

**UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARÁ
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

RICARDO PONTIERI AUGUSTO

**FOUCAULT LEITOR DE KANT:
DA ANTROPOLOGIA À AUFKLÄRUNG**

**BELÉM - PARÁ
2015**

**UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARÁ
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

RICARDO PONTIERI AUGUSTO

**FOUCAULT LEITOR DE KANT:
DA ANTROPOLOGIA À AUFKLÄRUNG**

Dissertação apresentada à Universidade
Federal do Pará como requisito para obtenção
do título de Mestre em Filosofia
Área de concentração: Filosofia
Contemporânea
Orientação: Prof. Dr. Ernani Pinheiro Chaves

**BELÉM - PARÁ
2015**

Dados Internacionais de Catalogação-na-Publicação (CIP)
Sistema de Bibliotecas da UFPA

Pontieri Augusto, Ricardo, 1947-
Foucault leitor de kant: da antropologia aufklrung
/ Ricardo Pontieri Augusto. - 2015.

Orientador: Ernani Pinheiro Chaves.
Dissertação (Mestrado) - Universidade
Federal do Pará, Instituto de Filosofia e
Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em
Filosofia, Belém, 2015.

1. Filosofia. 2. Antropologia. 3. Ontologia. I.
Título.

CDD 23. ed. 100

**RICARDO PONTIERI AUGUSTO
FOUCAULT LEITOR DE KANT:
DA ANTROPOLOGIA À AUFKLÄRUNG**

Dissertação apresentada à Universidade
Federal do Pará como requisito para obtenção
do título de Mestre em Filosofia
Área de concentração: Filosofia
Contemporânea

Belém: ____/____/____

Prof. Dr. Ernani Pinheiro Chaves (Orientador)
Universidade Federal do Pará

Prof. Dr. Heraldo de Cristo Miranda (Membro Externo)
Instituto Federal do Pará

Prof. Dr. Nelson de Souza Jr (Membro Interno)
Universidade Federal do Pará

Prof. Dr. Luís Eduardo Ramos de Souza (Suplente)
Universidade Federal do Pará

Aos meus pais, José e Tereza, por tanta
luta, por tanto de trabalho e pela
dedicação amorosa.

AGRADECIMENTOS

À minha esposa Maria do Socorro pelo apoio e companheirismo indispensáveis à concretização desta jornada nesta quadra da vida.

Às minhas filhas, Sofia e Letícia, pelo apoio carinhoso e incondicional até os últimos instantes e pela ajuda na tradução.

Ao Prof. Dr. Ernani Pinheiro Chaves pela confiança e orientação.

Ao Prof. Dr. Daniel Omar Perez pelas orientações e pela participação em minha banca de Qualificação

Aos Professores. Dr. Nelson José de Souza Júnior e Dr. Roberto de Almeida Pereira de Barros pela participação em minha banca de Qualificação e orientações precisas.

À Professora Jovelina Ramos, Coordenador do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UFPA pela gentileza e auxílio e estímulo indispensável na resolução de problemas administrativos.

À CAPES (Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior) que muito ajudou em momentos importantes o desenvolvimento deste trabalho.

A todos aqueles com quem consegui aprender um pouco do muito que me ofereceram, em especial os professores do PPGFIL da UFPA que me propiciaram elementos teóricos imprescindíveis neste retorno à vida intelectual acadêmica.

Aos colegas da Pós-graduação pela alegria e jovialidade compartilhadas.

Minha esperança é que os meus livros
adquiram sua verdade, uma vez escritos
- e não antes
Michel Foucault

RESUMO

Acompanhamos três momentos de leituras de Foucault da obra de Kant centrando-as na questão “Quem somos nós neste momento?”. De 1961 a 1969, Foucault analisa arqueologicamente a relação entre o Projeto Crítico e a Antropologia de Kant, destacando o surgimento da abertura de possibilidade de confusão entre os campos empírico e transcendental, como ocorreu posteriormente com outros pensadores. A abertura teria surgido com a pergunta «O que é o homem?» do projeto antropológico kantiano. Com a confusão, o homem que era uma instância lógica no projeto crítico, passou a ser apresentado como um duplo empírico-transcendental, e princípio explicativo.

De 1970 a 1978 Foucault investiga genealógicamente o deslocamento e articulação entre a Crítica e a Aufklärung realizados por Kant em “O que é a Aufklärung ?” que analisava a atualidade e a atitude crítica do homem à procura de tornar-se racionalmente autônomo. Foucault destaca em Kant tal concepção de atitude crítica, que seria próxima à que ele mesmo formula a partir de investigações genealógicas de resistências às transformações das relações de poder desde o século XVI, resultantes de processos de governamentalização do estado, quando o antigo direito de vida e de morte fora substituído pelo governo das condutas dos indivíduos em vários campos.

A partir do final da década de 70, ainda investigando a Aufklärung de Kant, Foucault propõe ter ocorrido no pensamento daquele filósofo a inauguração de duas novas tradições filosóficas: – a “Analítica da Verdade” na esteira do projeto Crítico e a “Ontologia Crítica de nós mesmos” na da Aufklärung, à qual ele se alinha. Na segunda tradição, em conflito com a perspectiva tradicional da ontologia do ser, Kant teria proposto uma ontologia crítica ao deslocar a questão epistemológica-transcendental «O que posso saber?» para “O que é este acontecimento?”, abrindo ao campo filosófico questões histórico-ontológicas sobre a atualidade, o indivíduo e a atitude crítica dos homens. A nova ontologia crítica, como a denominou Foucault, constitui para ele o fundamento da atitude ético-político de franquear limites, contrariamente a Kant que a partir da mesma procurou estabelecer limites formais que os homens não poderiam ultrapassar por decisão individual.

Palavras-chave: Crítica e Aufklärung. Antropologia e Ciências Humanas. Atitude crítica. Ontologia crítica. Ontologia de nós mesmos.

ABSTRACT

We followed three stages of Foucault. readings of Kant's work. From 1961 to 1969 Foucault analyzes archaeologically the relationship between the Critical Project and the Anthropology of Kant, highlighting the emergence of the opening the possibility of confusion between the empirical and the transcendental fields, as occurred later with other thinkers. The opening would have emerged in the Kantian anthropological project when he presented the question "What is man?" With the confusion the man, that was a logical instance in critical project, became an empirical-transcendental double and explanatory principle.

From 1970-1978 Foucault genealogically investigated the displacement and articulation between the Critical Project and Aufklärung carried out by Kant in response to "What is Aufklärung?" analyzing and defining his actuality as a new attitude of the man who seeks to become rationally autonomous. Foucault points out in Kant's answer a critical attitude conception that would be close to that he himself formulated starting from the research of resistance to transformations of power relations resulting from state governmentalization control processes, where the ancient right of life and death had been replaced by the government of the conduct of individuals in various fields.

From the end of the 70s, and still investigating the Kant's Aufklärung, Foucault proposes that have occurred in the thought of that philosopher the inauguration of two new philosophical traditions: - the Analytical Truth in the wake of the Critical Project and the Critical Ontology of ourselves in the wake of Aufklärung, to the last one he aligns. In the second tradition Kant, in conflict with the perspective of traditional ontology of being, has proposed a new critical ontology when shifted the epistemological-transcendental question "What do I know?" to "What is this happening?", and bringing to the philosophical-historical field new ontological questions about the present, the individual and the transformation processes of men's attitude. The new critical ontology, as Foucault denominated, is for him the foundation of ethical and political attitude of franking limits, unlike Kant tried to establish formal limits that men could not overcome by individual decision.

Keywords: Critique, Anthropology, Critical Attitude, Critical Ontology; Critical Ontology of ourselves

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

Livros	Michel Foucault
CCF 70/71	Cours au Collège de France 1970/71 - La Volonté de Savoir
CCF 79/80	Cours au Collège de France 1979/1980 – Du Gouvernement des Vivants
CCF 80/81	Cours au Collège de France 1980/81 - Subjectivité et Vérité
CCF 82/83	Cours au Collège de France 1982/83 – Le Gouvernement de Soi et des Autres
CCF 84	Cours au Collège de France 1984 – La Courage de la Vérité
DE1	Dits et écrits I
DE2	Dits et écrits II
MC	Les Mots et les Choses – <i>As Palavras e as Coisas</i>
QL83	Qu'est-ce que les Lumières? in CCF82/83
QL84	Qu'est-ce que les Lumières? DE II. [351] p. 1498 a 1507.
QQC	Qu'est-ce que la Critique? Critique et Aufklärung
TC	Tese Complementar – Introduction à l'Antropologie de Kant – Genèse et structure d'Antropologie de Kant
WE	What Is Enlightenment? [Qu'est-ce que les Lumières?] In DE II. [339] p.1381 a 1397

Livros de	Immanuel Kant
APP	Antropologia de um Ponto de Vista Pragmático
CF	O Conflito das Faculdades
CFJ	Crítica da Faculdade do Juízo
CRP	Crítica da Razão Pura
CRPt	Crítica da Razão Prática
FMC	Fundamentação da Metafísica dos Costumes
IHU	Ideia de uma História Universal do Ponto de Vista Pragmático
PMF	Prolegômenos a toda Metafísica Futura
QA	O que é a Aufklärung

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	10
2 RELAÇÕES ENTRE ANTROPOLOGIA E FILOSOFIA EM KANT	14
2.1 A ARQUEOLOGIA DO SABER	14
2.2 A ANTROPOLOGIZAÇÃO DA FILOSOFIA	21
2.3 DO FINITO CLÁSSICO À ANALÍTICA DA FINITUDE MODERNA	36
2.4 O HOMEM E SEUS DUPLOS - O EMPÍRICO E O TRANSCENDENTAL	38
2.5 A CONFUSÃO ENTRE O EMPÍRICO E O TRANSCENDENTAL	40
3 DO PROJETO CRÍTICO À AUFKLÄRUNG - A PESQUISA GENEALÓGICA DO PODER	42
3.1 DA ARQUEOLOGIA À GENEALOGIA DO PODER	42
3.2 CRÍTICA E AUFKLÄRUNG	45
4 AUFKLÄRUNG: - UMA NOVA ONTOLOGIA?	58
4.1 “O QUE É A AUFKLÄRUNG?” – O SEU CONTEXTO SOCIAL E HISTÓRICO	58
4.2 APRESENTAÇÃO DO TEXTO KANTIANO	60
4.3 A ONTOLOGIA ENQUANTO ATITUDE CRÍTICA	65
5 CONCLUSÕES	75
6 BIBLIOGRAFIA	79

1 INTRODUÇÃO

O trabalho intelectual de Foucault passou por uma série de transformações ao longo de sua vida, porém ao longo dele permanecem pontos comuns, não como se houvesse acontecido uma tentativa de sistematização, mas como uma esteira de vestígios que foi se formando e assinalando o percurso de sua trajetória de pensamento.

Nesta dissertação tivemos como propósito acompanhar as relações de Foucault com a obra de Kant entre 1961 e 1984. Através de três momentos procuramos acompanhar algumas das análises que ele realizou da obra kantiana. Em cada momento procuramos evidenciar uma linha de conexão entre as etapas investigativas, no caso a questão “quem somos nós neste momento?”, e destacando as metodologias de análise que foram sendo desenvolvidas por ele em função das especificidades e necessidades dos temas abordados.

Os marcos do primeiro momento, entre 1961 e 1969, são: sua tese complementar *Introduction à l'Antropologie de Kant* em 1961 e *As Palavras e as Coisas* em 1966¹. Nele Foucault investiga as relações entre o Projeto Crítico e a Antropologia de Kant, tanto em sua tese complementar *Introdução à Antropologia de Kant* (TC) de 1961, como em *As Palavras e as Coisas* (MC) de 1966. Publica também a *Arqueologia do Saber* em 1969 analisando a metodologia por ele criada nas análises anteriores. As duas primeiras obras abordam, entre outros temas, uma possível fissura na obra antropológica de Kant que permitiria a possibilidade de surgimento de confusão entre os campos empírico e transcendental. Tal problema ficaria evidenciado quando, nos *Manuais dos Cursos de Lógica Geral*, Kant propõe a pergunta antropológica: “O que é o homem?” em adição às anteriores que balizavam as três Críticas. Em (MC) Foucault propõe que o homem, tomado como objeto de conhecimento, passou a ser determinado conceitualmente através de positivities empíricas (vida, trabalho e linguagem)², enquanto ser vivo e que produz o que necessita ou deseja e que também fala. Estes saberes poderiam dizer como o homem é a partir da perspectiva de cada um deles, porém que não podiam dizer o que ele é. Em Kant o homem aparecia na Primeira Crítica enquanto elemento logicamente necessário à unificação das representações, mas não concretamente existente.

¹ Neste primeiro momento ele publicou também sua tese *História da Loucura*, o Nascimento da Clínica e A Arqueologia do Saber, esta em 1969.

² Objetos dos saberes empíricos: biologia, economia e filologia.

A partir do início do século XIX, no rastro do projeto antropológico, surgiria a confusão quando outros pensadores realizaram uma inversão na qual o homem é tomado como princípio das positividades empíricas que o determinam e assim reduplicado no nível do transcendental, ou seja, numa circularidade: o conceito empírico homem foi repetido no transcendental enquanto origem das positividades que o determinavam. É aqui que começa ter existência a figura ambígua do homem moderno e a confusão verificada em filosofias posteriores que trataram o homem como um duplo empírico-transcendental ao adotá-lo como um conceito científico, ao passo que para Foucault ele seria somente um indicador epistemológico de certos discursos em oposição ou à teologia, ou à biologia ou à história³. Tal confusão teria dado origem às Ciências Humanas, à filosofia positivista e aos humanismos que serão desenvolvidos desde o século XIX.

Num segundo momento que inicia com a década de 70 e culmina com a apresentação em 1978 de sua palestra *O que é a crítica? - Crítica e Aufklärung*⁴ na sociedade Francesa de Filosofia, na qual Foucault propõe que Kant teria realizado em seus textos “*O que é a Aufklärung?*” de 1784 e sobre “*o que é a revolução?*” de 1798⁵ um deslocamento em relação ao projeto crítico, com a introdução da História no campo da filosofia e inaugurado não uma, mas duas linhas de pensamento filosófico. Naquela palestra Foucault desloca a questão crítica de Kant “Que posso saber?” para o que denominou atitude crítica do homem moderno, adotando para isto uma metodologia que denominou genealogia, uma prática histórico-filosófica de construção de uma “l’histoire qui serait traversée par la question des rapports entre les structures de rationalité qui articulent le discours vrai et les mécanismes d’assujettissement”⁶ para, assim, determinar campos de possibilidades explicativas. Ressalte-se que é em confronto com a tradição do pensamento de historiadores e de filósofos que Foucault propõe o deslocamento da questão da crítica epistemológica-transcendental kantiana «O que posso saber?» para atitude crítica, com a qual “o sujeito se dá o direito de interrogar a verdade sobre os seus efeitos de poder e o poder sobre seus discursos de verdade [...] A Crítica teria essencialmente por função o desassujeitamento no jogo do que se poderia denominar, em resumo, a política da verdade”⁷.

³ (FOUCAULT, 1974, p. 1342) De la nature humaine: justice contre le pouvoir

⁴ (FOUCAULT, 2015) "Qu'est-ce que la critique?" suivi de "La culture de soi"

⁵ O texto sobre a revolução encontra-se na Segunda Seção de “*O conflito das Faculdades*”

⁶ (FOUCAULT, 2015, p. 48) "Qu'est-ce que la critique?" suivi de "La culture de soi" - “história que seria perpassada pela questão das relações entre as estruturas de racionalidade que articulam o discurso verdadeiro e os mecanismos de assujeitamento”

⁷ (FOUCAULT, 2015, p. 39) "Qu'est-ce que la critique?" suivi de "La culture de soi"

Naquela palestra, bem como em outros textos, ele apresenta o surgimento dos processos de governamentalização centralizados em práticas de governo sobre as condutas dos indivíduos que, por sua vez, a elas resistem adotando uma atitude crítica constante. Através de metodologia que denomina genealogia da história que, por sua vez, não é nem abandono nem superação do procedimento arqueológico anterior, ele propõe a história enquanto componente de análise filosófica. Enquanto a arqueologia, através da análise de práticas discursivas e não discursivas procurava pelas condições de possibilidade ou impossibilidade de determinados discursos, a genealogia, analisa práticas e discursos imbricados com as relações de poder.

O terceiro momento da trajetória estudada focaliza textos de Foucault acerca do tema “Qu’este-ce que les Lumières?” em suas várias versões onde analisa dois textos kantianos, *O que é a Aufklärung? de 1784* e *O que é a Revolução? de 1798*. Na aula de cinco de janeiro de 1983 no Collège de France, Foucault propõe que Kant, com seu projeto Crítico e com seu texto de investigação histórico-filosófica “Resposta à pergunta: ‘O que é Aufklärung?’” (KANT, s/d)⁸, fundou duas grandes tradições críticas na filosofia contemporânea e às quais inúmeros estudiosos se filiaram nos séculos seguintes. No projeto crítico, sobretudo na Primeira Crítica, Kant focalizou suas investigações na análise das possibilidades de conhecimento formalmente verdadeiro que o homem poderia alcançar a partir de suas faculdades de intuição, entendimento e razão, e afastou a possibilidade de conhecer as coisas em si mesmas. A partir de tais investigações constituiu-se a tradição filosófica neokantiana que tem por objeto preferencial de investigação questões gnosiológicas, e que o filósofo francês denominou analítica da verdade.

A outra tradição filosófica teria surgido a partir de outra possibilidade aberta na resposta que Kant deu à questão “O que é a Aufklärung?”. Nela ele introduziu a História no campo da filosofia ao investigar o seu próprio presente, procurando nele reconhecer o que fazia sentido para uma reflexão filosófica. Em sua resposta não destacou transformações científicas, técnicas, econômicas, políticas ou sociais ocorridas no seu presente, mas procurou pelo que as possibilitou. Diz-nos Foucault, parece “que vemos aparecer no texto de Kant a questão do presente como acontecimento filosófico a que pertence o filósofo”⁹ e ao pertencer a um

⁸ Foucault destaca que além deste texto, Kant retoma o procedimento de análise de sua atualidade quando investiga a Revolução Francesa em “Conflito das Faculdades” publicado em 1798 (KANT, 2008) no qual pretendeu assinalar a ocorrência na história de sinais de progresso para melhor da humanidade, hipótese que havia proposto anteriormente em seu texto “Ideia de história Universal de um ponto de vista cosmopolita” publicado em novembro de 1784 (KANT, s/d).

⁹ (FOUCAULT, 2008, p. 14) Leçon du 5 janvier 1983 - Le gouvernement de soi et des autres - Cours au Collège de France (1982-1983)

presente que era objeto de sua investigação, o filósofo e seu filosofar fazem parte de um "nós", de um conjunto cultural de sua atualidade. Naquela análise kantiana da própria atualidade Foucault dirá que vemos surgir a filosofia:

"como superfície de emergência de uma atualidade, a filosofia como interrogação sobre o sentido filosófico da atualidade a que ele [Kant] pertence, a filosofia como interrogação pelo filósofo desse "nós" de que ele faz parte e em relação ao qual ele tem de se situar, é isso, me parece, que caracteriza a filosofia como discurso da modernidade." ¹⁰

A resposta sobre a Aufklärung realizaria também a articulação entre O projeto Crítico e a reflexão sobre a história formulando questões ontológicas¹¹ acerca da atualidade em conexão com a atitude crítica do homem moderno que teria surgido como polo oposto à governamentalização do Estado na Europa a partir do século XVI, como resistência que também questionava os nexos entre o poder e o saber. Certamente Foucault não sugere que Kant estaria propondo o retorno a uma ontologia do ser enquanto ser, eterno, imutável, imóvel da tradição que remonta a Parmênides, mas uma nova ontologia iniciada por ele mesmo, inaugurando uma tradição à qual Foucault se filia.

Esta nova direção de reflexão adotada por Kant estaria nos fundamentos de sua análise do processo de Aufklärung em suas dimensões éticas, políticas e filosóficas no que diz respeito ao sujeito que, corajosamente, procura libertar-se dos próprios excessos de obediência e dos excessos de poder de seus tutores. Neste processo o sujeito necessita refletir criticamente sobre si mesmo, sobre seus próprios limites no interior das relações de poder nas quais está imerso, ou seja, sobre a sua atualidade, procurando conhecer os próprios limites e os da sociedade que seriam racionalmente inaceitáveis, e então tentar ultrapassá-los respeitando os limites impostos pelas possibilidades de usos da razão.

A ontologia da atualidade, ontologia histórica, ontologia crítica, que Foucault destacou em Kant, será tratada por ele enquanto um empreendimento ético-político. Não se trata de apresentar uma nova metafísica, mas de uma investigação incessantemente renovada destas questões ontológicas inseparáveis de uma ética na qual o indivíduo analisa a atualidade histórica na qual vive, procurando suas próprias determinações e limites, notadamente aqueles produzidos pelas relações de poder, cada vez mais totalizante e individualizante, não com o intuito de respeitá-los, mas de ultrapassá-los.

¹⁰ (FOUCAULT, 2008, p. 14) Leçon du 5 janvier 1983 - Le gouvernement de soi et des autres - Cours au Collège de France (1982-1983)

¹¹ Ontologia da atualidade, ontologia histórica, ontologia crítica.

2 RELAÇÕES ENTRE ANTROPOLOGIA E FILOSOFIA EM KANT

Acompanharemos neste capítulo as análises que Foucault realiza das obras de Kant apresentadas na *Introdução à Antropologia de Kant* de 1961 e em *As Palavras e as Coisas* de 1966. Ambas estudam a obra kantiana a partir da perspectiva das relações entre a Filosofia e a Antropologia. Na primeira obra o método utilizado por Foucault de análise textual, conforme indica o subtítulo da mesma, é o de investigar a “*Gênese e estrutura da Antropologia de Kant*”, embora em certos momentos ele utilize o procedimento arqueológico. A pesquisa apresentada no segundo livro é apoiada em seu novo método de análise que denominou “arqueologia”, desenvolvido a partir da epistemologia francesa de seus mestres e moldado pelas características do próprio tema investigado. Tal metodologia de pesquisa foi sendo construída em conjunto com as investigações e a partir das necessidades do tema focalizado, tanto é que Foucault irá publicar posteriormente *A Arqueologia do Saber* onde discute as características metodológicas que adotou nos seus trabalhos anteriores. Numa afirmação aparentemente paradoxal pode-se dizer que o método foi aplicado antes de consolidar-se. Um conhecimento prévio dos enraizamentos e dos procedimentos da arqueologia, mesmo que breve, como o apresentado por Roberto Machado em *Foucault, A Ciência e o Saber*¹² e em *Foucault, a Filosofia e a Literatura*¹³ mostrou-se bastante proveitoso para facilitar a nossa leitura de obras de Foucault da década de sessenta facilitando a sua compreensão.

2.1 A Arqueologia do Saber

Sob o título “Une histoire restée muette” Foucault publica em 1966 na “La Quinzaine littéraire” uma resenha do livro “La Philosophie des Lumières” de E. Cassirer que havia sido traduzido para o francês. Naquela resenha, publicada no mesmo ano que *As Palavras e as Coisas*, ele faz a seguinte observação sobre a temática do livro e “referindo-se” a Kant:

Cassirer est «néo-kantien». Ce qui est désigné par ce terme, c'est, plus qu'un «mouvement» ou une «école» philosophique, l'impossibilité où s'est trouvée la pensée occidentale de surmonter la coupure établie par Kant; le néo-kantisme (en ce sens, nous sommes tous néo-kantiens), c'est l'injonction sans cesse répétée à raviver cette coupure -à la fois pour retrouver sa nécessité et pour en prendre toute la mesure¹⁴.

¹² (MACHADO, 2012) Foucault, a ciência e o saber

¹³ (MACHADO, 2005) Foucault, a filosofia e a literatura

¹⁴ Cassirer é neokantiano. O que se designa por esse termo é, mais que um movimento ou uma escola filosófica, a impossibilidade em que se encontrou o pensamento ocidental de superar o corte estabelecido por Kant: o neokantismo (neste sentido, todos nós somos neokantianos), é a injunção sempre renovada de reviver este corte –

Desta resenha destacamos três comentários de Foucault: 1) Kant estabelecera um corte epistemológico na história da filosofia instaurando a modernidade; 2) As novas questões e os novos modos de filosofar instaurados por Kant no pensamento permanecem no pensamento filosófico posterior e, dada a impossibilidade do pensamento filosófico posterior ultrapassá-las, Foucault declara-se neokantiano; 3) Cassirer teria inventado um método de análise do “universo autônomo do discurso-pensamento” do qual ele “descarta ou ao menos deixa em suspenso as determinações econômicas ou sociais”¹⁵ e com o qual sua arqueologia teria pontos em comum. O método apresentado por Cassirer não tem parentesco com a tradicional História das Ideias por não procurar por suas origens nem na biografia dos sujeitos, nem nas determinações econômicas e sociais, mas por autonomizar o espaço teórico de emergência das ideias procurando pelas condições que possibilitam seu surgimento, e assim revelar uma história que até então estivera emudecida.

Cassirer procède selon une sorte d'«abstraction fondatrice»: d'un côté, il efface les motivations individuelles, les accidents biographiques et toutes les figures contingentes qui peuplent une époque; de l'autre, il écarte ou du moins laisse en suspens les déterminations économiques ou sociales. Et ce qui se déploie alors devant lui, c'est toute une nappe indissociable de discours et de pensée, de concepts et de mots, d'énoncés et d'affirmations qu'il entreprend d'analyser dans sa configuration propre. Cet univers autonome du «discours-pensée» [...] Il isole de toutes les autres histoires (celle des individus, comme celle des sociétés) l'espace autonome du «théorique»; et sous ses yeux se découvre une histoire jusque-là restée muette.¹⁶

Talvez procurando também dar voz a uma história que até então estivera emudecida, ou criar uma história que pudesse interferir no presente, conforme destacou em entrevista de 1979 com M. Dillon publicada em *Dits et Écrits* sob o título “*Foucault étudie la raison d'État*” ele declara: “J'essaie de provoquer une interference entre notre réalité et ce que nous savons de notre histoire passée. Si je réussis, cette interference produira des réels effets sur

ao mesmo tempo para reencontrar sua necessidade e para tirar-lhe toda a medida. (FOUCAULT, 1966, p. 574) “Une histoire restée muette” in “Dit et écrits I 1954-1975”

¹⁵ (FOUCAULT, 1966, p. 575) “Une histoire restée muette” in “Dit et écrits I 1954-1975”

¹⁶ Cassirer procede segundo uma sorte de «abstração fundadora»: por um lado, ele suprime as motivações individuais, os acidentes biográficos e todas as figuras contingentes que povoam uma época; por outro, ele descarta ou ao menos deixa em suspenso as determinações econômicas ou sociais. E o que se abre então frente a ele, é toda uma superfície indissociável de discurso e de pensamento, de conceitos e de palavras, de enunciados e de afirmações que ele procura analisar em sua própria configuração. Este universo autônomo do «discurso-pensamento» [...] Ele isola de todas as outras histórias (aquela dos indivíduos, como aquela das sociedades) o espaço autônomo do «teórico» e sob seus olhos se desdobra uma história que até então havia restado muda (tradução nossa) (FOUCAULT, 1966, p. 575-6) “Une histoire restée muette” in “Dit et écrits I 1954-1975”

notre histoire présente.”¹⁷. Assim procedendo Foucault criou e utilizou na *História da Loucura*, no *Nascimento da Clínica* e em *As palavras e as coisas* um método que denominou uma arqueologia, uma forma de investigação histórica distinta da história tradicional e da descrição epistemológica, apesar dos pontos compartilhados com esta última.

