujeito* seria extinta e as condições de possibilidade da extinção já estavam dadas no próprio período de sua constituição. E é na explicitação dessa tese que veremos mais um dos muitos usos que Foucault faz da Filosofia kantiana.

Em *As Palavras e as coisas* a morte do homem é anunciada. Com o aparecimento da psicanálise, da etnologia, da formalização da linguagem e da literatura tem fim a *epistémê* do século XVIII. Tal *epistémê*, como indicamos no capítulo anterior, teria como traço delineador a Antropologia. Segundo Foucault, tal *epistémê* está mergulhada no sono antropológico. As teorias humanistas (existencialistas, idealistas, marxistas) teriam criado um homem racional e criativo, livre e autoconsciente, artífice de seu futuro. Esse homem, segundo Foucault, não existe fora da positividade que o forjou. O eu proclamado está devorado por estruturas biológicas, psicológicas e sociais e não passa de uma ficção, um *átomo fictício*. O sono antropológico fez com que o sujeito humano fosse visto como possuidor de liberdade, responsabilidade, poder de fazer a história, história essa que teria um sentido, um destino, um *telos*.

A tarefa de Foucault é despertar o pensamento do sono antropológico¹²⁷, concluída a tarefa teria destronado o eu, o sujeito, e, conseqüentemente sua autodeterminação e autotranscedência. Em poucas palavras, trata-se de inverter a direção que estavam indo os saberes sobre os homens, identificando e explicitando estruturas onívoras no sujeito. Dissolução do homem¹²⁸.

O processo de desantropologização da história, premissa básica de *A Arqueologia do saber*, se dá não apenas na produção dessa obra, mas ao longo de toda a obra de Foucault. Apesar da crítica à razão antropológica, a problemática de Foucault é o sujeito e, sem dúvida, a formação da subjetividade ou dos processos de subjetivação ou ainda o dos modos de subjetivação. O sujeito para Foucault não é uma substância e sim uma forma: forma-sujeito. E sua Filosofia é a tematização dessa problemática (e suas implicações) sem antropologizações.

¹²⁷ Assim como Hume fez com Kant.

¹²⁸ Como afirma Lévi-Strauss em *O pensamento selvagem sobre o fim último das ciências humanas*.

Foucault é conduzido ao longo de sua trajetória a uma história das práticas nas quais o sujeito aparece não como instância de fundação, mas como efeito de uma constituição. Partindo do pressuposto que os modos de subjetivação são (coerentes com sua teoria) na verdade, modos de objetivação do sujeito, isto é, o modo como o sujeito aparece como objeto de uma determinada relação. Os modos de subjetivação e objetivação são dependentes um do outro, seu desenvolvimento é mútuo, concomitante, uma vez que ele se subjetiva na modernidade, objetivando-se.

Como afirma Fonseca:

De maneira geral, pode-se dizer que Foucault pretende estudar as formas de constituição do indivíduo moderno. Quando se fala em formas de objetivação e formas de subjetivação, é sempre em relação à constituição do indivíduo. Pensar, portanto, nos processos de objetivação é pensar em aspectos da constituição do indivíduo. Da mesma forma que pensar nos processos de subjetivação também é pensar em aspectos dessa constituição. A meu ver, os mecanismos de objetivação e os mecanismos de subjetivação concorrem, simultaneamente ou não, para os processos constitutivos do indivíduo, cuja genealogia é o objeto dos trabalhos de Foucault (FONSECA, 2007, p.24).

A obra de Foucault possibilita estabelecer a constituição do indivíduo como sujeito e como objeto na modernidade. O sujeito se constitui como objeto na medida em que é vitimado pelas práticas da cultura que está inserido que vão lhe dando *forma*. O sujeito se constitui como sujeito na medida em que está vinculado a uma identidade que lhe é atribuída como sua. O que Foucault faz é explicitar as condições de possibilidade (histórico-culturais-materiais) dessa *formação*.

Se pararmos um pouco neste ponto e refletirmos como exatamente Foucault faz isso no interior de sua Filosofia perceberemos mais uma vez a presença de Kant. Primeiramente, essa descrição dos modos de subjetivação e objetivação remeterá as teses de Kant, expostas na *Crítica da razão pura*, acerca da dualidade da natureza do “eu penso” que se por um lado é sujeito do conhecimento, por outro é objeto do conhecimento de modo que são as condições subjetivas (sensíveis e lógicas) que permitem que esse seja, isto é, que possibilite que o “eu penso” seja fenômeno. Em Kant os modos de subjetivação são modos de

objetivação, pois o que consideramos externo só é devido ao que consideramos interno. Por outro lado, sem o externo o interno não seria despertado.

Além desse ponto há outro em que mais uma vez observa-se a maneira criativa com que Foucault se apropria da Filosofia de Kant. Em Foucault o indivíduo é resultado de um processo de constituição que se efetiva numa certa determinação específica de uso do tempo e do espaço. A disciplina, como técnica de poder, que *forma* indivíduos úteis e dóceis na modernidade se efetiva por meio dos usos do tempo e do espaço. O poder se concretiza sobre o indivíduo por meio da imposição de tipos específicos de espaços e elaborações específicas dos atos temporais¹²⁹. Tempo e espaço em Foucault são as condições de possibilidade concretas de *formação* desse indivíduo.

O século XVIII guarda uma revolução na forma de pensar, o nascimento de outra forma de pensar. O marco desse nascimento é a chamada revolução copernicana realizada por Kant. O que faz Kant? Desloca a questão do “acesso” à realidade, pelo qual se procura resolver a possibilidade de conhecimento *a priori* dos objetos por meio de uma submissão necessária do sujeito ao objeto, propondo a possibilidade do conhecimento a partir de uma investigação sobre as faculdades humanas do conhecimento. E afirma que é o sujeito quem legisla e constitui o objeto, e é deste modo, em um estudo do sujeito, que Kant funda o conhecimento humano. O sujeito *forma* o objeto, eis a inversão proposta pelo filósofo.

Foucault preservará a tarefa e tese kantianas, mas às avessas e em um campo material. O que faz Foucault? Uma nova revolução copernicana, em que a questão filosófica (e do conhecimento) é novamente deslocada, pela qual se procura por em destaque as condições de possibilidade do conhecimento através de uma submissão necessária do sujeito ao *a priori* histórico. O sujeito é *formado*. Há mais uma virada metodológica aqui.

Em *As Palavras e as coisas* e *A Arqueologia do saber* o *a priori* histórico aparece como um corpo de enunciados ou a conjugação de elementos conceituais e práticos de um

¹²⁹ Toda a terceira parte da obra *Vigiar e punir* é dedicada à descrição desse uso moderno do tempo e do espaço.

enunciado de um determinado tempo e lugar que torna possível qualquer positividade, inclusive o indivíduo, ou o sujeito. Foucault postula *uma espécie* de domínio transcendental que condiciona o saber, mas que, ao contrário de Kant, é não-subjetivo e variável. Foucault, assim como Kant, introduz uma série de novos problemas filosóficos, e dessa forma inventa um “novo” método histórico de fazer Filosofia kantiana do saber. Há aqui, sem dúvida, um kantismo paradoxal.

A tese de Foucault de um sujeito *formado* pelos usos do tempo e do espaço inverte as intuições sensíveis kantianas (tempo e espaço) o que possibilitará explicitar a gênese da formação objetiva desse sujeito, temos como resultado uma reflexão original sobre a *forma-sujeito*. Em Kant e em Foucault tempo e espaço são ingredientes essenciais para a constituição da forma-sujeito, apesar de terem estatuto bastante diversos em um e em outro. Na *Estética transcendental* tempo e espaço são condições subjetivas para a constituição dos fenômenos, da experiência e do próprio sujeito. Intuições puras *a priori* da nossa estrutura cognitiva que dão formas às coisas e as tornam fenômenos. Em *Vigiar e punir*, tempo e espaço são condições objetivas para a constituição da forma-sujeito, da experiência, da subjetividade, elas são realidades concretas da vida em sociedade que dão formas às coisas e suas relações. No caso do indivíduo moderno, dá a ele *forma* da utilidade e da docilidade.

O uso das “mesmas” categorias filosóficas num campo invertido (de um idealismo transcendental para uma espécie de materialismo transcendental), é feito por Foucault com maestria, nos indica um movimento similar ao que Marx fez com Hegel quando “vira de ponta-cabeça” o conceito de dialética ou ao que Nietzsche faz com o platonismo, criando um platonismo invertido. Exploraremos essa hipótese no nosso último capítulo que tratará dos procedimentos de produção de Filosofia.

Importa agora explicitar essa ideia da *inversão* promovida por Foucault, indicando com precisão nos textos o uso que Kant e Foucault fazem das categorias *tempo e espaço*, bem como a similitude do papel dessas categorias no construtivismo presente nas ideias dos dois filósofos. Kant explicitando as condições subjetivas para a construção dos fenômenos, incluindo o sujeito. Foucault explicitando as condições objetivas para a construção da

forma-sujeito e, portanto, da subjetividade. Ambos defendendo a subjetividade-objetividade como interdependentes, isto é, em que uma condiciona a outra.

Ademais, a consequência desse movimento filosófico (que mantém as categorias invertendo seu campo ou seu domínio) é a de que *o tipo* de indivíduo que resulta de cada uma das Filosofias é também invertido. A *autonomia* do sujeito kantiano - que se constrói e constrói o mundo à sua volta com sua própria subjetividade e em grande parte com sua sensibilidade (aqui nos referimos a sensibilidade transcendental – espaço e tempo) – é traço essencial do indivíduo moderno. Segundo Foucault, esse traço aparece como completa *heteronomia*, pois esse é construído como objeto por uma exterioridade temporal e espacial. O sujeito kantiano submete os objetos. O indivíduo foucaultiano (nesse momento) é objeto, sujeito (pois, se *sujeita*) ao poder. Em Kant a subjetivação cria a objetivação. Em Foucault a objetivação cria a sujeição em forma de subjetividade. A *heteronomia* é explicitada em *Vigiar e punir* por meio da exposição exaustiva dos atos temporais e espaciais.

Pode-se perguntar: *Vigiar e punir* pode ser lida por esse viés? Seguramente, basta que o objetivo seja pensar a produção de pensamento filosófico. A análise da obra mostra uma microfísica do poder e um investimento político no corpo, a obra trata da *formação de subjetividades* na modernidade. Uma nova concepção de poder é explicitada ali¹³⁰. Um poder que *cria* o real antes de reprimir. Produz verdade, antes de reprimir. A repressão pressupõe sempre uma disposição ou um dispositivo no qual opera. Há nessa obra, como afirma Deleuze, *uma concepção de espaço social tão nova como as dos espaços físicos e matemáticos atuais* (1986, p. 43). Há na obra *Vigiar e punir* a indicação que o real é construído com condições específicas para que surjam determinados fenômenos (conteúdos que surgem das formas) como a delinquência, por exemplo. O campo do poder é um campo *formador* de sujeitos e outros conteúdos. Como uma espécie de transcendental¹³¹.

Deleuze afirma:

¹³⁰ E essa forma tem vinculação direta com Kant como indicaremos mais à frente.

¹³¹ “Transcendental significa possibilidade ou uso *a priori* do conhecimento” (CRP, B81). Kraemer (2011) questiona se não haveria uma semelhança entre o conceito de Abertura em Foucault com o transcendental de Kant.

Vigiar e punir dá um novo passo. Considere-se **uma “coisa” como a prisão: é uma formação de meio (o meio prisional), é uma forma de conteúdo (o conteúdo é o detido)**. Mas esta coisa ou esta forma não remete para uma “palavra” que a designaria, nem para um significante de que ela seria o significado (1986, p.49).

(...) É certo que a prisão **como forma de conteúdo tem os seus próprios enunciados**, os seus regulamentos. Igualmente, o direito penal como forma de expressão, enunciados de delinquência, tem os seus conteúdos: pelo menos um novo tipo de infrações (...). E as duas formas estão sempre a entrar em contato, a insinuar-se reciprocamente, a retirar segmentos uma da outra: o direito penal está sempre a levar a prisão e a fornecer prisioneiros, enquanto a prisão **reproduz incessantemente a delinquência, faz dela um “objeto”** e realiza os objetivos que o direito penal concebia de outro modo (...). Existe pressuposição recíproca entre as duas formas. E, no entanto, não há forma comum, não há conformidade, nem sequer correspondência (DELEUZE, 1986, p. 51).

Deleuze continua sua argumentação com uma indagação que nos leva diretamente ao ponto que queremos chegar: *Vigiar e punir* levanta dois problemas que *A Arqueologia do saber* não podia levantar - haverá em geral e fora das formas, uma **causa comum imanente** ao campo social? Como uma disposição prévia que ajustasse as duas formas e produzisse casos concretos? Permitamo-nos por um momento pensar nessa disposição como uma espécie de transcendental (repleto de condições) que gera o fenômeno (conteúdo). Permitamo-nos ver o instrumental kantiano e seu uso em outras bases: a forma, aqui indicada organiza matérias, forma ou finaliza funções. As instituições em Foucault são matérias formadas (kantianamente falando).

Dito isso, nas partes que seguem, pretendemos indicar em Kant e em Foucault esse processo de construção de matérias formadas (em que tempo e espaço são fundamentais) e defender a tese de uma espécie de *subversão* do transcendental kantiano em Foucault.

4.1 – Kant e a explicitação das condições subjetivas para a construção dos fenômenos

“O tempo é a condição formal *a priori* de todos os fenômenos em geral”.

Kant, *Crítica da razão pura*.

Entre os alicerces da Filosofia kantiana, seu idealismo transcendental, está a defesa da tese que espaço e tempo são intuições *a priori* e formas da intuição externa e interna respectivamente. A primeira parte da exposição sistemática da *Crítica da razão pura* é a Estética transcendental, cuja tarefa é apresentar essa tese no que concerne às condições subjetivas sensíveis. Toda essa parte é pressuposto necessário ao restante da obra e, principalmente, para a construção da chamada Lógica Transcendental.

Da Introdução à *Crítica* decorre a definição do que é um conhecimento empírico e o que é um conhecimento puro, distinção fundamental para a compreensão do projeto crítico e da compreensão de que é a realidade fenomênica. Tanto as intuições do espaço e do tempo, quanto às categorias do entendimento são *a priori*. Essas são contribuições de nossa mente ao conhecimento, são anteriores à experiência, são trazidas à experiência pela mente ou nosso aparelho cognitivo. O espaço e o tempo são *intuições* e Kant afirma que uma *intuição* é o modo como um conhecimento se refere a objetos, o modo como se refere imediatamente a objetos e ao qual todo pensamento como meio (CRP, A19/B33). Fica evidente que Kant nos indica a fôrma que moldará a matéria dessa realidade que nada mais será que matéria formada.

Kant na *Crítica da razão pura* ao fazer o exame da razão humana quanto às suas possibilidades de conhecimento, faz uma espécie de radiografia do nosso aparelho cognitivo. O ser humano teria uma estrutura subjetiva prévia, *a priori*, que com o contato com uma *matéria bruta*, disforme, seria despertada e estando desperta daria forma ao

disforme, ou seja, aplicar-se-iam as intuições sensíveis e conceitos do entendimento criando o campo dos fenômenos.

Segundo Kant, na *Introdução*:

Não resta dúvida de que todo o nosso conhecimento começa pela experiência; efetivamente, que outra coisa poderia despertar e por em ação nossa capacidade de conhecer senão os objetos que afetam os sentidos e que, por um lado, põem em movimento a nossa faculdade e levam-na a compará-las, ligá-las ou separá-las transformado assim a **matéria bruta das impressões sensíveis** num conhecimento que se denomina experiência? (CRP, B1) Grifo nosso.

E mais adiante na *Estética*,

Sejam quais forem o modo e os meios pelos quais um conhecimento se possa referir a objetos, é pela *intuição* que se relaciona imediatamente com eles e ela é o fim para o qual tende, como meio todo o pensamento. Esta intuição, porém, apenas se verifica na medida em que o objeto nos for dado; o que, por sua vez, só é possível [pelo menos para nós homens] se o objeto afetar o espírito de certa maneira. A capacidade de receber representações (receptividade), graças à maneira como somos afetados pelos objetos, denomina-se *sensibilidade*. Por intermédio, pois da sensibilidade são-nos *dados* objetos e só ela nos fornece *intuições*; mas é o entendimento que *pensa* esses objetos e é dele que provêm os conceitos. Contudo, o pensamento tem sempre que referir-se, finalmente a intuições, quer diretamente, quer por rodeios [mediante certos caracteres] e, por conseguinte, no que respeita a nós, por via da sensibilidade, porque de outro modo nenhum objeto nos pode ser dado (...) **Dou o nome de matéria ao que no fenômeno corresponde à sensação; ao que porém, possibilita que o diverso do fenômeno possa ser ordenado segundo determinadas relações, dou o nome de forma do fenômeno** (CRP, B34) Grifo nosso.

O mundo dos fenômenos, tanto no âmbito da natureza quanto da cultura, é construto humano e sendo construto humano é passível de conhecimento. A própria noção de *eu* ou *sujeito* só é possível a partir da aplicação dessas intuições e categorias ao que antes *não-era*.

Na primeira parte da *Crítica*, coloca-se em evidência a parte sensível dessa estrutura. Na *Estética transcendental* concentra a tese de Kant acerca do tempo e espaço puros. Inspirado em Euclides, Kant defende uma espécie de geometria pura, em que as formas básicas da geometria (quadrado, círculo, triângulo) seriam inerentes ao humano antes de qualquer experiência, e que além de ser uma determinação *a priori*, seriam essas formas básicas que dariam forma ao mundo e a nós mesmos. O espaço não estaria nas coisas, mas antes, as coisas só são coisas, pois o ser humano tem as condições de possibilidade formais da experiência, da mesma maneira o tempo não estaria nas coisas, é, portanto, subjetivo. Em uma palavra, nós damos forma aos objetos, nós damos forma ao sujeito, damos forma aos *corpos*, ao que é extenso, e colocamos simultaneidade, permanência, sequência.

Afirma Kant,

O sentido interno, mediante o qual o espírito se intui a si mesmo ou intui também o seu estado interno, não nos dá em verdade, nenhuma intuição própria da alma como um objeto; é, todavia uma forma determinada, a única mediante a qual é possível a intuição do seu estado interno, de tal modo que tudo que pertence às determinações internas é representado segundo relações de tempo. O tempo não pode ser intuído exteriormente, nem o espaço como se fora algo de interior. Que são então o espaço e o tempo? São entes reais? Serão apenas determinações ou mesmo relações das coisas, embora relações de espécie tal que não deixariam de subsistir entre as coisas, mesmo que não fossem intuídas? Ou serão unicamente dependentes de forma da intuição e, por conseguinte, da constituição subjetiva do nosso espírito, sem a qual esses predicados não poderiam ser atribuídos a coisa alguma? (CRP, A23/B38).

Os fenômenos, portanto, nada mais são que a diversidade intuída como unidade espaço-temporal e modelada pelo entendimento¹³² categoricamente, e apreendida uniformemente. Esse processo só é possível, pois a matéria afeta nossa sensibilidade e os conceitos são *formados*. Na exposição metafísica do conceito de espaço há quatro argumentos¹³³. Os dois primeiros claramente em favor da afirmação de que o espaço é *a*

¹³² O que é tratado na *Lógica transcendental*.

¹³³ Kant faz a distinção entre 'metafísico' e 'transcendental' para diferenciar o tipo de exposição que faz acerca do tempo e do espaço na *Estética transcendental*. Uma investigação metafísica incide sobre os elementos formais que se encontram de início nas nossas representações determinadas, das unidades no espaço e no tempo e da unidade conceitual ou da unidade (sintética) em geral. Uma demonstração

priori, os outros dois em favor da afirmação de que o espaço é intuição. O total da argumentação resulta na afirmação de que o espaço é uma intuição *a priori*.

O primeiro argumento é que o espaço não é um conceito empírico abstraído de experiências externas. A representação do espaço tem de ser pressuposta para referir às sensações, a algo exterior, ou seja, para representá-las no espaço. Para que algo seja representado a sua representação deve ser pressuposta. O segundo argumento afirma que o espaço é anterior aos fenômenos, é anterior às coisas no espaço. O espaço é condição de possibilidades dos fenômenos. O terceiro e quarto argumentos da exposição metafísica nos levam à sua caracterização como intuição quando Kant afirma que a representação do espaço é singular.

Segundo Kant,

O espaço é uma representação necessária, *a priori*, que fundamenta todas as intuições externas. Não se pode nunca ter uma representação de que não haja espaço, embora se possa perfeitamente pensar que não haja objetos alguns no espaço. Consideramos, por conseguinte, o espaço a condição de possibilidade dos fenômenos, não por uma determinação que dependa deles; é uma representação *a priori*, que fundamenta necessariamente todos os fenômenos externos (CRP, A24/B38).

As conclusões que Kant chega com a exposição metafísica são uma série de afirmações de caráter fenomenológico sobre o espaço: o espaço é anterior aos objetos, os objetos são experimentados como se estivessem *no* espaço, a noção de espaço é construída, esse é único e ilimitado.

transcendental deve, enfim, mostrar que aqueles elementos formais são meios pelos quais o espaço e o tempo, e com eles toda a natureza, são determinados originariamente. O conceito de metafísico aqui se reporta, portanto ao originariamente determinado no fenômeno, **o conceito transcendental ao originariamente determinante ao fenômeno.**

Na Exposição transcendental¹³⁴ Kant afirma que em favor da possibilidade de um conhecimento sintético *a priori* na geometria, é necessário considerar o espaço como uma intuição *a priori*.

Kant defende que:

O espaço tem de ser originariamente uma intuição, porque de um simples conceito não se podem extrair proposições que ultrapassem o conceito (...) mas essa intuição deve-se encontrar em nós *a priori*, isto é, anteriormente a toda a nossa percepção de qualquer objeto, sendo, portanto intuição pura e não empírica. (...) Mas, como poderá haver no espírito uma intuição externa que precede os próprios objetos e que permita determinar *a priori* o conceito destes? É evidente que só na medida em que se situa simplesmente no sujeito, como forma do *sentido externo* em geral, enquanto propriedade formal do sujeito de ser afetado pelos objetos... (CRP, A25/B41).

Há no sujeito uma propriedade formal de ser afetado por objetos e apenas assim obter uma representação imediata dos objetos, ou seja, uma *intuição*. A intuição externa só é possível mediante a condição subjetiva da nossa sensibilidade. A receptividade do sujeito, mediante a qual este é afetado por objetos, precede todas as intuições desses objetos.

E Kant continua sua argumentação:

Só assim, do ponto de vista do homem, podemos falar do espaço, de seres externos, etc. Se abandonarmos, porém, a condição subjetiva, sem a qual não podemos receber intuição exterior, ou seja, a possibilidade de sermos afetados pelos objetos, a representação do espaço nada significa... (CRP, A27/B43)

(...) o conceito transcendental dos fenômenos no espaço é **uma advertência crítica de que nada, em suma, do que é intuído no espaço é uma coisa em si**, de que o espaço não é uma forma das coisas, forma que lhes seria própria, de certa maneira, em si, mas que nenhum objeto em si mesmo nos é conhecido e que os objetos exteriores são apenas simples representações de nossa sensibilidade, cuja forma é o espaço, mas cujo verdadeiro correlato, isto é, a coisa em si, não é nem pode ser conhecida por seu intermédio; de resto, jamais se pergunta por ela na experiência (A30/B45) Grifo nosso.

¹³⁴ Por Exposição transcendental entendo a explicação de um conceito como um princípio a partir do qual se possa compreender a possibilidade de outros conhecimentos sintéticos *a priori* (CRP, B40).

Apesar das divergências nas interpretações, no interior do kantismo é inevitável perceber um subjetivismo, uma vez que todo conhecimento é inevitavelmente condicionado pelas nossas faculdades cognitivas, pela linguagem, ou por nossos esquemas de pensamento.

Não obstante a tese ser suficiente para demonstrar a centralidade da subjetividade para a construção de tudo que é extenso, de tudo que é corpo, Kant vai defender que este é apenas o *sentido externo*, havendo ainda um sentido interno, o tempo. Este é mais fundamental, pois as coisas só são no tempo e não seria possível a própria noção de um *eu* sem noção de tempo, há que se ter noção prévia de permanência, de mudança, ou não mudança, para se inferir a possibilidade de um *eu* (CRP, B 49).

Da mesma forma na Exposição metafísica do tempo, Kant afirma que o tempo não é um conceito empírico que derive da experiência, que o tempo é *a priori*, pois sem esse fundamento não teríamos a simultaneidade nem a sucessão necessária à percepção. Podemos abstrair os fenômenos do tempo, mas não o próprio tempo em relação aos fenômenos em geral. O tempo é condição de possibilidade de todos os fenômenos e não pode ser suprimido (CRP A31/B46).

Na Exposição transcendental, Kant afirma:

O tempo é, pois, simplesmente, uma condição subjetiva da nossa (humana) intuição (porque é sempre sensível, isto é, na medida em que somos afetados pelos objetos) e não é nada em si, fora do sujeito. Contudo, não é menos necessariamente objetivo em relação a todos os fenômenos e, portanto, a todas as coisas que se possam apresentar a nós na experiência (CRP, A35/B51).

Kant trata conjuntamente do tempo e do espaço na *Estética transcendental*, entretanto, confere ao tempo um papel mais fundamental na determinação da experiência. Os esquemas, necessários à construção da experiência são formas temporalmente adaptadas às categorias que estabelecem os padrões de coordenação intuitiva e subsunção conceitual que formam a experiência. A inevitável dimensão temporal da experiência humana é a base da insistência de Kant sobre a natureza do tempo.

Assim, o tempo é *a priori*, nada mais que a forma do sentido interno, isto é da intuição de nós mesmos e do nosso estado interior, o tempo é a condição formal de todos os fenômenos e não está no mundo, e sim na subjetividade humana como intuição sensível pura (CRP, A33-34/B50-51). Ao ser aplicada à matéria bruta a intuição do tempo, em concomitância com a aplicação da forma pura do espaço, constroem o campo dos fenômenos, único campo acessível ao humano. Espaço e tempo são ingredientes subjetivos da “objetividade” do mundo.

Kant compreende o espaço e o tempo como formas que, embora contidas subjetivamente no espírito humano, têm uma validade objetiva para tudo o que pode ser considerado real. Com a crítica passamos a perceber o espaço de maneira inversa ao que se via até então: os objetos não são senão o espaço preenchido materialmente; eles são determinados primeiramente, produzidos, pelo espaço. Em uma palavra, um diverso como unidade é uma forma no espaço. O espaço é intuidade, não é, portanto, nem substancialidade, nem inerência, mas mesmo assim determina o diverso.

Ademais, o meio formativo de todo o fenômeno é o tempo. Quando vejo uma flor diante de mim, vejo espaço e tempo preenchidos materialmente, intuição empírica secundária e pura, originária. A definição de Kant de objetividade não exclui a subjetividade ao contrário, pois que está, com efeito, fundamentada nela. A natureza dessa fundamentação é complexa e é estudada na *Crítica da razão pura*, mas será mais explorada, profundamente explorada na *Crítica do juízo*, em que a oposição, que por vezes é proposta, entre subjetividade e objetividade é decisivamente suspensa na noção de proporcionalidade.

Segundo Kant, o sujeito tem, além da sensibilidade, uma estrutura lógica prévia, uma tábua de categorias, conceitos puros do entendimento, que também se aplicariam à matéria bruta. O fenômeno é resultado, portanto. O fenômeno pôde ser criado graças às intuições sensíveis do espaço e tempo e a aplicação das categorias do entendimento, o diverso da intuição ganha forma e torna-se inteligível e, portanto, passível de conhecimento.

Como se dá esse processo de construção?

Na segunda parte da *Crítica da razão pura, Lógica transcendental*, Kant reporta-se aos conceitos ou as categorias do entendimento. Ali está exposta a tematização do pensamento, do espírito, da espontaneidade conceitual, da natureza considerada criticamente como relação conceitual.

O primeiro objetivo de Kant, nesta parte da obra, consiste em desvelar as regras puras do pensamento (na dedução metafísica); o segundo objetivo em demonstrar que a substância de todas as coisas que nós representamos (seja intuindo ou concebendo) coincide com as regras do pensamento (dedução transcendental). O resultado das teses apresentadas aqui é a criação de uma Filosofia revolucionária que estabelece uma nova relação entre lógica e metafísica. A natureza, para Kant, a realidade como um todo, não é senão o produto do espírito humano, o qual determina logicamente a intuição dada, ou seja, os meios materialmente preenchidos do espaço e do tempo.

Não nos é necessário indicar mais do que isso por hora. No entanto, vamos nos debruçar por alguns instantes em um pequeno trecho da *Lógica transcendental*, o trecho que trata especificamente da maneira como os fenômenos são construídos e que marca a supremacia do sujeito no processo de construção. Trata-se do texto, *Do esquematismo dos conceitos puros do entendimento*, capítulo da *Analítica transcendental*.

Kant afirma no início desse capítulo: todo objeto deve estar contido em um conceito. Isto significa que em todas as subsunções de um objeto num conceito, a representação do primeiro deve ser necessariamente homogênea à representação do segundo, nas palavras de Kant *um conceito tem de incluir aquilo que se representa no objeto* (CRP, A 138/B 176).

Como afirma Kant,

É claro que tem de haver um terceiro termo, que deva ser por um lado, homogêneo à categoria e, por outro lado, ao fenômeno e que permita a aplicação da primeira ao segundo. Essa representação mediadora deve ser pura (sem nada de empírico) e, todavia, por um lado, *intelectual* e, por outro, *sensível*. Tal é o esquema transcendental (CRP, A138/B177).

Para perguntar como é possível a subsunção dos fenômenos às categorias, união fundante de todo conhecimento, faz-se necessário distinguir entre conceitos empíricos,

matemáticos e puros. Referindo-se a um conceito geométrico puro de círculo, Kant usa a imagem do prato (conceito empírico) que poderia ser denominado como um esquema empírico do círculo, o redondo pensável no primeiro é intuído no segundo (CRP, A 137/B 176).

O conceito empírico, como o exemplo do prato usado por Kant, explicita uma relação de semelhança entre o prato e o círculo, isto é, entre o conceito empírico e a representação do objeto. Neste caso fica evidente o procedimento de dar uma imagem a um conceito (PEREZ, 2001, p, 118)¹³⁵. Tal procedimento é necessário, mesmo que um objeto na experiência, ou sua imagem, não seja capaz de preencher totalmente um conceito, este requer uma imagem para não ser vazio.

Para se compreender minimamente este procedimento esquemático, é importante destacar que o esquema é produto da imaginação, como uma regra da determinação da nossa intuição e se dá de acordo com uma regra geral. Kant diz que o conceito de cão, por exemplo, significa uma regra segundo a qual a imaginação traça uma figura geral de animal quadrúpede, não se restringindo a uma figura em particular, é uma imagem possível que posso representar em concreto (CRP, A 141/B180)¹³⁶.

E afirma,

(...) a única maneira que pela qual nos são dados objetos é uma modificação da nossa sensibilidade e vimos, além disso, que os conceitos puros *a priori* devem ainda conter, além da função do entendimento na categoria, condições formais da sensibilidade (precisamente no sentido interno), que contém a condição geral pela qual unicamente a categoria pode ser aplicada a qualquer objeto. Daremos o nome de *esquema* a esta condição formal e pura da sensibilidade a que o conceito do entendimento está restringido no seu uso e o de *esquematismo* do entendimento puro ao processo pelo qual o entendimento opera com esses

¹³⁵ Perez (2001, p. 118-119) chama a atenção para o fato que “mesmo quando um conjunto de conceitos não é suficiente para fornecer uma definição real a um conceito, e só mediante a construção de uma forma sensível que pode essa se dar, não seria apenas uma relação Imagem-Conceito como uma relação 1:1 o que o esquematismo estaria apresentando. O esquematismo não fornece uma lista completa de todos os pratos possíveis, senão que, como Kant explicará logo: ‘o esquema é sempre, em si mesmo, apenas um produto da imaginação; mas como a síntese da imaginação não tem como objetivo uma intuição singular, mas tão só a unidade na determinação da sensibilidade há que distinguir o esquema da imagem” (CRP A 140, B179).

¹³⁶ É interessante observar que quando usamos recursos mnemônicos para lembrar dados, as imagens que usamos normalmente são imagens gerais e não singulares oferecidas pela experiência; o que reforça a teoria kantiana do esquema.

esquemas. O esquema é sempre, em si mesmo, apenas um produto da imaginação... (CRP, A140, B179).

Por ser possível uma infinidade de imagens correspondentes a um conceito empírico, os esquemas empíricos precisam mais de exemplos que de regras, como diz Perez (2001, p. 120) *exemplos padronizados como regras que só podem ser operadas com gênio mais do que com cálculo, e a aplicação dos mesmos torna-se assim distante e escondida para nossos olhos.*

O movimento de encontrar na sensibilidade o objeto pensado no entendimento pode ser compreendido a partir de uma sentença: temos uma imagem processada por uma regra. Perez (2001, p.120) sintetiza o procedimento esquemático kantiano com uma sequência: conceito-esquema-imagem, *onde o esquema é o mecanismo que encontra-desenha a imagem correspondente ao conceito.*

Citando o próprio Kant:

Assim, por exemplo, quando converto em percepção a intuição empírica de uma casa, pela apreensão do diverso dessa intuição, tenho por fundamento a *unidade necessária* do espaço e da intuição sensível externa em geral e como que desenho a sua figura segundo a unidade sintética do diverso no espaço (CRP, A121/B162).

Continuando sua exposição acerca do esquematismo, Kant, com a mencionada exigência semântica de que para cada conceito há que se ter uma intuição sensível correspondente, depara-se com o problema da aplicação dos conceitos puros do entendimento à sensibilidade e, portanto, com o problema da heterogeneidade entre ambos.

Como diz o próprio Kant:

Os conceitos puros do entendimento, comparados com as intuições empíricas (até mesmo com as intuições sensíveis em geral) são completamente heterogêneos e nunca podem se encontrar em qualquer intuição. Como será possível a subsunção das intuições nos conceitos, portanto a aplicação da categoria aos fenômenos? (CRP, A138/B 177).

Segundo Kant, uma vez estabelecidas quais são as formas da intuição (espaço e tempo) e arquitetada a tábua das categorias é necessário cumprir a exigência de um terceiro

termo, que seja, por um lado, sensível e por outro intelectual. Um terceiro termo que promova a mediação entre esses dois elementos heterogêneos como são o conceito e as intuições sensíveis, esse terceiro termo é o esquema, o que se acrescenta neste ponto da argumentação kantiana é que o esquema é determinação transcendental do tempo.

Nas palavras de Kant:

O tempo como condição formal do diverso no sentido interno, e, portanto, da ligação de todas as representações, contém um diverso *a priori* na intuição pura. Ora, uma determinação transcendental do tempo é homogênea à *categoria* (que constitui sua unidade) na medida em que é *universal* e assenta sobre uma regra *a priori*. É, por outro lado, homogênea ao *fenômeno*, na medida em que o tempo está contido em toda representação empírica do diverso. Assim, uma aplicação da categoria aos fenômenos será possível mediante a determinação transcendental do tempo que, como esquema dos conceitos puros do entendimento, proporciona a *subsunção* dos fenômenos na categoria (CRP, A139/B178).

O tempo se constitui como forma sensível, como forma de toda intuição possível e é só nele que os conceitos como unidades lógicas encontram sua aplicabilidade objetiva. Ele, como regra de determinação temporal descreve as figuras da extensão de acordo com a forma lógica de cada categoria. A imagem é o produto desta regra. O tempo - seja como intuição sensível, seja como esquema - é uma espécie de cimento do universo e esse cimento é humano.

Kant defende o sujeito, portanto, como condição lógica e formal da experiência e não um sujeito como uma substância existente. O sujeito primeiro do conhecimento é o eu consciente de si, não há nesse sujeito nenhuma existência substancial, é uma função lógica e não um ser existente.

Ninguém pode definir o conceito de grandeza em geral dizendo, por exemplo, que é a determinação de uma coisa, que permite pensar quantas vezes nela se contém a unidade. Mas este quantas vezes assenta na repetição sucessiva, portanto sobre o tempo e a síntese (do homogêneo) no tempo. A realidade, em oposição à negação, só pode definir-se pensando um tempo (como o conjunto de todo o ser), que está cheio ou vazio dessa realidade. Se puser de parte a permanência (que é a existência em todo o tempo) apenas me resta, para formar o conceito de substância, a representação lógica do sujeito, que suponho realizar representando-me algo que só pode ter lugar simplesmente como sujeito (não

pode ser predicado de algo). Não conheço, porém, quaisquer condições, pelas quais este privilégio lógico possa convir a qualquer coisa... (CRP, A243-B301).

O *eu* como sujeito é apenas um mero prefixo ou uma representação completamente vazia¹³⁷. O sujeito kantiano fica na esfera lógica e não ontológica. Não converte o sujeito lógico e seus predicados no que seria para muitos equivalentes ontológicos: substância e acidentes. O *eu penso* é aceito como proposição de um eu absoluto ou sujeito por Kant, mas resiste ao *ergo sum*. Esse ser não é substancial.

Kant refere-se por vezes a um eu empírico em outras ao eu transcendental, ao eu psicológico, ao eu lógico, ao eu como objeto, ao eu como sujeito. A bifurcação do eu parece natural considerando que ser consciente de si é um pensamento que já contém um duplo eu. A bifurcação nos leva ao eu-objeto que é pensado, e ao eu-sujeito que pensa.

Como afirma Kant,

O entendimento não encontra no sentido interno tal ligação do diverso, por assim dizer já feita: *produ-la* ao *afetar* esse sentido. Mas como poderá o eu, o eu penso, distinguir-se do eu que intui a si próprio (posso ainda imaginar um outro modo de intuição, ao menos como possível) e, todavia, ser idêntico a este último, como o mesmo sujeito? Como, portanto, poderei dizer eu, enquanto inteligência e sujeito *pensante*, me conheço a mim próprio como *objeto pensado*, na medida em que me sou, além disso dado na intuição, apenas à semelhança de outros fenômenos, não como sou perante o entendimento, mas tal como me apareço? (CRP, B156).

Para Kant o sujeito é para si mesmo objeto da intuição e das percepções internas, só nos intuímos na medida em que somos afetados exteriormente e há que se admitir, quanto ao sentido interno, que por meio desse nos intuímos apenas tal como interiormente somos afetados, portanto, por nós mesmos, conhecemos a nós mesmos, a nós como sujeitos, apenas como fenômeno e não tal como somos, e não tal como coisa em si. A unidade idêntica de que estou consciente, a que chamo de *eu* em todas as mudanças do meu estado, o meu eu, é determinada como unidade do tempo, aliás, à semelhança de qualquer outro objeto e, por isso, é um fenômeno.

¹³⁷ Foucault adota a mesma perspectiva para pensar o sujeito.

O eu, composto de estados variáveis, é um eu representado no tempo e, portanto, dependente do tempo. Daqui se conclui que os objetos são reais, mas subjetivamente reais. É o sentido crítico do termo real. Kant defende que o objeto só tem realidade em relação a um sujeito e que o sujeito só tem realidade em relação ao objeto, ou seja, a matéria real para nós tem que ser formada e de que a forma real, para nós, tem que estar inculcada na matéria.

O eu transcendental de “eu penso” é central para a explicitação da experiência, é a única condição que acompanha todo o pensamento, não como um objeto de uma possível experiência, mas como a única condição formal, a saber, a unidade lógica de todo o pensamento, no qual abstraio de todo o objeto.

Nas palavras de Kant,

Como, além disso, a única condição que acompanha todo o pensamento, o eu, está na proposição *universal* ‘eu penso’, a razão tem que ver com essa condição, na medida em que é ela própria é incondicionada. Mas é apenas a condição formal, a saber, a unidade lógica de todo o pensamento, no qual abstraio de todo o objeto, e, não obstante, é representada como um objeto que penso, ou seja, eu próprio e a unidade incondicionada desse eu (CRP, A398).

O *eu* para Kant é uma representação vazia de conteúdo, é apenas uma mera consciência que acompanha todos os conceitos. Kant afirma que só se conhece o eu por analogia. Não existe em si mesmo como substância última ou fundamento subjacente do saber e da experiência, mas é simplesmente uma função lógica que o acompanha.

O mundo fenomênico é o *nosso* mundo. Nosso mundo, pois se abstrairmos de nós todo o resto desaparece. São fenômenos e não podem existir em si e sim apenas para nós. O sujeito moderno não é aquele que se submete à natureza, mas que dá as diretrizes a essa, afinal a razão só conhece aquilo que ela mesma produz. O sujeito kantiano tem, na sua estrutura *a priori* subjetiva a fonte maior de sua autonomia frente o mundo, pois ele é seu criador. Nisso consiste a essência do idealismo transcendental. Demonstrando isso, Kant realiza a revolução copernicana e coloca o sujeito no comando da produção do conhecimento.

A passagem abaixo, do prefácio à segunda edição se tornou corrente para evidenciar isso:

Quando Galileu fez rolar no plano inclinado as esferas com uma aceleração que ele próprio escolhera, quando Torricelli fez suportar pelo ar um peso, que antecipadamente sabia idêntico ao peso conhecido de uma coluna de água, ou quando mais recentemente, Stahl transformou metais em cal e essa por sua vez, em metal, tirando-lhes e restituindo-lhes algo, foi uma iluminação para todos os físicos. Compreenderam que a razão só entende aquilo que ela produz segundo seus próprios planos; que ela tem que tomar a dianteira com princípios, que determinam seus juízos segundo leis constantes e deve forçar a natureza a responder às suas interrogações em vez de se deixar guiar por esta; de outro modo, as observações feitas ao acaso, realizadas sem plano prévio, não se ordenam segundo a lei necessária, que a razão procura e de que necessita. A razão tendo por um lado os seus princípios, únicos a poderem dar aos fenômenos concordantes a autoridade de leis e, por outro, a experimentação, que imaginou segundo seus princípios, deve ir ao encontro da natureza, para ser por essa ensinada, é certo, mas não na qualidade de aluno que aceita tudo que o mestre afirma, antes na de juiz investido nas suas funções, que obriga as testemunhas a responder aos quesitos que lhe apresenta (...) [trata-se] de procurar na natureza, de acordo com o que a razão nela pôs o que nela deverá aprender... (CRP, BXIII).

Na *Crítica da razão pura*, Kant faz *como que* uma radiografia do nosso aparelho cognitivo¹³⁸. O ser humano tem uma estrutura subjetiva potencial prévia, *a priori*, que com o contato com uma matéria bruta, disforme, seria despertada. Estando desperta daria forma ao informe criando o campo da experiência possível, o campo dos fenômenos. O mundo dos fenômenos, tanto no âmbito da natureza quanto da cultura é construto humano. A própria noção de eu ou sujeito só é possível mediante esse processo de construção, a partir da aplicação das intuições sensíveis e categorias ao que antes não-era e agora é.

São célebres as passagens da *Estética* e da *Lógica transcendental* em que as intuições do espaço e do tempo, bem como as categorias lógicas do entendimento são afirmadas como estruturas subjetivas puras. Com isso se infere que o mundo, a natureza e o próprio sujeito foram construídos com ingredientes subjetivos. A chamada “objetividade” nada mais é do que o campo do percebido, fenômeno, portanto.

¹³⁸ Expressão utilizada por Loparic em *A Semântica transcendental de Kant*.

Essas teses da Filosofia transcendental de Kant indicam que o sujeito kantiano, tem, na sua estrutura *a priori* subjetiva a fonte maior de sua autonomia frente ao mundo, pois ele é o seu criador. O sujeito kantiano nasce como aquele que interroga a natureza e comanda, portanto, a produção do conhecimento é sua responsabilidade.

O sujeito moderno nasce não como aquele que se submete, se sujeita, mas que domina. É construtor da objetividade do mundo. A razão só conhece o que ela mesma produz segundo seus princípios. Interroga a natureza e a faz responder a seus desígnios. Com essa teoria nasce o sujeito ativo. Nasce o sujeito moderno.

Menos de dois séculos depois, há algo intrigante na história da Filosofia, a morte do sujeito é anunciada por Michel Foucault. O anúncio é feito como uma morte prematura, pois já na época de seu nascimento (séc. XVIII) todos os mecanismos sociais da destruição do sujeito já estavam em voga. Nasce o sujeito transcendental kantiano. Nasce a forma-sujeito. Desaparece a forma-sujeito, afirma Foucault.

