UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS

MARCELO HANSER SARAIVA

FINITUDE HUMANA E PENSAMENTO MODERNO:
Uma investigação a partir de Kant e Foucault

Campinas
2018

MARCELO HANSER SARAIVA

FINITUDE HUMANA E PENSAMENTO MODERNO:
Uma investigação a partir de Kant e Foucault

Dissertação de mestrado apresentada ao Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas para obtenção de Título de Mestre em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. DANIEL OMAR PEREZ

ESTE TRABALHO CORRESPONDE À VERSÃO FINAL DA DISSERTAÇÃO, DEFENDIDA PELO ALUNO MARCELO HANSER SARAIVA, ORIENTADO PELO PROF. DR. DANIEL OMAR PEREZ.

Campinas

2018

Agência(s) de fomento e nº(s) de processo(s): CNPq, 132550/2016-4
ORCID: https://orcid.org/0000-0003-0898-6815

Ficha catalográfica
Universidade Estadual de Campinas
Biblioteca do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas
Cecília Maria Jorge Nicolau - CRB 8/3387

Sa71f

Saraiva, Marcelo Hanser, 1992-
Finitude e pensamento moderno : uma investigação a partir de Kant e Foucault / Marcelo Hanser Saraiva. – Campinas, SP : [s.n.], 2018.

Orientador: Daniel Omar Perez.
Dissertação (mestrado) – Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.

1. Kant, Immanuel, 1724-1804 - Crítica e interpretação. 2. Foucault, Michel, 1926-1984 - Crítica e interpretação. 3. Antropologia filosófica. 4. Crítica. 5. Epistemologia. 6. Filosofia moderna - História. I. Perez, Daniel Omar, 1968-. II. Universidade Estadual de Campinas. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.

Informações para Biblioteca Digital

Título em outro idioma: Human finitude and modern thought : an enquiry on Kant and Foucault
Palavras-chave em inglês:
Kant, Immanuel, 1724-1804 - Criticism and interpretation
Foucault, Michel, 1926-1984 - Criticism and interpretation
Philosophical anthropology
Criticism
Epistemology
Modern philosophy - History
Área de concentração: Filosofia
Titulação: Mestre em Filosofia
Banca examinadora:
Daniel Omar Perez [Orientador]
Cesar Candiotto
Oswaldo Giacoia Júnior
Data de defesa: 21-09-2018
Programa de Pós-Graduação: Filosofia

UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS

A Comissão Julgadora dos trabalhos de Defesa de Dissertação de Mestrado, composta pelos Professores Doutores a seguir descritos, em sessão pública realizada em 21 de setembro de 2018, considerou o candidato Marcelo Hanser Saraiva aprovado.

Prof. Dr. Daniel Omar Perez
Prof. Dr. Oswaldo Giacoia Junior
Prof. Dr. César Candiotto

A Ata de Defesa com as respectivas assinaturas dos membros encontra-se no SIGA/Sistema de Fluxo de Dissertações/Teses e na Secretaria do Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.

Dedico aos meus pais, Gilmar e Marta,
que teceram fibra por fibra o coração do filho.

AGRADECIMENTOS

Por sob o tecido das palavras, onde se intercruzam, no texto, as obras de tempo vetusto do pensamento, estende-se o tecido dos afetos, onde repousam, no peito, as pessoas do tempo único de uma vida. Viver lá como aqui, entretecido e entretecendo, é a maior das dádivas e dos mistérios.

Sou profundamento grato ao entusiasmo inabalável do meu orientador e amigo, Daniel Omar Perez, que não apenas acolheu de pronto o meu projeto, como sempre me deixou à vontade na sua execução. Sempre me lembrarei de seu empenho em fazer a filosofia e a psicanálise transporem os muros da universidade, bem como de sua escuta atenta e seu jeito autêntico. Também agradeço ao professor e amigo Oswaldo Giacoia Jr., um grande anfitrião durante a minha "mudança de departamento", sempre tão prestativo aos meus pedidos. Suas aulas sobre Nietzsche são como um revoar de pássaros sob a minha pele. A Cesar Candiotto também agradeço, pelo aceite do convite para participar da banca e pelos valiosos comentários a esta dissertação. Agradeço ao profº Günter Zöller (LMU-Munique), pela imensa oportunidade proporcionada. Agradeço aos meus professores de alemão, que não me deixaram esmorecer no árduo caminho de aprendizado da língua.

Sou profundamente grato aos muitos amigos e amigras que me acompanham e renovam minha força de existir a cada reencontro. Em especial, naquilo que concerne diretamente à escrita da dissertação de mestrado, a Diogo Henrique Cardoso e Alexandre Garcia Starnino – nossas conversas foram o meu fôlego. Agradeço também aos amigos dos grupos de estudo em Kant e psicanálise do IFCH/Unicamp, pelas prolíferas discussões.

Aos meus pais, não tenho palavras. Deram sempre tudo o que podiam e o que não podiam por mim e pela minha formação. E a meu irmão, pelo aprendizado mútuo.

Agradeço ao Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq), sem cujo financiamento não teria sido possível a realização deste estudo. E a Bayerisches Hochschulzentrum für Lateinamerika (BAYLAT), pelo financiamento de minha estadia em Munique. Por fim, sou profundamente grato a toda equipe de funcionários do IFCH, que desde a graduação propicia condições para o trabalho de maneira tão generosa. Em especial, a Daniela Grigolletto e ao Benetti. Em especial, a Daniela Grigolletto e ao Benetti. Grande abraço também a Pri e ao Nilsão.

“Todo pensador filosófico constrói, por assim dizer, sua obra própria sobre os destroços de uma obra alheia ...”

“Jeder philosophische Denker baut, so zu sagen, auf den Trümmern eines Andern sein eigenes Werk ...”

Immanuel Kant

RESUMO:

Partimos do diagnóstico histórico-cultural da modernidade realizado por Michel Foucault (1926-1984) conforme sua leitura da obra de Immanuel Kant (1724-1804), concentrando-nos no período inicial de recepção do filósofo alemão pelo francês, a saber, aquele que se costuma denominar "arqueológico", tendo por textos-chave a *Introdução à Antropologia de Kant* (2008[1961]) e *As Palavras e as Coisas* (1966). Num primeiro momento, o objetivo é compreender a emergência, em Kant, do paradigma moderno de pensamento da *finitude humana*, por força do qual esta passa a ser concebida a partir de si mesma, isto é, sem a tutela de uma instância transcendente; correlativamente, busca-se compreender a emergência da figura do "duplo empírico-transcendental" (do homem pensado simultaneamente como sujeito e objeto) e das confusões e aporias derivadas desse novo estatuto do ser humano. Em observância a esse objetivo geral, perscrutamos a obra de Kant meticulosamente (e de maneira relativamente independente da leitura estrita de Foucault), apresentando a diferença e a articulação entre a instância transcendental (fundamental) da *razão* humana e a empírico-antropológica (temporal) da *existência* humana – no que a dimensão factícia própria à antropologia aparece então como o espaço aberto de um fazer, o campo de força cujos polos são objetivação e subjetivação, verdade e liberdade. Num segundo momento, partimos sobretudo de *As Palavras e as Coisas* (1966) para compreender a constituição antropológica do pensamento moderno e a crítica que Foucault a ele endereça. Para tanto é preciso tanto compreender o deslocamento da modernidade em relação ao paradigma clássico da Representação, quanto perquirir os modos pelos quais o pensamento pós-kantiano se enreda numa confusão empírico-transcendental.

Palavras-chave: finitude humana; duplo empírico-transcendental; crítica da razão antropológica; arqueologia do saber.

ABSTRACT:

We start from the historical-cultural diagnosis of modernity by Michel Foucault (1926-1984) through his reading of Immanuel Kant's work (1724-1804), concentrating on the initial period of reception of the German philosopher by the French, namely, the period which is often referred to as "archaeological", taking as key texts the *Introduction to Anthropology of Kant* (1961) and *The Order of Things* (1966). At first, the goal is to understand the emergence, in Kant, of the modern paradigm of thought of the human finitude, by virtue of which it begins to be conceived “from itself” (i.e. without the tutelage of a transcendent instance); at the same time, we present the emergence of the figure of the "empirical-transcendental double" (man thought simultaneously as subject and object) and of the confusions and aporias that arise from this new status of the human being. Within this horizont, we have examined Kant's work meticulously (and relatively independently of Foucault's strict reading), presenting the difference and articulation between the transcendental (fundamental) instance of human *reason* and the empirical-anthropological (temporal) of human *existence* - through which the factual dimension proper to anthropology then appears as the open space of a “doing”, the force field whose poles are “objectification” and “subjectivation”, truth and freedom. Secondly, we present the anthropological constitution of modern thought and the criticism that Foucault addresses to it. It is necessary both to understand the displacement of modernity from the classical paradigm of Representation and to investigate the ways in which post-Kantian thought is entangled in an empirical-transcendental confusion.

KEY-WORDS: human finitude; empirical-transcendental double; critique of the anthropological reason; archaeology of knowledge.

Lista de abreviaturas e siglas

KANT

As obras de Kant – serão citadas a partir da edição da Academia (*Akademie-Ausgabe* - AA), obedecendo a lista de abreviaturas estabelecida pela *Kant-Forschungsstelle*. As citações serão iniciadas pela abreviatura do título do texto em itálico, seguida pela indicação do volume da edição da Academia em que consta o texto e, por último, a página. Ex.: *Anth* VII, p. 333. O acesso ao texto original se deu muitas vezes a partir do site "Das Bonner Kant Korpus" (https://korpora.zim.uni-duisburg-essen.de/kant/), onde a edição da AA está disponível até o volume XXIII, em forma digital, conforme a paginação oficial.

KANT – SIGLAS DA AKADEMIE-AUSGABE (somente os textos citados).

Anth Anthropologie in pragmatischer Hinsicht (AA 07)
BDG Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes (AA 02)
Br Briefe (AA 10-13)
FM Welches sind die wirklichen Fortschritte, die die Metaphysik seit Leibnitzens und Wolf's Zeiten in Deutschland gemacht hat? (AA 20)
GMS Grundlegung zur Metaphysik der Sitten (AA 04)
HN Handschriftlicher Nachlass (AA 14-23)
KpV Kritik der praktischen Vernunft (AA 05)
KrV Kritik der reinen Vernunft (citação conforme paginação original A/B)
KU Kritik der Urteilskraft (AA 05)
Log Logik (AA 09)
MAN Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaften (AA 04)
MS Die Metaphysik der Sitten (AA 06)
MSI De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis (AA 02)
NTH Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels (AA 01)
OP Opus Postumum (AA 21 u. 22)
Päd Pädagogik (AA 09)
PG Physische Geographie (AA 09)
PhilEnz Philosophische Enzyklopädie (AA 29)
PND Principiorum primorum cognitionis metaphysicae nova dilucidatio (AA 01)
Prol Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik (AA 04)
Refl Reflexion (AA 14-19)
RezMoscati Recension von Moscatis Schrift: Von dem körperlichen wesentlichen Unterschiede zwischen der Structur der Thiere und Menschen (AA 02)
VAVT Vorarbeit zu Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton in der Philosophie (AA 23)
VKK Versuch über die Krankheiten des Kopfes (AA 02)
V-Anth/Busolt Vorlesungen Wintersemester 1788/1789 Busolt (AA 25)
V-Anth/Collins Vorlesungen Wintersemester 1772/1773 Collins (AA 25)

V-Anth/Fried Vorlesungen Wintersemester 1775/1776 Friedländer (AA 25)
V-Anth/Mensch Vorlesungen Wintersemester 1781/1782 Menschenkunde, Petersburg (AA 25)
V-Anth/Mron Vorlesungen Wintersemester 1784/1785 Mrongovius (AA 25)
V-Anth/Parow Vorlesungen Wintersemester 1772/1773 Parow (AA 25)
V-Anth/Pillau Vorlesungen Wintersemester 1777/1778 Pillau (AA 25)
V-Mo/Collins Moralphilosophie Collins (AA 27)
V-Mo/Mron Moral Mrongovius (AA 27)
V-Mo/Mron II Moral Mrongovius II (AA 29)
VvRM Von den verschiedenen Racen der Menschen (AA 02)
WA Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung? (AA 08)
WDO Was heißt sich im Denken orientiren? (AA 08)

FOUCAULT

Gênese e Estrutura da Antropologia de Kant: *Introduction/Anthropologie.*
As Palavras e as Coisas (Les Mots et les Chôses): *MC.*
A Arqueologia do Saber (L'arquéologie du Savoir): *AS.*

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO – O problema do pensamento moderno: a finitude humana

O fio-condutor da crítica foucaultiana – a finitude entre Kant e Nietzsche.....14

Uma genealogia introdutória acerca do problema da finitude humana 20

PARTE 1 – FINITUDE HUMANA EM KANT

Introdução à leitura foucaultiana de Kant: repetição crítico-antropológica e uma finitude fundamental..... 28

Capítulo I – O projeto da filosofia crítica – o transcendental entre o teórico e o prático..... 31

1.1 Razão Teórica..... 34

Primeiras considerações sobre a finitude transcendental..... 45

1.2 Razão Prática 54

Segundas considerações sobre a finitude transcendental 67

Capítulo II – O lugar de uma Antropologia Pragmática..... 73

2.1. Antropologia pragmática: uma empiria não fundada em si mesma 80

A) "Conhecimento de Mundo" (*Weltkenntnis*)..... 81

B) Jogo (*Spiel*) 92

C) O *Gemüt* e o Espírito: por que a antropologia não é psicologia empírica..... 108

2.2. Repetição e Inversão da Crítica..... 119

D) Estrutura da temporalidade antropológica..... 119

E) O domínio da linguagem dada..... 126

LIMIAR..... 131

PARTE 2 – OS DESTINOS DA FINITUDE 144

Capítulo III – A constituição antropológica do pensamento moderno

3.1 Dois cortes no eixo diacrônico: a Renascença e a Idade Clássica 149

3.1.1 Renascença: a Semelhança 149

3.1.2 A *epistémē* clássica: a Representação 152

3.2 A fratura da representação e o limiar da Modernidade 159

3.3 As novas empiricidades - Finitude e História 169

3.4 O "ser bruto" da linguagem 181

3.5 Analítica da Finitude – suas figuras epistemológicas fundamentais 186

3.5.1 O duplo empírico-transcendental 186

3.5.2 O *cogito* e o impensado 192

3.5.3 O recuo e o retorno da origem 194

3.6 Analítica da Finitude – alguns paradigmas específicos 196

3.6.1 A dialética hegeliana e a fenomenologia de Husserl e Merleau-Ponty 196

3.6.2 "Metafísicas do Objeto", positivismo e marxismo 200

CONCLUSÃO 205

BIBLIOGRAFIA 208

INTRODUÇÃO

O PROBLEMA DO PENSAMENTO MODERNO: a finitude humana

O fio-condutor da crítica foucaultiana – a finitude de Kant aos modernos

Em 1984, o *Dictionnaire des Philosophes* apresentava o verbete "Michel Foucault (1926-1984)" assinado por Maurice Florence, que assim sintetizava a obra do filósofo francês: "Se Foucault se inscreve na tradição filosófica, é na tradição crítica, que é a de Kant, e se poderia chamar seu empreendimento *história crítica do pensamento*"[1]. O autor, Maurice Florence, não é ninguém senão o próprio Michel Foucault, disfarçado sob o pseudônimo que jogava com suas iniciais. Notável aqui como a recondução da obra do filósofo francês à tradição crítica kantiana é apontada pelo próprio autor como chave para a compreensão, não de um ou outro aspecto particular do seu pensamento, mas do seu conjunto, traduzido na ideia de uma história crítica do pensamento. Igualmente notável a data do *notice* em questão – junto do parecer nele contido: por ser escrito próximo à morte de Foucault (1984), açambarcava, num balanço retrospectivo, uma já vasta obra. O presente trabalho procura seguir a indicação de Foucault e investigar a interlocução que este estabeleceu com o pensamento de Kant[2].

---

[1] "Foucault" (*Dictionnaire des Philosophes*) in: FOUCAULT, M. *Dits et Écrits* IV, Paris: Gallimard, 1994, nº. 345, p. 631. Remissões à edição francesa dos "Ditos e Escritos" serão sempre abreviadas na forma *DE*, seguido do número do volume, o número do texto e a página do respectivo volume; as traduções são sempre nossas, salvas as exceções indicadas.

[2] É comum que a filosofia de Foucault seja contraposta a de Kant, como se ambos fossem antagonistas entre si, sob a alcunha do "moderno" versus o "pós-moderno", e Foucault fosse um simples adversário do universalismo humanista do Esclarecimento (Cf., p. ex., FERRY, L. e RENAUT, A. *Pensamento 68 – ensaio sobre o anti-humanismo contemporâneo*, São Paulo, Ensaio, 1988, p. 125-134, que sustenta uma absoluta incompatibilidade entre Kant e Foucault). Mais fácil talvez seja encontrar trabalhos que enfatizem o legado nietzscheano e heideggeriano. De toda forma, um índex do cenário intelectual francês da época prolongaria as linhas de força que conformaram a experiência de pensamento de Foucault durante os anos 50 e 60 – complexidade essa que detém e mesmo torna ingênua qualquer tentativa precipitada de afirmar que Foucault era antes de tudo kantiano. Independentemente dos selos que opõem Foucault a Kant, gostaríamos de pesquisar de maneira concreta como se dá a interlocução entre os dois, com interesse na problemática filosófica a que ela dá acesso.

Na outra ponta do itinerário filosófico de Foucault, em maio de 1961, Foucault apresentara, aos 34 anos, suas duas teses para a obtenção do *Doctorat ès Lettres*, seu doutoramento em filosofia. A tese principal, *Folie et déraison – Histoire de la folie à l'âge classique*, orientada por Georges Canguilhem e Daniel Lagache, foi aceita e publicada no mesmo ano. A tese complementar, orientada por Jean Hyppolite, consistia em uma tradução acompanhada de introdução e notas – em suma, uma edição crítica – de *Antropologia de um Ponto de Vista Pragmático*[3], de Kant. No entanto, apenas a tradução com uma nota histórica introdutória e aparato textual foi publicada[4], sem o longo comentário introdutório – o qual cotinha uma interpretação não apenas da *AP*, como poderia parecer, mas do pensamento kantiano como um todo. Só recentemente esse texto foi publicado[5], em 2008, quase 50 anos depois da ocasião em que fora apresentada e defendida[6].

É certo que a "rejeição" inicial da *Introduction/Anthropologie* e as condições de editoração da obra do filósofo francês, na medida em que dificultaram e prorrogaram o acesso público à mesma, recobriram-na com um manto de esquecimento, dotaram-na de um estatuto secundário e, sobre o leito desta "menoridade", deram vazão às presunções de que Foucault seria simplesmente um oponente do universalismo e

---

[3] KANT, I. *Anthropologie in Pragmätischer Hinsicht*. Kants Werke, Akademie Textausgabe VII, p. 119-335, Walter de Gruyter & Co. Berlin, 1968. Ed. brasileira: *Antropologia de um ponto de vista pragmático*, trad. Clélia A. Martins, São Paulo, Iluminuras, 2006. Referida, doravante, simplesmente como ***Antropologia Pragmática*** ou ***AP***. Citações à obra de Kant remetem sempre à edição da *Akademie-Ausgabe*, segundo a notação padrão; as traduções, sempre as de Clélia Martins, salvo indicação contrária.

[4] KANT, *Anthropologie du point de vue pragmatique*, trad. Foucault, Paris, Vrin, 1964. Os avaliadores da tese desestimularam Foucault à publicação, devido ao tamanho do comentário, inadequado para uma introdução, bem como pelo seu conteúdo ligeiramente sacrílego – em especial ao aproximar Kant e Nietzsche –, dando ensejo para que Foucault desenvolvesse aqueles temas de maneira independente de sua edição crítica da *AP* de Kant. Para os comentários feitos pelos avaliadores quando da defesa da tese: ERIBON, D., *Michel Foucault*, Flammarion/Champs, 1991, p. 138. Dentre eles, Henri Gouthier, por exemplo, diz se tratar do trabalho mais "de um filósofo, do que de um exegeta ou historiador".

[5] FOUCAULT, M. *Introduction à l'Antropologie de Kant*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 2008. Edição brasileira: *Gênese e Estrutura da Antropologia de Kant*, trad. de Marcio Alves da Fonseca e Salma Tannus Muchail Edições Loyola, São Paulo, 2011. Segundo o testemunho de Daniel Défert (Cf. "Chronologie", in FOUCAULT, *Dits et Écrits (1954-1988*), tome I, p. 23), Foucault pretendia intitular o texto "*Genèse et Structure de l'Anthropologie de Kant*", seguindo aí o título quase homônimo do livro sobre Hegel escrito pelo seu mestre Hyppolite. Doravante nos referimos à tese complementar como ***Introduction/Anthropologie***; usaremos principalmente as citações da tradução brasileira (**FOUCAULT, 2011**), ocasionalmente destacando termos importantes e modificando traduções.

[6] Até 2008, a tese complementar de Foucault ficou armazenada em arquivo em Paris (no *Institut de mémoires de l'édition contemporaine* (IMEC {D60/D61}), na forma original do texto datilografado, com suas 128 páginas, podendo também ser consultado na forma de microfilme na Biblioteca da Universidade de Sorbonne, e no fundo bibliográfico do Centro Michel Foucault, mimeografado. Em 1995, Frederic Gros fez uma transcrição da tese complementar, acoplada à sua tese de doutorado ("Théorie de la Connaissance et histoire des savoirs dans les écrits de M. Foucault", Universidade Paris XII); mas só depois de uma tradução inglesa não autorizada começar a circular, Daniel Defert e François Ewald decidiram-se, com o aval da família de Michel Foucault, pela publicação do texto original, em 2008.

racionalismo kantianos. Com efeito, através desta que é uma "obra menor" do *corpus* foucaultiano, pretendo reavaliar o legado de Kant para a mesma.

Apesar de jovem, a publicação de *Introduction/Anthropologie* já suscitou prolíferos debates entre os comentadores e intérpretes, na medida em que se poderia então recolocar em primeiro plano o significado da filosofia kantiana para a obra de Foucault, sobretudo lançando novas luzes sobre o problema filosófico de *Les Mots et les Chôses* (1966), cuja formulação fora decerto antecipada pela *Introduction/Anthropologie*. Em todo caso, o efeito perene do "**énigme kantienne**", como uma vez Foucault o chamou[7], estende-se até suas reflexões tardias sobre a função crítica do pensamento, a ontologia do presente, o acontecimento e a revolução como signo e o cuidado de si – ocasiões em que Foucault reivindica uma herança kantiana como parte integrante de seu ofício mais próprio.

O motivo principal desta investigação, no entanto, não é fazer apenas uma exegese compreensiva da obra de Foucault, à luz de sua leitura de Kant. Esse aspecto hermenêutico do trabalho liga-se essencialmente à necessidade de problematizar o estatuto da antropologia, em sentido amplo, no pensamento moderno, uma vez que ela frequemente se apresenta como uma espécie de sucessora epistêmica da metafísica clássica – não tanto do ponto de vista estrito de seus conteúdos (filosóficos ou científicos), senão mais pela função *central* que passa a exercer, desde fins do séc. XVIII:

> "(...) é que isso talvez faça parte do destino da filosofia ocidental que, desde o século XIX, algo como uma antropologia tenha se tornado possível; quando eu digo antropologia, eu não quero falar dessa ciência particular que chamamos antropologia e que é o estudo das culturas exteriores à nossa; por antropologia, eu entendo esta estrutura propriamente filosófica que faz com que agora os problemas da filosofia estejam todos alojados no interior desse domínio que podemos chamar o da finitude humana [tradução nossa]" (*DE.I* [nº 30], p. 467 - "Philosophie et psychologie", entrevista com A. Badiou).

[7] A caracterização da filosofia kantiana como "enigma", encontra-se em FOUCAULT, "Une histoire restée muette" (1967) in: *DE.I* (n°40), p. 546 – resenha crítica a livro do neokantiano Cassirer. Do primeiro ao último Foucault, Kant continua a ser pensado sob a cifra do *enigma*, em grande medida em função das *ambivalências* a que dá lugar: uma figura que pode ao mesmo tempo ser a origem do antropologismo moderno, mas também a vacina contra o mesmo; o ancoradouro tanto de uma filosofia preocupada com o tempo histórico e presente quanto com as formas universais da verdade (ontologia do presente e analítica da verdade). Sobre essa perplexidade em torno de Kant e sua íntima relação com a estratégia teórico-crítica de Foucault, Cf. DJABALLAH, M. "Introduction: 'Foucault's Kantian Enigma'" in: *Kant*, *Foucault and Forms of Experience*, London: Routledge, 2008, p. 1-22.

Com esse fim, o trabalho centra-se no quadro cronológico-documental que recobre a chamada "fase arqueológica" do pensamento de Foucault[8], de onde extraímos e procuramos desenvolver um de seus temas fundamentais, a saber, o da **racionalidade antropológica moderna**, em função da problematização e da crítica que a ela Foucault então endereça (sabendo, contudo, que esse tema e essa crítica dilatam-se ao longo de sua obra subsequente, remodulando-se).

Foucault mostra (1) as origens desta forma de racionalidade no *limiar* da modernidade, salientando a ruptura com formas pretéritas de racionalidade; (2) sua lógica interna de funcionamento e modos variados de manifestação histórica nos saberes modernos; (3) as aporias a que ela leva, bem como a possibilidade de sua superação (a abertura para *outras* formas de pensamento). Podemos dizer que a *Introduction/Anthropologie*, pensada principalmente em seus parágrafos finais (FOUCAULT, 2011, p. 92-96 e 104-111) e junto de *Les Mots et Les Chôses*, deixa de ser definitivamente uma introdução, exegese ou estrita interpretação da obra de Kant para tornar-se, na esteira daquelas últimas, um **diagnóstico de tempo**[9] e, em segundo lugar, o anúncio da própria possibilidade da filosofia. O gesto audacioso de Foucault é o de apresentar esse diagnóstico e propor essa alternativa, através de uma aliança insuspeita entre as filosofias de Kant e Nietzsche.

Em sua mira, se prostra a racionalidade antropológica moderna, é certo – mas também, *e por isso mesmo*, algumas das principais linhas de força do pensamento moderno que, de uma ou outra maneira, a ela se filiam ou contra ela se insurgem – particularmente, da filosofia francesa do pós-guerra: o positivismo filosófico-científico, a dialética hegeliano-marxista, a epistemologia histórica francesa, o existencialismo, a fenomenologia, a psicanálise e o estruturalismo, assim como a literatura moderna. A Parte I desta dissertação prepara pois o terreno para que possamos mostrar, junto de Foucault, como a filosofia kantiana permite retomar o núcleo originário (ou o

---

[8] Por enquanto, basta dizer que a *arqueologia do saber* designa uma investigação que tem por objeto aquilo que Foucault chamava de *a priori* histórico, *epistémē* ou condições de possibilidade do saber ou da experiência – termos semanticamente contíguos, permutáveis em muitas circunstâncias, os quais em geral buscam dar conta do problema acerca da interrelação histórica entre pensamento/discurso e verdade. Para a definição que o próprio autor dá ao termo cf. p. ex. FOUCAULT, M. *Ditos e escritos*, 2000, v. 2, p. 145-151. A clássica tripartição da obra de Foucault (saber – arqueologia; poder – genealogia; subjetivação – ética) se encontra já em DELEUZE (1988, p. 57); e em DREYFUS e RABINOW (1982, p. xxiv).

[9] Numa entrevista de 1967 e já prenunciando o tema tardio – e kantiano – da "ontologia do presente" –, Foucault dizia: "Efetivamente, o filósofo parou de querer falar do que existe eternamente. Ele tem a tarefa bem mais árdua e mais fugidia de dizer o que se passa. (...) [Uma] atividade que permite **diagnosticar o que é a atualidade**. [grifo nosso]" In: "*La philosophie structuraliste permet de diagnostiquer ce qu'est 'aujourd'hui'"* (*DE.I*, nº 47, p. 580).

"acontecimento [*événement*]", em sentido arqueológico[10]), a partir do qual as aporias próprias ao pensamento moderno pós-kantiano tornaram-se possíveis.

De maneira sumária, a crítica de Foucault trata de apontar como nosso pensamento sucumbiu a uma "**ilusão antropológica" (*l'illusion anthropologique*)**. Foucault reconduz à sua origem num fenômeno geral da cultura ocidental, pelo qual o homem passou a ser pensado desde a sua própria **finitude**, como um **duplo empírico-transcendental** (isto é, simultaneamente como *sujeito* e *objeto* do conhecimento): mais precisamente, é preciso mostrar a origem da "ilusão antropológica" na "**confusão entre o empírico e o transcendental"** que nela tem lugar – confusão entre instâncias antes cuidadosamente isoladas e diferenciadas *por Kant*. "Será preciso um dia considerar toda a historia da filosofia pós-kantiana e contemporânea do ponto de vista desta confusão mantida, a partir desta confusão denunciada" (FOUCAULT, 2011, p. 94): "pequenina" tarefa enunciada e iniciada em 1961; assumida e prosseguida até 1966, com *Les Mots et les Chôses*.

A Parte I dedica-se assim à irrupção do pensamento moderno da *finitude*, na obra de Kant, e distingue a instância crítica e transcendental da *razão* humana, da empírica e estritamente antropológica da *existência* humana –, para então rearticulá-las

---

[10] A noção de "acontecimento" perpassa todas as fases da obra de Foucault. As variações do seu uso refletem os problemas mais próprios à epistemologia histórica de Foucault. Em marcos bem gerais, pode-se dizer que "acontecimento" designa a irrupção de uma singularidade histórica. Num primeiro momento, esta noção serve para caracterizar a modalidade de análise *arqueológica* de práticas discursivas, funcionando no limiar entre gênese e estrutura e denotando assim, ao mesmo tempo, ruptura e instauração históricas – isto é, tanto a aparição, historicamente descontínua, de um novo conjunto diferencial de práticas discursivas, quanto suas regras internas de formação (a condição segundo a qual o enunciado é um acontecimento regulado por um *campo* discursivo). Progressivamente, esta acepção dupla de "acontecimento" passa a abarcar, cada vez mais, práticas não-discursivas. Num segundo momento, e sucessivamente ao primeiro uso, a noção de "acontecimento" identifica-se com a de "prática", concebida nietzscheanamente enquanto estratégia sempre inserida num *campo de forças*, em função do qual eventos específicos podem ser restituídos ao acaso, à artificialidade e à contingência das relações de conflito, dominação, resistência, combate, conservação, numa palavra, de poder. Por fim, com o termo "acontecimentalização" (*événementalisation*), que vem de Bachelard, Foucault formaliza um imperativo metodológico geral, que consiste em sempre singularizar as verdades habituais, inquestionadas, tidas por naturais ou necessárias, reconduzindo-as a seu engendramento numa rede complexa e polimórfica de relações e processos – contrapondo-se aí, de um lado, a certa historiografia tradicional, praticante de um mero registro passivo e exterior dos "fatos" e edulcoradora de narrativas oficiais, e de outro, ao imobilismo supra-histórico estruturalista. No contexto acima, empregamos "acontecimento" no primeiro sentido, presente em *MC*, ancorado na tarefa de descrição histórica das *epistémēs*, a saber, das regras que caracterizam os discursos reconhecíveis como válidos e verdadeiros. Haveria, ainda, outros pormenores acerca desta noção em Foucault, como o respectivo debate com Derrida ou a reflexão tardia de inspiração kantiana acerca do acontecimento como *signo*. Cf., comparativamente, CASTRO, E. "Acontecimiento" in: *El vocabulario de Michel Foucault*. Buenos Aires: Prometeo/Universidad Nacional de Quilmes, 2004; KAMMLER, C., PARR, R., SCHNEIDER, U. (Hrsg.). "Ereignis" in: *Foucault Handbuch: Leben – Werk - Wirkung*. Stuttgart/Weimar: J. B. Metzler, 2014, p. 249s; REVEL, J. *Foucault: Conceitos essenciais*. Trad. por Maria Gregonlin, Nilton Milanez e Carlos Piovesani. São Carlos: Claraluz Editora, 2005 (ed. original francesa de 2002), p. 13s.

(sem confundi-las) na forma de uma "repetição crítico-antropológica", segundo a tese forte da *Introduction/Anthropologie*. O que está em jogo aqui, fundamentalmente, é a correlação fundamental entre verdade e liberdade, compreendidas agora a partir da existência humana finita, irredutível tanto a um sujeito absoluto quanto a um objeto meramente empírico. Uma dessubstancialização da noção de sujeito que não implica, porém, numa entificação do mesmo; o ser humano se constrói, assim, a partir de uma tensão insolúvel entre subjetivação e objetivação. Daí seu estatuto singular em Kant, frente às tendências subsequentes.

A Parte II, por sua vez, examina a constituição do pensamento moderno da finitude humana, no registro de *Les Mots et les Chôses*, retomando e desenvolvendo a tese da "ilusão antropológica" de *Introduction/Anthropologie*, no contexto do estudo sobre "esta estranha figura do saber que se chama homem e que abriu um espaço próprio às ciências humanas"[11]; Kant é então qualificado como figura de passagem da *epistémē* clássica para a moderna[12], e, enquanto tal, como o testamento originário de nosso próprio tempo (ou seja, também para Foucault situar sua própria obra diante da modernidade filosófica e cultural). Fundamentalmente, a Parte II utiliza o crivo "foukantiano" – com a licença da hendíade –, estabelecido na *Introduction/Anthropologie* (Parte I), para a formulação de um diagnóstico geral da modernidade em *Les Mots et les Chôses*.

Foucault parece de alguma forma se filiar à prática crítica inventada por Kant (ibid., p. 96) – assim como Kant, a arqueologia foucaultiana se move no âmbito "transcendental" das "condições de possibilidade do conhecimento", mas a partir de uma visada explicitamente histórica, isto é, sem pretensões de refundação epistemológico-crítica. Em todo caso, há uma radicalização da crítica, justamente ao

[11] *MC*, br.: XXII; fr.: 16. As citações a *Les Mots et les Chôses* obedecerão a seguinte abreviatura (MC), sucedida pela página da edição brasileira (1999) e da francesa (1966). O mencionado vínculo com a *Introduction/Anthropologie* é atestado pela última nota de rodapé que aparece na "Notice historique" anexada à tradução publicada por Foucault da *AP* de Kant: "As relações do pensamento crítico e da reflexão antropológica serão estudadas em uma obra posterior" In: KANT, "Notice historique", *Anthropologie du point de vue pragmatique*, trad. M. Foucault, Paris, Vrin, 1964. Tais relações estão no bojo dos trechos finais da *Introduction/Anthropologie*, bem como no capítulo IX de *As Palavras e as Coisas*, denominado "O Homem e seus Duplos" (com ênfase nos itens III - "A analítica da finitude"; IV - "O empírico e o transcendental"; e VIII - "O sono antropológico"). Além disso, pode-se dizer que diagnóstico epocal do antropologismo moderno aparece também na *História da Loucura* (cf. capítulo "O Círculo Antropológico", onde a verdade do homem é pensada a partir de sua relação com a loucura) e no *Nascimento da Clínica* (onde a medicina é apresentada como signo de uma "disposição" ou "estrutura" antropológica de conjunto). Cf. DÁVILA e GROS, 1998, p. 4-6.

[12] A *epistémē* "pretende ser a descrição que articula domínios diferentes de saber a partir de condições discursivas comuns que os possibilita serem reconhecidos como verdadeiros" In: CANDIOTTO, Cesar. *Foucault e a crítica da verdade*. Belo Horizonte: Autêntica Editora; Curitiba: Champagnat, 2010, p. 28.

investí-la agora não tanto contra a metafísica dogmática *stricto sensu*, senão contra a reprodução irrefletida do dogmatismo nas diversas figuras do *humano* presentes no pensamento moderno filosófico e científico. Nesse sentido, a ilusão antropológica moderna seria irmã siamesa, historicamente herdeira, da ilusão transcendental denunciada por Kant (ibid., p. 108-109). Haveria no núcleo das antropologias coetâneas a Kant e pós-kantianas o **"esquecimento" da lição crítica kantiana (*oubli de la Critique*)**, na medida em que todo conhecimento empírico sobre o homem passa a valer como campo filosófico possível, passando-se por fundamento ou condição de possibilidade do conhecimento humano (ibid., p. 108.; cf. também *MC*, cap. IX, "O Homem e seus Duplos").

Assim, o fio-condutor da crítica foucaultiana à racionalidade antropológica começa em Kant, aquele que colocou o problema da finitude humana no cerne da filosofia moderna. Ao conservar-se incólume ante a ilusão antropológica descrita por Foucault, ele representaria ainda a contramatriz da vindoura tendência, que daria estatuto metafísico a algum traço da finitude humana (como no caso da Vida, do Trabalho e da Linguagem).

O surgimento da problematização moderna da finitude humana em Kant (Parte I) e a abertura da *Introduction/Anthropologie* para questões que extrapolam uma estrita interpretação de Kant descerram a Parte II da pesquisa – onde se busca mostrar, em diferentes registros, a crítica da razão antropológica. De modo sumário, isso se traduz nas seguintes perguntas, ligadas ao diagnóstico de tempo proposto por Foucault: o que está em jogo nessa "ilusão" ou "sono" antropológico? O que é essa confusão empírico-transcendental associada ao problema anterior? Por que Kant seria o ponto de origem e, ao mesmo tempo, o filósofo imune a tal condição problemática do pensamento contemporâneo? E como este último perpetua a ilusão antropológica – quais os autores (ou o modo de pensamento) e de que maneira eles imbicam por este caminho limitante para o pensamento?

Uma genealogia introdutória acerca do problema da finitude humana

Devemos lembrar que a década de 1960 na França não é a primeira vez, no século XX, em que tem lugar um denso debate acerca da relação entre filosofia e

antropologia. Desde os anos 20, a Alemanha já vinha sendo palco de discussões análogas, também disputadas sob o vulto de Kant, no círculo de autores como Max Scheler, Martin Heidegger, Helmuth Plessner, Arnold Gehlen e Ernst Cassirer, e antes deles, Wilhelm Dilthey. No caso da França, poderíamos lembrar, rapidamente, dos nomes de Lacan, Lévi-Strauss, Derrida, Deleuze, Canguilhem, Hyppolite, Barthes, Robbe-Grillet, Benveniste e Althusser, todos os quais se debruçaram sobre a questão antropológica; um pouco antes, temos o influente – e deveras antropologizado – Hegel lido pela lente de Kojève; a própria fenomenologia (a qual, segundo Foucault, dissimula uma antropologia); o humanismo sartreano; bem como a etnologia e a linguística.

A genealogia da problematização histórico-filosófica de Foucault acerca da finitude humana no pensamento moderno (e contemporâneo) remete a um cenário cujos nomes decisivos são os de Heidegger e Hyppolite. O primeiro, pelo mérito de purificar a ontologia de toda antropologia (num gesto que, nesse sentido, é próximo do kantiano) e pela enorme repercussão que teve sobre os professores e contemporâneos de Foucault; o segundo, por ter sido mestre de Foucault, o mais reverenciado dentre eles, e também um importante receptor da filosofia heideggeriana na França pós-guerra (junto de Jean-Paul Sartre, Henri Birault, Jean Beaufret) – Hyppolite teve uma importância capital na difusão do pensamento heideggeriano na França[13]. A publicação parcial da *Carta sobre o Humanismo*, de Heidegger, em 1948, no jornal *Confluences*, e depois inteira, em *Les Cahiers du Sud*, em 1953, colocu em questão o humanismo representado pela interpretação kojéviana de Hegel, a tradição marxista humanista, o existencialismo de Sartre e a fenomenologia de Merleau-Ponty (os últimos dois, os quais inclusive reivindicavam Heidegger, numa primeira leva de recepção francesa do autor alemão).

Giuseppe Bianco documenta a estreita proximidade intelectual e admiração nutridas por Foucault em relação a Jean Hyppolite, seu "exemplo filosófico único" (FOUCAULT apud. ibid., p. 107-108), alguém a quem ele "devia tudo"[14], o próprio "sentido e a possibilidade"[15] de seu trabalho, segundo suas próprias palavras. Hyppolite fora seu professor no Lycée Henri-IV (École Normale Supérieure) e examinador da tese para obtenção de diploma de ensino superior (1949), intitulada "A constituição de um

[13] BIANCO, G. "La dialectique bavarde et le cercle anthropologique: Michel Foucault et Jean Hyppolite", in: BIANCO (ed.). *Jean Hyppolite, Entre Structure et existence*, Editions rue d'Ulm. Collection Figures Normaliennes, 2013, p. 109-110.
[14] ÉRIBON, D. *Michel Foucault 1926-1984*, Paris, Flammarion, 1989, p. 35.
[15] FOUCAULT, M. *A Ordem do Discurso*: Lição Inaugural no Collège de France pronunciada em 2 de dezembro de 1970. Trad. Laura F. A. Sampaio. Edições Loyola: São Paulo, 1996, p. 78.

transcendental histórico na Fenomenologia do Espírito de Hegel" (vê-se, pelo título, que o interesse pelo tema medular do projeto arqueológico vem das profundezas do bacharelado de Foucault – o que é também, invertendo o ponto de vista para a diacronia, o eco de um problema que já acossava o idealismo alemão); mais tarde, Foucault frequentou aulas sobre psicologia oferecidas por Hyppolite e este por sua vez tornou-se avaliador da tese complementar de seu doutorado, precisamente a *Introduction/Anthropologie*; e em carta de 1963, quando Hyppolite caracterizara *História da Loucura* como um livro hegeliano, Foucault replicou: "o que havia de filosófico nele [em História da Loucura]" vinha de Hyppolite, antes de tudo (BIANCO, 2013, p. 108) – mais uma vez denotando a inequívoca presença de Hyppolite entre as leituras e reflexões de Foucault nos anos 50 e 60.

Dentre as várias, extremamente reverentes, menções nominais a Hyppolite por Foucault, numa varredura das homenagens em aulas universitárias, em livros presenteados e cartas inéditas trocadas entre mestre e discípulo, interessa-nos uma em específico: em 1969, ainda professor na *École Normale*, num curso rendido em honra a Hyppolite, Foucault elogia o livro do mestre, *Lógica e Existência* (1953), como "um dos grandes livros de nosso tempo", do qual provém "todos os problemas que são os nossos" (*DE*.I. [nº 67], p. 785). Ora, o problema filosófico de *Lógica e Existência*, esta série de ensaios sobre a filosofia hegeliana, é precisamente evidenciar a necessária "correspondência" (*correspondance*) entre conceito e experiência, entre lógica e fenomenologia[16]: o Logos precisa da História – isto é, do Homem – para que apareça a si mesmo. Contudo, segundo Hyppolite – e em declarada oposição a certa leitura feuerbachiana e marxista (e em implícita oposição a Kojève) –, "essa consciência de si não é a consciência de si humana, senão a consciência de si do Ser, através da realidade humana. O saber absoluto não é uma antropologia (...); é o saber que excedeu a oposição entre si e ser, mas esse saber absoluto é o que aparece na história." (HYPPOLITE, 1953, p. 233). Ou ainda, o "homem é a casa [*la demeure*] do Logos, do ser que se reflete e se pensa" (ibid., p. 92)[17].

---

[16] "La *Logique* explique donc la *Phénoménologie.* (...) L'expérience et le Logos ne s'opposent pas. Le discours de l'expérience et le discours de l'être, *l'a posteriori* et l'a *priori,* se correspondent et s'exigent mutuellement. Il n'y aurait pas d'expérience possible sans la présupposition du savoir absolu, mais le chemin de l'expérience indique le savoir absolu." HYPPOLITE, J. Logique et Existence: Essai sur la Logique de Hegel. PUF: Paris, 1953, p. 44. Doravante, as traduções são de minha autoria.

[17] "A linguagem é a casa do Ser. [Die Sprache ist das Haus des Seins.]" HEIDEGGER, M. "Brief über den Humanismus" (1946) in: *Wegmarken* (GA, Bd. 9), Vittorio Klostermann: Frankfurt a. M., 1976, p. 145. Sem o citar, é a expressão dos animais de Zaratustra que Heidegger retoma: "Tudo se rompe, tudo é

Pode-se dizer que o Hegel de *Lógica e Existência* faz corresponder ontologia e experiência (humana e histórica), sem contudo *confundir* uma com a outra, preservando a *irredutível diferença* de uma em relação a outra[18]; ainda que Hegel construa a imanência entre uma e outra, na forma de uma dialética que faz da diferença contradição, dessa forma negando e absorvendo a experiência *no* conceito (enquanto diferença interna), o protagonismo do sujeito humano e sua história nunca esgotariam o processo – o desenvolvimento histórico não passa então de um processo contínuo e repetitivo, sem termo, em que o ser se revela a si mesmo através do homem, todavia sem que tal revelação no homem seja absoluta, isto é, sempre sob a condição de que algo permaneça *oculto* no homem e para o homem, de maneira que homem e ser nunca coincidam numa totalidade sem resíduo, diferença e opacidade. É sob essa perspectiva que as seguintes palavras de Foucault devem ser entendidas: "a filosofia, para J. Hyppolite, enquanto pensamento inacessível da totalidade, era o que podia haver de repetível na extrema irregularidade da experiência; era o que se dá e se subtrai, enquanto questão que é incessantemente retomada na vida, na morte, na memória: era desse modo que o tema hegeliano da realização da consciência de si era transformado num tema da interrogação repetitiva" (FOUCAULT, 1996[1970], p. 75).

A história humana torna-se assim a cena dessa passagem (ou a negação parcial, finita e determinada) de um processo infinito, cuja condição de possibilidade repousa na correspondência entre *logos* transcendental e antropologia/história. Em 1957, Hyppolite chega até mesmo a formular a ideia de um "campo transcendental sem sujeito", tamanha a preponderância concedida à pergunta heideggeriana pelo sentido do Ser (HYPPOLITE, apud BIANCO, op. cit., p.112). Com isso, o homem não assume nunca a posição absoluta – de fim da história, de fonte negativa ou auto-consciência absoluta, como em Kojève –, pois o saber absoluto sempre o ultrapassa e é ele mesmo infinitude; diante disso, ao homem só resta vagar no espaço da interrogação repetitiva. O problema legado por Hyppolite aos seus sucessores é fundamentalmente: como articular o sentido do ser (ontologia ou *logos* transcendental) com a historicidade da experiência humana,

---

novamente ajeitado; eternamente constrói-se a mesma casa do ser [Alles wird neu gefügt; ewig baut sich das gleiche Haus des Seins]." NIETZSCHE, F. *Also sprach Zarathustra III* (1884) in: Sämtliche Werke: Kritische Studienausgabe. Ed. G Colli e M. Montinari. Berlin/Nova York/Munique: Walter de Gruyter, 1980, v. 4 (KSA 4), p. 272-273 ("Der Genesende 2").

[18] Nessa irredutibilidade, que decerto ecoa a diferença ôntico-ontológica heideggeriana, Hyppolite começa a abrir espaço para a geração seguinte – Foucault, Deleuze e Derrida – opor à tradição dialética (diferença interna/negação determinada) a *pure différance*. Trata-se de articular gênese e estrutura, experiência histórica do homem e ontologia, sem que a primeira seja absolutamente assimilada pela segunda na forma de uma reconciliação dialética, cujo termo final dirigiria a história humana como *télos*.

sem que nenhum dos polos anule o outro – uma necessária correspondência *na* diferença mesma? É como se a historicidade própria ao homem só pudesse ser o que resta na diferença e na articulação ao *logos*; e o *logos* só pudesse ser o que resta quando a história e a experiência insistemente recusam a ser absorvidos por sua reiterada interrogação.