A “*Arqueologia do Saber*” teria sido criada através de deslocamento metodológico em relação à história das ciências da epistemologia francesa de Bachelard, Cavaillès, Koyré e Canguilhem, segundo nos diz Machado¹⁸. Sem descartar as possibilidades de outras abordagens Machado privilegia a relação da arqueologia com a epistemologia francesa, notadamente a de Canguilhem, quando analisa a arqueologia não como um método acabado de análise histórica, mas enquanto o resultado do processo histórico de sua própria constituição, que ocorre simultaneamente à sua aplicação. É o que pode ser constatado nas mudanças que vão ocorrendo a cada livro produzido por Foucault, desde a *História da Loucura* até *As Palavras e as Coisas* e em seguida *A Arqueologia do Saber*.

A epistemologia reflete filosoficamente sobre a produção de conhecimentos científicos, procura avaliar a cientificidade da ciência e, para tanto, utiliza a história como instrumento privilegiado de análise, ressaltando-se, porém que nem toda história das ciências é necessariamente uma reflexão filosófica. Ela é uma investigação histórico-filosófica que postula uma dimensão histórica das ciências que vai além da descrição de tradições, biografias de inventores e suas realizações. É uma análise histórica das ciências que possui uma dimensão filosófica, por destacar nas mesmas a presença de uma questão fundamental para a filosofia: a da racionalidade. “Para a epistemologia, a ciência, discurso normatizado e normativo, é o lugar próprio do conhecimento e da verdade e, como tal, é instauradora da racionalidade. E se a razão tem uma história, só a história das ciências é capaz de demonstrá-la”¹⁹

Portanto a investigação histórica das ciências deve alcançar a dimensão filosófica das mesmas, o que exige desta particular forma de fazer história uma criticidade e uma dimensão filosófica. Não se trata de uma crítica à ciência, mas ao negativo da razão, quando analisa a superação de obstáculos, mitos e preconceitos e o progressivo acesso à racionalidade. A análise histórica crítica das ciências procura mostrar como se deram as superações de não razões, de obstáculos, de desaparecimento de preconceitos e abandono de mitos tornando possível o progressivo acesso da ciência à racionalidade, ou ainda, de construção paulatina de

¹⁷ (FOUCAULT, 1979, p. 805) Foucault étudie la raison d'État avec M. Dillon in Dits et Écrits II. 1976-1988

¹⁸ (MACHADO, 2012) Foucault, a ciência e o saber

¹⁹ (MACHADO, 2012, p. 7) Foucault, a ciência e o saber

racionalidades. Portanto, o progressivo acesso da ciência à racionalidade evidencia a dimensão filosófica de sua história e permite pensar em uma história da razão, a qual a história das ciências poderia demonstrar e indicar o percurso.

A partir da problemática da racionalidade a epistemologia rejeita a ideia de formulação de um racionalismo geral válido para todas as ciências. Partindo da própria ciência investigada, da qual deve “assimilar as lições e respeitar a normatividade”, a proposta de Bachelard, segundo Machado, é de procurar por um racionalismo regional, como ele o fez investigando no campo das ciências da natureza: a física e a química. Canguilhem dedicou-se a investigar a biologia, anatomia e fisiologia; o campo das ciências, que denominou ciências da vida. Foucault, discípulo destes epistemólogos, analisou uma nova região do saber, uma região lateral com relação à estudada pelos epistemólogos, começando pela Psiquiatria, e em seguida a Medicina até chegar às ciências do homem e ao saber não regional, não delimitado a uma ciência específica.

Dadas as especificidades desta região lateral do saber das ciências do homem que surge na modernidade, Foucault precisou efetuar um deslocamento em relação à epistemologia para poder analisá-la, desenvolvendo assim o que denominou “arqueologia”, uma nova metodologia em contínua e renovada elaboração que foi se constituindo no decorrer de suas investigações a partir das necessidades particulares de cada uma delas.

Não é objetivo deste trabalho um estudo aprofundado sobre as relações entre a epistemologia e a arqueologia em Foucault. A análise dos enlaçamentos e deslocamentos são extensas e refinadamente construídas de modo que exigiriam uma outra dissertação. Limitaremos-nos somente em indicar algumas das particularidades de ambas, para demarcar o deslocamento feito por Foucault para viabilizar a constituição de sua arqueologia em relação à história das ciências como vinha sendo realizada pelos epistemólogos franceses.

Grosso modo a história epistemológica tem como características básicas: a ideia de progresso de racionalidade e veridicidade crescentes das ciências através da superação de obstáculos epistemológicos; no devir sem fim das ciências cada momento de sua história é momento de superação de obstáculos anteriores, portanto cada um deles tem sua importância e suas razões; a história da formação, deformação e retificação de conceitos científicos; a descontinuidade deste progresso, que não é simplesmente o desenvolvimento de uma verdade preexistente; a história das ciências se realiza por meio de rupturas sucessivas e parciais, com maior ou menor alcance, o que leva à rejeição da figura do precursor, alvo de buscas da historiografia tradicional, e à percepção de impossibilidade de um tempo homogêneo que

possa unificar as diversas ciências; o caráter normativo da história das ciências que tem por objetivo julgar a cientificidade²⁰ de uma ciência e distinguir o erro da verdade.²¹

Em razão da pretensão judicativa da história epistemológica e da postulação do progresso da racionalidade científica como uma propriedade essencial das ciências, apresentam-se algumas questões sobre o princípio de julgamento: como será determinado e como um juiz saberá aplicá-lo. Mesmo procurando respeitar a lógica conceitual dos sistemas teóricos do passado o julgamento acaba por ser realizado a partir da atualidade científica do presente, o que significa dizer que ele poderá ser refeito inúmeras vezes em razão do progresso da ciência, portanto a história epistemológica é inevitavelmente recorrente, refeita indefinidamente a partir das formações progressivas das verdades presentes ao longo do tempo.²²

Enquanto a epistemologia pretende estar à altura das ciências e postular a ordenação da filosofia pela ciência, a arqueologia não se atém a qualquer ciência, mas procura determinar as condições históricas de possibilidade do saber, pretendendo ser crítica à ideia de racionalidade. A história epistemológica situa-se no nível dos conceitos científicos e investiga a produção da verdade na ciência como processo histórico que define, constrói e aperfeiçoa a racionalidade; já a arqueologia estabelece inter-relações conceituais no nível dos saberes, não privilegia a questão normativa da verdade e não estabelece recorrências a partir da racionalidade científica atual.

Na *Arqueologia do Saber* Foucault assim descreve o trabalho arqueológico de análise de fatos comparativos em seus dois primeiros livros, sobre a psiquiatria na *História da Loucura* e a medicina no *Nascimento da clínica*:

A análise arqueológica individualiza e descreve formações discursivas, isto é, deve compará-las, opô-las umas às outras na simultaneidade em que se apresentam, distingui-las das que não têm o mesmo calendário, relacioná-las no que podem ter de específico com as práticas não discursivas que as envolvem e lhes servem de elemento geral. Bem diferente, ainda nisto, das descrições epistemológicas ou "arquitetônicas" que analisam a estrutura interna de uma teoria, o estudo arqueológico está sempre no plural: ele se exerce em uma multiplicidade de registros; percorre interstícios e desvios; tem seu domínio no espaço em que as unidades se justapõem, se separam, fixam suas arestas, se enfrentam, desenham entre si espaços em branco.²³

²⁰ No sentido de pensamento científico com pretensão de verdade.

²¹ (MACHADO, 2012) Foucault, a ciência e o saber.

²² (MACHADO, 2012) Foucault, a ciência e o saber.

²³ "L'analyse archéologique individualise et décrit des formations discursives. C'est dire qu'elle doit les comparer, les opposer les unes aux autres dans la simultanéité ou elles se présentent, les distinguer de celles qui n'ont pas le même calendrier, les mettre en rapport, dans ce qu'elles peuvent avoir de spécifique, avec les pratiques non discursives qui les entourent et leur servent d'élément général. Bien différente, en cela encore, des descriptions épistémologiques ou «architectoniques» qui analysent la structure interne d'une théorie, l'étude

Na *História da Loucura* e no *Nascimento da clínica* a descrição arqueológica da história dirige-se a tipos de discursos singulares: a arqueologia da percepção e a arqueologia do olhar, procurando estabelecer por comparação limites cronológicos, e descrevendo ao mesmo tempo em correlação a eles um campo institucional e um conjunto de acontecimentos, de práticas, de decisões políticas, um encadeamento de processos econômicos em que figuram oscilações demográficas, técnicas de assistência, necessidades de mão-de-obra, níveis diferentes de desemprego etc.

Em *As Palavras e as Coisas* o objetivo é realizar uma “Arqueologia das Ciências Humanas”, como indica o subtítulo do livro, mas tal análise não é uma descrição isolada, é o produto da inter-relação de saberes sobre o homem, é uma investigação que pretende dar conta não somente de uma ciência, mas da constituição dos saberes sobre o homem. Para analisar o aparecimento das ciências humanas²⁴ num momento preciso foi necessário descrever outros saberes da modernidade sem os quais não poderia haver ciências humanas e mostrar que antes da época moderna não havia, nem poderia ter havido, um saber sobre o homem²⁵.

Em a *Arqueologia do Saber*, Foucault destaca a estratégia adotada em *As Palavras e as Coisas*, onde a investigação arqueológica para viabilizar uma análise histórica das Ciências Humanas perfaz uma certa “aproximação lateral [ou indireta] de várias positivities distintas, cujos estados concomitantes são comparados durante um período determinado e confrontados com outros tipos de discurso que tomaram o seu lugar em uma determinada época”²⁶. Foi preciso partir da descrição de outros saberes da modernidade sem os quais não poderia haver ciências humanas e que, por esse motivo, são considerados seus saberes constituintes. Foucault afirma que antes da época moderna não houve, nem poderia ter havido, um saber sobre o homem, o das Ciências Humanas. Suas investigações da época Clássica constataram a inexistência das Ciências Empíricas modernas (Economia, Biologia e Filologia) que surgem no final do século XVIII e início do XIX, nas quais o homem aparece pela primeira vez como

archéologique est touj ours au pluriel: elle s' exerce dans une multiplicité de registres; elle parcourt des interstices et des écarts ; elle a son domaine là ou les unités se juxtaposent, se séparent, fixent leurs arêtes, se font face, et dessinent entre elles des espaces blancs” (FOUCAULT, 1969, p. 205) L'Archéologie du savoir

²⁴ Foucault realiza uma analogia descrevendo o surgimento das ciências humanas num espaço, que denominou triedro dos saberes, que teria por eixos de coordenadas os saberes fundamentais que seriam a filosofia crítica, as ciências empíricas (biologia, economia e filologia) e as ciências dedutivas (matemática, física e química)

²⁵ (MACHADO, 2012, p. 111) Foucault, a ciência e o saber

²⁶ Mais elle peut aussi, par une sorte de rapprochement latéral (comme dans *Les Mots et les Choses*), mettre en jeu plusieurs positivités distinctes, dont elle compare les états concomitants pendant une période déterminée, et qu'elle confronte avec d'autres types de discours qui ont pris leur place à une époque donnée. (FOUCAULT, 1969, p. 205-6) L'Archéologie du savoir

objeto de estudo, o que o leva a concluir a impossibilidade da existência das Ciências Humanas antes da modernidade.

Naquele final e início de séculos emergiram positivities distintas que constituíram um novo campo de conhecimentos empíricos, a biologia, a economia e a filologia com seus objetos – vida, trabalho e linguagem- enquanto iam saindo de cena a história natural, a análise das riquezas e a gramática geral, representações simultâneas em um quadro dos seres vivos, das riquezas e das palavras. Um final de uma época das representações e início de uma idade da história.

A “aproximação lateral”, arqueológica, das ciências humanas, à qual se referiu Foucault, não é, portanto, uma descrição isolada; ela é uma investigação de uma possível inter-relação de saberes num espaço que denominou triedro dos saberes composto por três eixos: o da filosofia moderna, o dos conhecimentos modernos das ciências empíricas em suas distintas positivities (a biologia, a economia e a filologia), e o das ciências dedutivas, a física e a química fundamentadas na matemática. Tal investigação se efetua a partir da análise das relações internas e externas dos mesmos como um conjunto específico, procurando determinar as condições históricas de possibilidade dos saberes sobre o homem e do homem como condição de possibilidade dos mesmos no que veio a constituir as Ciências Humanas.

Do “triedro dos saberes” Foucault exclui as ciências matemáticas e físicas do conjunto de ciências constituintes das Ciências Humanas, isto por que, embora aplicações das Ciências Humanas possam utilizar tais ciências como ferramentas auxiliares de investigação, elas não as têm necessariamente em sua constituição.

Mas que relação existiria entre o aparecimento desses objetos empíricos e a constituição dos saberes sobre o homem, ou seja, a problemática do homem?

“Esse acontecimento um pouco enigmático, esse acontecimento subterrâneo que, nos fins do século XVIII, se produziu nesses três domínios [da vida, do trabalho e da linguagem], submetendo-os num só lance a uma mesma ruptura, pode, pois, agora ser assinalado na unidade que funda suas formas diversas. Vê-se quão superficial seria buscar essa unidade do lado de um progresso na racionalidade ou da descoberta de um tema cultural novo”²⁷.

O homem torna-se objeto do saber ao ser tematizado pelas ciências empíricas, pois é trabalhando que produz objetos para satisfazer suas necessidades e seus desejos, se situa como um ser vivo entre os seres vivos, comunica-se através de linguagens, e a maneira de conhecê-lo empiricamente ocorre através desses conteúdos de saber. Em inescapável circularidade,

²⁷ (FOUCAULT, 2000, p. 326-327) As palavras e as coisas

para conhecer o homem, o homem precisa ter a possibilidade de conhecer, e isto ocorre através dos saberes sobre a vida, a produção e a linguagem, e pelo conhecimento das próprias possibilidades de conhecer, o que é propiciado pela nova forma de filosofar apontada por Kant.

Esta aproximação realizada pela arqueologia se fez necessária a partir do fato das ciências Humanas não terem recebido um domínio delineado anteriormente;

“O campo epistemológico que as ciências humanas percorrem não foi prescrito de antemão: nenhuma filosofia, nenhuma opção política ou moral, nenhuma ciência empírica, qualquer que fosse, nenhuma observação do corpo humano, nenhuma análise da sensação, da imaginação ou das paixões, jamais encontrou, nos séculos XVII e XVIII, alguma coisa como o homem; pois o homem não existia (assim como a vida, a linguagem e o trabalho)”²⁸

O surgimento das Ciências Humanas deu-se no dia em que o homem se constituiu na cultura ocidental como sujeito e como objeto, como “o que é necessário pensar e o que se deve saber”, como objeto de conhecimento e como condição de conhecimento. A principal tese de *As Palavras e as Coisas* é que é possível construir uma explicação para o aparecimento das Ciências Humanas a partir do aparecimento das Ciências Empíricas e a Filosofia modernas.

2.2 A antropologização da filosofia

Na *Introduction à l'Anthropologie de Kant*, escrita por Foucault como Tese Complementar de doutoramento apresentada em 1961²⁹, há todo um trabalho para determinar as possíveis articulações entre o Projeto Crítico e as pesquisas sobre antropologia desenvolvidas por Kant. Neste texto, que seria “o esboço parcial de uma obra que visaria criticar as antropologias filosóficas contemporâneas”³⁰, Foucault teria desenvolvido segundo Ricardo Terra suas análises das obras que de alguma maneira estariam articuladas ao projeto antropológico de Kant mantendo ao lado da perspectiva genética o método estrutural. O conjunto de textos abordados, além da *Antropologia de um Ponto de vista Pragmático (APP)*³¹ publicada em 1798 compreende notas do curso que o filósofo alemão ministrou por mais de 25 anos sobre este campo do conhecimento e textos, publicados ou manuscritos, pré-

²⁸ (FOUCAULT, 2000, p. 476) *As palavras e as coisas*

²⁹ Utilizaremos em nossas citações a abreviatura (TC) para esta obra e a paginação de sua tradução para o português na edição brasileira que tem o título *Gênese e estrutura da Antropologia de Kant* (FOUCAULT, 2011)

³⁰ (TERRA, 1997) Foucault Leitor de Kant: da antropologia à ontologia do presente

³¹ (KANT, 2009) *Antropologia de um ponto de vista pragmático*

críticos, crítico e pós-críticos, bem como textos de outros autores consultados por Kant ou que se referem à sua obra, ou com os quais manteve correspondência. Os textos pré-críticos abordados são as *Observações Sobre o Sentimento do Belo e do Sublime* (1764), o *Ensaio Sobre as Doenças do Espírito* (1763) e o *Ensaio sobre as Raças* (1775); do projeto Crítico Foucault fará uma comparação estrutural entre a *Crítica da Razão Pura* e o projeto antropológico; finalmente a (APP) e outros textos contemporâneos, seus ou de outros autores, alguns deles posteriores a 1798. O estudo dos escritos destes três períodos mostrou a imbricação da Antropologia com os mesmos, indicando a necessidade de abordá-los para poder circunscrever os problemas das relações antropológico-críticas. Desta tríplice imbricação Foucault dirá que “torna a *Antropologia* contemporânea, ao mesmo tempo, daquilo que precede a Crítica, daquilo que a realiza e daquilo que logo irá liquidá-la”³². Portanto, a liquidação da Crítica teria sido iniciada já no decorrer da trajetória das investigações kantianas.

Da Tese Complementar “*Gênese e estrutura da Antropologia de Kant*”³³ (TC) apresentada em maio de 1961 e de “*As palavras e as coisas*” (MC)³⁴ de Foucault nos concentraremos nas abordagens feitas pelo autor acerca de uma possível ocorrência em Kant de elementos que permitiriam certa antropologização da filosofia e abertura à uma nova metafísica propiciada pela questão de caráter ontológico “O que é o homem?” abrindo a possibilidade de confusão entre o empírico e o transcendental, apesar da distinção entre tais campos apresentada por Kant. A confusão entre os dois domínios teria sido absorvida e desenvolvida posteriormente em filosofias do século XIX e XX e em antropologias que procuram fundamentar-se em definições do que é o homem.

Se investigação realizada na (TC) é feita segundo uma metodologia genética e estrutural (TC p.20), como já mencionamos, em (MC) onde é dada continuidade à análise de vários temas da (TC), o método é arqueológico, conforme indica o subtítulo do livro “*Uma Arqueologia das Ciências Humanas*”.

A (TC) apresenta algumas questões acerca das relações entre o Projeto Crítico e um conjunto de textos que poderíamos denominar Projeto Antropológico de Kant do qual Foucault analisa mais detidamente, além da (APP) o *Manual dos cursos de Lógica Geral* e as *Obras Póstumas*. Nos últimos anos de sua vida intelectual Kant apresentou a redação final da

³² (FOUCAULT, 2011, p. 20) *Gênese e Estrutura da Antropologia de Kant*

³³ Utilizaremos a abreviação (TC) ao nos referirmos à Tese Complementar “*Gênese e estrutura da Antropologia de Kant*”

³⁴ Utilizaremos a abreviação (MC) ao nos referirmos a “*As Palavras e as Coisas*”

(APP) publicada em 1797. A obra refere-se, embora não exclusivamente, às investigações desenvolvidas e apresentadas em seus cursos sobre Antropologia, ministrados por volta de 25 anos a partir de 1772, durante os quais também desenvolveu o seu projeto crítico e outras pesquisas. Em sua tese Foucault estuda as relações antropológico-críticas e nos apresenta um quadro das condições do desenvolvimento e redação dos estudos antropológicos realizados por Kant, concluindo que as possíveis reverberações das investigações desenvolvidas paralelamente aos cursos de antropologia não podem ser determinadas com segurança a partir dos textos disponíveis, sejam os do próprio Kant, as anotações de aula de seus ex-alunos, os livros de autores contemporâneos que se referiam ao seu curso, ou ainda a autores estudados por ele. Ficam em aberto as questões sobre se teria havido na *Antropologia* uma concepção de homem que se manteve inalterada ao longo dos 25 anos, e talvez orientando secretamente o projeto crítico, ou se a concepção de homem teria se modificado ao longo do desenvolvimento do projeto crítico e um “*homo criticus*” foi se formando com uma estrutura diferente da proposta inicialmente³⁵ Em outros termos: a *Antropologia* teria se orientado pela *Crítica* ou, inversamente, a *Crítica* teria em sua raiz uma concepção antropológica de homem já presente em seus estudos anteriores?

Segundo Daniel Omar Perez, manuscritos de aulas de alunos de Kant, aos quais Foucault não teve acesso, foram publicados somente em 1997 no volume XXV da obra completa por Brandt e Stark, demonstram reformulações nos cursos de antropologia, concomitantemente ao desenvolvimento da filosofia crítica, demonstrando que ambos os projetos foram evoluindo ao longo do tempo. Portanto, destaca Perez, “Trata-se de saber se a figura do homem precede ao trabalho crítico ou é este que confirma o nascimento daquela nova figura [...] no primeiro caso, tem-se uma afirmação metafísica arbitrária; no segundo caso tem-se a constituição das subjetividades a partir de campos semânticos. Isto é tudo que precisamos decidir”³⁶.

Em *Kant, Foucault e a Antropologia Pragmática*³⁷ Sardinha propõe que Foucault teria apresentado em sua (TC) três problemas: o do lugar que a APP, a Introdução da *Lógica* e o *Opus Postumum* ocupam na obra kantiana; as distintas concepções de homem; e o destino posterior de tais concepções na filosofia da modernidade pós-kantiana que parecem esquecer a lição crítica que limita as pretensões do conhecimento.

³⁵ (FOUCAULT, 2011, p. 17) Gênese e Estrutura da Antropologia de Kant

³⁶ (PEREZ, 2012, p. 224-225) Foucault como kantiano: acerca de um pensamento do homem desde sua própria finitude

³⁷ (SARDINHA, 2011) Kant, Foucault e a Antropologia Pragmática

Reconhecendo que a análise do texto da *Antropologia* juntamente com os anteriores (críticos e pré-críticos) à sua publicação não são suficientemente esclarecedores sobre a relação entre ela e o projeto crítico, Foucault propõe que, se tomados em conjunto com os textos contemporâneos e os posteriores à publicação, poderiam ser encontrados elementos adicionais que reforçariam as possibilidades de análise histórica e estrutural da relação entre o pensamento crítico e a reflexão antropológica (TC 28). Referindo-se a textos posteriores diz ele “Será à luz dada nestes textos ao *Was ist der Mensch?* [o que é o homem] que tentaremos compreender, em um caminho de retorno, o que quer dizer a *Antropologia*”³⁸. Este procedimento é contestado por Sardinha que, talvez recusando a metodologia de análise da questão também a partir de leituras de textos posteriores, afirma: “somos autorizados a ver na démarche foucaultiana uma espécie de releitura teleológica da APP, leitura segundo a qual a verdade deste livro se encontra num termo que, sendo-lhe exterior, a conduz de antemão e secretamente”³⁹. Ou seja, considera cada texto como expressão consolidada das concepções do autor até aquele momento e abstém-se da possibilidade de investiga-los estruturalmente também a partir de textos posteriores. Talvez tal cautela possa ser justificável, pois não é possível fazer afirmações seguras sobre os rumos futuros de uma investigação a partir do momento em que está sendo realizada, e o mesmo ocorreria numa leitura retrospectiva, que pode parecer uma procura artificiosa de precursores ou estabelecimento de uma teleologia a posteriori. Acerca do procedimento de investigação proposto por Foucault, Terra nos apresenta outra possibilidade de pensá-lo, ou seja Foucault estaria analisando o que poderia haver de comum nas estruturas das obras da antropologia e do projeto crítico e não uma possível evolução teórica do pensamento kantiano:

Para dar conta, tanto da formação da obra, como de suas várias camadas, que em alguns casos persistem e em outros não, como também da articulação da análise antropológica com o projeto crítico, Foucault propõe que se mantenha, ao lado da perspectiva genética, o método estrutural. [...]Podemos entender por que a questão da relação do pensamento antropológico kantiano com o trabalho crítico, se colocada de maneira unívoca, não tem resposta. Mas, levando em conta os diversos níveis da questão, Foucault pode buscar indícios da dependência da postura da última versão da Antropologia com relação à obra crítica.⁴⁰

Em sua tese de doutoramento Celso Kraemer apresenta uma outra possibilidade de leitura do processo de investigação de Foucault que aborda textos “menores” e “principais”:

³⁸ (FOUCAULT, 2011, p. 67) Gênese e Estrutura da Antropologia de Kant

³⁹ (SARDINHA, 2011, p. 50) Kant, Foucault e a Antropologia Pragmática

⁴⁰ (TERRA, 1997, p. 75-76) Foucault Leitor de Kant: da antropologia à ontologia do presente

Uma hipótese que parece plausível é a de que tal característica não é fruto do acaso ou de um capricho de Foucault, mas deriva de dois componentes teórico-metodológicos. O primeiro deve-se ao modo como opera o método crítico, em conformidade com a leitura que faz de Kant. Não é um discurso sobre a verdade ou falsidade do objeto ou do conhecimento, mas sobre as condições de possibilidade de objetos de conhecimento. O segundo componente deriva de um pressuposto, igualmente implicado por sua leitura de Kant: nem a verdade, nem a liberdade podem ser tomadas ontologicamente. Ao contrário, uma só efetiva sua existência em face à outra. A verdade, neste caso, significa o dentro (o Mesmo, a determinação) e a liberdade o fora (o Outro, a possibilidade)⁴¹.

Sabemos que as interpretações realizadas por Foucault sobre as relações entre a antropologia e a crítica e suas consequências na filosofia nos séculos XIX e XX são, segundo alguns autores, um tanto controvertidas, seja por seu transitar por várias obras anteriores, contemporâneas e posteriores à redação de 1798 da (APP), seja por discordâncias de suas leituras. Não é nosso objetivo nem mesmo de tentar esboçar uma análise da contribuição que Foucault teria dado aos estudos kantianos, ou acompanhar investigações de especialistas kantianos, o que não significa recusar o reconhecimento do valor das mesmas.

Nosso foco de leituras concentra-se nas investigações que Foucault realizou a respeito da questão do sujeito, que como ele afirma em “*Le sujet et le pouvoir*”⁴² ao fazer uma retrospectiva de suas investigações “Je voudrais dire d'abord quel a été le but de mon travail ces vingt dernières années [...] le sujet, qui constitue le theme général de mes recherches.”⁴³ Para tanto nos limitaremos à abordagem do projeto antropológico de Kant iniciada na (TC) onde se encontra a proposta de que a partir da tensão presente entre o empírico e o transcendental, teria surgido a figura do homem moderno como um duplo empírico e transcendental no campo do conhecimento, objeto de conhecimento e sujeito de conhecimento, assim como teria ocorrido uma abertura à possibilidade de inversão entre aqueles dois campos em filosofias posteriores, que Foucault retomará em MC a partir de outra perspectiva, procurando fundamentar sua interpretação utilizando uma nova metodologia de investigação, a arqueologia, criada a partir de deslocamento que realizou na epistemologia praticada por seus mestres.