4.2 - Foucault e a explicitação das condições objetivas para a construção da forma-sujeito.

“A disciplina organiza um espaço analítico”.

Michel Foucault, *Vigiar e punir*.

Se na *Tese complementar* e em *As Palavras e as coisas* Michel Foucault denuncia uma história antropológica em que o sujeito é instância de fundação e centro para o qual tudo se dirige, instância máxima de significação do mundo e indica a morte ou desaparecimento dessa forma sujeito, em *Vigiar e punir*, Foucault nos leva para um aspecto dessa história que nos mostrará algumas práticas a que tal sujeito está submetido. Tais práticas resultarão não mais em um sujeito autônomo e sim de um sujeito heterônomo (mesmo que a autonomia sempre esteja à espreita).

No processo de apresentação das muitas técnicas disciplinares e na explicitação da anatomia política moderna, Foucault vai mostrando a formação de um sujeito-objeto, ou de um sujeito objetificado. Tal processo de formação é uma constituição ou uma construção, o sujeito objetificado é, portanto, *efeito* de uma constituição, de uma construção. No detalhe podemos afirmar que nessa anatomia política e nessas técnicas disciplinares estão (alguns) dos chamados modos de subjetivação que são exatamente modos de constituição do sujeito. Curioso que se entendermos dessa forma subjetividade e objetividade se confundem, pois o que se chama de modo de subjetivação é também o que dá objetividade ao sujeito, o que o faz ser o que esse é objetivamente falando: modos de objetivação do sujeito¹³⁹.

O humano está *sujeito* a relações de conhecimento e de poder que o forma. Objetividade e subjetividade são dependentes. É o “pensamento” o ato que instaura o sujeito e o objeto. O trabalho de Foucault pode ser lido como uma história crítica dos modos de subjetivação/objetivação do ser humano em nossa cultura moderna. As instituições modernas, dentre elas a prisão, a escola, o hospital, são *matérias formadas* com potencialidade de formação.

É importante reforçar que, como afirma Deleuze,

A forma diz-se em dois sentidos: forma ou organiza matérias; forma ou finaliza funções, dá-lhes objetivos. Não só a prisão, mas também o hospital, a escola, a caserna, a oficina são matérias formadas. Punir é uma função formalizada, tal como tratar, educar, disciplinar, fazer trabalhar (1986, p. 51).

A afirmação de Foucault que o sujeito não é originário na história e tem uma proveniência datada na história recente evidencia, sem dúvida, a influência da leitura que Foucault faz de Nietzsche, de Blanchot, Lacan e de toda uma tradição dos anos 60 que faz crítica à chamada Filosofia do sujeito. Isso parece indubitável. Mas, aqui queremos chamar a atenção para a influência de Kant na maneira como Foucault vai explicitar alguns dos modos de subjetivação.

¹³⁹ Nos referimos aqui a um dos modos que o conceito aparece na obra de Foucault.

Primeiramente, podemos destacar que Foucault, assim como Kant, vai descrever os processos de constituição ou construção do sujeito. Em segundo lugar, que o resultado será o de um objeto construído, sujeito objetificado e não sujeito livre e autônomo. Ou seja, em um primeiro ponto análogo a Kant na descrição de um processo de construção, no segundo momento, invertendo o resultado, chega-se a *heteronomia*. Diferente em conteúdo, mas análogo na forma kantiana. Além do mais, temos como pano de fundo outro sentido (também kantiano) da noção de práticas de subjetivação como a forma como o sujeito se relaciona consigo mesmo.

O problema da produção histórica das subjetividades remete à descrição arqueológica da constituição de certo número de saberes sobre o sujeito, à descrição genealógica das práticas de dominação, das estratégias de governo às quais se submetem o indivíduo. No curso da história os homens se constroem, deslocam sua subjetividade, subjetividades múltiplas que jamais seriam aquilo que chamamos de homem. Se tantas são as condições concretas dessa constituição, como a influência kantiana está presente? Já indicamos que há uma coincidência quanto a defesa de um construtivismo de formação do sujeito nos dois autores, que o resultado de um é o inverso do outro (e, portanto, ainda em relação) e que isso remete às práticas de si (também presentes nos dois autores – o que fazem do homem e o que o homem pode fazer de si). Todavia, queremos chamar a atenção para outro ponto.

Se observarmos com atenção veremos que a anatomia política da dominação, conseqüentemente as técnicas disciplinares ou os chamados *recursos para o bom adestramento*¹⁴⁰ dos homens, tais como apresentados por Foucault em *Vigiar e punir*, têm como pilar de sustentação como princípios de dominação mais efetiva, os usos do tempo e do espaço. É artificialmente no tempo e no espaço e por meio de seu uso que a constituição das subjetividades se dará. Não é apenas na obra *Vigiar e punir* que essa temática aparece. Há inúmeros textos de Foucault que tratam da formação do sujeito com ênfase nesses usos do tempo e do espaço.

¹⁴⁰ Título de capítulo da terceira parte de *Vigiar e punir*.

Na *História da loucura* de Foucault há já de início um texto intrigante:

Ao final da Idade Média, a lepra desaparece do mundo ocidental. As margens da comunidade, às portas das cidades, abrem-se como que grandes praias que esse mal deixou de assombrar, mas que também deixou estéreis e inabitáveis durante longo tempo. Durante séculos, essas extensões pertencerão ao desumano. Do século XVI ao XVII, vão esperar e solicitar, através de estranhas encantações, uma nova encarnação do mal, um outro esgar do medo, mágicas renovadas de purificação e exclusão (...) Desaparecida a lepra, apagado (ou quase) o leproso da memória, essas estruturas permanecerão. Frequentemente nos mesmos locais, os jogos de exclusão serão retomados, estranhamente semelhantes aos primeiros, dois ou três séculos mais tarde (FOUCAULT, 2005, p. 3-6). [HL].

Que espaço é esse que espera e solicita? Que guarda o passado? Que vazio espera para implantar no próximo ocupante as estruturas de antes e retomam os mesmos jogos de exclusão? Embora, o texto esteja carregado de metáforas está evidente que o espaço tem um peso essencial na formação do sujeito. E aqui como em Kant não é o espaço físico ou empírico, mas algo mais. Em conferência proferida em 1967, intitulada *Outros espaços*, Foucault afirma:

É preciso, entretanto, observar que o espaço que hoje aparece no horizonte de nossas preocupações, de nossa teoria, de nossos sistemas não é uma inovação: o próprio espaço na experiência ocidental tem uma história, e não é possível desconhecer este entrecruzamento fatal do tempo e do espaço (...). É do espaço de fora que eu gostaria de falar agora. O espaço no qual vivemos, pelo qual somos atraídos para fora de nós mesmos, no qual decorre precisamente a erosão de nossa vida, de nosso tempo, de nossa história, esse espaço que nos corrói e nos sulca é também em si mesmo um espaço heterogêneo (FOUCAULT, 2006b, p. 411-414)¹⁴¹.

O espaço *forma* a subjetividade na medida em que a forma, a corrói, ou a sulca. Em *Vigiar e punir* ao tratar da punição, o filósofo afirma que a punição é uma função social complexa e não centra sua análise apenas nos conceitos repressivos do poder, mas em uma série de efeitos positivos que essa pode induzir. O poder como criador de instâncias, campos de verdade e de objetos, ou no caso de um tipo específico de sujeito é a primeira regra metódica proposta por Foucault.

¹⁴¹ *Ditos e Escritos III* (edição brasileira).

A punição não é apenas uma consequência do direito e sim uma técnica que tem sua especificidade no campo geral das técnicas do poder que se dão efetivamente num dado espaço para a formação de indivíduos. A punição e sua efetivação por meio do espaço é ao mesmo tempo epistemológica e jurídica, tem relação com o conhecimento do homem e a construção de uma forma de homem. O método apresentado por Foucault para a leitura da punição revela dada ontologia da subjetividade moderna. O espaço será condição de possibilidade primordial para a efetivação da punição.

O espaço institucional ou

As instituições que foram pensadas e denunciadas como instrumentos visíveis ou lavandes de um imenso projeto de controle social. A escola, o hospital, o asilo, a prisão, a família tornou-se alguns dos pontos visíveis – os mais visitados também – de um vasto arquipélago institucional (ou para usar outro sistema metafórico), de uma rede indefinidamente ramificada de coerções exercidas pela sociedade sobre si mesma (REVEL, 1997, p.117).

A instituição funciona como uma *forma* abstrata aplicada a uma multiplicidade humana e isso se dá num processo construtivo em uma composição no espaço-tempo tal subjetividade é formada. Há uma dimensão informal prévia, uma espécie de diagrama que possibilita a construção.

Deleuze considera esse conceito – diagrama – fundamental para compreender como se dá o processo de construção do real em Foucault:

Como denominar esta nova dimensão informal? Foucault deu-lhe, numa ocasião, o nome mais preciso: é um diagrama, ou seja, um funcionamento abstrato de qualquer obstáculo ou atrito... e que se deve isolar de qualquer uso específico. O *diagrama* já não é o arquivo, auditivo ou visual, é o mapa, a cartografia, coo extensiva a todo o campo social. É uma máquina abstrata. Definindo-se por funções e matérias informais (...). É uma máquina quase cega, embora seja ela que faz ver e falar (DELEUZE, 1986, p.53).

O diagrama é uma multiplicidade espaço-temporal. Produz um novo tipo de realidade e num novo modelo de verdade. Age como uma causa imanente, causa das disposições concretas. Uma causa imanente que se atualiza no seu efeito. O concreto é fruto de uma

fenda, de um informal. Há uma causa comum que opera no informal: uma amálgama de visível e enunciável (sensível e lógico).

O sistema de coerções que uma sociedade exerce sobre si mesma tem, como fica evidente no capítulo *Os Recursos para o bom adestramento*, em *Vigiar e punir*, um vínculo necessário com o uso do espaço e do tempo e a maneira como se os impõe aos seres humanos. Isso se dá na conjugação de uma técnica moderna política extremamente eficaz que se chama disciplina.

Como diz Foucault, a disciplina procede em primeiro lugar à distribuição dos indivíduos no espaço usando diversas técnicas: a cerca, o encarceramento, a clausura. Essas são as formas espaciais do espaço institucional: do convento, do quartel, da escola, do hospital, da prisão.

O princípio da clausura não é constante, nem indispensável, nem suficiente nos aparelhos disciplinares. Esses trabalham o espaço de maneira muito mais flexível e mais fina. Em primeiro lugar segundo o princípio da localização imediata ou do *quadriculamento*. Cada indivíduo em seu lugar; e em cada lugar um indivíduo (...). O espaço disciplinar tende a se dividir em tantas parcelas quanto corpos ou elementos há a repartir. É preciso anular os efeitos das repartições indecisas, o desaparecimento descontrolado dos indivíduos, sua circulação difusa, de coagulação inutilizável e perigosa; tática de antideserção, de antivadiagem, de antiaglomeração. Importa estabelecer as presenças e ausências, saber onde e como encontrar os indivíduos, instaurar comunicações úteis, interromper as outras, poder a cada instante vigiar o comportamento de cada um, apreciá-lo, sancioná-lo, medir as qualidades e os méritos. Procedimento, portanto, para conhecer, dominar e utilizar. A disciplina organiza um espaço analítico (FOUCAULT, 2002, p.122-123). [VP].

É o poder espacial-disciplinar que atinge o corpo que, sem dúvida, durante a época clássica, ao passar a ser objeto de conhecimento passa a ser também principal alvo do poder. Uma das formas fundantes da possibilidade desse exercício de poder é o espaço, lugar onde os corpos serão manipulados, modelados, treinados e aprenderão a obedecer. Lugar onde os sujeitos são fabricados. É o domínio da disciplina, como técnica de produção de corpos, indivíduos, singularidades, átomos fictícios, representações sociais.

A disciplina aparece aqui como um conjunto de técnicas que se utilizam principalmente de recursos de adestramento (domínio do tempo e do espaço dos indivíduos). Espaço e tempo vão construindo um sujeito dócil e útil.

Como afirma Foucault,

E ainda aí ela [a disciplina] encontra um velho procedimento arquitetural e religioso: a cela dos conventos. Mesmo se os compartimentos que ele atribui se tornam puramente ideais, o espaço das disciplinas é sempre no fundo, celular. Solidão necessária do corpo e da alma, dizia um certo ascetismo: eles devem, ao menos por momentos, se defrontar a sós com a tentação e talvez com a severidade de Deus. *O sono é a imagem da morte, o dormitório é a imagem do sepulcro...* (FOUCAULT, 2002, p.123). [VP].

O espaço *forma* o sujeito na medida em que este é construído e usado para uma dada ordem, uma arquitetura voltada para o exercício da visibilidade, usado para a classificação em que os sujeitos aprenderão na posição da fila o seu lugar e o seu distanciamento dos demais sujeitos, sua classificação no meio do todo. Implantam-se com a disciplina espacial linhas e colunas que individualizará os corpos, os distribuirá numa rede de relações.

As disciplinas se efetivam no espaço,

organizando as “celas”, os “lugares” e as “fileiras” criam espaços complexos: ao mesmo tempo arquiteturais, funcionais e hierárquicos. São espaços que realizam a fixação e permitem a circulação; recortam segmentos individuais e estabelecem ligações operatórias; marcam lugares e indicam valores; garantem a obediência dos indivíduos, mas também uma melhor economia do tempo e dos gestos. São espaços mistos: reais, pois regem a disposição dos edifícios, de salas, de móveis, mas ideais, pois projetam-se sobre essa organização caracterizações, estimativas, hierarquias. A primeira das grandes operações da disciplina é então a constituição de “quadros vivos” que transformam as multidões confusas, inúteis ou perigosas em multiplicidade organizada (FOUCAULT, 2002, p. 126-127). [VP].

O espaço disciplinar proporciona a criação de um sujeito adequado à sociedade moderna: o sujeito moderno. A subjetividade do indivíduo vai sendo marcada por essas vivências espaciais, muitas vezes extremamente extenuantes. Não só se cria a forma-sujeito, como se cria um rebanho de sujeitos, uma massa informe. O espaço disciplinar

possibilita a criação de uma massa de pessoas. Constitui classes e reduz as singularidades individuais a um novo informe. O indivíduo é caracterizado como indivíduo numa microfísica do poder celular.

O hábito de constituir quadros no século XVIII se efetiva espacialmente. A construção dos sujeitos se dá na imposição espacial, Foucault afirma que se

[arrumam] jardins de plantas e animais, e constroem-se ao mesmo tempo classificações racionais dos seres vivos; observar, controlar, regularizar a circulação de mercadorias e da moeda e estabelecer assim um quadro econômico que possa valer como princípio de enriquecimento; inspecionar os homens, constatar sua presença e sua ausência, e constituir um registro geral e permanente das forças armadas; repartir os doentes, dividir com cuidado o espaço hospitalar e fazer uma classificação sistemática das doenças: outras tantas operações conjuntas em que os dois constituintes – distribuição e análise, controle e inteligibilidade – são solidários. [Criam-se] tática, ordenamento espacial dos homens; taxinomia, espaço disciplinar dos seres naturais, quadro econômico... (FOUCAULT, 2002, p127). [VP].

A terceira parte de *Vigiar e punir* detalha o que é o poder disciplinar, sua relação com as ciências humanas e o sentido que passa a ter a subjetividade a partir do momento em que se fabricam sujeitos dessa forma: uma subjetividade com a força econômica aumentada e com a força política diminuída. A disciplina é produtora de um corpo-sujeito heterônomo atrelado a um esquema de utilidade-docilidade.

Todas as formas mais eficientes dessa produção têm relação direta com a imposição de um espaço sobre o humano, mas não só, uma vez que a construção de um quadro vivente coerente depende também do bom uso do tempo como técnica de poder. Há um segundo elemento formador, portanto, o tempo ou os usos do tempo.

O controle do tempo das atividades – começo, fim, duração, intervalo; elaboração temporal do ato – o corpo ajustado aos imperativos corporais, a capitalização do tempo, a imposição da repetição das tarefas - administração da maior droga de entorpecimento - a rotina são formas de apresentação desses usos do tempo. O poder disciplinar atinge a subjetividade, a alma, pois intervém não só de maneira contínua, mas também ao nível das virtualidades, das disposições da vontade. O tempo, como afirma Foucault, permite que o

corpo e o gesto sejam postos em correlação. O controle disciplinar impõe uma atitude global do corpo, atitude esta que é sua condição de eficácia e rapidez:

no bom emprego do corpo, que permite um bom emprego do tempo, nada deve ficar ocioso ou inútil; tudo deve ser chamado a formar o suporte do ato requerido. Um corpo bem disciplinado forma o contexto da realização do mínimo gesto (...) o princípio que estava subjacente ao horário em sua forma tradicional era essencialmente negativo; princípio da não-ociosidade (FOUCAULT, 2002, p.130-131). [VP].

A imposição do tempo objetivo sobre o indivíduo é uma das condições formais da existência do indivíduo moderno, e, portanto, de sua constituição. Na medida em que esse tem uma função moral, econômica opera conseqüentemente na formação de um tipo de sujeito com hábitos específicos. O uso social crescente do tempo do indivíduo convertendo tal tempo em tempo socialmente produzido é exaustivo, extenuante, inesgotável. Utiliza-se o mínimo instante, alia-se o máximo de rapidez ao máximo de eficiência. Na decomposição do tempo, no seu fracionamento inesgotável, na multiplicação de suas subdivisões, desarticula-se o indivíduo existente para articulá-lo numa nova configuração.

As instituições se tornam especialistas nessa desarticulação-articulação do sujeito usando o tempo:

A escola mútua também foi disposta como um aparelho para intensificar a utilização do tempo; sua organização permitia desviar o caráter linear e sucessivo do ensino do mestre; regulava o contraponto de operações feitas, ao mesmo tempo, por diversos grupos de alunos sob a direção dos monitores e adjuntos, de maneira que cada instante que passava era povoado de atividades múltiplas, mas ordenadas; e, por outro lado, o ritmo imposto por sinais, apitos, comandos impunha a todos normas temporais que deviam ao mesmo tempo acelerar o processo de aprendizagem e ensinar a rapidez como virtude (FOUCAULT, 2002, p. 131). [VP].

Foucault afirma que todo esse uso do tempo do indivíduo, ou mais bem dito, toda essa imposição do tempo é uma técnica de sujeição, sendo assim é uma técnica de formação de um *tipo* de sujeito, faz parte integrante de um processo de subjetivação sem que o

indivíduo faça nada de si, é um processo de subjetivação em se faz algo do indivíduo. A docilidade é conseguida com a utilização do tempo.

Em todo caso, o pequeno *continuum* temporal da individualidade-gênese parece ser mesmo, como a individualidade-célula ou a individualidade-organismo, um efeito e um objeto da disciplina. E no centro dessa seriação do tempo encontramos um procedimento que é, para ela, o que era a colocação em “quadro” para a repartição dos indivíduos ou o recorte celular: ou ainda o que era a “manobra” para a economia das atividades e o controle orgânico (FOUCAULT, 2002, p. 136). [VP]

Nesse processo um novo objeto vai se compondo como corpo natural, portador de forças, suscetível de operações específicas. Um corpo com sua ordem, com um tempo. Esse corpo é alvo de novos mecanismos de poder (poder esse que é um campo próprio de constituição das coisas) e, portanto, se oferece a novas formas de saber, é modelação dos corpos pelo tempo. Nasce assim o homem do humanismo moderno (FOUCAULT, 2002, p. 132).

O que vemos aqui? Espaço e tempo externos, objetivos, formas concretas determinando a formação do sujeito. Espaços materiais (como cimentos de uma construção) e o tempo do relógio. Ambos como **condições formais da experiência humana moderna**. Composição literal de sujeitos no espaço-tempo e pelo uso do espaço e tempo como recursos, ou elementos de constituição.

Essa é uma inversão fantástica das categorias centrais de Kant na *Estética transcendental* na *Crítica da razão pura*, Foucault defende, como Kant, um construtivismo na base da formação humana, e espaço e tempo estão presentes em ambas as teorias, porém de maneira inversa. Michel Foucault anuncia em *Vigiar e punir*:

O indivíduo é sem dúvida o átomo fictício de uma representação “ideológica” da sociedade; mas é também uma realidade fabricada por essa tecnologia específica de poder que se chama “disciplina”. Temos que deixar de descrever sempre os efeitos do poder em termos negativos: ele “exclui”, “reprime”, “recalca”, “censura”, “abstrai”, “mascara”, “esconde”. Na verdade, o poder produz; ele produz realidade; produz campos de objetos e rituais da verdade. O indivíduo e conhecimento que dele se pode ter se originam nessa produção (FOUCAULT, 2002, p.161). [VP].

Primeiramente, se pressupõe um ser humano moldável que ao ser afetado por elementos externos ganha *forma* e se torna *inteligível*, passível de conhecimento. Uma massa informe. Inapta. Algo passível de fabricação.

Segunda metade do séc. XVIII: o soldado tornou-se algo que se fabrica; de uma massa informe, de um corpo inapto, fez a máquina de que se precisa; corrigiram-se aos poucos as posturas; lentamente uma coação calculada percorre cada parte do corpo, se assenhoreia dele, dobra o conjunto, torna-o disponível, e se prolonga, em silêncio, no automatismo dos hábitos; em resumo, foi “expulso o camponês” e lhe foi dada a “fisionomia de soldado” (FOUCAULT, 2002, p. 117). [VP].

Essa prática de formação de pessoas, não se restringe, contudo, ao ambiente militar. O modelo de domesticação acima exposto é adotado em larga escala formando massas, corpos dóceis e úteis que são forjados cotidianamente nas escolas, prisões, fábricas, hospitais. A modernidade é marcada pela descoberta do corpo como objeto e como alvo de poder, um corpo que se manipula, modela, treina, que obedece, responde. (FOUCAULT, 2002, p.117)

Os indivíduos são distribuídos no espaço, em filas, quadrados, cercas, enclausurados. Espaço disciplinar. Localização funcional extremamente eficiente. Arquitetura do poder. Esse poder espacial tornará o indivíduo útil, economicamente útil, como um aparelho, uma máquina. De forma similar, a forma interna também é construída: o tempo é aplicado ao indivíduo, tornando-o sujeito a, subserviente. O controle das atividades, a punição do atraso, a escolha do intervalo, o ritmo, o horário e a elaboração temporal do ato.

O que é definido pela ordenação de 1766 não é um horário – um quadro geral para uma atividade; é mais que um ritmo coletivo e obrigatório, imposto do exterior; é um “programa”; ele realiza a elaboração do próprio ato, controla do interior seu desenrolar e suas fases. Passamos de uma forma de injunção que media ou escandia os gestos a uma trama que os obriga e sustenta ao longo de todo o encadeamento. Define-se uma espécie de esquema anátomo-cronológico do comportamento. O ato é decomposto em seus elementos; é definida a posição do corpo, dos membros, das articulações; para cada movimento é determinada uma direção, uma amplitude, uma duração; é prescrita sua ordem de sucessão. O tempo penetra o corpo, e com ele todos os controles minuciosos do poder (FOUCAULT, 2002, p.129). [VP].

Para Foucault, o tempo penetra o corpo formando-o, como em Kant o tempo penetra a massa bruta formando-a. Articula-se um corpo-objeto em ambas as Filosofias. Em Kant evidencia-se, como tempo e espaço são subjetivos, o que aponta para um sujeito autônomo criador de si e de todos os outros fenômenos à sua volta. O tempo e espaço aqui são condições formais do sujeito. Em Foucault, da mesma forma, porém inversamente, evidencia-se um sujeito internamente dócil, politicamente dócil. Heterônomo e criado pelos outros e por tudo que está à sua volta. O tempo e o espaço aqui são também condições formais do assujeitamento (FOUCAULT, 2002, p.126-129).

A vida moderna impingirá no corpo do indivíduo mecanismos tão poderosos de coerção que a própria aparência ou *imagem* desse ser humano será moldada por essa determinação concreta, histórica. Espaço e também o tempo objetivos serão os ingredientes básicos dessa formação. Podemos afirmar que a forma-sujeito se efetiva em instituições muito similares, idênticas em muitos aspectos, que se tornam especialistas em forjar o novo fenômeno.

Durante séculos

as ordens religiosas foram mestras de disciplinas: eram os **especialistas do tempo**, grandes técnicos do ritmo e das atividades regulares. Mas esses processos de regularização temporal que elas herdavam as disciplinas o modificam. Afinando-os primeiro. Começa-se a contar por quarto de horas, minutos e segundos (...). Nas escolas elementares, a divisão do tempo torna-se cada vez mais esmiuçante; as atividades são cercadas o mais possível por ordens a que se tem que responder imediatamente (...). No começo do século XIX, serão propostos para a escola mútua horários como o seguinte: 8,45 entrada do monitor, 8,52 chamada do monitor, 8,56 entrada das crianças e oração, 9 horas entrada dos bancos, 9,04 primeira lousa, 9,08 fim do ditado, 9,12 segunda lousa, etc. A extensão progressiva dos assalariados acarreta por seu lado um quadriculamento do tempo: *se acontecer que os operários cheguem mais tarde que um quarto de hora depois que tocar a campainha... aquele companheiro que for chamado durante o trabalho e que perder mais que cinco minutos...; aquele que não estiver em seu trabalho na hora precisa...* (FOUCAULT, 2002, p. 128). [VP]

O sujeito é constituído em um tempo integralmente útil e o resultado será um sujeito integralmente útil. Cria-se um novo objeto: o corpo natural. A objetividade é criada por

meio do tempo e do espaço impingidos aos corpos ainda como massa bruta e que tomam forma. Sua formação já indica sua fragilidade, sua vulnerabilidade.

A objetividade do tempo e a objetividade do espaço vai criar um humano heterônomo, dependente, passivo. A pressão do tempo objetivado e das estruturas espaciais serão determinantes na forma que terá o sujeito a partir daí, ou do não-sujeito. A razão humana, antes condutora de todo o processo de construção do campo dos fenômenos é agora vítima de um mundo racionalizado. Razão que a sociedade aplicou sobre si mesma. Se em Kant nasce o sujeito moderno. Em Foucault ele morre, prematuramente.

Menos de dois séculos depois de Kant a morte do sujeito é anunciada por Foucault. O anúncio é feito como uma morte prematura, pois já na época de seu nascimento todos os mecanismos sociais de sua destruição já estavam em curso. Tempos depois desapareceria a *forma sujeito* é a notícia de Foucault. E essa constatação se dá justamente a partir da Filosofia de Kant. Foucault mantém a tese construtivista de um sujeito construído, mas isso não ocorre mais como um ato do próprio sujeito (pelo menos nesse momento). A noção de estrutura subjetiva cognitiva, que é central na *Crítica da razão pura*, será substituída por categorias externas ao “sujeito”; o resultado dessa substituição será uma inversão de categorias kantianas.

Foucault mantém o construtivismo, mas inversamente a Kant coloca o indivíduo como sendo *resultado* e não *causa* de um procedimento construtivo, não mais transcendental, mas histórico ou transcendental-histórico¹⁴². Está pressuposto aqui um ser humano moldável como uma massa bruta que ao ser afetado por elementos externos ganha forma e se torna inteligível, passível de conhecimento. A descrição da formação do sujeito segue a descrição kantiana de formação de fenômenos às avessas e é *como se fosse* o fenômeno kantiano. A defesa de que o informe é formado permanece. Esse corpo-objeto que surge na modernidade é modelado, construído, pela aplicação de agentes severos. E aqui indicamos um dos aspectos bastante marcantes na relação de Foucault com Kant.

¹⁴² O conceito transcendental e a subversões feitas por Foucault nesse conceito serão alguns dos objetos de discussão de nosso texto.

Kant indica que para que haja fenômenos são necessárias condições subjetivas, condições formais que possam dar forma ao informe, em sua *Estética transcendental* afirma que as condições formais (sem as quais não haveria fenômenos, conhecimento nem experiência possível) são o espaço e o tempo. Ambos, na Filosofia de Kant, fazem parte do transcendental e ambos são formadores de qualquer fenômeno, inclusive da noção de *eu*, que inexistiria sem espaço e tempo.

Numa inversão fantástica das categorias kantianas, Foucault atribui ao espaço e ao tempo a construção de um tipo de homem, da forma sujeito moderna que, na verdade, no decorrer na história se assemelha mais a um objeto. O que Foucault defende é uma concepção de sujeito como massa modelável que será fabricado pela modernidade por meio de recursos de adestramento que nada mais são do que tecnologias de uso *do tempo e espaço*.

A inversão se mostra na medida em que as condições formais subjetivas de Kant, tempo e espaço, agora, como tecnologia de poder, são condições formais objetivas (o relógio, o controle dos intervalos, a imposição do ritmo, as punições dos atrasos, as salas, celas, cercas, enquadrinhamentos individualizantes). Foucault inverte a *Estética transcendental* de Kant. O tempo e o espaço subjetivos parcialmente [mas, significativamente] responsáveis pela construção do fenômeno, agora objetivados são parcialmente responsáveis pela construção de um sujeito (sujeito a) domesticado, heterônomo, cuja subjetividade foi capturada e, portanto, é praticamente morto.

Nasce o sujeito moderno em Kant. Morre em Foucault. As fômas da produção de ambas as teorias são as mesmas. Tempo e espaço ainda são cimentos da construção do ser humano e do mundo, porém, não são mais formas subjetivas, *a priori* transcendental. Foucault anuncia com a problemática dos usos do tempo e do espaço um *a priori* histórico¹⁴³ ou um *a priori* concreto que nos fará enxergar o sentido das coisas. Os usos do tempo e do espaço também são *a priori* em Foucault.

¹⁴³ Como diz Agamben: o oxímoron *a priori* histórico (2008, p.129).

Na tese de Foucault as condições de possibilidade da experiência não são mais encontradas no sujeito, mas fora dele. Ao contrário de Kant, é na realidade concreta e sua validade objetiva que se encontram as condições de possibilidade da própria subjetividade, da própria existência humana. Está aí a inversão do *a priori* puro para o *a priori* histórico. Mantém-se, entretanto, o transcendental em ambas as Filosofias. É o que pretendemos desenvolver no próximo ponto.

4.3 – A subversão do transcendental kantiano.

“L’existence prend son origine dans une condition transcendente de vie, ou plan d’immanence Si, chacun à leur manière ont pu renverser le transcendental kantien”.

Stéfan Leclercq, Abécédaire Michel Foucault.

A defesa da existência de um campo transcendental em Foucault pode ser controversa. Kant afirma que o problema geral da Filosofia transcendental consiste em indagar: como são possíveis as proposições sintéticas *a priori*? É uma Filosofia que está, portanto, destinada a apurar quais regras regem tais juízos. Uma Filosofia transcendental completa (que Kant não realizou) seria requerida para apresentar uma análise pormenorizada de todo o conhecimento humano *a priori*. Em uma palavra, transcendental é uma forma do conhecimento não dos próprios objetos, mas dos modos como somos capazes de conhecê-los, ou seja, a explicitação das condições do conhecimento e também da experiência.

O sistema dos conceitos que constitui conhecimento *a priori* pode ser descrito como Filosofia transcendental. O termo em Kant é usado como adjetivo para qualificar os termos lógica, estética, dialética, apercepção, imaginação, ilusão; em cada caso faz referência a eles em função de suas condições de possibilidade. O sentido do termo aparece ao longo da *Crítica da razão pura* e é posto muitas vezes em oposição a outros conceitos, tais como, empírico em oposição a transcendental, psicológico em oposição a transcendental, lógico e metafísico em oposição a transcendental.

Conforme Kant afirma,

Chamo *transcendental* a todo conhecimento que em geral se ocupa menos dos objetos, que do nosso modo de os conhecer, na medida em que este deve ser possível *a priori*. Um sistema de conceitos deste gênero deveria denominar-se *Filosofia transcendental*. Mas esta Filosofia é, por sua vez, demasiado ambiciosa para podermos começar por ela (CRP, B25).

Se depurarmos o conceito de transcendental podemos afirmar que a Filosofia de Foucault também é uma Filosofia transcendental, mais especificamente, uma semântica transcendental histórica¹⁴⁴.

Segundo Foucault, a Filosofia crítica de Kant instituiu o corte epistemológico que funda a modernidade. Esse corte kantiano coincide com o que Foucault chama, nas *As Palavras e as coisas*, de “acontecimento” – entendido positivamente como fato discursivo, o acontecimento que deu origem à modernidade localiza-se precisamente na curva entre os séculos XVIII e XIX, quando emerge uma nova configuração epistemológica. Não se busca mais na Psicologia dos sujeitos a experiência possível, mas nas condições sociais e econômicas que lhes são exteriores à sua própria formação.

É nesse contexto que se demarca o que é entendido com uma das diferenças de Foucault em relação a Kant, ao menos quanto ao conteúdo, Foucault anuncia em sua busca pelas condições de possibilidade um *a priori histórico*: elementos prévios que trazem e se impõem à verdade efetiva das coisas; ou um *a priori concreto*: condições concretas de determinação das coisas. Ontologia da história, segundo o autor.

¹⁴⁴ O próximo capítulo será dedicado especialmente à explicitação dessa semântica.

Para a maioria dos pesquisadores, o fato de Foucault não trabalhar com uma noção de sujeito transcendental e do seu *a priori* não ser formal o afastaria de Kant. Defendemos que a “diferença” tão destacada entre Kant e Foucault pode se configurar precisamente como identidade no essencial: o caráter transcendental de ambas.

Foucault faz um descentramento do sujeito e, portanto, não haverá mais a figura do sujeito transcendental, mas há ainda um transcendental. Há uma subversão de estruturas fundamentais do transcendental kantiano. Em Kant o sujeito transcendental é condição de possibilidade de experiência, no entanto permanece fora dela assegurando a unidade. É um sujeito unificador. Segundo Foucault, como exposto no primeiro capítulo deste trabalho, a partir de Kant se fará isso atando o pensamento a um transcendental antropológico. O que nos parece evidente é que Foucault se propõe justamente a desatar o transcendental do antropológico¹⁴⁵. O filósofo parece ter feito isso, na medida em que dessubjetiva e imanentiza, desantropologizando, portanto o transcendental. A teoria de Foucault inaugura um transcendental imanente e sem sujeito, sem, portanto, a existência de um sujeito que assegure o que quer que seja. Esse transcendental - sem sujeito – é descontínuo e múltiplo e possibilitará o nascimento de outro tipo de pensamento. Um pensamento que nascerá na imanência da própria contingência histórica.

A obra de Foucault como um todo nos remete ao constante diálogo com o pensamento de Kant. O que procuramos evidenciar aqui é a tentativa de superação de uma dada noção de transcendental para a adoção de outra: abandono de um transcendental puro, ou de um transcendental antropológico (como pensa Foucault) para a adoção de um transcendental histórico: a Filosofia de Foucault é um kantismo sem sujeito transcendental.

Foucault toma por tarefa devolver o pensamento à própria história quando destrói a subjetividade transcendental. Há, portanto, no processo de dessubjetivação e imanentização uma subversão do próprio transcendental. O sujeito transcendental supra histórico é desconstituído, não obstante o transcendental não é desconstituído. Considerando que a obra de Foucault, seja sobre o saber, o poder ou ainda sobre problematizações éticas é

¹⁴⁵ Foucault vincula o sujeito transcendental ao sujeito antropológico em Kant.

sempre história das condições de possibilidade de emergência dos discursos, Foucault tenta sempre apreender o transcendental imanente de um determinado saber.

Foucault mantém o ingrediente essencial do transcendental: condições indispensáveis à representação do mundo em geral. Diz respeito à condição da experiência e não aos conteúdos da mesma. É o que antecede a experiência. O transcendental em Kant representa um esforço para determinar no pensamento as condições da própria experiência, sendo, contudo anterior à mesma. Os pressupostos *a priori* são constitutivos do objeto, esse fornece as condições para que um conhecimento seja possível. E Foucault faz algo análogo com o *a priori* histórico. A diferença fundamental entre Kant e Foucault não está no uso do campo transcendental, mas na vinculação deste a um sujeito universal, que Kant afirma e Foucault nega.

Foucault não é o único filósofo nessa empreitada de dessubjetivação do transcendental. Deleuze afirma:

O que é um campo transcendental? Ele se distingue da experiência, na medida em que não remete a um objeto nem pertence a um sujeito (representação empírica). Ele se apresenta, pois como uma corrente a-subjetiva, consciência pré-reflexiva impessoal, duração qualitativa da consciência sem eu... O transcendente não é o transcendental. Na ausência de consciência, o transcendental se definiria como um plano de imanência, já que ele escapa a toda transcendência, tanto do sujeito como do objeto (DELEUZE, 1995, P.3-7)

Em Sartre, em *A Transcendência do ego*, apesar de concordar com Kant que o Eu penso *deve* acompanhar todas as representações não significa dizer que o Eu, de fato, acompanhe todos os estados de consciência e necessariamente opere a síntese de toda e qualquer experiência. Kant não afirma nada sobre a origem ou existência factual do Eu penso. Para Sartre há um campo transcendental pré-pessoal ou impessoal.

Em Foucault temos a problemática da imanentização do transcendental enraizada na história. O saber-poder e suas problematizações efetivas serão um campo constitutivo para pensar a experiência limite que permite realizar a subversão do transcendental kantiano.

O sujeito e a universalidade são questionados. Foucault procurará na experiência efetiva, naquilo que é *dado* como universal, necessário e verdadeiro o que é singular, contingencial e fruto de imposições arbitrárias. A subversão é operada na medida em que serão colocadas em questão as condições de experiência efetiva. Como afirma o filósofo, a crítica deve ser revertida,

A crítica é certamente a análise dos limites e a reflexão sobre eles. Mas, se a questão kantiana era saber a que limites o conhecimento deve renunciar a transpor, **parece-me que, atualmente, a questão crítica deve ser revertida em uma questão positiva**¹⁴⁶: no que nos é apresentado como universal, necessário e obrigatório, qual é a parte do que é singular, contingente e fruto de imposições arbitrárias. Trata-se em suma, de transformar a crítica exercida sob a forma da limitação necessária em uma crítica prática sob a forma de ultrapassagem do possível (FOUCAULT, 2000, p.347)¹⁴⁷. Grifo nosso

É nesse campo de interpretação que é possível dar sentido à noção de *a priori* histórico. A nova forma transcendental tem naturalmente um novo tipo de *a priori*. O adjetivo histórico nos indica que não se trata mais de criar o campo das experiências possíveis, mas das experiências efetivas, no entanto, pré-efetivadas por diversos *a priori*. Não deixa de ser transcendental, no entanto, considerando que o que se busca são justamente as condições de possibilidade de toda a experiência efetiva, logo *a priori*¹⁴⁸.

Com B. Han¹⁴⁹, afirmamos já no título dessa tese, Foucault opera com um transcendental-histórico.

A despeito das diversas tentativas constituídas pelas noções de ‘*epistémé*’, de ‘arquivo’, de ‘regime discursivo’, de ‘jogos de verdade’ ou ainda de ‘problematização’, Foucault não conseguiu dar uma versão satisfatória do antigo *a priori* histórico husserliano (...) chocou-se de maneira recorrente com diferentes figuras dos duplos antropológicos outrora analisados. A cada vez reavivado pelos choques sucessivos, a tensão entre o histórico e o *a priori* acabou por usar o belo e corajoso projeto de “historicizar” o transcendental, enquanto não sem certa ironia, o arqueólogo reencontrou, ao fim de seu percurso, o problema que

¹⁴⁶ As muitas falas de Foucault nesse sentido, de necessidade inversão e de reversão, fez nos perceber esses como procedimentos de produção filosófica. Trataremos dos procedimentos utilizados por Foucault (inversão, anverso, subversão) no sexto capítulo dessa tese.

¹⁴⁷ *Ditos e escritos II* (edição brasileira).

¹⁴⁸ O sentido do termo *a priori* em Foucault é revestido de materialidade.

¹⁴⁹ HAN, B. *L’Ontologie manquée de Michel Foucault*.

inicialmente lhe havia servido como alvo a rebater, quer dizer, aquele do sujeito: ainda que sempre desejasse remarcar e multiplicar as tomadas de posições historicizantes, Foucault reencontra uma última vez a perspectiva transcendental através do tema de uma auto constituição livre e autônoma do sujeito por si mesmo (HAN, 1998, p.320).

Trata-se (mesmo que se desejasse fugir disso) de uma Filosofia transcendental, especificamente uma semântica transcendental-histórica, considerando que a noção de *a priori* histórico utilizada em *A Arqueologia do saber* e *Microfísica do poder* se converterá em condições de aceitabilidade e regime de verdade e isso por si só já garante a caracterização dessa Filosofia como uma semântica.

Com Kant, numa perspectiva semântica, Foucault vai avaliar cada formação de saber em relação às condições efetivas que os tornaram possíveis e, ainda, em função da qual apenas pode ser avaliada. Segundo Foucault, o *a priori* histórico é aquilo que numa época dada, define o modo de ser dos objetos que nele surgem, arma o olhar cotidiano de poderes teóricos e define as condições em que é lícito tecer um discurso sobre as coisas reconhecido como verdadeiro (FOUCAULT, 2004, p. 144-149). O *a priori* histórico está vinculado **à condição de emergência tanto do sujeito quanto do objeto, é, portanto, condição transcendental-histórica de seu nascimento.**

É com a indicação de que não se forma um sujeito na modernidade e sim um assujeitamento da pessoa (como fica evidente em *Vigiar e punir*) e com o resgate do ingrediente essencial de um campo transcendental, o *a priori*, que se percebe uma das inversões ou subversões que Foucault fez com a Filosofia kantiana. Quando Foucault trata da disciplina ou do dispositivo o faz dentro de condições particulares de uma singularidade que define diferenças em relação a outras formas de saber-poder. Essa descrição das formas objetivas (como o controle espaço e do tempo, o rigor da vigilância, a visibilidade panóptica) de formação de subjetividades indica um transcendental imanente constitutivo do pensamento num momento histórico determinado.

Como afirma Favaretto,

(...) o trabalho de uma História crítica do pensamento, tal como ele procura fazer, é diferente: trata-se da análise das condições nas quais se formaram ou se modificaram certas relações do sujeito com o objeto, uma vez que estas são constitutivas de um saber possível. Mas também não se trata da história das condições formais ou das condições empíricas que permitem a um sujeito conhecer um objeto. Portanto, nem um transcendental formal nem uma descrição histórico-empírica. Ao contrário, e este é o ponto fundamental de seu trabalho, **trata-se da história das condições de emergência de determinado sujeito e de determinado objeto num determinado campo de saber. Em outras palavras, trata-se de determinar o modo de subjetivação pelo qual se constitui o sujeito do conhecimento e o modo de objetivação pelo qual emerge um objeto de conhecimento em um determinado campo de saber** (FAVARETTO, 2010, p. 24). Grifo nosso.

A disciplina e as diversas técnicas de assujeitamento pautadas numa normalização constante constituem um campo transcendental imanente da constituição do sujeito e da verdade na sociedade moderna. Isso não esgota o campo transcendental, que é “composto” sempre pelos *a priori* históricos de um dado campo de saber ou modo de vida. O que procuramos evidenciar, usando a obra *Vigiar e punir*, é exatamente o nascimento de um tipo determinado de sujeito e o modo de subjetivação que o criou. Um processo de objetivação e subjetivação que é inseparável, recíproco. Sujeito e objeto criando-se num dado jogo de verdade. Um jogo que o sujeito não joga e a vinculação desse jogo ao transcendental-histórico.

4.4 – O governo de si e dos outros: a disciplina e a criminalidade como exemplo.

Vigiar e punir apresenta a perspectiva histórica da formação de um tipo de subjetividade domesticada ou mesmo a morte do sujeito moderno na inversão precisa do construtivismo kantiano. Segundo Senellart, (1995) a obra é uma indicação da atitude crítica de Foucault. Partindo da tese de Foucault, em *As Palavras e as coisas*, que com o fim da metafísica, cabe ao homem, consciente dos seus limites, tornar-se sujeito e objeto do próprio conhecimento, *Vigiar e punir* estaria na esteira dessa tese de Foucault. Após a

identificação de estruturas constituintes no homem (faceta foucaultiana explicitamente kantiana), Foucault as associa às técnicas disciplinares de formação desse homem.