Dentre os muitos textos de Hyppolite da déc. de 1950, que se avizinham em torno desses temas, atentemos para o modo como *Lógica e Existência* (1953), afetada pelo impacto de Heidegger, estava inclinada a uma diferenciação rigorosa entre antropologia e ontologia:

> "A filosofia de Heidegger não se deixa (...) 'enredar numa antropologia' desde que concebe 'o desvelamento e a errância' do homem que quer aceder à verdade como um 'caracter mesmo do ser'. Desse modo, Hyppolite fecha quase todos os seus ensaios durante os anos 50 sublinhando a necessidade de abrir a dimensão propriamente antropológica das questões que ele aborda a um tratamento 'ontológico' e 'fundamental'. Assim como *Ser e Tempo* (...) não é senão uma introdução antropológica à ontologia, a *Fenomenologia* não deveria ser lida de outra maneira que não uma introdução à *Lógica*. (...) Segundo Hyppolite, Hegel pensa a 'aventura do ser e não a do homem e a aventura do homem é assim uma aventura do ser' [tradução nossa]" (BIANCO, 2013, p. 110-111)

Muitos comentadores insistem na inconfundível, ainda que tênue, presença da leitura heideggeriana de Kant em *Introduction/Anthropologie*[19]. Uma coisa é, em todo caso, certa: Foucault quer abordar o problema da constituição histórica do pensamento e da verdade a partir de um prisma absolutamente não-antropológico, assim como Heidegger o faz, a partir da diferença ontológica e sua história do Ser. Mas, diferente do Hyppolite de *Lógica e Existência*, não é em Hegel que Foucault resgata a fonte para pensar a diferença ontológica – esta irredutibilidade das condições de possibilidade do pensamento e do saber às condições antropológicas no sentido meramente empírico da palavra (naturais, psicológicas, etc.).

A arqueologia de Foucault é ela mesma uma resposta ao paradigma antropológico. Negativamente, isso significa que nenhum pressuposto antropológico, nenhuma figura determinada da finitude humana servirá de princípio explicativo para os fenômenos culturais, mais especificamente, para as relações de saber estudadas pela

[19] Os principais comentadores da *Introduction/Anthropologie*, arrolados em nossa bibliografia, relembram deste vínculo (SARDINHA, 2011a, p. 51s; PEREZ, 2012, p. 219; CASTRO, 2009, p. 10; CANDIOTTO, 2006, p. 192; DÁVILA e GROS, 1998, p. 4-6), ainda que haja entre eles, discordâncias acerca do teor deste vínculo.

arqueologia (discursos com pretensão de verdade). Sua prática crítica vincula-se à kantiana, num sentido muito preciso: ela recupera o tema transcendental acerca das condições de possibilidade do saber e, em segundo, se apoia na filosofia kantiana para diagnosticar e criticar a principal aporia do antropologismo moderno, a confusão empírico-transcendental; mas, diferentemente de Kant, não se busca restaurar os direitos, enfim delimitados, de uma razão universal depurada, senão bem mais historicizar o transcendental, indicando sua contingência para assim liberar espaço para outras formas de pensar. É nesse último sentido que se diz que o resgate de Kant em Foucault se combina a uma leitura atenta de Nietzsche e a epistemologia histórica francesa (o que, infelizmente, não poderemos tratar com agudeza nesta dissertação).

Tendo por referência arquetípica a obra de Kant, Foucault tematiza o surgimento, na modernidade, de um pensamento marcado pelo problema da finitude: "como pensar, analisar, justificar e fundar a finitude em uma reflexão que não passa por uma ontologia do infinito e não se escusa em uma filosofia do absoluto?"[20]. Não que a finitude humana fosse um tema absolutamente novo na história do pensamento e tivesse passado em branco na prosa imemorial do Ocidente. Mas enquanto ele aparece "a olhos ingênuos, como a mais velha busca desde Sócrates", a mais vetusta e trivial certeza, a arqueologia busca mostrar que, na verdade, o homem "não é (...) nada mais que uma certa brecha [*déchirure*] na ordem das coisas, uma configuração, em todo o caso, desenhada pela disposição nova que ele assumiu recentemente no saber" (*MC*, br.: xxi; fr.: 15). A novidade está no "não mais" da finitude moderna: não mais problematizar a finitude no interior de uma "ontologia do infinito" ou "filosofia do absoluto". Conforme o vocabulário foucaultiano, é no seio de outra "disposição" ou "configuração", de outra "positividade" histórico-discursiva, de outro "solo arqueológico", definidor de uma finitude auto-fundamentada (seja no sujeito, seja no objeto), que a racionalidade antropológica tem lugar, em seu fenômeno tanto filosófico quanto científico. O homem torna-se sujeito e objeto do conhecimento, quando a finitude torna-se pensável em si mesma.

[20] FOUCAULT, 2011, p. 107. A demarcação da problematização que atravessa um campo discursivo é algo como um dos imperativos metodológicos das pesquisas histórico-concretas de Foucault, que uma vez as definiu como um "estudo dos modos de problematização (isto é, o que não é uma constante antropológica nem uma variação cronológica) (...) uma maneira de analisar perguntas de alcance geral [*portée générale*], em sua forma historicamente singular [*forme historiquement singulière*]" (Idem, "Qu'est-ce que les Lumières ?" *DE*.IV [nº 339], p. 577). Vê-se que o próprio objeto da filosofia, junto do "método" que a ele compete, passa por um distanciamento em relação a uma "constante antropológica".

Na Idade Clássica (sécs. XVII-XVIII), a finitude tinha por paradigma certa negatividade do humano em relação ao âmbito metafísico. Essa inadequação ao infinito, "quer fosse concebida como criação, ou queda, ou ligação da alma e do corpo, ou determinação no interior do ser infinito, ou ponto de vista singular sobre a totalidade, ou liame da representação com a impressão – dava-se como anterior à empiricidade do homem e ao conhecimento que dela ele pode ter" (*MC*, br.: 435-436/327). De modo que a finitude humana e o campo empírico eram medidos pela perfeição divina[21]. Era esta última que garantia a *continuidade ontológica* entre os seres e a representação, tornando possível conhecê-los, e ao mesmo tempo fundava a *limitação* do conhecimento humano.

> "Em outros termos, para o pensamento clássico, a finitude (como determinação positivamente constituída a partir do infinito) explica essas formas negativas [e empíricas] que são o corpo, a necessidade, a linguagem, e o conhecimento limitado que deles se pode ter (...). Enquanto esses conteúdos empíricos estivessem alojados no espaço da representação, uma metafísica do infinito era não somente possível, mas exigida: com efeito, era realmente necessário que eles fossem as formas manifestas da finitude humana e que, no entanto, pudessem ter seu lugar e sua verdade no interior da representação; a idéia do infinito e a da sua determinação na finitude permitiam uma coisa e outra." (*MC*, 436-437/327-328).

Já nas psicologias e antropologias contemporâneas a Kant (Ith, Schmid, Wolf, Hufeland, Platner, Tetens, Lacretelle, Loder, Loss) a pergunta sofria uma inflexão decisiva: "*pode haver um conhecimento* empírico *da finitude*?" (FOUCAULT, 2011, p. 105). E é dessa maneira que o destino da interrogação moderna por excelência começa a ser solapado em sua totalidade por uma antropologia *empírica* – a finitude é vertida em uma finitude *positiva*. Esse conhecimento empírico reivindica, ao mesmo tempo, o caráter primário e metafísico do *a priori* e a substancialidade da essência humana (*Menschenwesen*): é ao mesmo tempo "o ser natural do homem, a lei de suas possibilidades e o limite *a priori* de seu conhecimento" (Ibid., p. 104), isto é, ao mesmo tempo em que é ciência do homem e dos seus condicionamentos empíricos (*intentio recta*), se passa também por verdade última, ciência da ciência (*intentio obliqua*), "verdade da verdade" (Ibid., p. 110), isto é, conhecimento daquilo que o homem pode conhecer e experimentar (não por um acaso a analogia com o domínio que Kant definira como transcendental – há uma correspondência arqueológica entre a emergência

[21] CANDIOTTO, C. "Foucault, Kant e o lugar simbólico da *Crítica da Razão Pura* em As Palavras e as Coisas" in: *Kant e-Prints*. Campinas, Série 2, v. 4, n. 1, 2009, p. 188-190; também Lebrun chama atenção para o anacronismo da leitura fenomenológica de Descartes, em favor da leitura foucaultiana (Cf. LEBRUN, G.. "Note sur le phénoménologie dans *Les Mots e les choses*". In: *Michel Foucaut philosophe: Rencontre internationale* (Paris 9, 10 et 11 janvier 1988), Paris: Éditions du Seuil, 1989, p. 37-38.

simultânea do sujeito transcendental e do homem como objeto empírico). Além disso, Foucault deixa entrever graves consequências ético-políticas desta nova forma de pensamento: o mesmo movimento que essencializa o saber sobre os homens – e nisto reside a violência da *Menschenwesen* – leva a processos de exclusão inerentes a uma "ciência do normal por excelência" (Ibid., p. 103). Um arco que vai de opções ontológicas implícitas até a intervenção biopolítica dos poderes modernos[22].

Contudo, segundo Foucault, esta incipiente ciência dos psicólogos e antropólogos setecentistas, alguns deles leitores da obra ou frequentadores das preleções de Kant, não foi sensível à sutileza com a qual o próprio Kant teria impedido que a finitude empírica fosse hipostasiada na forma de uma essência humana ou fundamento metafísico, que faria do conhecimento empírico do homem a condição de possibilidade de todo e qualquer conhecimento humano. Pois a crítica se articula no espaço prévio aos conteúdos do saber, desautorizando terminantemente que os fundamentos de uma filosofia transcendental se erijam a partir de conteúdos empíricos. Resta esmiuçar qual é essa singularidade da finitude humana em Kant, tão importante para a empresa filosófica de Foucault em *Introduction/Anthropologie* e *Les Mots et les Chôses*.

[22] Assim como a finitude humana é pensada teoricamente como *sujeito que conhece* e enquanto *objeto a ser conhecido*, também a modernidade política introduz como fundamento da *soberania* um *sujeito* – o cidadão, o povo –, ao mesmo tempo em que integra cada vez mais a vida das *populações* governadas, enquanto *objeto* do cálculo político. Mas não precisaríamos recorrer a esta temática tardia da biopolítica em Foucault, para reconhecer o imbricamento entre o âmbito teórico e o prático. A tese principal do doutorado de Foucault, *História da Loucura*, escrita ao lado da *Introduction/Anthropologie*, é já uma crítica – agora de um ponto de vista mais assumidamente ético-político – à normatividade das antropologias clássicas e modernas. E de alguma forma, toda a sua obra, sobretudo a partir da década de 1970, é uma investigação e uma recusa da refinada mas não menos bruta violência dessas modalidades de saber, quando conjugada com as instituições de exclusão, disciplinamento e produção da vida "sadia".

PARTE I

A FINITUDE HUMANA EM KANT

Introdução à leitura foucaultiana de Kant: repetição antropológico-crítica e uma finitude fundamental

A *Introduction/Anthropologie* propõe-se a realizar uma análise simultaneamente "genética e estrutural" (FOUCAULT, 2011, p. 20) da *Antropologia Pragmática*, percorrendo cronologias diversas no interior da obra de Kant, segundo a comparação sincrônica e diacrônica de diferentes textos do filósofo alemão (p. ex., dos escritos pré-críticos à *Antropologia Pragmática*; a constelação de escritos imediatamente próxima à época de revisão da AP; dos últimos escritos de Kant de volta para a AP; dos primeiros cursos da AP até o texto final publicado, etc.).

A partir desses procedimentos, Foucault costura sua interpretação da estrutura interna da obra kantiana, partindo de um problema pontual – qual **a relação entre antropologia e a crítica kantiana.** A princípio, Foucault apresenta ao leitor algumas especulações, que ensaiam duas hipóteses alternativas de investigação no que concerne ao abstruso problema sobre "o coeficiente de estabilidade da *Antropologia* em relação à empresa crítica":

> Haveria, desde 1772, e subsistindo talvez no fundo da *Crítica*, certa imagem concreta do homem que nenhuma elaboração filosófica alterou no essencial, e que se formula enfim, sem maior modificação, no último dos textos publicados por Kant? E se esta imagem do homem pôde recolher [*recueillir*] a experiência crítica, sem por isto desfigurar-se, não seria talvez porque ela, até certo ponto, se não a organizou e comandou, ao menos a guiou e como que a secretamente orientou? Da *Crítica* à *Antropologia* haveria uma espécie de relação de finalidade obscura e obstinada. Mas pode ser também que a *Antropologia* tenha sido modificada em seus elementos principais à medida que a tentativa crítica se desenvolvia: a arqueologia do texto, se fosse possível, não permitiria ver nascer um "homo criticus", cuja estrutura diferiria no essencial do homem que a precedeu? Isto significa que a *Crítica*, ao seu caráter próprio de "propedêutica" à filosofia, acrescentaria um papel constitutivo [*constitutif*] no nascimento e no devir das formas concretas da existência humana. Haveria certa verdade *crítica* do homem, filha da crítica das condições de verdade. [tradução modificada] (ibid., p. 17-18)

Um estudioso da obra de Kant como Robert Louden não pôde deixar de notar o caráter intransigente das alternativas hermenêuticas foucaultianas: "ou a *Crítica* é 'constitutiva' para a *Antropologia*, ou a *Antropologia* e sua consideração do homem subjazem à *Crítica*", sem levar em conta alternativas mais matizadas, "por exemplo, que as duas obras não estão estreitamente interconectadas, senão que constituam

componentes relativamente independentes da filosofia de Kant"[23]. Por ora, basta dizer que a resposta de Foucault não mostra apenas a ligação umbilical entre antropologia e crítica – mais precisamente repetição da primeira num nível empírico-antropológico –, como também avança em direção à ideia de que tanto *Antropologia Pragmática* quanto *Crítica* estão ligadas a uma **filosofia "fundamental" ou transcendental** (dada a partir da *Lógica* e do *Opus Postumum* kantianos, numa rearticulação tardia das críticas e da antropologia). De maneira que a *Antropologia Pragmática* se equilibraria numa dupla exterioridade, tanto em relação à *Crítica* quanto em relação à chamada "filosofia fundamental", servindo no primeiro caso como superfície de repetição e, no segundo, como via de passagem.

Apesar do caráter *dinâmico* das relações entre crítica, antropologia e filosofia fundamental, a estratégia de Foucault parece ser, num primeiro momento, não deixar a nenhum preço *crítica* e *antropologia* se imiscuírem e indeterminarem uma na outra. Foucault articula ambas entre si na forma de uma **repetição antropológico-crítica** (*répétition anthropologico-critique*), em que a instância antropológica funciona como um espelho invertido, que repete a *crítica* "em negativo".

Cumpre às páginas que seguem apresentar o projeto geral da crítica (capítulo I) para que se possa mostrar em que sentido é possível falar em uma repetição antropológico-crítica (capítulo II). Está em questão, portanto, esse **aspecto dinâmico da *Antropologia Pragmática***, seu caráter de repetição e passagem. Afinal, por meio de qual itinerário argumentativo Foucault pode sustentar que a *Antropologia Pragmática*, inevitavelmente ligada ao homem *empírico*, repete no seu interior a filosofia crítica, antes ocupada com as estruturas *a priori* do conhecimento humano e a forma pura da experiência? O que significa uma repetição *em negativo*? E mais, em que sentido a *Antropologia Pragmática* serve pois, "pela repetição mesma da *Crítica*, [de] momento de passagem à filosofia transcendental" (FOUCAULT, 2011, p. 92)?

Acima de tudo, cabe a tarefa de responder, neste primeiro momento, ao paradoxo, que a tese da repetição antropológico-crítica aparenta guardar: **como a crítica, que se *repete* na instância antropológica, pode ao mesmo tempo não se *confundir* com a mesma?**

---

[23] LOUDEN, R. "El Kant de Foucault", in: *Revista Estudos Kantianos*, Marília, v. 1, n. 1, p. 163-182, Jan./Jun., 2013, p. 165. Não obstante esta ressalva, devemos dizer que o problema da relação entre antropologia e crítica é um tópico bastante reincidente na escassa literatura sobre a antropologia de Kant.

Por fim, buscaremos compreender o **quadro estrutural derradeiro da filosofia kantiana**, sumamente necessário para a fundamentação da tese da repetição antropológico-crítica. Segundo Foucault, é num caminho de volta, a partir de uma fundamentação tardia (*Lógica* e *Opus Postumum*), que a relação entre *Crítica* e *Antropologia Pragmática*, entre as condições transcendentais da experiência e o homem empírico, torna-se possível. Basta-nos dizer, por enquanto, que uma filosofia transcendental ou fundamental daria as condições para um pensamento do homem, cuja finitude fosse de natureza *transcendental* e absolutamente irredutível ao homem empírico, dando acesso ao mesmo sem com ele se confundir.

Problemas nem um pouco simples, aos quais não basta uma sumária reprodução dos argumentos de Foucault, senão que exigem, correlativamente, uma diligente recapitulação dos textos de Kant – em virtude de alguns motivos: 1. Destarte a tese da "repetição crítico-antropológica", Foucault aborda a *Crítica* de uma maneira um tanto rasteira – pressupondo-a, no entanto, para a sua interpretação da *Antropologia Pragmática* (e mais, não estariam alguns elementos da chamada filosofia fundamental – isto é, de uma reflexão sobre a finitude humana – já bem expostos nas Críticas?); **2.** A existência de proeminentes debates entre especialistas na obra de Kant acrescenta elementos à discussão; **3.** A publicação do espólio kantiano trouxe à tona novos dados, referentes particularmente à antropologia kantiana, aos quais Foucault infelizmente não tivera acesso. Estes motivos não anulam nem o valor da leitura específica que Foucault faz da antropologia kantiana em *Introduction/Anthropologie*, tampouco sua interpretação geral acerca do pensamento moderno da finitude humana, que encontra em Kant a superfície privilegiada de sua emergência. Mas fazem com que seja possível questionar alguns elementos argumentativos *pontuais*; em outros casos, é possível até mesmo *reforçar* a interpretação geral da filosofia kantiana como uma filosofia da finitude em sentido transcendental. Não nos parece ocioso o exercício aqui proposto, na medida em que tratamos aqui de uma filosofia para a qual a materialidade *singular* dos discursos é tão importante quanto sua a aptidão para a função diagnóstica, geral e extemporânea, do pensamento; uma filosofia para a qual a função problematizadora do pensamento é sempre também uma paciente meditação sobre os arquivos da história do pensamento.

Capítulo I
O projeto da filosofia crítica: a finitude transcendental entre o teórico e o prático

Em sua *Introduction/Anthropologie*, Foucault evoca com frequência "a Crítica" de Kant, por vezes sem assinalar a qual das críticas está se referindo. A Foucault interessa a delimitação de um certo tipo de reflexão acerca do "*a priori* no Imperativo [categórico da razão pura]" (FOUCAULT, 2011, p. 46) e do "*a priori* do conhecimento" (ibid., p. 59-60, 64 e 93), ou ainda uma reflexão sobre o "núcleo primitivo dos poderes [das capacidades ou *Vermögen* da razão humana]" (ibid., p. 64; cf. p. 82, para a noção de primitivo). A ele também interessa diferenciar a reflexão crítica da antropológica ("originária") e da "fundamental", conforme sua tripartição da obra de Kant. É sob a pressuposição da c*rítica* também que a tese de uma "transcendência recíproca da verdade e da liberdade" (ibid., p. 72) e da "repetição crítica-antropológica" é apresentada, assim como a própria figura conceitual do "duplo empírico-transcendental" pode ser construída.

A consignação do título "Filosofia Crítica" à obra de Kant não é foucaultiana, evidentemente. Já ao longo da publicação da trilogia crítica, seu círculo de leitores foi gradualmente adotando a nomenclatura de "filosofia crítica" para se referir à veia seminal de seu pensamento (ora também chamada de filosofia transcendental). A despeito das diferenças entre as três críticas e do fato de não terem sido preconcebidas como uma trilogia[24], e a despeito dos infindáveis debates acerca das relações entre as diferentes críticas e das diferenças conceituais entre filosofia crítica e filosofia transcendental, a nós interessa estabelecer o objetivo básico e a estratégia geral de Kant ao propor a filosofia como crítica e como reflexão transcendental. Esse passo é absolutamente necessário para que as remissões de Foucault ao estrato crítico, na

[24] Em 1781, data de publicação da primeira edição da primeira crítica, Kant pensava que a moralidade conteria móbiles exclusivamente empíricos (KrV, A 14-15); e o juízo do gosto da terceira crítica (KrV A 21n /B 35) se assentaria em princípios também empíricos. Desse modo, não poderiam ser incluídos numa crítica da razão *pura* – nem, portanto, numa segunda e terceira críticas, que ele afinal escreveria não muitos anos mais tarde.

Introduction/Anthropologie e em *Les Mots et Les Chôses*, sejam contextualizadas e o problema da finitude em Kant possa vir à tona. Partirei da suposição bastante aceita de que há algo em comum entre as críticas – de que haveria ali um projeto filosófico –, que nasce como inquirição acerca da faculdade teórico-cognitiva da razão humana, em seguida abre-se a uma investigação sobre a faculdade prático-volitiva da razão humana e, enfim, pesquisa a faculdade (também racional-humana) do juízo, enquanto apta a refletir sobre a natureza teleológica das coisas na natureza e na cultura (isto é, tais coisas como voltadas a *fins*). Em todos estes momentos se delineia a figura de uma **razão humana *finita* (finitude que tem um caráter transcendental, em todo caso)** – conforme salienta Foucault (e também Heidegger antes dele), hipótese que será aqui esposada.

Através de uma análise intensiva da *Crítica da Razão Pura*, será possível estabelecer **o cunho geral da crítica, enquanto projeto voltado contra metafísica dogmática na direção de uma refundação (transcendental) das bases do conhecimento humano**. Análise que será complementada por incursões nos textos de filosofia teorética e prática, as mais destacadas para a interpretação foucaultiana. Adotando-se um método menos extensivo, de comparação entre muitos segmentos sobre os conceitos-chave selecionados, se espera que a ruminação de algumas passagens essenciais torne o projeto crítico translúcido em sua conexão com o paradigma kantiano da finitude humana.

◆

A crítica é uma **crítica da razão**. *Da* razão é um genitivo tanto objetivo quanto subjetivo: a crítica tem por objeto a razão e é empreendida pela própria razão (auto-crítica). A razão é ***sujeito* da crítica**, pois esta não é realizada por nenhuma outra autoridade senão a própria razão, por nenhum outro procedimento senão seus próprios protocolos argumentativos de justificação (*Berichtigung* – *KrV*, B 26) e validação – logo, crítica não conduzida do exterior segundo a inclinação ou interesse arbitrários de um indivíduo ou instituição, os quais, de resto, não tem a prerrogativa para desautorizá-la – o direito à crítica é intrínseco). Por outro lado, a razão também é ***objeto* da crítica**, pois são as suas ***pretensões de conhecimento*** o objeto da investigação (os comentadores de língua inglesa utilizam frequentemente a expressão "*claims of reason*" para designar

os conhecimentos reivindicados pela razão, a serem depurados pela crítica). Por ora, retenhamos a noção de razão apenas como "a faculdade superior do conhecimento", opondo conhecimentos racionais a conhecimentos empíricos (*KrV*, A835/B863).

Assim, a crítica dirige-se àquilo que a razão clama assertoricamente, em termos de conhecimento – às proposições que ela alega serem objetivamente válidas. Se todo conhecimento possui uma pretensão de validade objetiva (*objektive Gültigkeit*), sem que de fato o seja, cabe uma crítica para determinar, segundo o linguajar kantiano, quais são as **"condições de possibilidade" (*Bedingungen der Möglichkeit*)** de um tal conhecimento (veremos que é um tipo especial de conhecimento que está em questão). Ou seja, trata-se de examinar os pretensos conhecimentos segundo as condições que os justificam e validam – ou pelo contrário negam sua pretensa validade. Nesse sentido, poderíamos então dizer que a crítica da razão é um projeto de **fundamentação do conhecimento possível à razão humana**, buscando determinar de maneira interna ou imanente, sem qualquer tutela alheia, aquilo que à razão é facultado (ou não) conhecer.

Porém, há diferentes espécies de conhecimento. O foco da *Crítica da Razão Pura* e de *Prolegômenos a toda Metafísica Futura* é sobre o conhecimento daquilo "*que é*"; a *Crítica da Razão Prática* e a *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* sobre o conhecimento daquilo "*que deve ser*" (*KrV*, A840/B868; cf. também *KrV*, B x; B 830; e B 833). Filosofia teórica e filosofia prática, filosofia da natureza e filosofia dos costumes. O conhecimento teorético ou especulativo serve para a determinação do objeto, quanto à sua existência e propriedades; já o conhecimento prático serve para a determinação da vontade, tendo em vista o que deve ser (não importando, a princípio, se aquilo que deve ser pode ser conjugado no indicativo como algo que outrora já foi, atualmente é ou por ventura ainda será). Voltaremos a isso, o que importa por ora é mostrar como as *pretensões* ou *aspirações* de conhecimento, tanto teórico quanto prático, estão no arco da crítica, enquanto passíveis de serem determinadas em suas condições de possibilidade.

1.1 Razão Teórica

Primeiramente, meditemos sobre a **crítica da razão teórica**, na qual está em questão saber "se a elaboração de conhecimentos [*Erkenntnisse*] pertencentes aos domínios próprios à razão segue ou não a via segura da ciência [*Wissenschaft]*" (KrV, B vii; B xv). Meditemos sobre um trecho, onde alguns dos aspectos já levantados aparecem textualmente. Haveria, então, segundo Kant, um

> *juízo* amadurecido da época, que já não se deixa seduzir por um saber aparente [*Scheinwissen*]; é um convite à razão para de novo empreender a mais difícil das suas tarefas, a do conhecimento de si mesma [*Selbsterkenntniß*] e da constituição de um tribunal [*Gerichtshof*] que lhe assegure as pretensões legítimas [*gerechten Ansprüchen*] e, em contrapartida, possa condenar-lhe todas as presunções infundadas [*grundlose Anmaßungen*]; e tudo isto, não por decisão arbitrária [*Machtsprüche*], mas em nome das suas leis eternas e imutáveis [*ewigen und unwandelbaren Gesetzen*]. Esse tribunal outra coisa não é que a própria *Crítica da Razão Pura.*
>
> Por uma crítica assim, não entendo uma crítica de livros e de sistemas, mas da faculdade da razão em geral [*Vernunftvermögens*], com respeito a todos os conhecimentos a que pode aspirar, *independentemente de toda a experiência*; portanto, a decisão [*Entscheidung*] acerca da possibilidade ou impossibilidade de uma metafísica em geral e a determinação tanto das suas fontes [*Quellen*] como da sua extensão [*Umfanges*] e limites [*Gränzen*]; tudo isto, contudo, a partir de princípios. [tradução modificada]*"* (*KrV*, A xi-xii)

Traduzamos os elementos mobilizados em torno da noção de crítica:

1) A ***atualidade*** da postura crítica, que é tarefa irrevogável (linhas 1 a 3). Em nota de rodapé ao trecho acima, Kant torna ainda mais visível este aspecto: "A nossa época é a época da crítica, à qual tudo tem que submeter-se [*unterwerfen*]". Assim, não apenas atual como também ***universal*** é a crítica, a ser realizada num "**livre e público exame**" – espaço descerrado a todo ser humano, na medida em que é dotado de razão, e inclui em si não apenas o conhecimento, como também a religião e a legislação. Esta declaração ecoa um *ethos* típico do Esclarecimento: o projeto de questionamento da autoridade tradicional e reposição de formas justificadas e validadas, baseadas em princípios da razão, em lugar das crenças consuetudinárias. Apesar desse escopo mais geral da crítica esclarecida, mantenhamos a devida restrição temática à crítica *da razão pura*, que empreende Kant.

2) A crítica é uma ***auto-crítica*** (linhas 5 a 8), como já destacamos, pois a razão é ao mesmo tempo sujeito e objeto da crítica (como diz Kant um pouco depois [*KrV*, A xiii], trata-se de resolver "o mal-entendido [*Mißverstandes*] da razão *consigo* mesma [itálico meu]"). Isso quer dizer que ela não se dirige a "livros e sistemas"

individualizados, senão à "faculdade da razão em geral", sem a qual aqueles não existiriam.

3) O ***objetivo*** da crítica é a **fundamentação do conhecimento**, condenando o "infundado" (*grundlose*) e decidindo sobre a possibilidade ou não daquele conhecimento "independente de toda a experiência" (metafísica); não se trata tanto do "alargamento dos próprios conhecimentos, mas [d]a sua **justificação [*Berichtigung*]**", ou seja, a determinação "do *valor* ou *não valor* de todos os conhecimentos a priori [*Werts oder Unwerts aller Erkenntnisse a priori*]" – ou ainda, sua ***vali*dação** (*KrV*, B 26). Tarefa que corresponde ao estabelecimento de princípios que determinem as "fontes", "extensão" e "limites" do conhecimento humano.

4) A ***forma* da crítica**, ao menos a título metafórico, é a de um **tribunal**, que assegura o legítimo e condena o infundado, em função de leis eternas e imutáveis – o veredito é uma decisão sobre a solubilidade ou não das questões colocadas pela razão, das pretensões e aspirações de conhecimento, que mencionamos antes.

5) Justamente por não se garantir sem justificação e validação, o conhecimento humano está sempre sob o **risco dos saberes aparentes** (*Scheinwissen*), nesse trecho apenas rapidamente citado, mas reiteradamente lembrado pelos prefácios A e B (e minuciosamente tratado na "Dialética transcendental", correspondente à parte mais longa da *KrV* – o Livro Segundo da Lógica Transcendental). O risco do aparente (mas também de seus contíguos: o erro, o engano e a ilusão[25]) liga-se essencialmente à tarefa crítica, pois é desses riscos que a razão deve ser avisada pela crítica e contra eles que ela deve ser vacinada. Kant utiliza uma palavra até mais áspera em relação a esta que venho tecnicamente adotando ("pretensões" de conhecimento – que traduz *Ansprüchen*, do trecho acima); Kant fala em "**presunções infundadas**" (*grundlose Anmaßungen*), em alusão àquilo que tais "saberes aparentes" representam perante o tribunal crítico. Para não mais embaraçar a razão nas finas teias de presunções infundadas, é urgente a tarefa de esclarecimento e fundamentação do conhecimento, até que as eventuais ilusões que sobre ele pesam sejam desarmadas pela crítica. Isto é, a crítica não serve "para alargar a nossa razão, mas tão somente para clarificá-la, mantendo-a isenta de erros" (*KrV*, B 25).

---

[25] *Fehler*, *Schein* (assim como *Scheinwissen* e *Scheinwissenschaft*), *(sophistisches) Blendwerk*, *Illusion*, *Betrug*, *Erdichtung, leere Vernünfleleien, metaphysiches Gaukelwerk*. Há uma série de sutis distinções, aqui não discutidas, acerca do uso kantiano desses termos, mobilizados em torno desta zona semântica ligada à ***falibilidade* do conhecimento humano.**

Uma vez sumariamente esclarecida o que é a "crítica da razão", é absolutamente fundamental lembrar que Kant faz uma crítica da razão *pura* (teórica e prática). Não está, pois, em jogo a crítica de *qualquer* pretensão de conhecimento, senão a de um conhecimento "independente de toda experiência", cujo objeto seria, como tal, suprassensível, independente de nossas sensações e percepções. Historicamente e ainda na época de Kant, este prócero domínio do conhecimento filosófico é denominado **"Metafísica"** (*KrV*, A vii)[26]; nas palavras de Aristóteles, a filosofia primeira (*prote philosophia*; *prima philosophia*), incorporada pela escolástica, retransmitido pela Idade Clássica, e representada na Alemanha, à época de Kant, sobretudo pela metafísica racionalista de Leibniz (1646-1716) e seus discípulos, Wolff (1679-1754) e Baumgarten (1714-1762), entre outros. Segundo a divisão iniciada pelo jesuíta espanhol Pererius e consolidada por Wolff, havia à época de Kant a *metaphysica specialis* (cosmologia, psicologia e teologia racionais) e a *metaphysica generalis* (ontologia)[27]. São quatro os seus objetos por excelência: **Ser, Deus, Alma e Mundo** – trata-se, por exemplo, de conhecer a "natureza simples da *alma*", a "necessidade de um primeiro *começo do mundo*" (*KrV*, A xiv), "o conhecimento de um ser Supremo e de um mundo futuro" (*Prol* IV, p. 271), a existência de uma substância simples ou da liberdade, etc.

A Metafísica não é simplesmente uma dentre outras formas históricas da cultura filosófica ocidental, segundo Kant. Pelo contrário, as questões metafísicas são "atribuídas" (*aufgegeben*, A vii) pelo próprio funcionamento da **"razão humana"** (*menschliche Vernunft*) – a história do pensamento é, em larga escala, reflexo e reflexão desta atribuição originária. Mais ainda, as questões metafísicas são **destino** (*Schicksal*, ibid.) da razão humana e provém da sua própria natureza (*Natur*, ibid.); são as tarefas inevitáveis da razão pura (*unvermeidlichen Aufgaben der reinen Vernunft – KrV*, B 7), suas disposições naturais (*Naturanlage*, *metaphysica naturalis – KrV*, B 21)[28]. Enquanto outros conhecimentos envolveriam o misto impuro de elementos sensíveis com

---

[26] Para definições de Metafísica como conhecimento daquilo que está além da experiência: cf. *GMS* IV, p. 265; *FM* XX, p. 260 e 316; *V-Met* XVIII, p. 381s, 468 e 616.

[27] Cf. VOLLRATH, E. "Die Gliederung der Metaphysik", in: *Zeitschrift für philosophische Forschung*, April-Juni 1962, nº 16, p. 262 e 265-270.

[28] Este "destino metafísico" provém da dialética entre razão e experiência: o irrecusável ímpeto questionador da razão, num movimento de progressiva elevação no uso de seus princípios, não poupa a "natureza" da pergunta por suas "**condições mais remotas**" (*entfernteren Bedingungen – KrV*, A vii), até a desmedida propriamente *meta*-física em que se perde todo e qualquer lastro destes princípios na natureza, ultrapassando (*überschreiten*) "todo o uso possível da experiência [*Erfahrungsgebrauch*]" (*KrV*, A viii). A irrupção das questões metafísicas é destino, dado que a simples experiência não contenta a razão, em sua "tarefa [interrogativa] sempre inacabada [*unvollendet*]" de ascensão às condições últimas.

elementos abstratos, a Metafísica consiste numa pretensão de conhecimento absolutamente puro, que repousa nos princípios da razão e nada mais, e por isso é o alvo privilegiado de uma crítica da razão pura.

Porém, se as *questões* metafísicas são congênitas, logo, necessárias, à razão humana, a sua imediata concreção em um *conhecimento* supostamente científico, por sua vez, não passaria de uma oferenda a um "**desejo dogmático de saber**" (*dogmatisch Wißbegierde – KrV*, A xvi) e de "**uma ilusão proveniente de um mal-entendido**" (*Mißdeutung – KrV*, A xiii), pelos quais a razão deixa-se levar por suas presunções e ludibriar por "saberes aparentes". Arrogando-se de um saber *positivo* sobre as condições últimas da realidade, para além de toda experiência possível, a Metafísica subsistiria como uma tentativa – falha e ilusória – de apaziguar o assédio ininterrupto de suas próprias questões, oferecendo-lhes um solo derradeiro, parido como que por "artes mágicas", ironiza Kant (ibid.), para além das forças que o modesto útero da razão humana dispõe. Acreditando na expectativa irrespondível que brota dessas questões, nasce uma "quimera", "tão amada e enaltecida" (ibid.) quanto irreal: a pergunta metafísica pelas condições últimas da realidade coloca o homem diante dos limites do conhecimento que lhe é possível, e ele não encontra na capacidade cognitiva da razão as condições de poder solucioná-la. A recusa desta quimera é a resiliência daquele que se contenta com a insolubilidade das questões metafísicas e seus juízos indecidíveis – outrora tidos como os mais preciosos bens do espólio filosófico ocidental.

Contudo, a crítica de Kant não descarta pura e simplesmente toda e qualquer metafísica (à maneira cética). Pelo contrário. O que testemunhamos em Kant é uma mutação substancial da noção mesma de metafísica, num movimento simultaneamente negativo e positivo, pelo qual certa forma de metafísica – a tradicional, doravante chamada de *dogmática* – é criticada e limitada em suas pretensões; dando espaço, no entanto, para um **novo conceito de metafísica**, engendrado a contrapelo desse dogmatismo metafísico. Com esse novo conceito, Kant abandona as presunções do último, refundando e delimitando o conhecimento, *sem* eliminar de uma vez por todas a necessidade de um conhecimento puro, universal e necessário, anterior à experiência – ou seja, sem recair nas aporias de um conhecimento empírico totalmente contingente.

Uma exegese mais arguta e historicamente guiada deveria reconstruir a importante ressonância do **empirismo inglês** sobre o gênio de Kant, que antes disso movia-se no bojo da metafísica racionalista de seus conterrâneos. Locke (1632-1704),

Berkeley (1685-1753) e Hume (1711-1776) são os agentes dessa guinada sensualista da filosofia ocidental à época de Kant, cada qual a sua maneira sugerindo a prevalência dos sentidos como fundamento do conhecimento. Pela sua ênfase no sensível, eles foram interlocutores destacados na crítica kantiana do "conhecimento independente da experiência"[29]. No prefácio da primeira edição da *KrV*, evocando o caráter oportuno da época para a realização de uma crítica da razão, Kant singulariza o **cenário filosófico** de então: por um lado, como época de crise e indecisão, de "enfado e um indiferentismo, que engendram o caos e a noite nas ciências" (*KrV*, A x), devido às infindáveis disputas entre *metafísicos dogmáticos* e *céticos empiristas*; por outro lado, pelo potencial positivo desta crise da metafísica dogmática – esta "velha rainha", outrora "despoticamente" hegemônica. As disputas e a crise intestinas à metafísica são descritas como "origem, ou pelo menos prelúdio, de uma próxima transformação [*Umschaffung*] e de um esclarecimento [*Aufklärung*] dessas ciências [tradução modificada]" (*KrV*, A x). Haveria, assim, um germe de decisão – o preâmbulo turbulento de uma resolução – no cerne da atual crise da metafísica[30].

Para responder a contento ambas as tradições, racionalista e empirista, no que diz respeito ao problema do conhecimento metafísico, Kant opera uma série de **distinções epistemológicas**, pela qual se classifica as modalidades de conhecer possíveis. A primeira, segundo a origem do conhecimento (1): *a posteriori*, isto é, depois da experiência; e *a priori*, isto é, anterior à experiência (Cf. *KrV*, B 2). A distinção epistemológica é também quanto ao estatuto lógico de validade do conhecimento (2): o conhecimento *a posteriori* é contingente e particular, ou seja, pode

[29] Para a importância decisiva do "ataque" de Hume à metafísica, cf., p. ex., *Prol* IV, p. 257-261.

[30] As palavras crise (do grego *krisis*, κρίσις) e crítica estão ligadas etimologicamente e derivam do verbo *krinein*, κρίνειν (separar, discernir, triar, escolher, decidir; julgar; no passivo, ser condenado), sendo *krisis*, decisão, julgamento (na Septuaginta, é o termo para julgamentos variados, incluindo o juízo final). *Krisis* era usado também por Galeno e Hipócrates no sentido do "momento decisivo de uma doença", a partir do qual sucede o desfecho ou resolução rumo à cura *ou* ao agravamento de um sintoma, eventualmente a morte. No uso moderno, numa camada histórico-filológica mais próxima ao filósofo alemão, os termos "crítica" ou "criticismo" designam já a apreciação de obras literárias em geral (POPE, A., *An Essay on Criticism*, 1711; HOME, H. *Elements of Criticism*, 1762, texto conhecido por Kant – cf. *Br* X, p.126); e sobretudo o uso feito por Petrus Ramus, enquanto procedimento de diferenciação entre argumentos válidos e inválidos, a partir de princípios. O uso kantiano do termo "crítica" parece estar muito afinado com a carga semântica original: a crítica da razão é um exame que *separa* e *distingue* os distintos conhecimentos e juízos; a crítica da razão, em analogia com o mundo jurídico, é um *tribunal* – julgamento que alça as presunções da metafísica ao momento *decisivo*, em que se discerne o legítimo do infundado, dando um basta à *crise*; e em última instância, em analogia com o mundo médico, se decide aí se a mesma "morrerá" ou "continuará a viver". Cf. CHANTRAINE, P. *Dictionnaire étymologique de la langue grecque: Histoire des mots*. Paris: Klincksieck, 1999 (1968), p. 584; Cf. também o vocábulo "Kritik", in: WILLASCHECK / STOLZENBERG / MOHR / BACIN (Hrsg.). *Kant-Lexicon*. Berlin: De Gruyter, 2015, p. 1302s.

não valer em outros casos; o conhecimento *a priori* é necessário e universal, vale sempre e em todos os casos (o que é diferente da generalidade comparativo-indutiva) (Cf. *KrV*, B 4) – e por ser universal, significa também que a validade *a priori* é intersubjetiva (reconhecível por qualquer ente racional).

Mas não bastam essas distinções epistemológicas para resolver o problema da metafísica (que, a princípio, é um conhecimento *a priori*, anterior a experiência, universal e necessário). Para Kant, todo conhecimento – se é mais que mera sensação ou percepção – tem a forma lógico-sintática de um juízo (*Urteil*), que consiste na relação entre dois termos, dos quais um cumpre a função de sujeito e outro a de predicado da sentença ou proposição, ambos ligados através da cópula (verbo *ser*). A terceira distinção epistemológica (3) é quanto à relação entre sujeito e predicado num juízo teorético (*KrV*, B 10s): há o **juízo analítico**, no qual a ligação entre sujeito e predicado é pensada por identidade[31]; e o **juízo sintético**, no qual sujeito e predicado se ligam embora sejam exteriores um ao outro, logo não idênticos – B está fora de A, embora em ligação com ele[32].

Devemos salientar que tais distinções epistemológicas são, como tais, ***não psicológicas***. Ainda que um juízo seja produzido a partir de uma convicção, opinião ou crença pessoais, intenção ou assunção subjetivas, a Kant interessa as condições necessárias para validação objetiva de uma proposição, condições estruturais de um dispositivo epistemológico, acionáveis e operáveis *virtualmente* por qualquer indivíduo, seja qual for o registro espacial e temporal – por isso, tal sujeito é dito transcendental[33].

---

[31] "B pertence (*gehört zum*) a A, como algo que está contido (implicitamente nesse conceito [*versteckter Weise*])". Juízos analíticos são meramente **explicativos**, por isso não acrescentam nada ao conteúdo dado do conhecimento (cf. também *KrV*, A736 / B764), sendo obtidos pela simples análise de A em seus conceitos parciais (*Theilbegriffe*), já nele pensados, embora confusa ou não explicitamente. A validade desses juízos baseia-se inteiramente no princípio lógico de não-contradição (lei de identidade); necessariamente é *a priori,* tenham os conceitos analisados origem empírica ou não (p. ex., tanto um juízo não-empírica, como "todos os corpos são extensos", quanto um empíric, como "o ouro é um metal amarelo", seriam analíticos – cf. *Prol* IV, p. 267). O critério de validade de um juízo analítico é estritamente lógico-formal, de maneira que pode haver um juízo analiticamente coerente, sem que ele tenha validade objetiva, do ponto de vista da possibilidade de que a ele corresponda um objeto real.

[32] Juízos sintéticos são **extensivos**, isto é, ampliam o conteúdo do conhecimento, acrescentando ao sujeito um predicado não primeiramente nele pensado, portanto não extraível por mera decomposição. Assim, é obrigatório que se tenha "além do conceito do sujeito, alguma coisa de diferente, X, sobre o qual se apoia o entendimento para conhecer que o predicado [B], que não está contido nesse conceito, todavia lhe pertence" (*KrV*, B 12n). Os juízos "empíricos" (ou *a posteriori*), por exemplo, são todos sintéticos: aqui, o X é a própria experiência do objeto representado por A, a qual viabiliza a atribuição do predicado B (*KrV*, B 12n), como no caso do juízo "A pedra está quente" (não discutimos aqui as diferenciações entre juízos da percepção e juízos da experiência – *Prol* IV, p. 297; *HN* XVI, p. 678-679; *Log* IX, p.113).

[33] Existe uma longuíssima e intrincada discussão no interior da fortuna crítica acerca da conciliabilidade entre diferentes aspectos das teses kantianas em *KrV*: uma leitura psicologista (SRAWSON, *The Bounds of Sense*, 1966 p. 20 e 32; KITCHER, *Transcendental Psychology*, 1990), uma metafísica, outra

A preocupação com a validade objetiva explica também porque a *KrV* não se aprofunda nos juízos empíricos, suscetíveis que são à contingência da experiência.

A partir dessas distinções epistemológicas, podemos retornar à crítica do conhecimento metafísico, assumida por Kant como tarefa. O filósofo alemão classifica o conjunto de conhecimentos possíveis à razão humana conforme a tabela de juízos, singularizados no intercruzamento das distinções epistemológicas. Todos os juízos analíticos podem ser reconhecidos como válidos *a priori*, desde que sejam logicamente coerentes. Em contraste, o juízo sintético pode ser validado *a posteriori* (juízos empíricos), e com isso contingente ou subjetivamente; ou *a priori*, e com isso universal e necessariamente. **O problema da possibilidade metafísica é recolocado em termos das condições de possibilidade de juízos sintéticos *a priori*** (KrV, B 18-19; cf. B 73), na medida em que ela envolve a efetiva ampliação do conhecimento objetivo e não apenas a análise formal de conceitos dados (p. ex., em "O mundo tem necessariamente um primeiro começo", "primeiro começo" e "mundo" não são ideias que se seguem analiticamente uma da outra, pois trata-se de derivar um condicionado (o mundo) de uma primeira e originária condição do todo, e isso de maneira necessária – sendo assim um juízo sintético e *a priori* ao mesmo tempo). Trata-se de responder – e dessa maneira também decidir sobre a possibilidade: "Como são possíveis juízos sintéticos a priori?" – o que equivale a responder como é possível a síntese necessária e universal de representações distintas, como validar objetivamente tais juízos cognitivos.

A metafísica não é a única a buscar uma modalidade de conhecimento que se exprime através de juízos sintéticos *a priori*. Segundo Kant, haveria duas outras ciências que compartilhariam esse tipo de juízo na sua matriz epistemológica: **a matemática e a física** (Cf., respectivamente, *KrV*, B 14-18). Contudo, diferente da metafísica, tais ciências gozam de estabilidade e êxito – o que dá a Kant o ensejo para emprestar-lhes o método e "tentar imitá-las, tanto quanto permite a sua analogia, como conhecimentos racionais, com a metafísica" (*KrV*, B xvi). Comparando assim juízos sintéticos *a priori* distintos, sobressai uma diferença que impede, no entanto, uma simples transposição do paradigma presente nas duas primeiras para a última. Ambas as ciências podem apresentar uma *referência* de seus objetos – seja o objeto "construído"

---

epistemológica (p. ex., a leitura característica do neokantismo da virada do séc. XIX na Alemanha), e ainda outra, lógico-semântica (Para um breve resumo do cenário, cf. HANNA, R. *Kant and the Foundations of Analytical Philosophy*. Claredon Press: Oxford, 2001, p. 15-16). Seguimos aqui a posição adotada por Foucault e Heidegger, segundo a qual o sujeito transcendental da *KrV* é absolutamente irredutível ao sujeito psicológico – analogamente, ontologia é irredutível à antropologia.

matemático, seja o objeto natural da física – a representações intuitivas, cujas leis e formas *a priori* tais ciências exprimem. Kant levanta dúvidas sobre a mesma possibilidade no caso dos objetos que a metafísica pretende conhecer.