*

Para determinar as relações entre a *Crítica da Razão Pura* (CRP), cuja primeira edição é de 1781 e a segunda de 1787, e a (APP) publicada em 1798 e que, juntamente com outros

⁴¹ (KRAEMER, 2008, p. 4) Ética e Liberdade em Michel Foucault - Uma leitura de Kant

⁴² (FOUCAULT, 1982) *Le Sujet et le Pouvoir* in Dits et Écrits II

⁴³ “Gostaria em primeiro lugar dizer qual foi o propósito do meu trabalho nestes vinte últimos anos [...] o sujeito que constitui o tema geral de minhas pesquisas” Trad. nossa

textos deixam entrever no conjunto formado um projeto antropológico, Foucault utiliza um método estrutural. Se a (CRP) investiga as possibilidades e limites do conhecimento, a Antropologia, conforme Foucault declara na entrevista de 1965 publicada em *Dits et Écrits* com o título *Philosophie et psychologie*⁴⁴, será, embora não somente, a investigação da temática da alma ou do pensamento, que as ciências humanas se apropriaram da filosofia que, por sua vez, anteriormente as circunscrevia, embora as tivesse deixado negligenciadas: “por antropologia entendo esta estrutura propriamente filosófica que faz com que atualmente os problemas da filosofia estejam todos alojados no interior deste domínio que podemos denominar o da finitude humana”.

Na Alemanha da segunda metade do século XVIII ocorriam muitas pesquisas antropológicas, resultando numa rede de conhecimentos empíricos com a pretensão de constituir uma ciência, a antropologia. É também naquele final de século que Kant realizou o seu projeto crítico e o seu projeto antropológico, e deste último publicou em 1798 a *Antropologia de um Ponto de Vista Pragmático* em cuja estrutura, segundo Foucault, há: “um duplo sistema de solidariedade: com a reflexão crítica e a filosofia transcendental, de um lado, mas de outro com a imensa série de pesquisas antropológicas que se desenvolvem, principalmente na Alemanha”⁴⁵.

Das pesquisas antropológicas kantianas, Foucault ao investigar suas relações estruturais com a (CRP) destaca alguns temas: 1) Nas anotações de curso Kant não propunha uma definição naturalista de um ser humano, ou de investigar o homem pelo que ele é naturalmente e na *Antropologia* tal via investigativa apresenta um movimento no qual natureza e liberdade mostram-se intrincadas e inseparáveis⁴⁶. 2) Descrever não o que o homem é, mas o que pode fazer de si mesmo. “Este tema sem dúvida foi, desde a origem, o próprio núcleo da reflexão antropológica e o índice de sua singularidade”⁴⁷ e que Kant irá apresentar na *Antropologia*⁴⁸ remetendo a uma liberdade que se apresenta ao mesmo tempo singular e universal. 3) O caráter pragmático, enquanto relação entre poder e dever, que a razão prática assegurava *a priori* no Imperativo⁴⁹, e que a “reflexão antropológica garante no

⁴⁴ (FOUCAULT, 1965, p. 467)

⁴⁵ (FOUCAULT, 2011, p. 97) *Gênese e Estrutura da Antropologia de Kant*

⁴⁶ (FOUCAULT, 2011, p. 45) *Gênese e Estrutura da Antropologia de Kant*

⁴⁷ (FOUCAULT, 2011, p. 45) *Gênese e Estrutura da Antropologia de Kant*

⁴⁸ (KANT, 2009, p. 21-22) *Antropologia de um ponto de vista pragmático*

⁴⁹ “[...] a lei moral é naqueles [nos homens] um imperativo que ordena categoricamente, porque a lei é incondicionada” (KANT, 2011, p. 54)

movimento concreto do exercício cotidiano: no *Spielen* [jogo]”⁵⁰. Esta noção, singularmente importante segundo Foucault, apresenta o homem enquanto jogo da natureza, porém não simplesmente de forma passiva, como joguete inerte, mas também ativamente na condição de alguém que joga um jogo sem ser totalmente determinado por ele nem totalmente determinante sobre ele. Assim o jogo já não é mais um jogo da natureza, mas um jogo artificial e a “*Antropologia* desenvolve-se, pois, segundo esta dimensão do exercício humano que vai da ambiguidade do jogo à indecisão da arte”⁵¹. 4), como livro acerca das ações do cotidiano e não de teoria, e que expressa a oposição e a tensão entre os elementos da dupla formação que o homem recebe: da escola e do mundo.

Na (*APP*) deixa de existir a divisão que havia nos textos anteriores entre natureza e homem, entre liberdade e utilidade, entre Escola e mundo. A unidade é uma região onde poder e dever jogam um jogo onde cada um se mede pelo outro. “Tocamos o essencial: na *Antropologia*, o homem nem é *homo natura* nem sujeito puro de liberdade; ele situa-se nas sínteses já operadas de sua ligação com o mundo”⁵². Pretendendo ser conhecimento do homem, alguma coisa do conhecimento do mundo está presente, diz Foucault citando um fragmento kantiano redigido entre 1770 e 1780: “Conhecimento do mundo é conhecimento do homem”.

[Segundo Terra] A diferenciação do texto de 1798 em relação aos textos antropológicos anteriores aponta para uma articulação dos temas que só é possível caso se levem em conta as soluções da filosofia crítica. Tem-se uma articulação peculiar de natureza, liberdade, cultura e mundo. O conhecimento do homem implica certo conhecimento do mundo. Para Foucault, o objeto da *Antropologia*, apresentado em seu Prefácio, “é o homem residindo no mundo – *Weltbürger*” [cidadão do mundo] ⁵³

Porém, destaca Foucault, que até as últimas páginas da (*APP*) o homem como cidadão do mundo não é tomado como tema privilegiado, o mesmo ocorrendo nas *Obras Póstumas*. Apesar da apresentação do tema do homem enquanto cidadão do mundo no Prefácio da (*APP*)⁵⁴, a maioria das análises realizadas neste livro não se desenvolvem abordando a questão cosmopolítica do mundo (*Welt*), mas sim a do *Gemüt*⁵⁵. “Se é verdade que o *Gemüt*

⁵⁰ (FOUCAULT, 2011, p. 46) Gênese e Estrutura da Antropologia de Kant

⁵¹ (FOUCAULT, 2011, p. 46) Gênese e Estrutura da Antropologia de Kant

⁵² (FOUCAULT, 2011, p. 48) Gênese e Estrutura da Antropologia de Kant

⁵³ (TERRA, 1997, p. 76) Foucault Leitor de Kant: da antropologia à ontologia do presente

⁵⁴ (KANT, 2009, p. A 120) Antropologia de um ponto de vista pragmático

⁵⁵ Sobre as diferentes traduções e sentidos dos termos como *Gemüt*, *Geist* e *Seele* citados por Foucault na (TC) reproduzimos a seguir a extensa nota de Valério Rohden em sua tradução da *Crítica da Faculdade do Juízo* (KANT, 2012, p. 38): “Kant adota o termo *Gemüt*, do qual fornece em ocasiões diversas equivalentes latinos *animus* e *mens*, para designar o todo das faculdades de sentir, apetecer e pensar (cf. Tb. CFJ, LVII) e jamais só

de que trata a Antropologia é realmente o elemento primeiro de sua exploração, há fundamento para se propor um certo número de questões.”⁵⁶.

Na comparação estrutural entre a Primeira Crítica e a Antropologia, Foucault apresenta esta última como que espelhada em relação à primeira, onde ao *a priori* do conhecimento na crítica é sucedido pelo *a priori* da existência da antropologia⁵⁷.

Na análise que realiza do *Manual dos Cursos de Lógica Geral*, Foucault destaca a questão ali apresentada – “O que é o homem?”⁵⁸ - que seria a quarta na sequência cronológica das três formuladas anteriormente nas Três Críticas. Esta nova questão não dá prosseguimento às anteriores abordando uma nova temática, ao contrário, é uma questão que as recobre, de modo que as três a ela se reportam⁵⁹.

Embora o texto da Antropologia de 1798 seja anterior a esta pergunta e não a responde, ela está no campo das investigações antropológicas de Kant e é, como diz Foucault, “à luz das respostas dadas a “O que é o homem?” que tentaremos compreender, em um caminho de retorno, o que quer dizer a Antropologia”⁶⁰.

Da pergunta “o que é o homem?” nascem três outras questões, ou imperativos do saber,⁶¹ de modo que o filósofo deve ser capaz de determinar:

- 1) As fontes do saber humano;
- 2) A extensão do uso possível e natural de todo saber;
- 3) Os limites da razão.

unilateralmente, como se fez depois dele, a unidade do sentimento (equivalente a *Herz* e *timos*). Ele adota *Gemüt* preferencialmente a *Seele* (*anima*) pela sua neutralidade face ao sentido metafísico desta última (cf. *Über das Organ der Seele*, A 83). A tradução desse termo por “*ânimo*” e não por “*mente*” oferece a vantagem de não o reduzir, por outro lado, nem às faculdades cognitivas nem à atual “*philosophy of mind*”, entendida como filosofia analítica do espírito. Em muitas traduções e principalmente entre os franceses prevalece a tendência a confundir *Gemüt* (ânimo, faculdade geral transcendental) com *Geist* (espírito, faculdade estética produtiva) e *Seele* (alma, substância metafísica; cf. CFJ, § 49). Segundo Kant, o próprio *esprit* francês situa-se mais do lado do *Geschmack* (gosto), enquanto *Geist* situa-se mais do lado do gênio (cf. *Reflexões* 930 e 944, vol. XV). O termo “*ânimo*”, que em português tem menor tradição em seu sentido especializado, tendendo a confundir-se com disposição e coragem (*Mut*) tem também o sentido de vida (seu sentido estético). Originalmente em latim (cf. o dicionário latim-alemão Georges) ele teve o mesmo sentido de complexo de faculdades do *Gemüt*, o qual contudo o termo alemão expressa melhor: *muot no ahd* (antigo alto alemão) significou já **faculdade do pensar, querer e sentir**; o prefixo *ge* é por sua vez uma partícula integradora que remete às partes de um todo; daí que *Gemüte* tenha tomado no *mhd* (méio alto alemão) esse **sentido originário de totalidade das faculdades** (cf. o dicionário Wahrig). A perplexidade causada pelo abuso do sentido desse termo, já denunciado por Goethe, deve-se em grande parte ao fato de o próprio Kant pouco ter-se preocupado em aclará-lo.” [destaque meu]

⁵⁶ (FOUCAULT, 2011, p. 49) *Gênese e Estrutura da Antropologia de Kant*

⁵⁷ (FOUCAULT, 2011, p. 64) *Gênese e Estrutura da Antropologia de Kant*

⁵⁸ Vide (KANT, 2006, p. AK25) *Manual dos Cursos de Lógica Geral*

⁵⁹ Como nos diz Kant: - A Metafísica responde à primeira questão; a Moral à segunda; a Religião à terceira; e a Antropologia à quarta. Mas, fundamentalmente, tudo poderia reduzir-se à Antropologia, pois as três primeiras questões remetem à última.” (KANT, 2006, p. AK25) *Manual dos Cursos de Lógica Geral*

⁶⁰ (FOUCAULT, 2011, p. 67) *Gênese e Estrutura da Antropologia de Kant*

⁶¹ (FOUCAULT, 2011, p. 72) *Gênese e Estrutura da Antropologia de Kant*

Com estas formulações são retomados, segundo uma perspectiva antropológica, os temas das três primeiras questões fundamentais do projeto crítico. A determinação “das fontes do saber humano” confere conteúdo à questão “Que posso saber?”; a extensão do “uso possível do saber” indica o “Que devo fazer?” e “os limites da razão” dá sentido a “O que me é permitido esperar?”. A quarta questão apresentada na *Lógica* “O que é o homem?” tem conteúdo que recobre o das três anteriores, repetindo assim na antropologia o que era da Crítica. Aqui está, segundo Foucault, “o nível do fundamento estrutural da repetição antropológico-crítica. A Antropologia nada disse de diferente daquilo que é dito na Crítica [...] recobre exatamente o domínio da empresa crítica”⁶² (FOUCAULT, 2011, p. 72-73).

*

A investigação inicial da (CRP) se refere à diferença entre o conhecimento empírico e o transcendental, que seriam também duas maneiras distintas de pensar o homem. A preocupação de Kant na Antropologia em associar a reflexão crítica às indagações empíricas sobre o homem na antropologia irá provocar uma diluição das fronteiras entre as duas perspectivas de conhecimento do homem apresentadas na (CRP), ou uma ambiguidade como diz Foucault. Mas assim fazendo, Kant apresenta uma nova perspectiva de reflexão sobre o homem, enquanto condição de possibilidade ou transcendental e enquanto ser empírico e histórico.

Na (CRP) a fonte dos princípios a priori não reside na experiência, como alertara Hume, nem em Deus como propusera Descartes anteriormente, mas nas capacidades finitas de cognição do homem: - intuição sensível, entendimento e razão. E é tendo tal finitude no horizonte que Kant estrutura a Antropologia, analogamente à Crítica, e que “acreditava pôr em questão um setor da natureza, colocava uma questão que iria transportar para a filosofia de nossa época toda a sombra de uma filosofia clássica doravante privada de Deus: *pode haver um conhecimento empírico da finitude?*”. [...] “Portanto, 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 o seu conhecimento”⁶³.

A crítica que surge com Kant procura explicar a possibilidade de conhecer a partir daquele que conhece e não do objeto de conhecimento, para tanto deve determinar as possibilidades e limites do sujeito. Nesta investigação apresenta o campo transcendental que tem por fundamento do conhecimento o sujeito transcendental, que é determinado

⁶² (FOUCAULT, 2011, p. 104-105) Gênese e Estrutura da Antropologia de Kant

⁶³ (FOUCAULT, 2011, p. 105-106) Gênese e Estrutura da Antropologia de Kant

intelectualmente e não através dos sentidos, da experiência. O conhecimento é sintético e, contrariamente à síntese que se dava na ordenação da representação na época clássica, agora o conhecimento ocorre pela síntese conceitual, realizada pelo entendimento, das representações espaço-temporais da intuição sensível.

“Para haver conhecimento, além de uma representação propriamente dita, uma representação intelectual, conceitual, é necessário que o fenômeno a diversidade sensível, se apresente ao sujeito como uma intuição sensível”⁶⁴

Antes da crítica o conhecimento era um dado exterior, prévio ao ato de conhecer que seria mais próximo do que poderíamos denominar de descoberta e não seria limitado, ou seus limites seriam desconhecidos. Com a crítica há uma “construção” sintética do conhecimento, circunscrito ao interior dos limites das faculdades cognitivas humanas, através da intuição sensível e da síntese conceitual dos fenômenos pelo entendimento, segundo regras da razão. Além do limite intransponível ao conhecimento do sujeito transcendental, que seria o conhecimento da coisa em si, todos os conhecimentos possíveis só podem acontecer nos limites das formas a priori da intuição: espaço e tempo.

Quando conhecer estava nos âmbitos da representação clássica não havia limitações para tal tipo de conhecimento proveniente do exterior e que se reportava ao infinito, porém o conhecimento no campo transcendental é finito, é limitado pela finitude das próprias faculdades do sujeito. Na época clássica tanto a filosofia quanto a ciência se situavam no nível das representações e o conhecimento se dava a partir da ordenação das mesmas em um quadro geral das representações, por semelhanças ou diferenças, ao passo que na modernidade, ciência e filosofia escapam da simples representação e fundamentam-se numa atividade cognitiva do sujeito. Note-se, no entanto, que entre estas últimas há uma diferença: “a ciência diz respeito ao objeto, à empiricidade; a filosofia, ao sujeito, ao fundamento transcendental do conhecimento; é uma reflexão sobre as condições de possibilidade de todo conhecimento; uma analítica de tudo o que pode se dar em geral à experiência do homem”⁶⁵.

Deste modo ocorre na modernidade o aparecimento do homem, simultaneamente sujeito e objeto de conhecimento. Como objeto dos conhecimentos empíricos e como sujeito, enquanto meio ou condição de possibilidade de conhecimento, na analítica transcendental.

Para Machado o fundamental na Crítica é o aparecimento de um sujeito que só dispõe de intuição sensível e não intelectual. A intuição sensível por depender de objetos externos é

⁶⁴ (MACHADO, 2005, p. 94) Foucault, a filosofia e a literatura

⁶⁵ (MACHADO, 2005, p. 94) Foucault, a filosofia e a literatura

sempre parcial e contingente, e tal sujeito dispõe somente de um conhecimento *a priori*, necessariamente finito. Na antropologia trata-se de saber se no nível do homem pode existir um conhecimento da finitude, para pensar esta finitude em si mesma na forma de positividade.

O duplo sistema de solidariedade da *Antropologia* com a reflexão crítica e com as pesquisas antropológicas que se desenvolviam na Alemanha reflete-se na repetição antropológico-crítica apontada nas análises estruturais realizadas por Foucault, sobressaindo o persistente problema da empiricidade na repetição antropológico-crítica: - Toda reflexão que pretende ir do *a priori* ao fundamental, da crítica à ciência do homem, deveria necessariamente ser direcionada para a empiricidade? Ou ainda: - *pode haver um conhecimento empírico da finitude?*

E assim uma ciência do homem, ou antes, o campo empírico em que uma ciência do homem se torna possível, insere-se de pleno direito no trajeto da filosofia em direção a si mesma. Ou pode-se conceber uma antropologia que não encontrasse na empiricidade seu conteúdo e suas leis, mas que se endereçasse às essências em uma reflexão sobre o homem à qual unicamente a intuição daria riqueza e vida? O empírico só valeria então a título de exemplo, não definindo nem comprometendo a forma mesma do conhecimento⁶⁶.

Das análises das relações da Antropologia com os conhecimentos empíricos ficaria evidente a existência de uma rede de conhecimentos empíricos no final do século XVIII constituindo um domínio da antropologia. Um exemplo disto é análise de Foucault do deslocamento da *Physis* observada naqueles estudos, concebendo-a como física separada do físico, do corpo humano. A fisiologia seria a ciência que cobriria o domínio do conhecimento do corpo humano que, por ter alma, diferiria dos demais corpos que se situariam no campo dos conhecimentos empíricos da física. O físico no homem seria a natureza sem ser física. A separação entre fisiologia e física teria sido estabelecida pela Antropologia porque, para ela, o homem, seria diferente dos demais seres por se encontrar “no ponto de cruzamento entre a determinação de um privilégio metafísico, que é a alma, e o domínio de uma técnica, que é a medicina”⁶⁷.

Neste domínio a antropologia será, “ao mesmo tempo, limite da ciência da *Physis* e ciência deste limite [...] que ela definirá em termos de relações aquilo que não é relação, em termos de continuidade aquilo que é ruptura, em termos de positividade⁶⁸ aquilo que é

⁶⁶ (FOUCAULT, 2011, p. 97) *Gênese e Estrutura da Antropologia de Kant*

⁶⁷ (FOUCAULT, 2011, p. 101) *Gênese e Estrutura da Antropologia de Kant*

⁶⁸ Quando Foucault usa o termo positividade para referir-se à análise discursiva dos saberes desde um ponto de vista arqueológico, “a positividade de um saber é o regime discursivo ao qual pertencem as condições de

finitude”⁶⁹. E ainda: “uma ciência antropológicamente fundada será uma ciência reduzida cuja medida é o homem,” mais adiante Foucault afirma que para Kant haveria uma

“antropologia fisiológica, uma psicológica, uma histórica e uma moral ou teleológica. Fundando o saber, ou pelo menos constituindo a ciência daquilo que funda o saber, a antropologia em um só movimento o limita e o finaliza” [...] 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 *Meschen-Kenntniss* [conhecimento do homem] pela qual se caracteriza 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 adquire.⁷⁰

Sobre os conteúdos empíricos da antropologia⁷¹. Foucault afirma: “Qualquer que seja o seu conteúdo empírico, a antropologia tem, pois, uma estrutura epistemológica que lhe é própria [...] que equilibra-se em torno de algo que não é nem o animal humano, nem a consciência de si, mas [...] é ao mesmo tempo o ser natural do homem, a lei de suas possibilidades e o limite *a priori* de seu conhecimento”. (FOUCAULT, 2011, p. 104)

A antropologia faz com que Kant opere uma grande redistribuição, ou seja, dado que a estrutura interna da antropologia tem a mesma forma que a da Crítica e, analogamente a esta, tem a pretensão de conhecer as possibilidades e os limites do conhecimento do que o homem conhece, nela o que aparece como dado parece ter a mesma função que o *a priori* da crítica⁷².

*

Foucault propõe que o nascimento da ilusão antropológica ocorre “por um deslocamento de sentido na crítica kantiana da ilusão transcendental”⁷³, e nesta passagem irá apresentar uma nova configuração da finitude humana.

Se em Descartes a finitude tinha sido encontrada a partir de uma referência ao infinito⁷⁴, em Kant ela está atrelada à sua teoria do conhecimento apresentada na (CRP). E em Foucault a finitude do homem é positiva, e pode ser encontrada a partir da determinação da

exercício da função enunciativa Assim a positividade desempenha o papel do que se poderia chamar um *a priori histórico*. Um *a priori* que não seria condição de validade para juízos, mas condição de realidade para enunciados.” (FOUCAULT, 1969, p. 163-167) *L'Archéologie du savoir*

⁶⁹ (FOUCAULT, 2011, p. 102) *Gênese e Estrutura da Antropologia de Kant*

⁷⁰ (FOUCAULT, 2011, p. 103-104) *Gênese e Estrutura da Antropologia de Kant*

⁷¹ Poderíamos dizer com Machado: - “Fazendo, mais ou menos no estilo dos epistemólogos, uma história que recua no tempo e procura compatibilidades e incompatibilidades entre saberes do presente - no caso, a modernidade - e saberes do passado - o classicismo” (MACHADO, 2012, p. 15) Foucault, a ciência e o saber

⁷² (FOUCAULT, 2011, p. 105) *Gênese e Estrutura da Antropologia de Kant*

⁷³ Na ilusão transcendental a unidade da consciência, que é apenas unidade no pensamento é considerada como intuição do sujeito enquanto objeto (vide pp. A381-82 e nota da página A695) (KANT, 2001) *Crítica da Razão Pura*

⁷⁴ (FOUCAULT, 2011, p. 105) *Gênese e Estrutura da Antropologia de Kant*

positividade empírica do homem segundo os saberes empíricos da biologia, da economia e da filologia.

A finitude kantiana decorre das possibilidades de conhecimento do sujeito humano que se encontram nas formas puras da intuição sensível, espaço e tempo, e nos conceitos do entendimento, que seriam as condições de possibilidade de qualquer conhecimento, portanto essa estrutura formal, ou transcendental, das faculdades cognitivas do homem demarcam as possibilidades e limites de seu conhecimento e, ao mesmo tempo, sua própria finitude, pois somente podemos conhecer através de conceitos e das formas espaço e tempo da intuição.

No Primeiro Paralogismo da Dialética Transcendental⁷⁵, Kant nos descreve como uma reflexão equivocada pretende conhecer a si mesmo enquanto uma intuição determinada em razão de tomar consciência lógica de si como ser pensante, ou seja, a ilusão de conhecer objetivamente o Eu como anterior ao pensamento, ao passo que a consciência de si como ser pensante somente ocorre durante o pensamento como simples função lógica. É o equívoco de pensar a unidade da percepção no pensamento como um objeto do qual podemos ter experiência sensível, de tomar o lógico por ontológico.

Destes falsos raciocínios decorre o que Kant denominou ilusão transcendental, que acontece quando se atribui um estatuto empírico ao Eu, apesar deste ser somente uma consciência de si à qual se chega pelo pensamento, sem passar pelas formas espaço e tempo da intuição sensível, portanto sendo da ordem do transcendental. Em resumo, a ilusão transcendental seria então o falso raciocínio que confunde o empírico e o transcendental. Conforme aponta Machado:

Em relação às antropologias filosóficas pós- kantianas, Foucault denuncia que se quis fazer da antropologia uma crítica, considerando-a como "o campo de positividade onde todas as ciências humanas encontram seu fundamento e sua possibilidade" ((TC) p108) isto é, remetendo a crítica a uma região empírica, a um domínio de fatos, que situa o transcendental no campo do natural, do homem tal como ele é dado na experiência.⁷⁶

Como Foucault já destacara, a posição de Kant é distinta de tais propostas, no Prefácio da (APP) ele apresenta a Antropologia como doutrina sistemática do homem como cidadão do

⁷⁵ “não me conheço unicamente pelo fato de tomar consciência de mim como ser pensante, mas se tiver consciência da intuição de mim próprio como de uma intuição determinada em relação à função do pensamento. Todos os modos da autoconsciência no pensamento não são pois ainda, em si mesmos, conceitos do entendimento relativos a objetos (categorias), mas simples funções lógicas que não dão a conhecer ao pensamento qualquer objeto, nem por conseguinte me dão a conhecer a mim próprio enquanto objeto. **O que é objeto não é a consciência de mim próprio determinante, mas apenas determinável**, isto é, da minha intuição interna (na medida em que o diverso que ela contém pode adequadamente ligar-se à condição geral da unidade da apercepção no pensamento).” [Grifo meu] (KANT, 2001, p. B406-407) Crítica da Razão Pura

⁷⁶ (MACHADO, 2005, p. 98) Foucault, a filosofia e a literatura

mundo segundo um ponto de vista pragmático, ou seja, sem negar a ação da natureza, ocupa-se do conhecimento do que este cidadão do mundo “faz de si mesmo, ou pode e deve fazer como ser que age livremente”. A antropologia investiga o homem como cidadão do mundo, a “maneira como ele adquire o mundo (seu uso, não seu conhecimento), isto é, da maneira como ele pode nele instalar-se e entrar no jogo”⁷⁷.