Foucault adota a atitude crítica, a atitude de Kant, sem se identificar ou se submeter à sua doutrina. Em *Vigiar e punir* Foucault associa (mas apagando agora toda referência a Kant) a formação do sujeito (construtivismo) às técnicas disciplinares. Foucault reativa mais uma vez a “atitude” kantiana, sem aderir à doutrina de Kant.

Foucault afirma de maneira categórica em *Vigiar e punir* e outros textos que tratam da disciplina:

(...) meu deslocamento consistiu no seguinte: passar da análise da norma à [análise] dos exercícios do poder; e passar da análise do exercício do poder aos procedimentos, digamos a governamentalidade. **Então, aí, tomei o exemplo da criminalidade e das disciplinas** (2010b, p.6). [GSO]. Grifo nosso.

A discussão sobre a prisão, a criminalidade e as disciplinas é exemplo. O que está em questão na obra *Vigiar e punir* é duplamente kantiano. Por um lado, o já indicado antes, procedimento de inversão de categorias kantianas, por outro lado, Foucault retoma de maneira ampliada, abrangente e acompanhada de uma ampla pesquisa histórica, os problemas colocados por Kant em seu texto *Resposta à pergunta: O que é o esclarecimento?* em que Kant questiona diretamente o assujeitamento, a domesticação, a servidão voluntária e explícita (mesmo que brevemente) os mecanismos simbólicos de sujeição e processos que foram responsáveis pela produção da menoridade.

Kant provocará Foucault falando *de preceitos e fórmulas como instrumentos mecânicos de uso racional, e ainda, de abusos, grilhões de uma perpétua menoridade:*

Depois de terem primeiramente embrutecido seu gado doméstico e preservado cuidadosamente estas tranquilas criaturas a fim de não ousarem dar um passo fora do andador, no qual as encerraram, mostram-lhes em seguida o perigo que as ameaça se tentarem andar sozinhos (...) **basta um exemplo deste tipo para tornar tímido o indivíduo e atemorizá-lo em geral para não fazer outras tentativas no futuro. É difícil para o homem desvencilhar-se da menoridade que para ele se tornou uma natureza** (KANT, 1985, p.102). [RPE].

Uma provocação de Kant de como se efetivam as formas de poder, como esse se exerce sobre os indivíduos e sobre as massas, isto é, uma provocação sobre os exercícios de poder e seus procedimentos. A maneira como esse poder pode gerar uma subjetividade menor, domesticada e o quanto as punições podem levar o indivíduo a uma submissão difícil de desvencilhar. A tese defendida por Foucault em *Vigiar e punir* está aí. Ela será explicitada e apresentada de forma abrangente, o que Kant não fez, mas Foucault fará.

E ainda, ao explicitar as formas da governamentalidade, (pois, é disso que trata a obra: como os indivíduos e as massas deixam de governar e passam a ser governadas por outros, bem como a explicitação minuciosa de como isso ocorre) Foucault inverte categorias kantianas fundamentais para a formação do sujeito. Kantiano de duas maneiras em um texto que absolutamente **não trata do nascimento das prisões**, mas que apenas toma a criminalidade e as disciplinas como exemplo. Trata do governo de si e dos outros. Resposta à provocação kantiana. Referência a Kant apagada¹⁵⁰.

Diz Foucault,

Substituir a história dos conhecimentos pela análise histórica das formas de verificação, **substituir a história das dominações pela análise histórica dos procedimentos de governamentalidade**, substituir a teoria do sujeito ou a história da subjetividade pela análise histórica da pragmática de si e das formas que ela adquiriu, eis as diferentes vias de acesso pelas quais procurei precisar um pouco a possibilidade de uma história do que poderia chamar de “experiências” (2010b, p.7). [GSO]. Grifo nosso.

A vinculação de *Vigiar e punir* a Kant assusta alguns leitores de Kant e de Foucault que dizem: *Foucault não é kantiano!* Ou ainda, *Kant não trata do poder!* Buscamos o Kant oculto, como nos provocou Fimiani, e interessa-nos particularmente nessa reflexão os usos que Foucault faz de Kant, compreender como se *produz* pensamento filosófico, principalmente quando a Filosofia se relaciona com a tradição filosófica ocidental. O trato com a tradição, parte necessária da formação do filósofo, guarda em si mesmo uma armadilha: encantar-se com o pensamento do outro, reproduzi-lo, e, com isso renunciar

¹⁵⁰ Isso não é uma crítica nossa a Foucault. Muito se avançaria na produção de Filosofia no Brasil se o uso dos filósofos não fosse na forma de citações. Elas sim precisam de referências.

muitas vezes a pensar. A obra *Vigiar e punir* é uma prova de alguém que não renunciou ao pensamento.

A tradição filosófica quando prende o filósofo em sua armadilha, produz um reprodutor de ideias, conceitos e teses filosóficas e se configura como muro que cerca o filósofo e o faz ver apenas o próprio muro que o circunda. Preso na armadilha, o filósofo adquire uma espécie de razão afirmativa que se coloca em subserviência completa aos mestres e os repete, às vezes os atualiza ou os aplica a temas não vistos ou não existentes em seu tempo.

Há, no entanto, no trato com a tradição outra imagem possível, a imagem de uma mola propulsora. A tradição de pensamento filosófica ocidental, estudada, apreendida, compreendida é mantida sempre atrás do filósofo impulsionando-o. Nesses casos (mais raros) a relação não é menos apaixonada, mas a tradição é usada, manipulada, transpassada. Criativamente manuseada pelo filósofo.

Focando nossa atenção a esse tipo de relação e certamente a um tipo de razão que nega uma razão negativa, percebemos uma das formas mais usadas por esse *tipo* de filósofo manipulador da tradição. Duas características saltam aos olhos como formas de construção de Filosofia ou procedimentos filosóficos por excelência: em primeiro lugar a negação dos conteúdos sem, contudo, abandonar a forma [ou a fôrma] filosófica e, como decorrência da primeira característica, um segundo movimento - uma *inversão* de ideias, conceitos e teses.

Grandes Filosofias têm sido produzidas com a *inversão* de outras Filosofias. Mantém-se o modelo, inverte-se o restante. O mais interessante é que isso nem sempre é percebido pelos leitores da História da Filosofia. Com a atenção apenas ao conteúdo, observam as críticas muitas vezes ferrenhas de um filósofo a outro, sem perceber que o alvo da crítica não foi abandonado como forma de pensar.

Esse *tipo* de filósofo que possui uma razão negativa sabiamente nega o conteúdo e não a forma, e dificilmente o compreendemos sem entender qual é o verdadeiro modelo filosófico que serve ao pensamento. Não se pode entender o uso das categorias filosóficas

apenas por seu aceite em termos de conteúdo quando em forma são as mesmas categorias, alvo de crítica, que são postas em analogia ou invertidas.

Retomaremos a discussão sobre produção na última parte dessa tese. No momento, vamos ao próximo capítulo, demonstrar que esse campo transcendental-histórico, assim como em Kant, é semântico. Isso colocará novamente Foucault e Kant lado a lado e nos possibilitará indicar o grau e a extensão dessa aproximação entre essas Filosofias.

Capítulo quinto

Epistémê e domínio de interpretação

Semântica em Foucault e Kant

“De uma vez por todas, muitas coisas eu não quero saber. – A sabedoria traça limites também para o conhecimento”.

Nietzsche, *Crepúsculo dos Ídolos*.

Neste capítulo avaliaremos a presença de Kant na elaboração e usos dos conceitos de *epistémê*, arquivo e dispositivo na Filosofia de Foucault. As questões de fundo são as mesmas postas até aqui: Qual a extensão do kantismo de Foucault? E como Foucault produz sua Filosofia *a partir* de Kant? A aproximação entre a Filosofia kantiana e especificamente destes conceitos de Foucault será feita considerando o conceito de *epistémê* já apresentado nos capítulos anteriores, no qual está presente o ingrediente kantiano por excelência (remodelado por Foucault) o *a priori* histórico. O resultado desse texto (por meio da aproximação desses autores em torno desses conceitos) é a defesa da tese de que estamos diante de *semânticas* tanto no caso de Foucault quanto de Kant.

Antes de tudo, vale lembrar que quando Foucault fala de *épistemê* está descrevendo uma espécie de solo epistemológico repleto de discursos e práticas que servem de referência para a validação de tudo que é considerado em um dado momento histórico ou em um dado modo de vida: um campo delimitado. Em uma *epistémê* há conceitos, discursos, valores, práticas. Por *epistémê*, Foucault designa, portanto, um conjunto de relações que ligam diferentes modelos de discursos correspondentes a uma época ou modo de vida. Uma *epistémê* define as condições de possibilidade de todo saber.

Quando falamos de discurso estamos diante de um dos principais conceitos dessa Filosofia. A própria arqueologia, método filosófico foucaultiano, nada mais **é que um exame dos discursos**. No entanto, esse conceito é usado e abusado na *A Arqueologia do saber* e apresentado com sentidos diferentes, a formulação mais geral indica aquilo que designa um conjunto de performances verbais, e por discurso entendia-se, então, o que havia sido produzido como signo, ou conjunto de signos. Ou até como atos de formulação, série de frases e proposições. Dessa definição mais ampla, podemos privilegiar para compreender melhor as teses de Foucault, a que afirma que o discurso é um conjunto de enunciados. Entendendo por enunciado uma proposição ou frase considerada desde o ponto de vista de sua existência, um enunciado deve referir-se a objetos e a sujeitos, devem entrar em relação a outros enunciados e deve ser repetível.

Ao longo da obra de Foucault o conceito de *epistémê* é alargado/substituído pelos conceitos de dispositivo e arquivo. O dispositivo é mais geral que *epistémê*; essa é só um dispositivo especificamente discursivo. Um dispositivo permite separar o qualificável cientificamente do inqualificável (verdade transcendental-histórica¹⁵¹). Além do mais, a mudança no uso do conceito de *epistémê* para dispositivo mostra mais um dos interesses de Foucault. Com a noção de dispositivo, Foucault mantém a noção de campo, porém, já não observa só objetos discursivos, mas também realidades não discursivas – práticas, estratégias, instituições, etc.

Por fim, a noção de arquivo é fundamental. O arquivo é diretamente atrelado aos conceitos anteriores, no trato com esse conceito Foucault indica o jogo das regras que determinam em uma cultura o surgimento e o desaparecimento de enunciados. Além disso, o arquivo deve evidenciar a remanescência e eliminação de enunciados e a existência paradoxal deste com os acontecimentos e coisas¹⁵².

¹⁵¹ Exploraremos a noção de verdade transcendental ao longo desse capítulo. Por ora, basta dizer que ambos os filósofos trabalham com a noção de um campo onde deve ser possível o verdadeiro e o falso ou o qualificável e o inqualificável, o campo do dizível e do dito.

¹⁵² Sobre a *Arqueologia das ciências. Resposta ao círculo de Epistemologia. Ditos e Escritos*, volume II.

Para aqueles que conhecem Kant por dentro, estar diante do conceito de *epistémê*, faz perguntar se não estamos novamente dentro da interrogação kantiana, se a construção desse conceito não se daria também em analogia com Kant. Afinal, a Filosofia de Kant é toda construída em campos discursivos em que perguntas são feitas e respondidas de acordo com o campo onde essas estão. A noção de *epistémê* nada mais é que um campo discursivo onde as coisas são ou não são verdadeiras ou falsas, ou ainda são ou não são. Campo semântico, portanto.

Normalmente, nas leituras feitas sobre as relações entre Foucault e Kant esse conceito não permite tal aproximação. Foucault, em debate com G. Preti, *Os problemas da cultura*, parece afirmar que não há relação com Kant aí: uma frase cabal dita pelo filósofo tem sido usada para justificar o distanciamento entre Kant e Foucault: o conceito de *epistémê* nada teria haver com as categorias kantianas¹⁵³.

No debate, Preti usa o termo *epistémê* e inquieta Foucault com o uso que esse faz do conceito e lhe pergunta o que entende quando usa essa noção. Preti afirma que a *epistémê* é uma categoria. Foucault responde de pronto que não se trata de uma categoria histórica e também não teria relação com categorias kantianas. Mas, na insistência de Preti (quanto a identificar a *epistémê* com uma categoria) vai ficar claro que eles estão fazendo uso do termo “categoria” em sentidos diferentes; e, mesmo quando se referem a Kant fazem usos diferentes do termo. Foucault utiliza o sentido preciso do termo em Kant em que categorias se referem às categorias (ou conceitos) do entendimento. Esse o sentido do conceito para Kant. Preti fala das categorias como estruturas filosóficas, como, por exemplo, a história pode ser uma categoria da cultura do último século. O resultado desse debate é que o distanciamento entre Kant e Foucault se elimina. Foucault termina afirmando que reconhece *que nesse sentido* ele também trata da *epistémê* como categoria (FOUCAULT,

¹⁵³ É o caso de E. Castro no *Vocabulário Foucault* faz referência direta a essa frase no verbete *epistémê*. A intenção do uso é clara. O conceito não teria relação com Kant.

2001, p. 1239-1240)¹⁵⁴. Na afirmação Foucault apenas defendia que a *epistémê* não é um conceito do entendimento, o que parece óbvio.

A referência precisa de parte do texto está abaixo:

G. Preti: Mais alors, moi je tiens mon discours à l'intérieur de l'epistémê de ma civilisation ou à l'extérieur d'elle?

M. Foucault: Quel sens attribuez-vous au term *epistémê*?

G. Preti: Celui que vous lui donnez, vous.

M. Foucault: Justement, je voudrais savoir quel il est.

G. Preti: Pour mom compte, en bon néokantian, jê ferais référence aux catégories.

M. Foucault: C'est là le problème. Ce que moi, das *Les Mots et les Choses*, j'ai appelé *epistémê* n' rien à voir avec lês catégories historiques; je veux dire, en somme, avec ces catégories qui ont été créées à um certain moment historique (...) Ce sont tous ces phénomènes de rapports entre les sciences ou entre les différents discours dans les divers secteurs scientifiques qui constituent ce que j'appelle épistémê d'une époque. Donc pour moi, l'epistémê n'rien à voir avec les catégories kantiennes.

G. Pretti: Mais moi je les appelle catégories parce qu'elles sont formelles, elles sont universelles, elles sont vides.

M. Foucault: Considérez-vous, par exemple, que l'historicité soit une catégorie?

G. Preti: Oui, c'est une categorie de la culture du siècle dernier.

Michel Foucault: Ce n'est pas là le sens kantien de *categorie*.

G. Preti: Tout depend de la façon don't on lit Kant.

Michel Foucault: Alors, je reconais que, dans ce sens, moi aussi j'ai fait des catégories (FOUCAULT, 2001, p. 1239-1240).

Vários pontos nos fazem continuar afirmando nossa tese de que existe uma analogia da Filosofia de Foucault com a Filosofia de Kant. Contudo, vale destacar particularmente, dois aspectos importantes. Primeiro, a afirmação que aparece por vezes nos textos de comentadores (a *epistémê* não tem relação com Kant) é extração de um fragmento do que

¹⁵⁴ *Dits et écrits I* (1954-1975).

disse Foucault num diálogo. No detalhe não percebemos nem concordância nem discordância da aproximação com Kant. Compreendendo bem a noção de categoria usada no debate fica claro que Foucault nega que a *epistémê* seja uma categoria, no sentido kantiano (conceito do entendimento), mas não nega que essa seja uma categoria (filosófica) próxima a Kant considerando que esse também produz sua Filosofia considerando os domínios ou campos de significação dos conceitos e ideias. Segundo, e mais essencial: as leituras mais tradicionais e conhecidas da Filosofia kantiana não permitem ver determinada faceta dessa Filosofia. O fato de Kant tratar todo o tempo da validade/vigência de juízos, conceitos e ideias em um dado campo ou domínio. A maioria das interpretações de Kant, portanto, não permitiriam ver o tamanho da aproximação que há entre ambas as Filosofias, de Kant e de Foucault. O que queremos afirmar é que Kant interpretado numa perspectiva *semântica* não deixará dúvidas sobre o quanto a Filosofia de Foucault é *como se fosse* a Filosofia de Kant, é análoga.

O conceito *a priori* histórico nos possibilita a leitura das épocas, em especial da modernidade, convertida no que denominou de ontologia do presente, essa leitura se torna clara por meio do conceito de *epistémê* ou *solo epistemológico*. Esse conceito é forjado ao modo kantiano. Isso fica evidente, especialmente, quando se vê a Filosofia de Kant como uma *semântica transcendental*, uma teoria *a priori* da referência e significado¹⁵⁵. Termo nuclear na antiguidade clássica, significando “saber”, “conhecimento”, o conceito de *epistémê* em Foucault remete a algo mais elementar: as próprias condições de possibilidade dos saberes, dos conhecimentos, dos discursos e das práticas sociais. Um solo em que esses saberes, conhecimentos e discursos podem ter sentido numa dada época. *Semântica transcendental* em Kant, *semântica transcendental-histórica* em Foucault.

Em *As Palavras e as coisas*, Foucault coloca a *epistémê* entre duas experiências extremas: os códigos fundamentais de uma cultura e as teorias científicas e interpretações

¹⁵⁵ Zeljko Loparic, em *A Semântica transcendental de Kant*, elabora uma interpretação de Kant identificando o projeto crítico a uma semântica *a priori*. O filósofo tem uma série de obras e artigos em que desenvolveu essa interpretação em todos os domínios da Filosofia kantiana. Essa interpretação uma das bases para a elaboração da tese proposta.

filosóficas (FOUCAULT, 2007, p. XVI). Mas qual o sentido desse conceito no interior da Filosofia foucaultiana? A *epistémê* aparece, por vezes, como uma estrutura de conhecimentos determinada por uma rede de conceitos que seriam os instrumentos com os quais, numa dada época, os pensadores investigam e interpretam a realidade. *Epistémê* é também um conjunto de enunciados ou de discursos baseados num certo instrumento conceitual que organiza a linguagem e o pensamento e lhes dá a sensação de que as palavras correspondem às coisas. Essa exprime o saber de uma época, pois é solo em que esse saber é possível.

As Palavras e as coisas é uma análise, como afirma o próprio Foucault,

Tal análise, como se vê, não compete à história das ideias ou das ciências: é antes um estudo que se esforça por encontrar a partir de que foram possíveis conhecimentos e teorias; segundo qual espaço de ordem se constituiu o saber; na base de qual *a priori histórico* e no elemento de qual positividade puderam aparecer ideias, constituir-se ciências, refletir-se experiências em Filosofias, formar-se racionalidades, para talvez se desarticularem e logo desvanecerem. Não se tratará, portanto, de conhecimentos descritos no seu progresso em direção a uma objetividade na qual nossa ciência de hoje pudesse enfim se reconhecer; o que se quer trazer à luz é o campo epistemológico, a *epistémê onde os conhecimentos, encarados fora de qualquer critério referente a seu valor racional ou a suas formas objetivas, enraízam sua positividade e manifestam assim uma história que não é a de sua perfeição crescente, mas antes, a de suas condições de possibilidade; nesse relato, o que deve aparecer são, no espaço do saber, as configurações que deram lugar às formas diversas do conhecimento empírico. Mais do que de uma história no sentido tradicional da palavra, trata-se de uma “arqueologia”* (FOUCAULT, 2007, p. XVIII). [PC].

Os códigos fundamentais de uma cultura, a que se refere Foucault, regem certas práticas sociais, regem os costumes e as tradições. Eles põem ordem nas coisas. Já as teorias científicas e as interpretações filosóficas constituem as teorias gerais de ordenação das coisas e as interpretações que estas requerem. É entre essas duas experiências que existe o que Foucault chama de “experiência intermediária da ordem”, ou seja, a *epistémê*. Esse nível representa a ordem vivida. Ele é mais reflexivo e crítico do que os códigos culturais e apresenta um caráter de percepção da experiência.

O conceito de solo epistemológico ou *epistémê* é elemento chave para que se possam discernir as rupturas entre as ideias e teorias, o nascimento de novos saberes e, finalmente, o papel do homem e das ciências humanas a partir do século XIX. A *epistémê* é uma espécie de configuração geral do saber, um espaço de ordem. Espaço esse que possibilita que determinadas palavras possam se referir às coisas, como é o caso do conceito de *homem* que só faz sentido numa dada *epistémê* e poderia deixar de fazer em outra:

Se estas disposições [as disposições fundamentais do saber] viessem a desaparecer tal como apareceram, se, por algum acontecimento de que podemos quando muito pressentir a possibilidade, mas de que no momento não conhecemos ainda nem a forma nem a promessa, se desvanecessem, como aconteceu, na curva do século XVIII, com o solo do pensamento clássico - então se pode apostar que o homem se desvaneceria como na orla do mar, um rosto na areia (FOUCAULT, 2007, p.536).

A *epistémê* para Foucault é uma espécie de solo, de domínio, a partir do qual se podem estabelecer semelhanças, identidades, analogias. Em que se sabe o que é possível ou impossível pensar. Como afirma Foucault:

É em nome dessa ordem que os códigos da linguagem, da percepção, da prática são criticados e parcialmente invalidados. É com base nessa ordem, assumida como solo positivo, que construirão as teorias gerais da ordenação das coisas e as interpretações que esta requer (FOUCAULT, 2007, p. XVII). [PC].

O que se percebe com a exploração do conceito de *epistémê* é que cada solo epistemológico tem o seu *a priori* histórico. Melhor dito, as transformações ocorridas nesse *a priori* histórico são o fator determinante das transformações ocorridas nos saberes. Mudam os saberes visto que muda a *epistémê* ou o solo epistemológico. Mudam-se as verdades constituídas porque muda a *epistémê*. Varia o campo, varia a verdade e a possibilidade do dizer algo e, naturalmente, da existência e de uma dada realidade.

Na teoria kantiana dos conceitos encontramos a tese de que os conceitos são distintos das intuições. Isso fica explicitado pelo conceito de referência a um objeto. O que faz com que um conceito seja válido ou vigente é a relação de um conceito a um objeto (CPR, B342) e isso se dá na Filosofia kantiana dentro de um dado domínio.

Como afirma Loparic,

A diferença entre uma intuição e um conceito é formulada por Kant da seguinte maneira: enquanto a primeira refere-se imediatamente ao objeto e é singular, o segundo refere-se ao objeto mediadamente, através de uma nota que diversas coisas podem ter em comum (CRP, B377). Em virtude dessa peculiaridade semântica, os conceitos são chamados “representações universais” ou “discursivas”. Nem todos os conceitos têm referência especificada ou mesmo especificável domínio de dados intuitivos (objetos dáveis na experiência possível). Surge daí várias perguntas. Primeira: que é um conceito, independente do fato de a sua referência ser situada nesse ou naquele domínio? Segunda: quais são os domínios de interpretação de conceitos considerados por Kant? Terceira: como são relacionados entre si referência e significado intuitivos, isto é, objetivos no sentido estrito, de um conceito? Quarta: como são determinados a referência e o significado objetivos de um conceito? (LOPARIC, 2000, p.172).

A Filosofia de Kant, vista nessa perspectiva, é uma teoria *a priori* da referência e do significado. O projeto crítico se sustenta sobre essa teoria. Encontrar as referências para os mais diversos conceitos ou ideias e saber que isso só ocorre em campos específicos em que tais conceitos ou ideias possam ter sua referência, ou como afirma Loparic na segunda questão posta acima: existem domínios específicos de interpretação de conceitos e ideias.

A tese de Loparic tem respaldo garantido nas palavras de Kant abaixo citadas da Introdução à *Crítica da faculdade do juízo*:

o total de objetos ao qual aqueles conceitos [*a priori*], são referidos para, na medida do possível, produzir um conhecimento dos mesmos, pode ser subdividido, segundo diferentes capacidades e incapacidades das nossas faculdades a esse respeito.

(...)

à medida em que são referidos a objetos, sem levar em conta se um conhecimento dos mesmos é possível ou não, tem um campo [Feld], que é determinado somente segundo a relação com seu objeto [dos conceitos] tem com a nossa faculdade cognitiva em geral. A parte desse campo, na qual o conhecimento é possível para nós, é um território para conceitos e para a faculdade cognitiva correspondente

exigida. A parte do território sobre a qual esses conceitos são legisladores é a sua área de jurisdição (KANT, 1992, XVI - XVII). [CJ].

A metáfora do território (Kant) e de solo epistemológico (Foucault) estão aqui presentes. O conceito de *epistémê* de Foucault é seguramente mais bem compreendido a partir da leitura de Kant como *semântica transcendental*. Aliás, a Filosofia de Kant, entendida dessa forma, nos leva a defender que a própria teoria de Foucault se configura, a partir dessa perspectiva, como uma *semântica histórica ou transcendental-histórica*. Uma espécie de materialismo transcendental¹⁵⁶. Fórmula propositalmente paradoxal. Mas não imprópria, considerando que o histórico não é empírico para Foucault.

A interpretação da Filosofia kantiana proposta por Loparic (2000) defende que o propósito central de Kant é a sensificação do racional em seus diversos domínios. Aí se encontraria o principal problema da *Crítica da razão pura*, a saber: como são possíveis os juízos sintéticos *a priori*? A obra de Kant seria a delimitação de campos semânticos em que conceitos, juízos, ideias ganham sentido ou são impossibilitados por não terem sentido. Em uma palavra: trata-se de um grande processo de sensificação ou doação de sentido às proposições nos mais diversos domínios da experiência.

Considerar a Filosofia de Kant como *semântica transcendental* é colocar todos os problemas kantianos no campo dos juízos, das proposições, das questões e das respostas. Loparic vê Kant como precursor da Filosofia analítica. Há no pensamento kantiano o desenvolvimento de uma teoria da verdade. A crítica de Kant consiste em uma crítica dos juízos e diz a partir da aplicação destes à experiência possível se estes são possíveis, isto é verdadeiro ou falso. Uma teoria da verdade transcendental, portanto. A partir dessa leitura faremos uma analogia com Foucault.

¹⁵⁶ Ao tratar da noção de *acontecimento*, Foucault afirma: “certamente o *acontecimento* não é nem substância nem acidente, nem qualidade, nem processo; o *acontecimento* não é da ordem dos corpos. Entretanto, ele não é imaterial; é sempre no âmbito da materialidade que ele se efetiva, que é efeito; ele possui seu lugar e consiste na relação, coexistência, dispersão, recorte, acumulação, seleção de elementos materiais; não é o ato nem a propriedade de um corpo; produz-se como efeito de e em uma dispersão material. Digamos que a Filosofia do acontecimento deveria avançar na direção paradoxal, **à primeira vista, de um materialismo incorporal** (FOUCAULT, 2009, p. 57-58).

O uso que fazemos do conceito de analogia não é frouxo. Além de termos iniciado este trabalho com uma nota introdutória sobre esse conceito é importante ressaltar que a analogia é um procedimento filosófico por excelência, procedimento fundamental em uma Filosofia crítica. É um procedimento crítico, visto que essa é uma forma de encontrar referências indiretas na Filosofia kantiana e, como advertiu Vaihinger,¹⁵⁷ a Filosofia transcendental está construída sob o modo do *como se*. Há uma transferência de regra de reflexão de um campo para outro quando há analogia. Ela é necessária para que a razão possa pensar. Nas conhecidas palavras de Kant: entre um estado despótico e um moinho não há na verdade nenhuma semelhança, mas certamente ela existe entre as regras de refletir sobre ambos e a sua causalidade (CJ, § 59). Essa é a marca da analogia.

O percurso para demonstrar claramente essa relação de aproximação (a analogia de uma Filosofia com outra) precisará de uma parada e de um enfrentamento. A parada diz respeito à apresentação, em linhas gerais, da interpretação da Filosofia kantiana como Semântica transcendental de Z. Loparic. Essa interpretação nos possibilitou a releitura de Kant e depois a releitura de Foucault. O enfrentamento explicitará exatamente em que consiste o cerne da negação que Foucault faz de Kant e evidenciar que tal negação não interfere no uso das fôrmas kantianas por Foucault; tal enfrentamento terá como resultado a defesa de que a Filosofia de Foucault é também uma Semântica e é também transcendental, todavia, uma Semântica transcendental-histórica.

Afirmamos isso a partir da avaliação e investigação do conceito de História em Foucault e na constatação de que este não está interessado na reconstrução do fato histórico e sim de toda uma rede discursiva que torna possível certo acontecimento.

Foucault não faz História faz *semântica* e faz isso *com* a arqueologia-genealogia. Conforme suas palavras:

Eu utilizo a palavra “*archéologie*” por duas ou três razões principais. A primeira é porque é uma palavra com a qual se pode jogar. *Arché* em grego significa “começo”. Em francês temos a palavra “arquivo”, que designa a maneira como os acontecimentos discursivos foram registrados e podem ser extraídos. **O termo**

¹⁵⁷ *The Philosophy of as if – A Filosofia do como se.*

“arqueologia” remete então ao tipo de pesquisa que se dedica a extrair os acontecimentos discursivos como se estivessem registrados num arquivo. Uma outra razão (...) concerne a um objetivo que fixei para mim: busco reconstruir um campo histórico em sua totalidade, em todas as suas dimensões políticas, econômicas, sexuais (...) Assim, meu projeto (...) é descobrir por que e como as relações se estabeleceram entre os acontecimentos discursivos. Se faço isso é com o objetivo de saber o que somos hoje. (FOUCAULT, 2000).¹⁵⁸

Nesse trecho pode-se perceber claramente que Foucault não trata da história como conjunto de fatos e sim como redes de discursos ou ainda acontecimentos discursivos. Além disso, tal rede de discursos são condições de possibilidade para que acontecimentos existam. Ou seja, há aí uma espécie de campo transcendental que é prévio aos acontecimentos. O fim do trecho vincula a arqueologia a seu objetivo que é o de saber o que somos hoje, assim como Kant se perguntou sobre isso no século XVIII.

A Filosofia de Foucault é um dos pensamentos mais potentes da contemporaneidade, isso se evidencia na sua produção teórica e também no seu posicionamento como intelectual¹⁵⁹. A espinha dorsal dessa Filosofia é a relação entre saber-poder-discurso. Qualquer que seja a obra de Foucault é sempre sobre essa tríade temática que ele se debruça. Essa é a estrutura interna dessa Filosofia. A tríade conceitual saber-poder-discurso foi concebida a partir da pergunta que move Foucault ao longo de toda sua carreira filosófica: quais as condições de possibilidade dos discursos e enunciados que orientam a vida dos indivíduos numa dada época e se configuram em poderes e saberes que criam esferas de verdade e produzem realidades.

Uma Filosofia que problematiza as questões do seu tempo, fazendo uma verdadeira arqueologia de tais questões. A Filosofia é para esse filósofo uma prática ativa que tem como material de investigação o discurso, as práticas discursivas, estratégias de poderes e constituição de saberes em um dado solo epistemológico. Procuraremos nesse capítulo indicar que o modelo dessa Filosofia é kantiano.

¹⁵⁸ *Ditos e escritos II*, edição brasileira, *Diálogo sobre o poder*.

¹⁵⁹ Expressão mais legítima da atitude crítica: o uso da razão privada e da razão pública.

5.1 – A Filosofia de Kant como Semântica transcendental

“A teoria kantiana é, portanto, uma teoria do sentido e significado dos conceitos *a priori*”.

Z. Loparic, *A Semântica transcendental de Kant*.

Apresentaremos em linhas gerais a interpretação semântica da Filosofia kantiana. Essa leitura de Kant, que temos considerado em nossos trabalhos, parece-nos a que mais dá conta da totalidade, complexidade e principalmente da atualidade de Kant. Nosso intuito é apenas indicar o contorno dessa interpretação e a maneira como a Filosofia de Kant é vista por meio dela. Aprofundamentos podem ser feitos com o estudo de vasta produção na última década sobre Kant em tal perspectiva semântica¹⁶⁰.

A obra de Loparic que embasa a interpretação sistemática da Filosofia kantiana como uma semântica transcendental, é decorrência de sua tese de doutorado e tem como título *A Semântica transcendental de Kant*. A interpretação de Loparic permite que a Filosofia de Kant seja vista no todo e isso é particularidade da recepção de Kant a partir da metade do século XX.

A interpretação da obra de Kant como semântica transcendental é um

¹⁶⁰ A apresentação que faremos aqui tem como fonte direta a obra *A Semântica transcendental de Kant* de Loparic, bem como de diversos artigos que foram produzidos pelo autor em que se definem os propósitos e características dessa interpretação. Usamos resenhas da obra produzidas por estudiosos de Kant na perspectiva semântica a fim de apresentar com mais clareza e de maneira sintética as teses de Loparic. Também temos como referência a participação no grupo de pesquisa “Crítico e Semântica” em que se discute a aplicação da interpretação de Loparic às obras de Kant. O texto mesmo nos momentos em que não há citação direta é fruto de todas as leituras e audições indicadas. Ao longo do texto serão usados os conceitos fundamentais da interpretação semântica, tais como sensificação, decidibilidade, dadidade, satisfazibilidade, domínio de interpretação, todos eles foram criados por Loparic.

(...) programa de leitura proposto por Z. Loparic concebido no horizonte da teoria carnapiana dos sistemas construcionais, a qual, como mostrou o trabalho de J. A. Coffa (*The Semantic Tradition from Kant to Carnap*, Cambridge, Cambridge Univ. Press, 1995, p. 207ss.), tem sua origem remota na própria Filosofia kantiana. A primitiva “teoria da constituição” (*Konstitutionstheorie*), como Carnap pretendia originalmente chamar o livro que depois sairia com o título de *Der logische Aufbau der Welt* (1928), remonta às teses de Kant sobre construção matemática e constituição teórica de conceitos e sistemas, continuada e reelaborada por teóricos da ciência fortemente inspirados em Kant, como Helmholtz, Mach, Avenarius, Natorp, Weyl e Hilbert. Na continuidade deste trabalho, encontram-se mais tarde ainda Popper e Reichenbach, cuja Filosofia da ciência é um fruto tardio deste longo processo de maturação de ideias revolucionárias do filósofo de Königsberg (BECKENKAMP, 2002).

Loparic afirma, já na introdução da obra, que com o colapso do positivismo lógico era indicado compreender a ciência como uma atividade de resolução de problemas. Loparic investiga em sua tese o positivismo do jovem Carnap e afirma que a teoria da ciência ali presente é uma teoria da ciência do ponto de vista heurístico. Na explicitação das bases dessa teoria da ciência encontra Kant.

Na perspectiva da leitura de Kant, recomendada pela investigação de Loparic, a própria Filosofia transcendental deve ser compreendida como “uma teoria *a priori* da interpretabilidade das representações discursivas que compõem proposições sintéticas sobre representações intuitivas” (LOPARIC, 2000, p. 5), ou seja, como uma semântica¹⁶¹ *a priori*, Loparic defende que a virada semântica se inicia com Kant com a instauração de uma semântica transcendental.

É importante ver o que essa ‘virada semântica’ significa. A doutrina da não-cognoscibilidade das coisas em si mesmas torna-se a tese de que o mundo (coisas em si) não pode ser expresso (pensado, concebido) fora da linguagem. Os limites kantianos do conhecimento marcados pela noção *Ding an sich* tornam-se os limites da expressabilidade na linguagem devido à impossibilidade de dizer na linguagem o que não pode ser expresso nela. (...) O resultado dessa virada semântica será chamado ‘kantismo semântico.’ (HINTIKKA, 1986, p.15)

Inicialmente a semântica transcendental se identifica com a lógica transcendental,

¹⁶¹ O uso do termo semântica nessa leitura é um uso alargado. A virada linguística da Filosofia contemporânea torna usual compreender a semântica como a investigação dos significados dos termos das linguagens e em seguida do significado e da referência em geral.

A semântica transcendental, por seu turno, cobre o leque daquelas representações que são dadas e podem ser conhecidas *a priori*, sendo o termo “semântica transcendental” “usado precisamente para designar aquela parte da lógica transcendental de Kant que estuda “que e como certas representações (intuições e conceitos) são aplicadas [...] unicamente *a priori*” (KrV, B80)” (LOPARIC, 2000, p. xxiii).

Tal identificação com a lógica transcendental, e não com o todo da Filosofia kantiana, é resultado da interpretação da *Crítica da razão pura* (a tarefa geral da Filosofia transcendental é expressa na seguinte questão: como são possíveis juízos sintéticos *a priori* teóricos?). Ao longo dos anos, contudo, a interpretação é ampliada para a parte prática da Filosofia de Kant (moral, direito, história, etc.). O programa da leitura semântica é estendido a toda a obra kantiana. Trata-se de lidar com uma interpretação que seja uma semântica *a priori* de todo discurso objetivamente válido (LOPARIC, 2000, p.11). Tal ampliação acompanha a ampliação do próprio conceito de Filosofia transcendental em Kant.

Loparic, bem como as pesquisas realizadas a partir dessa interpretação, demonstra que a Filosofia transcendental vai demarcando domínios específicos de interpretação e, portanto, a delimitação do campo de aparecimento de dados sensíveis que possam conferir realidade objetiva, validade objetiva ou vigência aos juízos e aos conceitos. A lógica transcendental tem como principal tarefa a explicação da possibilidade os juízos sintéticos teóricos, com o alargamento da noção de Filosofia transcendental se pode explicitar todos os demais juízos.

Na primeira *Crítica*, estabelecer que um juízo (pergunta ou resposta) teórico é possível significa mostrar que ele pode ser ou verdadeiro ou falso no domínio de dados intuitivos sensíveis. E aí está a noção de verdade transcendental – poder ser verdadeiro ou falso num campo possível. Indicam-se com isso as condições e o âmbito de validade ou verdade desses juízos. A possibilidade de todos os outros juízos sintéticos fica garantida da mesma forma. Faz parte da tarefa da Filosofia transcendental definir o campo da experiência possível em que quaisquer conceitos e ideias se darão *in concreto*. A pergunta

central será, pois como são possíveis os juízos sintéticos *a priori* em qualquer domínio da experiência. Esse domínio será chamado por Loparic de *domínio de interpretação*.

O que Kant faz ao longo de toda a sua obra é especificar os domínios de interpretação desses conceitos e ideias.

Em resumo, na primeira *Crítica*, a semântica transcendental trabalha exclusivamente com o domínio de interpretação constituído de dados da intuição sensível (entre estes, também os “objetos” do conhecimento sensível). Por isso, Kant ainda não pode colocar de maneira transcendental *a priori* a pergunta geral da aplicação das representações práticas. Falta-lhe o conceito positivo de um domínio sensível sobre o qual essas representações poderiam ser aplicadas, isto é, interpretadas. O caminho para a segunda *Crítica* só ficou aberto quando Kant reconheceu que existe um domínio sensível que satisfaz essas exigências, a saber, o domínio constituído pelo sentimento moral e tudo o que ele implica seja lógica seja causalmente. A partir de então, Kant irá estendendo o conceito de Filosofia transcendental a fim de poder tratar de problemas semânticos de todos os juízos e conceitos da razão pura, independentemente de eles pertencerem à razão teórica ou prática, à faculdade de julgar determinante ou apenas reflexionante, como é o caso da faculdade de juízos estéticos e teleológicos (LOPARIC, 1999, p. 27).

Após reformular a tarefa da crítica para abranger o problema da possibilidade dos juízos sintéticos *a priori* podemos perceber com clareza Kant perguntando pela possibilidade dos juízos estéticos, morais, jurídicos, históricos, etc. Com isso, como afirma Loparic, pode-se conceber a Filosofia transcendental como teoria da possibilidade (realidade objetiva e decidibilidade) dos juízos sintéticos *a priori* em geral: uma semântica transcendental, ou ainda uma teoria do significado e da referência.

Nesse contexto, o conceito de semântica *a priori* deve ser tomado no sentido amplo, abrangendo todos os conceitos e leis *a priori*, uma semântica que opera com o método de análise e síntese, uma vez que o método kantiano incide na teoria da prova, teoria esta que é completada por um programa *a priori* de pesquisa científica que provê à ciência subsídios para a criação de ficções úteis à busca e a organização de fatos empíricos, bem como à descoberta de hipóteses explicativas empíricas desses fatos. O método de prova kantiano é, no essencial, o método combinado de análise e síntese:

Como afirma Loparic,

Consideremos, por fim, o *método* de demonstração. Trata-se do método combinado de análise e síntese, criado pelos geômetras gregos, adaptado à Filosofia por Descartes e retomado criativamente por Kant. A análise procede da seguinte maneira: 1) suposição inicial: supõe-se que o juízo a ser demonstrado é objetivamente válido (verdadeiro), isto é, que descreve corretamente objetos supostos como dados na intuição sensível; 2) análise propriamente dita: procura-se, por dedução ou por ensaio e erro, a) dados admitidos como efetivos e b) proposições admitidas como verdadeiras com o propósito de, em seguida, c) construir, a partir de dados admitidos como efetivos, os objetos inicialmente apenas supostos como dados e d) provar, a partir de proposições admitidas como verdadeiras, o juízo que é objeto de prova; 3) resolução: prova-se a efetividade dos dados e a verdade das proposições introduzidas (encontradas) na análise propriamente dita. A síntese vem em seguida e consiste nos seguintes passos: 1) construção: constroem-se dados supostos como efetivos na suposição inicial, a partir de dados encontrados na análise propriamente dita e demonstrados efetivos na resolução; 2) prova: deduz-se a proposição a provar (proposição-problema) das proposições encontradas na análise e reconhecidas ou provadas como verdadeiras na resolução (LOPARIC, 1999, p.17).

A função tanto da crítica quanto da Filosofia transcendental será resolver problemas, ou seja, Kant constrói uma semântica a serviço de uma teoria de solubilidade de problemas. Diante do problema que se investiga verifica-se se ele se refere a um objeto possível. Se sim, a capacidade da razão de resolver o problema que foi posto por ela mesma está garantida. O problema central da Filosofia transcendental, a saber, como são possíveis proposições sintéticas *a priori*? exige que se examine as condições semânticas de tal proposição¹⁶². Toda proposição deve ser possível, isto é, referir-se a um objeto possível. Deve ser sensificada.

Na exigência pela sensificação a razão opera como um dispositivo, escreve Loparic:

A razão em geral, ou o “sistema humano de solução de problemas teóricos e práticos em geral”, é caracterizado como um dispositivo espiritual “que executa espontaneamente, embora de forma necessária e não-intencional, operações mais

¹⁶² Para que uma questão seja solúvel, quer dizer, para que uma proposição sintética seja possível (de ser dita verdadeira ou falsa) deve cumprir com os seguintes requisitos lógico-semânticos, a saber: 1. a proposição não pode ser autocontraditória; 2. todos os seus conceitos não-lógicos têm de poder ser referidos a um domínio de objetos dados ou construídos na sensibilidade; 3. a sua forma lógica tem de ser satisfazível no domínio de formas sensíveis

ou menos complicadas em busca de um quadro unificado de conhecimentos empíricos, controladas por regras parcialmente inatas, isto é, necessárias”. Em seu estado inicial, este dispositivo é uma mera capacidade de executar operações unificadoras segundo regras que o constituem, não possuindo “qualquer conhecimento objetivo de seus possíveis produtos” Para chegar ao conhecimento efetivo de objetos, este dispositivo tem de ser alimentado por uma fonte receptiva, pois “os únicos dados diretamente relacionados a objetos são as sensações”. Na investigação da estrutura deste dispositivo, no entanto, busca-se um conhecimento formal e discursivo das incógnitas iniciais, envolvidas em um conjunto primitivo “de mandos e de regras para operar (executar operações sobre os dados sensíveis que poderão vir a ser fornecidos pelos sentidos)” (LOPARIC, 2000, p.84-85.).

Um dos principais objetivos do projeto crítico seria, então, mostrar que nenhuma proposição sobre objetos ou ideias deve ser indecidível, se assim fosse deveria ser conseqüentemente eliminada de qualquer conhecimento científico. Limpa-se com isso o terreno do conhecimento da metafísica dogmática. Nesse caso não há referência, ou seja, relação entre um conceito e um o objeto num dado domínio. A relação ao domínio dos objetos empíricos dar-se-á como condição de possibilidade dos próprios objetos empíricos ou da experiência em geral. E a verdade, a lógica da verdade, será tomada como a “relação de *preenchibilidade* ou *satisfazibilidade* entre representações discursivas e intuitivas” (LOPARIC, 2000, p. 212).