De onde aquelas ciências obtém seu progresso? Segundo Kant, ocorre nelas uma dramática **inversão no modo de relação entre investigador e objeto da investigação**, por força da qual aquele não ocupa mais perante este a posição neutra e passiva de um simples receptor de dados cognitivos – "tábula rasa" ou "feixe de percepções", como diziam os empiristas –, convertendo-se senão no agente produtor da experiência de conhecimento, autor das condições sob as quais os objetos são observados e mensurados ou mesmo "construídos" (como no caso da matemática)[34]. Há um engajamento determinante do investigador, que estipula as questões a que os dados coletados devem responder; que intervém sobre as condições da experiência, mediante as constrições artificiais de uma investigação metodicamente projetada. "A tarefa desta crítica da razão especulativa consiste neste ensaio de alterar o método [*Verfahren*] que a metafísica até agora seguiu, operando assim nela uma revolução completa, segundo o exemplo dos geômetras e dos físicos" (*KrV*, B xxii).

Esta **"transformação no modo de pensar"** (***Umänderung der Denkart*** – *KrV*, B xxii n) Kant pretende plasmar e fundar mais radicalmente, estendendo-a para além do domínio da matemática e da física, ao interrogar a metafísica. Não é tanto na filosofia, senão nestas ciências que a "arqueologia filosófica" (*FM* XX, p. 341) de Kant identifica uma forma de pensar vanguardista no trato do problema acerca da possibilidade de juízos sintéticos *a priori*. Classicamente o conhecimento era definido em termos de **correspondência** da representação a um objeto prévio e independente do conhecimento (*Veritas est* ***adaequatio intellectus et rei***, segundo a célebre definição latina de Tomás de Aquino); mas, sobretudo (porque até aí, Kant *também* sustenta uma teoria da correspondência – Cf. *KrV* A 58 / B 83; A 191), o objeto era considerado ele mesmo o padrão de medida, ao qual todas as nossas representações (e o conhecimento) deveriam se conformar. Tudo se passa como se o objeto fosse uma coisa *em si*, substancialmente anterior ao conhecimento; *pari passu*, como se a cognição fosse uma atividade

[34] Cf. *KrV*, B XII. Logo após lembrar como é necessária, na matemática e na física, a postura cognitiva ativa do sujeito, diz Kant: "A razão, tendo por um lado os seus princípios, únicos a poderem dar aos fenômenos concordantes a autoridade de leis e, por outro, a experimentação, que imaginou segundo esses princípios, deve ir ao encontro da natureza, para ser por esta ensinada, é certo, mas não na qualidade de aluno que aceita tudo o que o mestre afirma, antes na de juiz [*Richters*] investido nas suas funções, que obriga [*nötigt*] as testemunhas a responder aos quesitos que lhes apresenta [*vorlegt*]." (*KrV*, B XII).

especular que refletisse simplesmente o ser já disposto das coisas tais como realmente são. A proposta kantiana é inverter o vetor do conhecimento, subordinando o objeto à nossa capacidade representativa (*Vorstellungsfähigkeit* / *Vorstellungskraft*, *facultas* ou *vis repraesentativa*). Não para declarar toda-soberana a atividade representacional cognitiva, como se pudesse inventar o objeto a seu bel-prazer; também não para apagar a realidade externa do objeto, fechando o sujeito ou a razão num solipsismo auto-centrado; tampouco para tornar o objeto, numa espécie de empirismo às avessas, a tábula rasa de uma pura e livre criação subjetiva. Seriam alternativas que ora condenam a pretensão de objetividade e verdade do conhecimento às aporias do psicologismo e do subjetivismo; ora prescrevem a ficção de um intelecto divino, hipostasiando um sujeito absoluto na ordem do conhecimento.

A resposta kantiana supõe, na verdade, **uma co-dependência e uma co-operação entre sujeito e objeto, entre racional e sensível**, **na produção do conhecimento**: a grosso modo, o objeto fornece o *conteúdo* e o sujeito, a *forma* do conhecimento. O sujeito em questão não é natural, psicológico, cultural ou histórico, senão **transcendental** – trata-se de um sujeito em geral, "anônimo", descontadas quaisquer particularidades individuais e contingentes que fisiologia, psicologia, cultura e história lhe pudessem anexar. Um puro sujeito do conhecimento possível, sujeito cujas representações puras *podem* (e no conhecimento científico *precisam*) se reportar a algo distinto de si – o objeto sensível, seu "outro" mundano – para se preencherem de conteúdo – mediante um processo denominado por Kant de **síntese**. Neste sujeito, reside a forma de um objeto em geral (x); no objeto ainda indeterminado, reside o múltiplo sensível, disforme – aquilo que na atividade cognitiva é subsumido às condições formais do sujeito e unificado como objeto singular (no caso do conhecimento intuitivo) e, de maneira mediata e discursiva, aquilo que pode ser objeto de juízos cognitivos, aos quais se pode atribuir o valor de verdade/falsidade. Assim, em termos gerais, é na síntese entre forma e conteúdo que se unifica e determina o objeto da experiência cognitiva.

De maneira sumária, devemos dizer que as condições formais do sujeito puro são as intuições puras do espaço e do tempo (**sensibilidade**) e as categorias e operações lógico-judicativas do **entendimento**; uma parte pura sensível, imediata e receptiva – responsável por nos "**dar**" objetos –, e outra pura, discursiva, mediata e espontânea – responsável por "**conhecer**" objetos. O objeto, por sua vez, se dá primariamente à

intuição, aparecendo na forma de fenômenos (*Erscheinungen*), isto é, já sempre inserido no espaço e no tempo, mas ainda conceitualmente indeterminado. Apenas o resultado combinado do condicionamento intuitivo e conceitual do objeto – a conjunção entre o conteúdo sensível dado à sensibilidade e pensado sob a forma conceitualmente determinante do entendimento em seus atos sintéticos – dá origem a algo como um objeto da experiência, no sentido kantianamente forte do termo (*experiência como conhecimento*) [35]. Assim, o tipo peculiar de conhecimento envolvido num juízo sintético *a priori* é sempre a aplicação de formas de origem exclusivamente pura ou *a priori* sobre dados ou matéria exclusivamente empírica ou sensível ("uso imanente").

Em se tratando de conhecimento em sentido **transcendental** (ou sintético *a priori*), não interessa a Kant procurar por sua origem cronológica pois não há *gênese* do transcendental: "Não resta dúvida de que todo o nosso conhecimento começa pela experiência (...). Se, porém, todo o conhecimento se inicia com a experiência, isso não prova que todo ele se origine [*entspringt*] *da* experiência. [tradução modificada]" (*KrV*, B 1). O questionamento transcendental kantiano procura a origem do conhecimento, pensada enquanto fundamento *a priori* da experiência. Assim, não interessam a uma filosofia transcendental, e à noção de sujeito correspondente, "as causas ocasionais da sua produção [cognitiva] (...) as impressões dos sentidos [que] dão o primeiro motivo para desenvolver toda a faculdade de conhecimento e para constituir a experiência" (*KrV*, A86/B118). Ou seja, indiferente *por qual* indivíduo e *quando* o dispositivo transcendental é posto em ação – meras casualidades do ponto de vista transcendental; essa indiferença assegura a pureza do procedimento e o caráter intersubjetivo, universal, dos juízos sintéticos *a priori*, válidos para qualquer um em qualquer lugar. Dito de maneira ainda mais precisa, **a estrutura transcendental que permite o *ter-lugar* de algo como uma experiência cognitiva não é empírica; este sujeito transcendental não é objeto da experiência, não pode ser dado intuitivamente, e portanto não tem origem temporal** – antes, ele mesmo é tempo, ou a condição intuitivo-temporal no interior da qual todo e qualquer *ente* pode se apresentar (inclusive o ente "eu", em sentido empírico). Como Foucault bem o sabia, na "Crítica, o tempo se fazia

[35] Assim a *Crítica da Razão Pura* "demonstrará que o espaço e o tempo são apenas formas da intuição sensível, isto é, somente condições da existência das coisas como fenômenos e que, além disso, não possuímos conceitos do entendimento e, portanto, tão-pouco elementos para o conhecimento das coisas, senão quando nos pode ser dada a intuição correspondente a esses conceitos; daí não podermos ter conhecimento de nenhum objeto, enquanto coisa em si, mas tão somente como objeto da intuição sensível, ou seja, como fenômeno (...)" (*KrV*, B xxv-xxvi). Cf. p. ex., *KrV* A222/B269; ou B 195.

transparente a uma atividade sintética que não era ela mesma temporal, porque constituinte" (FOUCAULT, 2011, p. 80).

A "transformação no modo de pensar" que faz o objeto se regular pelas condições transcendentais da experiência franqueia a Kant e à filosofia moderna uma **nova concepção de objetividade**, viabilizando **uma resposta definitiva ao problema da possibilidade da metafísica**. Primeiramente, há o lado negativo ou restritivo da resposta. Enquanto conhecimento racional puro, a metafísica nunca foi, decerto, um passivo recolher de dados sensíveis – ela contrapõe-se por definição a um conhecimento inerte, exclusivamente informado pelos sentidos e se direciona àquilo que é independente da experiência, o "incondicionado" (*Unbedingte – KrV*, B xx), a realidade em suas "condições mais remotas" (*KrV*, A vii), a totalidade de condições sob as quais todo condicionado recairia. Contudo, na medida em que ainda se situa no paradigma da *adaequatio*, a metafísica dogmática realmente considera os objetos suprassensíveis, que ela supostamente conhece, correspondentes e em conformidade a objetos prévios, existentes ou reais – em outras palavras, ela acredita que pode conhecer substancial e objetivamente coisas em si. Isto é, coisas que são ao mesmo tempo suprassensíveis (totalmente abstraídas das condições da sensibilidade próprias a nosso aparato cognitivo) e, no entanto, reais, objetivamente cognoscíveis. Mas acabamos de ver que a objetividade, para Kant, envolve necessariamente a referência de seus conceitos, ainda que indireta, a algum conteúdo possível da intuição, de maneira que um objeto suprassensível e incondicionado – por exemplo, Deus – não é para Kant objeto do conhecimento teórico, pois transgride as condições propriamente sensíveis da cognição humana, não sendo objeto de experiência atual ou possível e, com efeito, impassível de ser objeto de um juízo de existência. Portanto, a resposta em relação à Metafísica dogmática é negativa: seus objetos – Ser, Deus, Alma e Mundo – são incognoscíveis, na medida em que se furtam às condições de um conhecimento objetivamente válido, isto é, referido a objetos que podem ser dados enquanto fenômenos aos nossos sentidos. No máximo, eles são *ens rationis* ("conceito vazio sem objeto", "coisa do pensamento").

Com efeito, no fundo da Metafísica dogmática jaz esta contradição (*Widerspruch*) entre aquilo que a razão de fato *pode* conhecer e o *suposto* conhecimento da coisa em si. A presunção da metafísica é acreditar que pode, ao mesmo tempo, transgredir as condições da experiência possível e, portanto, do conhecimento cognitivo, e conhecer ainda assim a coisa em si. Ainda que a razão se permita de fato ***pensar*** a

coisa em si, ela não a pode ***conhecer*** absolutamente: os seus juízos carecem da validade objetiva exigida por um juízo do conhecimento teórico, isto é, não se pode demonstrar a possibilidade *real* do seu objeto, para além de uma possibilidade meramente lógica (*KrV*, B xxvi n)[36].

A hipótese de Kant acerca da distinção entre coisa em si e fenômeno, pensar e conhecer, como princípio restritivo das pretensões heurísticas da razão, possui uma **utilidade negativa** em relação à extensão ou domínio do conhecimento humano – a saber, "a de nunca nos atrevermos a ultrapassar com a razão especulativa os limites da experiência" (*KrV*, B xxiv). Se com isso a Metafísica dogmática se descobre obstruída, Kant não dispensa, porém, o termo "metafísica", mas o ressignifica, segundo o caráter restritivo e propedêutico da crítica, ao transformar o método mesmo da filosofia, prevenindo-a contra suas ilusões inevitáveis e limitando o uso especulativo legítimo da razão a seu **uso imanente na experiência**. A proposta epistemológica de Kant consiste em conceber *metafísica*, agora, como o conhecimento daquelas **formas *a priori***, em função das quais os objetos devem ser determinados. O conjunto sistemático de conhecimentos sintéticos *a priori*, isto é, desta metafísica entendida agora no sentido de formas puras orientadas a objetos da experiência, é chamado de **filosofia transcendental** (*KrV*, A 11; B 25; *FM* XX, p. 260). A metafísica como ciência teorérica, isto é, conjunto sistemático do conhecimento *a priori* dos objetos empíricos chama-se **Metafísica da Natureza** (pois o conjunto de seus objetos chama-se natureza).

PRIMEIRAS CONSIDERAÇÕES SOBRE A FINITUDE TRANSCENDENTAL

> *A investigação crítica acerca das pretensões de conhecimento da razão humana – em especial acerca da possibilidade da Metafísica – levou Kant a refundar as bases do conhecimento, restringindo a aplicação dos princípios da razão às condições da experiência atual ou possível, a única capaz de conferir validade objetiva aos mesmos (possibilidade real de seus objetos). Tais condições não são da ordem do objeto mesmo (isto é, não são meramente empíricas), senão de um sujeito* transcendental*, cujas formas puras regulam o*

[36] "Pois de onde se poderia derivar o carácter de possibilidade de um objeto, pensado através um conceito sintético *a priori*, senão da síntese que constitui a forma do conhecimento empírico dos objetos? É certo que é condição lógica necessária, que tal conceito não encerre contradição; mas não suficiente, longe disso, para constituir a realidade objetiva do conceito, isto é, a possibilidade de um objeto tal qual é pensado pelo conceito" (*KrV*, A220/B267-268).

modo pelo qual os objetos podem nos ser dados e conhecidos. Tanto Heidegger quanto Foucault frisam o caráter finito *deste sujeito transcendental – uma* **finitude transcendental**, poderíamos dizer –*, ante a qual toda filosofia teorética é reavaliada. Pensamos que nenhum aspecto deste sujeito transcendental é mais decisivo para o atestado da finitude humana que o papel ocupado pela* **intuição sensível** *no funcionamento da cognição humana.*

*Segundo Kant, todo ser cognoscente precisa de intuição: sejam "*quais forem o modo e os meios pelos quais um conhecimento se possa referir a objetos, é pela intuição que se relaciona imediatamente com estes e ela é o fim para o qual tende, como meio, todo o pensamento*"* (KrV, B 33). *Se o critério da verdade é a "*concordância [Übereinstimmung] do conhecimento com o seu objeto*" (*KrV, A 58 / B 83*) e se a tarefa da intuição é* "dar" (geben) *o objeto ao conhecimento (*KrV, B 33*), então há uma dependência estrita entre intuição que dá objetos e conhecimento verdadeiro que concorda com objetos "dáveis". Contudo, Kant introduz uma oração restritiva fundamental para a especificação do tipo de intuição propriamente* humana *(e portanto do modo propriamente humano pelo qual objetos são dados): "*só é possível [que o objeto seja dado], *pelo menos para nós homens [uns Menschen wenigstens]*, se o objeto afectar o espírito de certa maneira*" (ibid.). Se um objeto pode ser dado para o conhecimento humano, é porque tal objeto* nos afeta *e se ele nos afeta, é porque* podemos*, desde nossa própria natureza, ser afetados – isto é, somos* **a priori** ***sensíveis*** *ao objeto (é disso que uma estética* transcendental *trata). A nossa sensibilidade constitui-se precisamente de intuições sensíveis que "dão" o objeto, enquanto matéria, através dos cinco órgãos dos sentidos; e do ponto de vista formal, segundo o espaço e tempo* (KrV, A 86; B 118)[37].

No entanto, é possível (pensável) que haja ***outros seres****, finitos a uma maneira* não humana*, ou até* infinitos*, providos de outras modalidades de intuição (outras maneiras de dar ou apresentar o objeto cognoscível), distintas*

[37] Contra uma interpretação sensualista e a favor de uma **perspectiva ontológica ou transcendental de entendimento dos cinco sentidos** no contexto da filosofia kantiana, diz Heidegger, com primor: "A intuição humana não é 'sensível' porque sua afecção acontece através de órgãos dos 'sentidos', senão ao contrário: porque nossa existência [*Dasein*] é finita – em meio a entes já existentes, aos quais estamos entregues [*ausgeliefert*] –, é preciso então necessariamente acolher [*hinnehmen*] o ente, isto é, oferecer ao ente a possibilidade de que se anuncie." HEIDEGGER, M. *Kant und das Problem der Metaphysik* (1929), Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann (GA 3), 1991, § 5, p. 26. Doravante, sempre referido, seguindo a praxe, como "Kantbuch, GA 3", seguido do parágrafo e número da página; todas as traduções foram feitas por nós (no caso acima, agradeço à sugestão do profº Oswaldo Giacoia para *hinnehmen*).

da nossa, incluindo formas de intuição não sensíveis. *Mas mesmo no caso da presumível intuição pertencente a outros seres também* finitos*, Kant conjectura acerca de uma alteridade irredutível à intuição sensível especificamente humana: "*Não é também necessário restringir à sensibilidade do homem este modo de intuição no espaço e no tempo; pode acontecer que todo o ser pensante finito tenha de concordar necessariamente, neste ponto, com o homem (embora não possamos afirmá-lo decisivamente)" (*KrV*, B 72; Cf. também *FM* XX, p. 267).

*"*Nossa natureza é tal que a intuição nunca pode ser senão *sensível"* (KrV, A 51 / B 75). *O que significa que nossa intuição depende de uma* **afecção** *provocada pelo objeto ou do* "efeito [*Wirkung*] do objeto sobre nossa capacidade representativa" (*KrV*, B 34); *e mesmo que a intuição tenha uma parte pura (espaço e tempo), ela contém ainda* "a matéria para qualquer objecto em geral (mediante o qual é representado **algo [etwas] existente** no espaço ou no tempo), isto é, o real da sensação" (*KrV*, A 166 / B 207). *A intuição sensível (humana) só* dá *o objeto para o conhecimento, porque antes o* recebe *ou* pode em geral recebê-lo (simultaneamente ao seu anunciar-se), *ainda que sob a forma* interdeterminada *de um múltiplo sensível, de um* etwas *no espaço e no tempo – este* "algo existente" *ao qual todo conhecimento objetivo precisa sempre estar referido. Nesse sentido, a intuição sensível humana é "*intuitus derivativus*", pois depende necessariamente da existência do objeto externo (tanto quanto da pura receptividade do nosso ânimo). Mas poderia haver um modo de intuição no qual* "por ele seja dada a própria existência do objeto da intuição (modo que se nos afigura só poder pertencer ao Ser supremo [*Urwesen*])" (KrV, B 72). *Tal intuição Kant também chama de* **"intuição intelectual" (intellektuelle Anschauung)** *ou "intuitus originarius". Intuição que dá – origina – o objeto a ela mesma*[38].

[38] Essa noção ressoa uma longa tradição na qual a "intuição sensível" conviveu com "intuição intelectual" ou "inteligível". A primeira se referindo a uma *percepção* imediata da realidade (algo que continua com Kant, é certo) e a segunda – propriamente metafísica, criticada por Kant – se referindo à "*ideia*", pelo menos desde Platão. O lastreamento desta última acepção remonta à tradição do "pensamento ou intelecto divino", como, por exemplo, Nicolau de Cusa e a noção de "visio intellectualis" (*Trialogus de possest*, § 38). Num texto tardio, denominado "De um tom de superioridade recentemente introduzido na filosofia" (*VT* VIII), de 1796, Kant reforça a tese de irredutibilidade entre sensibilidade e entendimento (e, portanto, de uma desigualdade primária entre o caráter sensível de uma e o conceitual, do outro), em contraposição a J. G. Schlosser, que, recuperando exatamente as ideias platônicas, se insurgia contra a filosofia crítica. Na polêmica de Kant com Schlosser, é possível verificar de maneira mais concreta não apenas o quanto a

Tanto intuição sensível quanto intelectual tem a função de dar *ou* apresentar *um objeto à representação, de maneira que a representação possa se relacionar (e concordar) com o objeto representado e assim haver conhecimento. A necessária relação a um objeto que pode ser dado não é um traço exclusivo do conhecimento humano – senão feitio de* todo *conhecimento. O que difere, em termos de intuição, é o* modo *pelo qual o objeto é dado. Para nós, cognitivamente confiados a objetos dados numa intuição sensível, é necessário que as representações – incluindo as conceituais e discursivas das quais o conhecimento também depende –, possam se referir, ainda que mediatamente, a* entes espaço-temporais*. Contudo, no caso de uma intuição intelectual (ou de seu simétrico inverso, um "intelecto intuitivo"* – KU, p. 406*), não haveria esse* desnível *entre o sensível-intuitivo e o conceitual-discursivo, entre receptividade da sensibilidade e espontaneidade do entendimento, a ser arduamente "resolvido" numa* síntese*, por sua vez, nunca total e absoluta. Pelo contrário, entendimento e intuição, capacidade de dar e de conhecer objetos, existiriam aí numa identidade* imediata*, como uma e mesma faculdade. Um conhecimento assim seria tal, que todos os atos do entendimento – desta faculdade que, a princípio, para o homem, é independente do sensível – seriam necessariamente concordantes com o objeto, pois entendimento e intuição coincidiriam sem resíduos – um intelecto intuitivo seria, portanto,* infalível*, isto é, sem dialética alguma, nunca discordante em relação ao objeto: intelecção sempre imediatamente intuída; intuição intrinsecamente cognoscente; representação sempre objetivamente representada; conhecer que se dá instantaneamente seu próprio objeto, sem precisar recebê-lo e acolhê-lo por intermédio da afecção. Uma tal intuição intelectual, ao levar entendimento*

---

intuição finita humana difere da **contemplação divina** platônica (e da tradição que de uma forma ou de outra lhe dá perene sobrevida), como também da noção análoga de "**juízo intuitivo**" da escola wolffiana. A partir de Kant, a intuição não julga, senão apenas apreende imediatamente (nessa instância não há ainda conhecimento propriamente dito – isto é, juízo sintético *a priori*); o entendimento, sim, tem um potencial conceitual-judicativo. Igual e inversamente, o intelecto para Kant, diferentemente da filosofia clássica, não é uma faculdade intuitiva – o que **(1)** coloca o problema da possibilidade da síntese *a priori* entre faculdades ou representações de natureza distinta (sensível e conceitual); **(2)** torna o processo do conhecimento *progressivo* e essencialmente *inconcluso*, pois a reflexividade própria ao juízo só pode proceder via "um árduo trabalho de análise, comparação, decomposição e recomposição dos elementos que apreende num objeto, quer dizer, não é capaz de evitar o longo e progressivo esforço de julgar, subsumir a conceitos, articular ou subordinar os conceitos entre si etc., (...) de ascender lentamente, degrau por degrau, até o conhecimento, sempre limitado, do objeto." Cf. BECKEMKAMP, J. "Kant e a discursividade do entendimento". Revista ANALYTICA**,** Rio de Janeiro, vol 15 nº 1, 2011, p. 121.

e intuição humanas a um patamar de recíproca indeterminação, só poderia pertencer a um intelecto divino infinito.

Aliás, Kant não esconde a extrema dificuldade de se pensar algo como uma intuição intelectual – noção que toma por "não sustável" (keinen haltbaren Begriff – FM XX, p. 267*) como também por "problemática" (*KrV, A 287 / B 344*), isto é, indecidível quanto à sua realidade. Na medida em que anula a polaridade humana fundamental entre sensibilidade e entendimento, não está em jogo aí apenas um uso dialético dos conceitos da razão humana, isto é, a pretensão humana de conhecimento de objetos suprassensíveis, mas uma mente ou intelecto não-humanos, em absoluta e imediata identidade com seu objeto. Na verdade, o papel da noção de "intuição intelectual" é menos a de conservar lugar para uma alteridade cognitiva além ou aquém do homem (divina? alienígena? animal?); e mais a de atender à* ***finalidade*** **crítica** ***de indicar* – por contraste –** ***a especifidade da intuição sensível, não-criativa, entregue a "algo" exterior, em suma,*** **finita** ***do ser humano e, com efeito, do conhecimento teórico humano como um todo.***

Tais considerações sobre a intuição humana permitem esclarecer aquilo ao qual Heidegger e Foucault se referem, quando frisam o caráter finito *do sujeito transcendental. Na* Introduction/Anthropologie*, exatamente no contexto em que apresenta a finitude humana em Kant, Foucault identifica a "raiz mesma da crítica" com o* "nível daquilo que funda a recusa de um intelecto intuitivo [grifo meu]" *e que, em relação ao Ser divino, nos diferencia e nos limita, quanto às nossas pretensões cognitivas,* (FOUCAULT, 2011, p. 94). *Como vimos, tal recusa é própria do projeto crítico, na medida em que se limita os objetos cognoscíveis àquilo que pode ser dado na intuição sensível (pura ou empírica) e assim se denuncia as pretensões da razão em conhecer por simples representações intelectuais objetos suprassensíveis.*

Em As Palavras e as Coisas*, a mutação arqueológica que corresponde à emergência da crítica kantiana incide justamente sobre a "*relação da representação para com o que nela é dado" *– mais precisamente, Foucault aponta para a ruptura da ordem representativa clássica (*MC, br.: 328-330; fr.: 252-253*): doravante, representação e representado, pensamento e dado, palavra e coisa, não estarão mais naturalmente atados, a tal ponto que a mera*

análise das representações garantisse a objetividade do saber. Pelo contrário, a partir da quebra da unidade da representação, o problema – que continua – acerca da relação representação / representado(dado) ou ainda, alternativamente, acerca de "como um signo pode estar ligado àquilo que ele significa"*, será respondido modernamente pela* "análise do **sentido** e da **significação**" *(MC*, br.: 59; fr.: 58*), não mais mediante uma análise das representações (ruptura correlata, assim, ao abandono da mera análise lógico-formal dos juízos analíticos como condição suficiente para o conhecimento de objetos suprassensíveis; e à reformulação crítico-kantiana da mais ínsita pergunta da* ontologia *ou* metaphysica generalis *nos termos de* "como são possíveis juízos sintéticos a priori ?"*). Sentido e significado,* "Sinn und Bedeutung" *exprimem, para Kant, a realidade objetiva do conceito (*KrV, A 155-156 / B 194-195*)*[39]*, que agora só se pode obter ao ser demonstrada a possibilidade de que a ele – representação intelectual, discursiva e mediata – possa se dar um objeto na intuição pura ou empírica, na experiência atual ou possível.*

Assim, é lá onde a pena crítica abre uma fenda entre as representações intelectuais e as representações sensíveis, que se instala o problema magno da **síntese** *entre ambas, do qual toda ontologia depende – problema que só existe em função da finitude de uma razão que não é autossuficiente, isto é, não se dá (origina) seu objeto a si mesma pois não tem intuição intelectual. Nas palavras de Foucault, trata-se agora de uma interrogação pelas "*condições de uma relação entre as representações do lado do que as torna em geral possíveis: [a investigação crítica] põe assim a descoberto um campo transcendental em que o sujeito, que jamais é dado à experiência (pois não é empírico), mas que é finito (pois não tem intuição intelectual), determina na sua relação com um objeto = x todas as condições formais da experiência em geral; é a análise do sujeito transcendental que libera [*dégage*] o fundamento de uma síntese possível entre as representações. [tradução modificada]" *(*MC, pt: 335-336 / fr: 256-257*).*

[39] De passagem, lembramos de outra flexão kantiana do termo *Sinn*, no contexto de discussão acerca do *sensus communis* (*Gemeinsinn*) na *Crítica da Faculdade de Julgar*.

*"Liberar o fundamento" não é exatamente uma expressão kantiana. Se é certo que a leitura foucaultiana de Kant tenha se inspirado em grande medida na tese heideggeriana da fundamentação da ontologia a partir da "*razão humana finita*" em Kant, então é bem possível que a escolha da expressão "*dégage le fondement*" por Foucault tenha sido exatamente uma tradução de um termo utilizado por Heidegger em* Kant und das Problem der Metaphysik (1929)*, a saber, o termo* freilegen*. Além de "dégage" ser uma plausível tradução para "freilegen" (basta olhar qualquer dicionário), ambos os termos ocupam funções praticamente idênticas nos textos dos respectivos autores: Heidegger chama também o movimento próprio da analítica do sujeito transcendental, pela qual a "*essência interna da razão pura finita*" é desvelada, de uma "*liberação do todo*" (Freilegen des Ganzen* in*:* Kantbuch, GA 3, §8, p. 42*) ou ainda de "*liberação do fundamento essencial do conhecimento ontológico como intuição pura finita*" (*Kantbuch, GA 3, p. 89*)*[40]*. Heidegger é bastante enfático, quanto à noção de intuição humana como "marca da finitude" (Siegel der Endlichkeit), ao dizer que o pensamento "presta um serviço à intuição" (*Kantbuch, GA 3, p. 28*) e que o "conhecer finito", na medida em que é* síntese*, é também "intuição pensante", o que não tem nada a ver com intuição intelectual nesse contexto (ibid.).*

Para Heidegger, a razão pura finita – também chamada de "transcendência" – é aquilo que possibilita o acesso à constituição de ser dos entes (die Seinsverfassung des Seienden), portanto, aquilo que fundamenta a *ontologia. Heidegger apresenta assim o seu problema:* "como pode o Ser-aí humano finito de antemão exceder (transcender) o ente, quando este ente não apenas é algo que ele não criou, mas também algo ao qual [ele, o Ser-aí] está

[40] Primeiramente, devemos lembrar que tal termo (*freilegen*, *Freilegung*) assinala, para Heidegger, conforme as anotações em seu exemplar pessoal do *Kantbuch* (ibid., p. 41), um "fazer-fluir" do fundamento da metafísica ou, ainda, um "liberar dos germes [*Keime*] da Ontologia" (ibid.), e que esse gesto implica uma "dimensão de retorno" (ibid., p.19) a origem ou fontes fundamentais do conhecimento ontológico (ibid., p. 20; Cf. § 6, para as duas fontes fundamentais do conhecimento finito humano; § 27, para a faculdade da imaginação como a terceira e mais originária fonte fundamental, que reúne as outras duas na intuição temporal) – é nesse sentido que Heidegger interpreta a crítica como "o mais originário auto-conhecimento da razão" (ibid., p. 19). Foucault também afirma que a "Crítica coloca um sistema de questões que se ordena à noção de *Quellen* [fontes]" (Foucault, 2011, p. 94), entendida enquanto a "correlação transcendental passividade[da sensibilidade]-espontaneidade[do entendimento]" (ibid., p.76). Os termos-chave da leitura de Foucault, para o caso da razão teórica, são: "fontes constituintes" da experiência e "ordem primitiva" das faculdades da razão. Alternativamente à "fonte" (*Quelle*), "semente" (*Keim*) e "pré-disposição" *(Anlage*), Kant também utiliza com frequência o termo "Stämme" (ramo, raiz, tronco), o que também passa a ideia de um sustentáculo sobre o qual algo se arvora.

entregue [angewiesen], para que ele exista como Ser-aí? (...) como deve ser, segundo a sua mais íntima essência, o ente finito que chamamos de 'ser humano', para que ele possa estar aberto em geral a um ente que ele mesmo não é e que deve, portanto, poder se mostrar a partir de si mesmo?" *(*Kantbuch, GA 3, p. 42-43*).*

A intuição finita faz parte essencial dessa transcendência, na medida em que é ao mesmo tempo pura e sensível (isto é: espaço e tempo como condições formais sob as quais toda matéria dos sentidos está sempre já inserida). Sua função transcendental é justamente a dessa ***pura*** **abertura** *que acolhe (*hinnehmen*) o ente já subsistente (*schon vorhanden*), que o próprio homem (enquanto sujeito transcendental) não é nem tampouco criou (pois não tem intuição intelectual). Contudo, se isso assinala a finitude da intuição humana em sua função primária de* ***receptáculo do ente*** *ou fonte de representações sensíveis, faltaria ainda algo para a resolução do problema por excelência da filosofia transcendental (como são possíveis juízos sintéticos* a priori*) no âmbito teorético*: *faltaria ainda, a tal "liberação do fundamento da síntese possível" de que Foucault fala, ou seja, solucionar o problema da síntese entre intuições e conceitos*[41]*. É possível encontrar em Heidegger (*Kantbuch, §13 da Parte 2 até o § 35 da Parte 3*) e em toda a fortuna crítica muitas e meticulosas propostas de interpretação acerca do espinhoso problema do funcionamento da síntese, cuja resolução daria por assim dizer unidade de conjunto à ontologia kantiana*[42]*. Para nossos propósitos, todavia, recuamos um passo a*

[41] Não é à toa que Kant escrevia em seus últimos anos de atividade filosófica – talvez num sobressalto refletido, destes que o *a posteriori* de uma vida inteira certamente ocasionam – que a doutrina do esquematismo, onde se apresenta esse "terceiro termo, homogêneo à categoria e, por outro, ao fenômeno" (KrV, A 138 / B 137), é "um dos mais difíceis pontos (...) um dos mais importantes" da *Crítica da Razão Pura* (*Handschriftlicher Nachlaß* AA XVIII, p. 686 – fragmento nº 6359 do espólio, datado de 1797).

[42] "Um ser [Wesen] cognoscente finito só pode se relacionar ao ente, que ele mesmo não é e não criou, quando este ente já subsistente pode ser encontrado a partir de si mesmo. Contudo, para poder encontrar este ente como o ente que ele é, é preciso que ele de antemão possa ser 'reconhecido' como ente, no que concerne à sua constituição-de-ser. Mas isso implica: conhecimento ontológico, que aqui é sempre pré-ontológico, é a condição de possibilidade para que em geral algo como um ente ele mesmo possa ficar-diante [*entgegenstehen*] de uma critatura finita. Criaturas finitas precisam desta faculdade básica de um voltar-se-para [*Zuwendung*] que deixa-ficar-diante... Nesse voltar-se originário, o ser finito primeiro mantém em geral uma margem de espaço [*Spielraum*], no interior da qual algo pode a ele 'corresponder' [*korrespondieren*]. Manter-se de antemão no interior de tal margem, formá-la originariamente, não é nada senão a transcendência que assinala todo comportamento finito em relação ao ente. No entanto, se a possibilidade do conhecimento ontológico é fundamentada na pura síntese e se o conhecimento ontológico mesmo assim constitui precisamente o deixar-ficar-diante de..., então a síntese pura precisa ser revelada como aquilo que cumpre com [*fügt*] e dá suporte ao todo da estrutura essencial interior da transcendência. Através da elucidação desta juntura [*Gefüges*] da síntese pura, se desvela então a mais

fim de mostrar simplesmente como a intuição sensível e a mera necessidade de se colocar o problema da síntese acenam para a finitude transcendental do ser humano.

Em suma, no âmbito teorético, a finitude do sujeito transcendental mostra-se na impossibilidade da intuição intelectual e na exigência de sensificação dos conceitos como processo necessário de doação de sentido às representações. A polaridade fundamental entre sensibilidade e entendimento, a necessidade de que haja uma composição de elementos não idênticos ainda que unificáveis, o caráter sensível de uma intuição que não conhece nem julga por si mesma, bem como não cria seu objeto, senão o recebe (no máximo o constrói na intuição pura, como no caso da matemática), são todas marcas dessa finitude*. Os cincos sentidos não são apenas um fato biológico, próprio à nossa constituição corporal-fisiológica, senão antes parte constitutiva desta função transcendental que dá acesso ao mundo, para nós que somos seres finitos, entes entre outros entes mundanos. Ao acolher o ente, receber o objeto, abrir o mundo, a intuição faz parte dessa função que faz a razão transcender a si mesma, em direção ao ente – e só o faz a partir de formas espaço-temporais que não são dadas pelo próprio objeto, isto é, que estão na própria razão; e, ainda, se o pode conhecer, é em função dos atos sintéticos do entendimento, que fazem deste algo indeterminado uma unidade, segundo esquemas absolutamente puros. Tanto no caso da intuição, quanto do entendimento, trata-se, portanto, de uma finitude* transcendental*, pois as condições formais e sintéticas de toda experiência possível são absolutamente* a priori*, anteriores à experiência e dela constituintes.*

1.2 Razão Prática

íntima essência da finitude da razão" (Kantbuch, §16, p. 70-71). Aqui Heidegger fia-se no substantivo "objeto" (*Gegenstand*) e sua relação com o verbo etimologicamente aparentado, *entgegenstehen* (o "ficar-diante-de"), que exprime justamente, segundo Heidegger, o gesto fundamental da síntese entre sensibilidade e entendimento, para o caso de um ser cognoscente finito como o homem – este gesto é responsável por abrir o espaço ôntico-ontológico no interior do qual entes são encontrados e conhecidos.

Após afastar criticamente as presunções dogmáticas da razão humana, reinterpretar e justificar a metafísica no sentido de conhecimento das condições transcendentais da experiência, validando o uso cognitivo de princípios *a priori* de maneira imanente na experiência e *tão-somente* nela, Kant reconhece ainda assim uma **utilidade positiva** da crítica: "há um uso prático absolutamente necessário da razão pura" (*KrV*, B xxv), para o qual está assegurada a possibilidade de se "ultrapassar os limites de qualquer experiência possível com o nosso conhecimento *a priori*, mas **somente do ponto de vista prático** [grifo nosso]" (*KrV*, B xxi). Declarações como essa, tanto mais agravadas, quando se diz que é necessário "suspender o saber [*Wissen*], para dar lugar para a crença [*Glauben*]" (*KrV*, B xxx), sempre deixaram perplexos leitores enlevados por certo ceticismo presente na primeira crítica, que custavam a entender por que, após o hercúleo esforço de mapeamento do grande mal-entendido metafísico da razão consigo mesma e da denúncia convicta das ilusões daí derivadas, Kant pudesse "readmitir" Ideias transcendentes.

No entanto, é preciso lembrar que para Kant a crença autorizada à razão prática não é oposta ao conhecimento em geral e não é erigida fora do terreno da razão. Não se fala de fé como quem fala de fervor religioso, fanatismo dogmático ou irracionalismo; tampouco o caráter consuetudinário da crença é autossuficiente, em termos de sua validação. Kant se esmerou na tarefa secularizante de fornecer à religião um fundamento sólido na razão; e a consciência moral faz parte do conhecimento *a priori* prático, sendo portanto passível de crítica. Apesar da evidente diferença entre a razão especulativa e a razão prática – entre a pergunta pelo "ser" e a pergunta pelo "dever ser" –, elas "possuem como fundamento a mesma faculdade de conhecer, na medida em que ambas são razão pura" (*KpV* V, p. 89)[43]. A moral constitui apenas *outro* campo de conhecimento racional (prático), que não é propriamente aquele da *ciência* (*Wissenschaft*). Correlativamente, o que caracteriza esse "campo" é outro modo de fundamentação ou validação objetiva de seus princípios: *a deontologia pura justifica-se de outra forma que a ontologia pura*. Porém, ambas tratam, enquanto pertencentes a uma filosofia transcendental, das condições de **possibilidade de princípios sintéticos *a***

[43] Em *KrV*, B XXX-XXXI, Kant lembra que apenas mediante crítica é possível dar lugar à moralidade e à religião de maneira "socrática", isto é, não dogmática, advogando a possibilidade de uma moralidade pura e refutando as posições contrárias (Cf. também B 28-29). Por conseguinte, a segunda edição da *KrV* prevê no interior da filosofia transcendental um lugar para a doutrina da moral tanto quanto para a ciência da natureza. Por outro lado, parece que tal perspectiva só se firma depois da primeira edição (em A 14-15, ainda se excluía a moral da filosofia transcendental, posto que a vontade seria subsidiária de móbiles exclusivamente empíricos – prazer/desprazer, desejos e inclinações, etc).

priori, o que aqui significa provar a existência de **uma faculdade que prescreva regras práticas espontaneamente** (independentemente do empírico). Nossa discussão primará, aqui novamente, pela análise das condições que tornam possível o campo prático puro, e não pela doutrina moral que, sucessivamente, pôde ser derivada por Kant; pois é no âmbito desta justificação fundamental que a finitude humana torna-se doravante incontornável para a ética moderna.

Em consonância com o *ethos* do Esclarecimento, a crítica kantiana busca, como vimos, repôr formas justificadas no lugar de formas herdadas – o que para o caso da moral implica que também ela não se furte à pergunta pelas suas "condições de possibilidade". Na *Crítica da Razão Pura*, foi bem circunscrito o alcance da razão especulativa ao campo fenomênico da experiência – a partir de então, Kant abriu a possibilidade de se pensar paralelamente e sem contradição um **uso prático ou moral da razão pura**, ao qual a transgressão dos limites da sensibilidade é autorizada. Assim, a crítica serviu não apenas para nos obstarmos de um uso dogmático (transcendente) da razão, que se arrogue de um conhecimento positivo de coisas em si; tal crítica serve *também* e reciprocamente para nos impedir de absolutizar a experiência cognitiva, isto é, o campo fenomênico com os limites da sensibilidade que lhe são próprios – abrindo espaço assim para a liberdade. Se a consequência da primeira atitude era a Metafísica dogmática – a crença ilusória na existência de entes substanciais homogêneos às Ideias da razão ou ainda a crença na capacidade (sobre-)humana de intuições intelectuais; a consequência da segunda atitude seria a absolutização das condições da experiência, como condições não apenas da *existência* como também da *possibilidade* em geral das coisas. Fosse assim, não haveria ética alguma. Isto é, as coisas em geral só poderiam ser consideradas como fenômenos, como tais *sempre* submetidos ao "mecanismo natural de determinação", isto é, a uma série ininterrupta de causas e efeitos, na qual nenhum termo pode subtrair-se à pré-determinação, que se prolongaria assim indefinidamente. Modernamente (ou depois do séc. XIX), diríamos que, desse ponto de vista, a verdade do homem, por exemplo, seria simplesmente a verdade fenomênica ou empírica das ciências naturais e sociais em toda a sua verve determinista, sob a tríade da "vida", do "trabalho" e da "linguagem", acrescentaria Foucault.

A possibilidade do campo prático – ou de uma moral pura, na qual as ações não sejam a pura e simples instanciação empírica do homem na natureza – está estreitamente ligada à possibilidade da **liberdade:** "prático é tudo aquilo que é possível

pela liberdade" (*KrV*, A 800 / B 828) – liberdade sem a qual (1) não haveria normas ou leis (princípios de ação) derivados da razão, pois tudo estaria já de uma maneira ou de outra prescrito pela natureza; (2) sem a qual também não haveria a possibilidade de uma vontade que escolhe livremente os princípios que devem reger suas ações; (3) sem a qual muito menos haveria a possibilidade de uma ação que produzisse livremente efeitos sobre o mundo; (4) e, por fim, liberdade necessária para que se possa imputar a responsabilidade de uma ação ao sujeito agente. Em alguma medida, a primeira crítica trata da possibilidade da liberdade, mas num sentido estritamente cognitivo ou teórico-especulativo (o problema da "liberdade transcendental"), que se pergunta por uma causa absolutamente originária – livre, no sentido de *primeira* na sucessão temporal e causal. Mais especificamente, na "Terceira Antinomia da Razão Pura, Kant opõe a tese de que, na origem de toda a série de causas e efeitos, deve haver pelo menos uma causa que não é ela mesma efeito de outra causa, à antítese de que não há nenhuma experiência de uma causa, a qual não seja efeito de ainda outra causa (e assim sucessiva e indefinidamente). Uma tese contra e uma tese a favor da causalidade pela liberdade.

Sem entrar em detalhes, a solução kantiana é restringir a validade da antítese ao campo fenomênico, campo dos objetos da experiência possível e assim do conhecimento teorético-especulativo legítimo – campo, portanto, de um determinismo causal sem reservas; e ao mesmo tempo deixar aberta a possibilidade lógica (pensável ou inteligível) de que, no âmbito das "coisas em si" (por definição além dos limites da sensibilidade), possa haver atos de pura espontaneidade, efeitos sem causas naturais, causas sem origem (ou que são elas mesmas sua própria origem), causas inteligíveis sem retrocessão nomológico-temporal, ações não mecânicas, vontades auto-determinadas ou leis não-naturais, tais quais a lei moral pura – no que poderíamos incluir o conceito de liberdade humana. Seria contraditório com os resultados da crítica pleitear a possibilidade de conhecimento objetivo da síntese absolutamente primeira dos fenômenos (uma ação originária, p. ex.), tal como suposta pela liberdade transcendental.

Neste movimento duplamente facetado, não resulta uma adesão exclusiva nem do fenômeno nem da coisa em si, mas sua delimitação mútua – lembrando que o limite aqui não é entre duas *coisas* diferentes, ou então entre *predicados* de uma mesma coisa determinada (o que seria logicamente contraditório) – mas dois **modos de consideração da *mesma* coisa, que, no caso da liberdade humana, é a vontade de um ser racional**

finito[44]. É através desta distinção entre coisa em si e fenômeno, quanto ao modo de consideração da vontade, que se garante a compatibilidade *teórica* entre natureza e liberdade:

> "Assim [sem tal distinção], de um mesmo ser, por exemplo, a alma humana, não se poderia afirmar que a sua vontade [*Wille*] era livre e ao mesmo tempo sujeita à necessidade natural [*Naturnotwendigkeit*], isto é, não livre, sem incorrermos em manifesta contradição, visto que em ambas as proposições tomei a alma no *mesmo sentido*, ou seja, como coisa em geral (como coisa em si) e nem de outro modo podia proceder sem uma crítica prévia. Se, porém, a crítica não errou, ensinando a tomar o objeto ***em sentido duplo* [*zweierlei Bedeutung*]**, isto é, como fenômeno e como coisa em si; se estiver certa a dedução dos seus conceitos do entendimento e se, por conseguinte, o princípio da causalidade se referir tão-somente às coisas tomadas no primeiro sentido, isto é, enquanto objeto da experiência e se as mesmas coisas, tomadas no segundo sentido, lhe não estiverem sujeitas, então essa mesma vontade pode, por um lado, na ordem dos fenômenos (das ações visíveis), pensar-se necessariamente sujeita às leis da natureza, ou seja, como não livre; por outro lado, enquanto pertencente a uma coisa em si, não sujeita a essa lei e, portanto, *livre*, sem que deste modo haja contradição. Se, porém, não posso *conhecer a* minha alma, considerada deste último ponto de vista, por meio da razão especulativa (e muito menos mediante a observação empírica), nem tão-pouco a liberdade, como propriedade de um ser a quem atribuo efeitos no mundo sensível, pois teria de conhecer esse ser como determinado na sua existência e todavia não determinado no tempo (o que é impossível, porquanto não posso assentar o meu conceito em nenhuma intuição), posso, não obstante, *pensar* a liberdade; isto é, a representação desta não contém em si, pelo menos, nenhuma contradição, se admitirmos a nossa distinção crítica dos dois modos de representação (o modo sensível e o modo intelectual) e a limitação que daí resulta para os conceitos do puro entendimento e, consequentemente, para os princípios que deles decorrem. [grifo nosso e tradução modificada]" (*KrV*, B XXVI – XXVII)

Na seção anterior, nos ocupamos do problema – dito por Foucault moderno por excelência – acerca do **sentido** das coisas, entendido enquanto interrogação pela possibilidade de relação entre representações sensíveis e intelectuais em um ser finito como nós. O *conhecer* descortinou-se, então, como modalidade peculiar de doação de sentido à coisa, a qual nesse caso só poderia ser fenomênica, na medida em que precisa ser dada sensivelmente. A pedra-de-toque desta relação era o esquema ou a síntese: o modo de objetivação pelo qual sensível e intelectual podem se tocar, na determinação de

[44] Sobre a diferença entre coisa como fenômeno e coisa em si, há uma longuíssima discussão, cujas três posições distintas dominantes podem ser representadas, respectivamente, por ALLISON, *Kant's Transcendental Idealism* (2004, caps. 1-3) – "teoria dos dois aspectos da mesma coisa"; GUYER, *Kant and the Claims of Knowledge* (1987, caps. 15-17) - "teoria dos dois mundos", em que causalidade livre e causalidade intelectual são predicados de tipos de seres ontologicamente distintos; e ROSEFELDT, "*Dinge an sich und sekundäre Qualitäten*" (2007, p. 161–203). Aqui não há espaço suficiente para entrarmos nessa contenda – seguimos uma posição claramente enunciada no prefácio, interpretando-a de maneira coerente com o conjunto da crítica, com o fim de introduzir a relação entre razão teórica e razão prática – tal relação é importante para que esta zona de "transcendência recíproca da verdade e da liberdade" (FOUCAULT, 2011, p. 76) seja descerrada como a "filosofia fundamental" de Kant.

ser dos entes espaço-temporais. Mas no trecho acima reproduzido, há uma *segunda* forma de significação da "coisa", que extravasa seu caráter empírico. A coisa deixa-se compreender também como "em si" ou *noumenon*, independente das condições da experiência, prolongando as categorias do entendimento (como a de causalidade) até o incondicionado. Desse modo, seria possível *pensar* o caráter inteligível (livre de determinações sensíveis) de um agente pertencente ao mundo dos sentidos, provido de "uma faculdade que não é objeto da intuição sensível, mas em virtude da qual pode ser a causa de fenômenos" (*KrV*, A 538).