A antropologia ao estudar o homem em sua unidade como mundo:

“explora uma região onde liberdade e utilização já estão atadas na reciprocidade do uso, onde o poder e o dever se pertencem na unidade de um jogo que os mede um pelo outro, onde o mundo torna-se escola nas prescrições de uma cultura [...] o homem nem é homo natura, nem sujeito puro de liberdade, ele situa-se nas sínteses já operadas de sua ligação com o mundo”⁷⁸

O equívoco das filosofias pós-kantianas seria tomar a reflexão antropológica sobre o homem como ponto de partida, em outros termos, a ilusão antropológica pode ser notada nas “antropologias filosóficas” e nas “filosofias cujo ponto de partida e horizonte concreto são definidos por uma certa reflexão antropológica sobre o homem”.⁷⁹

Se para Kant, a ilusão transcendental decorria de uma tendência natural da razão⁸⁰ em ultrapassar seus limites, levando neste caso à proposição de um Eu enquanto objeto, enquanto ente subsistente ou substância, apesar de ser somente fruto de uma operação lógica decorrente do processo de unificação das representações no entendimento e não de intuições sensíveis, no caso da ilusão antropológica apontada por Foucault, a questão é semelhante, mas espelhada: a empiricidade do homem não pode nem fundar-se a si mesma, nem constituir-se em conhecimento pois ocorreria aí uma ontologização do homem que, de resultante de processo de pensamento, seria caracterizado enquanto ser substancial. Portanto se na CRP, o risco da ilusão está nas ideias transcendentais; na Antropologia está nas empiricidades. Para Foucault a ilusão antropológica teria nascido de um deslocamento de sentido da crítica que Kant realizou da ilusão transcendental. A ilusão antropológica aparece quando aquilo que resulta da tendência “natural” da razão em ultrapassar os limites de seu uso, passa a ser a “natureza” da natureza humana

⁷⁷ (FOUCAULT, 2011, p. 47) Gênese e Estrutura da Antropologia de Kant

⁷⁸ (FOUCAULT, 2011, p. 48) Gênese e Estrutura da Antropologia de Kant

⁷⁹ (FOUCAULT, 2011, p. 108) Gênese e Estrutura da Antropologia de Kant

⁸⁰ “Há, pois, uma dialética da razão pura natural e inevitável; não me refiro à dialética em que um principiante se enreda por falta de conhecimentos, ou àquela que qualquer sofista engenhosamente imaginou para confundir gente sensata, mas à que está inseparavelmente ligada à razão humana e que, descoberta embora a ilusão, não deixará de lhe apresentar miragens e lançá-la incessantemente em erros momentâneos, que terão de ser constantemente eliminados.” (KANT, 2001, p. B354-355) Crítica da Razão Pura

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. O que Kant designou na *Crítica* de modo bastante ambíguo como “natural” foi esquecido como forma fundamental da relação com o objeto e recuperado como “natureza” da natureza humana. Consequentemente, a ilusão, no lugar de ser definida pelo movimento que a criticava em uma reflexão sobre o conhecimento, era referida a um nível anterior onde aparecia ao mesmo tempo desdobrada e fundada: tornava-se verdade da verdade [...] Esta ilusão definida agora como finitude tornava-se por excelência o retraimento da verdade: aquilo em que ela se esconde e aquilo em que sempre se pode reencontrá-la⁸¹

Na antropologia a relação com o sujeito indeterminado e desconhecido de Kant torna possível o conhecimento e a verdade das coisas, e que será o núcleo da verdade do homem da modernidade, estigma da finitude, concreto ou não. Esta ilusão, atravessando a crítica da reflexão sobre o conhecimento, refere-se a um nível anterior, numa regressão do pensamento que deve dar conta da transgressão dos limites do conhecimento, que não encontra fundamento no espaço e no tempo de uma intuição sensível, mas que interroga sobre o retorno inalcançável a si mesmo. A verdade do homem será outra, aquela que lhe mostra, como num espelho, um ser alienado de si mesmo e que não pode deixar de procurar a si mesmo através do outro. “Entrou no domínio da alienação”⁸².

Concluindo sua (TC) Foucault apresenta a filosofia enredada na confusão dos domínios das ciências humanas e da filosofia, esta ainda incapacitada a exercer uma verdadeira crítica à ilusão antropológica, mas destaca que um modelo para tal empreendimento foi apresentado por Nietzsche e que poderia ser entendido como um basta à proliferação da interrogação sobre o homem ao apontar o desaparecimento do homem que se procura saber o que ele é. Não se procuraria mais tentar responder à ambígua e diversionista questão “O que é o homem?”, mas de recusá-la e desarmá-la com o *Übermensch*, o além-do-homem.

O que Foucault chama de homem é a figura que surge na modernidade, o duplo empírico-transcendental tomado equivocadamente como possível de ser conhecido em sua essência e como fundamento da verdade, do esquecimento da ilusão transcendental apontada por Kant. Portanto não é no desaparecimento do homem enquanto espécie que Foucault faz sua aposta, mas na superação da ilusão antropológica que originou a concepção equivocada de homem desde o século XVIII.

⁸¹ (FOUCAULT, 2011, p. 109) *Gênese e Estrutura da Antropologia de Kant*

⁸² (FOUCAULT, 2011, p. 109-110) *Gênese e Estrutura da Antropologia de Kant*

2.3 Do finito clássico à analítica da finitude moderna

Na modernidade a ordenação da representação em um “quadro soberano” deixou de ter validade para os seres vivos, para as atividades de atendimento das necessidades dos homens, e para as palavras. A ordem da representação é agora a aparência, ou fenômeno de uma ordem que pertence à próprias coisas e elas são ordenadas em relação ao homem, que as percebe enquanto fenômenos.

No pensamento clássico, aquele para quem a representação existe, e que nela se representa a si mesmo, aí se reconhecendo por imagem ou reflexo, aquele que trama todos os fios entrecruzados da “representação em quadro” —, esse jamais se encontra lá presente. Antes do fim do século XVIII, o homem não existia.⁸³

O homem aparece com uma posição ambígua à medida que o discurso clássico se encerra, que a história natural, a análise das riquezas e a reflexão sobre a linguagem, tornam-se biologia, economia e filologia, ou seja, saberes empíricos sobre a vida, o trabalho e a linguagem. O homem apresenta-se, pela primeira vez, por um lado como objeto de estudos dos saberes empíricos e por outro, como sujeito que conhece e, na Primeira Crítica de Kant, como possibilidade finita de conhecimento. Estudar a vida, o trabalho e a linguagem é estudar o homem, é a única maneira de conhecê-lo empiricamente; os conhecimentos empíricos determinam o homem finito.

Em certo sentido, o homem é dominado pelo trabalho, pela vida e pela linguagem: sua existência concreta neles encontra suas determinações; só se pode ter acesso a ele através de suas palavras, de seu organismo, dos objetos que ele fabrica — como se eles primeiramente (e somente eles talvez) detivessem a verdade; e ele próprio, desde que pensa, só se desvela a seus próprios olhos sob a forma de um ser que, numa espessura necessariamente subjacente, numa irreduzível anterioridade, é já um ser vivo, um instrumento de produção, um veículo para palavras que lhe preexistem. Todos esses conteúdos que seu saber lhe revela exteriores a ele e mais velhos que seu nascimento antecipam-no, vergam-no com toda a sua solidez e o atravessam como se ele não fosse nada mais do que um objeto da natureza ou um rosto que deve desvanecer-se na história. A finitude do homem se anuncia — e de uma forma imperiosa — na positividade do saber; sabe-se que o homem é finito, como se conhecem a anatomia do cérebro, o mecanismo dos custos de produção ou o sistema da conjugação indo-europeia⁸⁴

Os conteúdos das ciências empíricas que “só têm positividade no espaço do saber, só se oferecem à tarefa de um conhecimento possível, se ligados inteiramente à finitude. [E só se dão à experiência do homem em sua finitude, pela espacialidade de seu corpo, pela amplitude de seu apetite, e pelo tempo de sua linguagem, limitados e transitórios.] Isso quer dizer que

⁸³ (FOUCAULT, 2000, p. 424) As palavras e as coisas

⁸⁴ (FOUCAULT, 2000, p. 432) As palavras e as coisas

cada uma dessas formas positivas, em que o homem pode aprender que é finito, só lhe é dada com base na sua própria finitude.”⁸⁵

Portanto, enquanto finitude o homem é instável, mutável, possui uma temporalidade. Conforme aponta Machado uma das formas de entender esta problemática da transitoriedade da finitude do homem que tem sua positividade nos saberes modernos é partir da temporalidade do mesmo, pois “Uma das principais características das ciências empíricas é produzir um conhecimento histórico”⁸⁶. Para destacar a temporalidade inerente aos saberes modernos exemplifica ele com a atividade da produção na economia que ocorre segundo uma série causal do trabalho fazendo surgir um tempo histórico no qual se sucedem os modos de produção. Na biologia há o tempo histórico de evolução das espécies de Darwin, ou as rupturas radicais a partir das relações dos seres vivos com o meio de Cuvier, contrariamente às transformações gradativas postuladas por Lamarck⁸⁷, ou as transformações materiais da palavra⁸⁸. Note-se também que a historicidade dos saberes não é homogênea; cada campo da atividade humana tem sua temporalidade.

A finitude do homem manifesta-se, portanto na positividade dos saberes e cada um destes saberes só pode ser apreendido a partir da própria finitude do homem;

No fundamento de todas as positivities empíricas e do que se pode indicar como limitações concretas à existência do homem, descobre-se uma finitude — que em certo sentido é a mesma: ela é marcada pela espacialidade do corpo, pela abertura do desejo e pelo tempo da linguagem; e, contudo, ela é radicalmente outra: nela o limite não se manifesta como determinação imposta ao homem do exterior (por ter uma natureza ou uma história), mas como finitude fundamental que só repousa sobre seu próprio fato e se abre para a positividade de todo limite concreto.⁸⁹

Portanto, “do coração da empiricidade” surge a obrigação do homem descer até uma analítica da finitude, ou seja, transitar reiteradamente do positivo ao fundamental, indo da finitude da empiricidade da vida, do trabalho e da língua, à finitude fundamental do corpo, do desejo, e da fala.

Ressalte-se que para Foucault a modernidade começa a constituir-se com o nascimento das ciências empíricas que têm o homem como objeto de estudo e de uma nova filosofia na qual o homem é o fundamento ou condição de possibilidade de conhecimento.

⁸⁵ (FOUCAULT, 2000, p. 433) As palavras e as coisas

⁸⁶ (MACHADO, 2005, p. 90) Foucault, a filosofia e a literatura

⁸⁷ (FOUCAULT, 2000, p. 378-9) As palavras e as coisas

⁸⁸ (FOUCAULT, 2000, p. 155-7) As palavras e as coisas

⁸⁹ (FOUCAULT, 2000, p. 434) As palavras e as coisas

Na Primeira Crítica de Kant o sujeito de conhecimento possui somente intuição sensível, mas não intuição intelectual, e os limites do que é possível conhecer estão nas formas espaço e tempo de percepção da sensibilidade e nas possibilidades do entendimento com suas categorias, ou seja, o sujeito é finito também em suas possibilidades no campo do conhecimento. A não observância de tais limites leva a raciocínios dialéticos e a razão entra em contradição consigo própria resultando no que Kant denomina ilusão transcendental. Tal forma de pensar ocorre, por exemplo, quando a razão tenta conhecer o que é que garante a unidade do Eu e que percebe através das formas de espaço e tempo e pensa através de conceitos. Neste caso estaria sendo atribuída uma condição ontológica a algo que pertence ao campo de investigação lógico ou epistemológico.

Portanto, é do coração da empiricidade que surge a obrigação de:

[...] descer até uma analítica da finitude, em que o ser do homem poderá fundar, na possibilidade delas, todas as formas que lhe indicam que ele não é infinito. E o primeiro caráter com que essa analítica marcará o modo de ser do homem, ou, antes, o espaço no qual ela se desenrolará por inteiro, será o da repetição — da identidade e da diferença entre o positivo e o fundamental⁹⁰.

2.4 O homem e seus duplos - o empírico e o transcendental

Depois de analisar extensamente o modo de pensar da época clássica que se fundamentava na ordenação em quadro das representações, comum aos saberes da história natural, da gramática geral, da análise das riquezas e à filosofia na qual o finito é pensado em relação ao infinito, Foucault analisa a entrada na época da modernidade com a constituição dos saberes das Ciências Empíricas – a Biologia, a Economia e a Filologia – nas quais o homem é objeto de estudo enquanto ser vivente que trabalha para produzir o que deseja e que fala uma linguagem, e da Crítica de Kant que apresenta o homem enquanto condição de possibilidade de conhecimento no interior de limites precisos de suas próprias faculdades. O homem que surge é simultaneamente objeto de conhecimento empírico e condição de conhecimento, sujeito que reconhece sua própria finitude e pensa a finitude em geral a partir de si mesmo. Se na positividade dos saberes da vida, da produção e da linguagem o homem é reconhecido em sua empiricidade, na nova forma filosófica de pensar iniciada por Kant surge o homem transcendental. No Capítulo IX “O homem e seus duplos”, de MC, em sua seção IV “O empírico e o transcendental”, Foucault faz a seguinte afirmação sobre o limiar da

⁹⁰ (FOUCAULT, 2000, p. 434) As palavras e as coisas

passagem da época clássica para a modernidade: “o limiar da nossa modernidade não está situado no momento em que se pretendeu aplicar ao estudo do homem métodos objetivos, mas no dia em que se constituiu um duplo empírico-transcendental a que se chamou homem”⁹¹.

Esta afirmação nos remete ao tema central da pesquisa arqueológica dos saberes— o início das Ciências Humanas — que inexistia anteriormente, embora “O “humanismo” do Renascimento, o “racionalismo” dos clássicos podem realmente ter conferido um lugar privilegiado aos humanos na ordem do mundo, mas não puderam pensar o homem.”⁹², ou seja, embora tenham privilegiado de certa maneira a posição do homem no quadro de ordenação do mundo, não puderam pensar o homem como ele é pensado na modernidade, simultaneamente empírico e transcendental. As Ciências Humanas não se iniciam somente quando o homem passa a ser estudado pelas Ciências Empíricas da modernidade, mas também no momento em que, além delas, Kant apresenta, além das condições de possibilidade e dos limites do conhecimento verdadeiro, a abertura para uma antropologização da filosofia quando o homem é também considerado ontologicamente como princípio explicativo, como um duplo empírico-transcendental. É quando o homem passa a ter conhecimento de suas próprias possibilidades e limites de conhecer, que se dão exclusivamente através das formas espaço e tempo da intuição sensível e das categorias do entendimento, e tentando explicar os conhecimentos empíricos que o determinam como objeto a partir de si mesmo, inverte a ordem lógica e torna-se princípio a partir do qual são explicadas as positivities empíricas do conhecimento. O limiar da modernidade ocorrerá após o surgimento do homem empírico com sua finitude de ser vivente, que trabalha e que tem uma fala e de seu gêmeo, e do homem transcendental, com uma capacidade finita de conhecer o mundo e a si mesmo enquanto finitos e que, por isso mesmo, só pode conhecer e só conhece o mundo pelo ângulo da finitude que apresenta-se como princípio de explicação.

O limiar de tal transição ocorreria efetivamente quando Kant colocou em seu projeto antropológico uma quarta questão: «O que é o homem?», em adição às três formuladas anteriormente em seu projeto crítico — «O que posso saber?», «O que devo fazer?» e «O que me é permitido esperar?». Segundo Foucault, com esta questão formalmente ontológica, Kant que em seu projeto crítico reconheceu somente a existência lógica do Eu do homem que conhece, mas não a sua existência ontológica, teria aberto uma possibilidade à concepção de

⁹¹ (FOUCAULT, 2000, p. 439) As palavras e as coisas

⁹² (FOUCAULT, 2000, p. 439) As palavras e as coisas

homem enquanto um duplo empírico-transcendental que seria adotado ou proposto como existente e fundamento de filosofias posteriores no século XIX e das Ciências Humanas.

2.5 A confusão entre o empírico e o transcendental

No projeto Antropológico de Kant a conexão apontada por Foucault entre o homem enquanto sujeito transcendental e como ser empírico abria uma via para a confusão entre o empírico e o transcendental. Foucault reconhece que Kant não deixou de observar as diferenças entre os dois campos no projeto Crítico⁹³ e na *APP*; o problema se apresentaria nas Obras Póstumas e no Manual dos Cursos de Lógica Geral, onde o homem poderia ser compreendido como um duplo empírico-transcendental a partir da questão ontológica “O que é o Homem?”.

Se Foucault realiza extensa crítica à abertura propiciada à confusão entre os campos empírico e transcendental, que de certo modo abre as portas à uma metafísica que parte de um ser do homem, de uma ontologia do homem, e que irá fundamentar concepções positivistas, nas quais o positivo é pensado como transcendental, à filosofias que tratam o conceito empírico de homem enquanto um “transcendental”, qual seria a sua posição enquanto kantiano, conforme declarou em ‘Une histoire restée muette’⁹⁴, uma vez que Kant inaugurou somente duas tradições filosóficas, e uma delas é a analítica da verdade à qual ele afirma não se filiar?

Como veremos adiante nesta dissertação Foucault, em sua aula de cinco de janeiro de 1983 no Collège de France propõe que após a descoberta do transcendental kantiano surgem duas tradições na filosofia, uma que denominou analítica da verdade e que se dedica a investigações sobre as condições de possibilidade de conhecimento verdadeiro, e outra, à qual ele diz pertencer, que coloca um campo de questões ontológicas distintas da adoção de positivities enquanto transcendentais, e que podem ser apresentadas pelas questões «O que é a atualidade?», «Qual o campo possível de nossas experiências na atualidade?», que trazem em si uma interrogação filosófica sobre o que nós somos em nossa atualidade. Tais questões

⁹³ Na Crítica da Razão Pura Kant ressalta a origem de tal confusão: “Penso-me a mim próprio com vista a uma experiência possível, abstraindo de toda a experiência real e daí concluo que também posso ter consciência da minha existência, fora da experiência e das condições empíricas da mesma. Confundo, por conseguinte, a abstração possível da minha existência, empiricamente determinada, com a suposta consciência de uma existência possível do meu eu pensante isolado e julgo conhecer o que há em mim de substancial como sujeito transcendental, quando apenas tenho no pensamento a unidade da consciência, que é o fundamento de toda a determinação, considerada como simples forma de conhecimento.” (CRP B427)

⁹⁴ (FOUCAULT, 1966) Une histoire restée muette in Dit et écrits I 1954-1975

aparentemente autoexcludentes em relação à ontologia se pensadas pelo viés da tradição parmenidiana, mostram-se consistentes se pensadas segundo a tradição heraclitiana, teriam sido inauguradas por Kant e estariam no fundamento das reflexões de Foucault. É na esteira destas questões que Foucault diz-se kantiano.

O que Foucault chama de homem é a figura que surge na modernidade e objeto de estudo das ciências humanas, o duplo empírico-transcendental tomado como possível de ser conhecido em sua essência e como fundamento da verdade, propiciada por um esquecimento da ilusão transcendental apontada por Kant. Portanto não é ao desaparecimento do homem enquanto espécie biológica que Foucault se refere quando fala no desaparecimento do homem, mas à superação da ilusão antropológica que originou a concepção equivocada de homem desde o século XVIII que estaria em vias de ser superada. É ao estudo dos diferentes acontecimentos que facultaram a constituição dessa forma, as diferentes forças que aí atuaram, num *jogo* de criação e exclusão, das múltiplas técnicas que se desenvolveram e das verdades que aí se formularam que Foucault empreende as pesquisas arqueológicas, genealógicas e éticas, as quais parecem ensejar *alternativas* a essa forma-homem. A aposta que a última frase da *TC* detém é a de que o duplo esquecimento (exclusão) que deu origem a essa forma-homem seja a chave para sua superação.

3 DO PROJETO CRÍTICO À AUFKLÄRUNG - A PESQUISA GENEALÓGICA DO PODER

3.1 DA ARQUEOLOGIA À GENEALOGIA DO PODER

A partir do final da década de 60 e início da seguinte, Foucault introduz uma nova dimensão nas pesquisas que vinha desenvolvendo desde a publicação da *História da Loucura* em 1961 até a *Arqueologia do saber* em 1969.

Naquele período inicial a linha central de suas pesquisas se articulava em torno do procedimento de trabalho que denominou Arqueologia, resultante de deslocamento que introduzira nos procedimentos da Epistemologia francesa. Naquela fase procurou investigar como ocorria a constituição de saberes e para tanto estudou práticas discursivas e não discursivas analisando relações interdiscursivas entre saberes, práticas, instâncias sociais, instituições, causas econômicas e sociais etc., procurando determinar as condições de possibilidade de surgimento, existência e transformações dos saberes.

Na introdução que fez à publicação de *Microfísica do Poder*, Roberto Machado⁹⁵ assinala um novo referencial nas pesquisas de Foucault a partir dos livros *Vigiar e Punir* de 1975, *A Vontade de saber* de 1976 e o primeiro volume da *História da Sexualidade* com a introdução da questão do poder nas análises da produção de saberes. As análises anteriores que procuravam determinar como os saberes apareciam e se transformavam, agora tentam responder por que eles existem e se transformam a partir de condições de possibilidade articuladas às relações de poder, não as entendendo como suas causas geradoras, mas imanentes a eles; desta forma os saberes são concebidos como dispositivos estratégicos em relações de poder ou em dispositivos políticos. A este tipo de análise dos porquês da existência dos saberes articuladas às relações de poder Foucault deu o nome de genealogia, adotando uma terminologia nietzschiana.

Deve-se ressaltar que não existe nesta viragem uma teoria geral do poder, as análises não consideram que ele tenha uma natureza, uma essência própria que poderia ser definida por meio de características universais. Em Foucault não existe “o poder” como algo unitário e global, mas formas díspares de relações de poder, heterogêneas e em constante transformação. O poder não é uma coisa, um objeto um título, uma instituição ou um posto de comando, é uma relação social constituída historicamente. Assim como na arqueologia e em outras

⁹⁵ (FOUCAULT, 1992, p. 10) *Microfísica do Poder*

investigações, também na genealogia, Foucault não procurou estabelecer uma teoria estável, sistemática. Para ele

“toda teoria é provisória, accidental, dependente de um estágio de desenvolvimento da pesquisa que aceita seus limites seu inacabado, sua parcialidade, formulando conceitos que clarificam os dados [...] e que em seguida são revistos, reformulados, substituídos a partir de novo material trabalhado [...] nem a arqueologia nem, sobretudo, a genealogia têm por objetivo fundar uma ciência, construir uma teoria ou se constituir como sistema”⁹⁶

Foucault, dizia relacionar-se com um "pequeno número de autores com os quais pensou, com os quais trabalhou, mas sobre os quais não escreveu", entre eles Nietzsche e Heidegger, que para ele haviam sido fontes de "instrumentos de pensamento" que utilizara em seu trabalho. Ele utilizava tais instrumentos sem procurar manter uma fidelidade estrita ao pensamento do autor, porém não por desconhecimento ou ligeireza intelectual. Tal procedimento estava ancorado em concepção de historicidade na filosofia que recusa a possibilidade de fidelidade total ao pensamento de um autor. Instrumentos de pensamento são selecionados e utilizados em função das necessidades, concepções e propostas de um pensador num determinado momento, numa dada situação. É o pensar filosófico do ensaio, do aforismo, do contraditório, do refazer eterno, do abandono da tentação do sistema e frontalmente oposto à proposição espinosana: "A ordem e a conexão das ideias é a mesma que ordem e a conexão das coisas" na Proposição VII da Ética Parte II ⁹⁷

Foucault apropriou-se de ideias de Nietzsche e estabeleceu seu próprio método genealógico de investigação ressaltando a proveniência e a irrupção de discontinuidades e singularidades que demarcam acontecimentos, método este que nos esclarece a relação que estabelece com os textos históricos kantianos e com os "instrumentos de pensamento" que utiliza. Enquanto a investigação histórica de Kant propõe uma racionalidade crescente a partir da utilização da faculdade da razão, que seria própria da natureza humana, a de Foucault rejeita a procura da origem, as propostas racionalistas de progresso na história, de teleologia do devir e da hipótese de possibilidade de descobrir nos acontecimentos um sentido pré-determinado na história. Ao invés de origem ou teleologia na história, ele prefere falar em genealogia enquanto procedimento de investigação que recusa a ação de uma pressuposta natureza humana atemporal com suas faculdades e a busca de alguma postulada origem ou série causal explicativa. Porém o fato de Foucault adotar uma metodologia genealógica não o coloca em oposição à história; ela se opõe à pesquisa de "origem" ou de finalidades e seus

⁹⁶ (FOUCAULT, 1992, p. XI) Microfísica do Poder

⁹⁷ (ESPINOSA, 1973, p. 147) Ética

desdobramentos da história tradicional. A genealogia procura reconhecer e demarcar a singularidade de acontecimentos na história, sem se recusar a investigar também campos pouco valorizados pela história tradicional, como:

[...] os sentimentos, o amor, a consciência, os instintos . não para traçar a curva lenta de uma evolução, mas para reencontrar as diferentes cenas onde eles representam papéis distintos; e até para definir o ponto de sua lacuna, o momento em que eles não aconteceram.⁹⁸

Em contraposição à investigação das possibilidades de utilização da razão, ele propõe uma abordagem pelo viés das relações de poder e do papel do acontecimento.⁹⁹, ressaltando que entende o poder não como um princípio explicativo, mas como uma relação indissociável com as formas do saber no campo das múltiplas interações entre os homens. Não se trata de tentar corrigir os males que afligem os homens pelo uso correto e crescente da razão e do entendimento, mas de invertê-los desnudando-os no campo estratégico onde as forças em lutam os induzem, e isto se dá a partir da decisão dos homens que não querem ser governados, ou por certos outros homens ou de certas maneiras.

Enquanto Kant propunha um sujeito transcendental alicerçado em faculdades, Foucault faz uma pesquisa arqueológica-genealógica para, segundo suas palavras, construir uma história do sujeito da modernidade que vai surgindo a partir das novas formas políticas de exercício do governo que ocorreram desde o século XVI e resultaram na criação de saberes específicos de modos de governar a partir dos procedimentos pastorais cristãos. A especialização dos saberes resultou de necessidades do que ele denominou governamentalização que, por sua vez, encontrou resistências dos governados às novas formas de governo, fundamentalmente controladoras tanto do indivíduo quanto da totalidade, e que agindo sobre seus corpos os foram conformando e sujeitando. Possivelmente na resistência aos novos processos de governo estariam as raízes da atitude crítica do homem moderno, além do que, do embate entre os processos individualizantes e totalizantes de subjugação e as reações contrárias foram sendo conformadas novas formas de subjetividade. A governamentalização e as resistências serão eixos da ontologia crítica de nós mesmos e nosso presente que Foucault irá propor em suas análises do texto de Kant sobre a *Aufklärung*.

Em "A Verdade e as Formas Jurídicas"¹⁰⁰ ele destaca que à medida que o sujeito de conhecimento é histórico, sua relação com o objeto também é histórica, ou seja, sendo a

⁹⁸ (FOUCAULT, 1992, p. 15) *Microfísica do Poder*

⁹⁹ (FOUCAULT, 2015, p. 57) "Qu'est-ce que la critique?" suivi de "La culture de soi"

¹⁰⁰ (FOUCAULT, 1996) *A verdade e as formas jurídicas*

verdade uma relação do sujeito com seu objeto, a própria verdade é mutável e tem uma história. Portanto nada de eterno, de imutável, de miraculoso é admitido. O sujeito é o que é em certo momento a partir de sua história no campo de forças do qual faz parte, principalmente naquele das forças presentes nas relações de poder, e de sua própria força para agir e reagir tanto sobre o mundo que o rodeia, quanto sobre si mesmo.

Portanto, procurar reconhecer filosoficamente o homem da modernidade é investigar e produzir a partir do estudo de documentos, instituições, práticas discursivas e não discursivas e relações de poder uma história que explique quem é ele, quais as suas limitações e possibilidades de ultrapassagem de determinadas situações de sua atualidade, é elaborar uma ontologia que é simultaneamente uma ética do sujeito a ser continuamente reelaborada para tentar dar conta de novos acontecimentos em novos campos de forças. Esta proposta seria uma alternativa às ficções heurísticas criadoras de hipotéticos princípios fundamentais, como o estado de natureza e às postulações de uma natureza humana que nos concederia algumas faculdades específicas, segundo as quais iríamos construindo nossa história.

3.2 Crítica e Aufklärung

Em maio de 1978 Foucault apresentou na Société Française de Philosophie a palestra *Qu'est ce que la critique? Critique et Aufklärung* e, juntamente com o Curso *Sécurité, territoire, population* ministrado no Collège de France em janeiro do mesmo ano, apresentou novos fundamentos teóricos que estarão presentes em suas investigações do tema da *Aufklärung* até 1984.