Loparic constata que Kant foi o primeiro a ver claramente que os “problemas cognitivos podem ser divididos em problemas relativos a objetos e problemas relativos a sistemas teóricos” (2000, p. 252).

A Filosofia crítica kantiana expõe finalmente este postulado lógico da razão, dando-lhe uma interpretação que constitui uma ruptura fundamental com a tradição do pensamento metafísico dogmático. Essa tradição tomava o postulado da razão teórica como uma proposição sintética, “afirmando que, se o condicionado estiver dado, a sequência integral de suas condições estará igualmente dada” (p. 272), chegando inevitavelmente a uma multiplicidade de proposições sintéticas transcendentais, ou seja, sem fundamento na experiência possível. A interpretação crítica do postulado da razão o toma “como uma “proposição analítica” que exige estender ao máximo a sequência de condições empíricas de qualquer coisa que seja dada empiricamente” (p. 272-273), gerando igualmente uma multiplicidade de problemas, já não de problemas objetivos insolúveis, mas de problemas sistêmicos, solúveis em princípio por meio da pesquisa sistêmica (BECKENCAMP, 2002).

O que é a teoria kantiana? É uma teoria do sentido e significado dos conceitos *a priori*. Trata-se de mostrar que o juízo sintético *a priori* é possível e quais as condições de possibilidade presentes aí. Por conseguinte, o problema da possibilidade dos juízos *a priori* básicos é o problema fundamental da *semântica* de Kant. Espera-se com a resposta a essa pergunta outro objetivo: fundamentar os *procedimentos de decisão* para esses juízos, isto é, os procedimentos pelos quais é possível determinar se eles são válidos ou não.

Como afirma Loparic,

Da mesma forma, um conceito *a priori* é dito possível se o seu referente e o seu significado puderem ser significados dessa mesma maneira. Juízos e conceitos *a priori* possíveis são ditos terem *realidade objetiva*, teórica, se eles forem teóricos, e prática, se forem práticos. A possibilidade ou realidade objetiva¹⁶³ dos primeiros é assegurada pela *dabilidade* de objetos; a dos segundos, pela *exequibilidade* de ações. A dabilidade é assunto da teoria kantiana da experiência possível; a exequibilidade, da Antropologia moral ou pragmática (LOPARIC, 2005, p. 273-313).

Em suma, pode-se afirmar que a Filosofia de Kant se estrutura em torno da pergunta sobre quais problemas impostos pela razão são solúveis e quais não. A teoria kantiana da solubilidade desses problemas responde a essa indagação da seguinte maneira: Todas as questões só podem ser questões se lhe corresponderem um objeto, sendo assim todas são solúveis. Visto que o problema da solução se põe ainda na elaboração da questão, se não houver solução ela sequer deveria (poderia) ser formulada.

Como adverte Loparic, em *As duas metafísicas de Kant*, dizer que uma questão é nula e vazia é o mesmo que afirmar que ela faz uso de predicados não determinados, isto é, conceitos vazios, sem conteúdo no domínio (“esfera”) de objetos que nos podem ser dados. Uma questão assim em Kant seria “pensamento sem conteúdo”, sem conteúdo intuitivo –

¹⁶³ Aqui, “realidade” significa “conteúdo”, de modo que a expressão “realidade objetiva” é sinônimo de “conteúdo objetivo”, isto é, sensível. A realidade objetiva pode ser teórica (conteúdos acessíveis no domínio de objetos da experiência possível) ou prática (ações exequíveis pelo agente humano livre). A realidade objetiva nem sempre é efetiva (*wirklich*), de modo que podemos distinguir entre a realidade objetiva e a efetividade de um conceito ou juízo. Em contextos de prova, essa distinção desempenha um papel essencial.

“são, portanto, vazios” e para poderem se tornar objeto de conhecimento é necessário preenchê-los, isto é, acrescentar-lhes objeto na intuição.

A noção de domínio de interpretação é fundamental na leitura semântica da Filosofia kantiana e mais, essa é fundamental para a criação de outras instâncias e esferas de interpretação de conceitos e criação de objetos, validação e identificação de juízos que serão forjadas por filósofos contemporâneos como Carnap, Kuhn e o próprio Michel Foucault. Naturalmente, cada um à sua maneira.

5.1.1 – Os domínios de interpretação.

“Para ser completa, a teoria kantiana *a priori* da referência e do significado **exige que sejam caracterizados, de modo igualmente, *a priori*, seus domínios de interpretação**”.

Loparic, A Semântica transcendental de Kant. Grifo nosso.

A tese apresentada por Loparic indica claramente que na obra de Kant temos duas regras claras para a produção do conhecimento e a compreensão do homem e suas questões, a saber, que a possibilidade dos conceitos usados em qualquer área do saber depende de terem um *conteúdo* no domínio de objetos que nos podem ser dados e, que a possibilidade dos juízos empregados nas respostas às diversas questões impostas pela razão depende de terem a sua *verdade* ou *falsidade* determinada nesse mesmo domínio. Isso significa que tudo se dá em um domínio de interpretação (uma espécie de campo, esfera ou solo) em que nasce uma *semântica a priori* ou *transcendental* do tipo construtivista.

Em Kant há a exigência semântica de que conceitos tenham referência objetiva, um conceito terá significado objetivo se tiver referência objetiva. Segundo Loparic, *o lugar* onde essa relação de referência e sentido acontece é o chamado domínio de interpretação. Ao longo da obra kantiana podemos identificar esses domínios e perceber claramente a construção dos conceitos e o emprego dos juízos. Essa caracterização é fundamental, considerando que apenas no interior do domínio tais conceitos e juízos podem ser compreendidos.

Descobri que a teoria kantiana da referência (e significado) fundamentava-se no conceito de construção, que sua teoria da verdade repousava na doutrina dos princípios *a priori* do entendimento (...) em outras palavras a semântica de Kant era uma teoria a priori da interpretabilidade das representações discursivas... (LOPARIC, 2000, p. 5).

(...)

Constituir um objeto que pertence a um “campo” é uma tarefa diferente de constituir o próprio campo. Para ser completa, **a teoria kantiana a priori da referência e do significado exige que sejam caracterizados, de modo igualmente, a priori, seus domínios de interpretação** (LOPARIC, 2000, 189). Grifo nosso.

Na Lógica transcendental é caracterizado o domínio teórico, nas obras em que Kant trata da razão prática caracteriza-se o domínio de interpretação prático (que tem por sua vez diversos subdomínios: prático-moral, prático-jurídico, prático-político, etc.) esse, por sua vez, é diferente do teórico, pois ele é constituído não por uma sensibilidade cognitiva, mas por uma sensibilidade prática. Conceitos de um domínio não são intercambiáveis para o outro.

A percepção da existência desses domínios se dá na obra de Kant na medida em que se intenta pensar em outras bases que não apenas a teórica,

Kant ainda não pode colocar de maneira transcendental *a priori* a pergunta geral da aplicação das representações práticas. Falta-lhe o conceito positivo de um domínio sensível sobre o qual essas representações poderiam ser aplicadas, isto é, interpretadas. O caminho para a segunda *Crítica* só ficou aberto quando Kant reconheceu que existe um domínio sensível que satisfaz essas exigências, a saber, o domínio constituído pelo sentimento moral (...). A partir de então, Kant irá

estendendo o conceito de Filosofia transcendental a fim de poder tratar de problemas semânticos de todos os juízos e conceitos da razão pura, independentes de eles pertencerem à razão teórica ou prática (LOPARIC, 1999, p.27).

Na *Crítica da razão pura* a Filosofia prática é deixada de fora do projeto de criar uma Filosofia transcendental. A pergunta pelas condições de possibilidade dos juízos sintéticos *a priori* se restringe ao domínio teórico, como já dissemos. Somente na obra *Fundamentação da metafísica dos costumes* Kant formula a pergunta no domínio prático, a demarcação clara desses domínios ou subdomínios práticos só ficará evidente nas obras tardias.

Como afirma Loparic, é tão-somente,

[Na] *Paz perpétua*, de 1795, [que] esse tipo de abordagem, que substitui as considerações material-ontológicas por questões de exequibilidade de ações governadas por conceitos práticos, passa a ocupar, progressivamente, o primeiro plano no tratamento dos assuntos da Filosofia política. Em *Princípios metafísicos da Doutrina do direito*, publicados dois anos depois, a linha geral da investigação é dirigida precisamente para questões de *interpretabilidade* dos conceitos puros práticos do direito pelos conceitos puros teóricos do entendimento (relativos ao uso de força física) e de *aplicabilidade* prática dos primeiros, mediante esquemas puros e exemplos empíricos para os segundos. O mesmo deslocamento da problemática kantiana do campo da ontologia para o da semântica observa-se na teoria kantiana da história, estreitamente ligada às teorias do direito natural e da política, com a diferença de que, nesse caso, o domínio de interpretação não são os atos dos indivíduos, mas do gênero humano (LOPARIC, 2005, p. 273-313).

A caracterização dos diversos domínios de interpretação está diretamente vinculada à extensão do conceito inicial de Filosofia transcendental, esta entendida enquanto tal deve poder tratar do problema da possibilidade dos juízos sintéticos *a priori* em geral, ou seja, ela deve servir para o estudo do significado e das condições de validade desses juízos. Apenas para ilustrar, de um lado a ampliação do projeto transcendental de Kant e, de outro o conceito de domínio de interpretação. Para tanto nos deteremos por um momento da *Doutrina do direito* de Kant.

Obra tardia. Muitos veem nela a síntese das teorias políticas modernas no que tange à nossa relação com o direito. Nessa obra estão presentes a afirmação dos direitos naturais,

a teoria da separação dos poderes e o respeito à vontade geral como fundamento para se fazer leis. Essas afirmações são corretas, no entanto, em se tratando de Kant não se pode ignorar que a obra faz parte de um projeto: o projeto crítico. A pergunta de Kant sobre o direito só pode ser entendida se consideramos a pergunta central da obra, que nada mais é que é extensão do problema geral do projeto crítico: *como são possíveis os juízos sintéticos a priori?*

O projeto crítico kantiano deve ser entendido como a busca de soluções para os problemas da razão em quaisquer de seus domínios. A essência da crítica é colocar em relevo os contornos da razão e esgotar sua abrangência. A razão como uma fonte de problemas (impostos pela sua própria natureza) que não pode evitar pede soluções. Cabe a crítica, a razão crítica, a solubilidade destes problemas ou a dissolução dos mesmos. Estabelecer a possibilidade da pergunta de acordo com a possibilidade da resposta. O projeto crítico de Kant investiga e valida a capacidade heurística da razão, converte, portanto, os problemas da razão em problemas decidíveis¹⁶⁴.

O procedimento para solubilidade de problemas é evidente na primeira *Crítica* e isso nos faz compreender a maneira como Kant formula a pergunta sobre as condições de possibilidade no âmbito do direito:

Muito se ganha já quando se pode submeter uma multiplicidade de investigações à fórmula de um único problema, pois assim se facilita, não só nosso próprio trabalho, na medida em que o determinamos rigorosamente, mas também se torna mais fácil a quantos pretendam examinar se o realizamos ou não satisfatoriamente. Ora o verdadeiro problema da razão pura está contido na seguinte pergunta: *como são possíveis os juízos sintéticos a priori?* (CRP, B19).

Diante de uma multiplicidade de fórmulas e problemas da razão, Kant unifica o problema em um problema geral. Esse procedimento é base para afirmação de que na *Doutrina do direito* ocorre o mesmo; a pergunta pelos juízos sintéticos *a priori* do direito é possível, pois há uma pergunta geral anterior e unificadora dos problemas da razão, nesse caso, especificamente vinculada à ação humana. Dessa forma, se seguirmos esse fio

¹⁶⁴ Ver Loparic (2000) *A Semântica transcendental de Kant*, cap.1.

condutor poderemos concluir que assim como afirmado na primeira *Crítica*, todas as ciências teóricas da razão se encontram como princípios juízos sintéticos *a priori*, que também no campo de domínio das ações humanas (se observarmos a pergunta pelos juízos do direito) o mesmo ocorre.

Pode-se afirmar, portanto, seguindo a interpretação de Loparic, que temos em relação ao direito um *problema regional*. Há em Kant problemas regionais e, portanto, há a pergunta pela possibilidade de juízos sintéticos *a priori* em diversos domínios, como na matemática, na estética e, no caso, também no direito.

De acordo com a primeira *Crítica*, a “tarefa geral” da Filosofia transcendental é o problema da possibilidade dos juízos sintéticos *a priori* teóricos (CRP, B 73). As observações que acabo de fazer permitem concluir que, ao desenvolver o projeto de Filosofia transcendental, Kant tardio estendeu esse problema para abranger, além de juízos *a priori* teóricos, todos os outros juízos sintéticos *a priori*, de modo que a tarefa generalizada da Filosofia transcendental passou a ser a seguinte: como são possíveis juízos sintéticos *a priori* em geral? A resposta a essa pergunta visa, ainda, outro objetivo: fundamentar os *procedimentos de decisão* para esses juízos, isto é, os procedimentos pelos quais é possível determinar se eles são válidos ou não. Em certos casos, por exemplo, no caso de juízos teóricos e morais, esses procedimentos fornecem *provas*; em outros — tal como ocorre com os juízos estéticos —, decisões fundamentadas tão somente em certas estratégias de argumentação reflexiva (LOPARIC, 2005, p. 273-313).

A razão problematizante, motivo básico da criação do projeto crítico, pede solução de problemas. A Filosofia transcendental pergunta pela possibilidade dos juízos sintéticos *a priori* em geral e se seguirmos a obra de Kant vemos a produção da *Crítica da razão pura* dar bases para a produção de uma *Crítica da razão prática* e daí elaborar uma *Metafísica dos costumes* em que será explicitada a metafísica do Direito. A pergunta kantiana é repetida em todos os casos: como são possíveis os juízos sintéticos *a priori*? Na *Doutrina do direito*: como são possíveis os juízos sintéticos *a priori* no direito? Isso significa, seguramente, que a *Doutrina do direito* de Kant não pode ser lida sem se considerar as bases do projeto crítico tal como aparece na primeira *Crítica* de Kant.

O primeiro juízo jurídico que instaura qualquer direito em qualquer organização humana é o juízo de posse. A *Doutrina do direito* de Kant está fundamentada na análise desse juízo e na dedução dos conceitos inseridos nesse juízo.

Ao contrário do que se afirma comumente quando se coloca a *Doutrina do direito* como síntese das ideias modernas, ou do projeto iluminista, afirmamos que Kant formula a pergunta pela posse de forma radicalmente distinta do que se tinha feito até então. A posse será desvinculada do problema da aquisição e do problema da propriedade: será desvinculada dos problemas empíricos. O solo em que a pergunta é posta é outro.

A pergunta proposta por Kant será inserida em um campo racional, inteligível: quais as condições de possibilidade de alguém ter algo como seu ou ainda, como é possível uma posse puramente (jurídica) inteligível? E esta questão inserida no projeto crítico é formulada da seguinte forma: *como é possível uma proposição sintética a priori relativa ao direito?* (KANT, 2003, p, 96).

Ao converter o problema da posse de um campo [domínio] jurídico-empírico para um campo [domínio] jurídico-racional, converte-se o próprio conceito de posse (como fica evidente na formulação das questões) em posse racional. Isto é, tal conceito deve ser algo que seja condição e, portanto, que legitime o direito à posse antes de uma dada situação concreta e empírica. A conversão não termina aí, Kant desloca mais um pouco o campo onde será pensada a questão: toda a discussão sobre o direito e a consequente posse será colocada em uma teoria do juízo, sua teoria dos juízos. Isso se evidencia na formulação chave da *Doutrina do direito*: como são possíveis os juízos sintéticos *a priori* do direito?

Juízo sintético e *a priori*,

Por não poder ser derivado do conceito de uso externo da liberdade (do livre-arbítrio), o enunciado dessa presunção é *sintético*; e por pretender ser universalmente válido e necessário, ele é *a priori*. Daí surge a “tarefa para a razão de mostrar que um tal juízo [*a priori*], que amplia [a posse] além do conceito de posse empírica, é possível”. Kant a formula da seguinte maneira: “Como é possível um juízo *sintético a priori* do direito?”, no qual ocorre o termo “meu” na acepção de “meu em termos de direito natural” (LOPARIC, 2003, p, 273-313).

A pergunta pela possibilidade de dizer que *algo é meu* é um dos pilares da *Doutrina do direito*, há uma semântica jurídica expressa nessa obra e tal semântica constrói uma noção de *meu*. Essa tese é defendida por Loparic e seguida por nós nessa argumentação. A *Doutrina do direito* de Kant é parte da *Metafísica dos costumes*, e essa mesma é uma *Metafísica* (depurada pela crítica). O conceito de posse será deduzido da questão sobre a possibilidade dos juízos sintéticos *a priori* do direito. A tábua de juízos que Kant investiga em seu projeto crítico (teórico ou prático) se estende. Os juízos do direito e, portanto, a pergunta pelo juízo de posse está inserida nessa extensão.

A maneira kantiana de proceder em sua *Doutrina do direito* é extensiva à sua maneira de proceder na Filosofia transcendental, tal como afirmamos no início de nosso texto. Sustentamos a tese de que a pergunta pelos juízos sintéticos *a priori* do direito nada mais é do que uma ampliação da teoria do juízo de Kant. E nessa extensão da teoria dos juízos no âmbito do direito está o primeiro juízo jurídico, a saber: Isso é meu. A experiência jurídica começa quando posso dizer que tenho algo no mundo externo como meu.

Um domínio tem, portanto, a potencialidade da construção de conceitos, esse é o solo em que os conceitos são criados e só nesse têm sentido e referência. Como está em Kant, uma dada experiência começa quando os conceitos necessários à composição de um dado juízo são forjados. O domínio é lugar de instauração de experiências e é onde estão às condições de possibilidade dos juízos e, unicamente onde os mesmos podem ser compreendidos.

Isso significa que a noção de domínio de interpretação tem relação necessária com a própria noção de verdade em Kant. A Filosofia de Kant apresenta uma noção de verdade diferente do conceito de verdade objetiva tal como entendia a tradição até então. A correspondência com o real, base da concepção de verdade comumente aceita passa a ser concordância do conhecimento com seu objeto dado na experiência possível, pela relação de preenchibilidade ou satisfazibilidade entre representações discursivas e intuitivas (LOPARIC, 2000, p. 212). Isso nos leva a afirmar que para que seja verdadeiro um objeto deve ser possível.

Conforme Loparic,

Kant propôs uma teoria das condições de verdade e falsidade objetivas de juízos sintéticos construídos por operações categóricas (...). Os princípios do entendimento são “a fonte de toda a verdade” na medida em que impõem *a priori* condições discursivas... (LOPARIC, 2000, p. 213).

A fonte de toda a verdade estará delimitada por um campo, domínio de interpretação, em que ela pode existir de fato. Na *Crítica do Juízo*, Kant afirma:

[os conceitos em geral] na medida em que são referidos aos objetos, sem levar em conta se o conhecimento dos mesmos é possível ou não, têm um campo [*Feld*], que é determinado somente segundo a relação que o seu objeto tem com a nossa faculdade cognitiva em geral. A parte desse campo, na qual o conhecimento é possível para nós, é um território [*Boden, territorium*] para conceitos e para a faculdade cognitiva correspondente exigida. A parte do território sobre a qual esses conceitos são legisladores é a sua área de jurisdição (CJ, p. XVI).

A teoria de Kant nada mais é que uma semântica *a priori* da verdade. Verdade transcendental (verdade ou falsidade num dado domínio). Em que num dado domínio de interpretação todos os conceitos que forem concordantes com as intuições podem ser considerados verdadeiros ou falsos nesse domínio. Importante ressaltar que as condições formais – tempo e espaço – são os elementos que determinam a possibilidade da satisfação dos requisitos necessários para que haja concordância.

O tempo é universal, pois é a condição formal do múltiplo do sentido interno e, por conseguinte, da conexão de todas as representações (CRP, B 177). (...) Na segunda edição da *Crítica da razão pura*, Kant chega a considerar os modelos espaciais mais fundamentais que os modelos puramente temporais (CRP, B, 291). (...) Os modos de geração desses esquemas obedecem tanto a regras *a priori* como regras apreendidas pela experiência, de acordo com certas condições *a priori*, expressas nas categorias (LOPARIC, 2000, p. 216-217).

Eles, tempo e espaço, são o *a priori* que possibilitarão a verdade ou a falsidade dos juízos sintéticos em geral. Há um processo construtivo presente aqui.

5.2 - A Filosofia de Foucault como Semântica transcendental-histórica

“Foucault não faz história das ideias nem história das ciências, e **sim a análise da possibilidade da ordem, da positividade histórica, a partir da qual um saber pode se constituir, a partir do qual teorias e conhecimentos, reflexões e ideias são possíveis.** E é nesse espaço de ordem que o saber se constitui” (ARAÚJO, 2007, p. 90)
Grifo nosso.

Procuraremos apresentar a Filosofia de Foucault usando como referência seus próprios dizeres e verificar em que medida essa pode ser vista como extensão ou como um capítulo do kantismo semântico, tal como apresentado em linhas gerais acima. Em que medida pode-se afirmar também que ela, a Filosofia de Foucault, é uma semântica, e, principalmente, e mais uma vez em que medida pode-se afirmar que essa também é transcendental. Eis nossas questões.

Segundo Loparic, o programa da *Crítica da razão pura* de Kant está ligado ao propósito de explicitar as condições nas quais um problema da razão pura pode ser resolvido. Para tanto há que se perguntar (e essa é a tarefa - indicada claramente por Kant - da *Crítica da razão pura*) como são possíveis os juízos sintéticos *a priori*? Tal tarefa só é solucionada em uma semântica, ou seja, uma teoria *a priori* de referências e significados e da verdade dos juízos sintéticos *a priori*. Loparic entende que essa teoria é uma semântica transcendental (LOPARIC, 2000, p. 19). Com o tempo a tarefa se ampliou e Kant passa a perguntar pelos juízos sintéticos *a priori* em todos os outros domínios do discurso filosófico. Dessa maneira, afirma Loparic, a tarefa (pergunta) geral da Filosofia transcendental passa a ser: como são possíveis os juízos sintéticos *a priori* em geral?

Foucault desenvolve toda sua obra para tentar primeiramente compreender como determinados problemas aparecem no interior de determinadas ciências, em seguida como determinados objetos surgem em determinados campos e, ainda como determinados discursos se relacionam e articulam com os dois âmbitos anteriores. Para responder tais questões há que se perguntar como são possíveis os enunciados e seus objetos correspondentes. Tal tarefa só é solucionada em uma semântica, uma teoria *a priori* histórica de referências e significados e de produção da verdade desses enunciados. Defendemos aqui que tal teoria é uma semântica transcendental. Uma espécie de Filosofia transcendental que passa a perguntar pela possibilidade dos enunciados em geral.

Há uma mudança sutil quando Foucault formula questões kantianas e faz Filosofia no mesmo modelo que Kant, principalmente no que concerne aos limites do discurso objetivo, ou válido. Foucault fornece um critério de demarcação ou determina como se justificam as pretensões da objetividade. Faz isso, entretanto, com ciências ou corpos de saber que ele próprio desconfia ou é cético¹⁶⁵, como é o caso das ciências humanas ou da psiquiatria.

Kant, ao contrário, examina ciências que servirão de referência para a produção do discurso e da verdade e sobre as quais ele não desconfia. Ambos examinam em determinados domínios ou campos como se produz a verdade. Foucault, ao examinar os campos de saber (que provavelmente não tem legitimidade), determina limites de objetividade. Não tenta definir, como faz Kant, o que justifica a comprovabilidade de corpos de saber, mas usando a crítica kantiana determina a contingência histórica de seus objetos o que resulta, muitas vezes, em desrealizar o objeto. Enquanto Kant infere dos exames dos discursos de algumas ciências o *método*, Foucault infere dos discursos de algumas ciências *o objeto*. Ambos manejam domínios de interpretação com objetivos análogos.

¹⁶⁵ O ceticismo de Foucault é mais bem compreendido se observarmos que ele sabe que os objetos são criados, forjados, num dado domínio, de acordo com condições de possibilidade específicas e que servem de materialidade para os enunciados que ordenados em um dispositivo exercem poder de mando nos indivíduos. O ceticismo é fruto da constatação de o dito e o não dito se efetivarem numa semântica construtiva.

Entretanto, as diferenças, como afirmamos, aproximam mais que distanciam. Há aqui duas Filosofias trabalhando com o mesmo modelo e fundamentalmente usando o mesmo recurso metodológico para realizar seus objetivos (esses também apesar de distintos, também análogos). À luz da Semântica transcendental de Kant veremos os domínios sendo caracterizados e com isso seus conceitos e juízos sendo forjados a partir de condições de possibilidades presentes no próprio domínio. Analogamente, Foucault inaugura com o conceito de *epistémê* - o análogo do domínio kantiano. Solo epistemológico cuja caracterização indica como seus conceitos e discursos são forjados a partir de condições de possibilidades presentes no próprio domínio. Em uma palavra, ambas são teorias da referência e do significado demarcadas por um solo epistemológico, em que nesse caso, para ter efetividade um enunciado deverá ter referência material (Foucault) e para ter validade ou vigência um juízo precisa ter referência sensível (Kant).

O conceito de enunciado é central em Foucault. Em um primeiro momento, poderíamos denominar enunciado qualquer frase ou proposição. É, contudo, mais do que isso que Foucault nos apresenta. O filósofo define enunciado como uma função de existência, que cruza um domínio de estruturas e de unidades possíveis, e as faz aparecer com conteúdos concretos, no espaço e no tempo. Não podemos reduzir o enunciado a uma frase apenas, já que a ligação entre enunciado e aquilo que ele enuncia (o referencial) é variável segundo as realidades materiais no espaço e no tempo. Ademais, só existe enunciado quando o mesmo possui possibilidade de repetibilidade, diferente de uma frase proferida (uma enunciação), que não poderá ser repetida. A repetição aqui depende da referência sensível. Desta forma, o enunciado **depende de uma materialidade**¹⁶⁶, que é sempre de ordem institucional, no sentido de uma estrutura de poder (MACHADO, 1982, p. 151-152).

O solo epistemológico moderno [entendido aqui como um domínio de interpretação] possibilita que se forje o conceito de homem, conceito esse que para ser bem compreendido precisa ser posto em seus subdomínios originais - um empírico e um

¹⁶⁶ Poderíamos dizer: precisa ser sensificado em um âmbito mais restrito que os juízos kantianos.

filosófico. No domínio empírico o homem tem como objetos de referência a linguagem, o trabalho e a vida. O que possibilita que se criem discursos com tais predicados. Por outro lado, em um subdomínio (que Foucault chamará de filosófico) o homem terá como objeto de referência o saber, nesse subdomínio o discurso sobre o homem o apresentará como representação. Há nesses domínios o que Foucault denomina de *a priori* histórico, que são condições de possibilidade tanto do aparecimento desse homem como dos discursos que serão proferidos sobre ele.

Conforme avançamos nessa direção percebemos que Kant infere da investigação das ciências da natureza essa semântica construtivista, Foucault também usa uma semântica de *tipo* construtivista para indicar a origem das ciências humanas e seu objeto. Aparece aí o método arqueológico. Uma análise arqueológica nos enunciados e que considere o(s) *a priori* histórico(s) de um dado solo epistemológico. A Filosofia de Foucault se estende do campo da epistemologia, em que a ciência era o objeto de investigação, para a arqueologia em que os enunciados o são. Na arqueologia trata-se de investigar quaisquer discursos, de quaisquer saberes, o saber será investigado dentro de seu solo ou de seu domínio, a arqueologia procura no interior do domínio estabelecer como nasceram os conceitos e a que objetos se referem, bem como os discursos produzidos sobre eles, estabelecendo assim as condições de possibilidade desses. Semântica construtivista.

Um exemplo, entre centenas na obra de Foucault, pode ser destacado para ilustrar o que estamos dizendo, em *O Nascimento da clínica*, Foucault afirma:

Para os nossos olhos, já gastos, o corpo humano constitui, por direito de natureza, o espaço de origem e repartição da doença: espaço cujas linhas, volumes, superfícies e caminhos são fixados, segundo uma geografia agora familiar, pelo atlas anatômico. Essa ordem do corpo sólido e visível é, entretanto, apenas uma das maneiras de a medicina espacializar a doença. Nem a primeira, sem dúvida, nem a mais fundamental. Houve e haverá outras distribuições do mal (...) A coincidência exata do “corpo” da doença com o corpo do doente é um dado histórico e transitório [o que coincide com a medicina do século XIX e os privilégios concedidos a anatomia patológica. (...) a doença, referenciável no quadro, aparece através do corpo (2004b, p. 2 e SS). [NC].

Foucault investiga nessa obra, dentre outras coisas, as condições de possibilidade para o nascimento da clínica e, conseqüentemente as condições de possibilidade do nascimento da *doença* que será necessária para essa clínica. Não tomando a doença como coisa em si, mas como fenômeno, Foucault vai indicar claramente ao longo da obra como se criou o objeto *doença* em um dado domínio discursivo e qual a configuração necessária, sempre avaliando a rede discursiva num dado *a priori* histórico que possibilita a criação desse objeto.

Ao longo da obra foucaultiana podemos identificar diversos domínios e subdomínios semânticos. O método de análise arqueológica dos discursos se dá na medicina em geral, na psiquiatria, nas ciências humanas, no direito, etc. Há um objetivo comum, no entanto, na investigação arqueológica de todos esses domínios: demarcar o âmbito de abrangência de uma positividade e as condições de possibilidades do surgimento dos objetos. Foucault faz a demarcação a partir da constatação de que um campo discursivo não se caracteriza pelos *objetos* que estuda, mas pelas *modalidades de enunciação*, pelos *conceitos* ou pelas *temáticas* privilegiadas, isto é, pela *maneira* por meio da qual se formam seus objetos. Poderíamos dizer, portanto, pela maneira como os conceitos encontram num dado domínio suas referências e sentido se criam objetos. Objetos esses que a partir desse momento permitem que questões num dado campo de saber possam ser formuladas sem serem vazias. Em termos foucaultianos, tornem-se enunciados.

Como afirma Roberto Machado,

A formação dos objetos de um campo discursivo estaria assegurada: a) pela demarcação das superfícies primeiras de emergência, na qual se encontra a possibilidade de limitar o domínio do campo discursivo, de definir aquilo de que se fala, de dar-lhe estatuto de objeto; b) pela descrição das instâncias de delimitação, ou seja, os campos institucionais e as várias disciplinas, para os quais o tema é objeto de estudo; c) pela análise das grades de especificação, conjuntos de relações passíveis de se estabelecerem entre instituições, processos econômicos e sociais: formas de comportamento, sistemas e normas, técnicas, tipos de classificação, modos de caracterização; d) pela análise das relações entre esses vários planos referidos (MACHADO, 1992, p. 84).

Ainda a título de exemplo, Kraemer (2011, p. 175 e ss) chama a atenção para um fato no mínimo digno de nota: o texto *Doença mental e personalidade*, após o trabalho com

a *Antropologia* de Kant é reeditado com modificações e se torna *Doença mental e Psicologia*. Indicativos claros, segundo o autor, de uma virada crítica em Foucault. No primeiro momento, Foucault avalia a doença mental como parte *do homem*, no segundo momento, como parte *da Psicologia*. Ocorre de maneira visível um deslocamento, é uma revolução operando. Pré-criticamente Foucault busca compreender a doença que acontece *nas pessoas*, criticamente e no interior de uma semântica, investiga a doença no campo discursivo de um saber científico. A questão passa a ser: como se constituíram os discursos psicológicos e como as representações sobre as doenças são criadas. Kraemer indica a virada crítica, e nós indicamos aqui que além de crítica é semântica, afinal, é o discurso da Psicologia, como saber constituído, que será objeto da arqueologia.

Outro exemplo que pode ser usado para a comprovação dessas afirmações é o surgimento do objeto 'loucura', tal como é exposto por Foucault em *História da loucura*. A pergunta científico-conceitual (ou as perguntas) só pode ser formulada, para não ser vazia, a partir do momento que essa se refere ao objeto. O objeto foi forjado num dado domínio em uma ampla gama de discursos proferidos em determinados espaços em que existem condições de possibilidade claras para sua formação, como, por exemplo, os processos de exclusão institucional. O conceito de loucura, como doença mental, torna-se objeto e passa a gerar questões.

Foucault demonstra em sua tese que em cada *epistémê* modifica-se o objeto e o que chamamos de loucura é apenas uma generalização, pois tal como a concebemos e, conseqüentemente lidamos com ela, é o objeto 'loucura' construído na *epistémê* moderna (em um dado domínio, portanto) a que nos referimos. A loucura não é um objeto real. Na *História da loucura* Foucault mostrará como a loucura se tornou objeto para o conhecimento e os saberes que tratarão dela se constituíram. A ciência surge para dar conta de um dado objeto. A ciência não descobre o objeto. É o *a priori* histórico que possibilita o aparecimento do fenômeno (construção do fenômeno). A loucura não é coisa em si, e Foucault investigará os discursos sobre esse fenômeno.

Foucault compreende o construtivismo kantiano, a construção dos objetos em Kant, e o transpõe analogamente essa construção para a história. Segundo (KRAEMER, 2011,

p.199): o procedimento arqueológico e genealógico faz vir à luz os elementos constituintes dessas condições e o modo de interação dos diferentes elementos que possibilitam o “aparecimento” dos objetos e do conhecimento (historicamente possível) sobre os objetos. Kraemer defende um deslocamento do transcendental para o histórico, defendemos que Foucault trata de uma esfera peculiar o transcendental-histórico.

Em *A Arqueologia do saber*, Foucault defende que os objetos devem ser definidos sob diversos aspectos. Primeiramente, são históricos, não se podendo dizer deles qualquer coisa em qualquer época. Estes objetos não preexistem a eles mesmos, só surgindo sob as condições positivas de um feixe complexo de relações. Estas relações se dão entre instituições, processos econômicos e sociais, formas de comportamento, sistemas de normas, técnicas, tipos de classificação, modos de caracterização que permitem que o objeto apareça, já que estas relações, como dito nas palavras acima, não são internas ao discurso. Há condições de possibilidade históricas aí. Elas estão no limiar do discurso, determinando o feixe de relações que o discurso deve efetuar para poder falar de determinado objeto. Estas relações, em movimento, caracterizam o próprio discurso enquanto prática. Em termos de análise, todo e qualquer objeto (ex: da loucura, da medicina, da gramática, da economia, etc.) deve ser relacionado ao conjunto de regras que permitem formá-los como objetos de um discurso e que constituem, assim, suas condições de aparecimento histórico e suas regras de construção (FOUCAULT, 2004, p. 51-55).

A própria noção de arqueologia aproxima Foucault da semântica de Kant quando a tomamos não como um movimento que pretende se ocupar dos conhecimentos descritos segundo seu progresso em direção a uma objetividade, mas da *epistémê*. **A arqueologia nada mais é que a análise das condições históricas de possibilidade de um dado saber (sua rede discursiva)**, e isso só é possível dentro de um dado solo epistemológico, fora dele não seria possível. Aproxima também quando se considera que a arqueologia tem uma tarefa negativa, uma vez que quer se desfazer de categorias que impossibilita a análise da rede discursiva.

A arqueologia se preocupará com os enunciados e com isso se preocupa, portanto, com a possibilidade ou condições de existência de enunciados: como aconteceu que tais

enunciados existissem e outros não. Já que as condições investigadas aqui são históricas. Não se irá atrás de uma instância fundadora metafísica (em Kant também não se vai), mas de outros enunciados mostrando suas correlações. O enunciado só é como condição de existência. Só satisfazendo tais condições será objeto da arqueologia, exatamente por isso frases (que são vazias dessas condições) não serão objeto da arqueologia. Um enunciado é um enunciado uma vez que se refere a sujeitos e a objetos, mas os sujeitos e objetos são construídos por esses mesmos enunciados.

A fonte dos enunciados não estará no sujeito e aí se coloca uma diferença importante entre Foucault e Kant. A descrição enunciativa se preocupa com a busca de determinar as condições de possibilidade da existência. Foucault afirma que a arqueologia é um método de análise histórica que esteja liberado do tema antropológico e também de um sujeito transcendental. Também se distancia do estruturalismo, apesar de colocar o problema da estrutura.

Para a proteção da identificação com o estruturalismo, o filósofo afirma:

Em uma palavra, esta obra, como as que a precederam não se inscreve – pelo menos diretamente ou em primeira instância – no debate sobre a estrutura (confrontada com a gênese, a história e o devir); mas sim no campo em que se manifestam, se cruzam, se emaranham e se especificam as questões sobre o ser humano, da consciência, da origem e do sujeito. Mas, sem dúvida, não estaríamos errados em dizer que aqui também se coloca o problema da estrutura (FOUCAULT, 2004, p. 18). [AS].

As condições de possibilidade buscadas (que em Foucault não são nem formais nem empíricas¹⁶⁷) estabelecem como um objeto se constitui para ser objeto de um enunciado, que pode se tornar parte de um dado saber. Tais condições estabelecem jogos de verdade, as regras segundo as quais o que se pode dizer inscreva-se no campo do verdadeiro e do falso. A própria noção de saber, primeiro objeto arqueológico, pode ser definida como: aquilo do que se pode falar numa prática discursiva (o domínio dos objetos); o espaço em que se fala dos objetos; o campo de coordenação e de subordinação dos enunciados em que os conceitos aparecem.

¹⁶⁷ Nem formais, nem empíricas, mas de outra natureza.

Faz-se necessário nesse momento explicitar alguns dos principais conceitos utilizados por Foucault que facilitarão a caracterização, iniciada antes, de identificar sua Filosofia como uma semântica.

5.2.1 – *Epistémê*, formação discursiva, arquivo.

“Suponho, agora, que o risco tenha sido aceito: que se tenha admitido de bom grado, para articular a grande superfície dos discursos, essas figuras um pouco estranhas, um pouco longínquas, que chamei formações discursivas...”

Michel Foucault, A Arqueologia do saber.

As obras *As Palavras e as coisas* e *A Arqueologia do saber* são basilares na exposição e explicitação dos conceitos ou noções de *epistémê*, formação discursiva e arquivo¹⁶⁸. Foucault inicia seu trabalho com uma concepção reduzida de *epistémê*, tal conceito será alargado e ganha conteúdo na medida em que passa a ser atrelado a outros conceitos como formação discursiva, enunciado e arquivo. Com essa vinculação cria-se uma rede conceitual que precisa ser explicitada para que a própria Filosofia de Foucault seja compreendida como uma semântica¹⁶⁹.

Uma Filosofia semântica que busca:

¹⁶⁸ Deixamos de fora aqui o conceito de enunciado por termos definido este conceito anteriormente.

¹⁶⁹ Novamente o uso do conceito é um uso alargado: a semântica como a investigação dos significados dos termos das linguagens e em seguida do significado e da referência em geral – a investigação que busca a relação entre as palavras e as coisas.

Que a unidade de um conjunto de enunciados, diferentes por sua forma e temporalmente dispersos, funda-se no fato de que todos eles se referem a um único e mesmo objeto. Consequentemente, o que nos permite individualizá-lo é o *referente, o correlato*. À luz de *História da loucura*, Foucault conclui que, **em lugar de tentar identificar um objeto único e permanente (o que no caso da Loucura é impossível), deveríamos estabelecer as regras que determinam o espaço onde os objetos se perfilam e se transformam. [Essas regras] não explicam como o objeto está constituído, e sim porque em uma determinada época começou-se a falar...** (CASTRO, 2004, 177).

Como já indicado anteriormente nesse texto, a *epistémê* para Foucault é uma espécie de dispositivo discursivo que permite separar o inqualificável cientificamente do qualificável (FOUCAULT, 2001, p.301)¹⁷⁰. Ela é apresentada em *As Palavras e as coisas* como tendo uma determinação histórica e geográfica, ou seja, numa dada época ou cultura apenas uma *epistémê* define as condições de possibilidade dos saberes. O foco da Filosofia de Foucault não é investigar as objetividades “dentro” de uma *epistémê* e sim as condições de possibilidade dos discursos pretensamente objetivos. Haverá uma análise arqueológica das formações discursivas.

Foucault entende por formação discursiva, um conjunto de regras anônimas:

(...) ela determina uma regularidade própria de processos temporais: coloca o princípio de articulação entre uma série de acontecimentos discursivos e outras séries de acontecimentos, transformações, mutações e processos. (FOUCAULT, 2004, p.83). [AS].

E vale acrescentar que as formações discursivas acontecem em domínios específicos, âmbitos onde circulam os discursos, os objetos e os sujeitos falantes. São domínios associados em que a unidade do discurso é fundada na permanência e persistência de determinados conceitos. Não sendo sempre o mesmo campo em que os discursos são pronunciados cabe à arqueologia descrever tal domínio em que os enunciados aparecem e onde terão seus referentes. Cada domínio ou campo associado tem um sistema de axiomas e regras (FOUCAULT, 2004, p.75-84). Estes podem aparecer em campos semânticos diferenciados e por analogia colaborar na compreensão de uma dada formação discursiva.

¹⁷⁰ *Dits e ecrits II* (1976-1988).

Outro conceito fundamental (mencionado no início desse capítulo) para indicar a Filosofia de Foucault como semântica é o conceito de arquivo.

Segundo Foucault,

O arquivo é, antes de tudo, **a lei do que pode ser dito**, o sistema que rege o surgimento dos enunciados como acontecimentos singulares. Mas o arquivo é também o que faz com que todas as coisas ditas não se acumulem indefinidamente em uma massa amorfa, não se inscrevam, tampouco, em uma linearidade sem ruptura e não desapareçam ao simples acaso de acidentes externos... O arquivo não é o que protege, apesar de sua fuga imediata, o acontecimento do enunciado e conserva, para as memórias futuras, seu estado civil de foragido; é o que, na própria raiz do enunciado-acontecimento e no corpo em que se dá, define desde o início *o sistema de sua enunciabilidade* (FOUCAULT, 2004, p.147). [AS]¹⁷¹.

Como sistema de enunciabilidade¹⁷², considerando a própria definição de enunciado que exige uma materialidade, um referente material, podemos afirmar que se trata de regras de aplicação de conceitos a objetos. Há condições históricas de possibilidade para que um enunciado seja e o arquivo é o sistema dessas condições. Essas condições são condições de significação que leva em consideração condições de existência que determinam a materialidade própria do enunciado.

Castro afirma,

As regras do arquivo definem: os limites e as formas da *decidibilidade* (do que é possível falar, o que foi constituído como domínio discursivo, que tipo de discursividade possui esse domínio) (...) os limites e as formas da memória tal como aparece em cada formação discursiva (que enunciados reconhece como válidos, discutíveis ou inválidos; que enunciados reconhece como próprios e como estranhos). (CASTRO, 2004, p.43)¹⁷³. Grifo nosso.

Há uma positividade nos discursos. Tal positividade (e as condições de exercício da função enunciativa) define um campo em que aparecem os conceitos, temas, identidades. A

¹⁷¹ Em *Arqueologia do saber* está a base da semântica, nas demais obras o campo da exequibilidade.

¹⁷² É importante ressaltar que Foucault não usa o termo juízo. Nas aproximações com Kant isso deve ser considerado. O que Kant considerará como um juízo com referência objetiva, Foucault nomeará como enunciado.

¹⁷³ Ver *A Arqueologia do saber* (2004), p.147.

positividade desempenha o papel do que se poderia chamar de um *a priori* histórico. Este não é condição de validade para juízos, como em Kant, mas condição de realidade para enunciados. O procedimento analógico está aí.

Como afirma Foucault,

Quero designar um *a priori* que não seria condição de validade para juízos, mas condição de realidade para enunciados. Não se trata de reencontrar o que poderia tornar legítima uma assertiva, mas isolar as condições de emergência dos enunciados, a lei de sua coexistência com outros, a forma específica de seu modo de ser, os princípios segundo os quais subsistem, se transformam e desaparecem. *A priori* não de verdades que poderiam nunca ser ditas, nem realmente apresentadas à experiência, mas de uma história determinada, já que é das coisas efetivamente ditas (FOUCAULT, 2004, p. 144). [AS]. Grifo nosso

Foucault menciona que o uso do termo *a priori* é um pouco impróprio, no entanto é adequado se o concebermos como algo transcendental que não escapa a historicidade, mas é oposto ao empírico. Não está em um universo inalterável e atemporal. Nada mais é que um conjunto de regras de uma dada prática discursiva, regras internas e anteriores. No entanto, *a priori* histórico e não formal, nem por isso menos transcendental.