Mas que "coisa" é essa? Se nas proposições do parágrafo anterior, trocássemos a palavra "coisa" por "real" – e a isso estamos autorizados, uma vez que o *etwas* fenomênico da intuição externa é "o real da sensação" (*KrV*, A 166 / B 207) ou a coisa real a ser determinada –, então surge a pergunta: seria a coisa, tomada no segundo sentido (como "em si"), real? E se a liberdade transcendental, incluindo a liberdade humana, só é possível no sentido segundo, enquanto "coisa em si" ou *noumenon*, qual seria então a espessura de realidade desta causa inteligível? Ora, segundo a razão especulativa da *KrV*, a coisa em si ou *noumenon* é apenas uma "coisa do pensamento" (*Gedankending*, *KrV*, A 290s) ou "ser do entendimento" (*Verstandeswesen*, KrV, B 306), "que não contém nenhuma contradição (...), mas cuja realidade objetiva de nenhum modo pode ser conhecida" (*KrV*, A 254 / B 310; e A 286 / B 343), dada a finitude da razão humana, que não dispõe de intuição intelectual para conhecê-la (*KrV*, B 307; A 287 / B 344). Especialmente no final da Analítica Transcendental da *KrV*, Kant articula essa noção de realidade objetiva no interior do campo cognitivo, cuja natureza restritiva já cansamos de repetir (nesse sentido, Kant fala nos termos de um "*noumenon* negativo"). A contraposição de Kant ao primeiro sentido restritivo do "***noumenon* negativo**", é a de que a liberdade como "***noumenon* positivo**" trata, na verdade, de um conhecimento que *pode* ser obtido pela simples razão, ainda que inválido sob a ótica da experiência cognitiva – abrindo espaço para um conhecimento puro *a priori prático*. Nesse sentido, a realidade de um ser inteligível como a liberdade humana só é válida praticamente – o que resta ainda demonstrar; no âmbito teórico-especulativo, todavia, sua validade é meramente subjetiva.

A *Crítica da Razão Pura* já prepara esse caminho (Cf. *KrV*, A 532 / B 560s), ao vislumbrar uma possível causalidade livre (ainda que meramente inteligível); mas ali a questão se confunde com o problema da causa originária. A filosofia transcendental,

em sentido prático, precisa fazer daquela liberdade inteligível, liberdade prática – precisa dar conta da possibilidade real (ou validade objetiva) de uma ação originada a partir da razão, isto é, uma conduta livre dos limites da sensibilidade e da causalidade mecânica da natureza – e, por isso, pressupõe, é certo, os resultados da primeira crítica, tomando o ser humano não apenas em seu caráter sensível (como fenômeno), senão também em seu caráter inteligível (sujeito agente como fundamento dos fenômenos), e com isso como agente livre das constrições naturais e apto a engendrar efeitos sobre o mundo sensível, segundo uma vontade autônoma. A liberdade, que na filosofia teorética é simples "possibilidade lógica" ou "metafísica subjetiva", torna-se, na filosofia prática, postulado prático impreterível. Resta ainda **(1)** mostrar de maneira mais específica qual é o *teor* da liberdade para além de seu sentido teórico puramente inteligível – qual é o teor desta **liberdade na perspectiva do ser racional finito humano**; e, em segundo lugar **(2)**, ligado a (1), trata-se de mostrar, assim, que a liberdade não é apenas pensável (uma possibilidade inteligível não passa de metafísica subjetiva, sem efetividade alguma), mas ***real* e *atual*, sob o ponto de vista prático**. Nesse sentido, todo o problema consiste em mostrar **"como juízos sintéticos *a priori* práticos são possíveis?"**, mais especificamente: como é possível vincular as leis ou princípios morais puros – que já pressupõem eles mesmos o agente prático *livre –,* com a vontade humana? Dito de maneira inversa, como é possível que as máximas subjetivas adotadas como motivações da vontade humana para a ação sejam as próprias leis morais, e não inclinações, impulsos ou desejos particulares (empíricos)? Só assim a ação correspondente poderia ser de fato moral – ou seja, livre.

Em *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* (1785)[45], a noção de liberdade tratada em sentido prático aparece como pertencente ao teor da própria *lei moral*. A realidade da liberdade depende não da capacidade de a razão pura formular regras quaisquer, mas tão somente aquelas equivalentes a *leis práticas puras* (leis morais), que nos ordenam de forma incondicionada, estabelecendo uma necessidade absoluta para o agir ou a conduta humana. A primeira e segunda partes do texto mostram **o co-pertencimento entre o princípio supremo da moral (*des obersten Prinzips der Moralität*) e as noções de dever, respeito, autonomia e liberdade**. Mas o procedimento para obtenção destas noções continua sendo analítico: Kant parte da

[45] Será adotada, doravante, a sigla *GMS* (sigla da obra), IV (volume da academia), seguida do número de página, conforme a edição da Academia. As traduções são de Paulo Quintela (Lisboa: Edições 70, 2007).

concepção ordinária, não-filosófica, da moralidade, em direção à sua fórmula derradeira. Parte, assim, da "*boa vontade*" – expressão extraída do linguajar moral popular – desembocando no "*dever*" – sua figuração filosófica escolástica, por assim dizer, em profunda intimidade com a primeira, portanto. Analogamente, o segundo momento do texto analisa a concepção filosófica de "ação racional" mostrando sua identidade com o *imperativo categórico*, regra da ação pautada pelo dever, e do imperativo enfim, chega à *autonomia da vontade* como condição última da ação moral. Vejamos como a filosofia transcendental abre espaço para a ideia de uma autodeterminação da vontade humana, apta a eleger para si máximas livres de constrições externas, máximas cuja forma é *universal*.

Inicialmente, o princípio da moralidade é derivado analiticamente a partir da figura da **"boa vontade" (*guter Wille*)**[46]. O critério de valoração da "boa vontade" não é a oposição **útil/inútil** ou **eficiente/falho** – não se trata do julgamento da eficácia das ações enquanto *meios*; o valor da "boa vontade" repousa *nela mesma* e não no eventual sucesso resultante de sua passagem ao ato: com o "brilho de uma joia" a vontade sobrevive mesmo a uma ação fracassada. Para Kant, há um "valor absoluto [*absoluten Werte*] da simples vontade", na sua qualidade insubmissa aos impulsos voltados à conservação (*Erhaltung*), ao bem-estar (*Wohlergehen)*, em suma, à felicidade (*Glückseligkeit*) do indivíduo. A boa-vontade seria um produto genuíno da razão, pois faz da lei moral um fim em si mesmo, não condicionada por finalidades alheias.

O mesmo critério de valoração moral está presente na **"ação por dever" (*aus Pflicht*)**. Só esta última pode ser considerada moral – logo, não bastando que a ação seja em ***conformidade* ao dever (*pflichtmäßig*)**[47]. *Por dever*: esta expressão significa que o móbil da vontade é exclusivamente a representação da lei, não sendo suficiente e nem mesmo necessário, em última instância, que o resultado concreto da ação seja conforme o conteúdo requerido pela injunção prático-moral – afinal, os efeitos de uma ação dependem de um conjunto contingente de fatores determinantes (e também do influxo mais ou menos imprevisível de leis naturais) e "podiam também ser alcançados por

[46] Esta "não é boa por aquilo que promove ou realiza, pela aptidão [*Tauglichkeit*] para alcançar qualquer finalidade proposta [*vorgesetzten Zweckes*], mas tão-somente pelo querer, isto é **em si mesma [boa]**, e, considerada em si mesma, deve ser avaliada em grau muito mais alto do que tudo o que por seu intermédio possa ser alcançado em proveito de qualquer inclinação" (*GMS* IV, p. 23).

[47] Pois há sempre o risco do "impulso secreto do amor-próprio" (*geheimer Antrieb der Selbstliebe*), "oculto sob a simples capa" (*unter der bloßen Vorspiegelung*) da ação conforme a moral (*GMS* IV, p. 407). Cf. também a distinção homóloga entre legalidade e moralidade: uma ação legal, logo em seus efeitos consonante ao dever prescrito pela lei, pode ter como máxima subjetiva ou fim subjacente um conteúdo *alheio* à lei.

outras causas, e não se precisava portanto para tal da vontade de um ser racional" (*GMS* IV, p. 400). Por outro lado, "é claro que não se trata aqui de um simples desejo [*ein bloßer Wunsch*], mas sim do emprego de todos os meios que estejam sob nosso poder [*die Aufbietung aller Mittel, so weit sie in unserer Gewalt sind* – tradução modificada]" (*GMS* IV, p. 394). Se é certo que a moral kantiana exige *dedi*cação ao *dever*, implicação concreta do sujeito na tarefa de cumprimento da lei, e se o dever precisa constituir-se efetivamente como máxima diretora da conduta humana (não se tratando portanto de uma vontade abstrata), não é porém o desfecho positivo ou negativo da performance individual que define uma ação moral. A simples concordância exterior da ação com a lei é *contingente* e, como tal, insuficiente para fornecer um *princípio* de moralidade, que, em contraste, deve ser absolutamente necessário, isto é, racional:

> "(...) a questão não é agora de saber se isto ou aquilo [o moralmente bom] *acontece*, mas sim que **a razão** por si mesma e independentemente de todos os fenómenos **ordena o que deve acontecer** (...) este dever, como dever em geral, anteriormente a toda a experiência, reside na ideia de uma razão que determina a vontade por motivos [*Gründe*][48] *a priori* [grifo nosso]" (*GMS* IV, p. 408).

Portanto, se o principio da moralidade é uma vontade que age por puro respeito (*Achtung*) à lei, ela não pode estar sob o jugo da inclinação (*Neigung*), de impulsos (*Antriebe*), apetites (*Begierden*) ou da necessidade (*Bedürfniss*), termos semanticamente contíguos utilizados por Kant para se referir às **afecções *patológicas* da vontade**, suscitadas pela exposição do ser racional *finito,* que é o homem, aos objetos da sensibilidade, mediante sua faculdade de desejar (*Begehrungsvermögens*). A experiência afetiva de indivíduos particulares com objetos também eles particulares produz sentimentos de prazer e desprazer, triados pelo critério do agradável/desagradável. É dessa forma que são plasmadas as representações de "felicidade" pessoal e satisfação do "amor-próprio". Tal critério, condicionado pelo objeto dado, pode até se traduzir em máximas, sem, no entanto, estar à altura da universalidade e necessidade exigidas pelas razão[49]. Tais máximas serão subjetivas pois não estarão vinculadas à lei moral, cuja forma universal assegura a objetividade de seu conteúdo (e com isso seu virtual reconhecimento intersubjetivo geral). Assim, em nós

[48] Em outros momentos Kant utiliza o termo *Bewegungsgrund*, *Triebfedern* e o latino "elater animi" – sobre o campo semântico da *motivação/móbil* e os termos correspondentes utilizados por Kant, cf. nota 127 de Valério Rohden à sua tradução da *KpV* (KANT, 2011, p. 114, correspondente à *KpV* V, p. 71).
[49] Em *KpV* (AA V, p. 74; KANT, 2011, p. 120), Kant denomina de presunção (*Eigendünkel*) a hipóstase dos princípios determinantes subjetivos como princípios objetivos incondicionados, pretensamente válidos para a vontade em geral.

seres racionais finitos, determinados pelas afecções patológicas, o respeito pela lei – o dever – é sempre um conflito – ele *manda* obedecer a essa lei, mesmo "com o prejuízo de todas as minhas inclinações" (*GMS* IV, p. 401) ou, para ser mais contundente, a lei moral impõe um "sacrifício" (*Aufopferung*) (ibid., p. 407).

Surge então uma relação de ***obrigação* (*Nötigung*)** da vontade em relação aos princípios da razão, na medida justamente em que a vontade não é naturalmente afeita às determinações da razão (*KpV* V, p. 72); é porque a máxima subjetiva ou o princípio determinante da vontade não é necessariamente idêntico à lei moral, que o ser humano cria uma relação de obediência em relação à razão prática, na medida em que ela insta o sujeito a optar *por esta* e *não outra* via. "A representação de um princípio objetivo, enquanto obrigante para uma vontade, chama-se um mandamento [*Gebot*] (da razão), e a fórmula do mandamento chama-se ***Imperativo*** [*Imperativ*]", que se exprime pelo verbo dever (*sollen*) (*GMS* IV, p. 413)[50]. Já para ***seres divinos***, a obrigação não é necessária, dado que a vontade subjetiva e a lei objetiva coincidem perfeitamente e sem resíduos. Enquanto para os homens, há a necessidade de imperativos, funcionando como "fórmulas para exprimir a relação entre leis objetivas do querer em geral e a imperfeição subjetiva deste ou daquele ser racional, da vontade humana por exemplo" (ibid., p. 414).

A "boa vontade" ou ação por dever/por respeito à lei moral traduz-se assim num imperativo categórico, cuja força vinculante supõe necessariamente uma vontade potencialmente *autônoma*, isto é, a faculdade intelectual ou racional para a auto-prescrição de regras práticas. Para que o imperativo categórico seja possível é necessária uma vontade que não seja (apenas) determinada *heteronomamente* pelos objetos da vontade, isto é, por uma fonte exterior à razão[51]. A aptidão da máxima de toda *boa* vontade para transformar a si mesma em lei universal é a condição para que uma lei moral objetiva – universalmente válida – ganhe força vinculante junto à vontade

---

[50] Outra forma de traduzir as teses práticas acima é através da distinção entre os imperativos: existem os **imperativos hipotéticos** (que funcionam como o meio para um fim – se quero este ou aquele objeto, devo proceder de desta ou daquela forma) e os **categóricos** (um fim objetivamente necessário em si mesmo, como é o caso da lei moral e do dever que expressa a necessidade de respeito à mesma). Se o imperativo categórico é necessário em si mesmo, então ele pode ser reconhecido por toda e qualquer vontade racional, de modo que ele é universal (ou melhor, a máxima que o imperativo contém deve ser universalizável). Daí vem a célebre fórmula, uma variante possível do princípio supremo da moralidade: "*Age apenas segundo uma máxima tal que possas ao mesmo tempo querer que ela se torne lei universal"*.

[51] No caso da heteronomia, "a vontade não se dá a lei a si mesma, mas é sim um impulso estranho que lhe dá a lei a ela por meio de uma disposição natural do sujeito acomodada à receptividade desse mesmo impulso" (*GMS* IV, p. 444). O impulso estranho provém do objeto, mediante a capacidade receptiva da sensibilidade humana, e exerce um poder – exterior, com efeito – sobre a vontade humana.

de todo o ser racional, sem pressupor como *móbil* da ação qualquer impulso ou interesse, derivados da afecção sensível. De maneira que toda a questão reside em saber qual é essa **aptidão interna que garante a força vinculante ou constringente da lei moral**: tal é a pergunta pelos **juízos sintéticos *a priori* práticos**.

Até este ponto, Kant não fez mais que formular de maneira analítica o que é, caso seja real e atual (vinculante junto à vontade humana), esse princípio supremo da moralidade (imperativo categórico), em função de seus conceitos internos (dever, respeito, autonomia, liberdade). Não está, contudo, *provada* a sua efetividade e sua possibilidade real: "(...) ainda não chegamos a **provar *a priori*** que um tal imperativo realmente **tenha lugar** [*wirklich stattfinde*], **que há uma lei prática** que ordene absolutamente por si e independentemente de todo o móbil [*Triebfedern*], e que a obediência a esta lei é o dever [tradução modificada, grifo nosso]" (ibid., p. 425). Um dos pré-requisitos fundamentais da moralidade, a autonomia da vontade, que coincide integralmente no ser humano com a liberdade prática, não é possível no domínio da experiência cognitiva (o domínio "do que acontece" [*was geschieht*] – ibid., p. 427 e 455), segundo o quadro delineado na "Terceira Antinomia" da *Crítica da Razão Pura*; a filosofia moral, contudo, investiga as leis "do que *deve* acontecer" (was *geschehen soll*) (ibid., p. 427). A despeito dos esforços de Kant em formular o princípio supremo (que permanecerá o mesmo na obra seguinte sobre a moral – a *KpV*), a tarefa de demonstração da força ética vinculante desse imperativo, a saber, a tarefa da validação do juízo sintético prático *a priori*, será legada à *KpV*, enquanto o seu principal desafio.

Em *Crítica da Razão Prática* (1788), os conceitos fundamentais mobilizados para a validação do conhecimento prático puro como princípio sintético *a priori* são os de **"Faktum da razão" (*Faktum der Vernunft*)** e o de **sentimento moral**[52]. O raciocínio é o seguinte[53]: um juízo sintético *a priori* no âmbito da filosofia prática só é possível na medida em que se responda como a vontade do sujeito racional se identifica com ou reconhece a injunção da lei, a ponto de encontrar nesta última a motivação interna para o seu agir. A possibilidade da ética kantiana depende de algo mais que o

[52] Este último já é mais ou menos enunciado na *GMS*, mas só encontra sua plena formulação na *KpV*, onde se conecta fundamentalmente com o primeiro conceito, o de *faktum* da razão.

[53] Grande parte da leitura em seguida subscreve aquela encontrável em LOPARIC, Z. "O fato da razão: uma interpretação semântica". In: Analítica, 4:1 (1999), p. 13-51, particularmente nas seções 7 e 8 deste texto. Em grande medida, a corrente de comentadores que valorizam o "sentimento moral puro" na fundamentação da ética pura é tributária da celebre interpretação de HENRICH, Dieter. "Der Begriff der sittlichen Einsicht und Kants Lehre vom Faktum der Vernunft" in: Prauss, G. (ed.), *Kant. Zur Deutung seiner Theorie von Erkennen und Handeln* (Köln: Kiepenheuer & Witsch, 1973), p. 223-254.

simples postulado da liberdade prática, da autonomia da vontade ou da necessidade de agir *por* dever; é preciso que tal liberdade, tal autonomia e tal necessidade se mostrem efetivas e reais no processo pelo qual o sujeito elege as máximas ou motivações de sua conduta. O que assegura a *síntese* entre vontade subjetiva e lei moral objetiva e, desta forma, a operatividade da ética pura no homem?

O elemento de síntese não pode ser um dado *a posteriori*, é certo, pois neste caso a lei moral, que deve ser pura, seria falsificada em um juízo *a posteriori*. Nos termos anteriormente empregados, pertinentes à filosofia prática, se tornaria um juízo determinado pela afecção patológica dos objetos exteriores. Tampouco o fundamento desta síntese pode ser dado na sensibilidade cognitiva, afinal a razão prática se diferencia da teórica e delineia campos semânticos distintos: enquanto esta última procura prevenir que o conhecimento *ultrapasse* o domínio da experiência possível, a razão pura, se ela é também prática, deve poder determinar ela mesma um domínio experiencial, sensível. A hipótese de Kant, portanto, é a de que exista um elemento ao mesmo tempo **sensível, *a priori* e não cognitivo (mas volitivo)**, anterior a qualquer ação, capaz de conectar a minha vontade com o teor da lei. A tarefa da crítica da razão prática passa a ser dessa forma, mostrar o *fato* de que a razão é prática, isto é, de que ela se *e-fetua,* produzindo efeitos sensíveis internos – os chamados **sentimentos morais**. Uma vez demonstrado **o *faktum* ou a efetividade (*Wirklichkeit*) da razão prática**[54] – do princípio supremo da moralidade (lei moral) – segue-se, analiticamente, a demonstração da sua possibilidade (*Möglichkeit*).

Esse dado sensível é o **sentimento de respeito**: ele permite que o comando da lei, exprimido na forma universal do imperativo categórico, seja experimentado como afecção interna, auto-produzida pela razão (e não como afecção externa como no caso das impressões empíricas da razão teórica ou das afecções patológicas da vontade em juízos práticos *a posteriori*). Sem dúvida, a efetividade e vigor da lei moral num ser racional finito não se mostram por meio da sensificação do conteúdo da lei num objeto externo. Antes senão, é o sentimento interno de respeito à lei o testemunho de sua

[54] Acerca desta *operatividade* da razão prática, evidenciada na relação entre lei moral e vontade, destaquemos, em termos filológicos, que tanto o termo *Wirklichkeit* da razão (que tem, por excelência, o sentido de "efetividade" ou "efetualidade", mais que de "realidade" em sentido lato, como muitas vezes se traduz) quanto o termo *faktum* da razão (cujo correspondente latino – "factum" – verte-se para "fato" bem como para "feito") remetem a uma esfera semântica essencialmente ligada à noção de "efetivação", mais do que simples "existência". Nesse sentido, não se trata apenas de dizer que a lei moral ou a liberdade prática é um fato (i. e., existe) no sujeito, mas que ela *e-fetua-se* no sujeito, sendo este o estatuto de sua existência.

efetividade: mais do que simplesmente saber qual é o conteúdo da lei, se uma máxima é ou não moral, isto é, se ela é ou não universalizável, trata-se dessa predisposição (*Anlage*) a nos sentirmos inclinados a reconhecer e aceitar o imperativo da lei como motivo determinante de nossa vontade. Com efeito, justamente por estar fora do âmbito da razão teórica, a efetividade da lei moral não pode ser *deduzida* por argumentos (ainda que o seu conteúdo, sim – pois é sempre necessário o teste de universalização das máximas![55]); ela só pode ser experienciada na forma da consciência (aqui, mais precisamente, o sentimento puro) de que esse princípio é obrigatório *para mim* e a forma das máximas se impõe sobre a minha vontade – em suma, de que a lei moral é efetiva (o fato da razão). Na anotação à "Lei Fundamental da Razão Prática Pura", diz Kant:

> "Pode-se denominar a consciência desta lei fundamental um factum da razão, porque não se pode sutilmente inferi-la de dados antecedentes da razão, por exemplo, da consciência da liberdade (pois esta consciência não nos é dada previamente), mas porque ela se impõe por si mesma a nós como uma proposição sintética *a priori*, que não é fundada sobre nenhuma intuição, seja pura ou empírica, se bem que ela seria analítica se se pressupusesse a liberdade da vontade, para o que porém, se requereria como conceito positivo uma intuição intelectual, que aqui de modo algum se pode admitir. Contudo, para considerar esta lei como inequivocamente *dada*, precisa-se observar que ela não é nenhum fato empírico mas o único *factum* da razão pura, que deste modo se proclama como originariamente legislativa (*sic volo, sic jubeo*)" (*KpV* V, p. 31).

> "Porque a questão de como uma lei possa ser, imediatamente e por si mesma, o motivo determinante de uma vontade (que é o essencial de toda a moralidade) é um problema insolúvel para a razão humana e idêntico ao de como seja possível uma vontade livre. Desse modo, devemos assinalar a priori não o fundamento pelo qual a lei moral em si proporciona um motor, mas o que ela, sendo motor, leva a efeito no espírito (ou, para dizer-se com mais propriedade, o que deve levar a efeito). Qualquer determinação da vontade mediante a lei moral tem alguma coisa essencial e que, como vontade livre, sem cooperação, portanto, não só de impulsos sensíveis, mas, ainda, com exclusão de todos eles e em prejuízo de todas as inclinações quando contrárias a essa lei, apenas pela lei é determinada. Nesta medida, portanto, o efeito da lei moral como motor é só negativo e, como tal, esse motor pode ser conhecido a priori. Mas, na verdade, toda a inclinação e todo o impulso sensível tem como base um sentimento, sendo o efeito negativo sobre tal sentimento (pelo dano que infere às inclinações) também um sentimento. Por conseguinte, podemos constatar a priori que a lei moral,

[55] Ainda que este seja um componente forte da ética kantiana, não basta agir por dever, para agir eticamente – é necessário também que o conteúdo da injunção seja tenha validade universal, o que por sua vez pressupõe sujeitos aptos a utilizarem sua capacidade de julgamento adequadamente. É o declínio desta capacidade que Hannah Arendt identifica como condição básica para a banalidade do mal na modernidade, e não deixa de ser irônico o fato de Eichmann ter lembrado exatamente do imperativo categórico kantiano durante seu julgamento - Cf. ARENDT, H. *Eichmann in Jerusalem. A report on the Banality of Evil* (1963) (Harmondsworth, Penguin Books, 1994), p. 144 [ed. bras.: *Eichmann em Jerusalém: um relato sobre a banalidade do mal*, São Paulo, Companhia das Letras, 1999, p. 153].

> como fundamento de determinação da vontade, deve produzir um sentimento ao prejudicar as inclinações, ao qual poderemos denominar dor; e aqui temos agora o primeiro e quiçá, também, o único caso em que podemos determinar por conceitos a priori a relação de um conhecimento (neste caso de uma razão pura prática) com o sentimento do prazer ou da dor. (…) Convenhamos, porém, que sendo essa lei moral, alguma coisa positiva por si mesma, isto é, a forma de uma causalidade intelectual, ou seja, da liberdade, resulta que, ao debilitar a presunção, opondo-se à resistência subjetiva, a saber, às inclinações que se manifestam em nós mesmos, é, ao tempo, objeto de respeito e ao derrotá-la completamente ou, então, humilhando-a, resulta um objeto de sumo respeito, sendo portanto também o fundamento de um sentimento positivo, que não é de origem empírica e que é conhecido a priori. Desse modo, pois, o respeito para com a lei moral é um sentimento que se produz por um fundamento intelectual, sendo esse sentimento o único que nos é dado conhecer anteriormente a priori e cuja necessidade podemos ter como evidente." (*KpV*, p. 72-73)

Deste modo, a lei moral é um efeito interno ao sujeito transcendental – um fato da razão pura, efetivada no sentimento moral. O sentimento de respeito pressupõe, portanto, a receptividade (*Empfänglichkeit – KpV* V, p. 152) da vontade para a lei moral – ou melhor, para o poder de obrigação que ela exerce. A receptividade da vontade à lei moral se expressa neste sentimento – lembrando que sentimento é um nome transitivo, sempre sentimento *de/por* algo, isto é, sua sintaxe é ela mesma, por assim dizer, receptiva. Não por um acaso, segundo Kant, o ser humano vive um conflito permanente entre sentimentos de respeito pela lei e sentimentos de prazer/dor e nesta dialética, vive a dor narcísica em renunciar inclinações e a dor moral em ceder às mesmas. Como o trecho acima demonstra, Kant caracteriza o sentimento moral como um efeito negativo, um sentimento de dor e humilhação que surge ao negar outros sentimentos e romper com as inclinações; mas, ao mesmo tempo e positivamente, ele é respeito.

SEGUNDAS CONSIDERAÇÕES SOBRE A FINITUDE TRANSCENDENTAL

> *Nem Heidegger tampouco Foucault dão atenção à ética kantiana, em suas reflexões acerca da emergência histórico-filosófica da finitude transcendental kantiana no limiar da modernidade. Contudo, não é sem certa* simetria, *que a filosofia transcendental sustenta seus eixos teorético e moral. Em ambos os casos, trata-se das condições de possibilidade de conhecimentos sintéticos* a priori*; e da aposta de que as leis naturais e morais estão em estrita dependência em relação ao poder legislador da razão humana. Seria também*

possível situar esta simetria no vértice da finitude humana – *empresa que aqui nos propomos.*

*No caso da razão especulativa, como vimos, a oração restritiva - "*ao menos para nós homens*"* (uns Menschen wenigstens) – *emendava sucessivamente as caracterizações teóricas da intuição sensível, assinalando sua exclusividade humana, em face da intuição intelectual de seres divinos, o que evocava o problema semântico da síntese entre representações de natureza diversa (sensível e intelectual) e com isso também demarcando o caráter limitado e finito do conhecimento e da razão humanas; mas também no caso da razão prática, a figura do agente prático humano é frequentemente apresentada como "*ser racional, mas finito*"* (vernünftigen, aber endlichen Wesens – KpV V, p. 25; cf. também ibid., p. 75-76)*, num movimento restritivo análogo ao que se executa no caso da razão teórica. Afinal,* **o que significa uma ética racional, baseada em princípios puros universais, para seres racionais *finitos*?**

A finitude humana parece ter consequências decisivas sobre a filosofia prática kantiana. A princípio, a mais sobressalente evidência nesse âmbito é a constatação de que nossas ações são, na maior parte das vezes, determinadas por móbiles de natureza exclusivamente empírica*, pelo assédio de impulsos e inclinações sensíveis que se impõem, via sentimento de prazer e desprazer, sobre a nossa faculdade de desejar, como os princípios subjetivos do nosso querer (e disso Kant era muito consciente, mesmo ainda na aurora da sociedade burguesa hiperindividualizada e consumista). Finitude aqui significa simplesmente a finitude empírica de um sujeito cujas máximas práticas são heterônoma ou patologicamente determinadas pelos objetos da sensibilidade – e nesse caso elas são incompatíveis com os princípios objetivos da lei moral, tendo uma validade meramente particular.*

Toda resistência e ameaça à instauração da lei moral objetiva como máxima subjetiva para a ação humana parecem derivar do caráter sensível de tendências naturais a um comportamento voltado para a auto-conservação, maximização e prolongamento do prazer e felicidade pessoais – de modo que mesmo o sujeito mais consciente da lei moral e habituado ao uso da faculdade de julgar nas mais diversas situações práticas concretas, se sente premido a

ceder aos impulsos práticos sensíveis. Diante desse conflito, Kant alerta em muitos contextos que, tanto quanto se pode observar, a lei moral só excepcionalmente converte-se em motivação para a vontade humana e que, mesmo no caso em que a ação é favorável à lei moral, a máxima subjacente ou o fim particular do agente podem (e costumam) ser simplesmente outros que não a própria lei (e nesse caso, tal fim outro encontra-se subposto [untergelegt] no fundamento da ação); se há alguma racionalidade no modo como o homem assim costuma agir, esta manifesta-se, antes, como doutrina da prudência (Klugheitslehre) ou conhecimento dos imperativos hipotéticos (racionalidade técnico-instrumental), do que na forma de uma racionalidade ética (pura).

Da **finitude empírica** *segue uma primeira consequência para a filosofia prática: que a lei moral adquire a forma de um* mandamento*, um comando, uma obrigação ou um dever, posto que o ser humano não é naturalmente afeito aos princípios puros da razão prática, que dele cobram a resiliência perante o senhorio das determinações sensíveis e patológicas da vontade. O* **contraste com o divino***, analogamente ao* Urwesen *da intuição intelectual, se mostra também útil: no caso de Deus, a vontade subjetiva e a lei objetiva nunca seriam discordantes e nem mesmo discerníveis.* "A vontade, cujas máximas concordem necessariamente com as leis da autonomia, é uma vontade santa, absolutamente boa." (GMS IV, p. 439; cf. também ibid., p. 414).

Seres racionais providos de vontade, finitos ou infinitos*, se definiriam praticamente a partir desta "*faculdade capaz de determinar a sua própria causalidade mediante a representação de regras e, consequentemente, enquanto capazes de produzir ações segundo princípios e, portanto, também conformes com princípios práticos *a priori* (dado que só estes apresentam aquela necessidade que a razão exige em todos os princípios). Isso não se limita apenas ao homem; torna-se extensivo aos seres finitos dotados de razão e vontade, incluindo até o ser infinito como inteligência suprema. Todavia, no homem, a lei possui, no primeiro caso, a forma de um imperativo, porque, na qualidade de ser racional, pode-se supor nele uma vontade pura; mas, por outro lado, sendo afetado por necessidades e por causas motoras [*Bewegursachen*] sensíveis, não se pode supor nele uma vontade sagrada, isto é, tal que não lhe

fosse possível esboçar qualquer máxima em contraposição à lei moral*"* (KpV V, p. 32).

*A concordância entre máxima subjetiva e lei objetiva não é necessária, para o ser humano, precisamente pelo seu caráter empírico finito. Por isso, a lei precisa ter a forma de um imperativo, e a liberdade precisa ser formulada como independência em relação à afecção patológica da vontade. Aos seres divinos, não está reservada a possibilidade de contrariar a lei moral ou praticar o mal, não fazendo sentido algum elucubrar se os mesmos são livres ou autônomos (pelo menos em relação a móbiles empíricos), posto que sua vontade coincide absolutamente com as razões necessárias da lei. Por outro lado, "cabe a toda criatura racional finita" (allen endlichen vernünftigen Wesen zusteht) fazer do caráter sagrado da vontade, uma "***ideia prática***" – desprovida de realidade substancial, é certo, mas que* "necessariamente deve servir como **modelo**" (nothwendig zum Urbilde dienen muss)*, na tarefa infinita de um "progresso contínuo" de nossas máximas em direção à virtude: "a coisa mais elevada que a razão prática finita pode efetuar"* (grifo nosso, KrV V, p. 32-33*).*

Num primeiro nível de análise, a natureza empírica dos móbiles da vontade humana e, com efeito, a autonomia em relação aos mesmos, exigida pelos imperativos de uma ética racional, já indicam o caráter finito do ser humano. De outra forma, o homem seria talvez simples e naturalmente bom, tal qual o paradigma da vontade sagrada nos permite pensar, em contraste. Mas essa resposta não é satisfatória e não abrange a radicalidade com que a finitude é pensada por Kant no âmbito da filosofia prática. O que deve ser sobretudo destacado é o papel ocupado pelo sentimento moral ou sentimento de respeito pela lei: não basta ter a consciência meramente intelectual da lei e não basta dizer que o agente prático humano é determinado sensivelmente mas *pode escolher aderir à lei moral, elegendo-a como máxima de suas ações. O que mais uma vez evidencia o caráter finito da razão humana, é* a necessidade do sentimento moral como modo de efetivação interna da lei no homem. *O sentimento moral é a quintessência pela qual a lei moral mostra-se efetiva – realmente possível e atual – para um ser finito como um homem. É ele que concorre com os móbiles sensíveis e, define-se correlativamente, como*

> *humilhação do amor-próprio e respeito perante a lei. É o sentimento moral – esse elemento sensível, a priori e volitivo – que permite, num ser finito, a necessária receptividade sensível prática da lei moral no ânimo, ainda que esta não se origine daquele sentimento; é o sentimento moral que constringe a vontade humana (aquilo que nos move a ação) aos mandamentos da lei moral. É por isso também que* seres racionais perfeitos, como Deus ou os seres divinos, tem consciência da lei, mas não sentimento moral (KpV V, p. 76).
>
> *A finitude transcendental em âmbito prático mostra-se no fato de que a razão pura – que em si mesma contém o fundamento formal de determinação das máximas moralmente válidas – transcende a si mesma* no *homem, isto é, está apta a afetar a sensibilidade deste ser finito, efetivando-se no sentimento moral. A finitude transcendental faculta assim ao homem não apenas saber o que é uma lei moral racional, como também colocar-se sob sua autoridade, de um lado mobilizando-a contra os obstáculos das inclinações próprias da finitude empírica, de outro efetivando-a na forma sensível do sentimento de respeito perante a lei.*

•

O caminho que atravessamos visou introduzir, em linhas gerais, o projeto kantiano de crítica da metafísica tradicional, ao final do qual o próprio conceito de metafísica restou transformado. Kant preserva o espaço para um conhecimento *a priori* (anterior à experiência), sem que isso implique a afirmação de um acesso imediato a uma "substância suprassensível". Reinterpretado nos termos de formas puras do pensar, presentes nas operações lógico-judicativas dos distintos campos da experiência humana, o suprassensível perdeu suas prerrogativas de realidade absoluta, para entranhar-se na subjetividade transcendental, assinalada justamente por sua natureza finita.

De maneira sistemática, a pergunta pelas condições de possibilidade das proposições sintéticas *a priori* guiou a fundamentação dos campos teórico e prático da razão humana e a validação (que é também delimitação) de suas pretensões ontológicas e deontológicas. Tanto num caso como no outro, buscamos indicar como a figura da **razão** delineada por Kant é inseparável de certa concepção da **finitude humana**. A finitude da razão humana é o que está por trás da ideia de que a metafísica é

conhecimento *sintético*: as formas *a priori* do pensar, sejam elas a razão teórica com as suas funções lógicas puras, sejam a razão prática com o seu princípio supremo da moralidade, devem ser situadas em relação a este *topos* finito do sujeito da enunciação (o ser humano). Isso significa que o uso válido da razão pura só é possível na articulação sintética com a finitude sensível representada pela intuição de um lado e pelo sentimento, de outro. Só assim se reúnem as condições objetivas *e* subjetivas necessárias para o conhecimento verdadeiramente científico, orientado aos objetos da sensibilidade, de um lado; e para uma lei moral universal que tem apelo efetivo à vontade humana, de outro. Da possibilidade dessa articulação entre sensível e suprassensível no homem, surge a figura de uma **finitude transcendental**, que Heidegger e Foucault souberam reconhecer como a insigne novidade da obra de Kant na história do pensamento e o umbral de nossa modernidade.

Toda a figura da razão humana – esse conjunto de capacidades superiores (*oberen Vermögen*) do ânimo (*Gemüt*) humano[56] – foi desenhada num terreno anterior à experiência, ainda que ele fosse sempre e apenas o terreno sobre o qual os andaimes da experiência científica e moral poderiam ser erigidos (como diz Günter Zöller, "o segredo da metafísica é o segredo metafísico da experiência"[57]). No capítulo seguinte, buscamos compreender como a antropologia pragmática de Kant – e a figura do homem *empírico* que ela toma por objeto –, pressupõem a filosofia crítica (e a respectiva finitude transcendental da razão humana) no bojo de suas considerações sobre a *natureza* do homem, ainda que seus problemas sejam de níveis diferentes. Trata-se fundamentalmente de mostrar como o *a priori* da Crítica ou a finitude transcendental antes desvelada torna-se um incontornável constituinte da experiência antropológica, isto é, da finitude empírica. Dito de maneira simples, **como razão humana finita e existência humana concreta se relacionam na antropologia pragmática**.

---

[56] Sobre a noção de *Gemüt*, cf. mais à frente a seção C do Capítulo II. Por enquanto, basta dizer que o *Gemüt* refere-se ao *homem*, ao *sujeito* ou ao *eu* como um complexo unificado de faculdades em relação recíproca (das faculdades "superiores" às "inferiores"). A opção por verter para "ânimo" segue aqui a associação frequentemente feita por Kant entre *Gemüt* e o termo latino *animus* (mais raramente também entre *Gemüt* e *mens*) – o que não deve ser confundido com o sentido mais estrito de ânimo como "estado emocional do sujeito" tampouco com a acepção estritamente cognitiva de "mente".

[57] ZÖLLER, G. "Critique: knowledge, metaphysics", in: DUDLEY, W.; ENGELHARD, K. (eds.). *Immanuel Kant: Key Concepts*, Acumen, 2011, p. 26.

Capítulo II
O Lugar de uma Antropologia Pragmática

No ano de 1772, Kant cancelou o oferecimento da preleção dedicada à "Física teorética" devido à falta de inscrições; em seu lugar, ofertou um curso de antropologia, que daí em diante foi ministrado, sem intermitências, todos os semestres de inverno até 1796, ano de sua aposentadoria. Além da *Antropologia Pragmática* publicada em 1798, seu contínuo envolvimento docente com a matéria assim como as diferentes alusões, ao longo de sua obra, à ideia de antropologia ("transcendental", "fisiológica", "empírica", "moral", "prática", "aplicada", além de "pragmática"), suscitam discussões entre os estudiosos até hoje, principalmente nas últimas duas décadas: Qual seria lugar desta heterodoxa disciplina – que à época mal havia se desenvolvido academicamente –, no interior de um pensamento deliberadamente sistemático? Na qualidade de disciplina concomitante ao período de gestação e desenvolvimento da filosofia transcendental, qual seria sua relação com a crítica da razão, objeto privilegiado da obra publicada por Kant? Qual tipo de deslocamento opera a antropologia pragmática, no que se refere ao nível da finitude transcendental, cujo fundamento a crítica da razão liberou? De fato, construir uma ponte entre a filosofia crítica e transcendental e a antropologia não é uma tarefa tão simples. Apresentemos algumas das dificuldades, pois é certo que Foucault também teve de levá-las em conta.

Primeiramente, entre uma e outra há uma **distância de método e de objeto**. Como vimos, a filosofia crítica põe-se como tarefa avaliar as pretensões de validade do conhecimento, tanto teorético quanto prático, tanto ontológico quanto deontológico, em especial o que neles se mostra como metafísico; assim, seu "objeto" – que é de alguma forma anterior a todo e qualquer objeto – são as ***condições* a priori *de possibilidade do conhecimento***; para isso Kant realiza um exame das fontes fundamentais do conhecimento (as faculdades) e põe em relevo o caráter *finito* do domínio onde os princípios das faculdades superiores (racionais) tem validade, limitando assim a razão em suas pretensões de conhecimento. Já a antropologia por sua vez investiga a ***natureza humana***, ou seja, tem por objeto específico o homem – num sentido ainda a ser pormenorizado; indisputado, no entanto, é o fato de que tal pesquisa é conduzida a partir

de fontes empíricas, através da **"observação" (*Beobachtung*)** direta de comportamentos, mas também saberes populares e da interpretação de obras da cultura. Quer dizer, ela lança um "olhar atento" (*V-Anth/Pillau* [1777/78] XXV, p. 734) sobre o que os homens "fazem ou deixam de fazer", extrai informações a partir do trato (*Umgang*) com os homens, nas "conversas com conterrâneos da cidade ou do campo" (no que se inclui citações à própria experiência pessoal de Kant, p. ex. em *Anth* VII, p. 190) e, como "meios auxiliares", interpreta conhecimentos gerais, livros de viagens, de história do mundo, biografias, peças de teatros e romances (*Anth*, VII, p. 120-121; Cf. também *V-Anth/Collins* XXV, p. 7 e carta a Herz de 1773 – *Br* X, p.138-9). A crítica, por sua vez, emprega de maneira decisiva um método analítico na investigação do conhecimento, pelo qual separa a forma do conteúdo, o *a priori* do *a posteriori*, a representação pura da representação empírica, o subjetivo do objetivo, para depois recompor sinteticamente tais relações num nível *a priori*, anterior mas necessário para a experiência – não à toa, uma das suas principais queixas em relação à tradição é dirigida à incapacidade da mesma em distinguir ambas as instâncias, enredando-se por isso numa confusão que sabota suas próprias pretensões. **Em suma, de um lado temos a metafísica da razão humana finita, de outro a ciência empírica da natureza humana.**

Essas diferenças temáticas e metodológicas radicais deixam-se notar a partir do estatuto do ***exemplo*** em cada uma das obras – o que ao fim e ao cabo coloca em questão o nexo entre a estratégia adotada em cada uma dessas operações filosóficas e o público ao qual elas se dirigem. Na medida em que se ocupa de conhecimentos *a priori*, cuja demonstração não pode derivar de casos particulares, a crítica coloca de antemão o uso de exemplos sob suspeição. Porque "no tocante ao rigor e precisão dos conhecimentos do entendimento, os exemplos são, geralmente, mais prejudiciais que vantajosos, porque é raro cumprirem adequadamente a condição da regra (como *casus* in terminis) e enfraquecem, além disso, muitas vezes, o esforço do entendimento para apreender, em toda a suficiência, as regras em geral e independentemente das condições particulares da experiência, de tal modo que, por fim, nos habituamos a usá-las mais como fórmulas do que como princípios" (*KrV*, A 134 / B 174). O exemplo, que deveria se passar como ilustração da regra (teórica ou prática), pode traiçoeiramente se inverter sua função, tornando-se , ao invés de caso particular ou signo representativo, a fonte mesma (empírica) da regra, o que atenta contra a exigida universalidade. De outro lado, o texto

da antropologia pragmática, na qualidade de saber empírico, é todo ele entrecortado por travessões onde figuram os mais diversos "exemplos", os quais "todo leitor possa por si mesmo encontrar" (*Anth* VII, p. 121), ainda que o esforço seja de colocar esses exemplos sob uma "rubrica" (idib., p. 122), ou seja, um esforço de universalização próprio a uma ciência. Essa presença figurativa não responde apenas ao caráter empírico do objeto e da metodologia observativa correspondente, senão também à **vocação *popular* da antropologia pragmática**, que prima pela comunicação e instrução prática (voltada para o *uso*) do público, na forma do conselho, do relato e do exemplo. De maneira que aí se sente também a diferença entre o **apanágio escolástico da crítica**, onde a prerrogativa de rigor lógico e acabamento (*Vollkommenheit*) formal do conhecimento não cede nada ou quase nada ao seu potencial estético (à arte dos exemplos); e a popularidade da antropologia, que requer uma relação mais inclusiva com a linguagem, burilando o linguajar alemão popular no códex filosófico latino – pois ela visa, antes de tudo, penetrar a banalidade da vida e ampliar o escopo de sua audiência cada vez mais, até estratos sociais alheios à Academia, como as mulheres ("pode ser lido até mesmo por damas, no banheiro" – *V-Anth/Mensch* XXV, p. 857; Cf. *V-Anth/Mron* XXV, p. 1213).

Ainda que o escolástico possa vestir uma roupagem popular, em vista da facilitação da comunicação, esta necessidade é sempre secundária em relação ao método e profundidade exigidos pela escola na construção do conhecimento, ao passo que a popularidade da antropologia parece constituir sua própria essência, tanto na forma quanto no conteúdo, tanto por seu objeto ser o homem empírico quanto por dirigir-se ao grande público (FOUCAULT, 2011, p. 83s). A partir dessas duas linhas de força – de um lado o pendor para o rigor lógico, de outro para a visibilidade estética –, poderíamos dizer, lembrando observações constantes no manual kantiano de Lógica editado por Jäsche, que o hermetismo escolástico de uma aula de metafísica não deixa de estar ameaçado pelo risco de tornar-se "pedante" ou vazio de conteúdo, reprodução pseudoerudita de fórmulas, espécie de regozijo em apartar-se dos ouvintes, ao passo que a popularidade antropológica está suscetível a inchar o elemento estético até negligenciar o vocabulário científico em favor do galanteio com a plateia (*Log* IX, p. 47-48). Perigos simétricos na sua diferença.

Além dessas primeiras diferenças de objeto, método e estratégia para com o público-alvo, devemos lembrar outra importante discrepância (que não deixa de erguer

uma ponte oblíqua entre crítica e antropologia): ali onde a antropologia pragmática parece mais permeável à filosofia pura, a saber, mediante o roteiro da filosofia prática, também se antepõem algumas dificuldades, se concedermos que a antropologia pragmática não é "idêntica com a antropologia que diversas vezes – por exemplo na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* – Kant exige como disciplina que complementa a filosofia moral pura"[58]. Brandt reporta-se aos difusos trechos, espalhados pelo *corpus* kantiano, nos quais se prevê lugar para algo como uma **antropologia moral ou prática**, a "parte empírica" da ética ou a "contraparte [*Gegenstück*] da Metafísica dos Costumes", encarregada de aplicar (*anwenden*) os já fundamentados princípios práticos objetivos, sob a observância de que a antropologia, permanecendo saber empírico, não pode ser a *fonte* da lei moral pura nem do motivo interno que impulsiona a ação do sujeito (*Triebfedern*), que nesse caso só poderia ser a pura representação do dever, como vimos na análise da razão prática[59]. Tomando como objeto a natureza humana, esta "antropologia moral" conteria tão-somente "as condições [*Bedingungen*] subjetivas tanto impeditivas [*hindernde*] como favorecedoras [*begünstigende*] da *realização* [*Ausführung*] das leis da primeira [isto é, da metafísica dos costumes] na natureza humana, a produção, difusão e consolidação dos princípios morais (na educação e no ensino escolar e popular) e, de igual modo, outros ensinos e prescrições fundados na experiência." (*MS* VI [1797], p. 216-217[60]). Mas Kant não publicou uma obra temática e explicitamente dirigida à antropologia moral, restando aos pesquisadores o expediente reconstrutivo, que varre elementos de textos diversos (HAHN, 2010; LOUDEN, 2000, 2002 e 2011; PEREZ, 2009, 2010), incluindo destacadamente a *AP* nessa empreitada. Essa tem sido a maneira mais habitual, entre os comentadores, de outorgar à antropologia pragmática (ou à parte dela) um lugar em relação à filosofia pura (no caso, prática) – tratar-se-ia de um estudo complementar, portanto, de condições humanas subjetivas (como *temperamentos*, *caráteres*, *predisposições*, *propensões*), as quais, em relação à aplicação da moralidade, aparecem como favorecedoras ou impeditivas.