Naquela aula de 11 de janeiro de 1978 Foucault expõe proposições iniciais acerca de relações e mecanismos de poder, ressaltando, porém que não devem ser tomados por princípios teóricos, regras ou teoremas, mas indicações de opções. Na primeira indicação ele propõe que, admitindo desde o princípio que o poder não tem uma existência em si mesma, que ele não é uma substância ou instituição, não é decorrência de alguma coisa, mas um conjunto de mecanismos e procedimentos que se dão no interior de determinadas relações sociais, sua análise dos mecanismos de poder procura somente saber por “onde isso passa, como se passa, entre quem e quem, entre que ponto e que ponto, segundo quais procedimentos e com quais efeitos”¹⁰¹.

¹⁰¹ (FOUCAULT, 2004, p. 3) *Sécurité, territoire, population* - Cours au Collège de France 1977-1978

Como segunda indicação, o conjunto de relações de poder ou seus procedimentos tem como papel estabelecer, manter, transformar os mecanismos de poder, mas não são “autogenéticas”, não são “autossustentáveis”, não são fundadas em si mesmas.”¹⁰², portanto não haveria relações de poder mais relações de produção, ou relações familiares, ou relações sexuais; os mecanismos de poder são intrínsecos a essas relações, numa circularidade enquanto causa e enquanto efeito.

A terceira indicação parte da constatação que a análise dos mecanismos de poder abre espaço para análises segundo várias perspectivas, sociais, econômicas, históricas etc. No entanto a escolha de Foucault recai numa perspectiva tem algo em comum com o campo da filosofia que, segundo ele pode ser denominada de política da verdade. A análise dos mecanismos de poder pretende aqui mostrar os efeitos de saber que são produzidos pelos combates desencadeados e pelas táticas de poder.

A quarta indicação de opção refere-se aos discursos teóricos acerca do poder, em geral perpassados por um discurso imperativo incitando o sujeito a fazer ou deixar de fazer, de lutar contra algo, ou de fazê-lo determinada maneira. Tais discursos seriam muito superficiais, pois as ações ocorrem no interior de campos de força reais que o indivíduo enquanto sujeito falante não pode controlar e nem criar sozinho através de sua palavra. O que cabe fazer, quando se quiser lutar, é procurar saber quais campos de forças reais podem ser tomados como referência, suas linhas de força e seus pontos-chave para poder fazer uma análise eficaz em termos de tática.

A quinta indicação refere-se à relação fundamental entre a luta e a verdade, dimensão na qual se desenrola a filosofia:

[...] qui est la dimension même sur laquelle depuis des siècles et des siècles se déroule la philosophie, eh bien ce rapport sérieux et fondamental entre la lutte et la vérité, je crois qu'il ne fait rien d'autre que se théâtraliser, se décharner, perdre son sens et son efficace dans les polémiques qui sont intérieures au discours théorique.¹⁰³

Tendo por eixos estas cinco opções Foucault irá apresentar em aulas posteriores daquele curso vários temas como: a emergência do processo de governamentalização como arte de governar as condutas a partir de meados do século XVI; a ausência de existência poder por si

¹⁰² (FOUCAULT, 2004, p. 4) Sécurité, territoire, population - Cours au Collège de France 1977-1978

¹⁰³ (FOUCAULT, 2004, p. 5,6) Sécurité, territoire, population - Cours au Collège de France 1977-1978 – ‘...que é a própria dimensão na qual há séculos e séculos se desenrola a filosofia, bem que este relacionamento sério e fundamental entre a luta e a verdade, acho que ele não faz nada mais do que outra coisa que se teatralizar, se descarnar, perder o seu significado e sua eficácia nas polémicas que são internas ao discurso teórico’ Trad. nossa

mesmo, mas sim como relação; as relações de poder são intrínsecas a relações como as de produção, de família, sexuais, etc.; os embates e as táticas das relações de poder têm efeitos sobre o saber, tendo assim pontos em comum com o campo da filosofia enquanto política da verdade; os imperativos dos discursos teóricos sobre o poder seriam, no máximo, indicativos para análise de táticas no campo de forças das relações de poder que não podem ser controladas por indivíduos; por último, que a luta fundamental entre verdade e poder que se desenrola há séculos na filosofia, perde seu sentido e eficácia no campo dos discursos teóricos.

Centrando suas análises nos mecanismos de poder, Foucault analisa em suas aulas vários temas acerca das mudanças das relações de poder político até chegar ao processo de governamentalização e às simultâneas e indissociáveis resistências dos governados, abrindo campo para o surgimento de uma nova forma de cultura, a de atitude crítica, que ele irá analisar em “*Qu’est ce que la critique? Critique et Aufklärung*”.

O processo de governamentalização do poder político, de concentração estatal, que procura dar respostas às grandes questões “Como governar a si e os outros de modo que aceitem o governo?” ¹⁰⁴ começou em meados do século XVI, no que Foucault denominou ponto de cruzamento entre dois importantes processos: um em que as estruturas feudais iam ruindo e dando lugar aos grandes Estados territoriais, administrativos, coloniais e outro a dispersão da Reforma seguida da tentativa de reconcentração da Contra-Reforma em torno da questão que colocava em discussão a maneira pela qual se é dirigido à salvação. As mudanças nas formas das relações de poder político onde não mais se coloca a questão do papel do soberano, mas a da atividade de governar em sentido amplo, são simultâneas à substituição dos tradicionais tratados de conselhos ao príncipe sobre a maneira de “se conduzir, de exercer o poder, se fazer aceitar ou respeitar pelos seus súditos, conselhos para amar a Deus e fazer passar à cidade a lei de Deus” por tratados sobre a arte de governar em diversos campos além do governo do Estado: como governar as condutas em meio à ação pastoral católica e protestante, governar a si mesmo num contexto de retorno do estoicismo, governar as almas, as crianças etc.

Il me semble que tous ces problèmes sont, dans leur intensité et dans leur multiplicité aussi, très caractéristiques du XVI^e siècle, et ceci au point de croisement, pour dire les choses très schématiquement, de deux mouvements, de deux processus: le processus, bien sûr, qui, défaisant les structures féodales, est en train d’aménager, de mettre en place les grands États territoriaux, administratifs, coloniaux, et puis un tout autre mouvement, qui n'est pas d'ailleurs sans

¹⁰⁴ (FOUCAULT, 2004, p. 92) Sécurité, territoire, population - Cours au Collège de France 1977-1978

interférences avec le premier, mais complexe- il n'est pas question d'analyser tout ça ici-, et qui, avec la Réforme, puis la Contre-Réforme, remet en question la manière dont on veut être spirituellement dirigé sur cette terre vers son salut. Mouvement, d'une part, de concentration étatique; mouvement, d'autre part, de dispersion et de dissidence religieuse: c'est là, je crois, dans le croisement entre ces deux mouvements, que se pose, avec bien sûr cette intensité particulière au XVI^e siècle¹⁰⁵

A governamentalização, ou governo das condutas agindo sobre as ações dos homens, nas várias relações de poder entre as pessoas, ou entre as pessoas e o Estado territorial, administrativo e colonial que vai se constituindo em novas bases, teria ocorrido também com o aproveitamento dos ensinamentos resultantes de experiências anteriores da atividade pastoral da igreja católica. Na atividade pastoral, que inicialmente ocorria somente no interior de comunidades religiosas, teria sido desenvolvida uma ideia soteriológica estranha à cultura antiga¹⁰⁶, segundo a qual todo indivíduo, independentemente de sua posição social ou clerical, não teria condições de alcançar a salvação por si mesmo, para tanto deveria deixar-se governar por alguém, a quem passaria a devotar irrestrita obediência e assim ser dirigido à salvação. Por outro lado, a complexa e meticulosa operação de dirigir alguém para a salvação deveria ser feita segundo procedimentos em tripla relação com a verdade: como dogma, como conhecimento particular de cada indivíduo e como técnica refletida:

[...] técnica refletida, comportando regras gerais, conhecimentos particulares, preceitos, métodos de exame, confissões, entrevistas, etc. Afinal, não se deve esquecer que aquilo que, durante os séculos, se chamou na igreja grega como *technè technôn*, e na igreja romana latina como *ars artium*, era precisamente a direção da consciência: era a arte de governar os homens.¹⁰⁷

A partir do século XV e XVI tal arte de governar, que anteriormente se restringia a pequenos grupos espirituais da igreja, se expandiu na sociedade civil e de forma geral em todas as instituições de governo, reproduzindo-se em diversas artes específicas de governar: a

¹⁰⁵ “Parece-me que todos estes problemas são, em sua intensidade e em sua multiplicidade também muito característico do século XVI, e isto no ponto de cruzamento, para dizer as coisas muito esquematicamente, de dois movimentos de dois processos: o processo, que certamente desmanchando as estruturas feudais, está em vias de instalar, implantar os grandes Estados territoriais, administrativos, coloniais, e, em seguida, um outro movimento, que não é, aliás, sem relação com o primeiro, porém complexo, -e que não é questão a ser analisada aqui - e que, juntamente com a Reforma e depois a Contra-Reforma, coloca em questão a forma como se quer ser dirigidos espiritualmente nesta terra para a salvação. Movimento, por um lado, de concentração estatal, movimento por outro lado, de dispersão e de dissidência religiosa: que está lá, creio eu, no cruzamento entre estes dois movimentos que se coloca, é claro, com a intensidade especial do século XVI” [trad. nossa] (FOUCAULT, 2004, p. 92) *Securité, territoire, population - Cours au Collège de France 1977-1978*

¹⁰⁶ “J’ai tenté de montrer comment le christianisme primitif a donné forme à l’idée d’une influence pastorale s’exerçant continûment sur les individus et à travers la démonstration de leur vérité particulière. Et j’ai tenté de montrer combien cette idée de pouvoir pastoral était étrangère à la pensée grecque en dépit d’un certain nombre d’emprunts tels que l’examen de conscience pratique et la direction de conscience.” (FOUCAULT, 1981, p. 967) *Omnes et Singulatim in Dits et Écrits II 1976-1988*

¹⁰⁷ (FOUCAULT, 2015, p. 36) “Qu’est-ce que la critique?” suivi de “La culture de soi”

pedagogia, a política, a economia etc. A esta expansão da arte de governar detalhadamente cada indivíduo e a totalidade da sociedade Foucault denominou “governamentalização” das sociedades do Ocidente da Europa.

Foucault em «*Qu'est-ce que la Critique?*» propõe que no processo de governamentalização ocorrem simultaneamente duas questões indissociáveis e antagônicas: «Como governar?» e «Como não ser governado?»¹⁰⁸ esta última perceptível nas diversas formas de resistências dos governados ocorridas desde aquela época.

Porém, para evitar conclusões equivocadas acerca desta tese, Foucault esclarece que a resistência à governamentalização, não é um não querer ser governado em absoluto “Je *ne veux pas* dire par là que, à la gouvernementalisation, se serait opposée dans une sorte de face à face l’affirmation contraire «nous ne voulons pas être gouvernés, et nous ne voulons pas être gouvernés *du tout*»”¹⁰⁹. O querer não ser governado não é recusa total a qualquer governo. É um querer não ser governado regional, particular, de tal maneira, ou por certa pessoa, ou em nome de certos princípios, ou de tais objetivos, etc. É uma forma de limitar, encontrar uma justa medida, de transformar o controle que foi se intensificando e adquirindo novas formas e utilizando técnicas cada vez mais refinadas no processo de governamentalização.

O não querer ser governado também não deve ser tomado como a expressão de algum hipotético sentimento de liberdade primordial que habitaria todos os homens, ou um anarquismo fundamental. Ao final da palestra ao responder uma pergunta sobre o como não ser governado desse modo ou por esse modo, ou em nome de tais princípios, objetivos, procedimentos etc.¹¹⁰ Assim, em coerência com o que já havia denunciado em MC ele nos relembra que, do mesmo modo que não podemos atribuir o falar à linguagem, ou o viver à vida, ou a ação de trabalhar ao trabalho, para não incorrer no erro de tomar como empiricamente determinável, ou tomar por ontológico o que é somente um resultado de uma dedução lógica de um discurso¹¹¹, o de confundir o empírico com o transcendental, e tomar figuras de discurso, de pensamento, como a liberdade, como a causa das ações livres, com causa do não querer ser governado.

¹⁰⁸ (FOUCAULT, 2015, p. 36-37) “Qu'est-ce que la critique?” suivi de “La culture de soi”

¹⁰⁹ (FOUCAULT, 2015, p. 37) “Qu'est-ce que la critique?” suivi de “La culture de soi”

¹¹⁰ [Foucault afirma:] “je ne pense pas en effet que la volonté de n’être gouverné du tout soit quelque chose que l’on puisse considérer comme une aspiration originaire. [...] Je ne me référais pas à quelque chose qui serait un anarchisme fondamental, qui serait comme la liberté originaire rétive [...] à toute gouvernementalisation”

(FOUCAULT, 2015, p. 65) “Qu'est-ce que la critique?” suivi de “La culture de soi”

¹¹¹ Que Kant também denunciava na CRP como ilusão transcendental.

Do embate entre as forças governamentalizantes e as que resistiam a tal processo, teria surgido na Europa uma forma de cultura geral, uma atitude moral e política, uma nova forma de falar, agir e pensar que ele denomina em um primeiro momento a arte de não ser governado, e em seguida apresenta como definição de crítica: “Et je proposerais donc, comme toute première définition de la critique, cette caractérisation générale: l'art de n'être pas tellement gouverné.”¹¹²

A presença da crítica no interior da filosofia e na vida dos homens é uma constante desde tempos imemoriais, porém a atitude crítica à qual Foucault se refere, teria se iniciado no Ocidente entre os séculos XV e XVI, e seria “uma certa maneira de pensar, de dizer, de agir; uma certa relação com aquilo que existe, aquilo que se sabe, aquilo que se faz; uma relação com a sociedade, com a cultura, uma relação com os outros e consigo mesmo que nós poderíamos chamar, digamos, de atitude crítica” (FOUCAULT, 2015, p. 34). Em suas palavras, a atitude crítica se situaria “entre o empreendimento kantiano e a as pequenas atividades polêmico-profissionais” e seria própria da civilização moderna; apesar da dispersão e da negatividade da própria existência, pois a crítica é sempre dependente de seus objetos e não dela mesma, porém nela haveria algo que se assemelha a uma virtude, a um imperativo geral de apontar erros para que sejam descartados ou corrigidos. Este algo mais que Foucault destaca é a atitude crítica como virtude, considerada genericamente.

Antecipando críticas acerca da generalidade excessiva, imprecisão ou vacuidade da definição de crítica apresentada, Foucault propõe em resposta três pontos de ancoragem histórica em defesa da mesma, procurando reforçar seus argumentos por intermédio de uma genealogia da história¹¹³. Para explicar o surgimento da atitude crítica ele realiza uma genealogia da história dos processos de governamentalização e das resistências aos mesmos, seguindo um possível percurso que remonta à ação pastoral cristã.

- O primeiro ponto de ancoragem refere-se ao questionamento das interpretações da Escritura Sagrada numa época em que o governo dos homens era uma arte espiritual associada à autoridade da igreja. Não querer ser governado era contestar de alguma forma o magistério eclesiástico que se amparava em interpretações das Escrituras, a partir de questões relativas às Escrituras quanto à sua autenticidade, sua veracidade, interpretações apresentadas e finalmente as próprias Escrituras. As primeiras atitudes de resistência à

¹¹² (FOUCAULT, 2015, p. 37) "Qu'est-ce que la critique?" suivi de "La culture de soi"

¹¹³ Daniele Lorenzini e Arnold I. Davidson propõem na Introdução que fazem ao textos de Foucault Em FOUCAULT, M. **Qu'est-ce que la critique? et La culture de soi**. [S.l.]: Vrin, 2015, indicam que no Manuscrito deste texto Foucault havia anotado: “*la critique a une généalogie*”.

pastoral católica ocorreram na segunda metade da Idade Média no interior da própria igreja acerca de temas bíblicos.

- O segundo ponto de ancoragem: a recusa de leis consideradas essencialmente injustas e a contraposição a elas de direitos universais e imprescritíveis aos quais todos deveriam obedecer independentemente de sua posição social. A crítica seria essencialmente jurídica.

- O terceiro ponto de ancoragem: a rejeição do critério de autoridade como prova da verdade de alguma afirmação. Para aceitar a verdade enquanto tal, ela deveria passar pelas avaliações que cada um deve fazer por si mesmo sopesando razões, independentemente de qualquer autoridade. Este ponto contesta a relação entre autoridade e a verdade.

Pode se perceber nos três pontos de ancoragem histórica que Foucault apresenta em resumida genealogia, a atitude crítica não enquanto herança de um pensamento filosófico particular¹¹⁴, e com um sentido que não o formulado por Kant.

O conflito entre a governamentalização e a atitude crítica teria propiciado espaço ao desenvolvimento das ciências filológicas, da análise jurídica e reflexão metodológica e, sobretudo, à crítica.

“[os conflitos entre processos de governamentalização e resistência crítica deram] lieu à des phénomènes qui sont, je crois, capitaux dans l'histoire de la culture occidentale, qu'il s'agisse du développement des sciences philologiques. qu'il s'agisse du développement de la réflexion, de l'analyse juridique, de la réflexion méthodologique. Mais surtout, on voit que le foyer de la critique, c'est essentiellement le faisceau de rapports qui noue l'un à l'autre, ou l'un aux deux autres, le pouvoir, la vérité et le sujet”.¹¹⁵

O espaço da crítica é, portanto, o da resistência do sujeito às relações de poder atribuindo a si mesmo a potência necessária para alcançar a verdade utilizando seu próprio pensamento crítico. Ao conferirem a si mesmos o direito de interrogar criticamente a verdade que lhes é apresentada a partir das relações de poder, bem como as relações de poder a partir da verdade, os indivíduos opõem-se criticamente às práticas de governamentalização que, por intermédio de mecanismos de poder que se autoafirmam verdadeiros, procuram sujeitá-los. Indo na contramão do assujeitamento, a atitude crítica teria a função de desassujeitamento do indivíduo, num embate “que'on pourrait appeler, d'un mot, la politique de la vérité”¹¹⁶.

Foucault tem, segundo suas palavras, “a arrogância de pensar” que a sua definição genealógica de atitude crítica não é diferente daquela dada por Kant na Aufklärung. No texto

¹¹⁴ (FOUCAULT, 2015, p. 39 - nota de manuscrito) "Qu'est-ce que la critique?" suivi de "La culture de soi"

¹¹⁵ (FOUCAULT, 2015, p. 39)

¹¹⁶ (FOUCAULT, 2015, p. 39 e nota) "Qu'est-ce que la critique?" suivi de "La culture de soi"

de 1784, a partir dos acontecimentos daquela atualidade, Kant teria apresentado uma definição histórica de crítica diversa daquela do projeto crítico, e que teria surgido como atitude corajosa dos indivíduos de resistência às relações de poder que os reduziam e mantinham num estado de menoridade, tratando-os como incapazes de discernir o verdadeiro do falso e procurando fazer com que acreditassem, aceitassem e desejassem tal condição.

Ce que Kant d'crivait comme l'Aufklärung, c'est bien ce que j'essais tout à l'heure de décrire comme la critique, comme cette attitude spécifique em Ocident à partir, je crois, de ce qui a été historiquement le grand processus de gouvernementalisation de la société¹¹⁷

Mas, se por um lado Kant apresenta o surgimento de tal atitude de resistência crítica na Aufklärung, e até mesmo a estimula com o seu célebre “Sapere Aude” do primeiro parágrafo de sua “Resposta à pergunta: «O que é a Aufklärung?»”, por outro lado, segundo Foucault, ele a limita ao advertir: “você sabe até que ponto pode raciocinar livremente sem perigo?”. A crítica kantiana dirá que não é a coragem do que empreendemos que vai nos libertar, mas é o conhecimento prévio de limites formais de uso do entendimento livre, portanto segundo as leis da razão, que permite tornarmo-nos autônomos de modo que, além de não fazermos ou nos recusarmos fazer o que não deve ser feito, não mais precisaremos ser obrigados a fazer ou não fazer o que deve ou não deve ser feito por obediência a outrem, mas por que saberemos que deve ou não deve ser feito. E não será necessária uma ordem para que isto aconteça. No texto sobre a Aufklärung Kant propõe alguns destes limites e que ocorreriam em ocasiões de uso público ou privado do próprio entendimento.¹¹⁸

Contra tal crítica gnosiológica, que seria em Kant os “prolegômenos a toda Aufklärung futura”, uma crítica que teria sofrido um recuo em relação à coragem da Aufklärung, atribuindo a ela a tarefa de conhecer o conhecimento¹¹⁹, Foucault lança sua leitura de atitude crítica enquanto prática de resistência ao poder governamentalizante. A afirmação de Foucault que a crítica de caráter gnosiológico proposta por Kant, com o objetivo de conhecer os limites e as possibilidades do conhecimento seria um recuo e um deslocamento em relação à Aufklärung, pode ser mais bem entendida nos marcos de seu procedimento de investigação

¹¹⁷ (FOUCAULT, 2015, p. 40) "Qu'est-ce que la critique?" suivi de "La culture de soi"

¹¹⁸ Em seu texto de 1784 Kant apresenta os limites ao uso autônomo da razão franqueado somente a homens letrados em ocasiões de reuniões públicas ou privadas: - “Mas qual é a restrição que se opõe ao Iluminismo? Qual a restrição que o não impede, antes o fomenta? Respondo: o uso público da própria razão deve sempre ser livre e só ele pode, entre os homens, levar a cabo a ilustração [485]; mas o uso privado da razão pode, muitas vezes, coarctar-se fortemente sem que, no entanto, se entrave assim notavelmente o progresso da ilustração. Por uso público da própria razão entendo aquele que **qualquer um, enquanto erudito**, dela faz perante o grande público do **mun-do letrado**. ” [grifo meu] (KANT, s/d (a), p. 3) Resposta à pergunta: “O que é o Iluminismo?” -

¹¹⁹ (FOUCAULT, 2015, p. 41-42) "Qu'est-ce que la critique?" suivi de "La culture de soi"

arqueológico-genealógico. Conforme havia afirmado em uma mesa redonda da qual participara um mês antes, Foucault propõe um procedimento que denominou “acontecimentalização”¹²⁰ que, ao invés de colocar a questão da verdade ou legitimidade, privilegia as conexões entre o saber e o poder onde um não pode ser desvinculado do outro. Também é característica da genealogia não apelar para nenhum a priori transcendental, como também ele já havia discutido em *MC*. Segundo Foucault, em função deste recuo da crítica em relação à coragem da *Aufklärung* teria sido aberto espaço no século XIX ao desenvolvimento de uma ciência positivista autoconfiante, embora fosse crítica a alguns de seus próprios resultados; ao desenvolvimento de um Estado ou sistema estatal que se apresenta como razão e como racionalidade profunda da História e que procura racionalizar seus procedimentos nos seus campos de atuação. Teria levado também à costura entre Estado e positivismo científico como uma ciência do Estado ou estatismo, onde a mesma vai ter um papel cada vez maior no desenvolvimento das forças produtivas e os poderes de estado se exercerão cada vez mais através de técnicas refinadas. Porém as investigações sobre as relações entre a *Aufklärung* e a crítica vão suscitar a desconfiança de que os excessos de poder e de governamentalização, ao se apoiarem em critérios racionalmente determinados, indicariam a responsabilidade histórica da razão pelos mesmos.

[...] da esquerda hegeliana à Escola de Frankfurt há uma crítica do positivismo, do objetivismo, da racionalização da *technê* e da tecnicização, há toda uma crítica das relações entre as relações da ciência e da técnica, que tem por objetivo fazer aparecer os laços entre uma presunção ingênua de uma ciência de um lado e as formas de dominação próprias da sociedade contemporânea de outro.¹²¹

Foucault apresenta a conexão do interesse recente ao estudo da *Aufklärung* na França também às investigações do problema da historicidade das ciências pelos epistemólogos franceses¹²², onde era colocado o problema da constituição do sentido de como nasce e se forma a racionalidade do campo da ciência investigada¹²³. A dúvida sobre a questão do sentido também estaria presente na questão análoga, porém inversa, de como se dá que a

¹²⁰ “Rupture des évidences, ces évidences sur lesquelles s'appuient notre savoir, nos consentements, nos pratiques. Telle est la première fonction théorico-politique de ce que j'appellerai l'événementialisation. En outre, l'événementialisation consiste à retrouver les connexions, les rencontres, les appuis, les blocages, les jeux de force, les stratégies, etc., qui ont, à un moment donné, formé ce qui ensuite va fonctionner comme évidence, universalité, nécessité”. (FOUCAULT, 1980, p. 842) Table Ronde du mai 1978 in *Dits et Écrits II* 1976-1988

¹²¹ (FOUCAULT, 2015, p. 44) “Qu'est-ce que la critique?” suivi de “La culture de soi”

¹²² (FOUCAULT, 2015, p. 46) “Qu'est-ce que la critique?” suivi de “La culture de soi”

¹²³ A problemática da racionalidade a epistemologia rejeita a ideia de formulação de um racionalismo geral válido para todas as ciências. Tanto Bachelard que investigava as ciências da natureza (física e química), quanto Canguilhem as da vida (biologia, anatomia e fisiologia), rejeitavam uma racionalidade geral, investigavam a racionalidade do campo da ciência investigada.

racionalização do estado conduz à formação do furor do poder, acontecimento que pode ser observado de perto no nazismo e no stalinismo, na segunda guerra mundial e no pós-guerra.

Fazer da *Aufklärung* um problema de investigação significa para Foucault o engajamento em uma certa prática histórico-filosófica de fabricar sua própria história como por ficção¹²⁴. Seu objetivo não é determinar “a verdade histórica”, mas de provocar com sua investigação:

une interférence entre notre réalité et ce que nous savons de notre histoire passée. Si je réussis, cette interférence produira de réels effets sur notre histoire présente. Mon espoir est que mes livres prennent leur vérité une fois écrits - et non avant.¹²⁵

É bastante perceptível em sua concepção de verdade a apropriação que Foucault faz de textos nietzschianos em função de seus interesses, como já afirmava nas conferências de 1973 em “A Verdade e as Formas Jurídicas”:

Só pode haver certos tipos de sujeito de conhecimento, certos ordens de verdade, certos domínios de saber a partir de condições políticas que são o solo em que se formam o sujeito, os domínios de saber e as relações com a verdade. Só se desembaraçando destes grandes temas do sujeito de conhecimento, ao mesmo tempo originário e absoluto, utilizando eventualmente o modelo nietzschiano, poderemos fazer uma história da verdade.¹²⁶

A história fabricada seria atravessada pela

“Question des rapports entre les structures de rationalité qui articulent le discours vrai et les mécanismes d’assujettissement [...] qu’elle déplace les objets historiques habituels et familiers aux historiens vers le problème du sujet et de la vérité, dont les historiens ne s’occupent pas”¹²⁷

Portanto a história fabricada que tem por objeto o problema do sujeito e da verdade focaliza os acontecimentos ressaltando a crítica enquanto uma resistência à governamentalização, como uma forma refletida de resistência a tais processos e com a qual o sujeito se dá o direito de contestar a verdade que lhe é apresentada. Sendo a governamentalização um movimento de uma:

¹²⁴ (FOUCAULT, 2015, p. 48) “Qu'est-ce que la critique?” suivi de “La culture de soi”. Acerca deste tema vide também a entrevista ‘Foucault étudie la raison d’État avec M. Dillon’ (FOUCAULT, 1979, p. 801-805) Dits et Écrits II. 1976-1988, onde apresenta sua concepção de história como frente de combate no interior do campo das relações de poder, do qual faz parte aquele que a fabrica, remetendo a questão da verdade da história produzida à luta e ao nexo entre poder e saber.