O domínio dos enunciados é articulado segundo *a priori* históricos e em tal domínio que se instauram enunciados como acontecimentos, nesse domínio estão as condições e seu domínio específico de aparecimento. Também aparecem nesses domínios as coisas. São todos esses sistemas de enunciados – acontecimentos e coisas – que são o arquivo (FOUCAULT, 2004, p. 146).

Importante ressaltar que é o *a priori* histórico que articula os enunciados. Este fato por si só indica o caráter semântico da Filosofia de Foucault. O ele denomina História crítica do pensamento:

(...) A História crítica do pensamento não é uma história das aquisições nem das ocultações da verdade; **é a história da emergência dos jogos de verdade: é a história das veridicações, entendidas como as formas pelas quais se articulam, sobre um campo de coisas, discursos capazes de serem ditos verdadeiros ou falsos...** (FOUCAULT, 2010, p.235)¹⁷⁴. Grifo nosso.

¹⁷⁴ *Ditos e escritos V* (edição brasileira).

Considerando o tratamento dado ao conceito de arquivo, pode-se afirmar agora com mais precisão o que é a arqueologia. A arqueologia é, em sentido estrito, a ciência do arquivo, ela descreve discursos como práticas específicas no elemento arquivo (FOUCAULT, 2004, p. 149). Interessante observar que a arqueologia inicialmente focada na investigação do conhecimento, modalidade de interrogação dos saberes, passa por uma ampliação se estendendo e, portanto, podendo ser arqueologia da sexualidade, da política, etc. O que está em jogo na semântica foucaultiana é que nesse espaço delineado em que se efetivam práticas discursivas se pode identificar o verdadeiro, a gênese dessa verdade e os discursos que evidenciam o que é e o que não é. Por meio desse movimento de identificação discursiva, Foucault desenvolve uma Filosofia semântica que permite a leitura de um determinado solo epistemológico, do mundo em que vivem determinadas pessoas, explicita uma dada geografia, caracteriza um paradigma cultural-social-histórico.

Vamos fazer uma pausa apenas para ilustrar: de um lado, a ampliação do projeto arqueológico de Foucault e, de outro o conceito de domínio ou campo associado em que se dão as práticas discursivas. Deter-nos-emos por um momento em um fragmento da obra de Foucault *A Verdade e as formas jurídicas*.

A pergunta de Foucault posta já no início do texto é: como se puderam formar domínios de saber a partir de práticas sociais? Foucault pretende com o tratamento dessa questão que é forjada numa perspectiva histórica, mostrar como as práticas sociais engendram domínios de saber que fazem aparecer novos objetos, novos conceitos e novas técnicas e, conseqüentemente novas formas de sujeito e de verdade.

Na obra Foucault propõe evidenciar o nascimento dos objetos dentro de um dado domínio de saber, ou campo associado – no caso, no direito – e fazer em tal domínio a análise dos discursos. Na tentativa de criar uma nova teoria de formação do sujeito, Foucault percebe que a emergência de novas formas de subjetividade tem relação direta com as práticas jurídicas ou judiciárias. Estas seriam ingredientes fundamentais para o aparecimento de uma dada forma de subjetividade.

Foucault apresenta a seguinte hipótese:

A hipótese que gostaria de propor é que, no fundo, há duas histórias da verdade. A primeira é uma espécie **de história interna da verdade**, a história de uma verdade que se corrige a partir de seus próprios princípios de regulação: é a história da verdade tal como se faz na ou a partir da história das ciências. Por outro lado, parece-me que existem, na sociedade, ou pelo menos, em nossas sociedades, vários outros lugares onde a verdade se forma, onde certo número de regras do jogo são definidas – regras do jogo a partir das quais vemos nascer certas formas de subjetividade, certos domínios de objeto, certos tipos de saber – e, por conseguinte podemos, a partir daí, fazer uma história externa, exterior da verdade (FOUCAULT, 2009, p.11). [VFJ].

As formas jurídicas de uma dada época (se somadas) constituem um campo específico, como o do direito penal, por exemplo, e este como afirmado acima, passa a ser lugar de origem de objetos e formas de verdade. Conceitos muitas vezes eminentemente jurídicos e que só podem ser compreendidos se vistos em seu lugar. As condições de possibilidade estão no solo em que se formam o saber e as relações com a verdade. A título de exemplo, observemos como isso se dá com a noção de *infração*.

A infração é uma noção absolutamente nova que nasce quando se considera a relação jurídica básica – relação entre dois arbítrios seguida do nascimento de uma nova relação: a relação entre os dois arbítrios e do Estado. Enquanto a relação jurídica é a primeira indicada e, portanto, se desenrolava na relação entre dois arbítrios (vítima e acusado) tratava-se apenas de um *dano* que um indivíduo causava a outro. A partir do momento que nasce (sobre o solo jurídico) a figura do procurador ou do soberano (representantes de um terceiro que é o Estado) e esse diz: “*também fui lesado*” o ataque deixa de ser apenas à vítima, mas foi também estendida ao Estado e assim há uma mudança conceitual: *dano* deixa de existir e nasce a *infração* (FOUCAULT, 2009, p. 66)¹⁷⁵. A infração pode levar a punição do indivíduo acusado interferindo inclusive numa noção antes protegida: a noção de propriedade. Pode haver para reparação da infração o confisco da propriedade em prol do Estado. O que Foucault pretende com essa descrição é

¹⁷⁵ Da mesma forma que Kant em *A Doutrina do direito* foca sua análise no juízo jurídico: *Isso é meu*. Foucault o faz como o enunciado: *também fui lesado*.

evidenciar o solo em que se dá o nascimento desses objetos e a produção de novas verdades.

Há aí uma semântica de tipo construtivista.

5.2.2 – O conceito “transcendental-histórico”: o enfrentamento.

“De todos os filósofos, Kant foi o que descobriu o prodigioso domínio do transcendental”.

Deleuze, *Proust e os signos*.

Em vários momentos de nosso trabalho afirmamos que em Foucault há um transcendental, que sua Filosofia é um *tipo* de Filosofia transcendental e uma semântica transcendental-histórica. Procuramos tratar dessa problemática em alguns momentos de nosso trabalho até aqui. No entanto, afirmar uma semântica transcendental aqui implica em explicitar mais bem esse conceito.

Foucault, quando trata diretamente do transcendental em sua obra o faz em relação ao transcendental kantiano¹⁷⁶: uma instância em que haveria uma doação originária que se fundaria em um sujeito transcendental. Segundo suas palavras, ele nega todos os temas ligados a:

(...) uma atividade constituinte que asseguraria, por uma série de operações fundamentais, anteriores a quaisquer gestos explícitos, a quaisquer manipulações concretas, a quaisquer conteúdos dados, a unidade entre uma ciência definida por um sistema de requisitos formais e um mundo definido como horizonte de todas as experiências possíveis. O de um sujeito que assegura, em sua unidade reflexiva, a síntese entre a diversidade sucessiva do dado e a idealidade que se perfila, em sua identidade, através do tempo. Enfim e, sobretudo o grande

¹⁷⁶ Ou ainda a maneira como Foucault compreendia esse conceito em Kant.

histórico-transcendental que atravessou o século XIX e se extenua com dificuldade ainda hoje na repetição inesgotável das questões: qual deve ser a história (...). Em oposição a todos esses temas, pode-se dizer que o saber, como campo de historicidade no qual as ciências aparecem, está livre de qualquer atividade constituinte, liberado de qualquer referência a uma origem ou a uma teleologia histórico-transcendental, destacado de qualquer subjetividade fundadora. De todas as formas de sínteses prévias pelas quais se queriam unificar os acontecimentos descontínuos do discurso, é provável que estas tenham sido, durante mais de um século, as mais insistentes e duvidosas; são elas sem dúvida que animavam o tema de uma história contínua, perpetuamente ligada a si mesma e infinitamente aberta às tarefas de retomada e de totalização. Era necessário que a história fosse contínua para o que a soberania do sujeito fosse salvaguardada; mas era preciso reciprocamente que uma subjetividade constituinte e uma teleologia transcendental atravessassem a história para que esta pudesse ser pensada em sua unidade (FOUCAULT, 2002b, p. 117-118)¹⁷⁷.

No entrelaçamento entre o transcendental e o antropológico, Foucault nega uma subjetividade fundadora, uma história prévia e contínua ou uma teleologia transcendental. Quando trata do *a priori* histórico em *A Arqueologia do saber*, ao fazer a distinção deste com o *a priori* formal, Foucault afirma que se cometermos o erro de confundir o *a priori* formal com o histórico, ou conceber o histórico como um formal adjetivado com história, incorreríamos no erro de pensar numa instância fundadora imóvel e vazia. Uma espécie de transcendental sincopado que seria tirano. Foucault vai contra a interpretação de seu *a priori* histórico ser o formal adjetivado, naturalmente, não é dessa maneira que compreendemos esse conceito aqui.

Para sustentar nossa tese de que a própria Filosofia de Foucault é transcendental, uma Filosofia transcendental-histórica, precisamos eliminar do conceito de transcendental a noção de sujeito e ficar apenas com a instância de base que aparece a todo o momento na Filosofia de Foucault, o *a priori* histórico¹⁷⁸. O problema do transcendental kantiano para

¹⁷⁷ *Ditos e escritos II* (edição brasileira).

¹⁷⁸ Digo nós “leitores de Foucault”, pois metodologicamente é exatamente esse um dos principais resultados da Filosofia de Foucault: eliminar o sujeito do transcendental.

Foucault é que ele está atrelado ao sujeito, por conseguinte: **o problema para Foucault é o sujeito e não o transcendental**^{179 180}.

Foucault insiste num dado momento do texto *Que são as luzes?* que a crítica que ele faz não é transcendental. A crítica é arqueológica e não transcendental. Em suas próprias palavras:

Essa crítica não é transcendental e não tem por finalidade tornar possível uma metafísica: ela é genealógica em sua finalidade e arqueológica em seu método. Arqueológica – e não transcendental – no sentido de que ela não procurará depreender as estruturas universais de qualquer conhecimento ou de qualquer ação moral possível (FOUCAULT, 2000, p.348)¹⁸¹.

O primeiro ponto a chamar a atenção aqui é a estranheza que causa esse texto. Na tentativa de separar sua Filosofia da Filosofia kantiana ou de uma Filosofia transcendental, Foucault faz uma afirmação arbitrária e sem sentido a respeito de Kant. Isso pode demonstrar mais uma vez, como indicamos no primeiro capítulo, a falta de compreensão de determinados conteúdos por parte de Foucault acerca da Filosofia kantiana. Parece-nos mais uma vez uma recusa de um Kant inexistente para que sua própria Filosofia não se pareça com a Filosofia de Kant.

O que Foucault nos diz nesse texto? Que sua crítica não é transcendental e não tem por finalidade tornar possível uma metafísica? A de Kant também não se propõe a isso¹⁸². Kant não cria uma Filosofia transcendental para criar metafísica, muito pelo contrário. Além disso, Foucault afirma que não depreenderá as estruturas universais do conhecimento ou da moral. Kant faz uma dedução de conceitos metafísicos indicando de fato estruturas universais, mas o que dizer de Foucault que foi chamado muitas vezes de estruturalista (e

¹⁷⁹ Gerard Lebrun denuncia o encolhimento do conceito se este se mantiver no âmbito da *Crítica da razão pura* (1998, p. 209).

¹⁸⁰ Há também evidentes discordâncias de Foucault com Kant, no que diz respeito a sua noção de história, no entanto o uso das fôrmas kantianas não exige concordância com toda a sua Filosofia.

¹⁸¹ *Ditos e escritos II* (edição brasileira).

¹⁸² A presença da leitura de Heidegger que em Kant e o problema da metafísica afirma que Kant quer fundar uma metafísica.

não sem motivo), justamente por indicar em sua arqueologia estruturas (discursivas e não discursivas) no interior de um dado solo epistemológico. Os receios de Foucault não têm sentido, é possível se afastar de conteúdos kantianos sem negar *um* campo transcendental. Nem toda Filosofia transcendental precisa estar vinculada a um sujeito, nem precisa ser universal.

Foucault atrela o conceito de transcendental à função que ele supõe que esta tenha em Kant, o conceito estaria atrelado a objetivos kantianos que ele Foucault não tem. Como defendemos que Kant também não tem esses objetivos, ao usar o transcendental, o distanciamento entre essas Filosofias não se justifica por aí¹⁸³. Além disso, ele próprio em outro momento ao tratar da arqueologia, afirma que essa é usada por Kant para designar aquilo que torna necessário certa forma de pensamento (FOUCAULT, 2006, p.323)¹⁸⁴ Difícil nesse caso desvincular a crítica arqueológica da transcendental. Se a arqueologia vai a busca das condições de possibilidade para a existência dos enunciados e, conseqüentemente a existência de determinados objetos, vai, por conseguinte, a busca de *a priori* históricos, ela é transcendental. É arqueologia transcendental.

Tratamos desse tema brevemente no capítulo quarto dessa tese no item “*a subversão do transcendental kantiano*”, nossa intenção naquele ponto era apenas mostrar o caráter metodológico de subversão de um conceito filosófico e ao mesmo tempo reforçar a tese da desantropologização que está diretamente vinculada a esse conceito. Retomamos essa discussão agora neste momento com o intuito de evidenciar que o conceito transcendental não se limita ao uso kantiano e que Foucault também faz uso dessa instância, se assim podemos chamá-la. Além disso, levantamos alguns elementos que permitam diferenciar a crítica que faz Foucault do acima citado princípio histórico-transcendental do que estamos chamando aqui de uma semântica transcendental-histórica.

¹⁸³ Esse movimento de afastamento de Kant alegando elementos que não estão presentes na Filosofia kantiana parece ser frequente.

¹⁸⁴ *Ditos e escritos III* (edição brasileira).

Na citação acima está indicado claramente que Foucault contraria algumas das ideias de Kant ou que foram forjadas na Filosofia contemporânea partindo de Kant. Foucault afirma que o saber, como campo de historicidade no qual as ciências aparecem está livre de toda atividade constituinte, livre de qualquer referência a uma origem ou a uma teleologia histórico-transcendental, sem qualquer vinculação com qualquer subjetividade fundadora. Essa afirmação por si só faz com que os estudiosos de Foucault o afastem de uma Filosofia transcendental e do próprio Kant. Entretanto, essa e outras afirmações dessa natureza não enfraquecem nossa tese. A subversão que Foucault faz do transcendental kantiano não é incompatível com essa caracterização do saber.

O uso do transcendental na obra de Foucault não é comprometido com uma subjetividade fundadora, aliás, essa é uma das funções de sua Filosofia transcendental: dessubjetivar¹⁸⁵. Na noção de solo epistemológico, por exemplo, está presente um espaço que se constitui sem o *a priori* transcendental formal, sem sujeito que dê unidade, ou teleologia transcendental. Não há coesão ou sequência vinda de nenhuma atividade constituinte, a história é descontínua, difusa, a *epistémê* se dá em rupturas.

Mas a *epistémê* e o saber se constituem sem *a priori* formal, mas com o *a priori* histórico; e a nossa afirmação é justamente se quando tratamos de um *a priori* nesses termos se já não estamos em um campo transcendental, mesmo que sem sujeito. *A priori* é o prévio, (em Aristóteles, o que já foi ser), o que sempre já vigorou antecipadamente, o passado-presente, é o mais cedo, ao qual nos referimos retroativamente – perfeito ontológico ou transcendental. (BARRETO, 2005, p. 204).

Segundo Lalande:

(...) é transcendental, por oposição ao empírico, àquilo que é uma condição *a priori* e não um dado da experiência (...) Por consequência, **diz-se transcendental todo estudo que tem como objeto as formas, princípios ou ideias *a priori* na sua relação necessária com a experiência** (1999, p. 1151).
Grifo nosso.

¹⁸⁵ Não que possamos sustentar com Foucault que a de Kant era subjetivar.

Considerando a definição acima, podemos afirmar: a Filosofia de Foucault é transcendental e está na linha de tradição da Filosofia transcendental que é inaugurada por Kant como o sistema dos conceitos e princípios envolvidos no conhecimento de objetos, segundo a delimitação empreendida na *Crítica da razão pura*: “A Filosofia transcendental considera apenas o entendimento e a própria razão num sistema de todos os conceitos e princípios que se referem a objetos em geral, sem pressupor objetos que fossem dados (ontologia)” (CRP, A845/B873).

No sentido estritamente kantiano, o termo “transcendental” é reservado para designar tão somente o conhecimento dos conceitos *a priori* necessários para que se tenha o conhecimento de objetos quaisquer. Como diz Kant:

“Chamo de transcendental todo conhecimento que se ocupa em geral, não tanto de objetos, mas de nossos conceitos *a priori* de objetos de nosso modo de conhecimento de objetos na medida em que esse deve ser possível *a priori*. Um sistema de tais conceitos chamar-se-ia Filosofia transcendental” (CRP, B25).

É interessante observar que aqui no momento cabal de definição do termo transcendental não há a presença do sujeito¹⁸⁶, é claro que sabemos como conhecedores de Kant que esse, o sujeito transcendental, é pedra de toque dessa Filosofia. E que suas condições subjetivas são o que em Kant chamamos de transcendental; entretanto, essa é uma especificidade da Filosofia de Kant. É possível tratar o transcendental como o conhecimento do campo das condições de possibilidade das coisas, simplesmente. E isso Foucault faz ao longo de toda a sua obra. Ambos fazem “ciência” das condições *a priori* da existência. Condição *a priori* da coisa. Ou para dizer melhor: fazem semântica das condições *a priori* da existência. Como Kant salientou (CRP, B63) que Valério Rodhen traduz dessa maneira: *a pergunta da referência da representação ao objeto é transcendental*.

¹⁸⁶ Até porque o próprio *eu* é construído no transcendental e com os *a priori* formal em Kant, mas como esses elementos seriam uma espécie de estrutura subjetiva, entramos em uma aporia que não poderemos aprofundar agora.

Por conseguinte, o giro linguístico empreendido na Filosofia contemporânea coloca parte da Filosofia (como é o caso de Foucault) sempre num ponto de vista transcendental. A tarefa desta é estabelecer as condições de possibilidade separando o que pode ser dito e o que não pode, o que é qualificável do que não é e, no caso de Foucault especificamente o que tem sido dito ou não numa dada época ou modo de vida. De qual maneira for: os nomes devem ter referentes - essa é a regra transcendental – as condições de possibilidade indicam a referência.

Os usos que Foucault faz do transcendental e a peculiaridade com que esse conceito é usado por Foucault são mais bem compreendidos quando acompanhamos a leitura que Deleuze faz de Foucault¹⁸⁷. Com Deleuze podemos ver na Filosofia de Foucault a defesa de um campo de imanência em que a condição e o condicionado se efetivem, o segundo é criado a partir e com o primeiro. Há uma radicalização das noções de condição de possibilidade aqui. O transcendental em Kant é o campo das condições de possibilidades dos fenômenos, a Filosofia transcendental, conseqüentemente é o sistema desses conceitos. Partindo da noção de imanência, Deleuze vê em Foucault uma espécie de dispositivo transcendental, pois considera o dispositivo como um conceito operatório multilinear. A visão de Deleuze parece se sustentar em Foucault:

Um conjunto decididamente heterogêneo que engloba discursos, instituições, organizações arquitetônicas, decisões regulamentares, leis, medidas administrativas, enunciados científicos, proposições filosóficas, morais, filantrópicas. Em suma, o dito e o não dito são os elementos do dispositivo. O dispositivo é a rede que se pode tecer entre estes elementos (FOUCAULT, 2006b, p. 144)¹⁸⁸.

¹⁸⁷ Deleuze é conhecido pelas interpretações peculiares de filósofos centrais na História da Filosofia, diz se muitas vezes que ele se vê nos filósofos e afirma o que ele mesmo pensa, ou sua própria Filosofia nas Filosofias tradicionais. Exercício criativo hermenêutico não é um problema em um trabalho como o nosso. Deleuze foi um estudioso tanto de Kant e um interlocutor de Foucault e parece ter influência dos dois em conceitos centrais de sua Filosofia. Usá-lo aqui colabora na compreensão dos usos que Foucault faz de Kant, mesmo que Foucault não admitisse isso.

¹⁸⁸ *A Vontade de saber – História da sexualidade*.

Esta configuração opera um deslocamento com relação à noção de transcendental de matriz kantiana, mais precisamente em relação ao sujeito, dado que não corresponde a nenhum campo predeterminado, nem a uma consciência, pelo contrário, o transcendental para Deleuze é uma multiplicidade sem Sujeito em permanente devir que se constitui como condição de possibilidade do fenômeno real. O chamado plano de imanência¹⁸⁹. Como afirma Deleuze, *quando se abre o mundo pululante das singularidades anônimas e nômades, impessoais, pré-individuais, pisamos enfim o solo transcendental* (DELEUZE, 2005 p. 125).

A noção de plano de imanência se aplica a Foucault em muitos sentidos, não é nosso propósito aqui explicitar a leitura de Deleuze faz de Foucault nem mesmo de Kant, mas impossível diante de uma argumentação sobre o transcendental em Foucault deixar de mencionar a maneira como o conceito de transcendental pôde ser sutilmente modificado: manteve a estrutura inicial, porém sem o sujeito transcendental. A Filosofia contemporânea não abandona a base kantiana.

Essa percepção de Deleuze nos abre possibilidades de ver o que é esse transcendental sem sujeito que aparece em Foucault. Uma espécie de **transcendental-histórico** ou historicizado criado/usado por Foucault que permitiu ao filósofo criar (ou doar sentido para) uma série de noções apresentadas nos seus textos, tais como *a priori* histórico, regime de verdade, condições de aceitabilidade, etc... Se observarmos por esse prisma (de Deleuze) tais noções são ou pertencentes a um campo transcendental. Na nossa perspectiva, mais especificamente tais noções são pertencentes a um campo transcendental-histórico. Uma vez que quando usa essas noções, Foucault está procurando definir as **condições de emergência** de determinado conhecimento, enunciado, ou conceito num dado solo epistemológico.

O termo transcendental-histórico se sustenta na medida em que não se trata de defender um princípio universal que seja base do quer que seja, mas a indicação de um campo definidor (pois dá o contorno, o desenho) para um tempo e um lugar, a forma

¹⁸⁹ Sobre a noção de plano de imanência ver: Deleuze, *O que é a Filosofia?*

histórica que terá um conhecimento, um discurso ou conceitos. Não é determinante e sim definidor. Não é determinante em si, mas passa a determinar a na medida em que o discurso e as práticas não discursivas, presentes em tal campo, tem essencialmente vinculação com um saber-poder, esse discurso-saber-poder, é como já dito anteriormente, campo produtor de realidades e verdades.

Há na Filosofia de Foucault o indicativo preciso de que só dentro de um dado campo ou domínio é possível descrever um saber, suas relações com o discurso e o poder, logo, a descrição da realidade e da verdade historicamente possíveis. O transcendental-histórico possibilita a descrição das formas e das condições singulares de formação de um determinado pensamento. É esse transcendental-histórico que permite a Foucault fazer uma história *crítica* do pensamento. Esta não é nem história das condições formais nem das condições empíricas, não é, portanto, uma descrição histórico-empírica. Foucault procura o *a priori* histórico de uma experiência possível.

Como afirma Foucault,

(...) **a história crítica do pensamento** não é uma história das aquisições nem da ocultação da verdade, é a história da emergência dos jogos de verdades (...) quais foram as condições dessa emergência (...) e a maneira pela qual, ligando um certo tipo de objeto a certas modalidades do sujeito, **ela constitui, por um tempo, uma área e determinados indivíduos, o a priori histórico de uma experiência possível** (FOUCAULT, 2010, p. 235)¹⁹⁰

O a priori histórico de uma experiência possível é expressão suficiente para sustentar a existência de um transcendental-histórico em Foucault. O próprio conceito de *epistémê* reforça essa tese quando entendemos que ela não é o que se pode saber em uma época e sim é o que torna possível a existência das figuras epistemológicas e das ciências (FOUCAULT, 2004, p. 218). Na descrição da *epistémê* temos a descrição de um transcendental, porém histórico. Adentrando na descrição de uma dada *epistémê* encontraremos a indicação de qual/quais condição/condições (no caso, históricas), que

¹⁹⁰ Foucault em *Ditos e escritos V* – edição brasileira.

servirá/servirão de condição de possibilidade do conhecimento, dos saberes, dos poderes – da construção da realidade e da produção da verdade. Isso ocorre, por exemplo, em *As palavras e as coisas*, quando Foucault indica a *semelhança* como condição de possibilidade da *epistémê* na Renascença:

Foi ela [a semelhança] que organizou o jogo dos símbolos, **permitiu o conhecimento** das coisas visíveis e invisíveis, guiou a arte de representar. O mundo enrolava-se sobre si mesmo: a terra repetindo o céu, os rostos mirando-se nas estrelas e a erva resolvendo nas suas hastes os segredos que eram úteis aos homens. A pintura imitava o espaço. E a representação – quer fosse um prazer ou uma lição – oferecia-se como uma repetição: teatro da vida ou espelho do mundo, **tal era o título de toda linguagem, a sua maneira de se anunciar e de formular o seu direito de falar** (FOUCAULT, 2007, p. 34). [PC].

A semelhança, como condição de possibilidade histórica, ordena, organiza, encadeia.

Foucault afirma categoricamente que nega o histórico-transcendental. Podemos dizer: nega um princípio de exterioridade que determinasse enunciados a partir da fala de um sujeito fundador; não nega, entretanto, o transcendental-histórico que é o campo em que aparecem as condições de possibilidades históricas para que se escute o que se diz: enunciados existentes na dispersão. Trata-se aqui de considerar não um princípio histórico-transcendental, mas um **transcendental-histórico** que revele as condições de existência para os enunciados e não de um princípio regulador e universalizante.

O conceito transcendental-histórico¹⁹¹ é o que faz ver como se dão as condições mesmas da subjetivação e objetivação, da relação do sujeito com os objetos e com a verdade. Isso se dá num dado jogo de verdade numa época e lugar determinados. Esse é o conceito central que indica com clareza qual é a estrutura interna da Filosofia de Foucault.

¹⁹¹ De acordo com Didier Eribon, Foucault usou o termo transcendental-histórico no título de sua monografia de conclusão de curso, o título seria: *La constitution d'un Transcendental Historique dans la Phenomenologie de l'Esprit de Hegel*.

Por esse caminho e nessa perspectiva de compreensão do transcendental, podem-se entrever as razões mais profundas dos questionamentos de Foucault à pretensa objetividade das ciências humanas, Foucault desconfia (assim como Kant desconfia) dos saberes constituídos como verdadeiros em sua época¹⁹² e que tomam os objetos que só aparecem em uma semântica, como se fossem reais e transformam semântica em ontologia. Essa é a grande questão de Kant: a denúncia de que a simples analítica não pode ser tomada como ontologia. Foucault parece ter o mesmo propósito. Em ambos está a luta para evidenciar como tais objetos foram constituídos. Ambos apontam para o fato que a razão só reconhece aquilo que ela mesma produz. Como dizia Kant, as condições da experiência e do objeto da experiência são idênticas. Há uma identidade entre o conhecimento e o mundo a conhecer.

5.3 – Aproximações: continuidade descontínua...

“... há duas espécies de kantianos: aqueles que permanecem para sempre no âmbito de suas categorias e aqueles que, após refletirem, **seguem o caminho com Kant**”
Karl Jaspers.

O tipo de aproximação entre Kant e Foucault que temos apresentado desde o início desse texto é formal e metodológica. Ambas as Filosofias estão inseridas no programa crítico iniciado por Kant que tem como proposta básica o exame e uma espécie de depuração da razão em geral em se explicita suas fontes, extensão e limites. Um procedimento negativo, visto que se limita a examinar a razão não a alargando, mas restringindo-a, quando investiga as condições de possibilidade de todos os fenômenos. A

¹⁹² Ver Resposta à pergunta: o que é o esclarecimento? Ouse saber!

crítica se opõe ao dogmatismo, interrogando a todo o momento como e com que se alcançou o direito de dizer algo (CRP, BXXXVI).

Foucault em *Qu'est-ce que la critique* afirma que a crítica é

O movimento pelo qual o sujeito se dá o direito de interrogar a verdade sobre os efeitos de poder e o poder sobre os discursos de verdade, então a crítica é a arte da inservidão voluntária, a da indocilidade irrefletida. A crítica teria, essencialmente, por função o desassujeitamento no jogo do que se poderia chamar, em uma palavra, a política da verdade (FOUCAULT, 1990, p. 36). [QC].

Há uma proximidade visível entre o procedimento crítico e a arqueologia, **uma vez que o arqueólogo quer descobrir as bases, as condições de possibilidade da existência, examinar como e com que se adquiriu o direito de dizer algo.** A arqueologia é uma *máquina crítica* (FOUCAULT, 2009, p. 156). Uma máquina que recoloca em questão certas relações e deve ter uma função libertadora, é uma atividade prática-teórica. O procedimento crítico tinha a função de liberar o pensamento da metafísica, do dogmatismo metafísico e a arqueologia tem a função de liberar o pensamento da Antropologia, antropologismos ou dogmatismo antropológico.

A arqueologia é a crítica que vai liberar o pensamento ocidental do sujeito. A arqueologia é uma análise das condições históricas de possibilidade – do *a priori* histórico - que permitem que determinados enunciados tenham sido possíveis e não outros. O terreno da arqueologia é o terreno de Kant. O próprio Kant usa esse termo para referir-se à história *do que torna necessária* uma forma de pensamento. É o que Foucault realiza.

Importante ressaltar que a ideia de arqueologia filosófica aparece pela primeira vez na História da Filosofia com Kant¹⁹³. Em *Progressos da metafísica*, Kant se interroga sobre a possibilidade de uma história filosófica da Filosofia. Segundo Kant, tal história não é possível de modo histórico ou empírico, deveria ser feita em um solo racional, isto é, *a*

¹⁹³ Os próximos parágrafos seguem a linha de argumentação apresentada por G. Agamben em *Arqueologia filosófica*, texto presente na obra *Signatura Rerum* de 2008.

priori. A arqueologia filosófica deve expor os fatos da razão e isso não se faz numa narração histórica. Ver Kant contra a história como narração é importante, deve haver outra forma de se fazer a arqueologia, diríamos que Foucault soluciona isso atrelando a arqueologia com a genealogia.

Mas, voltando a raciocínio, como diz Kant:

Uma história filosófica da Filosofia é em si mesma possível, não histórica ou empiricamente, mas racionalmente, isto é, *a priori*. Embora se estabeleçam fatos da razão, não os vai buscar à narrativa histórica, mas extrai-os da natureza da razão humana como a arqueologia filosófica (KANT, 1985, p.130)¹⁹⁴. [PM]

A arqueologia em Kant será a responsável por estabelecer um solo em que as coisas se dão ou não se dão. O impasse que se coloca aqui (e que será extremamente frutífero) é que ela não é empírica, nem se constitui por meros conceitos, é, portanto, transcendental. Outro aspecto importante: ela não interroga pela origem, cronologicamente falando, mas sendo *a priori* deve buscar a *arché*. Nesse sentido ela se aproxima e não se opõe a uma genealogia. Ela deve, por conseguinte, constituir um princípio transcendental em sentido próprio (AGAMBEN, 2008, p. 114).

Há uma diferença marcante que distancia *arché* de origem, diferença essa estabelecida por Kant, como vimos, e retomada por Foucault como fundamento de sua própria arqueologia e posteriormente da genealogia. Ambas as Filosofias se opõem a busca da origem – *a besta negra da qual é necessário tomar distância*, como dizia Nietzsche. Não se trata, portanto, de buscar a origem, mas certamente a procedência e emergência.

Como afirma Agamben:

Onde se situam procedência e emergência se não estão nem podem estar jamais na posição de origem (...). Podemos chamar provisoriamente “arqueologia” a aquela prática que em toda indagação histórica, trata não com a origem, mas com

¹⁹⁴ Quais os progressos reais da metafísica na Alemanha após Wolf 1804 – Kant falando da arqueologia

a emergência do fenômeno e dever, por isso, enfrentar-se de novo com as fontes e com a tradição (AGAMBEN, 2008, p. 117/124).

O termo arqueologia, como afirma Agamben, aparecerá na Filosofia de Michel Foucault no prefácio de *As Palavras e as coisas*. Diferente de história (que é empírica) a arqueologia terá uma dimensão paradigmática e transcendental, nela se evidenciará uma série de *a priori* históricos no qual as condições de possibilidade dos saberes serão explicitadas. A arqueologia manifesta as condições de possibilidade (AGAMBEN, 2008, p.128-129).

Há em ambas as Filosofias críticas o já indicado elemento fundamental: ambas são semânticas transcendentais. O caráter semântico de Kant e Foucault é visível. O núcleo da Filosofia transcendental é justamente a semântico. E percebemos isso tanto em uma quanto em outra Filosofia. São semânticas e são semânticas construtivistas. Loparic, em *A Semântica transcendental de Kant*, indica que uma das objeções à sua interpretação de Kant diz respeito justamente à qualificação da semântica. Afirma-se que um dos problemas nessa leitura de Kant seria que uma semântica pressupõe a existência inteiramente independente de um domínio de interpretação:

Como afirma Loparic,

(...) e que em Kant isso não ocorre, pois, o domínio de interpretação de conceitos, em particular, de conceitos *a priori* é constituído por meio desses mesmos conceitos. Logo, continua a mesma objeção: embora seja perfeitamente legítimo afirmar a existência de uma teoria kantiana *a priori* de constituição *a priori* do mundo fenomenal, não é admissível falar de uma semântica kantiana *a priori* de conceitos *a priori*, a serem interpretados nesse mesmo mundo fenomenal. Entretanto esta constatação baseia-se num pressuposto errado, de cunho realista: o da necessidade de supor um domínio de interpretação inteiramente independente do que é interpretado (LOPARIC, 2000, p. XXVI).

Em tal semântica não se pressupõe a existência de um objeto e sim se constrói esse objeto a partir de determinadas regras. Os conceitos são vazios em princípio, mas tornam-se

cheios. A semântica kantiana é construtivista e a base disso está no conceito de interpretação: associação e geração. Os objetos só são possíveis dessa forma.

Ora, o que é a Filosofia de Foucault senão uma semântica construtivista em que conceitos são criados já dentro de um dado campo associado e objetos aparecem? Foucault afirma o tempo todo, ao longo de suas obras, exatamente o momento, condições de possibilidade e criação de dados conceitos numa dada *epistémê*.

Foucault pergunta como certos campos de conhecimento como a medicina, a gramática, as ciências humanas puderam tomar forma e existir como tais. Trata-se de compreender como se relacionam os enunciados com seus campos de saber e quais são as referências materiais no tempo e no espaço que dão sustentação ou não sustentação a um saber constituído. Ou não dão sustentação, como, por exemplo, quando Foucault procura referência material na medicina para a doença mental e não encontra. Trata-se de um conceito que não pode ser sensificado no campo da saúde, mas no campo correcional. Foucault, assim como Kant, tenta provar que determinados conceitos são vazios em determinados campos, questionando a realidade dos objetos. Trata-se da investigação das condições de possibilidade desses conceitos, objetos e saberes. Uma tarefa eminentemente crítica e semântica¹⁹⁵.

A Filosofia de ambos é uma crítica da linguagem. Filosofias **que exigem garantia da referencialidade**. Em Kant com o *a priori* formal e em Foucault não com um *a priori* formal, mas histórico. Em Kant sensificação de juízos e em Foucault referencialidade de enunciados. Em *A ordem do discurso* temos afirmação cabal dessa caracterização semântica quando Foucault fala **sobre condição de aceitabilidade – uma proposição para ser considerada verdadeira ou falsa, deve encontrar-se no verdadeiro** (1996, p.35). Distinguir o qualificável do inqualificável. Está presente aqui a noção de verdade transcendental de Kant.

¹⁹⁵ Muitos dos trabalhos de Loparic, e dos pesquisadores que trabalham usando sua interpretação de Kant, indicam o domínio adequado de compreensão de determinados conceitos.

As constatações acima nos levam ao uso que ambos fazem do conceito de transcendental. A condição de possibilidade de sentido de uma sentença é um princípio transcendental. O transcendental foucaultiano é outro, absolutamente e paradoxalmente kantiano. As condições da experiência/existência constituem um transcendental sem as formas puras da consciência, mas que continuam interrogando pelas condições da experiência. O transcendental em Foucault é um campo que não é determinado por uma consciência, mas também não é empírico. Foucault leva o transcendental para outro patamar. Nem por isso menos transcendental.

No âmbito da Filosofia transcendental a pergunta kantiana *o que posso saber?* se converte em Foucault em: *como o saber moderno se constituiu?* Ambas as perguntas têm o mesmo estatuto e terão respostas com base em *a priori* (formal e histórico, respectivamente). A pergunta kantiana: *que posso fazer?* se converte em Foucault em: *que experiência de si e do mundo é possível fazer?* Ambos fazem uma crítica da racionalidade constituída em um tempo e um lugar indicando seus limites e possibilidades. Isso pode se afirmar inclusive em relação a Kant quando estendemos seu projeto crítico à Antropologia, por exemplo.

Pensemos por um instante nas categorias da Filosofia de Kant: crítica, depuração da metafísica, transcendental, Filosofia transcendental, domínio (de interpretação)¹⁹⁶, verdade transcendental, *a priori* puro – condições de possibilidade de..., conceitos e as referências sensíveis, juízos sintéticos *a priori* (juízos vazios e cheios), juízos com validades para o conhecimento, experiência possível, etc. E por outro lado, vamos colocar as categorias de Foucault: arqueologia, depuração da Antropologia, *epistémê*-arquivo-dispositivo, campo associado, verdade, *a priori* histórico, condições de possibilidade de..., enunciados e a materialidade correspondente, os enunciados e as formações discursivas, o qualificável e o inqualificável, experiência histórica, etc...

¹⁹⁶ Kant trabalha com a noção de campo, domínio; e Loparic complementa forjando a noção de domínio de interpretação como indicamos ao longo do trabalho.

Propomos uma comparação por analogia¹⁹⁷ entre essas categorias e com isso indicar a extensão do kantismo de Foucault. Esse criou o inverso/anverso de Kant invertendo suas categorias, usando outras de maneira análoga, em outros casos de maneira idêntica, mesmo que em um plano “material”. Uma continuidade descontínua aparece na História da Filosofia. Uma história crítica do pensamento é como Foucault denomina sua empreitada filosófica. De uma dada maneira é assim como é em Kant.

5.3.1 – Kant, T. Kuhn e Foucault: a noção de *solo epistemológico* no mundo contemporâneo.

(...) A presente reflexão sobre o método – deverá implicar uma cautela arqueológica, isto é, retroceder no próprio recorrido até o ponto em que algo tenha ficado obscuro e não tematizado. Só um pensamento que não esconde seu próprio não-dito, mas de maneira incessante o retoma e o desenvolve, pode pretender eventualmente ser original.

Agamben, *Signatura Rerum: sobre o método*.

O livro de G. Agamben em *Signatura Rerum: sobre o método* começa com uma advertência: muitas vezes a reflexão sobre o método não precede uma investigação. Não existe um método que seja válido para todos os âmbitos, ele depende dos objetos. Depende,

¹⁹⁷ Em que a semelhança apareça não como uma cópia ao modelo kantiano, mas a presença de uma afinidade de funcionamento dos dois lados.

mas o precede. O método está sempre vinculado de alguma forma com o contexto em que opera.

Ao longo de nosso texto, não apenas nesse capítulo, mas também nos anteriores, definimos em vários momentos - usando referências diretas de obras de Foucault - o conceito de *epistémê*. Essa noção central no interior da Filosofia foucaultiana, sofreu especificações ao longo do tempo e transformações. Na obra *A Arqueologia do saber* Foucault quer dar conteúdo a *epistémê* a partir de outras noções como formação discursiva, enunciado e, a transformar quando trata dos conceitos arquivo, dispositivo, prática e saber. Independente da referência a quaisquer desses conceitos há um elemento que permanece: a *epistémê* sempre está no tempo e no espaço.

Como afirma Foucault,

Em uma cultura e em um momento dado, nunca há mais que uma *epistémê* que define as condições de possibilidade de todo saber (...). [A descrição da *epistémê*] é a descrição da região intermediária entre os códigos fundamentais de uma cultura, os que regem a linguagem, seus esquemas perceptivos, seus intercâmbios, suas técnicas, seus valores, a hierarquia de suas práticas, e as teorias científicas e filosóficas que explicam todas essas formas de ordem (...) a descrição não refere a conhecimentos nem ao ponto de vista de sua forma racional nem ao de sua objetividade, mas às suas condições de possibilidade (FOUCAULT, 2007, p. XIII). [PC].

Como podemos perceber o conceito se parece bastante com o conceito de paradigma. Em *Ditos e Escritos III* Foucault confessa que o conceito de *epistémê* é muitas vezes confundido com a noção de paradigma de T. Kuhn. A referência de Foucault é ao tratamento que dá em *As Palavras e as coisas*, no entanto, mesmo definições em outras obras ressignificadas pelo interesse de Foucault pelo poder se assemelham muito a noção de paradigma.

Não vemos aqui exatamente uma confusão¹⁹⁸, mas a presença de um conceito que será fundamental à Filosofia Contemporânea, algo que como dito pelo próprio Foucault é

¹⁹⁸ “Michel Foucault se serve muitas vezes em seus escritos da expressão ‘paradigma’, ainda que nunca definida com precisão. Por outro lado, em *A Arqueologia do saber* como nos escritos anteriores, designa os objetos de sua investigação – para distingui-los das principais disciplinas históricas – com os termos

um solo epistemológico - um campo delimitado em que se indique todos os procedimentos e todos os efeitos do conhecimento que tal campo específico está disposto a aceitar ou não. Na obra *As Palavras e as coisas* o conceito de solo epistemológico é elemento chave para que se possam compreender as rupturas, o nascimento de novos saberes e, finalmente, o papel do homem e das ciências humanas a partir do século XIX.

Em princípio a noção de solo epistemológico é usada por Foucault como sinônimo de *epistémê* ou espaço de ordem ou configuração geral do saber. Todavia, usamos esse termo aqui de maneira geral, como uma metáfora que indica o território, campo, chão, ou solo em que se pode estabelecer semelhanças, identidades e analogias, onde os objetos são criados e se define o que é dito e pensado num dado momento histórico e acima de tudo por ser solo e, portanto, o mais fundante: o local onde estão as condições de possibilidade para todo o saber. Nessa noção metafórica de solo epistemológico cabem certamente a noção de paradigma e outras como indicaremos na sequência.

O conceito de paradigma é polissêmico. Todos que lidam com essa noção partem dessa constatação. A noção de paradigma é obviamente anterior à obra de Kuhn e já está presente na linguística em Saussure e anteriormente na Filosofia de Platão. Entretanto, é a partir de seu uso como conceito central na obra de T. Kuhn – paradigma científico - que o conceito passa a fazer parte do discurso contemporâneo da epistemologia tornando-se conceito de referência para diversas áreas do saber.

O paradigma é um exemplar, uma estrutura partilhada pelos praticantes de uma mesma disciplina, e composto por generalizações simbólicas (são axiomas, definições e leis, empregados sem discussões), valores compartilhados, consenso entre os que dele partilham, modelos ou padrões aceitos por uma comunidade científica, todos os procedimentos e efeitos dos procedimentos que um campo específico num dado momento histórico está disposto a aceitar. Faz-se ciência normal (aquela capaz de determinar os problemas que a comunidade deve considerar válidos cientificamente ou não) quando se está em um paradigma e, quando esse entra em crise outro paradigma o substitui, dá-se uma ruptura, e esses, o paradigma anterior e atual, são incomensuráveis.

positividades, problematizações, dispositivos, formações discursivas e mais em geral, saberes” (AGAMBEN, 2008, p.13).