---

[58] BRANDT, R. *Kritischer Kommentar zu Kants Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* (1798). Hamburg: Felix Meiner, 1999, p. 14 (tradução nossa).

[59] Kant relembra em muitos contextos que uma filosofia prática pura não pode se fundamentar "na constituição particular de um ser racional, como o ser humano" (*Moral Mrongovius II* XXIX, p. 599; cf. também *GMS* IV, p. 388-389), pois aí se confundiria o empírico com o transcendental. Perigo análogo ao recém-mencionado risco envolvido no uso de exemplos no contexto da filosofia pura, quando aquilo que deveria servir de *ilustração* ou *modelo* da regra toma a proporção de *fonte,* impura, da mesma.

[60] Cf. também *GMS* [1785], p. 412; *Moral Mrongovius II* [1784] XXIX, p. 599; *V-Mo/Collins* [1784/85] XXVI, p. 244.

As evidências precípuas do papel organizador da filosofia pura *prática* na antropologia pragmática são: **1)** duas importantes asserções presentes no prefácio - "**O homem como fim último**" (princípio teleológico eminentemente moral, que recobriria os saberes pragmáticos como um todo, isto é, todos os possíveis fins aos quais estes pudessem servir) e o "**homem como cidadão do mundo**" (proposição que assinala o pertencimento do indivíduo ao gênero humano e à vida social – ressoando elementos da filosofia prática acerca do sujeito da moral e do direito, bem como a filosofia kantiana da história – a qual, diga-se de passagem, é marcada desde a medula por sua filosofia prática); **2)** considerações sobre a **faculdade do querer** (segunda seção da Primeira Parte da obra), a mais diretamente ligada ao âmbito prático; **3)** ligada àquela ideia de uma antropologia moral, a **teoria do caráter**, presente na Segunda Parte da obra ("Característica Antropológica" - *Anth* VII, p. 322s), onde se caracteriza a natureza humana segundo predisposições (*Anlagen* - *RGV* VI, p. 11s), *potencialidades* inatas que se personificam e tomam forma na experiência, isto é, na exterioridade do comportamento do indivíduo e na história da espécie e da humanidade como sujeito coletivo. O modo de maturação dessas predisposições no homem concreto permite a Kant diferenciar as formas de *caráter* (físico x moral ou inteligível - *Anth* VII, p. 285)[61].

[61] A teoria do caráter aparece já na primeira crítica (*KrV*, A 549-554 / B 567-582) e na *Religião nos limites da simples razão* (*RGV* [1793] VI, p. 20s.). O problema crucial que ela coloca é o seguinte: seria possível afirmar um **caráter *inteligível*** do homem? Isto é, que ele possa se elevar por sobre a condição de mero objeto da natureza, por sobre o caráter meramente empírico ou físico, que compartilha com os demais seres naturais? Nesse sentido, a noção de caráter inteligível ou moral, presente na *AP* como noção descritiva, nada faz senão conjugar num estudo da natureza humana com enfoque empírico o problema da possibilidade da liberdade. Segundo os resultados da primeira crítica e das obras de filosofia prática, o caráter inteligível se mostraria primeiramente no "fato não empírico" (*faktum* da razão) de que possuímos uma faculdade que prescreve regras práticas *a priori* (lei moral); em segundo lugar, no fato de que essas regras podem ser deliberadamente adotadas como máximas da nossa vontade, motivos de nossas ações, na medida em que elas nos *constringem internamente*, em franca oposição ao pendor empírico das inclinações; em terceiro lugar, devido à dificuldade na compreensão de certos fenômenos observáveis *in concreto*, quando se supõe que eles teriam uma causalidade meramente mecânica, o que permite *pensar (supor)* o caráter inteligível (a liberdade do homem) como uma causa eficiente no mundo (ainda que a vontade em geral, e portanto a vontade livre, não seja observável como os objetos físicos).

Mas como poderia um estudo empírico versar sobre o caráter inteligível? Quer dizer, estaria Kant afirmando que é possível *conhecer efetivamente* uma causalidade pela liberdade? Sim e não. Pensamos que, sob o pano de fundo dos desenvolvimentos críticos, a teoria do caráter aqui mobilizada para a compreensão da "natureza humana" não a engendra segundo um ponto de vista teórico-especulativo (para o qual o juízo sobre a liberdade é *problemático*, pois formula um problema insolúvel); pelo contrário, inserindo a teoria do caráter inteligível na filosofia prática, ela dependeria apenas da admissão de que o homem, enquanto ser provido da faculdade da razão, está apto a aperfeiçoar-se moralmente; o caráter indicaria assim, simplesmente, os traços exteriores sintomáticos de uma *interioridade* moral ou não (e é também por isso que Kant subintitula a seção *Caraterística* de "Da maneira de conhecer o interior pelo exterior"). O ponto de partida é uma natureza humana *aberta*, prenhe de capacidades que habilitam a construção de uma personalidade moral (isto é, no exercício do uso interno da liberdade na determinação das máximas da nossa ação) – e não a pergunta especulativa sobre

Aqui o princípio de diferenciação é claramente moral, deixando-se dividir entre o caráter determinado pela natureza fisiológica e aquele próprio a um ser livre (mau caráter ou bom caráter) – tanto que as tendências, temperamentos, propensões e predisposições são identificadas conforme sejam favoráveis ou impeditivos à realização da moral na natureza humana (natureza que, devido a essa teoria do caráter, tem aqui o sentido imanente do modo de ser dos homens construído no tempo, espaço e na relação social que os liga entre si, desdobrando suas potencialidades originárias).

Curiosamente, Foucault não procura recompor as relações entre crítica e antropologia a partir desta projetada mas não suficientemente cumprida antropologia moral, que vibraria em estratos importantes da antropologia pragmática. Ainda assim, é certo que sua abordagem converge, de uma maneira peculiar, para o conflito entre natureza e liberdade na *AP*[62].

A despeito da distância que separa os dois empreendimentos filosóficos de Kant e para além dessa aproximação via antropologia moral, que os comentadores tem plena razão em fazer notar, gostaríamos de chamar a atenção, também a guisa de introdução, para os seguintes feixes de relações entre filosofia crítico-transcendental e antropologia, ponto de partida para qualquer tratamento sério dessa questão:

1) **Estrutura reflexa das faculdades**. O conceito de natureza humana que está em jogo na *AP* pressupõe certa constituição do "ânimo" (*Gemüt*) humano, "cujas faculdades fundamentais e irredutíveis comandam a organização das três críticas" (FOUCAULT, 2011, p. 49). A estrutura organizadora do texto baseia-se, no caso da primeira parte (*didática antropológica*), na seguinte partição das faculdades: uma seção sobre a faculdade do conhecer, baseada no par sensibilidade e entendimento (primeira crítica); uma seção sobre a faculdade do prazer e desprazer (terceira crítica, sobretudo); e uma seção sobre faculdade de apetição ou de desejar (segunda crítica). Há de se supor que as reflexões críticas acerca das dimensões cognitiva, prática, estética e teleológica da razão humana, na medida em que reconhecem nelas a presença constitutiva das respectivas faculdades, gerariam também alguma consequência para a formação do

---

uma origem absolutamente livre de uma ação (pergunta a qual, de resto, deixa em aberto a possibilidade da causalidade por liberdade e, portanto, de seu efeito exterior).

[62] Foucault formula sem rodeios o problema: "(…) como articular uma análise do que é o *homo natura* com uma definição do homem como sujeito da liberdade?" (FOUCAULT, 2011, p. 43). Em muitos outros momentos da *Anthropologie/Introduction* deixa-se notar que para ele esta é a questão fundamental da *AP* e da última filosofia de Kant.

campo epistemológico da *AP*. Haveria, para além do espelhamento na estrutura textual, também uma proximidade de conteúdo, na abordagem dessas faculdades?

2) **Problema da duplicidade entre natureza e liberdade**. A robusta presença de material empírico parece registrar na *AP* uma permanente tensão entre **antropologia fisiológica e antropologia pragmática**. A primeira, também denominada empírica ou teórico-especulativa, trata daquilo "que a natureza faz [*macht*] do homem (...) [nesse caso, o homem] é mero expectador nesse jogo de suas representações [*Spiel seiner Vorstellungen*] (...) tem de deixar a natureza agir [*die Natur machen lassen muß*]", pois não sabe "manejá-la para seu propósito, ou seja, tem de confessar que nada se ganha com todo o raciocínio teórico sobre esse assunto" (*Anth* VII, p. 119; Cf. *Handschriftlicher Nachlass* XV, p. 801). Em suma, a antropologia fisiológica participa do mesmo ramo de saberes que considera o homem objeto da natureza, como é o caso da psicologia empírica[63]. Por outro lado, a antropologia pragmática pressupõe um "conhecimento do mundo" (*Weltkenntniß*), entendido aqui não em termos de mundo natural externamente subsistente, mas de um mundo inserido no âmbito de um "**uso [*Gebrauch*] do mundo**" (*Anth* VII, p. 119), constituindo por isso uma "ciência de *utilidade* geral [grifo nosso]" (ibid., p. 122). Logo, se a antropologia pragmática é uma ciência empírica, essa empiria não recebe um tratamento meramente psicológico ou fisiológico: trata-se de um conhecimento acerca daquilo "que ele [o homem] faz de si mesmo, ou pode e deve fazer como ser que age livremente [*was er als freihandelndes Wesen aus sich selber macht, oder machen kann und soll*]" (ibid., p. 119).

A oposição entre estas duas antropologias está no núcleo da noção de *natureza humana* desenvolvida por Kant nesta obra. **No pragmático, o domínio empírico-factual próprio ao *machen* (fazer) é atravessado por um campo de tensões entre a causalidade livre e a natural, que se sobrepõem mutuamente; o espaço da potência humana – o *können* e o *sollen* – é assegurado e pensado na relação com o factício**

[63] O paradigma antropológico que Kant tem sob os olhos nesse caso é o de *Anthropologie für Ärtze und Weltweise* (1772) escrito por Platner, mas também o modelo psicofisiológico de funcionamento da memória em Descartes (*As Paixões da Alma*, 1973 [1649], artigo 35), e a psicologia empírica de Baumgarten, que, como se sabe, foi um componente essencial na gênese da antropologia pragmática kantiana. Para essa tripla referência, cf. *Anth* VII, p. 119, 120, 176; e carta de 1773 a Herz – *Br* X, p. 138, 145. De fato, apesar da diferença, a *AP* apresenta elementos inequívocos de um tratamento do ser humano enquanto ser natural, por exemplo, nas passagens sobre as raças humanas (*Anth* VII, p. 120), onde a história e a geografia naturais desempenham um papel importante, assim como a teoria das representações obscuras (*Anth* VII, p. 136) e o saber sobre a constituição do sono, do sonho e do sonambulismo (*Anth* VII, p. 189), onde a fisiologia do corpo e a psicologia empírica são evocadas. Normalmente, Kant salienta, nesses momentos, que a *AP* atingiu a fronteira com a antropologia teórico-espectulativa.

da determinação. A condição de possibilidade de algo como uma antropologia pragmática repousa na **fricção** (ou no ***jogo***, termo caro a Kant na *AP* e bastante destacado por Foucault) entre determinação natural e causalidade livre, o que é uma novidade significativa ao estatuto da antropologia, tal como aparecia na *Crítica da Razão Pura*, onde tal conceito se imiscuía com o de antropologia fisiológica, sendo tão-somente um modo de "investigar fisiologicamente as causas determinantes das suas ações [do homem]" (*KrV*, A 550 / B 578).

Veremos como Foucault amarra crítica e antropologia em seguida, lidando a seu próprio modo com as inquietações que brotam desses distanciamentos e aproximações, tão difíceis de medir – em grande parte pela falta de uma abordagem esclarecedora de Kant acerca da relação entre ambas as empresas de seu pensamento. Ao final do capítulo preparamos o próximo momento da interpretação foucaultiana, a saber, a ideia de que a antropologia pragmática serve, "pela repetição mesma da *Crítica*, [de] momento de passagem à filosofia transcendental" (FOUCAULT, 2011, p. 92). Como dissemo antes, em muito momentos deixamos a literalidade da interpretação foucaultiana para nos aventurarmos por nós mesmo no *corpus* kantiano.

2.1 Antropologia pragmática: uma empiria não fundada em si mesma

Feita a introdução da antropologia pragmática a partir de alguns dos nós que a ligam à filosofia crítico-transcendental e apontados alguns problemas acerca dessa relação, podemos passar a um exame mais escrutinado da questão. Foucault articula a relação entre *Crítica* e *Antropologia Pragmática* na forma de uma **repetição antropológico-crítica**, em que ambas se mantém distintas ao mesmo tempo em que a crítica é "repetida" sobre a antropologia, como em negativo, num espelho invertido. Ao mesmo tempo, na medida mesma em que a *Antropologia Pragmática* realiza a repetição do *a priori* da *Crítica*, ela desloca a filosofia para uma nova área, chamada por Foucault de *fundamental* ou *transcendental*, e que não se confunde nem com a crítica nem com a antropologia, onde segundo Foucault a filosofia kantiana parece atingir uma coesão inédita – a "*Antropologia* [seria] contemporânea, ao mesmo tempo (…) daquilo que logo irá liquidá-la [a *Crítica*]" (FOUCAULT, 2011, p. 20)[64].

[64] Soando cáustica esta sentença, o leitor deve se precaver obviamente de concluir daí que a crítica seria dispensável à evolução do pensamento de Kant.

Os tópicos que seguem na sequência sumarizam uma rede de operações teóricas e conceitos cardinais, que dão inteligibilidade à *antropologia pragmática*, tendo por fio-condutor a hipótese de que a empiria da *AP* não se sustenta por si mesma, florescendo sempre no solo estrito definido pela crítica. ***Conhecimento de Mundo; Jogo, Uso, Exercício e Arte; Liberdade pragmática; Ânimo e Espírito (*****Gemüt*** ***e*** **Seele*****) x psicologia empírica; Estrutura dialética da temporalidade antropológica (domínio da experiência interna); o domínio da linguagem dada***. Retomo os mesmos devido ao efeito retrospectivo que geram sobre o campo conceitual definido pela *Crítica*, permitindo ao mesmo tempo (1) apresentar as linhas de força que balizam a tese foucaultiana no prisma das relações crítico-antropológicas, (2) problematizar alguns tópicos específicos em discussões com comentadores kantianos contemporâneos e (3) reservar espaço para uma incursão própria nos textos kantianos, realizando nossas próprias análises bem como complementando alguns tópicos mediante uso de documentos inéditos a que Foucault não tivera acesso (em especial as preleções de Antropologia, publicadas por R. Brandt e W. Stark, no volume XXV da edição da Academia em 1997, contendo sete transcrições das anotações feitas por alunos que frequentaram tais cursos entre 1772 e 1798)[65].

A) "CONHECIMENTO DE MUNDO" (*WELTKENNTNIS*)

Foucault realiza um balanço de continuidades e descontinuidades (principalmente continuidades) entre diversos textos pré-críticos e o texto publicado da *Antropologia Pragmática*. Além de afinidades temáticas e modificações sutis entre um e outro momento[66], Foucault lembra que o início dos cursos de antropologia por Kant (1772) situa-se entre *Dissertação sobre o mundo sensível e inteligível* (1770) e *Ensaio*

[65] Foucault lamentava não ter a oportunidade que hoje temos: dos "diversos estados [da antropologia kantiana] antes desta última redação, nada ou quase nada conhecemos (...). Deste texto, formado e desenvolvido durante 25 anos, certamente transformado na medida em que o pensamento kantiano se desdobrava em novas formulações, só tínhamos um estado: o último" (FOUCAULT, 2011, p. 16-17).

[66] Em *Observações sobre o Belo e o Sublime* (1764), afinidade entre os sentimentos morais ali descritos e a classificação dos temperamentos em *Antropologia Pragmática* – afinidade que também Stark (2003, p. 26) reconhece na apresentação dos diversos tipos de caráter; em relação ao *Ensaio sobre as Doenças do Espírito* (1764), há na *AP* uma reatualização crítica na abordagem das doenças, mensuradas e classificadas segundo os limites da experiência possível (um critério parido na crítica, portanto); permanece o problema da postura vertical do homem primitivo, já presente em *Da essencial diferença corpórea entre a estrutura dos animais e dos homens* (1771). A associação entre todos estes escritos pré-críticos e os antropológicos é também reconhecida pelos comentadores kantianos, que reuniram traduções exatamente destes textos em *Anthropology, History, and Education* (2007), ed. por Günter Zöller e Robert Louden. Cambridge, MA: Cambridge University Press, 2007.

sobre as raças humanas (1775), justamente nesse período conhecido como antecipatório da viragem crítica subsequente. Foucault chama atenção, aqui, para a noção de "**conhecimento de mundo" (*Weltkenntnis*)** – e como ela se modifica entre esse momento proto-crítico e o texto pós-crítico da *Antropologia Pragmática*.

Mais particularmente, ele cita o último parágrafo de *Ensaio sobre as raças humanas* (*VvRM* II, p. 443), destinado a anunciar o curso de geografia física, no semestre de verão do mesmo ano[67], no qual tanto geografia física quanto antropologia são qualificadas como formas de "conhecimento de mundo" e situadas no interior de uma perspectiva *cosmológica*. Em primeiro lugar, é visível já neste trecho de 1775, que *Weltkenntnis* consiste numa modalidade de conhecimento que se opõe ao escolástico, ao subordinar as "ciências adquiridas" e "habilidades", não à demanda teórica por acabamento formal e exatidão, como na instrução acadêmica, senão à finalidade expressa num uso – o "uso para a vida" [68] (lembrando que vida é, pelo menos segundo a terceira crítica, exatamente um sistema teleológico – no caso do homem, também capaz de propor *a si mesmo* fins facultativos).

Enquanto conhecimento pragmático, o *Weltkenntnis* está dirigido a fins práticos em sentido amplo: desde o cultivo de habilidades técnicas, voltadas à manipulação de objetos; passando por lições de "prudência" (*Klugheit*) que civilizam o homem para a vida social e pública, e a fins ligados à felicidade pessoal; até fins propriamente morais, ligados ao dever[69]. Ele está, portanto, orientado ao *trato* (*Umgang*) com o mundo: nada mais distante da representação acerca da "neutralidade" do sujeito cognoscente. Esse *télos* do conhecimento pertence, já vimos, à antropologia pragmática de 1798, que fala no caráter serviente dos "conhecimentos e habilidades" da

---

[67] Kant ofereceu, desde 1756, cursos de "Geografia Física" em Königsberg (editados e publicados, em 1802, por F. Theodor Rink) – foi o primeiro na história do pensamento, antes mesmo da criação da cátedra de Geografia em Berlim, em 1820, por Karl Ritter, a realizar preleções na universidade com este tópico explícito (com dispensa especial do Ministro da Educação) – pioneiro na tentativa de dar sistematicidade científica à disciplina. Cf. ELDEN, S., MENDIETA, E. (eds.). *Reading Kant's Geography*. Contemporary Continental Philosophy Series. New York: SUNY Press, 2011, p. 5.

[68] Trata-se de "uma intrução acadêmica útil [*nützlichen*], que eu [Kant] poderia chamar de exercício preliminar [*Vorübung*] no conhecimento do mundo. Este conhecimento do mundo [*Weltkenntniß*] serve para prover a dimensão pragmática a todas as ciências e habilidades adquiridas [*erworbenen Wissenschaften und Geschicklichkeiten*], para que elas sejam útilizáveis [*brauchbar*] não apenas para a academia, mas também para a vida – através do que o aprendiz formado é introduzido no palco da sua vocação [*Schauplatz seiner Bestimmung*], nomeadamente, no mundo [tradução nossa]" (*VvRM* II, p. 443).

[69] Sobre essa tríade de fins contida no pragmático, cf. *Refl* XV, p. 659; *V-Anth/Mensch* [1781/1782?] XXV, p. 855-856; *V-Anth/Mron* [1784/1785], XXV, p. 1211; *V-Anth/Busolt* [1788/1789 ?], p.1435-1436. É devido à amplitude de fins que o pragmático não se esgota no imperativo hipotético da filosofia prática.

escola ao "uso do mundo" e no homem como fim em si mesmo ou o objeto supremo entre todos os objetos (*Anth* VII, p. 119).

Mas além de popular e pragmático (eventualmente até moral-pragmático, submetendo o hipotético ao categórico), o "conhecimento de mundo" é também apresentado numa **coesão cosmológica** – o que impede os pares geografia física e antropologia, natureza e homem, de se dispersarem em ciências parciais, tornando possível pensá-las na reciprocidade e transitividade que a noção de "uso", contida no pragmático, exige. Homem e natureza, para Kant,

> "(...) precisam (...) ser consideradas cosmologicamente, isto é, não com respeito a **peculiaridades notáveis** que seus objetos contenham (Física e Psicologia empírica), senão segundo o que notamos da sua **relação no todo** [*ihr Verhältniß im Ganzen*], no qual elas [as partes] se situam e tomam cada uma o seu lugar. [grifo nosso]" (*VvRM* II, p. 443)

Natureza externa e ser humano: termos distintos que se unem, no entanto, mediante um postulado cosmológico, evitando o esfacelamento de um e outro nas forquilhas teóricas da física e da psicologia empírica (exatamente naquelas duas partes da filosofia da natureza, uma dedicada à natureza externa, a outra, à interna). O postulado cosmológico assegura a unidade do existente numa totalidade *pragmática* – logo, não teórico-especulativa. Sobre o cosmológico, diz Foucault:

> se [em relação à *Antropologia Pragmática* de 1798] o conteúdo temático não muda (prevalência do pragmático e preocupação com um conhecimento que concirna ao mundo na estreita coesão de um todo) as estruturas em contrapartida, distanciam-se (...) a ideia de uma perspectiva cosmológica que comandasse, de antemão e de longe, geografia e antropologia, servindo de unidade de referência para o saber da natureza e para o conhecimento do homem, deverá dissipar-se para ceder lugar a uma ideia cosmopolítica que tem valor programático e na qual mundo aparece antes como cidade a ser construída do que como cosmos já dado" (FOUCAULT, 2011, p. 28).

Tanto em 1775 quanto em 1798, uma antropologia surge num horizonte de "predominância do pragmático", isto é, de uso do saber "para a vida"; e essa disposição para o uso é, logo em seus primeiros registros, incontornavelmente associada a um modo específico de abordar a problemática das **relações entre homem e natureza**[70]. De fato, em nenhum momento a *Antropologia Pragmática* de 1798 diz que sua

[70] Neste interregno, tal definição de *Weltkenntnis*¸ que emparelha homem e natureza, é proferida em diversas ocasiões nas Preleções (*Vorlesungen*) de Antropologia, anotadas por seus alunos: *Weltkenntnis* como "o estudo da natureza e do ser humano" (*V-Anth/Fried* [1775/76] XXV, p. 469; e *V-Anth/Mensch* [1781/82] XXV, p. 854); e mais cedo, como o estudo de "geografia física e antropologia" (*V-Anth/Collins* [1772/73] XXV, p. 9.

contraparte é a geografia física ou a física (enquanto um certo tipo de conhecimento da natureza), como antes em 1775 se falava – o que não quer dizer ausência da figura da natureza na *AP*, algo inconcebível em se tratando de um estudo que abarca o homem empírico. Tampouco isso significa – e nisso discordamos do filósofo francês –, que "a tarefa de dirigir-se a uma *Weltkenntnis* fica inteiramente confiada a uma antropologia" (FOUCAULT, 2011, p. 28), pois na verdade, Kant continua dando aulas de geografia física, em alternância com a antropologia pragmática, e aquela *continua* sendo apresentada como parte do "Weltkenntnis" (Cf. *Geo* IX [1802], p. 157), não abdicando todavia de sua independência relativa enquanto disciplina – ciência da descrição da Terra (*Erdbeschreibung*).

Quanto ao primeiro ponto (presença da natureza na *AP*), decerto o homem aparece também na *Antropologia Pragmática* enquanto objeto da natureza. Mas a *AP* não se resume em **fisiologia** nem tampouco em **psicologia empírica**, pois inclui estas últimas no pátulo da **liberdade em sentido pragmático**. Nesta última, homem e natureza se constituem numa relação recíproca necessária, no todo em que coexistem e se co-constituem, podendo o homem *usar* de suas condições fisio-psicológicas e do mundo natural, como o trecho de 1775 já sugere, ao salientar a unidade em que as distintas ciências devem operar.

Em segundo lugar, se existe no texto de 1798 algo da natureza sobre a qual geografia física ou de história natural projetam a sua luz, a "antropologia só se encontra n[ess]a natureza sob a forma já habitável da Terra (*Erde*)" (FOUCAULT, 2011, p. 28), tendo em vista a singularidade da ***espécie* humana**, esperando com isso "conhecer o interior do homem pelo exterior" (Anth VII 283 – subtítulo da "Característica Antropológica", Segunda Parte da *AP*, onde se considera o homem na ambivalência do animal dotado de razão). Mesmo que a exterioridade seja aquela descrita pela geografia física ou pela história natural, seu alvo é o entendimento do homem, e não o "mundo-planeta Terra" em geral, como a geografia o faz na autonomia de sua disciplina. Com efeito, na *Antropologia Pragmática*, **a natureza ou mundo natural (seja geografia física, seja fisiologia ou psicologia empírica) é desde sempre já incluída na terra habitada pelo homem e num mundo humano cosmopolítico**[71], como soube

[71] "Uma tal antropologia, considerada como *conhecimento do mundo* que deve seguir à escola, não é ainda propriamente denominada pragmática se contém um amplo conhecimento das *coisas* no mundo, por exemplo, os animais, as plantas e os minerais dos diversos países e climas, mas se contém um conhecimento do ser humano como um *cidadão do mundo*." (*Anth* VII, p. 120).

reconhecer Foucault. Assim, não é qualquer parte da natureza que conta para a antropologia, senão aquela que concerne de maneira direta ao mundo humano, contendo potencialidades para o uso humano e, sobretudo, para sua realização prático-moral.

O que destacaríamos junto de Foucault é que, face a este complexo mais amplo do *Weltkenntnis*, que também abarca a geografia física, a antropologia de 1798 parece ter refinado o sentido de seu pertencimento ao cosmológico, a partir de um acento particularmente *cosmopolítico*, por força do qual o mundo se torna o espaço social de progresso possível da humanidade.

O acento cosmopolítico não implica, porém, que homem e natureza não sejam mais pensados cosmologicamente. Pois o cosmopolítico só é possível sob o fundo de uma unidade ou de um todo no qual natureza aparece como extensão antrópica, que pressupõe o homem como ser livre (nesse sentido, a abertura crítica do campo da liberdade é um passo ontologicamente necessário). É preciso diferenciar essa noção de todo [*Ganzen*] de qualquer noção dogmático-metafísica, que seu emprego possa sugerir – e para isso é necessário diferenciar contextos, a saber, distinguir o problema metafísico-cosmológico da crítica do problema pragmático-cosmológico da antropologia. Não o fazemos apenas com o intuito de retratar a insurgência da filosofia crítica contra determinada tradição de pensamento metafisico-cosmológico e por isso não nos embrenhamos nas volumosas páginas e nas intrincadas minúcias e artifícios argumentativos da "Dialética da Razão Pura", na *KrV*, onde se desdobra a crítica em questão. Sobretudo interessa servir-nos da diferença, da tensão e do distanciamento do *Weltkenntnis*, em relação à noção cosmológico-metafísica de mundo, para assim abrir caminho para a especificação de uma outra noção – não metafísica, senão antropológica e cosmopolítica – de mundo, valiosa para a *Antropologia Pragmática,* onde mundo aparece antes como *espaço* de uso e vocação prático-moral do homem no *tempo*.

•

A acepção cosmológico-metafísica do termo "mundo" – uma totalidade absoluta, quase sempre ligada também a uma cosmogonia, uma gênese divina; eventualmente também a uma escatologia, um fim dos tempos –, possui uma genealogia distante (sua execução não é a tarefa diante de nós; a nós contenta fixar alguns pontos de referência). Contemporaneamente a Kant, tal tradição aparecia sob a forma da cosmologia *racional*, célebre disciplina então pertencente à *metaphysica specialis*. O

Kant pré-crítico reproduz a concepção metafísico-cosmológica em alguns textos como: **(1)** a *História Universal da Natureza e Teoria do Céu* (1755)[72], uma cosmologia naturalista-mecanicista do "edifício do mundo" (*weltgebäudes*), que dá alcance metafísico aos princípios mecânicos da física newtoniana (*KW* I, 307) – o homem aí tem lugar mediano na longa cadeia ou escada dos seres que escalona o Mundo, posição correspondente ao posto intermediário da Terra no sistema planetário, e por isso também um lugar entre a virtude e o vício, a sabedoria e a desrazão (*KW* I, 365-366)[73]; **(2)** "Mundo" como totalidade absoluta aparece também na *Dissertação* (1770), nos termos de um "totum quod non est pars" (*MSI* II, p. 387), "todo que não é parte"[74], ligado por um nexo universal ("rationem nexus universalis", *MSI* II, p. 398)

---

[72] Em textos anteriores, *Gedanken von der wahren Schätzung der lebendigen Kräfte* (1746) e *Nova Dilucidatio* (1755), Kant já se debruça sobre o conceito, numa perspectiva metafísica próxima a Leibniz e Wolff, preocupado em assegurar a possibilidade de substâncias e mundos inacessíveis para nós (GSK I, 22-25 / PND I, 414). Kant pensava então que as relações espaciais eram intrínsecas às coisas (e não formas puras do pensamento, segundo o alerta da crítica) – especulando assim sobre outras formas de espaço, em que outros mundos seriam possíveis, e sobre coisas existentes sem relações extensivas. Para o contexto das cosmologias do séc. XVIII na filosofia alemã: BERMES, C. *Welt als Thema der Philosophie vom metaphysischen zum natürlichen Weltbegriff*, Meiner Hamburg, 2004, cap. 2, p. 45s.

[73] A genealogia da acepção cosmológica de "mundo" remete aos gregos – a Platão e seu *Timeu*. Em 30a, o mundo (cosmos - κόσμος) é apresentado como fabricação de um Demiurgo divino, plasmado a partir da contemplação dos arquétipos ou Ideias (29a-b), do belo, bom, perfeito e eterno (30d-31a), à semelhança dos quais esse mundo ***único*** (31a e 33a) foi criado. Ainda que a concepção hegemônica na patrística e na cultura escolástica pensasse "mundus" de maneira similar, como totalidade da *ens creatium* (criação divina), em Timeu não se trata de uma *creatio ex nihilo*, senão da intervenção divina sobre o já existente, deveniente e caótico "mundo" sensível (para o qual não se usa o termo *cosmos*, mas termos como visível [*oratos*], tangível [*aptos*] e corpóreo [*sôma echôn*], em 28b7), intervenção que, "pegando em tudo quanto havia de visível, que não estava em repouso, mas se movia irregular e desordenadamente, da desordem tudo conduziu a uma **ordem** por achar que esta é sem dúvida melhor do que aquela." PLATÃO. *Timeu-Critías*. Traduzido por Rodolfo Lopes (Coimbra, CECH, 2011), p. 97-98. Em uma palavra, um cosmos *cosmético*, que em grande medida decidiu o destino da palavra *mundo* (e i-*mundo*).

Uma ideia semelhante está presente no Kant de 1755. Diferentemente de Newton, que sugeria uma totalidade enquanto criação divina passiva e estática, a matéria aqui também se encontra em caos e dispersão generalizadas, ao mesmo tempo em que as leis universais de atração e repulsão intrínsecas à matéria conferem ao universo (*KW* I, p. 225-226), num processo dinâmico de criação contínua de **diferenciação, ordem e beleza, a partir do interior mesmo do caos** ("dem rohen Zustande des Chaos", *KW* I, p. 314), gerando um mundo que na verdade é um complexo de mundos (*KW* I, p. 318). A existência e a tendência à ordem e regularidade no universo servem justamente como prova da existência de Deus, uma prova físioteológica (*KW* I, p. 228 e 346; a mesma prova em *Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes* de 1762, *BDG* II, p. 148 e 151). Cf. a posterior crítica dessa prova em *KrV*, A 620 / B 648.

Guardadas as devidas diferenças (num caso, a ordem provém do demiurgo, que intervém como que de fora; n'outro caso, ela vem das leis imanentes da natureza), gostaria de chamar a atenção para uma robusta linhagem do pensamento cosmológico, que faz de *kosmos*, *mundus* e *welt*, ao mesmo tempo, totalidade única e absoluta e o campo de oposição polar, que une e separa no *Mundo*, caos e ordem, Deus e mundo. Cf. BRAGUE, R. *La Sagesse du monde: Histoire de l'expérience humaine de l'univers.* Paris: Fayard, 1999 – para um refinado estudo das concepções ocidentais de "mundo".

[74] Definição até aí alinhada a autores mais próximos como Leibniz (1714, *Essais de théodicée*, Parte I, § 8), para o qual os diversos mundos possíveis estão unificados num mundo uno ou universo; Wolff (*Cosmologia Generalis*, 1737), com a ideia de um composto extenso, finito e absoluto, preenchido por corpos divisíveis até unidades elementares e simples; também Baumgarten (1739, *Metaphysica,* Pars. II,

Mas a noção cosmológica de Mundo como totalidade oniabrangente é uma dentre as noções da *metaphysica specialis* submetidas ao crivo crítico, alguns anos mais tarde, no contexto de exame das pretensões heurísticas da razão humana na *KrV*[75]. Segundo a crítica, a "ideia transcendental de Mundo" denota a completude total dos fenômenos na inteireza de suas conexões espaço-temporais e causais (nomológicas) – em outras palavras, uma síntese completa dos fenômenos. Decerto, trata-se de "um conceito necessário da razão [mas] ao qual não pode ser dado nos sentidos um objeto que lhe corresponda" ("Das ideias transcendentais", *KrV* B 383-384). A crítica afeta todo um conjunto milenar de concepções cosmológicas que, daí em diante, são confinadas à esfera de ideias transcendentais, desprovidas de objetividade.

Além disso, os resultados da crítica impedem que se entenda o lugar do homem como pré-fixado por uma ordem interna ao mundo, que lhe prescreveria um posto na hierarquia dos entes; e se a antropologia se relaciona com um "mundo moral", compartilhado por seres racionais, onde todos agiriam segundo a lei moral, é somente a título de um modelo ou *arquétipo* para a ação humana. Mundo em sentido pragmático apresenta-se, antes, como lugar de aprendizado daquilo que os conhecimentos escolásticos não podem ensinar (*V-Anth/Mron* [1772/73] XXV, p. 1209), a menos que plasmados em forma popular (como as aulas e o texto da antropologia pragmática pretendiam ser); um aprendizado que se alimenta igualmente, pois, da experiência, "através do mundo [*durch die Welt*]" (*Handschriftlicher Nachlaß* XV, p. 799), tendo em vista a realização de fins facultativos, em especial da lei moral.

Apesar de "welt" e "kosmologisch" serem vocábulos cujo uso não é uniforme em Kant, o sentido preciso destes termos, tão laconicamente mencionados por Foucault em seu comentário, certamente não se deixa confundir com as noções cuja genealogia remonta ao κόσμος grego, ao *mundus* medieval, ao *totum substantiale* racionalista-oitocentista. Em 1775, como muitos comentadores sustentam, o problema das antinomias da razão já acossava Kant, de modo que o trecho lembrado por Foucault muito provavelmente não conteria nenhuma pressuposição dogmática ("Mundo" como totalidade substancial e absoluta dos entes). O próprio contexto em que "kosmologisch"

Cosmologia, §354 apud KANT, AA XVII, 103) e Crusius (1766, *Entwurf der nothwendigen Vernunft*, §350).

[75] A maturação da crítica e o correlativo distanciamento progressivo da crença em "mundo" como totalidade absoluta acontece já durante a déc. de 1770, como indica o debate entre LINHARES, O. *O despertar do sonho dogmático*. Trans/Form/Ação, São Paulo, 28(2): 53-81, 2005; e SANTOS, P. L. *Conceito de Mundo e Conceito na Dissertação de 1770 – Primeira Parte*. ANALYTICA, Rio de Janeiro, vol 11, nº 2, 2007.

é enunciado, já analisado no início da seção, não deixa margens para a infiltração de um sentido metafísico-dogmático; pelo contrário, a necessidade de apresentar o *Weltkenntnis*, em sua vocação pragmática, a partir de uma unidade cosmológica entre homem e natureza se dá num sentido estritamente *relacional*, não-substancial. Isto é, Kant pretende salientar o ***ter-lugar*** **necessário de cada termo, um em relação ao outro** ("*Verhältniß im Ganzen, worin sie stehen und darin ein jeder selbst seine Stelle einnimmt*", VvRM 2, 443). **Nessa coesão, em que natureza e homem tem lugar, este não existe de maneira solipsista, senão numa referência constante à sua própria natureza (fisiologia, psicologia empírica), ao mundo natural que o cerca no espaço (geografia física) e ao mundo para o qual tem a vocação no tempo, enquanto disposição moral para o mundo**[76]; entretanto, tais elementos existem na coesão de um todo, ou seja, nem natureza em geral nem homem são interrogados separadamente segundo domínios isolados entre si, enquanto uma série de "peculiaridades notáveis de seus objetos", senão na medida em que tais saberes "servem [*dient*]" para um *uso* possível na vida humana (*VvRM* 2, 443) – um todo assinalado com a marca do pragmático, cuja prevalência lembrava Foucault.

Seguindo a orientação metaescolástica e pragmática do trecho de 1775, é certo que seu sentido não tem nada a ver com a cosmologia racional, indo na direção daquilo que, logo em 1781, na *KrV*, Kant chama de "Weltbegriff (*conceptus cosmicus*)", **conceito "cósmico" de filosofia** (*KrV*, A 838). Isto é, novamente aqui, como em 1775, sobressai a definição mesma da filosofia como ciência que serve aos "fins essenciais da razão humana", isto é, os fins práticos, por excelência. "Chama-se aqui conceito cósmico aquele que diz respeito ao que interessa [*interessiert*] necessariamente a todos. Portanto, determino o fim de uma ciência segundo conceitos escolásticos, quando esta é considerada como uma das aptidões [*Geschicklichkeiten*] para fins facultativos [*beliebigen Zwecken*]" (*KrV*, A840n./B868n.). A esse conceito cósmico, se opõe o conceito escolástico de filosofia, cuja preocupação máxima é a unidade sistemática dos conhecimentos entre si. A semelhança entre essa definição do "conceito cósmico de filosofia" da *KrV* e aquela do *Weltkenntnis* de 1775 é flagrante: ambas recaem

[76] Também nesse trecho: através do conhecimento pragmático de mundo, "o aprendiz formado é introduzido no palco da sua vocação [*Schauplatz seiner Bestimmung*], nomeadamente, no mundo. [tradução nossa]" (*VvRM* II, p. 443). Comentando esse trecho, Louden traduz *Bestimmung* como destino (LOUDEN, 2011, p. 88), mas devemos reparar que essa versão é válida, desde que se tenha em mente a acepção de "destino" como "disposição interna", "designação", "vocação". Em todo caso, Louden está plenamente correto em chamar a atenção para o **aspecto temporal (ou epigenético)** da disposição, que só "acontece" e se desenvolve "*no* mundo".

teleologicamente numa dimensão prática do homem; e ambas se opõem a escolástico. No curso de antropologia coetâneo à publicação da *KrV*, Kant fornece mais um ponto de ligação: a ciência para a Escola não fornece "nenhum esclarecimento [*Aufklärung*] para a vida comum" (*V-Anth/Mensch* XXV, 853). Aí tanto o elemento "**vital**" presente em 1775 (*für das Leben brauchbar werden*) quanto o aspecto **coletivo (universal)**, presente em 1781, na noção de interesse comum, aparecem articulados.

Independentemente do sentido específico do trecho lembrado por Foucault, o leitor deve reter o amadurecimento da crítica kantiana à concepção cosmológica de "mundo", tornando possível pensar esta zona do *Weltkenntnis*, livre de uma noção substancialista do mundo como totalidade absoluta e do homem como termo mediano na hierarquia dos entes. Devemos lembrar, por fim, que a *Crítica da Razão Pura* não faz apenas obstar ao conhecimento objetivamente válido uma noção cosmológica de Mundo, mas também se interroga pelo mundo em seu sentido ontológico estrito, a saber, o problema da **existência do objeto fora do sujeito** (ou seja: negar a cognoscibilidade do Mundo enquanto totalidade absoluta dos fenômenos *não* implica a inexistência do mundo *exterior*). Mas aí também, Kant preocupa-se em diferenciar explicitamente a visada metafísica da antropológica, no que tange à noção de mundo. No § 2 da *Antropologia Pragmática*, Kant cuida desta diferenciação, salientando que, no caso da metafísica, o problema se traduz na pergunta sobre a possibilidade de nós, como seres pensantes (dotados de razão), admitirmos a *existência* do mundo, fora da nossa própria consciência, isto é, "a existência de um conjunto de outros seres estando em comunidade comigo [*das Dasein eines Ganzen anderer, mit mir in Gemeinschaft stehender Wesen*]" (*Anth* VII, p. 130)[77].

Mas na *Antropologia Pragmática* é de outra acepção semântica e de outra tradição histórico-filosófica, também prolífera, que a noção de mundo se serve. Chamamos a atenção para a etimologia germânica da palavra *Welt*, bastante significativa no que concerne a um destino alternativo da noção de mundo, particularmente na filosofia alemã, e, com efeito, para a filosofia moderna em geral:

[77] Em *KrV* (B XXXIX), tal problema aparece para Kant como um dos mais fundamentais da filosofia moderna de Descartes a Berkeley: a "realidade objetiva da intuição externa" (*der objektiven Realität der äußeren Anschauung*) ou, em outras palavras, a "existência de coisas exteriores a nós" (*das Dasein der Dinge außer uns*), e que é tematizado de maneira direta em "Refutação do Idealismo" (*KrV*, B 274s, assim como de maneira indireta na Estética Transcendental, Cf., *KrV* B 34 e B 72). Também em A 368-369, Kant esclarece que o idealista não é aquele que "nega a 'existência' do objeto externo, mas sim que estes possam ser conhecidos de maneira imediata". Ultrapassar o horizonte kantiano em ontologia parece uma tarefa mais árdua do que alguns "novos realistas" querem acreditar.

derivada do *mittelhochdeutsch*, o étimo de "welt" - *wërlt/wëralt* – era composto de dois elementos: ***wër***, do latim *vir*, significando "homem" e ***alt***, significando idade[78]. Uma palavra desde o seu étimo escorada entre o antropológico e o temporal e, como tal, ligeiramente alheia ao cosmológico-metafísico.

De fato, na antropologia pragmática não há um postulado metafísico-cosmológico que unifique homem e natureza e nisso ela permanece fiel à lição crítica. Há, sim, a afirmação radical da **coesão cosmológica do mundo enquanto unidade entre homem e natureza na forma do *uso* e da habitação *cosmopolita* do mundo pela espécie humana.** Sob essa ótica, o homem aparece como "**cidadão do mundo**"[79] e o mundo, como "**cidade a ser construída**", e não como "cosmos dado" (FOUCAULT, 2011, p. 28). Ao invés da interrogação metafísica acerca da existência do objeto externo, cuja demonstraçaõ não é da sua alçada (a antropologia já a pressupõe); ou do mundo como "totalidade absoluta", cuja objetividade já fora revogada; ou do "mundo moral" ou "reino dos espíritos", como arquétipo, sem qualquer relação ostensiva com o real. Para citarmos um exemplo, trata-se de examinar este sujeito humano que pensa e age "como se o *mundo* inteiro estivesse encerrado no próprio eu [itálico nosso]" (*Anth* VII, p. 130) – "mundo" segundo aquele que adota uma postura egoísta; exame, como tal, dos modos de existência comuns, que opõe ao egoísta o pluralismo, no qual cada juízo, seja lógico, estético ou moral pode ser submetido ao foro alheio.

A *Crítica* despiu a antropologia de um pressuposto cosmológico tradicional e a antropologia deslocou a noção de "mundo" para o campo do ***uso***. Em suma, o que está em jogo nesta outra noção de "mundo", própria a *Weltkenntnis*, não é apenas uma interrogação lateral ao problema cosmológico ou à interrogação sobre a existência do mundo externo – mas a relação mesma ao mundo, que não tem a forma do

[78] PAUL, H. *Deutsches Wörterbuch*. M. Niemeyer, 1897, p. 541-542. O verbete mostra, entre outros e múltiplos usos do termo, como o seu sentido na cultura alemã, desde os mais primevos registros, é eminentemente antropológico; e como a acepção cosmológica – ***Weltall*** – é tardia. Sobre o mencionado vínculo com o tempo, Schelling já havia apontado antes da filologia de Paul, na lição 14 de *Filosofia da Revelação*, um suposto (e bastante contestável) vínculo etimológico entre *Welt*, *währen* (durar) e o grego *aión* (*αιών*), para assinalar uma mútua assimilação das noções de mundo e tempo.

[79] Para a definição de *Weltkenntnis* como conhecimento do homem como cidadão do mundo, cf. *Anth* VII, p. 120; *V-Anth/Pillau*, XXV, p. 724; *Geo* IX, p.157.

conhecimento, em seu sentido "contemplativo". Há no prefácio uma passagem-chave, que vem logo após a distinção entre o teórico-especulativo e o pragmático:

> Também as expressões 'conhecer o mundo' [*Welt kennen*] e 'possuir o mundo' [*Welt haben*] diferem bastante uma da outra em sua significação, pois enquanto um indivíduo só entende o jogo a que assistiu [*nur das Spiel versteht, dem er zugesehen hat*], o outro tomou parte dele [*mitgespielt*]. (*Anth* VII, p. 120)

Ainda que distintas em significação, as duas expressões, "ter" e "conhecer" o mundo, possuem paralelos que as aproximam sem deixá-las se tocarem. Tanto uma quanto outra perfazem uma relação do sujeito ao *mundo*. Mundo esse que se deixa entrever como tendo a forma de um "**jogo**". Mundo-jogo cuja cópula, no entanto, não é esclarecida, senão apenas pressuposta, sem maiores análises por Kant neste momento. É dito que, mundo sendo jogo, há duas formas distintas de relação ao mesmo: no primeiro caso, contemplação cognoscente do mundo-jogo – em si mesma indiferente ao sentido prático estrito. Enquanto no segundo caso, cuja fecundidade reside justamente na dificuldade de sua tradução (*ein Spiel mitspielen*), a relação é de co-participação, co-autoria, de alguém que "**joga *o* jogo**" (como Foucault traduz, "*joué le jeu*"[80]) e que, nesse jogar, "**joga *com***", em meio a outros entes, em meio às próprias afecções ocasionadas desde o nosso pertencimento ao mundo. Considerando o uso alemão de *spielen* no vocabulário cênico, poderíamos dizer que, nesse segundo caso, **um papel é assumido ou "encenado" (como no alemão, *eine Rolle spielen*), mas que justamente aí também se "contracena" (*mitspielen*), em meio a um espaço, a um tempo e a personagens, numa palavra, a um mundo, já sempre lançados no jogo[81]. Há, com efeito, um engajamento ativo, enquanto corpo e sujeito social, no esplendor sensível, concreto, do mundo, nos devires de seu dia-a-dia**.