¹²⁵ (FOUCAULT, 1979, p. 805) Foucault étudie la raison d’État avec M. Dillon in Dits et Écrits II 1976-1988

¹²⁶ (FOUCAULT, 1996, p. 27) A verdade e as Formas Jurídicas

¹²⁷ “Questão das relações entre as estruturas de racionalidade que articulam o discurso verdadeiro e os mecanismos de assujeitamento [...] que ela desloca os objetos históricos habituais e familiares aos historiadores em direção ao problema do sujeito e da verdade, do qual os historiadores não se ocupam” (FOUCAULT, 2015, p. 48) “Qu'est-ce que la critique?” suivi de “La culture de soi”

“prática social de assujeitamento dos indivíduos pelos mecanismos de poder que se julgam possuidores de uma verdade, a crítica é o movimento pelo qual o sujeito se dá o direito de interrogar a verdade sobre os seus efeitos de poder e o poder sobre seus discursos de verdade, então a crítica será a arte da inservidão voluntária, da indocilidade refletida. A crítica teria essencialmente por função o desassujeitamento no jogo que se poderia denominar a política da verdade”¹²⁸

Percebemos assim que para Foucault a atitude crítica, é simultaneamente uma atitude política por resistir aos processos de governamentalização, é filosófica por tratar da questão da verdade a partir das relações de poder e seus efeitos sobre ela e é ética por ser uma prática de processos de desassujeitamento, de libertação dos limites totalizantes e individualizantes impostos pela governamentalização.

Enquanto arte da inservidão voluntária, da indocilidade refletida, a crítica teria por função a transgressão, a ultrapassagem de limites, o desassujeitamento no jogo da política da verdade. Segundo suas palavras esta definição para Foucault, “apesar de empírica, aproximativa, distante da história que sobrevoa” não seria muito diferente da *Aufklärung* definida por Kant em seu texto de 1784 e que, por sua vez, é diferente da crítica do projeto crítico.

A *Aufklärung* é definida por Kant como um processo, uma ação de saída de um estado de menoridade que o homem se encontra quando é incapaz de se servir do próprio entendimento por falta de coragem ou desconhecimento, somadas a relações de poder que o mantêm autoritariamente nesta situação. Uma novidade do texto sobre a *Aufklärung* foi destacar que além do desconhecimento, a permanência no estado de menoridade deve-se também à interdependência entre a falta de decisão e coragem dos homens e a autoridade que os constrange. A definição de *Aufklärung* como processo de saída deste estado, além de não ser nem totalmente especulativa, nem simplesmente histórica, é também uma incitação à mudança de atitude: “*Sapere Aude*”- uma mudança de atitude de substituição da indecisão e do medo pela coragem de saber e de agir servindo-se do próprio entendimento. É nesta nova atitude que Kant define como *Aufklärung*, que está a proximidade com o que Foucault define, segundo suas palavras, como a atitude crítica que surge como resistência ao processo de governamentalização na Europa desde o Século XV.

Quando Foucault propõe que a definição de *Aufklärung* não é diferente daquela da atitude crítica, ele ressalta a necessidade de investigar a questão sobre como Kant teria situado

¹²⁸ “je dirai que la critique, c'est le mouvement par lequel le sujet se donne le droit d'interroger la vérité sur ses effets de pouvoir et le pouvoir sur ses discours de vérité ; eh bien! la critique, cela sera l'art de l'inservitude volontaire, celui de l'indocilité réfléchie” (FOUCAULT, 2015, p. 39) Qu'est-ce que la critique?

a Aufklärung em relação à crítica de seu projeto crítico. Diz Foucault: “Si effectivement Kant appelle tout ce mouvement critique qui a précédé Aufklärung, comment va-t-il situer, lui, ce qu'il entend par la critique ?”¹²⁹.

Embora afirmando que não se permitiria “diante de uma plateia de filósofos”, fazer uma retomada do que seria o projeto crítico kantiano em todo seu rigor filosófico, por ser a duras penas somente um crítico, tendo por referência à Aufklärung¹³⁰, Foucault propõe que quando, aos olhos de Kant a crítica pergunta ao saber do homem em processo de saída da menoridade, de Aufklärung: «você sabe bem até onde pode saber?», ou ainda «Raciocina o quanto quiser, mas você sabe bem até onde pode raciocinar sem perigo?», ela aponta a necessidade de conhecer os limites de tal empreendimento, dizendo de certo modo que a nossa liberdade da crítica passa mais pela ideia que fazemos de nossos conhecimentos do que pela coragem que possamos ter em nossos empreendimentos. Kant estaria assim realizando um deslocamento entre a crítica e a Aufklärung e promovendo uma articulação indissociável entre ambas, pois no momento da Aufklärung o homem necessitaria da crítica e deste modo a teria percebido “em seu empreendimento de desassujeitamento em relação ao jogo do poder e da verdade, como tarefa primordial, como prolegômenos a toda Aufklärung, presente e futura, conhecer o conhecimento”¹³¹.

Portanto Foucault apresenta a atitude crítica como deslocamento em relação ao projeto crítico. A questão kantiana «O que posso saber?» torna-se na Aufklärung uma atitude crítica de contínuo perguntar, de inquirir a partir da atualidade para corrigir e corrigir-se, portanto uma questão ético-política, própria do sujeito da modernidade.

Se em Kant há uma fundamentação crítica na razão que estabelece limites formais à ação ético-política da Aufklärung, em Foucault a atitude crítica, também ética e política, dirige-se à determinação e ultrapassagem dos limites impostos ao homem moderno nos processos de subjetivação. Enquanto Kant procura determinar limites formais da ação tais como os que decorrem das restrições que seriam racionalmente decorrentes do uso público e do uso privado da razão, Foucault propõe a ultrapassagem de limites através de estratégias a serem determinadas em cada situação. Kant procura os limites que devem ser respeitados ao passo que Foucault propõe a investigação da atualidade à procura dos limites impostos pelas

¹²⁹ (FOUCAULT, 2015, p. 41) Qu'est-ce que la critique?

¹³⁰ Creio que esta afirmação acerca de suas limitações intelectuais não é simplesmente uma ironia de Foucault, parece-me mais um recurso retórico de preparação da plateia para o que iria propor mais adiante como atividade filosófica: - a tarefa histórico-filosófica ligada à Aufklärung, apesar das reconhecidas desconfiças, tanto de historiadores quanto de filósofos.

¹³¹ (FOUCAULT, 2015, p. 42) Qu'est-ce que la critique?

práticas totalizantes e individualizantes que assujeitam os homens, não para serem respeitados, mas para serem ultrapassados através de experiências – as experiências limite.

4 AUFKLÄRUNG: - UMA NOVA ONTOLOGIA?

4.1 “O QUE É A AUFKLÄRUNG?” – O SEU CONTEXTO SOCIAL E HISTÓRICO

O século XVIII, marcado pela revolução industrial, guerras e revoluções, novas esperanças de conhecer a natureza e o ser humano, conflitos sociais, políticos, religiosos os avanços dos conhecimentos científicos e de suas novas formas de pensar, as novas tecnologias e as críticas aos malefícios causados por crenças metafísicas da época estimulavam a confiança otimista na Luz da Razão a tal ponto que o pensamento europeu denominou metaforicamente a sua época de Século das Luzes¹³². O “Século das Luzes”, apesar de ser um acontecimento relativamente disseminado por toda Europa, apresentava particularidades locais e a reflexão de Foucault que acompanharemos focaliza o Iluminismo na Alemanha, a Aufklärung, mais particularmente aquele descrito por Kant.

Naquele século tornou-se relativamente comum a intelectualidade da burguesia alemã emergente reunir-se em comunidades ou associações intelectuais e academias em torno dos mais variados interesses. A Luz da Razão que agora iluminava a Europa era o fator fundamental comum que motivava os indivíduos a participarem de tais Sociedades, algumas das quais publicavam revistas em que apresentavam assuntos debatidos em suas reuniões, bem como textos de seus membros ou de convidados ilustres abordando vários assuntos. Deste modo tais publicações acabaram por se tornar na época uma forma importante de relação entre escritores e leitores. Neste contexto em 1784, é publicada a Primeira edição da Crítica da Razão Pura, na qual Kant expunha a necessidade de todo conhecimento, juízo ou instituição ser trazido ao tribunal da Razão Pura para submeter-se a um julgamento crítico, e do qual não estava isenta toda e qualquer forma de pensamento, conhecimento, instituição ou poder. Tal proposta indicava, para além do projeto crítico na filosofia, tanto o embate entre o Princípio de Autoridade e a Crítica amparada na Razão, quanto o embate ético e político que se desenvolvia na sociedade.

Dois eram os princípios e instituições de autoridade que mais resistiam à proposta Iluminista – A Religião e a Legislação (o Poder), conforme a nota feita por Kant na página A XI do Primeiro Prefácio da CRP (1781):

¹³² Em português denominamos tal metáfora como Iluminismo ou Ilustração, na França Lumières, na língua Germânica Aufklärung, o que não deve ser entendido como simples traduções de denominações de um mesmo acontecimento, embora semelhantes tais acontecimentos não eram idênticos em razão de particularidades locais.

A nossa época é a época da crítica, à qual tudo tem que submeter-se. A *religião*, pela sua *santidade* e a *legislação*, pela sua *majestade*, querem igualmente subtrair-se a ela. Mas então suscitam contra elas justificadas suspeitas e não podem aspirar ao sincero respeito, que a razão só concede a quem pode sustentar o seu livre e público exame¹³³.

O exame racional de diversos campos do conhecimento, instituições e acontecimentos ocorria com alguma liberdade nas associações intelectuais da emergente burguesia, mas quando alcançavam as instituições religiosas ou governamentais, provavelmente não eram vistas com bons olhos, assim como hoje ainda não o são. Em 1783 a "Sociedade dos Amigos da Ilustração" publica em sua revista mensal, a *Berlinischer Monatschrift*, o artigo de Johann Erich Biester "Proposta de não mais dar trabalho aos eclesiásticos na consumação do matrimônio" propondo que o casamento religioso não era necessário para os ilustrados. No mês seguinte, um religioso, amigo da ilustração, Johann Friedrich Zöllner, membro daquela Sociedade publica sua réplica no artigo "Será aconselhável não mais sancionar o vínculo matrimonial pela religião?", argumentando que ações sob a denominação de Ilustração podiam confundir as cabeças dos homens e formulando uma pergunta que terá enorme papel nos rumos da filosofia até hoje: - "Afim o que é a *Aufklärung* em nome da qual se propõe o abandono do casamento religioso, ato que além de questões jurídicas envolve a felicidade das pessoas?" e conclui: "Essa pergunta, que é quase tão importante quanto: "O que é a verdade?", deveria certamente ser respondida antes que se comece a ilustrar! E eu ainda não a encontrei respondida em parte nenhuma!"¹³⁴

Sem que um soubesse do convite feito ao outro, dois pensadores foram convidados a responder tal questão, na qual estava implícito o conflito entre *Aufklärung* e o Poder, *Aufklärung* e os limites da liberdade na Religião. Moisés Mendelssohn, e Immanuel Kant apresentaram suas respostas que, confrontadas posteriormente, demonstraram concordância quando "colocam claramente, não somente a possibilidade, não somente o direito, mas a necessidade de uma liberdade absoluta, não somente de consciência, mas de expressão em relação a tudo que poderia ser um exercício da religião"¹³⁵.

Em 1784 Kant, que publicara em novembro a "Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita" na *Berlinische Monatsschrift* no qual abordara a questão da

¹³³ (KANT, 2001, p. A XI) CRP Prefácio da Primeira Edição

¹³⁴ A descrição destes acontecimentos são muito bem descritas por Rubens Rodrigues Torres Filho em "Respondendo à pergunta: Quem é a Ilustração?" (TORRES FILHO, 1987) neste também ele apresenta uma análise da estratégia do texto kantiano referenciada em outros estudos.

¹³⁵ (FOUCAULT, 2008, p. 11) *Leçon du 5 janvier 1983 - Le gouvernement de soi et des autres - Cours au Collège de France (1982-1983)*

história, publica em dezembro na mesma revista a “Resposta à pergunta "O que é a Aufklärung?"”. Em ambos os textos pode-se perceber novas aproximações acerca do tema das ações humanas, vistas enquanto manifestações da liberdade da vontade num quadro de limitações e possibilidades constitutivas de cada momento e impostas tanto pelo mundo quanto pela natureza dos homens.

4.2 APRESENTAÇÃO DO TEXTO KANTIANO

A resposta de Kant à pergunta "O que é a Aufklärung?" é iniciada com um parágrafo inesquecível:

Esclarecimento [Aufklärung] é a saída do homem da sua menoridade da qual ele próprio é culpado. A menoridade é a incapacidade de fazer uso do entendimento sem a orientação de outrem. Tal menoridade é por culpa própria, se a sua causa não residir na carência de entendimento, mas na falta de decisão e de coragem em se servir de si mesmo, sem a guia de outrem. Sapere aude! Tem a coragem de te servires do teu próprio entendimento! Eis a palavra de ordem do Iluminismo.¹³⁶

No parágrafo seguinte reafirma que a falta de decisão e de coragem não ocorre por natureza, pelo contrário, pois "a natureza há muito os libertou de uma direção tão estranha (naturaliter maiorennes)"¹³⁷ e de serem as causas pelas quais grande parte dos homens continuarem de bom grado, e por comodismo, menores durante toda vida e com isto facilitarem a outros homens constituírem-se em seus tutores. Neste momento surge no texto o tutor, com o qual aqueles que estão em estado de menoridade mantêm uma relação de submissão; inicialmente, com certa ironia, Kant afirma que há homens e mulheres que, por falta de decisão, falta de coragem e comodismo, pedem e até mesmo pagam para serem espoliados da liberdade de exercer a faculdade natural de usar o próprio entendimento. Logo em seguida, há uma reviravolta no texto, se a imensa maioria da humanidade superestima os perigos que podem acompanhar a passagem à maioridade é porque seus tutores, depois de as terem embrutecido, nunca lhes permitiram que ousassem dar um passo, a menor experiência autônoma, sem serem supervisionados, e atribuíram a si mesmos, "despojadamente", a função de protetores dos seus tutelados contra perigos, reais e imaginários, aos quais poderiam ficar expostos e não teriam capacidade para superar com suas próprias forças. Assim é criado pelos tutores um estado de menoridade que é, para o indivíduo, quase que uma segunda natureza como diz Kant e pela qual ele chega a sentir amor, por não ser capaz de pensar de outra

¹³⁶ (KANT, s/d (a)) Resposta à pergunta: "O que é o Iluminismo?"

¹³⁷ (KANT, 2005, p. 64) Resposta à pergunta: Que é "Esclarecimento" In: Textos Seletos

maneira, pois não conhece e nunca lhe foi permitido pensar além da utilização de preceitos e fórmulas mecânicas que acabam por escravizar sua razão.

A menoridade a que Kant se refere é, portanto, a de homens e mulheres que mesmo não sendo carentes de entendimento renunciam a servir-se dele. Mas por que se renuncia ao uso do próprio entendimento? Renuncia-se a que? Seria a renúncia à liberdade de pensamento? Ao uso da razão? Kant denuncia este comportamento contrário à natureza do homem que recusa o exercício de uma faculdade elementar que todos os seres humanos possuem a priori e que, de certa maneira, os animais também possuem em graus variáveis. No *Conflito das Faculdades*, ao falar da natureza dos seres humanos diz ele:

Observamos, portanto, também no homem dois elementos plenamente distintos, a saber, de um lado, a sensibilidade e o entendimento e, do outro, a razão e a livre vontade, que se diferenciam entre si de um modo essencial. Na natureza, tudo é; não se fala nela de dever algum; mas sensibilidade e entendimentos propõem-se sempre determinar o que é e como é; devem, pois, ser destinados para a natureza, para este mundo terrestre e, por conseguinte, a ele pertencem. [ao passo que] A razão quer incessantemente ir para o supracensível, [quer saber] como ele poderá ser para além da natureza sensível” e [mais adiante]: “tendo em conta os poderes do entendimento, encontramos uma escala desde o homem mais inteligente até ao animal mais bruto (pois podemos ainda olhar o instinto também como uma espécie de entendimento, porquanto a vontade livre não pertence ao simples entendimento)... e, se o homem tivesse só entendimento, sem razão e sem vontade livre ou sem moralidade, em nada se distinguiria dos animais, e talvez se encontrasse apenas no topo da sua escala.¹³⁸

Kant fala da atualidade da qual ele é parte quando se refere à *Aufklärung*, quando afirma: não vivemos numa época esclarecida, mas "vivemos em uma época de esclarecimento", portanto numa época na qual as pessoas estão em processo de saída da menoridade. Como se dá então a saída deste estado de menoridade, abandonando as crenças infundadas e o amor que tinham pela falsa natureza que lhes foi inculcada, para liberarem as próprias potências assumindo os riscos de usar o próprio entendimento que se encontrava enganosamente contido? Como se dará este processo e quem será o agente da mudança? Kant analisa algumas possibilidades de saída mostrando inicialmente a impossibilidade, ou enorme dificuldade em conseguir algum sucesso individualmente, pois a maioria desiste por falta de hábito de ser livre e por ver de forma amplificada os menores perigos. Em seguida dirá "Que um público se esclareça (*aufkläre*) a si mesmo é perfeitamente possível; mais que isso, se lhes for dada liberdade, é quase inevitável." Mas esse argumento parece um tanto contraditório com o que Kant afirmara inicialmente quando dissera que o único responsável pelo estado de minoridade é o próprio homem! Logo em seguida dirá que se alguns dos

¹³⁸ (KANT, 2008, p. 90) O Conflito das Faculdades

homens que já haviam se libertado de seus estados de minoridade, tentarem forçar de alguma maneira libertar os demais, estes reagirão e os obrigarão a retornar ao antigo jugo! Os homens precisam de liberdade para sair da minoridade, mas quando alguém tenta libertá-los, reagem tentando trazer de volta ao estado de minoridade aqueles que lhes propuseram a possibilidade de tornarem-se livres! Se algum tutor pretender que os homens saiam do estado de minoridade, não pode querer libertá-los, mas somente permitir a eles a liberdade para libertarem a si mesmos; para isto ele tem que ser forte o bastante para não ser arrastado para o estado de minoridade por aqueles que não suportam a liberdade por falta de hábito de serem livres. Este seria também um alerta aos tutores sobre os perigos de inculcarem nos homens modos de ser contrários à sua natureza. Kant nos apresenta então quem poderia ser este tutor poderoso, imune a tais ameaças: o rei Frederico II da Prússia, cuja imunidade decorria de dois fatores, o de não haver legislado acerca da religião e por ter um exército poderoso. Várias podem ser as interpretações acerca desta desconcertante solução: Seria uma proposta de pacto velado ao déspota esclarecido? Uma estratégia para não desagradar o rei e evitar dissabores pessoais? Para Foucault o rei Frederico II é apontado por Kant como o agente da *Aufklärung*¹³⁹ naquele momento. À mesma conclusão chega Torres Filho (TORRES FILHO, 1987) sobre o papel do rei na *Aufklärung*. Aliás, Kant não deixa dúvidas sobre o papel de Frederico quando diz:

Se, pois, se fizer a pergunta – Vivemos nós agora numa época esclarecida? – a resposta é: não. Mas vivemos numa época do Iluminismo [*Aufklärung*]. Falta ainda muito para que os homens tomados em conjunto, da maneira como as coisas agora estão, se encontrem já numa situação ou nela se possam apenas vir a, em matéria de religião, se servirem bem e com segurança do seu próprio entendimento, sem a orientação de outrem. Temos apenas claros indícios de que se lhes abre agora o campo em que podem atuar livremente, e diminuem pouco a pouco os obstáculos à ilustração geral ou à saída dos homens da minoridade de que são culpados. Assim considerada, esta época é a época do Iluminismo, ou o século de Frederico.¹⁴⁰

Segundo Foucault a apresentação de Frederico II como agente da *Aufklärung* parece não ter convencido o próprio Kant, que retornará ao tema da remoção dos obstáculos à *Aufklärung* na Segunda Seção de "O Conflito das Faculdades", texto escrito em 1798,

Detalhando um pouco mais a ideia de liberdade como um dos pré-requisitos para a *Aufklärung*, Kant introduz em sua argumentação dois novos conceitos de usos da razão: o

¹³⁹ "Il fait intervenir Frédéric de Prusse dont il dit que – et c'est en cela qu'il est, lui Frédéric de Prusse, un agent, qu'il est l'agent même de l'*Aufklärung* – il n'a rien prescrit en matière de religion. Dans ce domaine – comme dans le domaine aussi des sciences et des arts" (FOUCAULT, 2008, p. 37) O Governo de Si e dos Outros - Curso no Collège de France (1982-1983)

¹⁴⁰ (KANT, s/d (a), p. 6 A491) Resposta à pergunta: "O que é o Iluminismo?"

privado e o público balizando alguns limites ao exercício da liberdade, limites estes que não necessariamente impedem a realização da Aufklärung, restando verificar em que situações tais restrições à liberdade impedem ou facilitam a Aufklärung. Segundo Kant o uso privado da razão ocorre quando somos funcionários ou pertencemos a uma instituição, a um grupo político somos simplesmente uma das peças de uma máquina, cada qual numa posição e com uma função determinadas, todas operando em conjunto e sincronizadamente, do mesmo modo que cada militar o faz num exército em ação, ou cada cidadão pagando seus impostos para custear as despesas públicas, ou cada sacerdote ao fazer seu sermão aos discípulos de sua igreja. O uso privado da razão, na leitura de Foucault, é o que acontece quando não funcionamos como sujeitos universais, mas como indivíduos, da mesma maneira que cada engrenagem em particular opera numa totalidade de peças que compõem uma máquina que, esta sim, exerce uma operação global e coletiva. Já o uso público da própria razão deve ser sempre livre e só ele pode realizar a Aufklärung do indivíduo é o "uso da razão que qualquer homem, enquanto (Gelehrter), faz dela diante do público do mundo letrado". Vinícius de Figueiredo em sua tradução do texto de Kant do alemão para o português nos diz: "O termo alemão utilizado por Kant, e que vertemos por "instruído", é Gelehrter. Para Kant e seus contemporâneos, este termo também abrigava outras acepções, tais como "sábio", "erudito", "douto". Nossa opção por "instruído" baseia-se em que, neste texto, Kant não designa, com Gelehrter, uma classe específica de homens, singularizados por um saber ou competência especial. Ao contrário: Gelehrter é todo homem que, sabendo ler e escrever, está apto a inscrever-se em um debate público"¹⁴¹.

Artur Morão traduz *Gelehrter* por erudito¹⁴² e tanto Floriano de Souza Fernandes¹⁴³ quanto Luís Paulo Rouanet adotam "sábio" como tradução.¹⁴⁴

O pensamento de Foucault não adentra nesta e nem em outras controvérsias sobre o que Kant quis dizer *na verdade*, pois sua concepção de verdade tem outra filiação: ela é histórica e

¹⁴¹ (KANT, s/d (b)) Resposta à questão: "O que é Esclarecimento?"

¹⁴² (KANT, s/d (a)) Resposta à pergunta: "O que é o Iluminismo?"

¹⁴³ (KANT, 2005) Resposta à pergunta: Que é "Esclarecimento" In: Textos Seletos

¹⁴⁴ Corroborando tais propostas de tradução talvez possa citar-se um texto posterior de Kant publicado em 1798 (citação certamente criticável por ser de um texto posterior o que não garantiria que esta era a concepção de Kant em 1784 quando redigira a resposta à Aufklärung), a Introdução à primeira seção do Conflito das Faculdades, qual ele afirma: "Além destes eruditos corporativos [os pertencentes aos quadros da Universidade ou os mestres por ela formados], pode ainda haver independentes, que não pertencem à universidade; mas, ao cultivarem simplesmente uma parte do grande conjunto do saber, constituem certas corporações livres (chamadas Academias, e também Sociedades das Ciências) como outras tantas oficinas ou vivem, por assim dizer, no estado de natureza da erudição, ocupando-se cada qual por si, sem prescrição e regulamento públicos, do seu aumento ou difusão, como amadores."

provisória. Não é apresentando qualquer tipo de restrição ou qualificação daquele (sábio, douto, erudito, instruído) que se dirige ao público e nem do público (letrado, instruído etc.), que Foucault constrói sua leitura do texto de Kant. O que ele destaca é que, o uso público da razão acontece quando aquele que se dirige ao público o faz usando o seu entendimento enquanto sujeito universal, enquanto sujeito de razão que se dirige a um conjunto de seres de razão, e estes também usando livremente seus próprios entendimentos, num processo de comunicação racional universal, totalmente livre, num espaço onde isto é o desejável, o necessário. Não por serem condições necessárias, mas *por excelência*, pondera Foucault, esta é a relação que ocorre entre o escritor, enquanto sujeito de razão¹⁴⁵, e seus leitores, é quando reencontra-se uma dimensão do público que é ao mesmo tempo a dimensão do universal. Portanto atividades política, administrativa e econômica impedem o estado de sujeito universal¹⁴⁶. A este grupo pertenceriam também os “eruditos corporativos” de Kant?

A partir da discussão exemplificada acima, reafirmamos a diretriz deste trabalho que não é estudar discussões sobre adequações ou inadequações desta ou daquela leitura de textos de Kant, nosso propósito é acompanhar as leituras que Foucault realiza daquele autor e não o campo que denomina de analítica da verdade.

A relação de Kant com Esclarecimento, portanto com as tarefas onto-éticas da sua própria atualidade, dá-se, em duas frentes de luta na busca da autonomia do sujeito: a primeira deve ser realizada pelo sujeito sobre si mesmo através da articulação da coragem para guiar-se pelo próprio entendimento e do conhecimento das possibilidades e limites do conhecimento e do uso livre do próprio entendimento nos espaços privados e públicos e da razão conforme seu projeto crítico (*uma reforma do modo de pensar?*), para que assim o homem possa usar livremente seu entendimento, sem os limites implantados e contrários à sua natureza como o medo de usar o próprio entendimento, a falta de decisão e os hábitos comodistas. A outra frente de luta é a relação do público com o governante ao qual Kant procura mostrar as vantagens de ter súditos esclarecidos e as desvantagens de se criarem obstáculos à natureza humana.