Como afirma T. Kuhn em *A Estrutura das revoluções científicas*, paradigma é de um lado, a indicação de toda

a constelação de crenças, valores, técnicas, etc., partilhadas pelos membros de uma comunidade determinada; b) [de outro, denotando] um tipo de elemento dessa constelação: as soluções concretas de quebra-cabeças que, empregadas como modelos ou exemplos, podem substituir regras explícitas como base para a solução dos restantes quebra-cabeças da ciência normal”. E mais adiante, temos que “um paradigma é aquilo que os homens de uma comunidade partilham e, inversamente, uma comunidade científica consiste em homens que partilham um paradigma (T. KUHN, 2003, p.218).

Foucault acrescenta a essa noção a dimensão do poder¹⁹⁹:

Com efeito, não pode configurar-se um elemento de saber se, por um lado, não está conforme a um conjunto de regras e de restrições próprias de certo tipo de discurso científico em uma época dada e sim, por outro lado, não está dotado dos efeitos de coerção típicos do que está validado como científico, ou simplesmente racional ou comumente admitido (FOUCAULT, 1994, III, 54-55).

O abandono de Foucault da concepção tradicional do poder tem vinculação direta com a análise de dispositivos concretos que faz penetrar o poder nos indivíduos, governando suas vidas. Segundo Agamben, a analogia com os paradigmas kuhnianos é importante. Assim como Kuhn concentra-se não nas regras que constituem uma ciência normal, mas no que determina o comportamento dos cientistas, na medida em que ele é repetido inúmeras e inúmeras vezes, Foucault, da mesma forma, investiga a normalização que caracteriza o poder de fato (AGAMBEN, 2008, p.17).

A proximidade entre ambos os conceitos – *epistémê e paradigma* - é evidente. Observemos o trecho abaixo em que Favaretto trata da noção a partir das teses trazidas por Foucault em *História da loucura* e o *Nascimento da clínica*:

¹⁹⁹As noções de paradigma em Kuhn e *epistémê* ou saber em Foucault são forjados basicamente na mesma época, não sendo necessário crer que Foucault tenha trabalhado com a noção de Kuhn. O que pretendemos indicando o elemento comum do solo epistemológico e mostrar a filiação kantiana de ambos.

Mas, se *História da Loucura* mantém ainda, de certa forma, um critério extra médico, representado por uma loucura fundamental, pela qual se poderia avaliar o desenrolar da psiquiatria, *O nascimento da Clínica* avança ainda mais a distância em relação à epistemologia: **a medicina de uma época não tem como ser avaliada em função de um critério externo à própria época, mas agora a normatividade é intrínseca à sua época. Dessa forma, se estabelece uma ruptura entre uma época e outra**; entre, por exemplo, a medicina clássica e a moderna. **Cada uma deve ser avaliada pela sua forma de constituição.** Portanto, nem critérios futuros (ciência atual) nem passados (loucura fundamental) podem julgar os discursos médicos de uma dada época: a normatividade pela qual pode ser avaliada é dada apenas pelas condições do saber próprio daquela época, que Foucault chama de *a priori* concreto (FAVARETTO, 2010, p.30-31) Grifo nosso.

A medicina de uma época nasce e só pode ser avaliada em função do campo em que foi criada, na forma de sua constituição. A noção de *a priori* concreto aparece aí como uma espécie de regra do campo de constituição de um dado saber.

Em *O Nascimento da clínica*, Foucault afirma:

A medicina como ciência clínica apareceu sob condições que definem, com sua possibilidade histórica, o domínio de sua experiência e a estrutura de sua racionalidade. Elas formam o seu *a priori* concreto que agora é possível desvelar, talvez por que esteja nascendo uma nova experiência da doença, que oferece a possibilidade de uma retomada histórica e crítica daquela que rejeita no tempo (FOUCAULT, 2004b, p. XII). [NC].

O aparecimento da clínica deve, portanto, ser vinculado com uma reorganização discursiva e uma espécie de modificação na relação de significante e significado, que permite inclusive o nascimento de um novo objeto: a doença. Em outras palavras poderíamos dizer houve uma mudança de paradigma. Se observarmos a definição abaixo veremos que ela é intercambiável tranquilamente pela de paradigma e ambas pela noção de solo epistemológico:

[A *epistémê*] é o conjunto das relações que podem unir, numa dada época, as práticas discursivas que dão lugar às figuras epistemológicas, às ciências, eventualmente a sistemas formalizados (...) a *epistémê* não é uma forma de conhecimento ou um tipo de racionalidade que, atravessando as mais diversas ciências, manifesta a unidade soberana do sujeito, de um espírito, ou de uma época: é o conjunto das relações que podemos descobrir, para uma época, entre as

ciências, quando as analisamos ao nível das regularidades discursivas (FOUCAULT, 2004, p.217-218). [AS]. Grifo nosso.

Análogos do paradigma estão presentes também no debate sobre as teorias de Carnap e Kuhn como o conceito de sistema de referência de Carnap que é colocado frente ao conceito de paradigma. Os revisionistas afirmam que existe uma semelhança entre Carnap e Kuhn, equiparando o conceito de paradigma ao de sistema de referência. Carnap afirma que sob certos aspectos as teorias de T.Kuhn podem ser consideradas extensão de seu próprio pensamento. Naturalmente, que indicar semelhanças entre as noções de sistema de referência em Carnap, *epistémê* em Foucault e paradigma em Kuhn depende da explicitação de que tipo de analogia estamos tratando, se há analogia entre os métodos, entre os problemas, ou as estratégias considerando que são investigações com objetos e propósitos diferentes.

O sistema de referência em Carnap é um conjunto de elementos linguísticos que permite a descrição das entidades que compõem um dado domínio de conhecimento. As teses tanto filosóficas quanto empíricas devem ser referidas a um dado sistema linguísticos. Uma entidade (fatos ou realidades) não é aceita de forma absoluta e de forma independente da linguagem. Há uma dependência de uma adoção de um dado sistema linguístico. Os conteúdos empíricos podem ser alterados quando há a tradução de um domínio para o outro.

Segundo Carnap,

A resposta a uma questão concernente à realidade depende, contudo não somente da realidade ou dos fatos, mas também da estrutura (e do conjunto dos conceitos) da linguagem usada para sua descrição. Ao se traduzir de uma linguagem para outra, o conteúdo factual empírico nem sempre pode ser preservado sem mudanças (CARNAP, 1949, p.125).

Dito isso, percebemos que mais do que influências de um filósofo a outro, temos um mesmo instrumento heurístico, uma mesma tese, uma mesma ideia filosófica que embasará a reflexão de importantes pensadores contemporâneos.

Chamamos a atenção para essa aproximação entre esses conceitos contemporâneos, pois o uso dessa noção, que metaforicamente poderia ser chamada de solo epistemológico, tem origem na tradição que começa com Kant. Loparic em *A Semântica transcendental de Kant* nos mostra uma Filosofia kantiana que estará posta como um dos pilares fundamentais para a construção de parte significativa da Filosofia contemporânea. Essas Filosofias contemporâneas põem em funcionamento, cada uma a seu modo, a noção de domínio de interpretação de Kant. Noção essa que será ingrediente fundamental para a criação das noções contemporâneas de sistema de referência, paradigma ou *epistémê*.

No item desse nosso texto intitulado “os domínios de interpretação” procuramos evidenciar o que significa esse conceito no interior da Filosofia kantiana e o que esse possibilitará a Foucault. Além das indicações que já fizemos anteriormente explicitando a própria noção de domínio de interpretação, citaremos Kant na *Crítica do juízo* para evidenciar mais uma vez a base kantiana de Michel Foucault.

No trecho abaixo, Kant pensa a necessidade do juízo estético na forma de um *exemplo*, do qual é impossível dar a regra.

Kant afirma,

Esta necessidade é de uma espécie particular: não é uma necessidade teórico-objetivas, na qual se pode pensar *a priori* que cada um experimentar-se esse certo prazer em relação ao objeto chamado belo; não é tampouco uma necessidade prática, na qual esse prazer é a consequência necessária de uma vontade racional pura, que oficia como regra para um ser que atua livremente e que significa que deve atuar-se absolutamente desse modo particular. Como necessidade pensada em um juízo estético, esta pode definir-se somente em forma de exemplo, quer dizer como a necessidade do consenso de todos a respeito de um juízo, que pode ser visto como exemplo de uma regra geral que, como tal, não é possível designar (KANT, 1992, p.155-156). [CJ].

A primeira consequência que podemos inferir das palavras de Kant é a indicação de um juízo e de um objeto que só surgem do consenso de todos em relação a um juízo. Além disso, as questões que se colocam aqui são de onde poderá um exemplo extrair seu valor de prova e como é possível proporcionar exemplos de uma regra que não podemos designar?

Em Kant é estabelecido o princípio de que uma regra não é uma generalidade que preexiste aos casos singulares e se aplica a eles, nem algo que resulta da enumeração de casos particulares. É no próprio campo de referência que ela vai aparecer²⁰⁰. Essa tese é fundamental para a construção do conceito de *epistémê* em Foucault e certamente para os outros desdobramentos contemporâneos da noção de paradigma.

Conforme Agamben:

Isso significa que, unindo as considerações de Aristóteles com as de Kant, podemos decidir que o paradigma implica um movimento que vai da singularidade a singularidade e que sem sair desta, transforma cada caso particular em um exemplar de uma regra geral que nunca pode formular-se *a priori* (2008, p.30).

Isso porque nada está pressuposto fora do campo próprio campo, todo e qualquer *a priori* é imanente ao campo ou solo. Campo esse que é extremamente fecundo para produzir teorias e objetos, uma espécie de instrumento heurístico que tem seu uso em Kant e perdura até hoje.

Kant inicia a tradição de trabalhar com domínios (dois grandes domínios – domínio teórico e domínio prático) no desenrolar de sua obra outros domínios ou subdomínios vão sendo delineados, como já indicamos anteriormente. As noções de Foucault passam pelo mesmo movimento. E a própria noção de paradigma (restrita inicialmente a Kuhn) teve notável sucesso e acabou por ser usada além de sua acepção estritamente epistemológica. Não se fala mais apenas de paradigmas científicos, mas éticos, estéticos, sociais, teológicos etc.

Procuramos nesse quinto capítulo indicar mais um ponto de aproximação entre Kant e Foucault: o caráter semântico dessas Filosofias, uma semântica transcendental e construtivista; o uso que Foucault faz do conceito de transcendental, transformando-o em um transcendental-histórico e a vinculação entre a noção de domínio de interpretação (Kant) e *epistémê* em Foucault que se relaciona com as duas anteriores.

²⁰⁰ Nos testemunhos mais antigos uma regra é simplesmente uma *conversatio fractun*: o modo de vida dos monges de um determinado mosteiro.

Algumas considerações sobre a parte dois

Nessa segunda parte nos dedicamos a explorar a maneira como Foucault se utiliza de Kant como referência apagada. Para tanto, foi necessário indicar ao longo dos capítulos algumas particularidades da Filosofia de Kant e também em linhas gerais a interpretação de Z. Loparic sobre a semântica transcendental de Kant. Com a apresentação de mais alguns aspectos da obra de Foucault e os pontos específicos em relação a Kant chegamos a algumas conclusões, tais como, a) que a percepção de Foucault sobre Kant ter feito uma crítica da razão pura, por conta do poder que a metafísica exercia no século XVIII, fez com que o próprio Foucault fizesse uma crítica da razão antropológica por conta do poder que a Antropologia exercia no século XX. b) Tal como Kant, a tentativa de Foucault será a de indicar a fonte, os limites e a extensão da Antropologia; identificando em Kant o terreno da arqueologia, Foucault faria então uma arqueologia da arqueologia ao longo de sua obra; c) defendemos que a obra *Vigiar e punir* é um excelente exemplo para perceber o Kant oculto na Filosofia foucaultiana, primeiramente, na aceitação da provocação dada por Kant em *Resposta à pergunta: O que é o Esclarecimento?* em que Kant põe um problema para ser investigado. Em segundo lugar, na obra *Vigiar e punir* aparece a inversão das categorias de tempo e espaço kantianas (porque atrelada à constituição do sujeito) para se desenvolver a tese de uma constituição de um sujeito objetificado na modernidade também pela presença do tempo e do espaço no processo. Em terceiro lugar, procuramos indicar o trabalho que Foucault faz com o conceito de transcendental que depois de depurado estará livre do sujeito e da universalidade para servir aos propósitos de outra proposta crítica. E, por fim, d) que a Filosofia de Foucault é transcendental e é semântica, ou seja, é uma semântica transcendental-histórica, visto que faz uma análise arqueológico-genealógica das possibilidades da positividade histórica a partir do qual um saber e seus enunciados são possíveis, pergunta pela possibilidade dos enunciados em geral em um dado domínio ou campo, na análise descreve o momento de proveniência de objetos que são as referências para os enunciados. Foucault examina o arquivo que nada mais é que a lei do que pode ou não ser dito. A semântica foucaultiana examina as regras do arquivo que definem os limites

e as formas da *decidibilidade* (do que é possível falar, o que foi constituído como domínio discursivo, que tipo de discursividade possui esse domínio, bem como cada formação discursiva e com isso quais enunciados reconhece como válidos, discutíveis ou inválidos.

Parte três

Sobre a *produção* de Filosofia

Nessa parte da presente pesquisa há dois capítulos que tratam de metodologia de produção de Filosofia. No primeiro capítulo, procuraremos indicar vários recursos, procedimentos ou operadores conceituais usados por Foucault ao longo de sua produção, destacamos, em particular, os que têm vinculação com Kant. No segundo capítulo, trazemos a discussão sobre *a produção* da Filosofia no Brasil. Há um convite para se observar a maneira como Foucault se relacionou com Kant como sendo uma maneira criativa e mais saudável do filósofo em nosso país poder se relacionar com a tradição.

Capítulo sexto

Metafilosofia ou uma metodologia anterior à metodologia

Arqueologia-genealogia em uma *semântica* e seus operadores conceituais (externos e internos)

Nesse capítulo procuraremos olhar mais uma vez a Filosofia de Foucault de fora²⁰¹. Esperamos sistematizar a forma como esta Filosofia foi produzida nos limites que foram apresentados em nosso trabalho, sem naturalmente ter a pretensão de sistematizar o todo dessa Filosofia. Procuramos descrever com nossa exposição parte de uma metafilosofia. De alguma maneira isso foi feito desde o início do texto, mas quando atrelada ao conteúdo a forma da produção da Filosofia, seu método e metodologia, os seus operadores conceituais e a própria atitude do filósofo, ficam por vezes ocultada ou no mínimo não totalmente aparentes. Fugindo dos conteúdos e exemplos o quanto pudermos, indicaremos neste capítulo os seguintes aspectos da produção desse pensamento: a atitude por trás da Filosofia, o modelo filosófico que esta Filosofia pertence, a pergunta de base para esse filosofar, o método e por fim, os operadores conceituais que põem o pensamento de Foucault em movimento.

Nossa intenção aqui não será de aprofundamento, pois no desenvolvimento do texto já fomos indicando obras, exemplos e as formas que tudo isso aparece. Indicaremos, por conseguinte, os itens sem explicitá-los. Em nota de rodapé indicaremos os capítulos ou itens em que o tema ou conceito foi discutido ao longo da tese. Iniciamos este capítulo com um item sobre a estrutura interna do pensamento de Foucault.

²⁰¹ O pensamento de fora é um convite do próprio Foucault.

6.1 – A estrutura interna de uma Filosofia: pergunta e objeto de Michel Foucault

Com o tipo de aproximação que propomos aqui é importante olhar a Filosofia de Foucault em sua estrutura interna. Qual ou quais as perguntas de Foucault? Qual a estrutura interna desse pensamento? O que quer essa Filosofia? Sem responder essas questões é difícil sustentar as relações que pretendemos estabelecer aqui.

Para identificar tal estrutura é importante considerar o canal kantiano, isto é, que a força desse pensamento está em ser um pensamento crítico. Se quisermos olhar essa Filosofia dentro da História da Filosofia poderíamos dizer que essa é um dos momentos essenciais do pensamento crítico inaugurado por Kant. Na Filosofia de Foucault está a atitude crítica, ou seja, o problema da interrogação do conhecimento (ou se quisermos dos saberes constituídos) seus limites, sua fonte e extensão.

A pergunta foucaultiana por excelência é a pergunta pelas condições de possibilidade dos enunciados, no entanto ela está fortemente atrelada à interrogação sobre os usos do poder, explicitando-o na relação com as práticas de si, a formação das subjetividades e o governo de si e dos outros. Foucault trata, conseqüentemente, de explicitar a relação delicada entre a formação da subjetividade moderna e a recusa da governamentalidade. O grande tema inaugurado por Kant na pergunta sobre a *Aufklärung* parece ser preocupação constante na obra de Foucault – como governar a si mesmo? Esse objetivo final só aparece tardiamente, mas nos relatos do próprio Foucault sobre seu *percurso* isso se evidencia. Tal objetivo orienta todo o trabalho feito na investigação ao longo de sua vida: Foucault quis elaborar um instrumental teórico para fazer Filosofia sobre si mesmo e seu tempo.

Foucault faz em sua Filosofia um deslocamento do que poderíamos chamar de ontologia para a questão da linguagem. Assim como Kant que não pergunta pelas coisas, mas antes pelas condições de possibilidade para o conhecimento delas ou para a existência delas, para o seu surgimento. Não busca a origem dos elementos que constituem algo, mas

avalia a participação delas na constituição destas, há uma especificidade no tratamento do fundamento na atitude crítica, afinal ela não é ontologia e, sim analítica. Foucault investiga campos de experiência em que são dados os fenômenos, faz isso a partir das proposições que são apenas formas de exposição dos fenômenos, seu aparecimento, novamente por isso analítica e não ontologia. A arqueologia-genealogia é o método (extraído do terreno kantiano) que lhe serve.

Como afirma Rajchman, Foucault inventa **um novo método histórico de fazer Filosofia kantiana do saber.**

Foucault quer depurar essa questão “de todo antropologismo” e formulá-la em termos de corpos anônimos de discurso (...) há assim referência a um “*a priori histórico* (...) Foucault postula uma espécie de domínio transcendental que condiciona o saber, mas que não é subjetivo e invariável. Apresenta um quadro de transcendência sem sujeito (...) Foucault inventa um novo método histórico de fazer Filosofia kantiana do saber (RAJCHMAN, 1987, p. 89).

Foucault não submete todos os discursos a uma única concepção de Razão e se distancia de quaisquer projetos de asseguramento da razão que visem à felicidade dos humanos. Apesar disso não é menos kantiano, pelo menos formalmente. Interessam nessa maneira kantiana de fazer Filosofia os modos como o sujeito foi constituído em corpos de conhecimento, formas de dominação e a indicação precisa das possibilidades históricas da experiência (KRAEMER, 2011, p.34-40).

Novamente, a pergunta de Foucault é pelas condições de possibilidade da realidade e verdade (históricas)²⁰² e é esse o cerne de sua Filosofia crítica que pergunta pelo que se apresenta no momento presente. J. Miller (1993) em uma biografia sobre Foucault afirma

²⁰² Em todas as investigações de Foucault essa pergunta aparece, é recorrente textos como o do *Nascimento da clínica*: O discurso racional apoia-se (...) sobre a espessura insistente intransponível do objeto em sua presença obscura, mas prévia a todo saber **se dá a fonte, o domínio e o limite da experiência**. O olhar está passivamente ligado, a essa passividade primeira que o consagra à tarefa infinita de percorrê-la integralmente e a dominar. p.X. E ainda, a pesquisa aqui empreendida implica, então, o projeto de ser, ao mesmo tempo, histórica e Crítica, (...) **determinar as condições de possibilidade da experiência médica, tal qual a época moderna a conheceu** (...) trata-se de um estudo que tenta extrair da espessura do discurso as condições de sua história. p.XV.

que as perguntas kantianas (*o que posso conhecer?, o que devo fazer? o que me é permitido esperar?* e a quarta *questão o que é o homem?* são fundamentais nas pesquisas de Foucault e, nós aqui não podemos deixar de acrescentar a última, quinta questão, *o que o homem pode fazer de si mesmo?* como uma questão tão kantiana quanto foucaultiana. Naturalmente, os autores perguntam o que perguntam em âmbitos diferentes e querem respostas diferentes das mesmas questões. Foucault tenta especialmente, decifrar as relações dos poderes, da verdade e do sujeito engajando-se em uma prática que pode ser chamada de histórico-filosófica.

Em *O Governo de si e dos outros*, Foucault afirma que seu projeto geral consiste em investigar três dimensões da experiência e sua articulação que gera focos de experiência humana, a saber, formas de saber, matriz de comportamentos e constituição de modos de ser do sujeito. O trabalho filosófico que se apresenta em sua obra consiste no estudo sucessivo de cada um desses três eixos, eles foram estudados como dimensões da experiência e também em relação uns com os outros.

Como afirma o próprio Foucault,

Estudar primeiro o eixo de formação dos saberes foi o que procurei fazer, em particular acerca das ciências empíricas nos séculos XVII-XVIII, como a história natural, a gramática geral, a economia, etc., que para mim não eram mais que um exemplo para a análise da formação dos saberes. E aí me pareceu que, para estudar efetivamente a experiência como matriz para a formação dos saberes, não se devia procurar analisar o desenvolvimento ou o progresso dos conhecimentos, mas sim identificar quais eram as práticas discursivas que podiam constituir matrizes de conhecimentos possíveis, estudar nessas práticas discursivas o jogo do verdadeiro e do falso, e grosso modo, se vocês preferirem, as formas de veridicção (...) do conhecimento ao saber, do saber às práticas discursivas e às regras de veridicção – foi esse o deslocamento que procurei fazer por um certo tempo (2010b, p. 6). [GSO].

É possível dizer que Foucault tem um projeto coerente em que haja um tema aos quais todos os outros temas tratados em sua Filosofia ficam subordinados? Em que seja possível uma articulação temática? A resposta pode ser dada indicando uma questão inicial e um objeto que aparece mais tardiamente na reflexão foucaultiana. A questão é, sem

dúvida, a interrogação pelas condições de possibilidade (da experiência, da ciência, da verdade, etc.) (HAN, 1998).

O objeto dessa Filosofia aparece claramente na *A Ordem do discurso* em que a questão crítica aparece em Foucault como essencialmente semântica em que *se distingue entre a predicação atual da verdade e a possibilidade de um enunciado estar na verdade* (KRAEMER, 2011, p.51). O objeto de Foucault é a verdade, ou mais especificamente os enunciados verdadeiros, a questão é: quais são as condições de possibilidade históricas da verdade? A pergunta eminentemente crítica se aterá aos jogos de verdade e é assim que Foucault chega ao tema do poder e reintroduz a questão do sujeito em outras bases. Poder e sujeito são secundários em relação à compreensão de como se constrói uma verdade. Mesmo que esses sejam importantes em Foucault, é sempre uma rede conceitual que prende esses conceitos e essa rede é que é privilegiada na investigação.

Segundo Han,

O percurso foucaultiano pode então decifrar-se em seu conjunto como a passagem da interrogação arqueológica sobre as condições pelas quais um sujeito pode dizer a verdade à ideia genealógica segundo a qual a verdade é nela mesma a condição de possibilidade maior da constituição de si como sujeito (1998, p. 21-22).

Toda a Filosofia de Foucault explicita as relações entre saber-poder-discurso, todos os temas se subordinam a essa relação e essa relação está subordinada à produção das verdades e dos seus referentes objetos num dado solo epistemológico, o que evidencia mais uma vez seu caráter semântico. O seu projeto filosófico se destina a identificar as condições de possibilidade históricas para essa relação se efetivar em um dado solo. E é nisso que consiste a Filosofia de Foucault à maneira kantiana.

Outro aspecto importante é que a compreensão da verdade e sua posição não é (apenas) epistemológica, mas ética. Aí entra a noção de coragem de verdade – provocação kantiana levada a cabo por Foucault e investigada nos antigos. Há na noção de coragem de verdade a maneira como Foucault entende a atitude crítica *‘como a arte de não ser governado’*, atitude ou virtude geral como coragem. A *Aufklärung* exige isso. A prática de

Foucault é para responder a essa exigência: decifrar as relações de poderes, da verdade e do sujeito. Esse é o propósito dessa Filosofia. Não apenas nos textos do final da obra de Foucault, mas a partir da *A Ordem do discurso* o objeto vai tornando-se claro: a predicação atual da verdade e a possibilidade de um enunciado *estar 'na verdade'*.

O próprio estudo dos jogos de verdade é uma atitude eminentemente crítica para Foucault. A crítica para Foucault é um modo de interrogar sobre as condições de possibilidade da verdade histórica e isso se faz no interior de uma semântica transcendental-histórica visto que faz uma análise arqueológico-genealógica das possibilidades da positividade histórica a partir do qual um saber e seus enunciados são possíveis, bem como a lei do que pode ou não ser dito, isto é, do que é possível falar, o que foi constituído como domínio discursivo, que tipo de discursividade possui esse domínio, bem como cada formação discursiva e com isso que enunciados reconhece como válidos, discutíveis ou inválidos em uma perspectiva histórica.

6.2 – A atitude: A crítica como *éthos*

A leitura dos textos de Foucault como um todo e, principalmente tomando as próprias descrições que esse faz de seu pensamento filosófico (ou de seu percurso), o colocam mergulhado na crítica. Crítica como atitude, crítica como *éthos*. A crítica de Kant inquietou Foucault desde o início. A crítica de Kant o inquietou no final. A crítica é pano de fundo para toda essa Filosofia e tanto que essa deve ser identificada como uma atitude geral dessa Filosofia. Foucault faz uma Filosofia crítica que é no fundo uma forma apaziguada de luta.

O exame da razão, o estabelecimento de seus limites, a destruição das ilusões e, conseqüentemente, a denúncia dos abusos, do uso irresponsável dos conceitos é corrente. Ao fim do exame espera-se eliminar os seres “em si” e tomar o que quer que seja como seres “em relação a”. E mais: examinar como são possíveis os enunciados que somados representam os conhecimentos possíveis sobre o mundo.

Aí está uma atitude crítica que interroga o poder. Interroga o excesso de poder e impõe a ele um limite. É o estabelecimento constante de fontes, limites e extensão, como que em um território. A atitude é uma posição do espírito. O espírito que não aceita nenhuma asserção sem se interrogar primeiramente pelo valor dessa asserção. Um livre e público exame feito por meio de uma atitude sistemática que em vez de considerar como dados os objetos que se apresentam, colocar-se-á primeiramente a questão de saber quais as condições prévias a esses objetos.

A tarefa crítica consiste em alterar o método de abordagem dos objetos, o método de abordagem do “real”, operando uma revolução completa. Uma Filosofia crítica é um tratado acerca de um método, não é um sistema de uma ciência, mas a circunscreve totalmente, descreve seu contorno e indica seus limites e com isso explicita toda a sua estrutura interna. A crítica indica princípios e limites de uso. A crítica depura os mais diversos conhecimentos. A crítica tem uma função negativa de não ultrapassar os limites da experiência, mas não só, pois há nela uma utilidade positiva, possibilitar que se possa ultrapassar ou transgredir determinados limites.

Kant afirma na *Crítica da razão pura* que a utilidade da crítica é *como se fosse* a da polícia que por um lado impede a violência que os cidadãos podem cometer uns aos outros, enquanto permite com sua ação, que os cidadãos vivam e façam o que devem fazer (CRP, BXXVI). O foco da crítica não é conhecer o objeto, mas provar sua possibilidade. No processo de estabelecimento de limites ocorre a determinação da tarefa da Filosofia como reflexão sobre a ciência e, em geral, sobre as atividades humanas, a fim de determinar as condições que garantem (e limitam) a validade da ciência e, em geral, das atividades humanas. Como afirma Foucault, deve-se escapar à alternativa de estar dentro e fora, é preciso estar nas fronteiras.

Tu sabes até onde podes saber? Essa é uma questão da Filosofia crítica, a partir dessa questão que é mais uma atitude, um *éthos*, uma via filosófica em que a crítica do que somos é simultaneamente análise histórica dos limites que nos são colocados e a prova de

sua ultrapassagem possível é que Foucault faz o que faz. A arqueologia de Foucault responderá a Kant e à crítica quase como uma missão.

Foucault faz uma crítica da razão antropológica, uma crítica da razão política, uma crítica razão histórica, uma crítica da razão científica, entre tantas outras. Foucault faz uma crítica à existência dos objetos em si mesmos e os elimina como fonte de conhecimento restando apenas os discursos historicamente determinados, com os quais podemos lidar. Faz autorizado pela atitude crítica que pede um exame de todo o ato da razão em relação a qualquer conhecimento que ela pretenda. É a decisão sobre seu âmbito, fontes e limites. Ao submeter todo o conhecimento à crítica, a razão se coloca ela mesma como objeto da crítica.

A Filosofia de Foucault dá continuidade ao que ele vê em Kant: afinal depois de Kant o papel da Filosofia tornou-se o de impedir a razão de ultrapassar seus limites e, segundo Foucault em nossa época vigiar os abusos do poder da racionalidade política. Vê também depois de Kant a necessidade de criticar e livrar a todos da ilusão antropológica e denunciar os abusos da razão científica (psicológica, psiquiátrica, jurídica) dos abusos de suas teses, bem como a interferência na formação da subjetividade moderna. Faz crítica ao analisar cada uma dessas racionalidades e desmontar seus mecanismos, dizendo o que há dentro de cada uma delas e denunciando os riscos que existem nessas racionalidades se tornarem autoridades absolutas.

O foco da crítica de Foucault parece o mesmo foco de Kant: ir contra os saberes vigentes e que exercem autoridade em seu tempo. E, portanto, a crítica se atrela a chamada ontologia do presente. Ela está atrelada ao diagnóstico de uma crise. A inscrição na tradição crítica kantiana é explícita. Na atitude crítica está não somente a investigação daquilo que é tomado como verdade em um dado momento, ou das condições do saber, mas também o convite a pensar por si mesmo. Esforço, que é o esforço da *Aufklärung*, de interrogar as racionalidades que nos conduzem.

A crítica tem uma função política já evidenciada em Kant (ver capítulo dois). Colocar freios em quem quer que seja que diga que detém o saber e, conseqüentemente, o

poder. É o movimento de interrogação da verdade. O limite estabelecido desde Kant às pretensões do conhecimento e do poder.

6.3 – O modelo: Filosofia transcendental, semântica transcendental-histórica.

Foucault faz uma Filosofia transcendental. Trabalha o tempo todo com uma dimensão transcendental, que ao ser definida é chamada de plano de imanência ou campo de práticas imanentes. Plano de imanência ou campo de práticas imanentes é um plano ou campo transcendental. O transcendental de Foucault é histórico, o transcendental de Foucault é material, o *a priori* que é indicado como condição de possibilidade é o *a priori* histórico. Foucault considera um sujeito transcendental? Não. Isso não faz com que ele não faça Filosofia como Filosofia transcendental? Não, pois o conceito de sujeito não é necessário à uma Filosofia transcendental. Foucault é um idealista? Não. Isso não faz com que ele não faça Filosofia transcendental, o idealismo não é necessário a uma Filosofia transcendental.

O que caracteriza uma Filosofia transcendental não é o sujeito ou a idealidade ou a universalidade é a pergunta que é menos pelos objetos e mais das condições de sua existência. E a pergunta, conseqüente, pela possibilidade dos enunciados e seus objetos de referência. Como a esfera de Foucault é uma esfera de experiência histórica cria com isso um transcendental histórico. Transcendental é uma forma do conhecimento, não dos próprios objetos, mas dos modos como somos capazes de conhecê-los, ou seja, a explicitação das condições da experiência, o fato de ser experiência possível ou experiência histórica não tira o estatuto do conhecimento que se produz sobre essa experiência de transcendental, e se a forma de se relacionar com a experiência é a busca pelas condições de possibilidade dessa experiência, na indicação de *a priori* (históricos) que a constituem, esta é transcendental. Se a esfera da investigação não é a dos objetos materialmente

construídos e sim das condições de possibilidade da existência desses objetos essa esfera é transcendental. Uma Filosofia transcendental considera o *a priori* como base para o conhecimento.

O transcendental é um campo produtor. O elemento transcendental o é, pois, é ingrediente de algo, constituidor de algo. Ser formal ou histórico é apenas um adjetivo. O que caracteriza em suma uma Filosofia transcendental é que nada é coisa-em-si. O mais curioso é que tempo, espaço e categorias discursivas serão constituidores dos objetos em Foucault, assim se explica a construção da loucura, da delinquência, da sexualidade, da clínica, etc, nasceram em um campo transcendental. (Capítulo 4). O sistema de conceitos que constitui o conhecimento *a priori*.

O sentido do termo *a priori* aparece ao longo da *Crítica da razão pura* e é posto muitas vezes em oposição a outros conceitos: empírico em oposição a transcendental, psicológico em oposição a transcendental, lógico e metafísico em oposição a transcendental. Diz respeito, portanto, as condições da experiência e não a experiência propriamente dita. Kant define o transcendental como um campo sem objetos em si; Foucault define como um campo sem objetos e sem sujeito-em-si. É um transcendental imanentizado na história. O termo “transcendental” é então reservado para designar tão-somente o conhecimento dos conceitos *a priori* necessários para que se tenha o conhecimento de objetos quaisquer.

Afirmamos já no título dessa tese, Foucault opera com um transcendental histórico. E faz mais que uma Filosofia transcendental, mais especificamente uma semântica transcendental-histórica, considerando que a noção de *a priori histórico* se converterá em condições de aceitabilidade e regime de verdade.

Foucault desenvolve toda sua obra para tentar compreender como determinados problemas aparecem no interior de determinadas ciências. Para responder tal questão há que se perguntar como são possíveis os enunciados e seus objetos correspondentes. Tal tarefa só é solucionada em uma semântica, uma teoria *a priori* histórica de referências e

significados e de produção da verdade desses enunciados. A Filosofia de Foucault é uma Filosofia transcendental e mais especificamente, uma semântica transcendental histórica.

Teoria da referência e do significado a serviço da criação de uma história dos diferentes modos pelos quais, em nossa cultura, os seres humanos tornaram-se sujeitos. Tal semântica é uma tábua de condições de verdade. A significação de uma frase é idêntica às suas condições de verdade. Nesse sentido um sistema semântico é um sistema de regras para uma linguagem e que dá as condições de verdade para cada enunciado. Dessa maneira, para compreender um enunciado é preciso compreender sob que condições esse é verdadeiro. As próprias regras determinam a significação ou o sentido dos enunciados. A existência da coisa é garantida pela construção que só é possível a partir das regras do próprio conceito ou definição.

Há uma virada semântica da qual Foucault participa. As coisas não são conhecidas em si mesmas, não podem ser concebidas fora do mundo da linguagem. Semântica *a priori* do discurso “objetivamente” válido. Um dos principais objetivos do projeto crítico seria, então, mostrar que nenhuma proposição sobre objetos ou ideias deve ser indecível, se assim fosse deveria ser conseqüentemente eliminada de qualquer conhecimento. Se limpa com isso o terreno do conhecimento da metafísica dogmática em Kant e da Antropologia em Foucault.

Trata-se de uma teoria *a priori* histórica de referências e significados e de produção da verdade desses enunciados. Defendemos aqui que tal teoria é uma semântica transcendental. Uma espécie de Filosofia transcendental que passa a perguntar pela possibilidade dos enunciados em geral. (Cap.5).

6.3.1 – A pergunta-base metodológica de Foucault.

A pergunta de Foucault é pelas condições de possibilidade da realidade compartilhada e pelas condições [históricas] da verdade, pela condição de possibilidade dos enunciados que só são enunciados, pois tem referência na materialidade. Entende-se por

condições de possibilidade alternativas abertas em um determinado campo ou domínio que são resultado das relações de força que definem a emergência dos discursos, enunciados e consequentemente dos objetos.

A pergunta é feita com o intuito de conseguir respostas sobre os modos de ser dos sujeitos. E é o cerne de sua Filosofia crítica que pergunta pelo que se apresenta no momento presente, pelo que somos no presente. A pergunta se faz em contextos históricos determinados e sempre sobre a relação entre o poder, o saber e o discurso²⁰³.

Nesse sentido, arqueologia seria o “método” que se voltaria para as práticas discursivas (embora considere a conexão com as práticas não-discursivas), buscando evidenciar sua regularidade em série de discontinuidades na história, permitindo com que algo apareça como verdade. Há aqui a primazia do discurso, tomando-o vinculado estritamente à *epistémê*. A arqueologia serve de método para a que a pergunta possa ser investigada.

6.4 - O método: arqueologia-genealogia

Se é uma tarefa do meio filosófico interpretar Foucault, comentá-lo e dizer o que ele disse, essa tarefa está apenas no começo. Muitas interpretações distorcidas, por não considerar os textos fundamentais de Foucault, foram elaboradas. Um Foucault com Nietzsche e sem Kant circula pelo meio acadêmico.

A já clássica apresentação da metodologia *em momentos* (atrelada, naturalmente, a um propósito) encontrada na obra de Foucault: arqueologia, genealogia e ética é uma

²⁰³ A pergunta pelas condições de possibilidade dos discursos indica Foucault como estruturalista? Dreyfus & Rabinow (1995). O projeto foucaultiano supera a análise estruturalista que fazia desaparecer a noção de sentido e postula um modelo formal e universal de comportamento humano. Foucault está além do estruturalismo. O ato discursivo é sempre se impõe, pois nunca é desprovido de vontade de verdade. Interpretar, portanto, não é apenas encontrar um significado comum e universal para determinado signo, mas, principalmente, imprimir e produzir uma verdade que submete o outro.

organização arbitrária, aparentemente com fins didáticos e hoje já se apresenta como falha por desconsiderar inúmeros nexos entre esses três “momentos” e entre os livros escritos por Michel Foucault em cada um deles (FONSECA, 2009).

Além do mais, parece haver uma incompreensão das fontes de cada um deles que parece sistematicamente negligenciar Kant na constituição da metodologia de Foucault. Não vemos três momentos, nem dois métodos e sim um projeto articulado desde o começo em torno de um propósito muito claro. Segundo Foucault, (1995, p. 262)²⁰⁴ seus três domínios são:

(...) primeiro, uma ontologia histórica de nós mesmos em relação à verdade através da qual nos constituímos como **sujeitos de saber**; segundo, uma ontologia histórica de nós mesmos em relação a um campo de poder através do qual nos constituímos **como sujeitos de ação sobre os outros**; terceiro, uma ontologia histórica em relação à ética através da qual **nos constituímos como agentes morais**. Grifo nosso.

Óbvio que ao longo de uma vida de produção de Filosofia, métodos assumem contornos diferenciados, temas aparecem e desaparecem, interesses são modificados, mas isso não justifica a separação desses métodos. O método arqueológico-genealógico é crítico. Em *Ordem do discurso* Foucault afirma:

A crítica²⁰⁵ analisa os processos de rarefação, mas também de reagrupamento e unificação dos discursos; a genealogia estuda a sua formação, que é simultaneamente dispersa, descontínua e regular. A bem dizer, estas duas tarefas não são nunca totalmente separáveis; não há, de um lado, as formas de rejeição, de exclusão, de reagrupamento ou de atribuição; e depois, do outro lado, num nível mais profundo, o brotar espontâneo dos discursos, que, imediatamente antes ou depois da sua manifestação, são submetidos à seleção e ao controle (é o que sucede, por exemplo, quando uma disciplina ganha a forma e o estatuto de discurso científico); e inversamente, as figuras de controle podem formar-se no interior de uma formação discursiva(...): toda a tarefa crítica, interrogando as instâncias de controle, deve ao mesmo tempo analisar as regularidades discursivas por intermédio das quais aquelas se formam; e toda a descrição genealógica deve ter em conta os limites atuantes nas formações reais. Entre a

²⁰⁴ FOUCAULT, Michel. Michel Foucault entrevistado por Hubert L. Dreyfus e Paul Rabinow. In: DREYFUS, Hubert; RABINOW, Paul. Michel Foucault, uma trajetória filosófica: para além do estruturalismo e da hermenêutica. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995.

²⁰⁵ Crítica é aqui arqueologia.

tarefa crítica e a tarefa genealógica, a diferença não está tanto no objeto ou no domínio, mas no ponto a atacar, na perspectiva e na delimitação.

Ou como afirmam Dreyfus & Rabinow (1995), a genealogia precede a arqueologia. Em linhas gerais, a genealogia se preocupa com o aspecto político do discurso, com a estratégia e a tática do discurso manifestando e produzindo poder, vinculado sempre a um saber que emerge. Há a indagação do “porquê” esses saberes emergem, vinculados sempre a uma estratégia de poder. Há aqui a preocupação com as condições de possibilidade do discurso e seu entrelaçamento com a trama saber-verdade-poder. Apenas isso e sempre isso.

A arqueologia descreve a constituição do campo, uma espécie de rede de conceitos, espaço de possibilidade de emergência dos discursos, como afirma Foucault:

Empreguei o termo arqueologia para dizer o tipo de análise que eu fazia estava deslocada não no tempo, mas no nível em que ela se situa. Meu problema não é estudar a história das ideias em sua evolução, **mas, sobretudo ver debaixo das ideias como puderam surgir tais ou tais objetos como objetos possíveis de conhecimento** (FOUCAULT, 2000, p. 320).²⁰⁶

A genealogia ou a parte genealógica prende-se com as séries da formação efetiva do discurso: visa captá-lo no seu poder de afirmação, poder de constituir domínios de objetos, em relação aos quais se poderão afirmar ou negar proposições verdadeiras ou falsas. Já em *A Ordem do discurso* percebemos o como é *impossível* separar crítica, semântica, arqueologia e genealogia. Se quisermos separar devemos considerá-las como parte de um mesmo *tipo* de processo investigativo.

Na metodologia foucaultiana, a arqueologia e a genealogia se constituem como complementares, sendo sua diferença não tanto de objeto ou de domínio, mas de ponto de ataque, de perspectiva e de delimitação. Estas tarefas são não somente complementares, mas também inseparáveis: por um lado, as formas da seleção, adequação, reagrupamento, alteração ou exclusão operam submetendo o discurso ao controle; por outro, este dá sustentação à análise da proveniência, que deve levar em conta os mecanismos e estratégias postos em prática nas relações de força e, principalmente, os limites e regras que emergem

²⁰⁶ *Ditos e escritos II* (edição brasileira).

deste dispositivo político e se objetivam através das regularidades discursivas que delimitam o espaço de existência do discurso.

Foucault entende a genealogia como uma atividade de investigação trabalhosa, que procura os indícios nos fatos desconsiderados, desvalorizados e mesmo apagados pelos procedimentos da história tradicional, na busca da confirmação de suas hipóteses. A atividade genealógica requer, indispensavelmente, a busca da singularidade dos acontecimentos, sobretudo naquilo que não participa da história, como “(...) *os sentimentos, o amor, a consciência, os instintos*” (Foucault, 2000b, p. 260), fazendo emergir o entendimento sobre os espaços onde desempenharam papéis distintos a genealogia escuta os discursos não valorizados, ela escuta a história prestando a atenção nos acasos e nas discontinuidades. Procurando não a origem, mas a proveniência.

Para aqueles que tiveram contato com a obra *O Conflito das Faculdades* de Kant salta aos olhos uma das fontes da inspiração de Foucault para essa leitura da história. Kant foca no *sentimento* de entusiasmo, que para ele é um sinal (um signo) da moralidade, a possibilidade de investigação sobre se a humanidade está ou não progredindo para o melhor. O sentimento de entusiasmo, no interior da leitura feita por Kant da Revolução Francesa, é a singularidade que não participa diretamente da história (pois, é o entusiasmo daqueles que são espectadores da revolução e não dos revolucionários) e faz emergir uma compreensão da história por meio de discursos não dominantes acerca da revolução. Parte dessa tese é explorada por Foucault em *O Governo de si e dos outros*²⁰⁷.

6.5 – Operadores conceituais externos (na relação com Kant).

Há no trato com a tradição várias possibilidades de posição daquele que lê, estuda ou se debruça sobre um pensamento já produzido. Foucault, na relação com Kant, se utiliza dos seguintes procedimentos de relação: a) inverte, subverte e produz o anverso, b) repete, c) pensa-analogamente, d) assume a atitude, mas não a doutrina, e) adota o mesmo modelo de filosofar, mas não seus conteúdos ou visão de mundo e f) faz a mesma pergunta.

²⁰⁷ Não exploramos em nossa tese os usos que Foucault faz de Kant em seus textos sobre política e revolução. Se tal exploração for feita revelará mais elementos para a defesa que fazemos aqui.