Uma vez assimilada a noção de mundo ao campo da *práxis* humana, uma antropologia começa a se delinear diante de nós. Em que sentido se diz que o mundo é como um jogo, que se pode ou conhecer teoricamente ou "tê-lo", ao modo de um "jogar junto"? Qual é o sentido deste "jogar o jogo do mundo", que define a essência do conhecimento pragmático?

---

[80] FOUCAULT, *Introduction à l'anthropologie*. Paris: J. Vrin, 2009 (1ª ed. de 2008), p. 12.

[81] No supramencionado trecho do *Ensaio sobre as raças humanas*, ao qual dedicamos a análise dessa seção, há também a recorrência do vocabulário "cênico" e lúdico para descrever essa particular relação do homem ao mundo: "der fertig gewordene Lehrling auf den **Schauplatz** seiner Bestimmung, nämlich in die Welt, eingeführt wird. [grifo nosso]" O mundo no qual o aprendiz é introduzido é como um ***palco***.

B) JOGO (*SPIEL*)

De fato, para alguém que se limitasse à leitura do prefácio de *Antropologia Pragmática*, "jogar o jogo do mundo" não passaria de uma metáfora casual. Mas os termos "jogo"/"jogar" não se deixam passar despercebidos nas *Críticas* prévias e se repetem quase à exaustão na publicação de 1798, como em nenhuma outra obra de Kant. Para Foucault, esta "noção de *Spielen* é singularmente importante" (FOUCAULT, 2011, p. 46), pois permite tanto singularizar a instância antropológica quanto apontar para uma importante relação com o domínio do *a priori* traçado na *Crítica***.** O domínio de sentido aberto pelo "jogo" é justamente aquele antes definido como o da *fricção* ou *conflito* entre natureza e liberdade. **"Jogar o jogo do mundo" indica o espaço *aberto* entre as sínteses interna e externamente operadas no objeto-homem a partir da fisiologia, psicologia e relações sociais** (e todos aqueles domínios de positividade que as ciências vindouras vão tomar por objeto) **e o *uso* que o mesmo homem pode fazer dessas condições empíricas e mundanas.** No domínio do mundo entendido pragmática-antropologicamente, não há uma síntese sequer que tenha acontecido de uma vez por todas: enquanto sínteses não encerradas no fluxo da natureza, seu espaço é familiar a um ***exercício*** cuja lógica é exatamente a do jogo, onde o homem não hesita em jogar mesmo com aquela que parece a mais imponente das verdades de qualquer ser vivo, a morte. Espaço aberto não *além* ou *aquém* deste mundo, senão no *interior* dele mesmo, uma centelha de possibilidade em cada determinação.

Como a noção de "uso", pouco estudada pelos comentadores, portadora de uma gama quase intimidadora de significados, a noção de "jogo" em Kant toca num problema que nos concerne, ao situar no plano concreto da existência humana o conflito entre natureza e liberdade, cujos princípios *a priori* já haviam sido extraídos nas *Críticas*. É a possibilidade de pensar o homem, por um lado, como um *joguete* de suas inclinações e paixões, apenas presumindo-se soberano de sua própria vontade; ou como objeto errante na mixórdia das faculdades mentais e seu ilusionista "jogo de representações", que o homem crê comandar e até conta como objetivo e verdadeiro, quando tudo se passou à revelia de sua consciência e sob a aparência da verdade. De outro lado, pensar o homem como ser ativo na construção do mundo comum, "co-

jogador (…) no grande jogo da vida" (*Handschriftlicher Nachlaß* XV, p. 799-800) e até descobrir uma função positiva da ilusão no "jogo artificial" (como veremos à frente), uma margem de ação a partir da aparência. Em todos estes casos, **o homem revela-se como um ser inacabado e inacabável, auto-construção permanente num jogo que *já está sempre aí*.**

Primeiramente, atentemos às modalidades do jogo pragmático indicadas ou analisadas por Foucault; num segundo momento, nos debrucemos sobre um caso específico para tornar mais palpável o que está afinal em questão.

Foucault articula a noção de jogo como cifra de uma certa **liberdade pragmática**, isto é, de um certo espaço *intermediário*, entre o homem empírico e o direito e a moral (cujos princípios e doutrina já haviam sido justificados e apresentados no âmbito da crítica da razão prática e da metafísica dos costumes). Nesta figura híbrida singular "se trama toda uma rede em que nem o direito nem a moral jamais são dados em estado puro, mas que em seu entrecruzamento oferece à ação humana um espaço de jogo, sua latitude concreta" (FOUCAULT, 2011, p. 37)[82]. Não se está no nível da liberdade fundadora; não se está no nível da regra de direito. Trata-se do aparecimento de certa "liberdade pragmática, em que estão em causa pretensões e astúcias, intenções dúbias e dissimulações, esforços inconfessados pelo domínio, compromissos entre paciências" (ibid., p. 37-38). Sem entrar em maiores detalhes, essa trama descreve, no exemplo dado por Foucault, a sobreposição de pretensões que caracteriza as **relações conjugais**, "pretensão do homem a reduzir, no esperado casamento, a liberdade da mulher; pretensão da mulher a exercer, a despeito do casamento, sua soberania sobre o homem" (ibid., p. 38). A liberdade pragmática se mostraria na *galanteria*, espécie de

[82] Foucault não usa essa expressão ("latitude") por um acaso. Apesar de o filósofo francês não o explicitar, Kant usou, no contexto de sua filosofia moral, o termo latino *latitudo* como sinônimo para ***Spielraum*** (literalmente "**espaço de jogo**"; talvez uma locução mais usual no português, que ao mesmo tempo traduza e capte o sentido de *Spielraum*, seja "**margem de ação**"). A "margem de ação" coloca uma questão essencial para a ética kantiana: o sentido lato dos deveres morais derivados da razão pura (p. ex. "buscar a própria perfeição" e "contribuir para a felicidade alheia") não exprime apenas uma fórmula universal vazia, mas um princípio a ser preenchido de conteúdo, segundo um afunilamento de seu sentido nas situações particulares vivenciadas. De maneira que há um sentido lato da lei moral e um "espaço de jogo" entre ela e as situações reais vividas pelo sujeito – espaço onde ela ganha um sentido estrito, contextualmente substanciado. O interstício entre a máxima prático-moral da ação e a ação propriamente dita, é o que poderíamos chama de espaço *pragmático* de jogo, de exercício do livre arbítrio e da faculdade de julgar, em vista da determinação mais estrita do que fazer *aí e então* (o que não pode ser deduzido *a priori*). As referências que Foucault não dá podem ser encontradas em: *MS* VI, p. 390, 393 e 433n; Cf. também *VAMS* XXIII, p. 257, 391 e 393 e *Br* XI, p.2; para o uso da expressão *Spielraum* no exemplo específico analisado por Foucault (relações conjugais), cf. *Anth* VII, p. 307.

jogo que não ignora nenhum dos fatores constitutivos desta figura híbrida: as inclinações do homem, as inclinações da mulher, a liberdade prática e a regra do direito.

Outro caso importante para Foucault é o da **relação ética com a doença e a morte**, fazendo advir ao centro da reflexão antropológica kantiana a franja entre corpo, exercício e pensamento. A correspondência com Hufeland e a terceira parte do *Conflito das Faculdades* (1798), ambas contemporâneas à redação do texto final da *AP*, revelam a reiterada preocupação kantiana com esses tópicos – de resto, não só ligados à natureza da matéria antropológica, mas também, e talvez sobretudo, à precariedade da saúde do próprio Kant à época, ocasionada por uma velhice que concorria com os seus últimos esforços intelectuais em vida. Foucault relembra o pano de fundo da medicina moralizante de fins do séc. XVIII (Hufeland, Reil, Heinroth, Hoffbauer, Rousseau) e seu parentesco com o kantismo. A saúde, num contexto em que ainda não foi integralmente absorvida em uma filosofia da natureza, aparece mediante uma oposição, interna à totalidade orgânica, entre o ético e o fisiológico: "ela é o espaço de jogo dessa liberdade – espaço onde ela pode jogar, mas espaço que ela constitui precisamente por seu jogo (…). [Aí] o determinismo – liberdade descerrada – não é nem totalmente causa nem simplesmente efeito; é o próprio processo da doença se fazendo, isto é, da racionalidade orgânica se desfazendo e renunciando, por falta, à sua liberdade." (FOUCAULT, 2011, p. 39). Há todo um esmero por parte de Kant na formulação (e no emprego pessoal) de uma "dietética", uma "arte cotidiana da saúde" e do "prolongamento da vida".

O homem da antropologia pragmática não é simplesmente *homo natura*, pois, se é verdade que toda vida e toda saúde é atravessada pela determinação natural da doença e da morte, que se movem no elemento inexorável do tempo, ela pode ainda assim, mediante um livre exercício do espírito, prevenir e dominar o modo como a doença aparece e se desenvolve – "arte mesurada e relativa de gerir as relações entre a doença e a saúde". Sem a impotente arrogância de pretender vencer a morte, termo final e irrevogável, o modo como se morre é objeto de um cuidado, no entanto – reedição kantiana do "aprender a morrer" de Montaigne. É nessa chave – de copertencimento entre natureza e liberdade – que são tecidas as considerações sobre temas como hipocondria; sono, sonho e vigília; problemas de alimentação e digestão; reflexões sobre o tempo oportuno do pensamento e do não-pensamento; teoria dos espasmos e do controle voluntário; – enfim, vida, doença e morte. O corpo é objeto de um uso, é tarefa

para auto-observação e intervenção, é plataforma de um exercício livre inextricavelmente ligado à força vivificadora interna do espírito, bem como à administração das sensações a que nos expomos e aos estímulos que induzimos ou deixamos agir; e se o corpo é signo de certa finitude passiva, de certo poder nulificante da matéria, do fervilhamento de forças orgânicas e inorgânicas que escapam aos modestos engenhos da razão humana, ainda aí tal finitude não é o corroer cego e linear do tempo, senão antes a zona de um cuidado e gestão insistentes. Com efeito, a "idade não é [simplesmente] doença, mas aquilo em que uma doença não é mais dominável. E o tempo novamente domina" (ibid., p. 44).

Por fim, o último exemplo lembrado por Foucault é o do **"jogo artificial" (*künstliches Spiel*)** e sua relação com a filosofia moral kantiana. Uma antropologia fisiológica certamente se limitaria a descrever o "jogo das inclinações" (*Spiel der Neigungen*), privando-nos do espaço para a arte ou artifício da práxis humana; apenas sob a forma da ilusão o homem poderia creditar-se o "livre uso" de si mesmo, pois aí o ultimato é da ordem natural (*Anth* VII, p. 274-275). Mas se na antropologia pragmática o homem é jogo da natureza, ele se acha num "jogo que ele próprio joga" (FOUCAULT, 2011, p. 46) e o jogo da natureza é dialeticamente incluso no jogo artificial. O caso da **"aparência moral permitida"** (*Anth* VII, § 14) exemplifica o jogo artificial, rapidamente lembrado por Foucault.

Não é segredo que o homem pragmático, "ator no palco do mundo", faz de si mesmo, em seus gestos e discursos, o personagem de uma moralidade aparente (a "bela aparência") – o que na qualidade de máscara é essencialmente imoral. Mas nesse movimento mesmo – inerente ao processo civilizatório de socialização –, a máscara que se veste e o papel que se desempenha podem se interiorizar e borrar a fronteira inicial entre interioridade e exterioridade, entre o papel e o ator. O que num primeiro momento é simples couraça ou adorno exteriores, performance bem ensaiada, indumentária destinada a fins sociais diversos, faz uma dobra para dentro, na forma do caráter (*Anth* VII, p. 151-152). Fora dessa **dialética positiva**, haveria apenas o caso do **auto-engano**, por exemplo quando se finge para si mesmo a própria inocência, e aí a aparência só tem um valor negativo, pois só faz ludibriar a consciência moral (ao fim e ao cabo, de maneira ineficaz); ou então a figura do **cinismo** (embora Kant não use essa palavra) – usa-se a máscara como se ela fosse verdadeira, quando no fundo se supõe de que *só existe*, no fim das contas, a máscara –, "alta traição à humanidade", pois a Kant

interessa salientar o potencial positivo desse "jogo de dissimulações (...) [que] pode por fim se tornar sério" (*ibid.*, p. 153). Em contraposição a essas duas figuras**, a margem de ação que se abre no jogo artificial da aparência moral é esta: o de um primeiro engano, pelo qual a inclinação reveste-se da máscara – a dissimulação propriamente dita; e o de um segundo engano – virtuoso –, pelo qual a própria inclinação é enganada, seja para evitá-la (e o exemplo kantiano é o passatempo e o descanso ocioso), seja para conduzir-se à virtude (na efetiva interiorização da lei moral antes encenada)**[83]. Passagem engenhosa da obra de Kant, que talvez antecipe o tema hegeliano da "astúcia da razão" na história, onde a paixão do particular leva à universalidade, num paradoxo apenas aparente.

Em seguida, trataremos com mais especificidade da noção de "jogo" em Kant a partir de um exemplo que Foucault tangencia lateralmente, a saber, o "jogo de representações", onde verificamos as mesmas características gerais do "jogo" identificadas acima como cifra da liberdade pragmática (e as noções afiliadas de "uso", "exercício" e "artifício")[84].

O termo "jogo" possui um uso extremamente fluido e heterogêneo na obra de Kant e não há um sentido técnico tão marcado, quanto no caso de "mundo". O que não se deve a qualquer descuido por parte de Kant, mas sim à extrema polivalência deste termo (não somente) na língua alemã.

Segundo Huizinga, que dedica o segundo capítulo de *Homo Ludens – Vom Ursprung der Kultur im Spiel* (1938) a uma análise filológica do termo "jogo", tal como empregado em diferentes línguas e culturas, em particular nas românicas e germânicas,

> nós sempre nos inclinamos a enfraquecer a noção do 'jogar' (...) em um conceito que em geral assinala ainda de fato uma certa atividade, mas que parece ter em comum com 'jogar' em sentido mais estrito apenas um dos diferentes atributos do jogo, seja a coloração de uma certa leveza, ou de uma

[83] Tal exemplo poderia ser complementado também por outra passagem da *AP* (*Anth* VII, p. 181-182), acerca do potencial *político* da "aparência" e das "ficções" produzidas pelo artista. Ainda que as relações sociais concretas e a interioridade dos indivíduos possam se mostrar como carentes de moralidade, o fato de os artistas sensificarem valores como "igualdade" e "liberdade" permite o cultivo necessário para uma real moralização vindoura, poupando-nos ao mesmo tempo do degradante sentimento da privação total, subjetiva *e* objetiva, interna *e* externa, da moralidade.

[84] Este exemplo permite-nos, adicionalmente, esboçar um diagrama de conceitos ligados à psicologia empírica e à síntese inconsciente e "passiva" de representações, a serem explorados nas próximas seções.

> certa tensão e incerteza quanto ao desfecho, seja a da troca ordenada ou da livre escolha. Falamos há pouco que o jogar sempre serviu para designar uma limitada liberdade de movimento. (...) Expressões como 'ter carta branca [*freies Spiel haben*]', 'terminar algo [*etwas fertig spielen*]', 'alguma coisa está em jogo [*es ist etwas im Spiel*]' (...) mostram como o conceito de "jogo" vai desvanecendo-se no vago. [tradução nossa] (HUIZINGA, 2009 [1938], p. 48-49)

Não é por predileção poética ou transposição consciente do termo que sucedeu o desvanescimento do seu sentido, senão antes devido à lúdica liberdade do próprio uso histórico, que numa "inconsciente ironia" (HUIZINGA, op. cit. p. 49) fez seu sentido transbordar[85]. E não é ninguém senão o filósofo Kant que comparece como o exemplo, na sequência do trecho acima, com vistas a atestar o destino vago do termo "jogo" na língua alemã: "Também merece atenção que Kant tão frequentemente tenha usado expressões como 'jogos da imaginação', 'jogo das ideias', 'jogo dialético das ideias cosmológicas'" (ibid., p. 49). E Huizinga lembra de apenas alguns poucos usos retirados

[85] No alemão, *Spiel* e *spielen*, mais ainda que *jogo* e *jogar* no português, são palavras com um uso muitíssimo vasto e diverso. Frequentemente oposto à seriedade, "jogo" servia para designar especificamente uma atividade que leva ao divertimento (festas, jogos de luta, jogos esportivos, competições, jogos infantis, jogos de tabuleiro, de cartas, de dados, de bola, jogos de azar, mascaradas e jogos de disfarces, etc.). Entre os latinos e gregos, diferentemente das línguas românicas e germânicas, os termos para "jogo" possuíam significados mais estritos: *ludus*/*ludere* serviam originalmente para o divertimento em sua verve cômica (gracejar, troçar, fazer piadas) e jogos de ação e mobilização e depois com *jocus*, que a princípio designava jogos de palavras, o espectro de sentidos expandiu-se; entre os gregos, já havia o termo para a brincadeira infantil (παιδιά), mas seus derivados (παίζειν, παίγμα e παίγνιον) eram aplicados a outras formas lúdicas, incluindo a festa e o ritual sagrados; há também άθύφμα, para ressaltar o aspecto frívolo e fútil do jogo, sua associação à distração, ao ócio e relaxamento; por fim, άγών, para os jogos de combate e competições, não associadas àquele frequente elemento lúdico do divertimento e não-seriedade, mas portando outros elementos formais do jogar. Huizinga procura delimitar formalmente a função cultural do jogo, como uma atividade não convencional, de certa forma excepcional, isto é, relativamente separada da "vida normal", irredutível a finalidades sociais, psicológicas e fisiológicas a ele associadas, funcionando segundo suas próprias regras, ordem de funcionamento e circunscrição espaço-temporal, envolvendo tanto uma dinâmica de *representação* (*Dastellung*), portanto de *imaginação* (*Scheinverwirklichen, ein Verbildlichen*); quanto de disputa e, portanto, *risco* ou *incerteza* quanto ao resultado (HUIZINGA, J. Op. Cit., cap. I, p. ex., p. 21-22). Huizinga pretende fazer compreensível uma série de fenômenos culturais (festas, ritos, cultos, religiões, poesia, filosofia, etc.) enquanto formas de jogo, sendo este transversal às esferas cognitiva, prático-moral e estética e as respectivas oposições valorativas (belo x feio, verdadeiro x falso, bem x mal) e por isso mesmo se situando numa zona de *exceção*.

Como foi dito, um ou outro aspecto desprende-se do complexo lúdico mais antigo e ganha vida linguística própria: tensão - "estar/colocar algo em jogo"; disputa - "ganhar/perder o jogo"; leveza - "é apenas um jogo", "ele aprendeu de maneira lúdica"; todo e qualquer contexto de chance, acaso, risco e probabilidade incerta; designando movimento e atividade, em oposição ao repouso (no alemão, "jogo dos olhos", "jogo das mãos", "jogo de cores", etc); jogo como arranjo ou disposição de determinado conjunto de objetos ("jogo de toalhas"); para designar o manuseio de um instrumento musical (em diversas línguas, como árabe, inglês e alemão); muitíssimo presente no vocabulário dos espetáculos artísticos (especialmente das artes cênicas); para designar movimentos (de pessoas ou objetos) no interior de um jogo; jogo de sedução ou erótico; etc. Cf. vocábulo *Spiel* em PAUL, H. *Deutsches Wörterbuch*. M. Niemeyer, 1897, p. 426-427 e HUIZINGA, J., op. cit., cap. II – "*Konzeption des Spielbegriffs und die Ausdrücke für ihn in der Sprache*".

Nos séc. XIX e XX, ocorre uma significativa difusão da noção de "jogo", não apenas objeto de estudo enquanto instituição cultural, como também conceito presente nas mais diversas disciplinas, incluindo a filosofia, passando a ser assimilado como parte de seu vocabulário conceitual refletido.

principalmente da *Crítica da Razão Pura*, quando é a *Antropologia de um Ponto de Vista Pragmático* a verdadeira mina de exemplos.

Tendo em vista a **plasticidade histórico-semântica do termo**, que em parte explica a adoção pouco linear do termo por Kant, tal emprego é pensado aqui enquanto variação, kantianamente peculiar, de potenciais semânticos já presentes na tradição de uso do termo, às vezes num sentido genérico e desimportante quanto à trama argumentativa, noutras vezes, pelo contrário, como decisiva para a matéria em questão (como no caso da definiçao do conhecimento antropológico-pragmático). Buscamos traçar algumas analogias, priorizando a especificidade *filosófica*, não fortuita, de alguns usos kantianos.

As expressões da *KrV* citadas por Huizinga aproximam "jogo" da semântica da **"ilusão"**, palavra que, não por um acaso, provém do vocabulário lúdico (do latim *illusio*/*illudere* - "brincar", "zombar de"…) e veio a significar aquilo que se opõe à verdade e objetividade, como o erro e o engano ("A ilusão é aquele engano que permanece [...]" – *Anth* VII, p. 149). Um dos contextos mais reincidentes dessa acepção de jogo é quando Kant emprega o termo no interior do território *cognitivo*, tendo em vista uma certa dinâmica própria ao uso das nossas capacidades heurísticas.

Na *KrV*, Kant reporta-se a um jogo que seria "meramente *subjetivo*", isto é, "**jogo de representações**, que não se refere a nenhum objeto" (*KrV* B 239/A194; Cf. KrV B 247; cf. *KU* V, p. 238), o que supõe de antemão que nossas representações não possuem uma relação de identidade imediata e irrefletida com a realidade ou objeto externo. Por isso, é possível tanto se perguntar sobre as condições que garantam a objetividade de nossas representações (isto é, como é possível que elas de fato correspondam a um objeto externo ou ente real), quanto sobre aquilo que obstaculiza a referência objetiva e o valor heurístico das representações, produzindo erros, enganos, ilusões e fantasias. A *Crítica da Razão Pura* em grande medida foi escrita para livrar a razão humana das maiores e mais quiméricas de suas ilusões, a saber, aquelas suscitadas pelas **ideias transcendentais e seus jogos dialéticos** (cf. *KrV* A462 / B490).

Todo e qualquer objeto existente tal como ele nos é acessível é necessariamente determinado segundo relações espaciais e temporais, intuição externa e interna, sob as quais ele aparece a nós e através das quais nós somos por ele afetado, eventualmente fazendo dele objeto do conhecimento e determinando-o conceitualmente.

Contudo, o caminho contrário não é necessariamente verdadeiro – não é toda representação que implica a existência do objeto que representa:

> não se conclui que toda a representação intuitiva das coisas exteriores implique a existência dessas mesmas coisas, porquanto esta representação pode ser simplesmente um efeito da imaginação (em sonhos ou também na loucura); e, mesmo nesse caso, realiza-se unicamente mediante a reprodução de antigas percepções externas (...). (*KrV*, B 278-279; Cf. também A 34 / B 50; e A 155 / B 194)

Ainda que o conteúdo representativo de nossas intuições sempre tenha uma origem em última instância sensível, a partir de percepções externas, e não se produza a partir do nada, ao bel-prazer do sujeito, o âmbito da experiência *interna* (subjetiva), submetida à intuição *temporal*, tem certa independência relativa em face da experiência externa imediata. As representações da experiência interna, subordinadas à forma temporal da simultaneidade e da sucessão, tem seu conteúdo em parte determinado por uma **auto-afecção do "ânimo"** (*Gemüt*), onde pode incidir as peripécias da imaginação.

Por um lado, enquanto função da síntese de representações, a **imaginação** desempenha um papel central na produção de conhecimento objetivamente válido, ao possibilitar que o conteúdo intuitivo espaço-temporal seja determinado pelas categorias do entendimento. Com isso, ela é necessária para a formulação de juízos plenos de sentido e conhecimento científico (universal, necessário e em conformidade com a experiência). Por outro lado, a imaginação também *joga arbitrariamente* com as representações da experiência interna, justamente em função de sua capacidade de reproduzir representações sensíveis e realizar a síntese entre elas (ligando-as e ordenando-as segundo relações), no que Kant só pode reconhecer uma analogia com a **loucura** e o **sonho**. Nessas ocasiões, para retomar os termos com que introduzimos a discussão, a imaginação "joga conosco", "fora do domínio mesmo do sujeito (…) [e] faz do sentido interno mais o signo de uma passividade primeira do que de uma atividade constitutiva" (FOUCAULT, 2011, p. 31-32).

Mas como saber se aquilo que *supomos* ser uma percepção (*Wahrnehmung*) externa (isto é, a apreensão objetiva de um múltiplo sensível), não passa na verdade de um "mero **jogo de nossos sentidos internos**" (*KrV* A 368)[86]? Seguramente, com **o uso**

[86] O âmbito da intuição ou experiência interna também é chamado "sentido interno" por Kant. Não deve passar despercebida a nuance com a qual Kant diferencia "sentido interno [*inneren*] (sensos internus)" de "sentido interior [*inwendigen*] (*sensos interior*)". Este último também remete ao campo de auto-afecção do homem no sentido interno, mas considerada segundo "o *sentimento* de prazer e desprazer, isto é, da receptividade que o sujeito tem de ser determinado por certas representações para a manutenção ou

empírico correto de nosso entendimento e suas funções lógicas, num processo reflexivo que unifica o fenômeno segundo leis e assim funda juízos significativos, providos de valor cognitivo. Na *Antropologia Pragmática*, onde se interroga sobre aquilo que o ser humano, como agente livre, pode fazer diante desse "jogo da imaginação", Kant recomenda, por exemplo, o simples **regresso ao mundo exterior**, uma vez que a retomada de percepções externas permite um contraponto ao imbróglio introduzido pela imaginação na intuição, quebrando assim "a propensão ao ensimesmamento, junto com as ilusões do sentido interno que dela decorrem" (*Anth* VII, p. 162)[87]. Em suma, tanto do lado da eventual arbitrariedade da imaginação em nossa experiência interna, quanto do lado das pretensas sínteses incondicionadas nas ideias dialéticas da razão pura, temos o espúrio jogo das representações sabotando a objetividade do conhecimento – com a diferença que **a ênfase, na antropologia empírica pragmática, recai sobre o primeiro tipo de jogo, fisiológico ou psicológico**, e não apenas o metafísico.

A *Crítica da Razão Pura* já definira os critérios que permitem caracterizar as ilusões da imaginação e do entendimento e se debruçara sobre o mecanismo operante no "jogo da imaginação" e, principalmente, no "jogo das ideias cosmológicas". A *Antropologia Pragmática*, por sua vez, mostra como se produz, no plano da existência concreta do homem empírico, uma série de ilusões daquela natureza – e para isso dispõe de numerosos exemplos. Como nos casos em que a "ilusão" (*Täuschung*)

> causada pela força da imaginação do ser humano vai frequentemente tão longe, que acredita ver e sentir fora de si o que tem somente na sua cabeça [*nur im Kopf*]. Daí a vertigem que acomete a quem olha um abismo, ainda que tenha em torno de si uma superfície suficientemente ampla para não cair ou esteja junto a um parapeito seguro. (...) - Ver outros fruindo coisas repugnantes (por exemplo, quando os tungues chupam e ingerem a um só tempo o muco das narinas de seus filhos) leva o espectador ao vômito, como se a ele mesmo tivesse sido imposta tal fruição. [tradução modificada] (*Anth* VII, p. 178)

Essa figura ilusionista do "jogo de representações" comparece novamente no desfecho do Livro Primeiro da Parte I da *Antropologia Pragmática* – livro particularmente importante para a discussão aqui, pois concernente à "faculdade do

---

rejeição do estado dessas representações" (*Anth* VII, p. 153) – elemento pertinente à filosofia prática, e não à teórica.

[87] Não é à toa que, segundo Kant, tais jogos da imaginação sejam vivificados pela "noite" e pela "ausência do objeto" (*Anth* VII, § 33): o enfraquecimento da percepção externa imediata fertiliza as peripécias da imaginação, quando retirado o contraponto de um objeto externo atual, que poderia frustrar-lhe em seu ímpeto fantasista, quebrando esta ou aquela cadeia de representações.

conhecer", para a qual um dos principais problemas é o da objetividade das representações em diferentes contextos concretos do uso dessa faculdade. É o que está em causa, por exemplo, na apologia ao pensamento autônomo, ao aprendizado do bom uso do entendimento e do juízo, que nos previnem dos "erros provenientes da luz crepuscular em que os objetos aparecem"[88]. Kant denuncia este "jogo de raciocínios", que faz crer "supersticiosamente" (*abergläubisch*) na existência de tal ou qual objeto – o exemplo é o de um fantasma, crença desprovida de "um princípio de explicação do fenômeno segundo as leis da experiência" (*Anth* VII, p. 228-229). De maneira que às arbitrariedades psicológicas na cognição humana, se opõe o aprendizado do bom uso desta faculdade do entendimento, de que todos os homens são dotados.

Nos trechos analisados, os erros do nosso conhecimento estão ligados ao jogo de raciocínios ou de representações supracitado, já levado a exame crítico na *KrV*. Mas não apenas de acontecimentos *mentais* se estrutura uma ilusão. Kant atenta para **outro fator, de ordem *social* ou *cosmopolítica*,** poderíamos dizer, intercruzando-se com o de ordem estritamente cognitiva, na medida em que concerne agora à relação entre os homens: neste caso, o desvio cognitivo está ligado à diferença entre os modos particulares de pensar de cada homem, a qual dá lugar a uma relação hierárquica, na qual o sujeito concede a *outrem* o poder de pensar por ele, reproduzindo os "jogos de raciocínios" ao modo de sofismas inventados por terceiros. Contra a fonte cosmopolítica dos erros e ilusões, a antropologia responde com o *Sapere Aude* (*Anth* VII, p. 229), isto é, a necessária ousadia de exercer o pensamento sem a tutela de autoridades alheias; segundo o §6 (*Anth* VII, p. 139-140), a própria cultura escolástica está entre aquelas cuja tutela no pensamento deve ser questionada pela "agudeza natural" e o "tato lógico" da razão humana, em vistas da construção de um entendimento sadio.

As discussões antropológicas sobre o "jogo de representações" dão suporte a esta acepção kantiana de jogo, enquanto mecanismo autóctone às nossas faculdades mentais, responsável por ilusões e fantasias (tomar-se por objetivo e exterior aquilo que só tem consistência subjetiva e imaginária). As referências ao "jogo das representações"

[88] Apesar desses termos, o *erro* para Kant nunca provém da intuição externa em si mesma, mas sempre das peripécias da imaginação ou então de erros lógicos do entendimento, no exercício da capacidade de julgar. Porque a intuição é passiva e não compõe por si mesma a multiplicidade sensível em imagens mentais unificadas, como no caso da imaginação ("aparência empírica [...] ilusões de ótica (...), onde a faculdade de julgar é desviada pela influência da imaginação", *KrV* A 295, B 352); tampouco a intuição externa ajuíza, como no caso do entendimento ("os sentidos não erram, não porque o seu juízo seja sempre certo, mas porque não ajuízam de modo algum", *KrV* A 293, B 350).

no Livro Primeiro da *Antropologia Pragmática* recheiam os capítulos dedicados ao sentido interno (§ 24) e à imaginação (§ 28 a 37). Se no caso do "jogo dialético das ideias cosmológicas" a razão e seu impulso ao incondicionado eram o bojo da ilusão transcendental, verificamos nessas passagens *Antropologia Pragmática* uma gama ampla de ocorrências em que a protagonista dos jogos (e das ilusões) é a imaginação[89]. Não apenas aquela qualidade criativo-reprodutiva da imaginação, antes evocada, como também a sua natureza por vezes **"involuntária"** e **"inconsciente"** (§3 ao §5 da AP) ocasionam o desvio do primado reflexivo e bem orientado de nossas capacidades cognitivas na determinação dos seus objetos.

Podemos agora retornar à problemática diretiva: em que sentido o "jogo das representações" exposto – a princípio um lapso psicológico do aparelho cognitivo ou uma ilusão inerente à razão – pode ser interpretado sob um ponto de vista *antropológico-pragmático*? Pois esse tipo de conhecimento só teria algum valor para o campo de sentido definido pela *AP*, caso ele se oferecesse de alguma forma àquilo que o homem *pode* fazer de si mesmo – o que é, como já vimos, o fulcro desta ciência. Caso contrário, o tema dos "jogos de representações" esgotar-se-ia, afinal, em fenômenos nos quais "a imaginação (como fantasia) (...) joga tão frequente e inoportunamente conosco" (*Anth* VII, p. 175). Fosse esse o caso, a *AP* reduziria o tratamento do tema em questão a uma antropologia fisiológica ou psicologia empírica, à constatação dos "jogos de representações" e do diagnóstico crítico que lhes endereçara na *KrV*: denúncia da transgressão das condições da experiência real e objetiva, apontando a origem do erro neste modo defectivo de execução do aparato cognitivo – e com isso, a *AP*, enquanto estudo empírico, não passaria então de uma compilação de exemplos dos "jogos de representação", cuja essência já teria sido explicitada na *KrV*.

A antropologia pragmática segue outra senda, e não acidentalmente. Se é certo que ela pressupõe a crítica na explicação da origem das ilusões a que o homem está sujeito, seja na "ilusão empírica" dos "jogos de imaginação" (as mais abundantes na experiência banal e diária do homem), seja na "ilusão transcendental" dos "jogos dialéticos", a antropologia pragmática norteia-se por aquilo que o homem *pode* fazer consigo mesmo. Jogar não significa apenas "ser jogado" por outrem (pela imaginação,

[89] Devemos lembrar que Kant também menciona, no Livro Primeiro da *AP*, casos em que a capacidade representativa é prejudicada por motivos ligados não à psicologia dos "jogos da imaginação", mas por fatores *fisiológicos* que perturbam nossos cinco sentidos, como a embriaguez ou o sono (*Anth* VII, p. 165-166); há também o caso de representações obscuras, simplesmente inacessíveis à consciência – opacidade sensível que expõe o homem "em sua parte passiva, como **jogo das sensações**" (*Anth* VII, p. 136).

por exemplo; ou pelos "jogos de raciocínio" de outrem, que acriticamente aceitamos, como no caso da metafísica dogmática tão alvejada pela *KrV*). Jogar é "'compreender o jogo' e 'jogar junto'" (FOUCAULT, 2011, p. 46).

O ponto de vista antropológico-pragmático oferece respostas variadas. Algumas delas já mencionamos: 1) contra a servidão ao pensamento alheio, que intercruza um motivo cognitivo e um motivo cosmopolítico na manutenção de certos "jogos de raciocínio" ilusórios, a *AP* responde com a apologia de um uso autônomo da razão: não se fiar dogmaticamente no juízo dos outros, exercitar por si o uso da razão; 2) o combate às causas dos lapsos cognitivos e o uso do entendimento, segundo as leis da experiência, na obediência da *crítica*.

É possível desdobrar ambas as respostas, mediante o conceito de **"exercício" (*Übung*)**, tão presente na *AP*. Exercitar-se é como "treinar-se no jogo": meio pedagógico pelo qual se busca tornar-se voluntariamente (*willkürliche*) consciente das próprias representações (*Anth* VII, § 3) e organizá-las segundo o entendimento, o juízo e a razão, tornando-se menos afeito às ilusões. Para tanto, devemos fazer uso e exercitar duas faculdades próprias do pensamento: a **atenção (*attentio*)** e a **abstração (*abstractio*)** (o poder abstrair *de* representações). Em parte, porque são as situações de distração (*distractio*), opostas à atenção, que se prestam aos "jogos da imaginação"; assim também, lembremos novamente do caso do "regresso ao mundo externo", em que um redirecionamento da atenção para fora permite uma fuga do ensimesmamento. Ao mesmo tempo – e isso só prova o quanto o jogo nunca é unidirecional na *AP* –, a atenção se conjuga com a abstração, pois atenção demasiada ao curso involuntário das representações, deixando-se levar pelo mesmo, pode conduzir à confusão mental, ao desvario, à loucura (*Anth* VII, § 4); pode-se enfim abstrair de certas representações, para restabelecer um curso voluntário e consciente de representações[90]. Jogo que não é unilateral, pois tais capacidades não são puramente positivas ou negativas, mas se medem, negando-se e afirmando-se, relativamente a diferentes possibilidades das situações que se prestam ao exercício.

[90] A abstração é tida como faculdade mais ampla que a da atenção, pois possibilita a entrada na "universalidade do conceito" e "demonstra uma liberdade da faculdade de pensar [*Freiheit des Denkungsvermögens*] e o poder próprio do ânimo, de ter em seu poder [*in seiner Gewalt*] o estado de suas representações [animus sui compos]" [tradução modificada] (*Anth* VII, p. 131), e abstrair de representações sensíveis. A abstração serve não apenas como antídoto às peripécias da imaginação, senão também para a filosofia prática (em sentido amplo): saber abstrair das qualidades negativas de um objeto, em prol das positivas e prazerosas, é uma medida bastante prudente, indica Kant, em termos daquilo que o homem pode fazer e exercitar para ser *feliz* (ibid., p. 131-132).

Na medida em que a antropologia abrange o trato dos homens entre si, é possível recolocar a questão do caráter caótico e subjetivo do curso involuntário presente nos "jogos de representações", no interior do contexto da linguagem e comunicação. Há aqui um princípio de analogia entre o fluxo de pensamentos da imaginação e a troca linguística presente na "**conversação**", na qual:

> pular de [*das Abspringen von*] um tema para outro totalmente heterogêneo, para o qual se é induzido pela associação empírica das representações, cujo fundamento é meramente subjetivo (isto é, em um as representações são associadas de maneira diferente das do outro), é uma espécie de desatino [*Unsinn*] segundo a forma, que interrompe e destrói toda conversação. - Só quando um tema foi esgotado e sobrevém uma pequena pausa, alguém pode iniciar outro que seja interessante. A imaginação vagando desregradamente [*regellos herumschweifende Einbildungskraft*] confunde a mente [*den Kopf*] pela alternância das representações, que a nada estão objetivamente ligadas, de maneira que quem sai de uma companhia dessa espécie se sentirá como se tivesse sonhado. - Tanto no pensar silencioso quanto na comunicação dos pensamentos, é preciso que sempre haja um tema, ao qual o diverso segue ligado [*angereiht wird*], portanto, também o entendimento precisa ser ativo nisso; mas o jogo da imaginação segue aqui as leis da sensibilidade, a qual proporciona a matéria a ele, e sua associação se executa sem consciência das regras e, todavia, conforme a elas, logo, conforme o entendimento, se bem que não como derivada do entendimento. [tradução modificada] (*Anth* VII, p. 176-177)

Kant constata um modo defectivo de comunicação, mostrando seu fundamento num modo de pensar ele mesmo confuso, cativo de um fluxo desordenado de associações empíricas e um emprego inconsciente do entendimento. Contra isso novamente a ideia de que se deve se exercitar a coerência argumentativa e a progressão lógica no pensamento e na fala – no que o exercício da memória também pode ser útil, a saber, buscando recordar os elos associativos ao longo dos quais se chegou de um ponto a outro da narrativa, de uma representação a outra. Há uma **ética da conversação** que permite que ela seja ao mesmo tempo, quando regrada, cultivo do espírito no intercâmbio social[91], e um exercício para que o encadeamento de representações não resvale e recaia em um caos idiossincrático.

Alguém poderia ter a impressão que toda esta discussão acerca dos "jogos de representação" daria forma a um homem unidimensional, talvez um pouco obcecado com a manutenção do controle mental, mesmo sobre os fluxos de pensamento mais prosaicos e inofensivos, enfim temeroso perante qualquer livre jogo de suas

[91] Algumas observações nesse sentido, cf. FOUCAULT, 2011, p. 90-91.

representações. Mas é preciso tomar o cuidado para não confundir a parte com o todo. É certo que o espectro do erro, da ilusão e da loucura, são a grande negatividade que os artifícios e exercícios preconizados pela antropologia pragmática querem, não esconjurar (o que seria uma grosseira negação de algo simplesmente humano), mas ao menos domar ou evitar. Trata-se, em suma, de ser *protagonista* do jogo proposto pela natureza humana, e não mero *joguete* – e aqui quisemos apenas ilustrar a potência dessa noção de jogo na antropologia pragmática mediante um exemplo eloquente. Mas Kant sabe relativizar os direitos da razão teórica, uma vez que o "jogo livre de representações" e a "ilusão" ou "aparência" têm seu *pleno* valor em outros campos que não o teorético, segundo outras finalidades que não a do conhecimento e da conversação. Os critérios de objetividade, pelos quais se decide acerca da verdade e falsidade das representações e juízos, derivados da primeira crítica, são válidos quando consideramos esse homem mundano segundo sua relação cognitiva ao mundo. A grande diferença em relação à crítica é que aqui não se trata de analisar as *condições de possibilidade* daquilo que é objetivo e passível de ser valorado segundo o par verdade-falsidade – tais critérios já estão pressupostos; trata-se agora de ver no homem empírico como ele é naturalmente levado a sentir-se, pensar, falar e agir segundo um jogo de representações cujo processo de produção e composição é em grande medida por ele ignorado. Ao mesmo tempo, ver como ele pode jogar com as condições empíricas – fisiológicas, psicológicas ou sociais –, que plasmam as condições e os estados parciais desse jogo, ameaçando e sabotando por exemplo a verdade e a comunicação em falsas certezas e raciocínios ininteligíveis. Fica patente que jogar significa reencontrar em si mesmo – ou naquilo que pode ser feito de si a partir das próprias potencialidades –, a força que habilita o homem a neutralizar ou, ao menos, obstruir o domínio integral das condições que o alienam.

Sob outros ângulos, no entanto, os jogos de representações são saudáveis: determinados jogos da imaginação, conversas e distrações, por exemplo, são favoráveis ao relaxamento e fazem parte de uma "dietética do ânimo" (*Anth* VII, p. 180-181; p. 206-208), assim como o jogo propriamente dito, em seu sentido estrito (que nunca deixa de ter uma relação com a *ficção*), fornecem um contraponto à ocupação e ao trabalho (*Anth* VII, § 33; p. 232)[92] e um estímulo e renovação à força vital (*Anth* VII, § 86). Sem

[92] Acerca desta última noção de "jogo" tendo em vista a prática cultural em sentido estrito (como jogos de luta, jogos esportivos, competições, espetáculos, jogos infantis, jogos de tabuleiro, jogos de azar, de cartas, de dados, de bola, etc.), Kant parece não fazer mais que repetir a definição aristotélica de "jogo"

o "jogo livre das faculdades do conhecimento" não haveria arte e juízo estético absolutamente, sendo uma condição transcendental de sua possibilidade segundo a *Crítica da Faculdade de Julgar*, na medida em que dá forma simbólica a Ideias[93]. Há jogos inofensivos, como a curiosidade, "propensão a adquirir um conhecimento meramente por sua novidade, raridade ou ocultamento (...). Jogando apenas com representações e sem interesse em seu objeto, essa inclinação não é censurável, desde que não tenha a intenção de espiar o que só interessa propriamente a outros." (*Anth* VII, p. 163). O "livre jogo de sensações" interessa sobremaneira ao homem de um outro ponto de vista: o do prazer ("Jogo da mente com a aparência sensível é muito agradável e divertido [...]" - *Anth* VII, p. 150-151) – como a criança que decifra as formas das nuvens e desenha constelações com as estrelas, estes seriam nossos exemplos.

A figura do jogo na antropologia pragmática é bem aquilo que um dia, em outra ocasião, Foucault chamou de "poliedro de inteligibilidade**"**. Ela projeta luz sobre mais uma especificidade desta obra: os fenômenos analisados possuem diferentes significados e valores segundo a finalidade e o uso ao qual estão ligados, isto é, segundo a faculdade e a necessidade a que respondem. Diferentemente da crítica, onde se busca ao máximo separar e isolar elementos para depois articulá-los no âmbito de questões bastantes estritas ligadas ao conhecimento puro, às quais convém não misturar teórico, prático e estético/teleológico. Na antropologia pragmática, o homem concreto situa-se lá onde as faculdades funcionam simultaneamente na esfera múltipla da vida, de maneira que uma mesma seção pode valorar positiva *e* negativamente um fenômeno segundo o *uso* ao qual se presta, submetendo a compartimentação analítica da exposição por faculdades a uma permutação de pontos de vista, que por vezes torna a divisão sistemática do texto artificial e até um pouco forçada.

•

Começa a ficar mais clara agora a especificidade da antropologia pragmática em relação à crítica. A princípio há uma enorme diferença de nível: entre a reflexão crítico-transcendental, traçada numa anterioridade fundamental (que não é cronológica,

---

enquanto atividade "agradável por si mesma", em contraposição à finalidade externa do trabalho (KANT, *Kritik der Urteilskraft*, § 43, p. 304 – Cf. ARISTÓTELES, *Ética a Nicômano*, X, 6, 1176 b 6). Há muitas analogias entre o estatuto do jogo e do relaxamento na *Ética a Nicômano* e na filosofia kantiana.

[93] Cf. HAMM, C. "'Jogo livre' e a 'sensificação de ideias' na Crítica do juízo de Kant" in: *Stud. Kantiana* 19 (dez. 2015): 89-103.

senão estrutural), de um lado limitando a cognição humana à nossa constituição finita, de outro abrindo espaço para a liberdade, e com isso justificando conhecimento teórico e prático; e o nível do homem empírico e concreto, que situa-se no intercruzamento entre a condição de sujeito livre e de objeto empírico contingente[94]. Mas a antropologia não encara o problema desse intercruzamento *a partir de sua raiz*, antes simplesmente pressupondo-o no nível empírico, sob uma forma que só esses conceitos de *jogo*, *uso*, *exercício* e *arte* podem traduzir[95]. O problema *a partir de sua raiz* é tarefa de uma filosofia transcendental ou fundamental, segundo Foucault, e por isso tal fundamento transcorre pela antropologia pragmática de maneira silenciosa.

Enquanto o *poder* e o *dever* (a liberdade) eram assegurados pela crítica num nível anterior à experiência, "que a razão prática assegurava *a priori* no Imperativo" (FOUCAULT, 2011, p. 46); a antropologia, por sua vez, pressupõe a justificação crítica, mas seu modo de abordagem destas instâncias constituintes do homem enquanto ser racional é a partir do modo pelo qual este "adquire o mundo (seu uso, não seu conhecimento), isto é, da maneira como ele pode instalar-se e entrar nesse jogo" (ibid., p 47), "**movimento [*Erforschung*] concreto do exercício cotidiano**" (ibid. p. 46), em que "natureza e liberdade estão intrincadas no uso [*Gebrauch*]" (ibid., p. 45), numa **fenomenologia aberta e ambivalente**, sem termo nem origem, oscilante entre o jogo e o joguete, entre a arte e o artifício, entre o domínio e a perda, acerto e erro, saúde e doença, sanidade e loucura (como o jogo de representações exemplifica) – versão kantiana do universal concreto hegeliano, decerto mais modesta, pois não implica nenhuma objetivação filosófica das leis da própria história.

Introduzimos a presente discussão lembrando aquela preciosa expressão do prefácio – "ter o mundo" como quem aceita ou está entregue ao "jogo" proposto *na* e *pela* existência. Se, por um lado, o jogo expõe o ser humano na passividade de um

---

[94] Para Kant o objeto-homem é produzido a partir da fisiologia e psicologia empírica. Mas num recorte diacrônico, poderíamos multiplicar as empiricidades do nível antropológico, a partir da projeção retrospectiva de conteúdos das ciências humanas posteriores, as quais na antropologia kantiana já se fazem audíveis. Clélia Martins indica "as várias outras ciências", que pulsariam de maneira prototípica na antropologia kantiana, enquanto ciência aplicada: "a) psicologia: do conhecimento (VII: 127-202; 220-9), da cultura (VII: 230-250; II: 207-228), social (VII 311-320; II 243-256), geral (VII: 202-220), da educação (IX: 458-466, 478-493) e da religião (VI: 168-170); b) da doutrina: geral do sentimento (VII: 230-209), dos temperamentos (VII: 258-291); c) da fisiognomonia (VII: 295-302); d) da sociologia: geral (II: 243-256; VII: 202-210, 311-320; IX 484-486, 498-499), da cultura (VII 239-250), do gênero (VII: 303-310; II 228-243)." MARTINS, C. "Antropologia kantiana e a Antropologia do ponto de vista pragmático", in: *Discurso*, São Paulo (34), 2004, p. 140. Para Foucault, esta aproximação formal do espaço esboçado pela *AP* a essas ciências vindouras certamente não soaria tão anacrônica.