A saída da menoridade se daria no terreno das paixões, como diria talvez o filósofo racionalista do Século XVII, Espinoza que preceituava em sua *Ética* que combater uma

¹⁴⁵ Para Foucault não há um sujeito definitivamente dado e dotado de faculdades a partir do qual se dão os conhecimentos e as relações com os objetos, a partir das quais se pode estabelecer a verdade, mas de "sujeito que se constitui no interior da história, e que é a cada instante fundado e refundado pela história" (FOUCAULT, 1996, p. 9) A verdade e as Formas Jurídicas

¹⁴⁶ (FOUCAULT, 2008, p. 35) Leçon du 5 janvier 1983 - Le gouvernement de soi et des autres - Cours au Collège de France (1982-1983)

paixão é opor-lhe outra contrária e de mesma intensidade – à covardia, ao medo, o homem deve opor a coragem? Na sobreposição dos campos da ação e do conhecimento, é usando corajosamente o próprio entendimento segundo a razão que se dá saída da menoridade em Kant, e isto pode se dar conhecendo as possibilidades e limites destas faculdades humanas para trilhar o caminho para a liberdade e não perder-se em ilusões. Um último e importante fator junta-se a estes dois, a necessidade de liberdade dos impedimentos indevidos impostos pelos tutores, aqueles que decidem no lugar dos menores! Se o Esclarecimento exige do sujeito coragem e atitude crítica em relação a si e às relações que estabelece com o mundo, necessita também que os tutores lhes concedam liberdade para tanto; de modo que é necessário convencer o rei que homens emancipados não trazem perigo, eles são úteis e tornam os governos mais fortes. Coragem, atitude crítica e governante sábio são eixos do processo de Esclarecimento na concepção ética-filosófica-política de Kant.

Portanto Kant tenta responder a pergunta que lhe foi proposta sobre um aspecto da atualidade, da sua própria atualidade, fazendo um diagnóstico do presente, detectando males e indicando o *pharmakon* para correção do pensamento e da ação para a autonomia: *Tenha coragem! Sapere Aude! Esclareça-se*. Deste modo Kant inclui-se enquanto parte e agente do processo de Esclarecimento: - despertar a coragem dos menores para que fiquem mais livres e, ao mesmo tempo criar dificuldades aos tutores que certamente ficarão insatisfeitos por perderem alguns confortos – este foi o papel que ele se atribuiu e para isto é preciso coragem e entendimento livre.

4.3 A ONTOLOGIA ENQUANTO ATITUDE CRÍTICA

No texto em que define a Aufklärung Kant não descreve as transformações sociais, políticas e culturais ocorridas no final do século XVIII na Europa. Num primeiro movimento ele apresenta a Aufklärung como um movimento dos homens que começam a usar livremente o próprio entendimento sem submeterem-se a ninguém e em seguida estuda as condições de possibilidade para tal prática. Apesar de circunstancial, conforme diz Foucault, daquele texto pode-se destacar a sua articulação com a Crítica kantiana em seu papel de definidora das condições de possibilidade do uso legítimo da razão para evitar a heteronomia das ilusões e do

dogmatismo. “L'hypothese que je voudrais avancer, c'est que ce petit texte se trouve en quelque sorte à la charnière de la réflexion critique e de la réflexion sur l'histoire”¹⁴⁷

O processo é apresentado como saída do estado de menoridade em que os homens se encontram por culpa própria, e no qual permanecem por falta de coragem e ânimo para usar livremente o próprio entendimento, deixando-se dirigir por seus tutores.

Nesta saída da menoridade ocorre, portanto, uma sobreposição dos campos do conhecimento e da ação no mundo, no qual o homem é um jogador que participa de um jogo que não criou, e que possui inconstantes regras próprias, mas no qual tem uma margem para agir livremente.¹⁴⁸

Foucault destaca que uma novidade deste texto é a apresentação de nova forma de filosofar

C' est une réflexion de Kant sur l'actualité de son entreprise. Sans-doute, ce n'est pas la première fois que'un philosophe donne les raisons qu' il a d'entreprendre son oeuvre en tel ou tel moment. Mais il me semble que c'est la première fois qu'un philosophe lie ainsi, de façon étroite et de l'intérieur, la signification de son oeuvre par rapport à la connaissance, une réflexion sur l'histoire et une analyse particulière du moment singulier ou il écrit et à cause duquel il écrit. **La réflexion sur «aujourd'hui» comme différence dans l'histoire et comme motif pour une tâche philosophique particuliere me parait être la nouveauté de ce texte.**[destaque meu] ¹⁴⁹

Certamente a resposta de Kant à pergunta «Que é a Aufklärung?» permite várias leituras a partir de diferentes perspectivas ou interesses. A que Foucault destacou foi a novidade no terreno da investigação filosófica ao apresentar a possibilidade do indivíduo analisar o que é o presente no qual convive com outros indivíduos e com os quais forma um nós, uma coletividade na qual e com a qual terá que estabelecer relações de diferentes tipos. Para isto tem que procurar responder algumas perguntas fundamentais: O que é este presente, esta atualidade em que vivo? Quem somos nós? Quem sou eu?

Na aula de 5 de janeiro de 1983 no Collège de France, Foucault propõe que Kant, com seu projeto Crítico e com seu texto de investigação histórico-filosófica "Resposta à pergunta:

¹⁴⁷ “A hipótese que gostaria de adiantar é que este pequeno texto se encontra de alguma maneira no ponto de junção [articulação que une, mas que permite vários movimentos independentes das partes] entre a reflexão crítica e a reflexão sobre a história” [trad. nossa] (FOUCAULT, 1984, p. 1387) Qu'est-ce que les Lumières? In Dits et Écrits II

¹⁴⁸ Esta ideia de jogo está presente em Foucault desde sua *Tese Complementar e As Palavras e as Coisas* como vimos no Capítulo 2 da presente dissertação. Lembrar também que para Kant agir livremente é agir segundo a razão e não segundo as relações causais naturais.

¹⁴⁹ (FOUCAULT, 1984, p. 1387) Qu'est-ce que les Lumières? In Dits et Écrits II

«O que é Aufklärung?»¹⁵⁰, fundou duas grandes tradições críticas na filosofia contemporânea e às quais inúmeros estudiosos se filiaram nos últimos séculos. No projeto crítico, sobretudo na Primeira Crítica, Kant focalizou suas investigações na análise das possibilidades de conhecimento formalmente verdadeiro que o homem poderia alcançar a partir de suas faculdades de intuição, entendimento e razão, e afastou a possibilidade de conhecer as coisas em si mesmas. A partir de tal posicionamento constituiu-se a tradição filosófica neokantiana que tem por objeto preferencial de investigação questões gnosiológicas, e que o filósofo francês denomina analítica da verdade.

A outra tradição filosófica teria surgido a partir da resposta que Kant deu à questão "O que é a Aufklärung?". Investigando o seu próprio presente procurou reconhecer o que fazia sentido para uma reflexão filosófica. Em sua resposta não destacou transformações científicas, técnicas, econômicas, políticas ou sociais ocorridas no seu presente, mas procurou pelo que as possibilitou. Segundo Foucault, parece "que vemos aparecer no texto de Kant a questão do presente como acontecimento filosófico a que pertence o filósofo"¹⁵¹ e ao pertencer a um presente que era objeto de sua investigação, o filósofo e seu filosofar fazem parte de um "nós", de um conjunto cultural de sua atualidade. Naquela análise da própria atualidade Foucault dirá que vemos surgir a filosofia:

como superfície de emergência de uma atualidade, a filosofia como interrogação sobre o sentido filosófico da atualidade a que ele [Kant] pertence, a filosofia como interrogação pelo filósofo desse "nós" de que ele faz parte e em relação ao qual ele tem de se situar, é isso, me parece, que caracteriza a filosofia como discurso da modernidade.¹⁵²

O próprio trabalho de reflexão de Kant, procurando responder à questão que lhe fora proposta, é exemplo de um determinado tipo de atitude filosófica, de uma atitude crítica que parece colocar-se, desde o início, as seguintes perguntas: O que é esse hoje no qual nós podemos procurar pelos limites do que é possível saber, do que é possível fazer, podemos começar a desenvolver uma moral segundo a razão e também novas formas de relações políticas? Qual é o campo atual das experiências possíveis? Quais são os limites que balizam nossas experiências? O que é a atualidade? Tais perguntas questionam ao mesmo tempo os

¹⁵⁰ Foucault destaca que além deste texto, Kant retoma o procedimento de análise de sua atualidade quando investiga a Revolução Francesa em "Conflito das Faculdades" publicado em 1798 (KANT, s/d (a)), no qual investiga a ocorrência de sinais de progresso para melhor da humanidade na história presente, hipótese que havia proposto anteriormente, em seu texto "Ideia de história Universal de um ponto de vista cosmopolita" publicado em novembro de 1784.

¹⁵¹ (FOUCAULT, 2008, p. 14) *Le gouvernement de soi et des autres* - Cours au Collège de France

¹⁵² (FOUCAULT, 2008, p. 14) *Le gouvernement de soi et des autres* - Cours au Collège de France

limites das ações no presente, as possibilidades de construção do futuro e uma nova atitude do homem daquela atualidade que se propunha corajosamente a tais empreendimentos, uma atitude crítica.

Para Foucault, a partir da *Aufklärung* de Kant foi iniciada de uma nova linhagem de questionamentos filosóficos que não têm por objeto questões gnosiológicas acerca das condições de possibilidade de um conhecimento verdadeiro, mas sim de questões ético-ontológicas referentes ao ser do presente suscitadas pela atitude crítica em relação à atualidade.

Certamente existem objeções a tal proposta foucaultiana, pois Kant havia colocado em seu projeto crítico a impossibilidade de conhecer a coisa em si, descartando de certa maneira as questões ontológicas enquanto objeto de investigação, porém Foucault afirma que o texto histórico da *Aufklärung* articula a reflexão crítica anterior e a reflexão sobre a história, tornando inescapável a abordagem de questões ontológicas acerca da atualidade, o que Kant realiza estabelecendo conexão com a atitude crítica do homem moderno.

Realizando uma breve análise do surgimento de uma nova concepção de metafísica e de uma atitude de desprezo por investigações ontológicas, Pimentel propõe que isto teria ocorrido como efeito indesejado dos embates anteriores contra os defensores da metafísica cristã¹⁵³. Tais choques no século XVIII teriam sido deflagrados por projetos científicos, racionalistas e empiristas que já vinham sendo desenvolvidos pelo menos desde o século XVII, e que eram conflitantes com as predominantes concepções metafísicas de fundo cristão.

A hostilidade contra a metafísica cristã teria gerado uma rejeição à ontologia em função dos seus efeitos e permaneceria após o século XVIII. Ainda segundo Pimentel, “É em Nietzsche que deparamos com as acusações mais contundentes aos efeitos da metafísica, assim como, é também nele que encontramos a vontade de superá-la de vez”¹⁵⁴. Um outro exemplo de rejeição à ontologia é dado por Lukács que a partir de seus estudos da década de 60 sobre a questão da ontologia afirma:

A ontologia religiosa original, que visava reinar sozinha, foi vítima de um – respeitoso – desprezo científico que costuma estender-se também, com menos respeito, para a ontologia que está fora do domínio religioso. O moderno

¹⁵³ (PIMENTEL FILHO, 2012, p. 2) Kant e Foucault, da *Aufklärung* à Ontologia crítica

¹⁵⁴ A passagem de Nietzsche à qual Pimentel se refere é: ‘«O homem moral não está mais próximo ao mundo inteligível do que o homem físico – porque não existe mundo inteligível» Esta tese, temperada e afiada sob os golpes de martelo da cognição histórica (lisez: transvaloração de todos os valores), talvez possa um dia, em algum futuro – 1890! – servir como machado, para cortar pela raiz a «necessidade metafísica» da humanidade. Se para benefício ou para maldição da humanidade, quem saberia dizer?’ e encontra-se em *Ecce Homo* (NIETZSCHE, 2011, p. 73-74) (PIMENTEL FILHO, 2012, p. 2) Kant e Foucault, da *Aufklärung* à Ontologia crítica

neopositivismo, em seu período de florescimento, qualificou toda indagação sobre o ser, até mesmo qualquer tomada de posição em relação ao problema de saber se algo é ou não é, como um absurdo anacrônico e anticientífico. Naturalmente, a questão do ser está tão intimamente ligada com a vida e com a práxis que, apesar da severa proibição, puderam e tiveram de surgir, de modo continuado, filosofias com pretensões ontológicas [...] Basta pensar em Husserl, em Scheler e em Heidegger, no existencialismo francês para se reconhecer o caráter ineludível da abordagem ontológica dos problemas do mundo como um fato que não pode ser negligenciado no pensamento também de nossa época.¹⁵⁵

Portanto quando Foucault investiga e apresenta suas concepções acerca da ontologia crítica iniciada com as questões colocadas por Kant, ele insere-se numa corrente maior de investigações ontológicas. Quando ele propõe o que denominou ontologia da atualidade, ontologia histórica e, finalmente, ontologia crítica, certamente não está inserido na tradição de investigações da ontologia do ser enquanto ser, eterno, imutável, imóvel da tradição que remonta a Parmênides, mas numa outra ontologia que ele atribui à tradição iniciada pelo Kant da *Aufklärung*, a qual adotamos neste texto, embora alguns comentadores¹⁵⁶ apresentem a possibilidade de haver na ontologia de Foucault elementos que remontam à tradição ontológica do ser mutável presente em Heráclito, e que outros a atribuem aos estoicos nos quais o ser histórico acontece num presente, numa atualidade, e é denominado um incorporal. Desta maneira, o estranhamento produzido pelo aparente oxímoro¹⁵⁷ contido na “ontologia do presente” ou “ontologia histórica” revela-se mais como força da identificação ainda corrente entre metafísica e metafísica religiosa, ou aquela iniciada em Parmênides.

Foucault em sua proposta de ontologia como atitude, como um êthos de crítica do que somos e da análise dos limites históricos com que nos deparamos, bem como experimentação das possibilidades de serem ultrapassados nos diz:

L'ontologie critique de nous-mêmes, il faut la considérer non certes comme une théorie, une doctrine, ni même un corps permanent de savoir qui, s'accumule; **il faut la concevoir comme une attitude un êthos** une vie philosophique où la critique de ce que nous sommes est à la fois analyse historique des limites qui nous sont posées et épreuve de leur franchissement possible¹⁵⁸ [destaque em negrito meu]

Portanto em "Qu'est-ce que les Lumières?" Foucault articula ontologia crítica com êthos filosófico, mais ainda, ele propõe que se conceba ontologia crítica como atitude crítica permanente de nosso ser histórico, como um modo de ser, um êthos. Fazendo uma analogia

¹⁵⁵ (LUKÁCS, 2011) Prolegômenos para uma ontologia do ser social

¹⁵⁶ Vide (VON ZUBEN, 2010); (PIMENTEL FILHO, 2012). Em (ADVERSE, 2010) o autor procura realizar um paralelo entre a ontologia de Foucault e as concepções de Husserl.

¹⁵⁷ A ortoépia da palavra oxímoro, segundo Houaiss em seu Dicionário da língua portuguesa, é cs...ó

¹⁵⁸ (FOUCAULT, 1984, p. 1396) Qu'est-ce que les Lumières? In Dits et Écrits II

com a “revolução Copernicana” de Kant, creio que podemos levantar a possibilidade de que, desta maneira, Foucault desloca o foco da ontologia crítica em direção ao observador, à análise de nós mesmos enquanto seres que precisamos saber quem somos neste presente enquanto participantes do jogo do existir, foco este que na outra tradição metafísica, a do “ser enquanto ser”, centrava suas investigações sobre as coisas tentando descobrir suas essências. Se assim é lícito pensar, podemos afirmar que Foucault investiga genealogicamente, não as possibilidades de conhecer do sujeito, mas o próprio sujeito em ação sobre si mesmo e sobre o mundo que o rodeia em dado momento histórico.

Il y a trois domaines de généalogies possibles. D'abord, une ontologie historique de nous-mêmes dans nos rapports à la vérité qui nous permet de nous constituer en sujets de connaissance; ensuite, une ontologie historique de nous-mêmes dans nos rapports à un champ du pouvoir ou nous nous constituons en sujets en train d'agir sur les autres; enfin, une ontologie historique de nos rapports à la morale qui nous permet de nous constituer en agents éthiques.¹⁵⁹

Na esteira da opção feita por Foucault entre as duas tradições filosóficas que teriam se originado em Kant, sua proposta de ontologia crítica não é, e nem poderia ser, um projeto acabado, tanto que é que aparece sob vários nomes: - ontologia do presente, ontologia da atualidade, ontologia histórica ou ontologia crítica de nós mesmos.

Et il me semble que le choix philosophique auquel nous nous trouvons confrontés actuellement est celui-ci. Il faut opter ou pour une philosophie critique qui se présentera comme une philosophie analytique de la vérité en general, ou pour une pensée critique qui prendra la forme d'une ontologie de nous-mêmes, d'une ontologie de l'actualité. Et c'est cette forme-là de philosophie qui, de Hegel à l'École de Francfort, en passant par Nietzsche, Max Weber, etc., a fondé une forme de réflexion à laquelle, bien sûr, je me rattache dans la mesure où je [le] peux.¹⁶⁰

Contra a possível conclusão que o trabalho genealógico ético-ontológico, tendo objeto histórico, mutável, dependente de acontecimentos únicos, que resultam de configurações únicas de campos de forças, seria um trabalho a ser feito na desordem e na contingência, Foucault adverte: “Mais cela ne veut pas dire que tout travail ne peut se faire que dans le désordre et la contingence. Ce travail a sa généralité, sa systématité, son homogénéité et son enjeu.”¹⁶¹. O objeto de trabalho (enjeu) das investigações resulta do paradoxo observado entre a capacitação técnica crescente dos indivíduos e a exacerbação das relações de poder. A esperança do século XVIII era que à medida que a capacidade técnica de agir sobre as coisas

¹⁵⁹ (FOUCAULT, 1984, p. 1212) À propos de la généalogie de l'éthique: un aperçu du travail en cours In Dits et Écrits II

¹⁶⁰ (FOUCAULT, 2008, p. 22) Leçon du 5 janvier 1983 - Le gouvernement de soi et des autres - Cours au Collège de France (1982-1983)

¹⁶¹ (FOUCAULT, 1984, p. 1394) Qu'est-ce que les Lumières? In Dits et Écrits II

fosse aumentando a liberdade dos indivíduos também se ampliaria, como ainda hoje alguns acreditam, e que na técnica, ou “nos avanços das Ciências”, residiria a chave das soluções para todos os problemas do homem, menosprezando assim os conflitos inerentes às relações de poder.

Como observa Foucault, os acontecimentos dos séculos seguintes mostraram que paralelamente ao aumento das capacidades científico-tecnológicas ocorreu uma expansão das relações de poder através de tecnologias diversas, de modo que as expectativas de aumento da liberdade mostraram-se infundadas.

Or les relations entre croissance des capacités et croissance de l'autonomie ne sont pas aussi simples que le XVIII^e siècle pouvait le croire. On a pu voir quelles formes de relations de pouvoir étaient véhiculées à travers des technologies diverses (qu'il s'agisse des productions à fins économiques, d'institutions à fin de régulations sociales, de techniques de communication): les disciplines à la fois collectives et individuelles, les procédures de normalisation exercées au nom du pouvoir de l'État, des exigences de la société ou des régions de la population en sont des exemples. L'enjeu est donc: comment déconnecter la croissance des capacités et l'intensification des relations de pouvoir?¹⁶²

O problema ético-filosófico de procurar como desconectar a ampliação das capacidades técnicas das intensificações das relações de poder é bastante complexo. Na *Tese Complementar e As palavras e as Coisas* o homem moderno era apresentado no interior de um “Triedro dos Saberes”, empiricamente determinado pelos saberes de sua biologia, de seu modo de produzir e de suas relações de comunicação, ou de fala. Posteriormente as relações de poder são propostas como dimensão adicional às anteriores, e no interior das quais o homem moderno surge, o problema agora é desconectar os conhecimentos e as atividades dos indivíduos voltadas à satisfação de suas necessidades biológicas e culturais da intensificação das relações de poder. Como isto poderia ser feito? No texto sobre a *Aufklärung* de Kant, Foucault destaca esta nova questão colocando-a como crítica permanente de nosso ser histórico, e que investigaria em trabalhos posteriores. Para Foucault, no texto de Kant sobre a *Aufklärung* teria surgido uma primeira abordagem deste problema e a proposta de uma nova atitude, um *êthos* filosófico, de crítica permanente de nosso ser histórico:

d'un type d'interrogation philosophique qui problématisait à la fois le rapport au présent, le mode d'être historique et la constitution de soi-même comme sujet autonome; je voulais souligner, d'autre part, que le fil qui peut nous rattacher de cette manière à l'*Aufklärung* n'est pas la fidélité à des éléments de doctrine, mais plutôt la réactivation permanente d'une attitude; c'est-à-dire d'un *êthos* philosophique qu'on pourrait caractériser comme critique permanente de notre être historique. C'est cet *êthos* que je voudrais très brièvement caractériser.¹⁶³

¹⁶² (FOUCAULT, 1984, p. 1395) Qu'est-ce que les Lumières? In Dits et Écrits II

¹⁶³ (FOUCAULT, 1984, p. 1390) Qu'est-ce que les Lumières? In Dits et Écrits II

Portanto a reativação da atitude crítica destacada por Kant, este *êthos* filosófico que é uma crítica permanente de nosso ser histórico seria o fio condutor que nos une à Aufklärung e que Foucault se destaca naquele texto.

Após analisar diversos aspectos deste *êthos*, assim resumimos algumas propostas de Foucault:

a) Ao invés de tentar responder se é contra ou a favor da Aufklärung, ele desloca a questão para a necessidade de analisar criticamente a nós mesmos enquanto seres historicamente determinados, o que implica em pesquisas históricas orientadas em direção ao núcleo de racionalidade que se possa encontrar na Aufklärung e que deve ser resguardados nos limites necessários para a constituição de nós mesmos como sujeitos autônomos.

b) Esta crítica permanente de nós mesmos deve evitar as frequentes confusões entre humanismo e Aufklärung:

Il ne faut jamais oublier que l'Aufklärung est un événement ou un ensemble d'événements et de processus historiques complexes, qui se sont situés à un certain moment du développement des sociétés européennes. Cet ensemble comporte des éléments de transformations sociales, des types d'institutions politiques, des formes de savoir, des projets de rationalisation des connaissances et des pratiques, des mutations technologiques qu'il est très difficile de résumer d'un mot, même si beaucoup de ces phénomènes sont encore importants à l'heure actuelle [...] L'humanisme est tout autre chose: c'est un thème ou plutôt un ensemble de thèmes qui ont réapparu à plusieurs reprises à travers le temps, dans les sociétés européennes¹⁶⁴

O humanismo apresentou historicamente uma temática bastante variada, sempre ligada a juízos de valor muitas vezes opostos uns aos outros. Já serviram de crítica e defesa do cristianismo, da ciência, do nazismo, do stalinismo etc. Esta fluidez temática desqualifica o humanismo como inconsistente para servir de eixo de reflexão.

A proposta de Foucault é opor à temática do humanismo o princípio de uma crítica e criação permanente de nós mesmos em nossa autonomia; “c'est-à-dire un principe qui est au coeur de la conscience historique que l'Aufklärung a eue d'elle-même”. Para ele é necessário escapar do confusionismo histórico e moral do humanismo e de sua mistura com a Aufklärung. Tal trabalho será importante “pour débrouiller un peu la conscience que nous avons de nous-mêmes et de notre passé”.¹⁶⁵

¹⁶⁴ (FOUCAULT, 1984, p. 1390) Qu'est-ce que les Lumières? In Dits et Écrits II

¹⁶⁵ (FOUCAULT, 1984, p. 1392) Qu'est-ce que les Lumières? In Dits et Écrits II

Em termos positivos Foucault definirá este *êthos* filosófico como uma atitude limite, uma atitude na fronteira dos limites a serem ultrapassados, franqueados¹⁶⁶. Contrariamente à posição kantiana de procura dos limites no interior dos quais a razão ou a ação podem ocorrer, Foucault propõe a análise de limites a serem ultrapassados, separando naquilo que nos é apresentado como universal e necessário, o que na verdade é singular, contingente e resultante de restrições impostas e arbitradas pelas relações de poder.

Esta atitude crítica, aqui na forma de atitude limite, é arqueológica em seu método por tratar os discursos “qui articulent ce que nous pensons, disons et faisons comme autant d'événements historiques” e genealógica pois não irá deduzir o que nos é impossível fazer ou conhecer a partir da forma que somos, “elle dégagera de la contingence qui nous a fait être ce que nous sommes la possibilité de ne plus être, faire ou penser ce que nous sommes, faisons ou pensons”.¹⁶⁷

Para que esta ontologia crítica não seja somente uma vaga declaração de intensões ou sonhos de liberdade, Foucault afirma que ela precisa ser também uma atitude experimental, que acontece por um lado pelos levantamentos históricos de nossos limites e, por outro, colocar à prova nossas conclusões sobre quais deles devem ser ultrapassados. Como estratégia Foucault propõe que não nos deixemos atrair por projetos globais e radicais, pois a experiência mostrou que algumas tentativas acabaram por resultar em retrocessos a monstruosas tradições.¹⁶⁸

Je préfère les transformations tres précises qui ont pu avoir lieu depuis vingt ans dans un certain nombre de domaines qui concernent nos modes d'être et de penser, les relations d'autorité, les rapports de sexes, la façon dont nous percevons la folie ou la maladie, je préfère ces transformations même partielles qui ont été faites dans la corrélation de l'analyse historique et de l'attitude pratique aux promesses de l'homme nouveau que les pires systemes politiques ont répétées au long du xx^e siècle.¹⁶⁹

Portanto, o *êthos* filosófico, enquanto ontologia crítica de nós mesmos, é proposto por Foucault como uma experimentação histórico-prática dos limites que podemos ultrapassar,

¹⁶⁶ O texto de Castelo Branco propõe que os escritos de Foucault de 1977 a 1984 passam “a ponderar sobre a possibilidade de se criarem atitudes transformadoras tanto da submissão e do assujeitamento das subjetividades quanto das relações de poder hegemônicas nas sociedades contemporâneas, [...] e de uma posição analítica para uma posição analítica e também militante” (CASTELO BRANCO, 2008) Atitude-limite e relações de poder: uma interpretação sobre o estatuto da liberdade em Michel Foucault

¹⁶⁷ (FOUCAULT, 1984, p. 1393) Qu'est-ce que les Lumières? In Dits et Écrits II

¹⁶⁸ Creio que os limites do que seria um projeto não global e não radical são historicamente determinados, pois dependem das diferentes sociedades em que ocorrem. Algumas delas podem ter parte da população tão arraigadas a modos de pensar e agir tradicionais, e às vezes também incitadas por interesses estrangeiros variados, que reagem com extrema ferocidade às pequenas mudanças, como ocorreu em passado recente em países da América Latina.

¹⁶⁹ (FOUCAULT, 1984, p. 1394) Qu'est-ce que les Lumières? In Dits et Écrits II

passando por um trabalho de nós mesmos sobre nós mesmos enquanto seres livres¹⁷⁰, porém isto não deve ser entendido como uma ação no plano puramente individual, como se isso fosse possível, pois jamais Foucault apresenta um homem idealizado, destacado de seu *a priori* histórico que entre, outras coisas, compreende o fato inelutável de pertencer a um mundo previamente existente, tanto do ponto de vista biológico, quanto de produção de coisas necessárias à sobrevivência e aos desejos, ou à dimensão fundamental da fala.