Inspirado pela interpretação que ele mesmo fez de Kant, em que vê Kant fazendo na *Antropologia* uma reprodução especular da *Crítica*, produção de um anverso, portanto, defendemos em nossa tese que a própria Filosofia de Foucault é um **anverso** da Filosofia kantiana. Naturalmente, isso implica que se considere o Kant de Foucault, sua própria Filosofia toma o Kant que ele leu (e não poderia ser diferente). No capítulo um indicamos na leitura que Foucault faz de Kant os elementos para essa reprodução especular e no capítulo três procuramos indicar como Foucault em espelho reproduz Kant em sua crítica da razão antropológica. Apenas com um momento dessa reprodução. Reproduz especularmente Kant em um plano histórico. Ele via Kant fazendo o mesmo (reprodução especular) da *Crítica da razão pura* (plano transcendental) para a *Antropologia* (plano empírico) e fará algo análogo em um plano histórico.

Há uma **inversão** de conceitos kantianos em vários momentos da produção do pensamento de Foucault. Olhando a obra nessa perspectiva parece que o procedimento de inversão o deixou em vários momentos em uma situação confortável para dizer o que queria dizer. No capítulo quarto dessa tese, tratamos, com atenção especial, da inversão que Foucault faz dos conceitos de *tempo* e *espaço* e da maneira invertida que vai conceber a formação da subjetividade na modernidade. Chamamos a atenção para essa inversão em particular, pois a tese da morte do sujeito moderno anunciada já em *As palavras e as coisas* é possível também, metodologicamente falando, com a inversão do construtivismo kantiano. Isso aparece não só em *As Palavras e as coisas*, mas também em *Vigiar e punir*. Foucault subverte o conceito de transcendental quando cria um transcendental-histórico: um campo de *a priori* históricos “produtores de realidades” dentro de uma dada *epistémê*. Um transcendental sem objetos e sem sujeitos. E esse conceito filosófico nasce de um processo de inversão que possibilita ler *Vigiar e punir* de outra forma. Uma obra que serve de exemplo para muitas das teses que defendemos aqui de muitas maneiras diferentes. A obra *Vigiar e punir* indica um tipo de kantismo ainda não explorado.²⁰⁸

²⁰⁸ *Vigiar e punir* muitas vezes nem considerada como obra filosófica é um exemplo de como a relação com a tradição pode ser frutífera. Procuramos indicar em nosso trabalho dois momentos de vinculação das temáticas tratadas ali por Foucault com Kant, primeiramente a discussão sobre o governo de si e dos outros suscitada pela leitura que Foucault faz do texto *Resposta à pergunta o que é o esclarecimento?* Nesse caso é

Além do trio inversão, anverso e subversão. A **repetição**, procedimento de produção filosófica por excelência, pede que se percorra um mesmo caminho trilhado por um filósofo ou por uma Filosofia, sem, no entanto, reproduzi-la, ou apenas dizer o que ela já disse. O método aqui tem a ver com as escolhas que se fará durante o caminho. Assumindo a atitude crítica (esta mesma já reinterpretada com uma conotação especialmente política) Foucault verifica, assim como Kant, quais os saberes constituídos de seu tempo que ameaçam a subjetividade, usurpam e ultrapassam limites éticos e faz sobre eles um exame indicando a) primeiramente que são apenas discursos, b) que são discursos que se referem a objetos criados dentro do próprio campo de discurso e que, portanto, não são entidades em si mesmas, c) que deve haver autonomia por parte dos sujeitos para se rebelar contra esses saberes constituídos. Foucault denuncia o despotismo dos saberes constituídos de seu tempo e faz uma crítica da razão (política, pedagógica, psiquiátrica, etc...)

A repetição como método ou como estamos identificando aqui, como operador conceitual, é a mesma que Heidegger faz na sua relação com a tradição. É um procedimento de produção filosófica por excelência usada por poucos na tradição da História da Filosofia. Quando Heidegger repete a *Crítica da razão pura* repete o que para ele é um problema e pretende com isso clarificar as suas possibilidades originárias. A repetição não é feita para chegar ao já dito. Repetir o problema, não repetir as teses sobre o problema. No método a repetição se confunde com a pergunta. Método e pergunta são coincidentes. A repetição se confunde com o próprio movimento do pensamento.

Outro procedimento destacado aqui, e este por si só merece teses próprias de Filosofia, é a **analogia**. Pensando por analogia, nesse caso análogo a Kant, Foucault faz uma crítica da razão antropológica (usando os mesmos termos da crítica de Kant à metafísica), forja o conceito de sono antropológico assim como Kant faz com o sono dogmático, diz que está denunciando e tentando livrar a modernidade da ilusão

uma aproximação temática, de identidade de problema, apesar claro do tratamento do problema ser diferente entre os filósofos. A segunda aproximação é formal, a indicação de que tempo e espaço objetivos (base dos recursos para o adestramento do sujeito moderno) vão atuar na formação de uma subjetividade adestrada ou domesticada.

antropológica, assim como Kant fez com a ilusão transcendental, indica de que forma se constrói objetos, com os quais nos relacionamos de fato, assim como Kant recusa a relação que poderíamos ter com a coisa em si, alegando que a razão só conhece aquilo que ela mesma produz.

Foucault se coloca em analogia com Kant quando pensa o poder, quando pergunta pelo conhecimento, ou pelos discursos dos saberes constituídos, análogo a Kant que pergunta pela possibilidade das ciências da natureza e seus juízos sintéticos *a priori*, Foucault pergunta pela possibilidade das ciências humanas e seus enunciados e, principalmente se coloca em analogia quando cria ele mesmo uma semântica (histórica), apoiado na maior analogia de todas que é a construção do conceito *a priori histórico* que é análogo ao *a priori* formal de Kant. Tantos outros exemplos poderiam ser destacados aqui para indicar como Kant está detrás de Foucault.

Produzir Filosofia em analogia com Kant é autorizado pela própria maneira com que Kant produziu Filosofia com analogia à matemática, com analogia ao direito, como analogia à química, com analogia à física. Kant usou a analogia como forma de produção de pensamento. “*Em analogia a*” sustentou teses diversas, “*em analogia a*” criou procedimentos²⁰⁹, criou seu construtivismo e a própria revolução que foi feita, tal como a copernicana, e usou a analogia no interior de suas teorias sobre o esquematismo transcendental, em especial da simbolização das ideias da razão, pedra de toque de sua crítica da razão pura.

A analogia é um *aspect méconnu* da Filosofia kantiana. A Filosofia de Kant só é bem compreendida quando percebemos a analogia de suas ideias com as ideias de outros autores em outro campo de saber, bem como os modelos que dão sustentação a essas ideias que são retirados muitas vezes de outros campos de saber.

²⁰⁹ É o caso da análise e de indicar conceitos fundamentais de sua Filosofia como elementos, visivelmente em analogia com a química. O já mencionado nesse trabalho, Leonel Ribeiro dos Santos, tem dedicado parte significativa de sua produção a caracterizar a analogia como procedimento filosófico, tem destacado o papel da analogia não apenas em Kant, mas como um procedimento frequente na produção de Filosofias.

Em nota introdutória a esta tese, em que procuramos indicar alguns aspectos de dois conceitos fundamentais para nossa exposição (analogia e semântica), procuramos apresentar uma pequena defesa (ainda necessária no meio acadêmico) da analogia como recurso heurístico e, portanto, epistemológico. Não fizemos uma exposição aprofundada sobre o tema por já considerar como dada a presença da analogia na produção de pensamento. Contudo, a defesa do uso da analogia em Filosofia se faz necessária, pois há desde uma desqualificação²¹⁰ da analogia como recurso para produção de Filosofia, quanto na produção da Ciência. No caso específico de Kant, boa parte dos especialistas de Kant sequer menciona o quanto Kant recorre a analogia em praticamente todos os seus textos. Esse foi um dos méritos da interpretação semântica de Loparic em ter reconhecido a analogia dessa forma. Foi o trabalho de Loparic no Brasil que chamou a atenção para precisamente a natureza heurística e metodológica do procedimento kantiano com analogias no contexto do uso regulativo das ideias da razão.

De todos os procedimentos, o mais rico, ao menos para o que propomos para *pensar* em nosso trabalho e nesse momento, está a possibilidade de um filósofo **assumir a atitude** de outro sem assumir seu pensamento propriamente dito. Assumir a atitude, mas não suas teses, ou ainda assumir sua atitude, sem, todavia, adotar sua visão de mundo. Foucault indica claramente que Kant inaugurou uma nova forma de fazer Filosofia e esse modelo é adotado, novamente sem que sejam adotadas as principais teses kantianas. O modelo adotado está atrelado a uma atitude. Adotar uma atitude ou um modelo não enquadrará Foucault como um idealista transcendental, nem mesmo como um kantiano no sentido mais usual do adjetivo usado no Brasil. Foucault ora pensa a partir de Kant, ora com Kant, mas nunca deixa de pensar e produzir um pensamento próprio.

Vale uma palavra sobre a ideia de um pensamento próprio: ser ou não kantiano, marxista ou foucaultiano (rótulos frequentes atribuídos aos filósofos no Brasil), parece importante no mundo da Filosofia. Quando se propõe, como nos propusemos aqui, a

²¹⁰ A analogia serviria para comparar tudo com tudo e quem a usa como recurso não seria rigoroso o suficiente.

afirmar Foucault como kantiano, escutam os com frequência: *Sim, é kantiano, pois cita Kant insistentemente*. Ou, ainda: *Não, pois ele nega Kant, mesmo citando insistentemente Kant*.

Afirmar que uma Filosofia é do mesmo modelo que outra, não é uma afirmação que se restringe a citações, referências (que existem, pois como mostramos em nosso trabalho e tantos outros já mostraram, Foucault retoma insistentemente Kant) ou em ver nas negações da primazia do sujeito transcendental, por exemplo, que Foucault pode ou não pode ser um kantiano. Nossa afirmação não se pauta em “*é kantiano, pois concorda com Kant*”. E naturalmente, esperamos que na investigação da extensão desse kantismo presente em Foucault, não tenhamos passado a impressão de que estamos querendo indicar um feudo de permanência eterna de um filósofo como Foucault, que resistiu bravamente aos enquadramentos e não se resumiu a nenhum dos rótulos que tentaram lhe atribuir, uma Filosofia que resistiu a qualquer catalogação.

Assumir uma atitude ou um modelo sem assumir conceitos, teses, ou visão de mundo, problema ou objeto de uma dada Filosofia, nesse caso, assumir a crítica como atitude e a Filosofia transcendental, ou ainda a semântica transcendental como modelo, não significa também excluir Nietzsche ou qualquer outra Filosofia das bases de um pensamento complexo e com a vitalidade como o de Foucault. Parece-nos que com Nietzsche a adoção é de outra natureza que não desejamos explorar nessa tese. Em alguns momentos de nosso trabalho afirmamos ser Kant o modelo e não Nietzsche, isso não significa dizer que Foucault também não pensa *com* Nietzsche ou *com* Heidegger ou tantos outros.

6.6 – Operadores conceituais internos (e a relação com Kant).

Neste capítulo e mais especialmente a proposta de nossa tese foi pensar de que maneira a relação com Kant possibilitou uma produção de uma dada Filosofia. Justamente por isso não entraremos no detalhe do que chamamos aqui de operadores conceituais internos, aqueles que dizem respeito à maneira interna de produção da Filosofia de

Foucault. Chamamos de operadores conceituais externos aqueles que Foucault usa quando se relaciona com a Filosofia de Kant, provavelmente usa na relação com outras Filosofias também, estes são o de inversão, analogia, repetição, dentre outros indicados no item anterior. Por operadores conceituais internos entendemos os operadores que aparecem no interior da Filosofia de Foucault, tais como transgressão, saída, eventualização, problematização e pensamento de fora²¹¹. O primeiro quando parte de uma Filosofia, o segundo quando parte do objeto, problema, situação ou questão que investiga.

Após apresentá-los brevemente, indicaremos ainda a presença de Kant como uma sombra ou uma presença implícita também nos operadores internos.

A *transgressão* é um operador frutífero na obra de Foucault. A transgressão é sempre uma possibilidade nessa Filosofia que é não positiva, é uma transitividade. Um operador que permite, apesar da delimitação necessária dos discursos, saber que se pode violar os limites estabelecidos. Pensar para Foucault tem a ver com essa espacialização: delimitação e violação de territórios. Esse operador tem como complemento o conceito de saída.

A *saída* é um operador conceitual que faz Foucault estar nas fronteiras, tematicamente e politicamente, uma espécie de atitude-limite adota pelo filósofo. São os limites de nós mesmos que precisam ou podem ser ultrapassados. Esse procedimento tem a ver com a atitude da modernidade de não se aceitar como se é. A saída indicará um tipo de posicionamento entre o que se é e o que se pode ser, uma passagem. Com a saída em mente Foucault procura o devir na história, a parte inatural da atualidade, a diferença. Esses conceitos *transgressão* e *saída* se entrelaçam com outros operadores conceituais tais como pensamento de fora, experiência-limite. Todos metaforicamente espaciais.

A *eventualização* é um operador usado por Foucault para produzir uma ruptura de evidência. É a busca de uma singularidade. Isso se aplica mais especialmente na investigação histórica. Na avaliação de uma dada *epistémê* percebemos que não era tão

²¹¹ Inúmeros outros poderiam ser destacados da Filosofia de Foucault. Usamos para a elaboração desse item o trabalho desenvolvido em 1998 por Carlos José Martins.

evidente que loucos seriam doentes mentais, que a racionalidade seria considerada sinal de humanidade, ou que trancafiar os delinquentes seria adequado, nada disso era evidente. Na eventualização vai se procurar as conexões, os encontros, os apoios, os jogos de força aquilo que depois se torna conhecimento universal e necessário. Na eventualização se busca um acontecimento. A eventualização converte situações em acontecimentos, ela é uma acontecimentalização.

A *problematização* seria uma espécie de noção que é forma comum às pesquisas de Foucault. Segundo Foucault, problematização não é representação de um objeto preexistente, nem criação pelo discurso de algo que não existe, é um conjunto de práticas discursivas e não discursivas que faz uma dada proposição ou algo entrar no jogo do verdadeiro e do falso. Os conceitos, proposições ou outro algo qualquer são colocados em relação a outros conceitos, proposições, jogos de força, práticas sociais, etc. O conceito é muito próximo do que usamos contemporaneamente quando não vemos um conceito isolado, mas o problematizamos colocando-o em uma rede de problemas, de conceitos ou como diria Foucault, em uma rede de práticas discursivas. Nesse sentido, a sexualidade é problematizada com as práticas de si, a delinquência a partir das práticas punitivas, etc....

Se nosso foco fosse olhar esta Filosofia de dentro indicaríamos e explicitaríamos diversos outros operadores conceituais usados para realização do método arqueológico-genealógico. Não sendo esse nosso objetivo, procuraremos estabelecer algumas relações desses operadores novamente com Kant e evidenciar mais uma vez uma maneira criativa de relação com a tradição.

A arqueologia, a genealogia e a chamada ontologia do presente que são vistas muitas vezes como momentos da obra de Foucault, ou métodos aplicados em uma obra ou em outra, são todas dependentes da crítica. Defendemos que não se trata de momentos, elas são partes de uma mesma atitude.²¹²A atitude crítica. A arqueologia, inclusive, é chamada de crítica em *A Ordem do discurso*. Foucault afirma categoricamente que o terreno da arqueologia é o terreno kantiano. No entanto, gostaríamos de aqui indicar mais uma vez o

²¹² Deixaremos essa discussão para os intérpretes de Foucault.

vínculo do método de Foucault em cada um de seus momentos à filosofia de Kant e a maneira kantiana de fazer Filosofia.

A noção de crítica, tal como apresentada por nós no capítulo dois, está implicada na arqueologia, na genealogia e na chamada ontologia do presente. De que maneira isso se dá? Foucault vê na atitude crítica uma prova de eventualização, isso significa dizer que é naquilo que não é tão evidente que poderemos perceber que o discurso ultrapassou os limites, com a eventualização os nexos de saber serão explicitados e as condições de possibilidade da aceitabilidade de um sistema se explicitarão e com isso é possível resistir. A definição de crítica de Foucault (e a maneira como ele lê a crítica kantiana) tem a ver com certa rebeldia com os saberes vigentes (seja a metafísica ou os poderes políticos da época que levavam os homens à menoridade) e o estabelecimento de limites para que não haja abuso de poder.

A crítica para Foucault é uma arqueogenealogia, pois vai buscar as condições de possibilidade desses saberes e poderes, e possibilita que se compreenda a história em dada perspectiva, indo na proveniência das coisas e não nas origens e buscando destacar acontecimentos que possibilitariam a compreensão de uma dada situação (como é o caso do entusiasmo ou da revolução em *O Conflito das faculdades*) e é esse o escopo metodológico que produz o que Foucault chama de ontologia do presente. Kant faz isso, segundo Foucault, toma a atualidade como problema e com isso demarca um posicionamento frente à história, esse lugar de posição é o presente. Uma história que nos cerca e nos delimita e diz aquilo que somos e podemos ser.

Todo um conjunto de operadores usados por Foucault parece ter vínculo com a delimitação kantiana de um território seguro, em Kant esse território é a experiência possível, ou determinados domínios de interpretação em que os conceitos fazem sentido: transgressão de limites, saída são metáforas territoriais. Parece que a Filosofia de Kant impõe a um pensamento como de Foucault um posicionamento (literalmente espacial) com uma série de operadores que têm vinculação direta com espaços: *transgressão, experiência-limite, pensamento-de-fora, heterotopia, saída, etc.*

Em *Prefácio à transgressão* Foucault faz referência direta a Kant ao falar da experiência-limite. Há um jogo constante no pensamento de Foucault entre o limite e a transgressão, que nos parece tipicamente kantiano, que coloca como problema na base da modernidade uma razão pura que precisa de freios para não ultrapassar os limites da experiência possível. A crítica da razão é um procedimento de estabelecimento de territórios, de saber até onde se pode e não se pode ir. Nesse contexto metafórico parece que Foucault resolve experimentar não apenas o ir ou não ir para além do limite territorial, mas o que é estar fora, o que é estar na margem, o que é transgredir ou violar, o que é estar dentro, etc.... Metáforas extremamente frutíferas, filosoficamente falando.

As aproximações são sutis, mas nos parece que considerar sempre a atitude crítica como fundamento dessa Filosofia nos faz compreendê-la, abarcá-la de uma maneira também bastante frutífera.

Capítulo sétimo

O hábito da *reprodução*:

Em questão a produção de Filosofia no Brasil

O objetivo da *parresía* é fazer com que, em um dado momento, aquele a quem se endereça a fala se encontre em uma situação tal que não necessite mais do discurso do outro. De que modo e por que não necessitará mais do discurso do outro? Precisamente, porque o discurso do outro foi verdadeiro. É na medida em que o outro confiou, transmitiu um discurso verdadeiro àquele a quem se endereçava que este então, interiorizando este discurso verdadeiro, subjetivando-o, pode se dispensar da relação com o outro - Michel Foucault.

A proposta de investigar o que Foucault fez com Kant para produzir sua própria Filosofia tem como objetivo tratar além da relação entre esses filósofos da caracterização de uma dada maneira de fazer Filosofia. Acreditamos que a explicitação de como a Filosofia europeia é produzida pode contribuir, nesse momento, para o avanço da produção de Filosofia no Brasil mais do que o que tem sido feito nas universidades que é a produção de comentários filosóficos sobre os filósofos da tradição. Ver *como* é feito seria mais útil que ver *o que* foi feito.

Já há uma tradição de pensamento e textos sobre produção de Filosofia na América Latina e dentre esses há diversos trabalhos que merecem nossa atenção. Esse capítulo apresentará rapidamente alguns desses trabalhos e autores esperando que nosso trabalho possa fazer parte além das interpretações de Kant e Foucault também dessa tradição de pensadores que pensa a produção de pensamento filosófico.

Há uma obra pouco conhecida (e quando conhecida nada reconhecida) no mundo da Filosofia no Brasil que será trazida aqui por nós para iniciar a reflexão sobre reprodução de Filosofia no Brasil. Roberto Gomes, filósofo e escritor, escreveu um livro que faz uma crítica ostensiva a falta de personalidade e originalidade dos filósofos no Brasil, trata-se obra *Crítica da razão tupiniquim*. Esse texto já em sua 12ª edição, mas demasiadamente desconhecido no meio filosófico, faz de maneira bem-humorada uma leitura do tipo de racionalidade (filosófica?) que há *entre nós*.

Examinando nossa razão tupiniquim, Roberto Gomes (1990) caracterizará nossa razão como afirmativa, ornamental, dependente e deslocada. Invocando em muitos momentos Mario de Andrade, por motivos óbvios (*o passado é lição para se meditar não para reproduzir*). Não entraremos aqui em uma das discussões mais fundamentais da obra que é a relação da Filosofia com a Cultura, queremos apenas chamar a atenção para a caracterização dessa ‘razão brasileira para compreender talvez o atual estado de coisas em torno da mera reprodução de teorias e de uma infundável produção de comentários filosóficos em nossas universidades.

Roberto Gomes fala em uma *Razão afirmativa*, pois contrariando toda a história da Filosofia em que filósofos negam uns aos outros - negam seus mestres e negam, portanto, o passado - os filósofos brasileiros ocupam basicamente seu tempo com a afirmação das teorias já desenvolvidas e, normalmente afirmando as interpretações mais correntes dessas Filosofias. Interpretações não esperadas, não pensadas ou que ultrapassam muito o limite do comentário são consideradas errôneas e acusadas, muitas vezes, de não representar a Filosofia em questão. Quando é escutada tal interpretação ousada passa a vida em um tribunal de justificativas e defesas.

Afirma Roberto Gomes,

Antes de mais nada, Sócrates diz não a tudo que o precede, como Tales havia dito não as cosmogonias e como Platão dirá não a Sócrates – encontrando em Aristóteles aquele que lhe diz o contrário (...) qualquer momento criador foi na origem uma negação (...). Há uma condição para esse não. A crítica é algo para ser assumido, é uma posição do espírito (1990, p.31).

Na mesma linha, em *Diário de um filósofo no Brasil*, Cabrera afirma:

Seja o que for, entretanto, que pensarmos das produções filosóficas vindas da Europa, elas se caracterizam sempre pela sua atitude de fazer Filosofia por intermédio das próprias forças reflexivas num veio autoral e não de mera cópia. Especificamente no período moderno, filósofos europeus como Descartes, Kant, Schopenhauer, Nietzsche e Heidegger, entre muitos outros, acentuaram veementemente este caráter pessoal e próprio do ato de pensar. A Filosofia europeia é resultado de uma grande coragem existencial, de um poderoso ato de vontade criadora (2013, p. 214).

Tanto Roberto Gomes como Julio Cabrera concordam com o fato de que a Filosofia está ligada à criação de algo e não apenas à reprodução ou cópia do que já existe. Tal visão coaduna com a natureza própria da modernidade defendida por Kant que está intimamente ligada ao uso do próprio intelecto e isso exige certa independência do intelecto do outro.

A chamada razão tupiniquim é *Razão ornamental*, pois, como diz Sergio Buarque de Holanda: na formação do Brasil teorias serão ornamento e prenda e não forma de conhecimento e ação. Parece, por vezes, que os conceitos e teorias servem apenas de ornamento para o intelectual, sem função para o conhecimento ou para a ação. É *Razão dependente*, pois sempre reproduz a matriz europeia, recentemente estadunidense e ainda repete os autores mais consagrados dessas culturas. A própria noção de pesquisa no Brasil passa muitas vezes por elencar quem disse o que, incluindo a bibliografia secundária. Inúmeras vezes isso não passa de simples catalogação, não se faz a revisão de literatura para ir além, e dizer aquilo que ainda não foi dito, ou pensar a partir dali. Faz-se porque temos que fazer, mostrar que sabemos.

Por fim, é uma *Razão deslocada*. Sabemos que pensamentos do passado podem ter vigência em qualquer tempo. Sabemos que problemas do passado também podem ser problemas do nosso tempo. Mas, quanto de produção filosófica no Brasil trata daquilo que não tem mais lugar no tempo e principalmente, nenhuma vinculação com nosso espaço?

Quanto há de Filosofias que não nos pertencem? Uma razão com posição bem definida, localizada ou ainda situada, sabe o que trazer à tona em um dado momento. Parece que foi o caso de Foucault quando traz Kant à sua maneira para o século XX; não é o nosso caso.

As características levantadas por Gomes têm como principal consequência a denúncia da insistente produção de comentários filosóficos *entre nós*, algo que ainda não conseguimos superar: o comentário filosófico²¹³, os autores citados denunciam o nosso longo caminho para a autonomia. Longo demais. Entre nós alguns poucos se aventuram no *pensar junto* e nisso sofrem muitas vezes a recusa da academia e a falta de reconhecimento de sua produção. Esse tipo de texto que pode ser caracterizado como *pensar junto* (está além do comentário) já pode, a nosso ver, ser considerado Filosofia, visto que se usa o pensamento do outro, constrói-se um diálogo (fundamental para o pensar filosófico), mas o texto segue um problema e orienta o pensamento do próprio filósofo que o escreve.

Esse tema também foi discutido por Julio Cabrera em sua obra *Diários de um filósofo no Brasil*:

Teríamos assim, na atual situação de institucionalização da Filosofia brasileira, pelo menos dois tipos de textos filosóficos e suas nuances e casos intermediários – 1) os textos-comentário (marcadamente históricos e exegéticos, de exposição do pensamento de autores europeus; 2- os textos do pensamento-com (quando os autores europeus são trazidos à tona dentro de um processo de pensamento próprio) que poderíamos chamar talvez de reflexão acompanhada ou texto acompanhado²¹⁴. A existência desse tipo de texto justificaria dizer que não é verdade que a totalidade da produção filosófica institucional vai contra a concepção filosófica europeia de um filosofar autônomo²¹⁵ (CABRERA, 2010, p. 226).

Temos na Filosofia contemporânea inúmeros exemplos desse *pensar junto* na própria Europa, alguns no Brasil e tantos outros no mundo. O fato de o filósofo europeu, em especial, usar desse expediente pode ser um sinal de retrocesso e, no nosso caso de avanço rumo ao lento processo de autonomia.

²¹³ A primeira parte de nossa tese é toda composta do comentário filosófico, até porque dificilmente uma tese é aceita no Brasil se pelo menos parte dela não for um comentário. Dizer o que o outro disse. Não nos eximimos dessa crítica. Ela é também autocrítica.

²¹⁴ Esperamos ter conseguido fazer isso em alguns momentos de nossa tese.

²¹⁵ No livro, Cabrera destaca além de Kant outros autores que indicam claramente a preocupação com o filosofar autoral e autêntico.

A discussão sobre a produção de Filosofia no Brasil (que tem já uma tradição que remonta a filósofos latino-americanos como L. Zea, S. Bondy e E. Dussel) nos confronta com uma questão mais complexa e profunda: o que motivaria a reprodução de Filosofia na América Latina? Temos uma Filosofia original? Podemos ter? O que seria isso?

Muitos filósofos se dedicaram a pensar essa questão em nosso continente. Chamarei a atenção para um debate clássico de dois filósofos de suma importância para essa discussão: S. Bondy e L. Zea. Ambos tratam da questão da produção de Filosofia e nos oferecem uma perspectiva para se pensar a originalidade das produções teóricas. Apresentamos abaixo a discussão central desse debate com base no artigo de Trindade, *O debate entre Salazar Bondy e Leopoldo Zea*.

Os dois autores Zea e Bondy tratam das mesmas questões: "*Si há habido o no una filosofía de nuestra América, en caso de respuesta negativa si podría haberla y bajo que condiciones y, por último, hasta qué punto tiene sentido y valor tomar como tema u objeto privilegiado de atención la realidad latinoamericana*". Essas questões são tratadas respectivamente nas obras *La filosofía americana como filosofía sin más* (Zea) e *Existe una filosofía de nuestra América ?* (Bondy).

Salazar Bondy responde a primeira pergunta afirmando a não existência de uma Filosofia hispano-americana pelo fato de que o que tem ocorrido historicamente é apenas repetição (o que estamos chamando em nossa tese reprodução). Quanto à segunda pergunta, Salazar Bondy afirma a necessidade de romper com o sistema de dependência e subdesenvolvimento a que estão subjugados os países hispano-americanos como única condição para se produzir um pensamento libertado e libertador. Há, portanto, uma dependência da libertação econômica para que haja uma libertação filosófica.

A tese de Bondy é acompanhada por outros filósofos que defendem que uma série de circunstâncias históricas, como o fato de termos sido colonizados, dentre outras circunstâncias, foram decisivos para a criação desse hábito. A colonização como afirma

Dussel colonizou nosso mundo-da-vida²¹⁶ e, conseqüentemente, orienta nossa percepção e constitui nosso imaginário.²¹⁷ Talvez só esse fato por si justificasse a relação que temos com o europeu ou o estadunidense que muitas vezes é de subserviência.

Leopoldo Zea concebe a Filosofia latino-americana como uma Antropologia que se desenvolveu progressivamente tematizando a questão do ser do homem americano e uma Filosofia da história e da cultura. A Filosofia é original e autêntica quando tem vinculação com a nossa origem e trata de nossos problemas. Mesmo não sendo uma Filosofia produzida no solo em que esses problemas estão, é, portanto, possível uma apropriação de Filosofias e ainda ser original.

E. Dussel é outro caso que merece atenção e menção por ser um filósofo de produção incansável sobre a libertação, tanto em uma dimensão econômica (libertação da condição econômica de submissão a outros povos), quanto epistemológica (libertação da Filosofia do eurocentrismo²¹⁸). Além disso, e, talvez mais importante para nós aqui pelo tema de nosso trabalho, pela relação criativa com a tradição como base para produção de pensamento filosófico.

Dussel é militante da Filosofia latino-americana e centra toda sua produção em questões que tenham lugar em nosso continente, é também conhecido pelo profundo conhecimento que tem da Filosofia europeia. Há em sua produção a evidente exposição do que os filósofos europeus pensam para depois expor sua própria Filosofia, ele insere sua produção na História da Filosofia e na tradição ocidental. No entanto, a formação desse filósofo (que vai de estudos aprofundados do pensamento de Marx a uma apropriação de toda a corrente fenomenológica) é marcada pela apropriação criativa e não reprodutiva.

Em um conjunto de conferências publicadas na obra *1492: o encobrimento do outro – a origem do mito da modernidade*, publicada no Brasil em 1993, Dussel trata da conquista à colonização do mundo da vida (*lebenswelt*). Apropriando-se do conceito

²¹⁶ A maneira como Dussel usa a fenomenologia para produzir aspectos centrais da sua Filosofia da libertação renderia, certamente, uma pesquisa da mesma natureza que desenvolvemos aqui.

²¹⁷ Em *1492 o encobrimento do outro*.

²¹⁸ Boaventura de Sousa Santos tem trazido a tese de que devem haver epistemologias do Sul.

husserliano de mundo da vida, Dussel vai aplicá-lo à compreensão do fenômeno da colonização da América [latina] e fará uma reflexão fantástica que leva o conceito de descobrimento a um tratamento mais adequado, o de *encobrimento* do outro. Segundo Dussel, processos de colonização não dominam apenas o espaço, o tempo, a geografia e a história, portanto, nem a cultura com o domínio da língua e da religião de um povo. A colonização é também do mundo da vida dos sujeitos, da somatória dos sentidos e, conseqüentemente da percepção e do imaginário dos mesmos.

Segundo Dussel,

Colonização do mundo da vida não é aqui uma metáfora. A palavra tem sentido forte, histórico, real (...) A colonização da vida cotidiana do nativo, do escravo africano depois, foi o primeiro processo “europeu” de “modernização” de civilização, de subsumir (ou alienar) o Outro como si mesmo (...) É o começo da domesticação, estruturação, colonização do “modo” como aquelas pessoas viviam e reproduziam a vida humana. Sobre o efeito daquela “colonização” do mundo da vida se construirá a América Latina posterior. (1993, p. 43)²¹⁹.

Partindo desse princípio uma série de mecanismos sociais presentes em nosso continente, dentre eles aqueles que produzem alienação em massa, poderiam também estar entre os motivos da nossa Filosofia ser o que é ou ainda *não-ser*. Isto é, pode haver motivos sociais (ou mais particularmente institucionais) que levam a maioria dos intelectuais apenas a reproduzir pensamentos elaborados por outro e nem sequer *pensar junto*.

E há ainda aqueles que questionam a capacidade racional do brasileiro, afinal, a atividade filosófica é cansativa, exige uma grande capacidade de abstração e nós os brasileiros seríamos mais familiarizados com a imagem do que com o conceito, seríamos mais vinculados à intuição que a intelecção e mais emocionais que racionais, como defende praticamente todas as teorias de interpretação do Brasil que nos afasta até hoje de uma possibilidade de autonomia. A tese de fundo dessa caracterização emocional da nossa gente resulta no fato de que aqui não poderia haver um Platão ou um Kant, no limite disso está a tese de que haveria um limite filosófico da língua portuguesa.

²¹⁹ Dussel usa os conceitos de Husserl tais como, mundo da vida, intencionalidade, percepção, imaginário, sentido, sem, no entanto, reproduzir Husserl. Considera esses conceitos para pensar algo que Husserl não pensou, nem poderia pensar.

A obra *Conversas com filósofos brasileiros*, talvez uma das poucas que trata do tema da Filosofia no Brasil e que tenha tido alguma recepção na academia, indica um pouco de como essa questão é tratada *entre nós*. O conceito de Filosofia nacional, ou Filosofia brasileira, é rejeitado pela maioria, afinal a Filosofia é universal. Tema controverso, pois não há rejeição necessária da expressão Filosofia francesa ou Filosofia alemã²²⁰.

Por vezes, no discurso (e podemos ver isso em parte das entrevistas que compõem o livro) fala-se que não existe Filosofia regional, no entanto, sabemos que no mundo da Filosofia essas Filosofias existem. Ninguém se surpreenderá se for identificado como fazendo Filosofia alemã, grega ou francesa, não se chama a *universalidade* para colocá-las no seu devido lugar. Então, no fim das contas há muita retórica no tratamento dessa questão. Como dissemos anteriormente, não entraremos aqui com profundidade na relação entre Filosofia e Cultura (apesar da questão já ter sido suscitada nessa tese), mas vamos tratar da produção em Filosofia por um caminho *menos árduo* ou ousado²²¹.

Marilena Chauí, em sua entrevista para a construção da obra *Conversa com filósofos brasileiros*, responde à questão que foi feita a todos os entrevistados: *Seria possível falar de uma “Filosofia brasileira”? Como você vê a relação entre Filosofia e a cultura brasileira?*

Com relação a essa questão, faço minhas as palavras do professor Lívio Teixeira. Quando a revista *Aut Aut* fez um número dedicado ao tema “Filosofia no Brasil”, perguntaram-lhe sobre a existência de uma Filosofia brasileira. Ele disse que preferia falar em “contribuições brasileiras à Filosofia”. Esta demarcação me parece muito boa, me parece preferível a falar em uma Filosofia brasileira (NOBRE, REGO, 2000, p. 309).

A descida de degrau de uma discussão sobre produção de Filosofia autêntica ou originalmente brasileira para a *contribuição brasileira à Filosofia*, que se pretende universal, parece incomodar menos. Ainda assim gostaríamos de chamar a atenção para o fato de que a questão da produção continua em voga, ou seja, podemos compreender

²²⁰ Ninguém se surpreende quando essas expressões aparecem nos corredores das bibliotecas, na catalogação dos livros e ainda mais nos nossos congressos de Filosofia. O estranhamento vem quando se intenta que a Filosofia latino-americana ou brasileira seja chamada, é aí que volta o conceito de universalidade.

²²¹ Espero que pesquisas desse tipo, as relações entre Filosofia e Cultura, possam ser realizadas em nossos departamentos de Filosofia. E mais, que possam ser realizadas pesquisas que tratem da produção e reprodução de pensamento filosófico.

aqueles que não querem entrar na tarefa de uma produção filosófica que tenha a ver com a nossa origem, como diria L. Zea, mas, devemos perguntar: é possível, mesmo no nível da contribuição à uma Filosofia universal, pensar em *contribuição* sem pensar em *produção filosófica*?

Mesmo no âmbito da contribuição precisamos pensar com que realmente poderíamos contribuir. Poderíamos contribuir com a tarefa de explicar e comentar os filósofos? Textos que serão usados com ressalva e sempre acompanhados com a orientação do professor de que precisamos lidar com o próprio autor e no original²²². Parece que há *entre nós* muitos intelectuais que não se contentam com essa tarefa e se aventuram na produção de diversas formas. Outros se convencem ou foram convencidos, como afirma Paulo Arantes, respondendo à questão sobre quais conceitos orientavam sua produção filosófica:

Bom, como se diz em assembleia, essa proposta [a produção filosófica nacional] está prejudicada. Não tenho reflexão filosófica própria e original e, portanto, não posso ter conceitos que orientem essa reflexão. Não é *coqueterie*, não estou fazendo charme ao dizer que nunca fiz Filosofia. Não posso nem dizer que pretendi fazer Filosofia porque, quando entrei na Faculdade, a primeira coisa que me disseram foi: **“Você não vai ser filósofo. Isso não existe. Filosofia não tem conteúdo e não é matéria transmissível. Esqueça isso. Você será um técnico em bibliografia filosófica”**. Quem alimentava essa **pretensão** de ser filósofo era o pessoal da linha Tobias Barreto e Miguel Reale ou Vicente Ferreira da Silva, entre outras sumidades (NOBRE, REGO, 2000, p. 354-355). Grifo nosso.

Creio que a citação dispensa comentários, pois é bastante ilustrativa de algumas ideias que estamos discutindo aqui. Fazer Filosofia *é coisa para pretensiosos* e parece que a atividade para a qual somos formados é a técnica em bibliografia filosófica.

Para aqueles que não aceitam essa posição algumas alternativas têm sido usadas. E uma delas é a experiência de pensar filosoficamente mantendo uma relação com a tradição europeia – que é também nossa tradição – uma relação de diálogo e não de subserviência. Acredito que no exame dessas experiências encontramos alguns caminhos que poderiam ser ensinados nas universidades: ensinar a forma e não apenas o conteúdo de um dado

²²² O que certamente é bem mais frutífero.

pensamento, ou como dizia Kant: *ensinar a filosofar e não ensinar Filosofia*. Ou como diria Descartes, ou como diria Hegel...²²³

Julio Cabrera ressalta em seu texto passagens sobre a autonomia e a produção de Filosofia presentes em alguns de nossos principais filósofos. Kant inserindo a discussão sobre a autonomia (posta de maneira incisiva na *Resposta à pergunta: O que é o Esclarecimento?*) e em uma pedagogia aplicável afirma a respeito do professor: “*em suma, ele não deve ensinar pensamentos, mas a pensar; não se deve carregá-lo, mas guiá-lo, se quer que ele seja apto no futuro a caminhar por si próprio*” (KANT, 1992, p. 174). Além disso, a recomendação kantiana que devemos construir algo sobre os conteúdos filosóficos que foram apreendidos e entendidos, mas esse é o começo da construção filosófica e não o fim.

Cabrera (2013, p. 217) chama a atenção para os textos de Schopenhauer sobre a autonomia e o pensamento e a institucionalização do conhecimento, Filosofia e universidade e pensar por si mesmo. É possível separar o ensino da Filosofia e o pensamento (Kant teria conseguido fazer isso) e cita:

Alguns cientes desse inconveniente, abasteceram-se de uma provisão de pensamentos alheios (...) eles jogam com esses pensamentos para lá e para cá e procuram eventualmente combiná-los como as pedras de dominó; eles comparam o que disse este, o que disse aquele, outro e mais outro e não procuram chegar a alguma compreensão do assunto. Em busca procurar-se-ia em tais pessoas alguma visão fundamental, firme e coerente das coisas e do mundo, que repousasse em uma base intuitiva (SCHOPENHAUER, 2009, p. 182 – citado por CABRERA, 2013).

E ainda Cabrera lembra Heidegger com a célebre crítica à tese de que devemos fazer uma introdução à Filosofia, pois não se tem como introduzir algo que já estamos dentro. O estudo, segundo Heidegger, poderia fazer no máximo que a Filosofia aconteça em nós. Heidegger afirma:

²²³ Acreditamos também que entre as quatro paredes da sala de aula, na liberdade e privacidade, conceitos são criados, interpretações ousadas são feitas e teses são produzidas mesmo que não divulgados.

É possível que precisemos nos ater à história da Filosofia (...) adquirir conhecimentos eruditos e abrangentes quanto ao que e como filósofos pensaram, até pode ser útil. No entanto, sua utilidade não se reverte para o filosofar. Ao contrário: a posse de conhecimentos sobre Filosofia é a principal causa de que com isso estamos alcançando o filosofar (HEIDEGGER, 2009, p. 5) (...) a posição tanto social quanto profissional dos professores de Filosofia ainda não é suficiente para assegurar que aquele que fala de Filosofia seja de fato um filósofo (HEIDEGGER, 2009, p. 241).

Essas referências ao texto de Cabrera e às referências que o mesmo usa para desenvolver sua tese sobre a Filosofia no Brasil têm apenas uma intenção: lembrar que no Brasil cabe ao estudante de Filosofia expor a concepção de um dado filósofo, ou seja, quando muito cabe ao estudante de Filosofia transformar a autonomia em tema e não em *atitude*. Também intencionamos lembrar o que o estudante faz e o que a maioria dos filósofos têm feito. E há quem defenda (e aqui nos abstermos por delicadeza de indicar nomes e fontes) que o brasileiro não é capaz de fazer Filosofia.

O que defendemos aqui é que mergulhar na tradição é essencial, mas depois de mergulhar precisamos subir novamente para a superfície. Aqueles que têm tentado isso são sido acusados de não fazer algo sério, de não fazer Filosofia (essa acusação sempre me incomoda pela falta de precisão da maioria dos críticos do que seja Filosofia) e, muitas vezes quem intenta pensar é chamado de arrogante ou pretensioso. Nos próximos itens trataremos mais uma vez o conceito de repetição para distingui-lo da reprodução e por fim, voltaremos a Foucault com a noção de *parresía*, conceito-prática que acreditamos ser fundamental para o nosso *éthos* e para resolver esse problema que nossa razão filosófica nos impõem.

7.1 – Reprodução ou *repetição* de Filosofia?

“Trata-se de repetir a *Crítica da razão pura*”. Martin Heidegger.

Indicamos no Capítulo anterior, em que se intencionava descrever o modo de produção de Filosofia de Michel Foucault, que uma das maneiras de se fazer Filosofia é a *repetição*. Nesse ponto vale chamar a atenção para o que Heidegger fez com a história da Filosofia: repetir o caminho trilhado pelos filósofos, mas repetir o caminho e não o sujeito que percorreu o caminho. Ao se permitir fazer o mesmo caminho permite-se ver outras coisas. Não se faz o mesmo caminho para ver o que o outro viu e sim para ver coisas diferentes.

Foucault afirma que Kant repete na *Antropologia a Crítica da razão pura* (apresentamos essa discussão no primeiro capítulo). Nós afirmamos que Foucault *repete* Kant de várias formas quando faz Filosofia. Indicamos no Capítulo anterior a **repetição** como procedimento de produção de Filosofia. Nessa discussão sobre reprodução de pensamentos no nosso continente, vale a retomada desse procedimento considerando a proximidade dos termos repetição e reprodução.

Para dar mais uma atenção ao tema e diferenciá-lo do conceito da reprodução em Filosofia vamos lembrar-nos de um caso. Na leitura fenomenológica que Heidegger faz da *Crítica da razão pura*, que contraria muitos dos estudiosos de Kant (contraria quando se procura em Heidegger o que Kant teria dito - o que absolutamente ele não faz - curiosa busca, pois se deveria procurar em Kant o que Kant diz e não em Heidegger) buscando pela exegese de Kant se lê *Kant e o problema da metafísica* de Heidegger esperando encontrar lá Kant. Não se encontra. Se encontra Heidegger. Assim como procuramos demonstrar que lendo o que Foucault escreve sobre Kant vemos Foucault e não Kant. Isso não significa que aquela leitura seja irrelevante. Se pensarmos no caso de Kant, nem Heidegger, nem Foucault, nem Loparic são comentadores de Kant. Eles não fazem comentários filosóficos. Quando lemos esses filósofos estamos lendo Filosofia e sendo convidados a pensar em Filosofia tendo eles e Kant como parceiros de diálogo.