[95] A noção antropológica de arte (*Kunst*) terá ainda abordagem própria na seção D. Com ela não se designa "arte" no sentido estrito, mas sim algo como aptidão para o manejo de situações (a *ars* latina).

objeto natural – p. ex., na errância do seu "psiquismo" –, por outro, o jogo também inclui o ser humano enquanto titular das faculdades que abrem sua existência às dimensões do "poder" (*können*) e do "dever" (*sollen*). É a articulação destas últimas no interior mesmo do movimento do exercício cotidiano que torna o mundo mais que um espaço fático de eventos contingentes ou leis naturais: trata-se de um mundo que é também *escola*, onde o erro e a instrução se co-pertencem no "jogo da vida"[96]. Isso permite também precisar o sentido da profusão de exemplos nesta obra: não se exemplifica apenas porque a antropologia é, no caso, empírico, mas sobretudo porque o exemplo é *Bei-spiel* – segundo a etimologia literal, "*aquilo-que-joga-ao-lado*". Sua reincidência, longe de compilar um inventário empírico desprovido de relevância filosófica, liga-se estreitamente com o sentido formativo e cosmopolítico de fomento da autonomia humana.

C) O GEMÜT E O ESPÍRITO: por que a antropologia pragmática não é psicologia empírica.

Uso, exercício, jogo e arte – a função estratégica dessas noções torna mais límpido o gênero de liberdade em questão na antropologia pragmática: ela oferece-se não ao nível de sua justificação crítica, senão *já sempre* na trama existencial de um homem empírico – na profusão dos exemplos que se estendem sobre este espaço intermediário de fricção entre determinação e liberdade, passividade e espontaneidade, de intercruzamento entre *ser*, *poder* e *dever*. O exemplo sobre o qual nos debruçamos – o do jogo de representações – desperta no entanto uma inquietação: por qual motivo uma ciência denominada "cosmopolita", ligada às trocas *sociais* de um homem "residente do mundo" (*Weltbewohner*), tem como espinha dorsal uma figura *interior* como o **ânimo (*Gemüt*)** e a respectiva dinâmica de funcionamento e uso das faculdades e poderes (*Vermögen* e *Kräfte*) próprios ao sujeito? – pois é nos meandros do *Gemüt* que vicejam tais "jogos de representações" – e não só: o *Gemüt* é onipresente na *AP*, na primeira e na segunda parte.

A resposta de Foucault (2011, p. 49s) dá-se em três tempos: primeiramente trabalhando as diferenças entre o *Gemüt* da antropologia pragmática e a noção de "eu"

[96] Diga-se de passagem, Foucault indica um parentesco desta ideia com o destino da noção de "formação" (*Bildung*) na cultura alemã, tal como se apresenta nos *"*romances de formação*"* alemães do início do séc. XIX, por exemplo, o *Willhelm Meister*, de Goethe.

pensada pela psicologia racional ("alma") e pela empírica (sucessão de modificações sensíveis da intuição interna); em seguida, fazendo intervir no *Gemüt* a presença decisiva do *Geist* (espírito), o que recoloca de maneira ainda mais direta o problema da seção anterior, sobre a dinâmica entre passividade e espontaneidade, determinação e liberdade, no homem empírico-pragmático; e em terceiro, retornando à inquietação inicial, agora já em condições de compreender como *Gemüt* e cosmopolitismo estão em profunda interdependência (o que só poderá ser plenamente esclarecido na seção [E], sobre o estatuto da linguagem na *AP*). Nesse três momentos, a estratégia de Foucault não pode prescindir de certa remissão do *Gemüt* à filosofia transcendental – pois só assim se afasta o eventual perigo de sua falsificação na forma exclusiva de uma psicologia e se compreende o papel do *Geist* (e sua força vivificadora por meio de Ideias), como motor interno do sujeito que o liga ao suprassensível e o faz resistir ao determinismo cego da natureza. Se o fundo de vinculação à crítica é necessário, ocorre aí, por outro lado, um deslocamento crucial da mesma em direção a uma estrutura de *temporalidade* e *subjetividade* distinta daquela pensada pela crítica – cuja exposição está reservada para a próxima seção (D).

As primeiras pistas sondadas por Foucault indicam que ao *Gemüt* não é dado tratamento previsto por uma psicologia empírica[97]. A discussão sobre a vinculação da antropologia à psicologia empírica é antiga[98]. A nós interessa mostrar brevemente como a antropologia não se deixa diluir numa psicologia.

---

[97] Não nos aprofundaremos na segunda parte da questão – a razão pela qual o *Gemüt* não é objeto da psicologia racional. A abordagem do Capítulo I (O projeto da filosofia crítica – o transcendental entre o teórico e o prático) já é suficiente para dizer que Kant dessubstancializou a noção de "consciência" e "eu" ou sujeito pensante", golpeando *pari passu* a psicologia racional e sua pretensão de conhecer o "sujeito pensante" ou o "eu racional" como "alma" (*Seele*), isto é, como unidade incondicionada do eu (Cf. *KrV* A 342s./B 400s.; A 350s.). Recusada a ilusão metafísica, o eu ou consciência *pura* (apercepção transcendental) torna-se simples forma lógica (representação simples, sem conteúdo) anexa à síntese de representações no *Gemüt* enquanto sua unidade consciente – um "eu penso" que acompanha todas as nossas representações; trata-se agora da função transcendental do sujeito pensante. O eu puro não pode ser, assim, ele mesmo, objeto de uma intuição empírica ou intelectual – logo, não é um objeto cognoscível. De toda forma, deixa-se aberta a possibilidade de um uso *prático* da ideia de alma.

[98] No início do séc. XX, no contexto de editoração da *AP*, houve uma querela entre Dilthey e Adickes (Cf. LEHMANN, G. *Beiträge zur Geschichte und Interpretation der Philosophie Kants*, Berlin: Walter de Gruyter, 1969, p. 13-26) acerca da posição da antropologia pragmática no interior do *corpus* kantiano – querela em torno do problema de sua origem, que por muito tempo polarizou o debate vindouro. De um lado os representantes da tese de Dilthey, Benno Erdmann (1908, p. 47-48) e Georg Gerland, defendem que a antropologia deriva das lições de geografia; de outro, os continuadores da tese de Adickes, Emil Arnoldt (1908, p..323; 354-355; 365; 386, em crítica a Erdmann), Paul Menzer, assim como mais tarde Hinske (1966, p. 413) e Brandt (1994, p. 14-15; 1999), pensam que a antropologia deriva da psicologia empírica (especialmente da psicologia de Baumgarten e, em menor medida, da psicologia de Wolff) – Cf. Wilson 2006, p. 17-19; Zammito, 2002, p. 292s. O estudo mais antigo a notar essa derivação foi o

Antes de tudo, é importante lembrar que, já antes do início das primeiras aulas de antropologia do inverno de 1772, a **psicologia empírica** – indispensável fonte da antropologia em seu advento –, já não era mais considerada por Kant uma disciplina pertencente à **metafísica**, como o era com Baumgarten e uma longa tradição antes dele – de modo que a antropologia cria raízes no terreno de uma certa metafísica desativada pela redefinição crítica deste conceito. Alexandre Hahn (2010, p. 145-151) bem como Saulo Araujo e Diego Leite (2014) resgatam com precisão o processo pelo qual Kant, na aurora dos desenvolvimentos críticos, já desde a dissertação inaugural de 1770[99], passou a separar a psicologia empírica da metafísica[100]. A reformulação da noção de metafísica (como conhecimento puro *a priori*) afeta em retrospecto a posição da psicologia empírica, na divisão dos saberes. Enquanto **parcela empírica da filosofia**, ela dedica-se aos "**fenômenos (...) do sentido interno**", assim como a física, aos do sentido externo (*MSI* II, p. 397). Na primeira crítica, essa perspectiva é reforçada, na medida em que a metafísica e a filosofia transcendental excluem toda e qualquer espécie de conhecimento empírico, como a psicologia empírica ou a antropologia (cf. *KrV* A 14 / B 28; e sobretudo A 848 / B 876; a mesma diferenciação se verificando no primeiro curso de antropologia, cf. *V-Anth/Collins* [1772/73] XXV, p. 8).

Além disso, já é evidente na *KrV* (1781) a diferenciação da antropologia pragmática em relação à psicologia empírica – ou melhor dizendo, a inclusão desta última num projeto antropológico mais amplo e independente (Cf. especialmente, *KrV*, A 848 / B 876; e *V-Met/Schön* XXVIII, p. 470; FOUCAULT, 2011, p. 64).

É bem verdade que, antes da década de 1770, os termos psicologia empírica e antropologia eram utilizados em sentido sinônimo e que mesmo a primeira edição das preleções de antropologia (1772) foi apresentada ao público como *Anthropologiam secundum Baumgartenii Psychologia empirica*, com uma organização temática muito próxima da **psicologia empírica** de Baumgarten, seguindo o costume da época

---

clássico *História da Psicologia* (1808 [1990], p. 692), de Friedrich A. Carus (1770-1807), que inaugura uma tendência entre os (poucos) psicólogos leitores da *AP*, pela qual esta é considerada psicologia (de resto, ainda sobre a gênese, Dilthey também observa que os cursos da antropologia devem muito ao texto pré-crítico *Allgemeinen Naturgeschichte und Theorie des Himmels* (1755) e Stark (2003, p. 26) argumenta convincentemente acerca da importância de *Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen* (1764) no âmbito da *Característica Antropológica*).

[99] *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis (*AA II, p. 385-419), dissertação para a sua admissão como professor titular de Lógica e Metafísica na universidade de Königsberg.

[100] Psicologia empírica que até esse momento era entendida como "ciência metafísica do homem baseada na experiência [*metaphysische Erfahrungswissenschaft vom Menschen*]" (KANT, *Anúncio sobre a Organização das Preleções do Semestre de Inverno de 1765/1766* [*NEVW*] AA II, p. 309), tal como em Baumgarten (*Metaphysica*, 1757, §1,1; §4,2, §§ 504–793).

conforme o qual os cursos universitários consistiam em comentários em língua alemã de textos canônicos em latim. Mas nos anos subsequentes, Kant submete a psicologia empírica a duras críticas (só não mais contundentes que as críticas à psicologia racional), ao passo que a **antropologia** se afirma cada vez mais como disciplina *autônoma*, onde os processos psíquicos são enquadrados no viés *pragmático* de um jogo que se pode jogar sem ser mero joguete, de um uso possível das condições naturais em oposição à passividade da psicologia empírica considerada em si mesma. O exemplo dos "jogos de representações" dado na seção anterior ilustra exatamente esta duplicidade do empírico-psicológico e o empírico-pragmático.

Segundo a primeira crítica, a psicologia empírica teria como objeto as **percepções dos estados internos do eu pensante ou do *Gemüt*** (Cf. KrV A 342 / B 400; *Anth* VII, p.141-142). Referir-se-ia, pois, a representações sensíveis, tais como aparecem internamente (isto é, no tempo), as quais podem ter origem tanto numa afecção externa (espacial) quanto numa "auto-afecção do *Gemüt*" (*ibid.*, § 7), pela qual o eu pensante intui a si mesmo como objeto fenomênico. Formulado ainda de outra forma, a psicologia empírica investigaria o conjunto de modificações internas do *Gemüt*, incluindo o modo como o eu aparece para si mesmo fenomenicamente no tempo – eu empírico da intuição (*Anth* VII, p. 134n.). Em todos esses casos, o homem seria passivo, ou seja, espectador do jogo de suas representações e estas, por sua vez, dariam lugar a um eu não idêntico a si mesmo, um fluxo subjetivo de modificações empíricas. Diga-se também de passagem, que a psicologia empírica não estaria em posição de responder qual é o "substrato fisiológico dos fenômenos e processos psíquicos" (carta a Herz de 1773, *Br* X, p. 145), ou seja, diferencia-se da fisiologia também[101]. Por fim, cabe lembrar que a intuição interna temporal, da qual a psicologia empírica se ocuparia, é relativamente independente desta última, quer dizer, possui funções não psicológicas, mais precisamente, epistemológicas. Ela exerce um papel essencial na construção do objeto do conhecimento, permitindo que nossas representações externas, referentes ao mundo objetivo fora de nosso *Gemüt*, possam ser temporalmente determinadas – incluindo, p. ex., a nossa própria existência empírica enquanto corpo no espaço (*KrV*, B

[101] Sem nos atermos a dificuldades nominais, posto que Kant define a psicologia empírica, vez ou outra, como "fisiologia do sentido interno" (*KrV*, A 347 / B 405), basta ter em mente que o "fisiológico" da psicologia não denotaria condições corporais (órgãos dos sentidos) como princípios de explicação das operações mentais envolvidas nos fenômenos internos, senão antes as leis *naturais* (não transcendentais) do pensamento. A física empírica, por sua vez, seria a contraparte da psicologia na investigação da natureza, enquanto "fisiologia do sentido externo". Formar-se-ia assim o conjunto de objetos da natureza: natureza corpórea e natureza pensante (*KrV*, B 874).

lx-lxi; B 274–279). Nesses casos, quando há uma referência objetiva ao mundo exterior e a determinação do fenômeno como objeto do conhecimento, não se está mais no nível do subjetivismo próprio à psicologia empírica, senão da "*experiência*" no sentido estrito determinado pela crítica – e vale frisar que a experiência interna, na medida em que temporaliza o fenômeno, é condição para a experiência científica em geral, independente da idiossincrasia psicológica que nela também possa ter lugar.

Ainda que a gênese da antropologia tenha emprestado conteúdos da psicologia empírica (fato atestado nos "jogos de representações"), há algumas diferenças essenciais da *AP* que neutralizam seu suposto papel no cumprimento rigoroso do projeto de uma psicologia empírica. Primeiramente Kant duvida da própria cientificidade da psicologia empírica[102]. Em segundo lugar, o pragmático transcende o psicológico num jogo onde o homem é desde sempre ao mesmo tempo peça *e* protagonista, como já indicado. Há ainda um outro enfoque pertinente, também explorado por Foucault – mas que no fundo arremata uma mesma conclusão. Através da noção de **ânimo** (***Gemüt***), função de totalização funcional das faculdades humanas, o filósofo francês procura mostrar como sua abertura ao **espírito (*Geist*)** e seu **princípio vivificante (*das belebende Prinzip*)** o impede de ser reduzido a uma psicologia empírica, na qual o homem é passivo aos movimentos naturais internos, joguete das peripécias da imaginação, refém de um curso inconsciente e involuntário de representações.

---

[102] Se de um lado a psicologia racional é desprovida de objetividade cognitiva (pois não pode ser objeto da intuição sensível – *KrV*, A 22 / B 37), a psicologia empírica, por sua vez, é colocada sob o signo de uma **cientificidade *dúbia***. Pois ainda que se queira atribuir à psicologia empírica "leis empíricas" (leis não apodícticas) (*GMS* VI [1785], p. 427), ela move-se unicamente na grandeza *intensiva* que é o tempo (intuição interna), quando trata das modificações do ânimo produzidas pela auto-afecção do sujeito. Por isso, a psicologia empírica parece resistir a toda tentativa de matematização, isto é, de aplicação dos conceitos puros do entendimento à intuição interna (*MAN* [1786] IV, p. 471): diferentemente da física, ela não lida com objetos empíricos cuja representabilidade é, além de interna (temporal), *também necessariamente* externa (extensiva ou espacial) – desse modo, poderíamos no máximo compreender tais fenômenos como uma linha reta, que representaria a continuidade de estados internos da consciência empírica – restando inapreensível, no entanto, as leis que regulam o seu devir. Soma-se a esse ponto fundamental, a dificuldade de se fazer experimentos adequados aos propósitos da pesquisa empírica, dado que um sujeito pensante pode intervir voluntária ou involuntariamente no resultado da experiência, como também a própria observação pode transformar o estado do observado. Ela tende assim a se tornar uma ciência descritiva "natural-histórica" – espécie de crônica sensível do sentido interno. Parece difícil para Kant objetivar essa massa rapsódica, digressiva e imprevisível de representações psíquicas, em grande medida determinadas por um jogo arbitrário, reprodutivo, criativo, por vezes involuntário e inconsciente, da imaginação, resistente a toda e qualquer tentativa de organização segundo um nexo lógico e objetivação segundo princípios *a priori* – procedimento necessário para a constituição de uma ciência em seu sentido mais genuíno: com validade universal e necessária e, portanto, intersubjetiva. Curiosamente, a história da psicologia e psicanálise vindouras encontrarão na matemática mesma e no fato mesmo de que o sujeito intervém no "experimento" (p. ex., durante a sessão de análise), recursos para dar inteligibilidade aos fenômenos psíquicos.

Algumas dificuldades preliminares devem ser enfrentadas. Kant não escreveu uma teoria do *Gemüt*, no sentido forte do termo, e a significação do vocábulo não deixa de apresentar equivocidades, sobretudo devido à história posterior de seu uso, marcada decisivamente pela recepção do idealismo e romantismo alemães. Kant associa *Gemüt* aos termos latinos ***mens*** e ***animus***, sem que se o reduza à acepção "sentimental" de *ânimo* (como no português e nas correntes filosóficas e literárias sucedâneas a Kant), tampouco à mera faculdade cognoscitiva como a *mente* (emprego usual na *philosophy of mind* e na ciência cognitiva). No Brasil, a tradução da terceira crítica por parte de Valério Rohden e Antônio Marques rendeu-nos, por ocasião das dificuldades na tradução do termo *Gemüt*, um brilhante estudo histórico-filosófico e filológico sobre o termo, publicado no primeiro volume da Revista *Analytica*, em 1993[103]. O problema hermenêutico que dificulta a apreensão do conceito deriva de um processo de **"degeneração" do termo** (ROHDEN, 1993, p. 65-66), em que apenas um aspecto do mesmo – a saber, aquele ligado às faculdades morais do sentir – predominou[104].

Em todo caso, uma acepção mais abrangente e integradora salta aos olhos, quando perscrutamos o seu uso filosófico em Kant: **o *Gemüt* é o nome do conjunto unificado das diversas faculdades do sujeito em sua relação recíproca**, abrangendo, no plano vertical, faculdades tanto superiores quanto inferiores, tanto intelectuais quanto sensíveis, e também, no plano horizontal, o todo das faculdades representativas do pensar, do sentir e do querer – todo que abarca suas relações recíprocas, isto é, o modo como podem estar harmonia ou em conflito conforme o caso. Rohden lembra que tal caráter unitário do *Gemüt* traduz uma função que o prefixo *Ge-* na língua alemã costuma sugerir.

Na primeira crítica, por exemplo, sensibilidade e entendimento são apresentadas como duas fontes fundamentais *do Gemüt* (*KrV*, B 74)[105] e, ao término da introdução da *Crítica da Faculdade de Julgar*, Kant apresenta um quadro geral de faculdades *do Gemüt* (*KU* V, p. 174s): faculdade do conhecimento, sentimento do prazer e do desprazer, faculdades do querer (exatamente o quadro que organiza a Primeira Parte da *AP*). Enquanto complexo de faculdades, o *Gemüt* não tem nenhuma consistência substancial como pretende a ideia de alma (isto é, não pode ser conhecido como coisa

[103] ROHDEN, V. "O significado do termo 'Gemüt' em Kant" in: Revista *Analytica*. v. 1, nº 1, 1993.
[104] P. ex., a Estética de Hegel já identificava o *Gemüt* com o coração em oposição à universalidade abstrata da vontade (Cf. ROHDEN, 1993, p. 65).
[105] Mais à frente diz Kant que as intuições sensíveis (espaço e tempo) são essas "condições formais da sensibilidade, que se encontram *a priori* no ânimo [*Gemüth*]" (*KrV*, A 90 / B 122s).

em si); ele consiste antes no ***lugar transcendental*** (*transzendentalen Ort* - *KrV*, A 269/B 325), onde conceitos e intuições, representações puras e empíricas, afecções sensíveis e sínteses de representações, em suma, processos e atos mentais das mais variadas origens e funções (empíricas ou puras; teóricas, práticas ou estéticas) podem ser situados e entendidos em sua relação mútua; consiste, assim, no *suporte* ao qual todo esse conjunto de capacidades e atividades mentais pode ser reconduzido – suporte cuja *finitude* delimita reciprocamente uma realidade exterior ou "fora do nosso ânimo" (*KrV*, A 492 / B 520). Esse lugar ou suporte *a priori* não é substancial senão ***funcional*** (mesmo que porventura apresente conflitos internos) e é sobre ele que repousa a possibilidade da experiência humana em sentido amplo – **a relacionalidade ao mundo e a si mesmo**.

Só existe conhecimento – seja ele teorético, prático ou estético – a partir dessas condições estruturais dadas pelo *Gemüt.* Seu esmiuçamento analítico e a justificação de seu uso sintético *a priori* válido foi tarefa da empresa crítica, revelando-se como em cada um desses campos preexistem condições que não são dadas pelo objeto senão *originariamente* possíveis mediante as funções puras do *Gemüt*. Nesse contexto, cada uma de suas faculdades é tratada a partir de uma perspectiva transcendental: em cada uma delas se procura reconhecer o funcionamento de princípios *a priori*, universais e necessários. Assim, no caso das faculdades do conhecimento, a *aprioridade* mostra-se nos princípios constitutivos do entendimento: a conformidade a *leis,* independente da repetição do hábito (Hume) e das associações subjetivas (psicologia empírica); no caso do sentimento de prazer e desprazer, ela funda-se sobre o princípio da faculdade do juízo: a conformidade a *fins*, independente de conceitos e sensações; no caso da faculdade de apetição, ela funda-se sobre o princípio da razão: o *fim último* (a lei moral traduzida na ideia de humanidade), independente de fins arbitrários e inclinações sensíveis. Trata-se da ***aprioridade*** **das faculdades superiores** do conhecimento – entendimento, juízo e razão – em relação às quais são determinadas aquelas faculdades representativas mais gerais – conhecimento, prazer e desprazer e apetição (e os respectivos campos da experiência – teorético, estético e prático).

Por outro lado, o *Gemüt* também é o lugar ou o suporte de representações sensíveis, dadas *a posteriori*, incluindo aquelas pelas quais o eu intui a si mesmo em seus estados internos, na forma de "modificações do ânimo [*Gemüth*]" (*KrV* A 99), isto é, de "determinações internas do nosso ânimo [*Gemüth*] nestas ou naquelas relações

temporais" (*KrV* A 197 / B 242). "Eu empírico" ao qual "não pode dar-se nenhum Eu fixo ou permanente neste rio de fenômenos [*Erscheinungen*] internos" (*KrV*, A 107) – circunstância da qual a psicologia empírica tira seus precários privilégios cognitivos, sobretudo quando se considera que muitas dessas modificações internas do ânimo são processos psíquicos cujas representações envolvidas não possuem sequer relação com um objeto externo e não são nem mesmo acompanhadas de consciência (*KrV* A 319 / B 376; *Anth* VII, p. 135). Por isso, pode-se dizer que o *Gemüt* é um complexo de faculdades que inclui também aquelas **faculdades *inferiores***, dependentes do sensível.

Em suma, o *Gemüt* é o suporte de faculdades tanto inteligíveis quanto sensíveis e parece conter o dualismo entre a idealidade transcendental das faculdades – elas mesmas não experienciáveis, na qualidade de condicionantes *a priori* –, e as modificações internas e subjetivas dos estados perceptíveis, pelas quais inclusive o próprio eu *aparece* para si mesmo.

Foucault sabe muito bem dessa abrangência e complexidade do *Gemüt*, mas insiste que este último "não é só armado de poderes e faculdades que dividem entre si seu domínio" (FOUCAULT, 2011, p. 53). Primeiramente, a caracterização que apresentamos acima permite caracterizá-lo de maneira irredutível tanto ao eu passivo e descontínuo da psicologia empírica quanto ao eu pensante substancial da psicologia racional. Mas o que Foucault quer ressaltar do *Gemüt* é a função determinante do espírito (*Geist*) como motor interno de certa espontaneidade, atividade, originalidade e vivificação, que cabem ainda descrever. A presença das faculdades superiores espontâneas (entendimento, razão e faculdade de julgar), na medida em que são componentes anímicos ativos no homem empírico-pragmático, já seria suficiente para dizer que este último não é um mero joguete da natureza. Mas a espontaneidade procurada por Foucault com a noção de espírito é assinalada por duas características singulares: a de que ele afeta o *Gemüt* por meio de um "princípio vivificante" (*belebendes Prinzip*) e "através de Ideias" (*durch Ideen*) e de que assim o espírito é "o princípio vivificante no homem" (*Anth* VII, p. 225)[106]. Estratégia arriscada, pois o uso pós-crítico da noção de espírito em Kant não foi tão sistemático.

[106] Além de sua presença milenar na fantasia e nas narrativas religiosas populares, a noção de espírito era estudada, à época de Kant, a partir de filamentos bastante expressivos do racionalismo setecentista, a psicologia racional e a pneumatologia (que investigava relação [*commercium*] entre corpo e alma, substância material e imaterial). Já no período pré-crítico, Kant tendia a problematizar as definições típicas dessas disciplinas, mas a noção de *espírito* que ele usava era quase sinônima de alma (*Seele)*, designando um ente substancial imaterial (separável do corpo) provido de razão (cf. *TG* [1766] II, p. 319

Primeiramente, o **espírito** exerce uma função prático-moral e estética, racional e sensível, ao mesmo tempo: na *Crítica da Faculdade de Julgar*, o espírito é a própria a razão prática pura ou a vontade livre que se apresenta esteticamente (e afeta o *Gemüt*) por meio do sentimento do *sublime* – na verdade um sentimento de si mesmo como ser racional puro, "o sentimento de uma faculdade suprassensível em nós" *(KU*, B 86 – Kant fala nesse mesmo sentido de uma "disposição do espírito", *Geistesstimmung*); trata-se, dito de outra forma, de "**um sentimento espiritual do respeito por ideias morais**" (*KU*, B 228). É nesse sentido que se deve entender o dom vivificador próprio ao espírito, expresso em um fragmento póstumo sobre antropologia: "*Mens*, Espírito, significa não mera razão, senão razão prática vivificadora" (*Handschriftlicher Nachlaß* XV, p. 960); e ***vivi*ficação** não em termos orgânico-biológicos, mas sim como uma força que, a partir de Ideias, dirige-se à vida sensível, animando-a do interior da sua própria afetividade ao vinculá-la à lei moral através do sentimento de respeito. Não sendo eu empírico, nem alma, nem eu puro, o espírito é bem mais uma força imaterial, ligada às nossas faculdades superiores, pela qual o ânimo (o eu empírico) é afetado internamente, nele originando espontaneamente pensamentos, sentimentos e, mediatamente, ações. Assim, o espírito desarraiga o *Gemüt* da inércia e dispersividade próprias ao jogo psicológico de representações da intuição interna temporal – mas atuando por isso mesmo desde o interior da intuição interna, na forma de uma auto-afecção prático-estética.

Apesar de não retomar a *Crítica da Faculdade de Julgar*, onde o conceito de *Geist* é esmiuçado, especialmente no sentido estético – o que seria muito útil à sua interpretação –, Foucault também reconhece no espírito a ignição do movimento, pelo qual a "duração [do *Gemüt*] não se espalha em uma dispersão indiferente; [mas] tem um fluxo orientado; alguma coisa nele o projeta, sem aí encerrá-lo, em uma totalidade virtual" (FOUCAULT, 2011, p. 53). Cruzando as indicações que demos acima e o registro do *Geist* na *AP*, pensamos se tratar de uma função pela qual aquele complexo de faculdades humanas do *Gemüt* é posto em movimento, agitado não por causas exteriores, senão a partir de seu próprio miolo espiritual, na medida em que este se

---

e 321). Não entraremos nos detalhes da evolução do uso desse conceito e da crítica negativa a que ele foi submetido, até colocar em cheque sua substancialidade. Interessa-nos o uso que informou a noção não metafísico-dogmática de *Geist* presente na antropologia pragmática – a saber, aquele conceito de espírito engendrado na *Crítica da Faculdade de Julgar*, pelo qual se indica a razão humana e a vontade livre, ou o ânimo (*Gemüt*) em suas faculdades superiores (cf. *KU* V, p. 300 e 335), mas onde ao mesmo tempo tal conceito parece apelar ao homem sensível, através um poder simbólico singular ligado às Ideias da razão.

apropria plasticamente do sensível e do imaginário, plasmando signos e símbolos para as Ideias (que não se confundem com um *objeto* real, pensado pelo entendimento); isso pode acontecer não apenas de dentro para fora, por assim dizer, mas também de fora para dentro, na contemplação de uma obra artística, por exemplo[107].

Além dessa função prático-estética, que pensamos estar bem documentada, Foucault arrisca uma associação, talvez um pouco mais fugidia, entre o fato de a vivificação ser "mediante *Ideias*" e a noção crítica de ***Ideia transcendental*, enquanto princípio regulativo da razão**. Não nos delonguemos na explicitação desta noção: basta dizer que, mesmo não podendo conhecer objetivamente uma Ideia, esta tem ainda assim uma função positiva pela qual se busca "tanto quanto possível, [a concordância da experiência] com o princípio da unidade completa" (KrV, A 666 / B 694). Ou seja, ainda que a unidade completa e incondicionada da síntese não seja empiricamente exequível, e por isso a Ideia não possa funcionar como um princípio *constitutivo* da realidade, devido à limitação que a constituição finita da razão humana impõe ao conhecimento, não deixa de haver um princípio *regulativo* de *analogia* da experiência com a Ideia. Ele funciona como uma espécie de ***ficção heurística***, pela qual o pensamento opera ***como se*** a experiência fosse de fato sistematicamente unificada, o que impulsiona o movimento de busca pela unidade, impulso útil à investigação. Ora, a função vivificadora do espírito seria precisamente a de mediação da Ideia, fazendo-a entrar na fenomenologia do homem concreto da antropologia pragmática, na forma de um *ir-além* (meramente) regulativo, que age a contrapelo da dispersão própria ao fluxo empírico das representações e a tudo aquilo que possa haver de contingente nele.

> "É que, com efeito, liberada de seu uso transcendental e das ilusões que ele não pode deixar de fazer nascer, a ideia tem seu sentido na plenitude da experiência: ela antecipa em um esquema que não é constituinte, mas que se abre para a possibilidade de objetos; ela não desvela um movimento 'ostensivo' na natureza das coisas, mas indica, de antemão, como investigar essa natureza [enquanto princípio regulativo de unificação dos fenômenos]; enfim, indicando que o acesso ao extremo do universo [i.e., a síntese incondicionada metafísica] está além do horizonte do conhecimento, ela compromete a razão empírica na seriedade de um labor infinito [uso imanente do entendimento]. Em outros termos, a não ser que receba da própria experiência seu domínio de aplicação, a ideia faz entrar o espírito na mobilidade do infinito, conferindo-lhe, incessantemente, 'movimento para ir mais longe', sem com isso perdê-lo no insuperável da dispersão. Assim, a razão empírica jamais dormita no dado; e a ideia, vinculando-a ao infinito que ela lhe recusa, a faz *viver* no elemento do possível. Esta é, pois, a função do *Geist*: não organizar o *Gemüt* de modo a fazer dele um ser vivo, ou o análogo da vida orgânica, nem tampouco a vida do próprio Absoluto; mas

[107] Cf., p. ex., os parágrafos sobre o engenho, o gênio e o artista, a partir de *Anth* VII, p. 221s.

> vivificá-lo, fazer nascer, na passividade do *Gemüt*, que é a da determinação empírica, o movimento fervilhante das ideias – estas estruturas múltiplas de uma totalidade em devir, que se fazem e desfazem como tantas vidas parciais que vivem e morrem no espírito. Assim, o *Gemüt* não é simplesmente 'o que é', senão 'o que ele faz de si mesmo'. E não é este precisamente o campo que a *Antropologia* define para a sua investigação?" (FOUCAULT, 2011, p. 54-55).

A possibilidade da antropologia pragmática coincide com a possibilidade de que um *Gemüt* (conjunto transcendental de faculdades e atividades mentais) seja animado e vivificado pelo espírito através de Ideias. As ideias não são tratadas aqui enquanto simples ilusões produzidas por uma dialética natural da razão pura, hipóstases de um *ens rationis*; preservado seu caráter subjetivo, que a crítica autorizou, elas são, não obstante, um princípio fundamental do *Gemüt*, projetando-se em sua vida interior, na medida em que abrem o mundo humano à "liberdade do possível, arranca-o de suas determinações [fenomênicas] e lhe dá um porvir que ele só deve a si mesmo". Portanto, não se trata do delírio metafísico que concede realidade objetiva a Ideias, mas de indicar como elas, atuando a partir de dentro do *Gemüt* (do sujeito), o remetem ao domínio da experiência como a um "jogo de fenômenos" (ibid.), no qual o próprio homem está incluído, na qualidade de protagonista – que procura conhecer o jogo na maior completude possível e atuar sobre ele de maneira livre, segundo princípios de ação eleitos autonomamente e *como se* o *"*eu" fosse de fato causa efetiva do rumo que o jogo pode tomar (ou seja, *como se* o sujeito fosse livre).

É nesse sentido que Foucault fala de uma "dialética desdialetizada" das Ideias: o perigo da ilusão dialética das Ideias no campo da razão teórica continua a existir, mas aqui a Ideia exibe-se em sua função positiva no interior da dinâmica mesma da experiência, enquanto abertura originária que torna este mundo e a experiência que dele podemos ter uma totalidade virtual e em movimento, algo que pode ir além de si mesmo, sem transgredir no entanto a finitude fundamental da razão.

Importa dizer que o espírito é um princípio meramente subjetivo, ainda que ele mostre uma força significativa da razão na vivificação da existência humana. Foucault pontua que ele não é o senhor absoluto do *Gemüt* humano, lei objetiva de sua história ou princípio constitutivo do fenômeno-homem: "[Pois dessa forma] toda curva da Antropologia não se orientaria em direção ao tema do homem como habitante do mundo e residente, com seus deveres e direitos, nesta cidade cosmopolítica, mas em direção ao tema de um *Geist* que recobriria pouco a pouco o homem, e com ele o mundo, com uma

imperiosa soberania espiritual" (FOUCAULT, 2011, p. 54). O trabalho do espírito no homem, enquanto força autóctone do ânimo, é um trabalho infinito e inesgotável no tempo, contemporâneo à própria existência e à própria construção da vida comum.

Em todo caso, o "espírito" denota bem essa função, pela qual o *Gemüt* é retirado da passividade de suas determinações fenomênicas – daquilo que poderia reduzi-lo a psicologia ou fisiologia, passividade interna e passividade externa –, abrindo-lhe às dimensões do saber, e com isso, sobretudo, às dimensões do poder e do dever. Isso não se passa na antropologia ao nível da justificação crítica *a priori*, senão no seio da existência empírica do homem, "vida concreta do espírito" (FOUCAULT, 2011, p. 56). É por isso também que, segundo Foucault, Kant não se esmerou na escrita de uma obra exclusivamente voltada a uma antropologia escolástica (teórica): fazê-la seria simplesmente amputar o *Geist* do *Gemüt*, investigando apenas o que a natureza faz do homem – quando na verdade "nada se ganha com todo raciocínio teórico sobre esse assunto" (*Anth* VII, p. 119), e voltamos ao prefácio.

2.2 Repetição e inversão da Crítica

D) ESTRUTURA DA TEMPORALIDADE ANTROPOLÓGICA

As reflexões sobre "mundo" em sentido antropológico, sobre a liberdade pragmática (com todas as suas noções anexas), sobre a diferença em relação à psicologia empírica (e racional) e sobre o papel do espírito no interior do *Gemüt* vão progressivamente delineando um esquema de interpretação da antropologia pragmática, que a mostra numa vinculação necessária à crítica e, ao mesmo tempo, como sua estrutura invertida. Tais reflexões são arrematadas na abordagem da **temporalidade antropológica**, a qual parece encaminhar as seções A, B e C a uma síntese mais eloquente. É nesse contexto que Foucault enuncia a sua tese forte de que a antropologia pragmática representa uma repetição e uma inversão da crítica.

Primeiramente, a **estrutura da subjetividade** é invertida, no que concerne à relação entre síntese e dado. Na interrogação acerca da possibilidade dos juízos sintéticos *a priori*, na *Crítica da Razão Pura*, o dado sensível é pensado como um múltiplo disperso, oferecido à passividade primeira da sensibilidade *a priori* (espaço e

tempo) e, mediatamente, às funções lógicas do entendimento, responsável por *pensar e conhecer* o dado. Nesse caso, o eu puro não passa de uma representação simples e vazia, que acompanha todas as minhas representações como mero "eu penso...", dando-lhes unidade e indicando o caráter auto-consciente do pensamento. O múltiplo sensível que a receptividade pura acolhe é assim subsumido às faculdades espontâneas do *Gemüt*, que abrangem imaginação, entendimento e razão. O entendimento, numa operação que se conjuga com a imaginação, separa em partes e processa o múltiplo sensível serialmente, nomeando-o e elevando-o a categorias conceituais e regras mais gerais, até que a razão surja como tentativa de totalização do conteúdo da sensibilidade (Ideias transcendentais), onde a crítica incide restritivamente, delimitando o domínio positivo de exercício do entendimento.

Segundo Foucault, na *Antropologia de um ponto de vista Pragmático*, não há uma transposição direta do ***a priori* do conhecimento** em ***a priori* da existência humana**. Ou seja, não há mais um múltiplo sensível, em si mesmo amorfo, originariamente dado à intuição e à espera da síntese através das faculdades espontâneas – não estamos mais no nível das condições *a priori* de possibilidade da experiência, que tem por fim a fundamentação da experiência objetiva e científica, a partir dos "momentos" epistemológicos essenciais da sua estrutura. Estamos no nível da existência concreta do homem, em grande medida condicionada por uma experiência *subjetiva* (temporal e interna). Por um lado, a experiência subjetiva situa-se aquém das regras prescritas pela crítica para as operações lógico-judicativas que constituem reflexivamente domínios de objetos reais e cientificamente cognoscíveis; por outro, a experiência subjetiva libera de maneira cronologicamente primeira toda uma região da experiência que não obedece ao sentido mais estrito da experiência "objetiva" ou "científica", mas que ainda assim é parte integrante da existência concreta do homem.

A experiência subjetiva apresenta-se antes de tudo como uma experiência *errante*, resistente ao domínio cognitivo do sujeito. Mais precisamente, a "dispersão do dado" ocorre num tempo já "secretamente dominado por toda uma variedade de sínteses operadas fora do labor visível da consciência" (FOUCAULT, 2011, p. 59), como aquelas descritas nos jogos da imaginação. As faculdades não são descritas na pureza de suas possibilidades e na legitimidade de suas pretensões, senão na concretude de seu uso e exercício, na qual a experiência subjetiva está incluída igualmente. A espontaneidade e o "pensamento" presentes no curso subjetivo das representações

internas não conformam necessariamente domínios objetivos de fenômenos externos; trata-se, antes, da espontaneidade da imaginação, que processa e mixa de maneira própria os traços externos atuais e as representações da memória no interior do tempo, por vezes até inconscientemente.

Se o tempo continua sendo condição subjetiva da intuição pura (ela mesma forma intemporal), esta não é apresentada enquanto tal, como forma pura *a priori* desempenhando sua função na estrutura da cognição, mas a partir de seu conteúdo concreto já sintetizado, de uma síntese mais ou menos selvagem; trata-se menos das condições de possibilidade do conhecimento, e mais dos modos concretos de uma experiência subjetiva. Esse tempo concreto não tem termo nem começo, ele *já está sempre* aí, "jamais se acaba e jamais começou" (ibid. p. 82), pois é contemporâneo à existência, e o eu empírico *já é sempre* afetado pelo fluxo de representações da intuição temporal, aparecendo a si mesmo, neste movimento, como objeto. Tempo no qual, por exemplo, a criança progressivamente se apropria da palavra "Eu"[108]; tempo de formação da memória e do reconhecimento retrospectivo do próprio passado; sede dos processos de identificação psíquica, cultural e social.

> "O *a priori*, na ordem do conhecimento, torna-se, na ordem da existência concreta, um *originário* [*originaire*] que não é cronologicamente primeiro, mas que, desde que apareceu na sucessão das figuras da síntese, se revela como já-aí [*déjà là*]; em contrapartida, o que é dado puro na ordem do conhecimento aclara-se, na reflexão sobre a existência concreta, com surdas luzes que lhe conferem a profundeza do já operado." (ibid., p. 60; cf. também ibid., p. 33)

Ou seja, não há transposição simples e direta do *a priori* do conhecimento (p. ex., a passividade primeira da sensibilidade ou Eu puro) em *a priori* da existência humana. Na antropologia, verifica-se que, à revelia da consciência, o "originariamente dado" já está condicionado, percorrido por uma "profundidade inesperada", não fundada *necessariamente* numa síntese autoconsciente e logicamente regrada; a existência, tal como aparece a si mesma no *Gemüt*, já está recoberta por sínteses anteriores ao juízo do

[108] Há assim, um espaço de tempo (*Zeitraum*), no curso do qual o indivíduo cria uma relação consigo mesmo, isto é, com a representação "Eu". Nesse processo aberto, o indivíduo pode tanto aceder à dignidade presente na ideia de humanidade (*Menschheit*), associada à razão, ao sentimento de injustiça e ao conhecimento, quanto se pode desviar pelas sendas do egoísmo (seja teorética, ética ou esteticamente). E por isso, também, esse tempo antropológico, ao colocar o problema do desenvolvimento do homem, exige do mesmo o exercício (*Übung*). Assim, é um tempo em que o homem se torna objeto para si mesmo, não apenas em termos de auto-conhecimento, mas também de intervenção sobre si – tendo em vista diversas circunstancias culturais e particulares, numa palavra, empíricas, que incidem em nosso desenvolvimento e que, por assim dizer, já estão aí, mas não por isso são últimas e derradeiras.

entendimento (vide, p. ex., § 4-5, § 22, §25, § 31 da *AP*), de maneira que o sujeito aparece aí numa extensão concreta (corporal e psíquica) e num domínio de empiricidades mais ou menos contingentes. Assim, enquanto na c*rítica* o dado, múltiplo sensível disperso, precisava das operações sintéticas do entendimento para ganhar valor heurístico, na *antropologia pragmática* ele se revela a partir de uma positividade anterior, que em sua opacidade à verdade porta ainda assim um valor e um sentido – subjetivos mas não por isso menos relevantes para a compreensão da natureza humana. É por isso que a antropologia, numa forma popular, chama de novo à crítica, para que esta *funde* a experiência: para que o sujeito torne-se consciente de suas representações ou domine o modo de sua composição, saiba distinguir nelas aquilo que é da ordem subjetiva e o que é objetivo, escolha quais representações devem determinar sua vontade, etc.

Como o "domínio próprio" (*domaine propre*) da *AP* é "aquele em que a unidade concreta da síntese e da passividade, do afetado e do constituinte dá-se como fenômeno na forma do tempo" (FOUCAULT, 2011, p. 33), a reflexão antropológica não pode se furtar à investigação do uso concreto das faculdades na construção dos fenômenos no tempo – uso que não necessariamente se guia pelos critérios de objetividade paridos na crítica. Assim, surge toda uma região de **negatividade no uso das faculdades**, inversão da antropologia em relação a crítica. Por um lado, a crítica, "em seu projeto fundamental de propedêutica, pretendia denunciar e desmontar o uso transcendental da razão, porém mediante uma referência constante ao domínio de positividade de cada *Vermögen* [faculdade]" (ibid., p. 60). Enquanto na pesquisa antropológica, "cada faculdade é seguida segundo uma via que também é o caminho de todo **desvio possível** [grifo nosso]" (idem), de modo que as sínteses estão desde sempre ameaçadas e o domínio da experiência possível é tanto o da verdade quanto o da perda da verdade (daí a especial atenção de Kant às deficiências e doenças da razão, as patologias mentais, vide *Anth* VII § 45-53; daí também a ênfase sobre a ambivalência e opacidade da aparência, vide *Anth*, p. 149-150; ou então, o realce antropológico sobre a figura do "Eu querido" (*Anth* VII, p. 128-130), figura de um egoísmo, cujas presunções, em todos os campos da experiência – cognitivo, prático e estético –, podem erodir a objetividade e universalidade do juízo). Também por causa dessa negatividade, que o espírito não se apresenta como plenipotenciário do ânimo (*Gemüt*): "a vida concreta do espírito", esse movimento espontâneo que o espírito impulsiona no *Gemüt*, corre sempre

o risco, na antropologia, de "ser jogada em seu próprio jogo (…) prestes a se perder, a escapar de si mesma." (FOUCAULT, 2011, p. 57).

Em suma, poderíamos dizer com Foucault que, **enquanto a Crítica representa "o que há de condicionante na atividade fundadora", a Antropologia responde com "o inventário do que pode haver de não-fundado no [já] condicionado"** (FOUCAULT, 2011, p. 60). Há assim uma inversão da dinâmica entre as *Vermögen* (Faculdades, Capacidades condicionantes) e o *Erscheinung* (Fenômeno), na medida em que o último sabota as primeiras, na forma do erro, da aparência, da deficiência, da loucura, enfim, em diferentes formas de negatividade. Mas ao invés dessa dinâmica atestar uma limitação da antropologia e uma inexpugnável fraqueza do homem concreto – um *estigma* da finitude –, a antropologia introduz um terceiro momento dialético, no qual o homem é chamado novamente a suas potencialidades:

> "Aquilo que a *Crítica* distinguia como possível na ordem das condições (*Vermögen*) e o real na ordem do constituído (*Erscheinung*) é dado pela *Antropologia* em uma indivisível continuidade: o segredo do Poder se oferece no brilho do Fenômeno onde encontra, a um tempo, **sua verdade e a verdade de sua perversão** (quando o uso torna-se abuso, como na linguagem em primeira pessoa); e, denunciado em sua perversão pelo Fenômeno, o Poder é imperiosamente convocado por ele a esta verdade radical que o liga a si mesmo no modo da obrigação. É o que confere a cada parágrafo da primeira parte este ritmo obscuramente ternário: **o Poder na raiz de suas possibilidades, o Poder encontrado e perdido, traduzido e traído em seu Fenômeno, o Poder imperativamente ligado a si mesmo**. Por exemplo: a consciência de si, o egoísmo, a consciência efetiva das representações; ou ainda a imaginação como poder de "invenção" originária, a imaginação no naufrágio fantástico do sonho, a imaginação na poesia ligada do signo. Ou ainda: o poder de desejar com suas emoções, a falsa verdade das paixões, o liame com o soberano bem. Do *Vermögen* ao *Erscheinung*, a relação é ao mesmo tempo da ordem da manifestação, da aventura até a perdição e da ligação ética. Aí reside precisamente aquela articulação entre o *Können* e o *Sollen* que vimos ser essencial ao pensamento antropológico. A arte de conhecer o interior assim como o exterior do homem é, portanto, de pleno direito, não uma teoria dos elementos, mas uma Didática: ela não descobre sem ensinar e prescrever. A Característica, por sua vez, revela que os conjuntos de fenômenos – o corpo, o casal, a raça, a espécie – não são de uma vez por todas dados e encerrados neles mesmos, mas remetem a verdade aparentemente imóvel dos fenômenos a estas radicais possibilidades que lhes dão sentido e movimento; permite voltar do signo ao poder, 'das Innere des Menschen aus dem Äusseren zu erkennen [conhecer o interior do homem pelo exterior] (...) [grifo nosso]" (FOUCAULT, 2011, p. 63-64).