A ontologia crítica enquanto atitude ética, filosófica e política colocada à prova através de práticas concretas necessita, “je pense, toujours le travail sur nos limites, c'est-à-dire un labeur patient qui donne forme à l'impatience de la liberté”.¹⁷¹

¹⁷⁰ (FOUCAULT, 1984, p. 1394) Qu'est-ce que les Lumières? In Dits et Écrits II

¹⁷¹ (FOUCAULT, 1984, p. 1397) Qu'est-ce que les Lumières? In Dits et Écrits II

5 CONCLUSÕES

Após a leitura de textos de Foucault e de comentadores acreditamos que o cerne da sua atitude filosófica poderia ser expresso por sua declaração em longa entrevista concedida a D. Trombadori em 1978, quando avalia a si mesmo não enquanto um teórico, mas enquanto um experimentador que procura modificar incessantemente a si mesmo mudando os próprios pensamentos:

Je suis un expérimentateur et non pas un théoricien. J'appelle théoricien celui qui bâtit un système général, soit de déduction, soit d'analyse, et l'applique de façon uniforme à des champs différents. Ce n'est pas mon cas. Je suis un expérimentateur en ce sens que j'écris pour me changer moi-même et ne plus penser la même chose qu'auparavant.¹⁷²

A obra que Foucault produziu ao longo de vários anos nos mostra uma série de transformações de um pensamento não ocupado em sistematizações dedutivas ou analíticas. Apesar das múltiplas inflexões em sua trajetória, que sem constituir um sistema não descurou da sistematicidade de suas pesquisas, podemos reconhecer o autor em cada um de seus textos, sua reflexão inquieta e inquietante percebendo, onde ninguém suspeitava, questões filosóficas seminais que dizem respeito à nossa atualidade e propondo tarefas renovadas ao pensamento filosófico.

Nas leituras das obras de Foucault pudemos confirmar as indicações apresentadas em duas retrospectivas de sua obra ¹⁷³ que realizou em 1982 em “Le sujet et le pouvoir” e em 1984 em “Foucault”¹⁷⁴, quando afirmou que o alvo de suas investigações nos últimos vinte anos teria sido o de produzir uma história dos modos de subjetivação e objetivação do ser humano em nossa cultura, para o que teria tratado de três diferentes modos de objetivação que transformaram o ser humano em sujeito. O primeiro modo investiga a questão do sujeito nos séculos XVII e XVIII enquanto ser vivente que fala para comunicar-se com outros e trabalha para produzir o que necessita. Aqui a investigação ocorre no domínio de um conhecimento que pretende o estatuto de ciência¹⁷⁵, à semelhança ao das ciências empíricas, e que viria a constituir as ciências humanas. O segundo modo trata das relações de poder na constituição do sujeito na modernidade. A subjetivação ocorre através de práticas associadas às relações de

¹⁷² (FOUCAULT, 1980, p. 861)

¹⁷³ “Je voudrais dire d'abord quel a été le but de mon travail ces vingt dernières années. Il n'a pas été d'analyser les phénomènes de pouvoir ni de jeter les bases d'une telle analyse. J'ai cherché plutôt à produire une histoire des différents modes de subjectivation de l'être humain dans notre culture; j'ai traité, dans cette optique, des trois modes d'objectivation qui transforment les êtres humains en sujets” (FOUCAULT, 1984A)

¹⁷⁴ (FOUCAULT, 1984A)

¹⁷⁵ Para Foucault tais conhecimentos não teriam tal estatuto e nem mesmo poderiam ser denominados conhecimentos, mas sim conjunto de discursos

poder nas quais são estabelecidos processos disciplinares e normas divisórias e onde o sujeito “normal” torna-se objeto de conhecimento por oposição ao outro lado da fronteira, ao “anormal”, aos loucos, doentes ou delinquentes. Finalmente o terceiro modo que transcorre no campo ético-político em que o sujeito, resistindo aos processos subjetivantes das relações de poder, constitui-se como objeto para si mesmo, objeto de conhecimento e de transformações. As ações ocorrem através de experimentos de ultrapassagem de limites adquiridos como pretensamente universais, constituindo assim uma atitude permanente de criação e recriação de si mesmo e das práticas sociais.

Jamais procurando continuidades ou conflitos de pensamentos entre a obra de Kant e as leituras realizadas por Foucault, seguimos duas perspectivas apontada pelo filósofo francês procurando relações, deslocamentos e articulações entre o Projeto Crítico e os Projetos Antropológico e a *Aufklärung*.

Na década de 60 Foucault analisa as relações entre o Projeto Crítico e o Projeto Antropológico de Kant na perspectiva investigativa de seus professores epistemólogos franceses. Dedicou-se naquele período, à investigação do surgimento das Ciências do Homem a partir do século XVIII, e para tanto recorreu muitas vezes a documentações históricas que retrocedem ao século XVI. No desenvolvimento de tal investigação criou uma nova metodologia de análise: a arqueologia, tendo também por fundamento a crítica rigorosa contra quaisquer embasamentos metafísicos, como o que acabou por acontecer na constituição das Ciências do Homem, onde o homem é objeto de pesquisa e, simultaneamente, sujeito de conhecimento e princípio explicativo. Entre os acontecimentos que permitiram o surgimento daquelas ciências Foucault estudou a abertura propiciada às mesmas no campo a filosofia pelo projeto antropológico de Kant.

Na investigação iniciada com “Gênese e Estrutura da Antropologia de Kant”¹⁷⁶ analisou as relações entre o projeto crítico e o projeto antropológico. Aquela investigação foi ampliada e desenvolvida extensamente em *As Palavras e as Coisas*. Nestas obras Foucault destaca na obra de Kant a ocorrência de uma abertura que teria permitido um equívoco filosófico das Ciências Humanas a partir do século XIX, apesar da crítica feita anteriormente à metafísica na *Crítica da Razão Pura*. O equívoco consistiu em tornar “o Homem” um princípio explicativo semelhante ao representado por Deus na metafísica cristã e combatido na *Crítica da Razão Pura*. Naquela primeira grande obra *Crítica* Kant havia apontado o homem como uma

¹⁷⁶ (FOUCAULT, 2011) *Gênese e Estrutura da Antropologia de Kant*

instância lógica resultante dos processos de unificação das percepções, e demonstrado que a partir de tal constatação não poderia ser afirmada a sua existência *in concreto*, porém ao apresentar nos Manuais dos Cursos de Lógica, uma das obras de seu projeto antropológico, a questão “O que é o homem?”, complementando as três questões centrais do projeto Crítico, abriu espaço para as Ciências Humanas constituídas no século XIX conceberem o homem como um ser duplo, concretamente existente e princípio explicativo: um ser empírico-transcendental. Embora tenha propiciado tal abertura ao equívoco que resultou na criação do homem moderno no ocidente, que é simultaneamente objeto de estudo de saberes que se pretendem Ciência¹⁷⁷ e ser que pretende poder conhecer cientificamente a si mesmo nos moldes das ciências empíricas, Kant jamais incorreu em tal equívoco, conforme destaca Foucault. A questão kantiana antropologizante “O que é o homem?” surge da própria concepção do processo de unificação das intuições em torno de um centro denominado homem, porém para que o mesmo ocorra é necessário que algo deve preexistir, daí a questão kantiana. Porém ressalte-se que, como Kant demonstra na CRP, o eu do homem não pode ser percebido a priori, mas somente constatado logicamente a partir do processo de unificação de intuições, portanto trata-se de uma instância lógica e não ontológica, transcendental e não empírica. Seria o homem um germe pré-existente a toda experiência e com capacidade de conhecimento crescente a partir das próprias experiências? Por aqui seria aberta a possibilidade de uma metafísica da alma, de substância pensante cartesiana, de um ser duplo empírico-transcendental? Ou seria o sujeito uma instância lógica sempre inacabada, em permanente construção e modificação, em permanente circularidade nos processos de unificação de representações próprios a esta forma de viver que denominamos homem?

De certo modo este é um problema com o qual Foucault irá se defrontar nos anos seguintes. Discordando da linha antropológica de um eu pré-existente adotada a partir do século XIX ao final de *As Palavras e as Coisas* ele afirma que tal concepção de homem moderno está com seus dias contados. Porém o problema detectado por Kant, de que o eu resultante lógico dos processos de unificação, necessita de alguma base preliminar que permita tais processos, um algo implícito colocado na pergunta “o que é o homem?” será objeto das pesquisas de Foucault por mais de vinte anos, conforme ele afirma em “O Sujeito e o Poder”.

¹⁷⁷ Para Foucault afirma no capítulo X de “*As Palavras e as coisas*” que as ciências humanas seriam apenas “conjunto de discursos que toma por objeto o homem no que ele tem de empírico”.

Foucault que havia apresentado a concepção de triedro de saberes¹⁷⁸ em suas análises, partir do final da década de 60 introduz um novo referencial analítico acerca do surgimento e produção de saberes: - as relações de poder. Os saberes em geral iriam sendo constituídos no interior de um campo de forças onde ocorrem inevitavelmente relações de poder entre os indivíduos humanos, portanto os saberes seriam indissociáveis das relações de poder e marcariam as formas pelas quais os indivíduos são subjetivados e tomados como objeto de estudo. As relações de poder não seriam exatamente causas dos saberes, mas seriam imanentes a eles que se situariam como dispositivos estratégicos no interior das relações de poder, tanto pelo lado das forças de dominação quanto pelas forças de resistência à elas. A este procedimento investigativo que procura determinar o surgimento, a invenção, a proveniência dos saberes, Foucault denominou genealógico, tendo por referência a proposta genealógica nietzschiana. Com tal instrumento de pensamento genealógico Foucault analisou as relações do Projeto Crítico de Kant com a *Aufklärung* introduzindo argumentos da documentação histórica na filosofia, o que para algumas correntes filosóficas é, no mínimo, discutível. Desta união conclui pelo aparecimento de uma nova atitude no processo de subjetivação dos indivíduos – a atitude crítica, que seria própria da modernidade, como cerne da resistência às novas práticas individualizantes e totalizantes, surgidas nos processos de governamentalização da gestão política dos estados territoriais modernos que foram sendo construídos na Europa a partir do século XVI.

A resistência dos indivíduos, aos novos processos teria duas frentes indissociáveis de luta: uma “externa”, contra as relações de poder subjetivantes, e uma “interna” onde cada indivíduo pode dirigir a atitude crítica em direção a si mesmo procurando o que em sua subjetividade o torna prisioneiro dos processos individualizantes e totalizantes que lhe foram inculcados como universais, mas que são resultados das relações de dominação.

As tarefas então apresentadas a partir da *Aufklärung* seriam de fundo ético-ontológico: - determinar a atualidade na qual se vive e quem se é nesta atualidade para poder deixar de ser o que se é num processo de ultrapassagem dos limites presentes.

¹⁷⁸ A filosofia moderna, as distintas positivities das ciências empíricas modernas e as ciências dedutivas.

6 BIBLIOGRAFIA

ADVERSE, H. **O que é "Ontologia do Presente?"** Jornada Foucault - FALE-UFMG. Belo Horizonte: [s.n.]. 2010. p. 24.

ALVES, A. A crítica de ponta -cabeça: Sobre a significação de kant no pensamento de Foucault. **Trasnformação**, São paulo, v. 30(1), p. 25-40, 2007.

BARROS, J. R. Crítica e ontologia do presente em Michel Foucault: uma leitura para entender o giro subjetivo. **Argumentos - Revista de Filosofia**, Fortaleza - Ceará, v. Ano 4, Nº 8, 2012. ISSN 1984-4255.

BRÉHIER, É. **A teoria dos incorporais no estoicismo antigo**. Tradução de Fernando Padrão de Figueiredo; José Eduardo Pimentel Filho e Luiz O. de Figueiredo Mantovaneli. Belo Horizonte - São Paulo: Autêntica, 2012.

BRUN, J. **O Estoicismo**. Tradução de João Amado. Lisboa: Edições 70, 1986.

_____. **Os Pré-Socráticos**. Tradução de Armindo Rodrigues. Lisboa: Edições 70, s/d.

CANDIOTTO, C. Foucault - Uma história crítica da verdade. **Transformação**, São Paulo, v. 29(2), p. 65-78, 2006.

_____. Verdade e diferença no pensamento de Michel Foucault. **KRITERION**, Belo Horizonte, v. 115, p. 203-217, Junho 2007.

CASTELO BRANCO, G. Atitude-limite e relações de poder: uma interpretação sobre o estatuto da liberdade em Michel Foucault. **Verve PUCSP**, São Paulo, v. 13, p. 202-216, 2008.

CASTELO BRANCO, G. Kant-Foucault: Autonomia e analítica da finitude. **Kant e-prints**, v. Série 2, v. 6, n. 2, p. 01-13, jul-dez 2011.

DA FONSECA, M. A. **Michel Foucault e a Constituição do Sujeito**. São Paulo: Educ, 2003.

DESCARTES, R. **Discurso do Método**. Tradução de Maria Ermantina Galvão. 1ª; Terceira Tiragem. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

DREYFUS, H. L.; RABINOW, P. **Uma trajetória Filosófica - Para além do estruturalismo e da hermenêutica**. Tradução de Vera Porto Carreiro. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995.

ESPINOSA, B. **Ética**. Tradução de Marilena Chauí. São Paulo: Abril, 1973. Coleção os Pensadores.

FERRY, L. **Kant: Uma leitura das três "Críticas"**. Tradução de Karina Jannini. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2012.

FOUCAULT, M. Philosophie et psychologie. In: FOUCAULT, M. **Dits et Écrits**. 2001. ed. Malesherbes: Quarto Gallimard, v. I, 1965. Cap. 30, p. 466-476.

_____. Une histoire restée muette. In: FOUCAULT, M. **Dits et écrits I**. Malesherbes: Quarto Gallimard, v. 1, 1966. Cap. 40.

_____. Qui êtes-vous professeur Foucault? In: FOUCAULT, M. **Dits et Écrits I**. 2008. ed. Malesherbes: QuartoGallimard, v. 1, 1967. Cap. 50, p. 629-648.

_____. **L'Archéologie du savoir**. Mayenne: Gallimard, 1969.

_____. **Hommage a Jean Hyppolite - Nietzsche, la généalogie, l'histoire**. Paris: PRESSES UNIVERSITAIRES DE FRANCE, 1971.

_____. De la nature humaine: justice contre le pouvoir. In: FOUCAULT, M. **Dits et écrits I**. 2012. ed. Malesherbes: Quarto Gallimard, v. I, 1974. Cap. 132, p. 1339-1380.

_____. **História da Loucura na Idade Clássica**. São Paulo: EDITORA PERSPECTIVA S. A., 1978.

_____. Qu'est ce que la critique? Critique et Aufklärung. **Bulletin de la Societé Française de Philosophie**, Paris, Vol. 82, n° 2, 27 maio 1978. 35-63.

_____. Foucault étudie la raison d'État avec M. Dillon. In: FOUCAULT, M. **Dits et Écrits II**. 2012. ed. Malesherbes: Quarto Gallimard, v. II, 1979. Cap. 272, p. 801-805.

_____. Conversazione con Michel Foucault. In: FOUCAULT, M. **Dits et Écrits II**. 2012. ed. Malesherbes: QuartoGallimard, v. II, 1980. Cap. 281, p. 860-914.

_____. Table Ronde du mai 1978. In: FOUCAULT, M. **Dits et écrits II**. 2012. ed. Malesherbes: Quarto Gallimard, v. II, 1980. Cap. 278, p. 839-853.

_____. Les Mailles du Pouvoir. In: FOUCAULT, M. **Dits et Écrits II**. 2012. ed. Malesherbes: QuartoGallimard, v. 2, 1981. Cap. 297, p. 1001 - 1020.

_____. Le sujet et le pouvoir. In: FOUCAULT, M. **Dits et Écrits II**. 2012. ed. Malesherbes: QuartoGallimard, v. II, 1982. Cap. 306, p. 1041-1062.

_____. À propos de généalogie de l'éthique: una aperçu du travail en cours. In: FOUCAULT, M. **Dits et Écrits II**. 2012. ed. Malesherbes: QuartoGallimard, v. 2, 1983. Cap. 326, p. 1202-1231.

_____. À propos de la généalogie de l'éthique: un aperçu du travail en cours. In: FOUCAULT, M. **Dits et Écrits II**. 2012. ed. Malesherbes: QuartoGallimard, v. 2, 1984. Cap. 344, p. 1428-1450.

_____. Le retour de la morale. In: FOUCAULT, M. **Dits et Écrits II**. 2012. ed. Malesherbes: Quarto Gallimard, 1984. Cap. 354.

_____. **O que é Iluminismo**. In: Michel Foucault (1926-1984) - o Dossier - últimas entrevistas. Rio de Janeiro: Livraria Taurus Editora, 1984. Transcrição Katharina Von Bülow.

_____. Qu'est-ce que les Lumières? In: FOUCAULT, M. **Dits et Écrits II**. Malesherbes: Quarto Gallimard, v. 2, 1984. Cap. 339.

_____. Qu'est-ce que les Lumières? In: FOUCAULT, M. **Dits et Écrits II**. Malesherbes: Quarto Gallimard, 1984. Cap. 339.

_____. Qu'est-ce que les Lumières? (Extrait du cours du 5 janvier 1983, au Collège de France). In: FOUCAULT, M. **Dits et Écrits II**. Malesherbes: Quarto Gallimard, v. 2, 1984. Cap. 351.

_____. "Foucault" - Dictionnaire des philosophes. In: FOUCAULT, M. **Dits et Écrits II**. 2012. ed. Malesherbes: Quarto Gallimard, v. II, 1984A. Cap. 345, p. 1450-1455.

_____. **Microfísica do Poder**. Tradução de Roberto Machado. Rio de Janeiro: Graal, 1992.

_____. Qu'est-ce que les Lumières in Dits et Écrits. In: FOUCAULT, M. **Dits et Écrits**. Paris: Gallimard, v. IV, 1994.

_____. **As Palavras e as Coisas**. Tradução de Salma Tannus Muchail. 7ª. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1995.

_____. **A verdade e as Formas Jurídicas**. Tradução de Roberto Machado e Eduardo Jardim. Rio de Janeiro: Nau Editora, 1996.

_____. **História da Sexualidade 2 - O Uso dos Prazeres**. Tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque. Rio de Janeiro: Edições Graal Ltda, 1998.

_____. **As palavras e as coisas**. Tradução de Salma Tannus Muchail. 8ª. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

_____. **Securité, territoire, population - Cours au Collège de France 1977-1978**. Lonrai: Gallimard Seuil, 2004.

_____. **A Hermenêutica do Sujeito - Cursos no Collège de France (1981-1982)**. Tradução de MÁRCIO ALVES DA FONSECA e SALMA TANNUS MUCHAIL. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

_____. **Dits et Écrits I. 1954-1975**. 2001. ed. Malesherbes: Quarto Gallimard, 2008.

_____. Leçon du 5 janvier 1983. In: FOUCAULT, M. **Le gouvernement de soi et des autres - Cours au Collège de France (1982-1983)**. Lonrai(Orne): Gallimard - Seuil, 2008. p. 3-39.

_____. Leçon du 5 janvier 1983. In: FOUCAULT, M. **Le gouvernement de soi et des autres - Cours au Collège de France (1982-1983)**. Lonrai(Orne): Gallimard - Seuil, 2008. p. 3-39.

_____. **O Nascimento da Biopolítica**. Tradução de Eduardo Brandão e Claudia Berliner. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

_____. **Gênese e Estrutura da Antropologia de Kant**. Tradução de Márcio Alves da Fonseca e Salma Tannus Muchail. São Paulo: Loyola, 2011.

_____. **Dits et Écrits II. 1976-1988.** 2001. ed. Malesherbes: Quarto Gallimard, 2012.

_____. Qu'est-ce que les Lumières? In: FOUCAULT, M. **Dits et Écrits 2.** Malesherbes: Quarto Gallimard, v. 2, 2012a. Cap. 339.

_____. **Les Mots et les Choses.** Nanterre: Galimard, 2013.

_____. Qu'est-ce que la critique? In: FOUCAULT, M. "**Qu'est-ce que la critique?**" suivi de "**La culture de soi**". [S.l.]: Vrin, 2015. p. 33-80.

GIACOIA JUNIOR, O. **Nietzsche X Kant.** Rio de Janeiro: Casa da Palavra, 2012. ISBN 978-85-7734-241-9.

GROS, F. Foucault e a questão do quem somos nós? **Tempo social; Rev. Sociol. USP**, São paulo, v. 7(1-12), p. 175-178, outubro 1995.

HUME, D. **Investigação sobre o Entendimento Humano.** Tradução de Leonel Vallandro. 1ª. ed. São Paulo: Abril S. A. Cultural e Industrial, 1973.

KANT, I. Prefácio da Primeira Edição. In: KANT, I. **Crítica da Razão Pura.** Tradução de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. 5ª. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001. p. 690.

_____. **Crítica da Razão Pura.** Tradução de Valerio Rohden e Udo Baldur Moosburguer. 3ª. ed. São Paulo: Nova Cultural, 1987.

_____. **Prolegômenos a toda metafísica futura.** Tradução de Artur Mourão. Lisboa: Edições 70, 1988.

_____. **O Conflito das Faculdades.** Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1993.

_____. **Crítica da Razão Pura.** Tradução de Manuela Pinto Dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. 5ª. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001. Baseada na edição crítica de Raymund Schmidt, confrontada com a edição da Academia de Berlim e com a edição de Ernst Cassirer.

_____. **A Metafísica dos Costumes.** Tradução de Edison Bini. São Paulo: Edipro, 2003.

_____. Prefácio à primeira edição da Crítica da Razão Pura (1781). In: _____ **Textos Seletos.** Tradução de Raimundo Vier. 8ª. ed. Petrópolis: Vozes, 2005. p. 13-22.

_____. Resposta à pergunta: Que é "Esclarecimento" In: Textos Seletos. In: _____ **Textos Seletos.** Tradução de Floriano de Souza Fernandes. 8º. ed. Petrópolis: Vozes, 2005. p. 63-71.

_____. **Manual dos Cursos de Lógica Geral.** Tradução de Fausto Castilho. 2ª Biíngue. ed. Campinas: Unicamp, 2006. 318 p.

_____. **Manual dos Cursos de Lógica Geral.** Tradução de Fausto Castilho. 2ª edição em alemão e português. ed. Campinas: UNICAMP, 2006. 318 p.

_____. **Fundamentação da Metafísica dos Costumes.** Tradução de Paulo Quintela. Lisboa: Edições 70, 2007.

_____. **O Conflito das Faculdades.** Tradução de Artur Morão. Universidade da Beira Interior. ed. Covilhã: LusoSofia, 2008. www.lusosofia.net.

_____. **Antropologia de um ponto de vista pragmático.** Tradução de Clélia Aparecida Martins. São Paulo: Iluminuras, 2009.

_____. **Crítica da Razão Prática.** Tradução de Valério Rohden. 3ª. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2011.

_____. **Crítica da Faculdade do Juízo.** Tradução de Valério Rohden e António Marques. 3ª. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012.

_____. **Crítica da Razão Pura.** Tradução de Fernando Costa Mattos. São Paulo: Vozes Ltda., 2012.

_____. **Fundamentação da metafísica dos costumes.** Tradução de António Pinto de Carvalho. [S.l.]: [s.n.].

_____. **Resposta à pergunta:** “O que é o Iluminismo?”. Tradução de Artur Morão. Covilhã: LusoSofia - Biblioteca OnLine de Filosofia e Cultura, s/d (a). Instituto de Filosofia Prática - Universidade da Beira Interior.

_____. **Resposta à questão:** "O que é Esclarecimento?" Tradução de Vinicius de Figueiredo. [S.l.]: [s.n.], s/d (b).

_____. **Ideia de uma História Universal com um propósito Cosmopolita.** Tradução de Artur Mourão. www.lusosofia.net. ed. Lisboa: LusoSofia, s/d.

_____. **Ideia de uma História Universal com um propósito Cosmopolita.** Tradução de Artur Mourão. www.lusosofia.net. ed. Covilhã: LusoSofia, s/d.

KRAEMER, C. **Ética e Liberdade em Michel Foucault - Uma leitura de Kant.** Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. São Paulo, p. 300. 2008.

_____. A ontologia como uma possibilidade em Michel Foucault. **Synesis**, Petrópolis, p. 12-25, jan/jun 2014. ISSN 1984-6754.

LANDIM FILHO, R. Do eu penso cartesiano ao eu penso kantiano. **Studia Kantiana**, v. 1(1), p. 263-289, 1998.

LOPARIC, Z. As duas metafísicas de Kant. **Kant e-Prints**, v. Vol. 2, n. 5, p. 10, 2003. ISSN 1677-163X.

LUKÁCS, G. **Prolegômenos para uma ontologia do ser social.** Tradução de Lia Luft e Rodnei Nascimento. São Paulo: Boitempo, 2011. 415 p.

MACHADO, R. **Foucault, a filosofia e a literatura.** 3ª. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2005.

_____. **Foucault, a ciência e o saber.** 3ª. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2012.

NIETZSCHE, F. **Humano demasiado Humano II**. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2008. ISBN 978-85-8086-408-3.

_____. **Ecce homo**. Tradução de Paulo César Souza. 2ª. ed. São Paulo: Schwarcz Ltda., 2011.

PEREZ, D. O. Os significados de história em Kant. **Philosophica**, Lisboa, v. 28, p. 67-107, 2006.

_____. O Significado de natureza em Kant. **Kant e-Prints**, Campinas, v. Série 2, v. 5, n. 1, p. p. 75-87, jan.-jun 2010.

_____. Foucault como kantiano: acerca de um pensamento do homem desde sua própria finitude. **Aurora**, Curitiba, v. v.34, n. 34, p. 217-239, jan./jun. 2012.

PIMENTEL FILHO, J. E. Kant e Foucault, da Aufklärung à Ontologia crítica. **Griot - Revista de Filosofia**, Amargosa, v. 5, p. 21-35, junho 2012. ISSN 2178-1036.

SARDINHA, D. Kant, Foucault e a Antropologia Pragmática. **Kant e-Prints**, Campinas, v. Série 2, v. 6, n. 2, p. 43-58, jul-dez. 2011.

SENELLART, M. A Crítica da razão governamental em Michel Foucault. **Tempo Social; Rev. Sociol. USP**, São Paulo, v. 7(1-2), p. 1-14, Outubro 1995.

TEMPLE, G. C. Aufklärung e a Crítica kantiana no pensamento de Foucault. **Cadernos de Ética e Filosofia Política USP**, São Paulo, v. 14, p. 225-246, 2009.

TERRA, R. A arquitetura da filosofia prática kantiana. **Studia Kantiana**, v. 1 (1), p. 291 - 305, 1998.

_____. História e Direito em 1784. Comentários sobre a interpretação da "Escola Semântica de Campinas". **Studia Kantiana**, São Paulo, p. 175-194, dez. 2012.

_____. Foucault Leitor de Kant: da antropologia à ontologia do presente. **Analytica**, São Paulo, v. 2, número 1, 1997.

TORRES FILHO, R. R. Respondendo a pergunta: quem é a ilustração? In: TORRES FILHO, R. R. **Ensaio de Filosofia Ilustrada**. São Paulo: Brasiliense, 1987. p. 84-101.

VON ZUBEN, M. D. C. **Entre história e liberdade: A Ontologia do presente em Michel Foucault**. UNICAMP. Camoinas, p. 201. 2010.