Já no prefácio de *Kant e o problema da metafísica* Heidegger indica que o acusam de violentar os textos dos filósofos por fazer uma interpretação arbitrária da Filosofia de Kant e de tantas outras, Heidegger afirma que há intermináveis objeções contra a arbitrariedade de suas interpretações e ironicamente diz que a presente obra pode muito

bem servir de base a tais objeções. Com efeito, ele afirma que os historiadores da Filosofia, quando direcionam sua crítica contra quem trata de expor um diálogo de pensamentos entre pensadores, têm razão. Afinal, em um diálogo desta natureza se está sujeito há muitas leis diversas, são leis mais vulneráveis e no diálogo o perigo de errar é maior e os defeitos mais frequentes (HEIDEGGER, 1996, p. 10).

Heidegger deixa claro que esta obra, e em tantas outras que produziu, é um *diálogo* entre pensadores e que ele fez ali foi *repetir* o caminho de Kant. Novamente vamos insistir repete o caminho e não o sujeito (que nem poderia ser repetido²²⁴). E, talvez, ainda pudéssemos dizer que repetir o caminho não significaria necessariamente parar nos mesmos pontos, nem fazer o mesmo caminho no tempo que o percurso foi feito anteriormente, e certamente assim não chegar no mesmo lugar. Heidegger indica na obra que Kant percorre um caminho e inclusive recua num dado momento. Heidegger resolverá não recuar, pelo menos não naquele momento.

O resultado dessa repetição é uma nova Filosofia. Ou como se diz: lá está o Kant de Heidegger. Novo filósofo, portanto. O que está em jogo aqui é a *repetição* como procedimento de produção de Filosofia, e não de reprodução que é procedimento de cópia.

Sobre essa questão da produção e reprodução de Filosofia no Brasil, vale ainda propor uma reflexão. Qual a motivação de se produzir Filosofia e não simplesmente reproduzir? Reconhecimento pessoal, valorização da identidade nacional, ou mostrar que somos capazes? Creio que a resposta a essa questão não passa por aí²²⁵. Para tentar tratar dessa questão traremos Foucault novamente aqui para *pensar-junto*. No fim de sua vida e em seu último curso, Foucault se dedicou ao tema da *parresía*. E com esse tema trouxe para a Filosofia a reflexão sobre o papel do intelectual. Nesse último ponto desse capítulo, que é também o final de nossa tese, vamos tratar desse conceito e estabelecer entre ele e a produção do discurso filosófico uma *relação*.

²²⁴ Apesar de nem todos concordarem com isso.

²²⁵ Não nos parece muito adequado desejar a produção só ser mais, ou para ser reconhecido (o que ainda nos colocaria numa relação de submissão ao reconhecimento do outro).

7.2 – Entrelaçamento conceitual: produção de pensamento, autonomia e a *parresía*.

“Nós devemos começar por reinventar o futuro nos concentrando em um presente mais criativo”. Michel Foucault.

A problemática que envolve a produção de Filosofia no Brasil tem uma dimensão política que não pode ser deixada de lado e, além das ideias que apresentamos no início desse capítulo (em uma tese que trata praticamente todo o tempo de Kant e de Foucault – da relação de Foucault com Kant) - não poderíamos deixar de tratar mais uma vez, e agora em um contexto determinado de produção de pensamento filosófico, da relação entre o sujeito, a verdade e o poder em Foucault e em Kant. Para tanto recorreremos à noção de *parresía* tomada para reflexão por Foucault no curso *O Governo de si e dos outros II* e tomada por nós aqui para tratar de algo diferente²²⁶.

Foucault opta por discutir, em seu último curso, o ato pelo qual o sujeito ao dizer se manifesta e, mais bem dizendo, se representa a si mesmo. Isto é, Foucault traz uma reflexão sobre a relação que há entre a constituição do sujeito e o dizer-verdadeiro, na medida em que o dizer-verdadeiro possibilita que ocorra uma espécie de auto soberania que está no cerne daquilo que o homem pode fazer de si mesmo.

Nesse contexto de vinculação do dizer-verdadeiro com a constituição de um si mesmo independente e autônomo, é possível perguntar o que acontece com o sujeito se quando ele fala o faz sem nunca representar a si mesmo, pois nele fala *outro*. Foucault se

²²⁶ Para a redação desse item de nosso trabalho, além do curso de Foucault (*Coragem de verdade*) usamos como base a tese de doutorado defendida em 2013 por Priscila Vieira. No trabalho há de maneira exemplar a explicitação do conceito de *parresía* e sua relação com a ética.

pergunta quais as práticas e que tipo de discurso dizia o sujeito, cremos que aqui é possível perguntar pelas práticas e o tipo de discurso que a Filosofia representa *entre nós*. E, principalmente, os impactos desse modo de dizer em nós. Além de retomar algumas teses de Foucault sobre a *parresía*, esperamos assinalar o sinal mais importante desse retorno ao conceito e a prática da *parresía*: é preciso dizer a verdade sobre si mesmo e isso não se faz com a boca de outro.

A *parresía*²²⁷ pode ser traduzida como o falar francamente que desemboca em um compromisso moral com a verdade. A fala não deve ter nenhum interesse que não o de pretender **que o outro seja soberano de si mesmo**, pressupõe, desde o início, portanto, uma ética, pois é uma relação com o outro. A *parresía* é, então, a coragem de verdade daquele que fala que envolve aquele que escuta.

Como diz Foucault,

Na *parresía*, o que está fundamentalmente em questão é (...) a franqueza, a liberdade, a abertura, que fazem com que se diga o que se tem a dizer, de maneira como se tem vontade de dizer, quando se tem vontade de dizer e, segundo a forma que se crê ser necessário dizer. O termo *parresía* está tão ligado à escolha, à decisão, à atitude de quem fala, que os latinos justamente traduziram *parresía* pela palavra *libertas*. O tudo dizer da *parresía* tornou-se *libertas*: a liberdade de quem fala (FOUCAULT, 2006, p. 261). [HS].

E. Castro, no *Vocabulário Foucault*, afirma que a *parresía* é para Foucault uma das técnicas mais fundamentais das práticas de si mesmo na Antiguidade.

Em primeiro lugar, na literatura epicúrea, expressa uma qualidade do fisiólogo, o médico conhecedor da natureza, que define a relação entre o médico e o paciente. Falar com *parresía*, isto é, como liberdade da palavra, consiste em dizer ao enfermo as verdades da natureza que podem mudar o modo de ser do sujeito doente²²⁸. Em segundo lugar, no contexto mais amplo da relação mestre-discípulo, a *parresía* define a atitude do mestre que corresponde ao silêncio do discípulo (CASTRO, 2009, p.316).

²²⁷ Foucault reflete sobre a *parresía* em quatro momentos de sua trajetória intelectual: nos dois cursos no Collège de France: *A Hermenêutica do Sujeito*, em 1982; e *O Governo de si e dos outros*, em 1983; no seminário “*Coragem e Verdade*”, dado nos Estados Unidos, na Universidade de Berkeley, em 1983; e, 1984, é o momento em que volta a Paris para realizar o seu último curso, publicado como *O Governo de si e dos outros II - A Coragem de Verdade*.

²²⁸ Citando a *História da sexualidade*.

A atitude indicada remonta tanto ao *éthos* do mestre quanto a técnica necessária para transmitir o discurso ou os discursos verdadeiros. Digno de nota que na explicitação da *parresía* aparece suas grandes inimigas: a cólera e a adulação. A cólera como o comportamento de quem se encontra em superioridade em relação ao outro e expressa isso como arrebatamento, a adulação daquele que escuta e que compensa o abuso do poder se subordinando para usar isso a seu favor. A *parresía* estaria longe dessas duas práticas. Ela é o avesso dessas duas práticas. Estas duas práticas estariam na contramão do dizer-verdadeiro, portanto.

A *parresía* ocorre quando alguém fala e fala a outro, contudo o faz de tal maneira que este outro possa constituir uma relação consigo mesmo, uma relação autônoma, independente, plena. É esse, portanto, o dizer-verdadeiro. A *parresía* está diretamente, assim, vinculada à autonomia (tema essencialmente kantiano e que aparece a todo o momento na obra de Foucault) e que está no cerne da própria noção de governo para Foucault, uma noção de governo intencionalmente aberta, significando na base a condução das condutas, do outro indivíduo, de um grupo ou de si mesmo.

Apesar do contexto eminentemente político da *parresía*, visto que Foucault indica a *parresía* como política na medida em que o foco está em dizer a verdade a alguém, ela é um dizer a verdade que permite ou possibilita que se esse sujeito se constitua como autônomo; há também uma *parresía* filosófica em que o foco está em dizer a verdade sobre si mesmo. Ambas parecem nos levar há uma espécie de auto soberania. A *parresía* pode ser tomada como ação política e como ação filosófica. Nisso consiste para Foucault a própria definição do papel do intelectual: levar a seus contemporâneos o que está acontecendo. Fazer um diagnóstico do presente.

A *parresía* está em um cruzamento conceitual fundamental da obra de Foucault. Cruzamento esse que tem como desenho a própria atitude crítica. Uma crítica que vem de baixo daquele que precisa de coragem para falar o que deve ser dito. Assim sendo, há na *parresía* uma noção de dever o que significa que na base dessa está uma deontologia.

Aquele que diz a verdade não é forçado a fazê-lo, mas o faz, pois considera este seu dever. Obedece a si mesmo, conseqüentemente.

Chamar a atenção para a deontologia nos coloca diante do fato de que a ênfase da *parresía* está no sujeito e não na técnica do dizer. Um sujeito que tem que ter coragem, pois dizer a verdade é perigoso. E quando pensamos na coragem da verdade há que se perguntar o porquê de alguém se sentir impelido a correr tal risco? Por que sofrer o risco de ter prejuízos ou sofrer punições com o dito? Kant responderia: por obediência ao dever e mais (como indica em *O Conflito das faculdades* – esse é um sinal do caráter moral da humanidade). A *parresía* é relacionada, dessa forma, tanto com a liberdade quanto com o dever²²⁹.

Além da vinculação com a autonomia, o conceito de *parresía* está vinculado ao cuidado de si, *epiméleia heautoû*. No curso de 1982, esse conceito aparece com três sentidos diferentes: o primeiro, uma atitude geral frente ao mundo; o segundo representa uma conversão do olhar, do exterior para si mesmo; e, o terceiro incorpora também as técnicas, as ações, os exercícios do dizer. De qualquer forma, ocupar-se de si tem sempre um sentido positivo no mundo grego: *cuidado-de-si*. Foucault aborda a noção de *cuidado*, o *cuidado consigo*, o *cuidado de Alcibíades com sua alma*, o *cuidado com a alma do Príncipe e todas as nuances da noção de parresía*. Essas diferentes práticas formam o conjunto da cultura de si, que pode representar um caminho para o desassujeitamento (VIEIRA, 2013).

A rede de conceitos vai se tornando cada vez mais clara: sujeito, verdade, poder, dizer-verdadeiro, autonomia, liberdade, dever, cuidado-de-si e todos esses entrelaçados na atitude crítica. Há na *parresía* uma indocilidade refletida, portanto, corajosa, e essa está no âmago da definição do que é a crítica. A crítica que interroga o poder.

Há em Foucault mais uma vez a convocação para a auto formação da subjetividade, a *parresía* pretende que o outro se constitua como o soberano de si mesmo por meio de

²²⁹ Foucault não estabelece no tratamento do conceito nenhuma relação direta com Kant, mas o contexto parece-nos novamente o kantiano.

uma elaboração ética. Ela pressupõe, portanto, uma relação com o outro. Nesse sentido podemos inferir que o papel do discurso, e especialmente aqui do discurso filosófico ou até o papel da Filosofia, tem um significado que é o de fazer conhecer o que não vemos. A Filosofia não deve descobrir o que está escondido, mas dar visibilidade justamente ao que é visível, fazer aparecer o que é próximo, o que é imediato, o que está intimamente ligado a nós mesmos e que, por isso mesmo, não percebemos. É o que Foucault chamou de uma “Filosofia analítico-política”

A verdade emerge quando há uma harmonia entre o que o indivíduo diz e **a sua própria forma de viver**²³⁰. Seja diante da assembleia, do imperador, do discípulo, do amigo, da praça pública, a produção da verdade se dá em um processo lento de elaboração da subjetividade pela relação consigo e com o outro. Ela é entendida, ainda, a partir do seguinte fim: a transformação e autonomia do indivíduo pela criação de modos de existência éticos específicos (VIEIRA, 2013).

Todos os principais conceitos que discutimos aqui e que defendemos estar na relação entre Foucault com Kant parecem desembocar nesse conceito. Pois, o dizer a verdade implica na formação de si, na autonomia, portanto. Bem mais do que a necessidade de se adaptar taticamente ao outro, a nosso ver, o que caracteriza a *parresía*, a *libertas*, é esta adequação do sujeito que fala ou do sujeito da enunciação com o sujeito da conduta. É esta adequação que confere o direito e a possibilidade de falar fora das formas recomendadas e tradicionais, de falar.

O filósofo é o agente da verdade. A Filosofia é uma arte da existência e o discurso verdadeiro realiza a existência, há uma relação entre a existência bela e a verdadeira vida, a vida na verdade, a vida pela verdade, é disso que Foucault trata: da emergência da vida verdadeira no princípio e na forma do dizer verdadeiro (dizer a verdade aos outros, a si mesmo, sobre si mesmo e dizer a verdade sobre os outros), vida verdadeira e jogo do dizer

²³⁰ A sua própria forma de viver, não a forma de outro. Esse ponto está ligado a nosso ver de maneira contundente a Filosofia à produção de um pensamento que nos diga.

verdadeiro, é esse o tema, o problema que Foucault nos traz (FOUCAULT, 2011b, p. 151-152).²³¹

A questão da produção de Filosofia está antes de tudo, a nosso ver, na tarefa do intelectual, que para Foucault consiste em *forjar os instrumentos de análise, de ação política e de intervenção política sobre a realidade que nos é contemporânea e sobre nós mesmos*. A Filosofia é um modo de vida.

A Filosofia para Foucault nada mais é que uma maneira de refletir sobre a nossa relação com a verdade. É preciso completar: ela é uma maneira de se perguntar se essa é a relação que temos com a verdade, como devemos nos conduzir? A Filosofia pode modificar nossa relação com a verdade.

Em *O Governo de si e dos outros (I e II)* podemos perceber de que maneira o interesse pela *parresía* vai se vincular ao papel do intelectual na atualidade, a atitude desse intelectual. Como afirma Foucault,

Por atitude, quero dizer um modo de relação que concerne à atualidade; uma escolha voluntária que é feita por alguns; enfim, uma maneira de pensar e de sentir, uma maneira também de agir e se conduzir que, tudo ao mesmo tempo, marca uma pertinência e se apresenta como uma tarefa. Um pouco, sem dúvida, como aquilo que os gregos chamavam de *éthos* (FOUCAULT, 2000, pág. 341-342)²³².

O intelectual tem um papel de facilitar a produção de um sujeito expressivo e indeterminado, pois o discurso não deveria ter o intuito de domesticar ou formar de um tipo de sujeito. E é nessa discussão que aparece o papel da própria Filosofia. Ao privilegiar a discussão da *parresía* no fim de sua vida, Foucault apresenta uma possibilidade de história crítica que nos liberta do presente e indica ultrapassagens e saídas possíveis, creio que isso precisa ser enfrentado no Brasil. Essa reflexão envolve uma dimensão ética, visto que há aqui o estabelecimento de uma relação tão inovadora e transformadora entre o intelectual, a política e a verdade. Esta última não é mais revelada por meio da objetividade de um método correto, que conseguiria descrever de forma neutra o objeto em si, mas pensada

²³¹ *A Coragem de verdade*.

²³² *Que são as Luzes? Dito se escritos II* – edição brasileira.

segundo os preceitos da *parresía* antiga, regulada pela coragem, pela sinceridade e pela liberdade de dizer.

Há um papel não só do filósofo, mas do intelectual, que passa pela criação de regimes de verdade. **Não é papel do intelectual o reforço de regimes de verdade.** A tarefa não seria a crítica ou ainda mudar a consciência das pessoas, mas **mudar o regime de produção das verdades.** Evidenciar aquilo que não está se vendo para que a partir daí se veja. Há uma exigência feita ao *parresista*: deve-se ter uma relação consigo mesmo, com o outro e com a verdade. O dizer verdadeiro sobre si mesmo para o outro é de suma relevância.

Ao trazer a *parresía* para essa discussão sobre a produção de Filosofia o fazemos como uma proposta tímida: apresentar, de alguma maneira, alguém que pensa com ousadia e se relaciona criativamente com a tradição na Filosofia. E indicar uma interessante via para pensar a posição do discurso filosófico no Brasil, um discurso que necessita de uma condição de liberdade e igualdade entre aqueles que participam do dizer.

Algumas considerações sobre a parte três

A parte final deste trabalho foi uma discussão sobre *como* fazer Filosofia. Primeiramente, destacamos os conceitos que usamos ao longo do texto para indicar a maneira com a qual Foucault lidou com Kant quando fez Filosofia. Em um segundo momento, depois de problematizar as motivações para a reprodução de Filosofia, vinculei a noção de *parresía* à produção de Filosofia no Brasil e chamei, a partir da noção de *coragem de verdade*, o filósofo a pensar em seu papel como intelectual. Defendi que o papel do filósofo não pode ser o de reproduzir ou fortalecer regimes de verdade, reforçar consensos, parece-me, portanto, que a reprodução pura e simples de Filosofia é antiética e produz, ao contrário do que pede a *parresía*, uma submissão e uma ausência de soberania o que afeta não apenas a Filosofia, mas nós mesmos como sujeitos. A causa da reprodução de Filosofia, talvez esteja aí.

Considerações finais: *ouse saber!* Contra a tutoria do pensamento – a *apropriação criativa de Kant.*

Na apresentação deste trabalho indiquei que *meu* propósito nessa tese era pensar a produção de Filosofia. *Como se produz pensamento filosófico* é a questão por trás de todas as questões que tratei, e se é possível uma relação com a tradição sem subserviência é, sem dúvida a segunda questão. Pensei em explorar nas Filosofias não apenas seu conteúdo, mas sua forma, operadores conceituais, descrever seu modelo, identificar atitudes, explicitar (ainda que não em sua totalidade) os momentos da criação dos conceitos e as maneiras de apresentação dessa criação. Procurei interpretar como Foucault fez Filosofia, e isso só foi possível por já ter em minha formação filosófica outra relação criativa com a tradição: a leitura que Loparic fez de Kant. Como resultado espero ter evidenciado algumas características do que considero uma relação *saudável* com a tradição.

Dentre elas, a) que é possível assumir uma atitude sem adotar uma doutrina; b) que é possível atuar dentro de um mesmo modelo filosófico sem adotar os mesmos conceitos; c) que é possível atualizar um pensamento filosófico sem fazer a pergunta: o que a autor diria sobre tal tema, problema ou situação hoje?; d) que o estudo da Filosofia pode ser metafilosófico indicando a maneira como os conceitos foram criados, os operadores conceituais usados por um filósofo; e) e que ainda é possível pensar não igual a um filósofo, mas em analogia *com* ele, pois um diálogo deve ser ético e isso pressupõe dois seres humanos com o mesmo estatuto e *em* relação. Isso significa dizer que é a ética (relação entre sujeitos) e não a epistemologia (o pesquisador como sujeito e o filósofo como objeto) deveria caracterizar a produção filosófica.

Quando iniciei essa pesquisa o propósito era indicar *uma* maneira criativa de relação com a tradição. Na verdade, indicar relações criativas com a tradição. A visão de Loparic sobre Kant é, a meu ver, *mais que uma* interpretação de Kant e sua produção, portanto, muito além de um comentário filosófico. Trata-se de uma maneira original de lidar com a Filosofia. Iniciando os estudos sobre Foucault foi me chamando a atenção o quanto as referências a Kant são normalmente ocultas ou apagadas. Mas, não se trata de uso indevido

de Kant e sim do fato de Foucault usar as Filosofias e os filósofos para pensar. Fiz um exercício de ao longo dessa tese explicitar o que vi. Vi Loparic lendo Kant e me apresentando um novo Kant. Vi Foucault lendo Kant e me apresentando um novo Kant. Vi Foucault usando Kant para produção de sua Filosofia. Vi a partir de todos eles, Foucault fazendo Filosofia *como e com* Kant.

E ainda mais, no interior da pesquisa, buscando destacar a não reprodução simples de Filosofias e defender que se pode produzir pensamento e pensar por si mesmo enquanto se faz Filosofia, encontrei (aquilo que já tinha lido muitas vezes, mas não tinha visto) Kant defendendo a mesma tese: *Ouse saber! Saia da minoridade da qual somos nós mesmos culpados. Faça uso do seu entendimento sem a direção de outro.* Mesmo com os mecanismos racionais que nos levam a querer andar de muletas ou de andadores, mesmo que haja exemplos punitivos que nos amedrontem... *Ouse saber!* O intelectual deve usar sua razão pública. Ele tem obrigação de dizer o que pensa. E Foucault complementando: *Tenha coragem de verdade!*

Achei que Kant e Foucault me serviriam de exemplo, apenas pretexto. Que o mesmo poderia ter sido feito com Nietzsche e Platão, ou com Hegel e Marx, ou tantos outros. Estava muito enganada. É em Kant e depois em Foucault, pelo menos na tradição europeia, que isso aparece de maneira efetiva. E isso não se dá naturalmente pelo estudo de suas teorias, muitas delas já sem lugar *entre nós*, mas na atitude crítica e na coragem de verdade.

Escutamos pouco os filósofos latino-americanos que nos provocaram a pensar por nós mesmos, eles não têm voz. Seus discursos não atrelados ao poder não estão em vigência, não criaram como diria Foucault nenhuma esfera de existência, de verdade, de realidade. Escutemos então aqueles que respeitamos e que tem voz, aqueles cujos discursos estão em vigência e que dizem basicamente a mesma coisa: *sirva-se de si mesmo sem a direção de outrem (...) o perigo não é tão grande, pois aprenderiam muito bem a andar, finalmente, depois de algumas quedas.*

Poder-se-ia dizer que se pode descobrir e dizer muito acerca da obra de um autor, mesmo que a nossa pesquisa a seu respeito não se oriente, a saber, se ele tem ou não razão,

se o que diz é ou não verdade, mas se pelo contrário, nos perguntarmos apenas pelo que quer realmente dizer e pelo modo como o diz (SANTOS, 2003, p. 675). Colocamos entre parênteses o pensamento de Foucault e suas concepções para atentarmos na maior parte da tese para a arquitetura e para a forma de sua Filosofia. Não escrevemos esse trabalho para pedir verdade a Foucault, ou perguntar a ele como devemos ver o mundo contemporâneo. Temos nossos próprios olhos para isso. Apenas quisemos ouvi-lo, em sua própria linguagem e examinar a sua forma de pensar. Com a forma, certamente aprenderemos muito mais do que com o conteúdo. E é no espírito kantiano que o fazemos: admirar o modo de proceder da razão, mesmo sabendo dos seus limites.

Termino *com* Kant:

É difícil, portanto, para um homem em particular desvencilhar-se da menoridade que para ele se tornou quase uma natureza. Chegou mesmo a criar amor a ela, sendo por ora realmente incapaz de utilizar seu próprio entendimento, porque nunca o deixaram fazer a tentativa de assim proceder. Preceitos e fórmulas, estes instrumentos mecânicos do uso racional, ou, antes, do abuso de seus dons naturais, são os grilhões de uma perpétua menoridade. Quem deles se livrasse só seria capaz de dar um salto inseguro mesmo sobre o mais estreito fosso, porque não está habituado a este movimento livre. Por isso são muito poucos aqueles que conseguiram pela transformação do próprio espírito, emergir da menoridade e empreender então uma marcha segura. Que, porém, um público se esclareça a si mesmo é perfeitamente possível; mais que isso, se lhe for dada a liberdade, é quase inevitável. Pois, encontrar-se-ão sempre alguns indivíduos capazes de pensamento

próprio, até entre os tutores estabelecidos da grande massa, que, depois de terem sacudido de si mesmos o jugo da menoridade, espalharão em redor de si o espírito de uma avaliação racional do próprio valor e da vocação de cada homem em pensar por si mesmo.

I. Kant – *Resposta à pergunta: o que é o Esclarecimento?*

Suze Piza

Quadro sintético das aproximações de Foucault com Kant.

Kant	Foucault
Atitude crítica	Atitude crítica
Crítica	Crítica
Diagnóstico do presente	Diagnóstico do presente
Combate aos abusos da razão	Combate aos abusos da razão
Crítica da razão pura e prática	Crítica da razão antropológica, política, crítica da razão científica.
Construtivismo – formação do sujeito	Construtivismo – formação do sujeito moderno
Construtivismo – criação de objetos	Construtivismo – criação de objetos.
Indicação de um campo transcendental – <i>a priori</i> formal	Indicação de um campo transcendental-histórico – imanente – <i>a priori</i> histórico
Semântica transcendental (a base são os juízos) a serviço de uma resolução de problemas da razão	Semântica transcendental-histórica (a base é o discurso ou ainda os enunciados) a serviço da compreensão da relação entre subjetividade e poder
Teoria de referência e significado e da verdade. Criação de um sistema de aceitabilidade.	Teoria da referência do significado e da verdade. Criação de um sistema de aceitabilidade.
Kant não trata dos objetos, mas dos juízos e das condições de possibilidade para a construção dos objetos.	Foucault não trata dos objetos, mas dos enunciados e das condições de possibilidade para a construção dos enunciados que se referem a objetos.

<p>Filosofia transcendental – menos dos objetos e mais das condições de sua existência. Pergunta pela possibilidade dos juízos sintéticos <i>a priori</i>.</p> <p>Como são possíveis os juízos sintéticos <i>a priori</i> na física e na matemática? Como são possíveis a física e a matemática?</p> <p>Qual a fonte, o limite e a extensão?</p> <p>Exames de juízos com referência sensível – verdade transcendental</p> <p>Como são possíveis os juízos sintéticos em geral? (como são possíveis os juízos sintéticos <i>a priori</i> na história? Na antropologia? Na história? Etc...)</p> <p>O que posso conhecer? O que devo fazer? O que me é permitido esperar? O que é o homem? O que o homem pode fazer de si mesmo?</p> <p>Denúncia da ilusão transcendental</p> <p>Manter-se nos limites estabelecidos pelo tribunal da crítica.</p> <p>Experiência possível.</p> <p>(Acordar) Sono dogmático</p>	<p>Filosofia transcendental – menos dos objetos e mais das condições de sua existência. Pergunta pela possibilidade dos enunciados</p> <p>Como são possíveis as ciências humanas, seu objeto e seus enunciados.</p> <p>Qual o limite, a fonte e a extensão?</p> <p>Exames de enunciados e práticas discursivas com referência material– verdade transcendental-histórica.</p> <p>Como são possíveis os enunciados em geral? (como são possíveis os enunciados na história, no direito, na antropologia, na psiquiatria?)</p> <p>O que posso conhecer? Até onde posso saber? O que devo fazer? O que me é permitido esperar? O que é o homem? O que o homem pode fazer de si mesmo?</p> <p>Denúncia da ilusão antropológica</p> <p>Manter-se nas fronteiras, ter uma experiência-limite, transgredir e violar.</p> <p>Sujeitos possíveis.</p> <p>(Acordar) Sono antropológico</p>
---	--

Domínios de interpretação	<i>Epistémê</i>
Autonomia e governo de si	Autonomia, governo de si, governo dos outros, governamentalidade, poder.
Ouse saber! Saia da minoridade	Coragem de verdade e resistência
Uso da razão pública	O papel do intelectual
Necessidade de uma arqueologia	Arqueologia

Referências bibliográficas:

Obras de I. Kant e Michel Foucault

- FOUCAULT, Michel. *As Palavras e as coisas*. São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- _____. *A Arqueologia do saber*, Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004.
- _____. *Aulas sobre A Vontade de saber*, São Paulo: Martins Fontes, 2014.
- _____, *A Verdade e as formas jurídicas*, Rio de Janeiro: Nau editora, 2009.
- _____. *A Ordem do discurso*, São Paulo: Loyola, 1996.
- _____. *Ditos e escritos I*, Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002b.
- _____. *Ditos e escritos II*, Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2000.
- _____. *Ditos e escritos III*, Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006.
- _____. *Ditos e escritos IV*, Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006b.
- _____. *Ditos e escritos V*, Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.
- _____. *Dits e écrits I e II*, Paris: Gallimard, 2001.
- _____. *Gênese e estrutura da Antropologia de Kant*, São Paulo: Loyola, 2011. [Tese complementar].
- _____. *História da loucura*, Perspectiva: São Paulo, 2005.
- _____. *Hermenêutica do sujeito*, São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- _____. *História da sexualidade II: o uso dos prazeres*. Rio de Janeiro: Graal, 1984.
- _____. *História da sexualidade I: a vontade de saber*. Rio de Janeiro: Graal, 1985.
- _____. *Microfísica do poder*, Rio de Janeiro: Graal, 1990.

- _____. *O Nascimento da clínica*, Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004b.
- _____. *O Governo de si e dos outros*, São Paulo: Martins Fontes, 2010b.
- _____. *O Governo de si e dos outros II - A coragem de verdade*, São Paulo: Martins Fontes, 2011.
- _____. *Qu'est-ce que la critique? Critique et Aufklärung*. In Bulletin de la Societé Française de Philosophie, 84^e. Année. N2, avril-juin, 1990, p.35-63.
- _____. *Vigiar e punir*. Petrópolis: Vozes, 2002.
- _____. *Verdade e subjetividade* (Howison Lectures). Revista de Comunicação e linguagem. n.º. 19. Lisboa: Edições Cosmos, 1993.
- KANT, I. *Antropologia do ponto de vista pragmático*, São Paulo: Iluminuras, 2009.
- _____. *Crítica da razão pura*, Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1994.
- _____. *Crítica da faculdade do juízo*, Lisboa, Imprensa Nacional da Casa da Moeda, 1992.
- _____. *Metafísica dos costumes*, São Paulo: EDIPRO, 2003.
- _____. *Os Progressos da metafísica*, Lisboa, Edições 70, 1985.
- _____. *Resposta à pergunta: o que é o Esclarecimento?* In: *A paz perpétua e outros opúsculos*, Lisboa: Edições 70, 1985.
- _____. *Sobre a pedagogia*, Piracicaba: UNIMEP, 1992.

Obras complementares

ABAGNANO, *Dicionário de Filosofia*, São Paulo: Martins Fontes, 2007.

ADORNO, Theodor. W. *O Conceito de Iluminismo*. In Adorno. São Paulo. Ed. Nova Cultural, 1996.

AGAMBEN, G. *Signatura rerum: sobre el método*, Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2008.

ALMEIDA, D. *Nós os não-europeus – o pensamento na América Latina e a Não-Filosofia: um possível non rapport?* Revista Páginas de Filosofia, São Bernardo do Campo: UMESP - v. 3, n. 1-2, p. 111-134, jan/dez. 2011.

_____, *Pour une imagination non-européenne*. Paris: Éditions , Kimé, 2002

ARAÚJO, Inês Lacerda. *Formação discursiva como conceito chave para a arqueologia do saber*. In: BARONAS, Roberto Leiser (org.). *Análise do Discurso: apontamentos para uma história da noção-conceito de formação discursiva*. São Paulo: Pedro & João Editores, 2007.

ARTIERES, BERT, GROS, REVEL. *Michel Foucault*, Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2011.

BARRETO, Sonia. *Da Semântica transcendental a semântica existencial: Kant e Heidegger*, Campinas, UNICAMP, 2005 (Tese de doutorado).

BECKENCAMP, J. FAGION, A. *Kant semântico*, São Paulo: DWW, 2012.

_____. *Resenha de A Semântica transcendental de Kant de Z. Loparic*, Kant e-prints, 2002.

BRITO, Fabiano de Lemos. Caminhos do Esclarecimento: genealogia do *ethos* moderno como projeto filosófico de Foucault, *Revista Aulas*, Dossiê Foucault, n3, dez2006/março de 2007.

BRITO, Evandro O. *Aufklärung e estética da existência: convergências e divergências entre Kant e Foucault*, (Tese de doutorado), 2011. Disponível em: www.fmpsc.edu.br/ Acesso em abril de 2014;

BONDY, Salazar. *Existe una filosofía de nuestra América?* México: Siglo XXI Editores, 1988.

CAMPBELL, *Physics; The Elements*, 1920

CABRERA, J. *Diário de um filósofo no Brasil*, Ijuí, UNIJUÍ, 2013.

CANDIOTTO, C. *Michel Foucault e o problema da Antropologia*, *Revista Philosophica*, Valparaíso, 29, p. 183-197, 2006.

_____, *Foucault, Kant e o lugar simbólico da Crítica da razão pura em As Palavras e as coisas, Kant e-Prints*. Campinas, Série 2, v. 4, n. 1, p. 185-200, jan.-jun., 2009

CARNAP, R. *Truth and Confirmation*, in H. Feigl and W. Sellars (eds), *Readings in Philosophical Analysis*. New York: Appleton-Century-Crofts, 1949.

CASSIRER, E. *Die Philosophie der Aufklärung*, 3a ed., Tübingen, 1932. DÁVILA, J. ; GROS, F. *Michel Foucault, lector de Kant*. Mérida, Venezuela: Universidad de Los Andes, 1998 (acessível na internet, mas sem paginação: www.plusformacion.com/Recursos/r/Michel-Foucault-lector-Kant, consultado em 30/04/2014)

CASTRO, E. *Vocabulário de Foucault*, Belo Horizonte: Autêntica, 2009.

CAYGILL, H. *Dicionário Kant*, Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000.

COURTINE, Jean-Jacques. *El concepto de formación discursiva*. In: BARONAS, Roberto Leiser (org.). *Análise do Discurso: apontamentos para uma história da noção-conceito de formação discursiva*. São Paulo: Pedro & João Editores, 2007.

DÁVILA, J e GROS. *Michel Foucault lector de Kant*, Venezuela: Universidade de Los Andes, 1998.

DAVI-MENARD, *A Loucura na razão pura*, São Paulo: Editora 34, 1996.

DREYFUS, H. e RABINOW, P. *Qu'est-ce que L'Âge D'Homme ?* Critique, Revue générale des publicações française et étrangères. Michel Foucault du monte entier. Août-Septembre 1986. Tome XLII – n.471-472. Paris, Minuit, 1986.

_____. *Michel Foucault, uma trajetória filosófica* (para além do estruturalismo e da hermenêutica). Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995.

DELEUZE, G. *A Filosofia crítica de Kant*, Lisboa: Edições 70, 1982.

_____, *Foucault*, Lisboa: Edições 70, 1986.

_____, *Lógica do sentido*. São Paulo: Perspectiva, 2005.

DJABALLAH, Marc. *Kant, Foucault, and forms of experience*, New York: Taylors & Francis, 2008.

DUSSEL, E. *1492 o encobrimento do outro – A origem do mito da modernidade*, São Paulo: Perseu Abramo, 1993.

ERIBON, D. *Michel Foucault uma biografia*, São Paulo: Cia das Letras, 1990.

FAVARETTO, A. C. *Subjetividade e problematização do transcendental em Michel Foucault*, tese de doutorado, UNICAMP, 2010.

FIMIANI, Mariapaola. *Foucault e Kant – Crítica, clínica e Ética*. Nápoles: Città del Sole, 1997.

FONSECA, Marcio Alves, *Michel Foucault e a constituição do sujeito*, São Paulo: EDUC, 2007.

_____, *Michel Foucault: a Filosofia como história política da verdade*. In: COLÓQUIO INTERNACIONAL DE FILOSOFIA FRANCESA E CULTURA, 1, São Luís, 2009.

_____, Tannus, Salma. *O mesmo e o outro*. São Paulo, Martins Fontes, 2011.

FÖRSTER, E. *Introduction*, in Kant, *Opus postumum*, Cambridge/Nova York: Cambridge University Press, 1993.

CANGUILHEM, G. *Muerte del hombre o agotamiento del Cogito?* In: P. BURGELIN et al. (eds.). *Análisis de Michel Foucault*. Buenos Aires: Tiempo Contemporáneo, 1970, pp. 122-147.

GOMES, Roberto. *Crítica da razão tupiniquim*, São Paulo: FTD, 2012.

GROS, F. *A Parrhesia em Foucault (1982-1984)*. In: GROS, F. (Org.) *Foucault: a coragem da verdade*. São Paulo: Parábola Editorial, 2004

GROULX, Richard. *Existe uma ontologia em Foucault?*, in *Figuras de Foucault*. Curitiba: Editora Autêntica, 2006.

HABERMAS, Jürgen. *O Discurso filosófico da modernidade*. Lisboa. Publicações DomQuixote, 1990.

_____. *Une Fleche dans le Coeur du tamps présent*. Critique, Revue générale des publications françaises et étrangères. Michel Foucault du monde entier. Août-Septembre 1986. Tome XLII – n. 471-472. Paris. Minuit, 1986, pp.794-799.

HAN, B. *L’Ontologie manquée de Michel Foucault – Entre l’historique e le transcendental*. Grenoble : Jérôme Millon, 1998.

HEIDEGGER, *Kant y el problema de la metafísica*; traducción de Gred Ibscher Roth. - México: Fondo de Cultura Económica, 1986.

_____. *Introdução à Filosofia*, São Paulo: Martins Fontes, 2009

HINTIKKA, J. “*Wittgenstein’s Semantical Kantianism*”, in J. Canfield (Ed.), *The Philosophy of Wittgenstein*, New York e London: Garland Publishing Inc., vol. 15, pp. 15-30, 1986.

KRAEMER, Celso. *Ética e liberdade em Foucault: uma leitura de Kant*, São Paulo: EDUC, 2011.

KUHN, T. *A Estrutura das revoluções científicas*, São Paulo: Perspectiva, 2003.

LALANDE, A. *Vocabulário técnico e crítico de Filosofia*, São Paulo: Martins Fontes, 1996.

LEBRUN, G. (1998) “*O transcendental e sua imagem*”. In ALLIEZ, E. (Org.) *Gilles Deleuze: uma vida filosófica*. São Paulo, Editora 34, 2000.

LEBRUN, G. *Note sur la phénoménologie dans Les Mots et les Choses*. In:

CANGUILHEM, G. (org.). *Michel Foucault Philosophe*. Paris: Seuil, 1988. pp. 33-53.

LEBRUN, G. *Transgredir a finitude*. In: RIBEIRO, R.J. (org.). *Recordar Foucault*. São Paulo: Brasiliense, 1985. pp. 9-23.

LECLERCQ, S. *Abécédaire de Michel Foucault*, Paris: Sils Maria, 2004.

LOPARIC, Z. *A Semântica transcendental de Kant*, Campinas: UNICAMP, CLE, 2000.

_____. *As Duas metafísicas de Kant*. In: OLIVEIRA, N. F. & SOUZA, D. G. (orgs.). *Justiça e política*. Homenagem a Otfried Höffe. Porto Alegre: PUC-RS, 2003.

_____. *O Fato da razão: uma interpretação semântica*, *Analytica*, volume IV, número 1, 1999.

_____. *Kant entre o ficcionalismo de Vaihinger e a fenomenologia de Heidegger*. *Aprender (Vitória da Conquista)*, v. 10, p. 73-100, 2009.

_____. *Heurística kantiana*, in: *Cadernos de História e Filosofia da Ciência*, n. 5, p. 73-89, 1998.

_____. *System-Problems in Kant*”, in: *Synthese*, v. 74, n. 1, p. 107-140, 1988.

_____. *The Logical Structure of the First Antinomy*”, in: *Kant- Studien*, v. 81, n. 3, p. 280-303, 1990.

_____. *O Problema fundamental da semântica jurídica de Kant*. In: SMITH, P. J. & WRIGLEY, M. B. (orgs.). *O filósofo e a sua história*. Uma homenagem a Oswaldo Porchat. Campinas: UNICAMP, 2003.

_____. *Os Problemas da razão pura e a semântica transcendental*, Belo Horizonte: Dois pontos, 2005.

MACEY, David . *Michel Foucault*, Paris: Gallimard, 1994.

MACHADO, Roberto. *Ciência: a trajetória de Michel Foucault*. Rio: Graal, 1992

_____. *Foucault, a Filosofia e a literatura*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000.

MARTINS, Carlos. *Filosofia como diagnóstico do presente*, Campinas: UNICAMP, 1998. (dissertação de Mestrado).

MILLER, James. *La passion de Foucault*. Paris, Plon, 1993.

NOBRE, Marcos. *Conversas com filósofos brasileiros*, São Paulo: editora 34, 2000.

NUNES, Benedito. *Arqueologia da arqueologia* in *O dorso do tigre*, São Paulo: Editora 34, 2008.

OLIVEIRA, Manfredo. *Reviravolta linguístico-pragmática na Filosofia contemporânea*, Rio de Janeiro: Loyola, 1996.

PEREZ, D. *Foucault como kantiano*, Rev. Filosofia, Aurora, Curitiba, v. 24, n. 34, p. 217-239, jan./jun. 2012

_____. *A Antropologia pragmática como parte da razão prática em sentido kantiano*, Manuscrito – Rev. Int. Fil., Campinas, v. 32, n. 2, p. 357-397, jul.-dez. 2009.

_____, *Ensaio de Filosofia Moderna e Contemporânea*, Cascavel: EDUNOESTE, 2001.

PIZA, Suze O. *Sobre o conceito de posse: elementos da Doutrina do direito de Kant*, Revista Páginas de Filosofia, v. 4, n. 1, p. 39-54, jan/jun. 2012.

PORTOCARRERO, Vera e CASTELO BRANCO, Guilherme (orgs) *Retratos de Foucault*. Rio de Janeiro: Nau, 2000.

RAJCHMAN, J. *Foucault pragmático*. In PORTOCARREIRO, V. CASTELO BRANCO, G. (orgs) *Retratos de Foucault*. Rio de Janeiro, Nau, 2000.

_____. *Foucault: a liberdade da Filosofia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1987.

REVEL, J. *Foucault – conceitos essenciais*, São Carlos: Claraluz, 1997.

_____. *Dicionário Foucault*, São Paulo: Forense Universitária, 2011.

SALGADO, José. *Analogia*, Revista Brasileira de Estudos Políticos, v9, 2005.

SARDINHA, Diogo, *La découverte de la liberté*, *Labyrinthe*, 22, p. 89-99, 2005 (3), <http://labyrinthe.revues.org/1037?&id=1037> (consultado em 31/03/2014).

_____, *As duas ontologias críticas de Foucault: da transgressão à ética*, *Trans/Form/Ação*, 33, n°2, p. 177-192, 2010, <http://www2.marilia.unesp.br/revistas/index.php/transformacao/article/viewFile/1038/937> (consultado em 31/12/2011).

SEHELLART, Michel. *A crítica da Razão Governamental em Michel Foucault*. *Tempo Social – Revista de Sociologia da USP*, v.7, n.1 e 2, out. 1995, pp. 1-13.

SANTOS, Ribeiro Leonel. *As metáforas da razão ou economia poética do pensar kantiano*, Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1995.

TERNES, J. *Michel Foucault e a Idade do Homem*. Goiânia: UCG/UFG, 1998.

TERRA, R. R. «*Foucault lecteur de Kant: de l'anthropologie à l'ontologie du présent*», in Jean Ferrari (org.), *L'Année 1798. Kant et la naissance de l'anthropologie au siècle des Lumières. Actes du Colloque de Dijon 9-11 mai 1996*, Paris: Vrin,

TRINDADE, Vanderlei Luiz. *O debate entre Salazar Bondy e Leopoldo Zea*. Disponível em: <http://www.ifil.org/Biblioteca/trindade.htm>. Acesso em abril de 2014. 1997, p. 159-171.

VAIHINGER, A *Filosofia do como se*, Chapecó: Argos, 2012.

VIEIRA, Priscila. *A coragem da verdade e a ética do intelectual em Michel Foucault*, Campinas, UNICAMP, 2013 (Tese de doutorado).

ZEA, *La filosofía americana como filosofía sin más*. 3ª ed. México: Siglo XXI Editores, 1975.