Esse trecho fundamental permite dar uma resposta mais sistemática ao problema da relação entre crítica e antropologia no pensamento de Kant. A antropologia é **o negativo ou a inversão da crítica**. De um lado, esta decidiu sobre a validade e legitimidade das pretensões de conhecimento da razão, a partir das condições *a priori* de

possibilidade da experiência: desvendou-se os poderes e fontes "primordiais" que a tornam possível; os domínios aos quais eles podem legitimamente se aplicar; e assim os limites do conhecimento reivindicado. Do outro lado, com a antropologia, as faculdades se apresentam já inseridas em seu exercício concreto, de tal modo que o tempo não é mais somente *fonte* (forma pura *a priori* dos fenômenos internos), como na crítica, senão um tempo já prenhe de conteúdo – o *domínio* de uma atividade sintética já em ação e dispersão, um tempo em grande medida contingente e negativo. A estrutura desse domínio temporal repete a crítica, na medida em que **(1)** pressupõe aqueles poderes fundamentais do espírito sem os quais não haveria experiência alguma, externa ou interna, mas **(2)** inverte a crítica, ao mostrar as faculdades não em seu funcionamento fundamentado, mas a partir de uma série de transgressões, abusos, aparências, dissimulações e erros – e **(3)**, por isso mesmo, as capacidades do *Gemüt* são requeridas novamente sob a forma imperativa do dever, num retorno à fonte racional da qual o homem empírico se alienou – eis o **ritmo ternário** ao qual se refere Foucault, recolocando num outro nível o problema da liberdade: não o nível da sua justificação pura, senão aquele descrito como uma permanente fricção com as sínteses já operadas e ainda operantes na "vida concreta do espírito".

O ritmo temporal ternário do domínio antropológico revela, com o terceiro momento, uma estrutura dialética, que nega o caos, o subjetivismo, a contingência e arbitrariedade que o tempo concreto introduz no segundo momento. A singularidade do tempo concreto reside nesta sua estrutura que, pressupondo *a priori* a potencialidade *normativa* cognitiva e prática da razão, só a realiza porém *a posteriori*, isto é, após os descaminhos que experimenta na experiência concreta. Essa estrutura coincide sem falhas com a dialética mencionada na seção anterior, pela qual o "que [na crítica] se enuncia na ordem das condições aparece, na forma do originário [isto é, da antropologia], como mesmo e outro" (FOUCAULT, 2011, p. 64). Examinemos mais de perto o que está em jogo nesta **dialética do tempo antropológico**.

Primeiramente, a negatividade e a dispersão própria a este tempo é insuperável, pois é um fator seu estrutural. Não se trata mais da "dispersão do dado e da passividade sensível", cuja unificação é garantida no processo que vai do originariamente dado à síntese originária; na antropologia, o domínio do *mundo* e do *si* apresenta-se já assimilado na experiência interna, na qual está em jogo a "[dispersão] da atividade sintética em relação a si mesma (…). O tempo não é aquilo em que, através do que e

pelo que se faz a síntese; é o que corrói a própria atividade sintética" (ibid., p. 79-80). Ainda que se pressuponha o dispositivo de síntese exposto na crítica, enquanto a fonte primeira da síntese, tal dispositivo é "repetido" numa dimensão "verdadeiramente temporal", que engloba os processos sintéticos numa experiência interna que ao mesmo tempo os extravasa na forma da negatividade.

Essa negatividade e dispersão da atividade sintética em relação a si mesma "lhe confere algo de Jogo", pois "a possibilidade do erro está ligada ao dever e cabe à liberdade evitá-lo. O que afeta a atividade sintética abre-a à liberdade; o que a limita coloca-a por isto mesmo em um campo indefinido" (FOUCAULT, 2011, p. 79-80). E assim, "da *Crítica* à *Antropologia* (...), o tempo recobre e revela uma relação a..., uma abertura primeira que é (...) a ligação da verdade e da liberdade". A singularidade da estrutura temporal antropológica leva verdade e liberdade a uma certa coesão inédita na obra de Kant, que parece pressupor e ao mesmo tempo ultrapassar o sujeito da crítica; de maneira que Foucault sugere descrevê-la mais adequadamente através da noção de **Arte (*Kunst*)**, tendo em vista o emprego específico deste termo e seus derivados na *AP* – figura que incluiria o sujeito da crítica, acolhendo porém a experiência negativa própria ao tempo antropológico. É aí que a antropologia parece apontar para um fundamento outro, que a crítica não poderia por si mesma fornecer, ao menos não em toda a sua radicalidade.

> "Assim, o tempo que corrói e pulveriza a unidade do ato sintético e o consagra a um diverso no qual ele jamais pode confluir consigo mesmo em uma intemporal soberania, abre-o, por isto mesmo, a uma liberdade que é negação a exercer, sentido a dar, comunicação a estabelecer, liberdade perigosa que liga ao trabalho da verdade a possibilidade do erro, mas faz assim escapar da esfera das determinações a relação com a verdade.
> À relação entre tempo e sujeito, que era fundamental na *Crítica*, responde na *Antropologia* a relação do tempo com o *Kunst*. Na Crítica o sujeito tinha consciência de si como 'determinado no tempo', e esta determinação insuperável remetia à existência de um mundo exterior em relação ao qual uma experiência interna da mudança era possível; isto quer dizer que o tempo junto com a passividade primeira que ele indica, estava na raiz desta '*Beziehung auf*' [relação com] que caracteriza a abertura primeira de todo conhecimento. Na Antropologia o tempo e a dispersão que ele determina mostram, na textura do '*Beziehung auf*', um pertencimento recíproco entre a verdade e a liberdade. Da *Crítica* à *Antropologia* não é a mesma coisa que se repete? O tempo encobre e revela uma 'relação com...', uma abertura primeira que é igualmente e ao mesmo tempo liame entre a verdade e a liberdade – liame que será por sua vez tema privilegiado da *Filosofia Transcendental*, e a interrogação que anima a incansável questão do *Opus Postumum*: *'was ist der Mensch?'*" (FOUCAULT, 2011, p. 81-82).

E) O DOMÍNIO DA LINGUAGEM DADA

A discussão sobre a temporalidade antropológica mostrou como, na experiência concreta do homem, as faculdades operadoras da síntese jamais são dadas em seu grau *zero* (puro), assim como o dado sensível jamais é múltiplo amorfo, anterior a toda unidade e significação. A dinâmica entre espontaneidade e passividade, matriz de toda síntese, é repetida no "originário" ou "verdadeiramente temporal", onde ela se encontra *já sempre* em operação. Este tempo apresenta uma oscilação dialética, na qual (1) a síntese é atravessada por uma negatividade característica da sua duração (dispersão temporal da experiência interna do *Gemüt*); (2) esta negatividade faz a filosofia transcendental necessária para que a experiência seja fundada racionalmente. Trata-se da mesma oscilação entre jogo e joquete, arte e artifício, peça e protagonista etc, que viemos elaborando até agora e que indica, segundo Foucault, uma unidade entre verdade e liberdade ainda a ser plenamente desenvolvida em termos transcendentais na filosofia última de Kant. A abordagem foucaultiana acerca do papel da linguagem na antropologia pragmática segue uma via absolutamente análoga à do tempo.

Apesar de Kant não publicar uma obra sistemática acerca deste tópico (ensejo para que tanto Hamann quanto Herder projetassem uma metacrítica linguística da crítica kantiana), o papel da linguagem em sua filosofia nunca foi negligenciado. A definição mais comum em Kant é aquela (bastante clássica) da linguagem como forma de "comunicação de pensamentos [*Mittheilung der Gedanken*]" (*Handschriftlicher Nachlass* XVI, p. 39) e "o meio máximo de entender a si mesmo e aos outros" (*Anth* VII, p. 192). Às vezes essa definição radicaliza-se e a **ligação entre pensamento e linguagem** torna-se muito mais que apenas exteriorização de um termo no outro, atingindo um patamar de reciprocidade e identidade, como se o próprio pensamento, em sua espontaneidade discursiva e reflexiva, só fosse possível *como* linguagem[109]. Gostaríamos de pôr em relevo qual noção de pensamento e de linguagem é compatível com o pensamento crítico-transcendental, para assim criarmos uma margem de diferença que permita especificar a trajetória da questão no contexto antropológico. Com esse fim, importam aqui duas afirmações paradigmáticas: 1. "Porque a forma da

[109] "Pensar é o falar [*reden*] consigo mesmo (...), consequentemente também ouvir interiormente a si mesmo (através da força reprodutiva da imaginação)" (*Anth* VII, p. 192); "Pensar é um falar para si e partir de si mesmo" (ibid., p. 167); "Precisamos de palavras para nos fazermos inteligíveis [*verstandlich*] não somente aos outros como também a nós mesmos" (Reflexão 3444, *Handschriftlicher Nachlass* XVI, p. 839); Falar é um "pensar em voz alta" (Reflexão 1620, ibid., p. 39).

linguagem e a forma do pensar são paralelas e similares uma em relação a outra, porque pensamos em palavras e comunicamos nossos pensamentos aos outros através da linguagem, então há também uma **gramática do pensar [*Grammatic des Denkens*]**"[110] (*PhilEnz* XXIX, p. 31); 2. "A capacidade linguística requer signos do universal das intuições e os momentos da síntese [do conteúdo intuitivo] dão conceitos do entendimento" (*Handschriftlicher Nachlass,* XV, p. 710).

Segundo esses trechos, a capacidade linguística corresponde à faculdade do pensar e à respectiva função de síntese, isto é, de subsunção das intuições em categorias lógicas do entendimento. Kant faz assim um paralelo entre a lógica transcendental, condição estrutural da síntese cognitiva dos fenômenos, e a "gramática" enquanto condição estrutural dos atos ilocucionários – ambas as quais distintas, mas, ainda assim, correlatas aos fenômenos, mais precisamente, ambas *a priori.* Para prosseguir a **analogia entre o filosófico-transcendental e o linguístico-formal**, diríamos que este nível *a priori* da gramática do pensamento está mais para a *langue* do que para a *parole*, se é que a célebre divisão saussuriana nos autoriza dizê-lo. Haveria até mesmo uma co-dependência, se tentarmos levar a sério tais indicações[111], entre as funções lógicas do pensamento e as regras sintáticas da linguagem em geral.

Contudo – e aqui introduzimos a repetição que inverte – as "faculdades, os poderes assim trazidos à luz não constituem, em sua estrutura, o fio diretor da análise [antropológica]; são depreendidos ou percebidos através da trama das palavras, tal como está entrelaçada desde muito tempo pelo uso cotidiano" (FOUCAULT, 2011, p. 89). Novamente aqui ocorre uma inversão da antropologia pragmática em relação à crítica: quando se volta para a linguagem, seu objeto não consiste nas condições *a priori* do conhecimento (isto é, na assim chamada "gramática do pensamento") – algo que, na *Arqueologia do Saber*, Foucault define como "as regras finitas para uma virtualidade infinita de performances"; seu objeto consiste, antes, naquele **pensamento já sempre em operação na performance linguística real**. O que não significa um abandono da "gramática do pensamento": ela é repetida, mas no nível concreto da troca linguística, justamente o "lugar de nascimento legítimo das significações universais" (FOUCAULT, 2011, p. 92), onde, em cada uso da linguagem, certo desempenho de capacidades

[110] Esse tipo de formulação, pensada junto à teoria kantiana da epigênese, constitui certamente um precedente genealógico, elaborado quase 200 anos antes, da gramática gerativa de Chomsky.
[111] LA ROCCA, C. *Esistenza e Giudizio. Linguaggio e ontologia in Kant*, Pisa: ETS 1999, p. 33s.

transcendentais já está sendo realizado. “Algo é pensado em tudo o que é dito. Basta interrogar e aguçar os ouvidos.” (ibid., p. 85).

Assim, se a abordagem da seção (D) pôde dar a impressão de que Kant teria afundado a antropologia na experiência interior do *Gemüt*, o contraponto cosmopolítico consuma-se na primazia da linguagem: “o solo real da experiência antropológica é muito mais linguístico do que psicológico” (ibid., p. 90)[112].

Em primeiro lugar, a necessidade da comunicação funciona como o terceiro momento da supracitada dialética do tempo antropológico, retroagindo sobre o conteúdo da experiência subjetiva. A comunicação força o sujeito a abstrair, organizar, triar, escolher, esconder, decidir sobre o que deve lembrar e o que deve esquecer, enfim, traduzir os elementos da sua experiência interna na forma universal e comunicável da linguagem[113] e é por isso que o aprendizado da linguagem e a ética da conversação que outrora mencionamos estão ligados ao desenvolvimento do pensamento e, com isso, ao domínio sobre as próprias representações. O vetor da relação entre pensamento e linguagem não é, nesse caso, psicológico (isto é, não vai do *estado* mental à *expressão* linguística); pelo contrário, há pensamento já embutido nos usos da linguagem, os quais perfazem um domínio semântico onde o mundo e o próprio homem já estão sempre inseridos num jogo de significação. A experiência interior e os processos de significação são, em certa medida, absorvidos e sobredeterminados pela linguagem trocada.

Em segundo lugar, assim como a interioridade do *Gemüt* é apresentada a partir de conteúdos representativos já operados, sintetizados num “tempo já decorrido”, a exterioridade do *Gemüt*, enquanto provido da capacidade da linguagem e produtor de signos culturais, está atada a uma **linguagem já dada no âmbito da comunicação e das trocas** – linguagem dada sobre a qual a filosofia se debruça, encontrando um prolífero domínio de exploração. Assim como não interessava entender o *Gemüt* a partir do *sistema* de correlações transcendentais que torna a síntese objetiva possível, mas sim a partir do *fluxo real* da experiência, também aí “a língua não está dada (...) como *sistema* a ser interrogado, mas antes como um elemento que é *evidente*, no interior do qual nos situamos desde o princípio [itálico nosso]” (ibid., p. 84).

---

[112] A partir daqui, começa a ser respondida aquela inquietação da seção (C), deixada em suspenso, sobre a compatibilidade entre a ênfase no *Gemüt* interior e cosmopolitismo antropológico.
[113] Cf. acima exemplo dado na seção (B), p. 104.

A "língua é o campo comum à filosofia e a não-filosofia" (ibid., p. 90); ela torna possível **o vínculo entre a linguagem filosófica universal e a linguagem particular usual** (seja de um povo, grupo, instituição, etc.). É nesse entremeio que uma filosofia popular (como a antropologia) pode florescer, não apenas como descrição e registro exterior de uma idiomática peculiar ou exótica, mas como recondução às formas de pensamento e modalidades de produção de sentido presentes nas expressões mais banais da circulação não-filosófica. Analisando e tratando de maneira *positiva* o vocabulário efetivamente em uso (provérbios, expressões populares, idiotismos morais, regras de polidez, usos da moda, conveniências e hábitos nas reuniões, etc. – cf. exemplos em ibid., p. 85-86; 88-89; 90), ela fornece exemplos da maneira pela qual a universalidade filosófica nasce em meio à experiência da linguagem e é precisamente esse o sentido, segundo Foucault, do "habitar o mundo": compartilhar o espaço de significação do mundo. "De fato, o homem da antropologia é realmente *Weltbürger* [cidadão do mundo], não porém na medida em que faz parte de tal grupo social ou de tal instituição. Mas pura e simplesmente porque fala. É na troca da linguagem que ele próprio simultaneamente atinge e realiza o universal concreto. Sua residência no mundo é originariamente morada na linguagem [*Sa résidence dans le monde est originairement séjour dans le langage*]." (ibid., p. 91).

Dar positividade à linguagem dada equivale a não rejeitá-la de antemão como mistificação ou como erro, o que está intimamente atrelado ao caráter *popular* da antropologia, tanto pelo caráter empírico do seu objeto (linguagem *dada*) quanto pela estratégia para com o público (linguagem *comum*). "Há entre o autor e seu público o fundo não dividido de uma linguagem cotidiana que continua a falar (…). Falando uma linguagem comum, [a antropologia] falará desta linguagem e a iluminará por dentro. Será um conhecimento do homem que o próprio homem poderá imediatamente compreender, reconhecer e infinitamente prolongar porque um e outro obedecem à mesma inesgotável linguagem" (ibid., p. 84).

A linguagem dada é acima de tudo produto de uma *práxis*, responsável por atualizar infinitamente seu sentido. É por isso que ela pode se definir como saber empírico e, ao mesmo tempo, interpretar obras da cultura, pois o empírico aqui equivale à linguagem trocada e a linguagem trocada já é carregada de sentido. A linguagem analisada pela antropologia é assim contemporânea ao próprio ato que a cria de maneira

contínua no presente; é o acontecimento que flexiona a gramática universal do pensamento na direção de uma modalidade particular, contextual de sentido.

Limiar

Síntese das relações crítico-antropológicas

A princípio, quisemos chamar atenção para as diferenças básicas entre pensamento crítico-transcendental e pensamento antropológico na filosofia de Kant, no que concerne a objeto, método, objetivo e público:

1. De um lado, temos uma metafísica da razão humana finita, que examina as pretensões de conhecimento no nível estrutural de suas condições *a priori* de possibilidade, determinando com isso a validade do conhecimento puro teórico e prático, ontologia e deontologia. Para isso, Kant realiza um exame das fontes fundamentais do conhecimento (as capacidades/faculdades) e põe em relevo o caráter *finito* do domínio onde os princípios das faculdades superiores (racionais) podem ser legitimamente aplicados, limitando assim a razão em suas pretensões de conhecimento. Seu objeto é, de alguma forma, anterior a todo e qualquer objeto; e seu objetivo crítico, por sua vez, é normativo, na medida em que distingue o fundado do infundado.

   De outro lado, uma antropologia pragmática, conhecimento empírico cujo objeto é a natureza humana; cujo método é a observação do comportamento, o trato com os homens, a análise da linguagem comum e a interpretação de objetos da cultura; e cujo objetivo é pragmático, isto é, apontado para o "uso do mundo" e ao "trato com os demais". Instrução para e através da vida, ela está por isso primariamente ligada aos fins que o homem pode propor a si mesmo.

2. De um lado, um conhecimento escolástico, cuja prioridade é o rigor lógico, unidade sistemática e o acabamento formal, sendo a princípio uma ocupação de estudiosos (que pode secundariamente ser traduzida de modo popular); de outro, um conhecimento essencialmente popular, virtualmente acessível a todo e qualquer um, empregando assim uma linguagem inclusiva e abundantes exemplos, em prol da visibilidade estética dos raciocínios.

Diferenças que precisam ser levadas em conta quando se examina a hipótese de que a crítica tenha papel necessário na constituição da antropologia pragmática. Mas é necessário também meditar sobre aquela definição decisiva dada no prefácio: esse homem empírico que a antropologia observa e analisa é aquilo "que ele faz, pode e deve

fazer consigo mesmo". Poder e dever – se é verdade que os verbos modais e sua irrestrita presença na linguagem sempre foram, disse um filósofo, o objeto por excelência da filosofia, então não é sem consequências filosóficas que agora eles recaiam sobre a própria definição da antropologia de Kant, depois de uma longa reflexão crítica justamente sobre as capacidades fundamentais do sujeito, linguisticamente atadas a esses verbos. Pois o que estava essencialmente em jogo na crítica era o que o homem "pode" saber e o que o homem "deve fazer". Então é certo também que esse homem empírico não se deixa reduzir à condição de objeto, cujo ser seria redutível à necessidade natural. O ser do homem parece antes estar ligado, na antropologia, a um *fazer* – fazer que pode ser o que a natureza faz de nós, mas também o que o ser humano pode: *autopoiesis*.

A dimensão factícia ou existencial própria à antropologia é, na verdade, superfície de repetição de uma certa correlação fundamental entre verdade e liberdade, o campo de força entre objetivação e subjetivação, na cunhagem do próprio *ser* do ser humano (*ser* que não subjaz a esse campo de forças, tampouco estando além ou aquém do mesmo). O problema dessa correlação, projetado desde a obra crítica de Kant, aparece na antropologia de uma maneira sorrateira mas não menos fundamental. Sorrateira simplesmente porque, sendo conhecimento empírico, ela não poderia refleti-lo de maneira direta e em toda a sua radicalidade, pois estaríamos lidando aí com algo da ordem das condições de possibilidade do *próprio* homem, questionamento eminentemente transcendental.

Quisemos, por enquanto, desfiar o complexo emaranhado de relações entre o pensamento crítico-transcendental e a antropologia pragmática, a fim de identificar o modo como a problemática acima vai lentamente adquirindo contorno, avultando-se, sem no entanto ser chamada em nome próprio – o que demandou o *fórceps* da interpretação e da comparação cruzada de muitos textos e trechos. Sintetizemos os elementos colhidos até agora:

Filosofia pura prática e antropologia. A antropologia pragmática contém elementos de uma antropologia moral: em primeiro lugar, por tratar o homem cosmpoliticamente, como construção coletiva ativa; em segundo lugar, pois enquanto ciência pragmática voltada a fins, que pressupõe a auto-proposição de fins pelo homem, ela tem um fim moral como seu supremo fim – a humanidade –, e a partir desse ângulo permanece sob

o domínio de uma metafísica dos costumes e da lei moral-prática deduzida pela crítica; em terceiro lugar, pois a antropologia destaca em diversos momentos as condições subjetivas do homem, impeditivas e favorecedoras à construção de uma personalidade moral no homem, a saber, a ordem dos temperamentos, caráteres, predisposições, propensões. Nesse conjunto, em parte inerente à natureza humana, em parte desenvolvido ou assimilado na experiência, o ser humano desponta como ser provido de um caráter moral ou inteligível, pré-elaborado pela filosofia transcendental. Importante dizer que natureza humana é aqui entendida como um conjunto de potencialidades originárias, aptas a serem epigeneticamente desdobradas na experiência concreta, isto é, no mundo propriamente dito, a partir das relações do sujeito consigo mesmo e com os outros.

Conhecimento de mundo como totalidade relacional ligada pelo uso. Enquanto forma de *Weltkenntnis*, a antropologia pragmática é popular e pragmática, voltada para o uso do conhecimento e habilidades na vida, em vista da consecução de fins facultativos, dentre eles, especialmente, os fins morais. Mas, além disso, o *Weltkenntnis* possui um modo peculiar de consideração de seu objeto (o mundo): nele, natureza e ser humano estão incluídos a partir da coesão dada por um postulado cosmológico, que evita o esfacelamento de um e outro termo nas forquilhas teóricas da física e da psicologia empírica (natureza externa e natureza interna), ciências em si mesmas independentes, que consideram o homem passivamente, segundo a rede de determinismos naturais – um fenômeno como qualquer outro, submetido a leis. Às avessas desse reducionismo, a coesão cosmológica assegura a unidade do existente numa totalidade relacional e aberta, pensada a partir da reciprocidade e transitividade da noção de "uso", assinalando com isso o ter-lugar necessário de homem e natureza, um em relação ao outro, como co-pertencentes e co-constituintes: nesta totalidade, o ser humano não existe de maneira solipsista ou na pura anterioridade *a priori* das faculdades, senão numa referência constante à sua própria natureza (fisiologia, psicologia empírica; temperamentos, caráteres, propensões e disposições); ao mundo natural que o cerca no espaço (geografia física) e se entranha no seu corpo (história natural); ao mundo social e linguístico-cultural ao qual pertence cosmopoliticamente enquanto cidadão e falante; e enfim, ligado ao último ponto, referência ao mundo para o qual tem a vocação no tempo, enquanto disposição moral interna para o mundo. Logo, o

cosmológico não é uma noção teórico-especulativa e difere fundamentalmente do todo substancial da metafísica (*κόσμος* grego, ao *mundus* medieval, ao *totum substantiale* racionalista-oitocentista), impedindo igualmente que haja, subjacente à antropologia pragmática, uma metafísica ostensiva que fixe o lugar do homem no interior de uma hierarquia de entes – permanecendo neste caso fiel à lição crítica; igualmente, o cosmológico não pode ser a Ideia de "mundo moral", pois o mundo do homem concreto remete antes à ordem da experiência; tampouco o cosmológico trata do questionamento teórico-especulativo acerca da existência do mundo externo, já demonstrada pela crítica e na antropologia simplesmente pressuposta. O cosmológico é a unidade concreta entre natureza e liberdade no uso que a vida humana faz de si mesma.

***Jogo*, *Uso*, *Arte* e *Exercício* como cifras da mundanidade do ser humano**. O modo de ser do homem no mundo ou a forma de sua relação não é só contemplativa, senão bem mais aquela que a noção de "jogo" revela. Primeiramente, a noção de jogo aponta para um conjunto dentro do qual a existência humana tem lugar: joga-se sempre um jogo já começado, em meio a um cenário, personagens e circunstâncias mais ou menos contingentes. Mas se o mundo é também vocação, então a função do jogo é abrir o espaço mundano, no interior do qual o homem pode desdobrar suas potencialidades – lá onde sua existência empírica singular vem à luz e toma parte. A noção de jogo assinala esta liberdade pragmática como condição do homem concreto, uma margem de ação pela qual o mundo se apresenta como domínio da fricção ou conflito entre natureza e liberdade, objetivação e subjetivação, onde nenhuma é dada em estado puro ou de maneira unilateral. Por isso mesmo, os fenômenos rubricados sob a noção de jogo estão sempre atravessados pela dualidade entre o homem-objeto e o sujeito-homem: o jogo é o campo aberto entre sínteses já operadas no objeto-homem a partir da fisiologia, psicologia, cultura e relações sociais (e todos aqueles domínios de positividade que as ciências vindouras vão objetivar) e o uso que o mesmo homem pode fazer dessas condições empíricas mundanas como sujeito livre. A partir daí uma série de noções vem se constelar: jogo, uso, arte, exercício. O caleidoscópio destes conceitos registra o ser humano como um objeto inacabado e inacabável, tarefa de um jogo infinito.

Dentre os muitos exemplos destacados, nos aprofundamos no "jogo de representações", exemplo ligado ao estatuto da experiência interna (temporal) do sujeito na antropologia. Presença ruidosa no Livro Primeiro da Primeira Parte da AP, a

experiência interna é descrita como uma zona sempre ligada à possibilidade da falha, do erro, do desvario, das peripécias da imaginação, de um curso inconsciente e involuntário de representações – justamente por isso evocando o problema da relação esquiva do homem com a verdade: problema que é a quintessência da primeira crítica, quando esta analisa o funcionamento das faculdades intelectuais e a sempiterna possibilidade da ilusão – de maneira que dela Kant reteve os critérios pelos quais explicar as fontes de uma ilusão. Em se tratando do homem empírico, a ilusão apresentava-se aqui mais sob a forma sensível manipulada pela imaginação, do que sob a forma metafísica da Ideia transcendental derivada da razão.

Além disso, quisemos mostrar como a experiência interna não se deixa reduzir a uma fisiologia tampouco a uma psicologia empírica, ambas as quais condenariam o ser humano a uma posição meramente passiva na experiência interna, epifenômeno de leis naturais ou do sentido interno. Pelo contrário, a antropologia pragmática acena com a possibilidade de não sermos apenas joguete senão também protagonista do jogo e, assim, sermos instruíveis na arte de pensar e abstrair, de modular a atenção, de construir raciocínios e expô-los aos outros, de saber organizar as percepções. No exemplo aprofundado, tudo apontava para o desenvolvimento das faculdades intelectuais, na forma de um exercício independente.

A multiplicidade de jogos apresentados, além do exemplo acima, também mostrou outra singularidade da antropologia: um mesmo fenômeno na antropologia pragmática pode adquirir significados ambivalentes. Sob uma certa ótica, seja pelo efeito que causa, seja pela finalidade em vista, ele pode apresentar-se como vantajoso ou prejudicial. O jogo está próximo do que Foucault chamou um dia de "poliedro de inteligibilidade", que comporta um hibridismo entre o teórico, o prático e o estético na experiência e faz do mundo extensão aberta a um uso múltiplo, uma vez que a experiência antropológica não é inteiramente objetivável na forma de leis naturais.

As razões pela qual a antropologia não é psicologia empírica. A partir do exemplo dos jogos de representações, foi possível recolocar o velho problema acerca da diferença da antropologia pragmática em relação à psicologia empírica. Admitimos, de partida, que a crítica fechou a chancela para uma psicologia racional, desmantelando qualquer pretensão de estudo do ser humano enquanto alma (substância pensante imaterial), e muito menos de enquadramento pneumatológico das relações entre corpo e

alma; igualmente, uma psicologia empírica estaria excluída da metafísica, pois a navalha crítica separou bem o *a priori* do empírico. Nesse lugar duplamente depurado, a filosofia transcendental desenhou a figura decisiva do ânimo/mente (*Gemüt*) enquanto conjunto de faculdades e poderes *a priori* do homem. Devassando as opções extremas que sua época propunha – seja o ente substancial imaterial, seja a tábula rasa e o irrisório mecanismo do hábito –, Kant pensou este lugar transcendental, ele mesmo não experienciável, onde conceitos e intuições, representações puras e empíricas, afecções sensíveis e sínteses de representações, em suma, processos e atos mentais das mais variadas origens e funções (empíricas ou puras; teóricas, práticas ou estéticas) podem ser situados e entendidos em sua relação mútua; uma espécie de *suporte* ao qual todo este conjunto de capacidades, superiores e inferiores, e atividades mentais diversas podem ser reconduzidos – suporte cuja finitude delimita reciprocamente uma realidade exterior, "fora do nosso ânimo". Esse lugar ou suporte *a priori* não é substancial, senão funcional, e é sobre ele que repousa a possibilidade da experiência humana em sentido amplo: a abertura originária àquela realidade exterior e a relacionalidade ao outro e a si mesmo.

A partir desta descoberta da crítica, dois obstáculos se interpunham ao projeto de uma psicologia empírica, disciplina que trataria de uma parcela fundamental do *Gemüt* – a experiência interna: primeiramente, o próprio fato de a antropologia ser pragmática impossibilita a abordagem do homem segundo uma objetivação total a partir de leis psicológicas, diante das quais o ser humano seria passivo; em segundo lugar, o próprio Kant duvida da objetividade científica da psicologia empírica, e de fato nunca efetuou tal projeto, preferindo subordiná-la aos marcos da antropologia pragmática; em terceiro lugar, o fato de que o *Gemüt* está também provido das faculdades superiores que tornam o ser humano potencialmente consciente dos próprios juízos e pessoa apta a eleger livremente fins para si mesma, em contraposição à condição de objeto dos jogos da imaginação. Mas, para Foucault (ainda que ele mesmo não tenha elaborado suficientemente essa hipótese), o atestado mais cabal da independência da antropologia em face à psicologia é a presença do espírito (*Geist*) nesse *Gemüt*. O espírito consuma um movimento espontâneo no interior do *Gemüt*, ligando-o às Ideias da razão, através de um movimento vivificador: primeiramente, através da sua força plástica, fornecendo símbolos estéticos (sensíveis) para as Ideias da razão prática; em segundo lugar, as ideias veiculadas pelo espírito funcionam como uma *ficção heurística*, pela qual o

pensamento opera *como se* a experiência fosse de fato sistematicamente unificada, impulsionando o sujeito à busca pela unidade e síntese de sua experiência, em contraposição à passividade e dispersividade características da experiência interna-temporal do *Gemüt*. A vivificação deste último pelo espírito remete-o ao domínio da experiência como a um "jogo de fenômenos" – no qual o próprio homem está incluído, na qualidade de protagonista, daquele que procura conhecer o jogo na maior completude possível e atuar sobre ele de maneira livre, *como se* o sujeito fosse de fato sua causa efetiva. A Ideia funciona assim a partir de um uso absolutamente positivo, sem incorrer na ilusão metafísica de entificação da última (permanecendo assim sob a obediência da crítica).

Repetição antropológico-crítica: estrutura dialética da temporalidade antropológica e a linguagem como cifra do cosmopolitismo. A antropologia dá lugar a uma forma de experiência que é, em certo sentido, inversa à da crítica. Por um lado, ela pressupõe o sujeito transcendental como esse conjunto de faculdades *a priori*, que estruturam a possibilidade da experiência, sendo o tempo uma condição formal da síntese das representações (e nessa pressuposição a antropologia repete a crítica); por outro lado, ao analisar a existência do homem, a antropologia observa o conteúdo mesmo do tempo, o movimento concreto que nele tem lugar e pelo qual o próprio eu aparece para si mesmo. Poderíamos nesse sentido dizer que o *a priori* da reflexão crítica é deslocado para um nível fenomenológico, no qual a síntese já está sempre aí, se obrando e des-obrando-se, se compondo e dispersando-se. É o lugar onde se intercruzam as forças de subjetivação e objetivação, natureza e liberdade no homem; é o lugar onde o homem particular cria sua própria identidade; é o interstício dinâmico entre as faculdades universais e a rede singular de trocas com o mundo físico, psíquico, cultural (linguístico) e social. Esse intercruzamento apresenta um movimento dialético que a antropologia procura desvelar. De um lado, a existência concreta é o lugar onde o homem mostra-se alienado de suas potencialidades originárias, num uso não fundado das faculdades, que transgride aquele horizonte normativo, estabelecido pela crítica, para a efetuação das operações lógico-judicativas cognitivas e práticas do sujeito; lugar onde muitas vezes o homem apresenta-se como peça de um jogo de aparências, de um jogo da natureza ou de um jogo de representações. Mas ao mesmo tempo, essa negatividade abre um "campo indefinido", pelo qual o homem pode sempre resgatar

suas potencialidades originárias para refundar sua experiência. A antropologia ou "a vida concreta do espírito" apresenta-se assim como uma experiência errante, mas essa errância da verdade da experiência é o nome próprio da liberdade.

O homem não é apresentado na antropologia enquanto o sujeito transcendental da crítica; as faculdades não são expostas a partir de seu ponto zero (puro), enquanto fundamento do qual decorre a possibilidade e legitimidade do conhecimento. Pelo contrário, o homem empírico-antropológico apresentava-se, no caso da experiência interna, já no fluxo de suas representações, onde as faculdades já estão no jogo de um uso particular, pelo qual o homem pode, dadas certas circunstâncias, exercitar-se na universalidade do conceito. Igualmente, o estatuto da linguagem não é aquele de uma "gramática do pensamento", que corresponderia aos elementos básicos de construção do conhecimento, espécie de sintaxe do discurso possível em geral. Na antropologia, a linguagem é objeto na medida em que ela é dada, na medida em que há sempre um pensamento já em operação na performance linguística real. A análise da linguagem dada contrabalança a análise da interioridade do *Gemüt* e mostra mundo e homem já sempre inseridos num domínio semântico e num jogo de significação estabelecido na troca, na práxis atual de apropriação da linguagem. Assim, a antropologia é projetada em seu solo verdadeiramente popular e cosmopolita, onde o homem é habitante do mundo, na medida em que participa do espaço comum de significação do mundo. Foucault vê aí o interstício que permite vincular a filosofia e sua linguagem universal com a experiência comum, banal e mundana da linguagem, novamente identificando a antropologia kantiana com o universal concreto.

Uma última filosofia fundamental em Kant?

> "O fato de que durante 25 anos Kant tenha ensinado antropologia deve-se, sem dúvida, a algo diverso das exigências da sua vida universitária; esta obstinação está ligada à própria estrutura do problema kantiano: como pensar, analisar, justificar e fundar a finitude em uma reflexão que não passa por uma ontologia do infinito e não se escusa em uma filosofia do absoluto? Questão que está efetivamente em jogo na antropologia, mas que não pode assumir nela suas verdadeiras dimensões, uma vez que ela mesma não pode ser refletida em um pensamento empírico. **Aí reside o caráter marginal da antropologia em relação ao empreendimento kantiano: ela é, a um só tempo, o essencial e o inessencial – esta orla constante em relação à qual o centro está sempre deslocado, mas que incessantemente remete a ela e o interroga. Pode-se dizer que o movimento crítico se desprendeu da estrutura antropológica: ao mesmo tempo porque esta o delineava do exterior e porque ele só adquiria valor liberando-se dela, voltando-se contra ela e deste modo fundando-a**. A configuração epistemológica

> própria à *Antropologia* imitava a *Crítica*; tratava-se porém de não ser tomada por este prestígio e de restituir a esta semelhança uma ordem racional. Esta ordem consistia em fazer gravitar a Antropologia em torno da Crítica. E esta ordem restabelecida era para a *Antropologia* a forma autêntica de sua liberação, a exposição de seu verdadeiro sentido: ela podia aparecer então como aquilo em que se anunciava a passagem do *a priori* ao fundamental, do pensamento crítico à filosofia transcendental. [grifo nosso]" (FOUCAULT, 2011, p. 107-108)

Na Parte I desta dissertação descrevemos o feixe de relações necessárias da crítica à antropologia. Primeiramente, num sentido que vai da primeira à segunda: a crítica indicou o lugar de uma antropologia no âmbito de uma filosofia empírica pertencente ao sistema da filosofia; a crítica aparou a antropologia de eventuais pressupostos metafísicos dogmáticos (como no caso da noção de Mundo, Deus ou Alma); a crítica pôs em suspenso a ideia de uma psicologia empírica, liberando-a para que antropologia pragmática dela se apropriasse e a absorvesse na autonomia de seu próprio projeto cosmológico e cosmopolítico; a crítica pôs em relevo o caráter moral e inteligível do homem (os germes da liberdade), diante do qual as condições subjetivas e particulares dos homens são avaliadas segundo o grau impeditivo ou favorecedor ao desenvolvimento de uma personalidade moral; a crítica concebeu a vida como um sistema teleológico, possibilitando a proposição de um sistema de fins que são também deveres, horizonte normativo do homem concreto; e, sobretudo, ela executou a exaustiva análise das faculdades e poderes fundamentais do sujeito, pelos quais toda a relacionalidade do homem ao mundo e a si mesmo é fundada segundo suas condições transcendentais primeiras – as mesmas faculdades que configuram a ordem interna da antropologia.

Pari passu é óbvio que a antropologia não pode, na qualidade de saber empírico, servir como fundamento de uma filosofia transcendental que é por definição aquilo que funda a experiência, numa anterioridade essencial. *A priori* e *A posteriori* preservam sua diferença de nível e se de fato a antropologia kantiana acolhe e repete a reflexão crítica, esse gesto não implica uma confusão dos níveis. Pelo contrário, é a própria antropologia que carece sempre de um fundamento; é ela que precisa se oferecer como sistemática, além de popular, para que tenha algum valor filosófico; é ela que alerta desde o início acerca da necessidade de um conhecimento "prévio" e "geral" do homem, através do qual o material empírico (o homem concreto) possa ser "ordenado e dirigido pela filosofia" (*Anth* VII, p. 120) – conhecimento "prévio" e "geral" acerca do

homem que só podemos concluir ser aquele referente ao sujeito transcendental finito, exposto nas críticas.

Não obstante, causa inquietação a ausência, na obra crítica, de uma tematização explícita e bem articulada dos fundamentos da antropologia empírica pragmática publicada, de modo que para muitos a figura deste homem concreto pareceu um pouco manca, mixórdia vaga em suas pretensões, até mesmo alheia à filosofia transcendental. Tentamos mostrar que não: pois é possível entrever retrospectiva e comparativamente o cunho da crítica, "como um dado de estrutura" da antropologia pragmática (FOUCAULT, 2011, p. 65) – mais que isso, é possível depurar analiticamente (vide cada uma das seções deste capítulo) uma camada *formal* da antropologia pragmática, dependente da filosofia crítico-transcendental e holisticamente determinante em relação à perspectiva que comanda o livro de 1798.

Recordamos o programa estabelecido para as antropologias possíveis, respectivamente, uma teórico-especulativa para a filosofia teórica e uma moral para a filosofia prática. Mas constatamos que nenhuma delas dava conta da singularidade da antropologia pragmática, o que só se mostrava mais verdadeiro, quando considerada a inclusão dialética da psicologia empírica na antropologia pragmática. A *forma* de pensar que isolamos na antropologia pragmática tem como ponto nodal, que amarra as diferentes seções do capítulo anterior, o **hibridismo entre o teórico e o prático**: a "Antropologia repete a *Crítica da razão pura* em um nível empírico onde já se acha repetida a *Crítica da razão prática*: o domínio do necessário é também o domínio do imperativo" (FOUCAULT, 2011, p. 92-93), de modo que haveria ali a reatualização do **problema transcendental acerca da correlação entre verdade e liberdade**.

A pressuposição da crítica e o feixe de correspondências estabelecido da crítica à antropologia impossibilita que a última valha por si mesma, ou melhor, encontre em si mesma a raiz de sua possibilidade, numa espécie de empiria auto-fundada. Mas do ponto de vista do conjunto da filosofia kantiana, esse deslocamento entre crítica e antropologia não é esclarecido a partir de seu fundamento, que explique a singularidade formal da antropologia e responde ao problema a ela subjacente acerca da correlação supracitada. Se esse fundamento existe de fato e na antropologia pragmática é pressuposto ao modo de uma "palavra empírica", sem que apareça *em si mesmo*, o risco que Foucault procura correr é apostar no pensamento do *último* Kant, como expressão de sua **filosofia fundamental** – o fundamento propriamente dito estaria sendo gestado

silenciosamente, de maneira que a antropologia "repousa [*repose*] sobre seu trabalho [da *Crítica*], mas não se enraíza [*s'enracine*] nela" (ibid., p. 78).

Este fundamento silencioso da antropologia seria o fundamento transcendental da finitude, apto a atualizar e re-situar de maneira mais completa as reflexões críticas, encaradas como apenas *propedêuticas*, fazendo da antropologia momento de passagem em direção a este quadro estrutural, último e integrador, da filosofia kantiana, no qual o problema acerca da correlação verdade-liberdade seria resolvido na figura de um homem transcendental. A passagem em questão corresponde a um deslocamento do questionamento transcendental de uma pergunta pelas condições de possibilidade do conhecimento em direção às **estruturas fundamentais da existência no mundo**[114], também elas de natureza transcendental e que incorporam os questionamentos críticos sobre o conhecimento numa figura sistematicamente mais bem perfeita.

Não nos interessa desenvolver em pormenores o encaminhamento do argumento foucaultiano, uma vez que ele depende de documentos um tanto fragmentários, que por isso mesmo deveriam ser tratados de forma bastante mais aprofundada do que Foucault o fez – de resto, algo ainda por se fazer, mesmo na literatura especializada de Kant. De toda forma, os documentos chaves que dão substância para sua tese são a *Lógica* (1800), com o estabelecimento da **primazia filosófica da pergunta "o que é o homem?"** em relação às três perguntas críticas[115]; e

---

[114] Trata-se de algo como uma antecipação da filosofia existencial heideggeriana que, num gesto parecido com o kantiano, busca purificar toda a ontologia.

[115] Tratar-se-ia do primeiro indício desta suposta síntese final da filosofia de Kant. A questão antropológica é alçada a um platô muito mais elevado que o mero degrau empírico de um conhecimento filosoficamente organizado, até atingir o cume da questão filosófica *peremptória*: "O domínio da Filosofia neste sentido cosmopolita deixa-se reduzir às seguintes questões: **1) 'O que posso saber?'; 2) 'O que devo fazer?'; 3) 'O que me é lícito esperar?'; 4) 'O que é o homem?'**. À primeira questão responde a Metafísica; à segunda, a Moral; à terceira, a Religião; e à quarta, a Antropologia. Mas, no fundo, poderíamos atribuir todas essas à Antropologia, porque **as três primeiras questões remetem à última** [*auf die letzte beziehen*]. O filósofo tem, por conseguinte, que poder determinar: **1) as fontes do saber humano, 2) a extensão do uso possível e útil de todo saber, e finalmente: 3) os limites da razão**." (*Log* IX, p. 25). As três primeiras perguntas haviam sido formuladas na primeira crítica (KrV, B 832-833), cada qual delineando um inteiro campo de investigação. Foucault não o menciona, mas essa torção pela qual tais perguntas são reconduzidas à quarta antropológica pergunta, também pode ser encontrada na carta para C. F. Stäudlin de 4 de maio de 1793 (*Br* XI, p. 414). Além dos fragmentos tardios do *Opus Postumum*, também outros trechos foram avaliados como rastros de uma **síntese antropológica final ou subjacente à filosfia kantiana**: uma anotação de aula de um aluno (*Metaphysik-Pölitz* [1778-1780] XXVIII**,** p. 534); e alguns outros trechos presentes nos manuscritos póstumos relacionados à *antropologia*, bem como uma reflexão (*Refl.* 903 XV, p. 395 – onde o epíteto latino "***Anthropologia transscendentalis***" denomina o **"**Selbsterkentnis der Menschlichen Vernunft" e "Selbsterkentnis des Verstandes und der Vernunft", opondo-se à diversidade das ciências, na qualidade de conhecimento mais fundamental e distintivo acerca do homem) e, por fim, como último indicativo, um plano de aula datado da década de 1770 (*Refl.* 1482 XV, p. 661 – onde a notável dificuldade em conhecer esse ente "incomparável" que é o homem só pode ser superada por um "conhecimento transcendental").

de maneira mais contundente o *Opus Postumum,* particularmente os esboços (*Convolut*) VII e I, redigidos entre os anos de 1799-1803, segundo a datação de Adickes, isto é, logo em sucessão à publicação da *AP* em 1798. Estes últimos manuscritos ocupam-se quase obsessivamente com o problema do homem no sistema da filosofia transcendental e literalmente colocam o ser humano no centro desta última[116].

Especulações e teses similares à de Foucault encontram-se nos seguintes autores, feitas segundo diferentes pontos de vista, embora naturalmente nenhuma delas confunda homem empírico e "homem transcendental": PITTE (1971, p. 6); HEIDEGGER (1991[1929], p. 208), CASSIRER (2003, p. 122; 1932, p. 155), FIRLA (1981, p. 44-45) e SIMMERMACHER (1951, p. 3-5; 195). Contra-argumentos podem ser encontrados em BRANDT e STARK (1997) bem como em HINSKE (1966).

[116] Nestes últimos fragmentos póstumos, Kant se assegura do pertencimento [*l'appartenance*] recíproco entre questionamento sobre o homem, questionamento sobre o mundo e questionamento sobre Deus:

1. O homem como mediador entre Deus e mundo, através do pensamento, como sujeito que julga ou síntese do pensamento, liame entre Deus e o mundo, entre sensível e suprassensível. Só a partir dessa dupla relação mediada pelo homem, é possível algo como um todo absoluto [*ein absoluter Ganze – OP* (AA XXI), p. 31] - e não como substancia autônoma metafisicamente pensada (Deus é aqui Ideia).
2. Por um lado, o conteúdo da questão não pode desenvolver-se numa autonomia originária, porque o homem se define como habitante do mundo (*Weltbewohner*, *OP* [AA XXI], p. 27 e p. 38); por outro lado, pertencimento ao mundo aqui não significa antropologia fisiológica ou perspectiva naturalista.
3. O que está em questão na pergunta não são as meras determinações de si ao nível dos fenômenos, mas o "desenvolvimento da consciência de si e do Eu sou: o sujeito afetando-se no movimento pelo qual ele torna-se objeto para si mesmo (...). O mundo é descoberto nas implicações do Eu sou, como figura deste movimento pelo qual o eu, tornando-se objeto, toma lugar no campo da experiência e ali encontra um sistema concreto de pertencimento." (FOUCAULT, 2011, p. 69-70) Há aí segundo Foucault uma importante diferença e avanço em relação à Crítica: "(...) na verdade, se sua descoberta [do mundo] se acha antecipada e tornada possível pela Analítica Transcendental e a Refutação do Idealismo, não é exatamente do mesmo mundo, ou melhor, do mundo com o mesmo sentido que se trata neste fragmento do Opus Postumum. As 'coisas exteriores' da Refutação do Idealismo era condição da determinação do tempo como forma da experiência interior; o mundo do Opus Postumum é concomitante da determinação do eu como conteúdo objetivo da experiência em geral. E no lugar de ser definido pela 'perseverança', pela obstinação (*Beharrliches*) de uma coexistência espacial, esboça-se na curva de um todo que lhe permite ser, para a experiência do eu, invólucro mais que referência [grifo nosso]" (ibid., p. 70).
4. O homem pertence ao mundo (isto é, ao *Inbegriff des Daseins* - "conjunto de seres existentes", cf. *OP* [AA XXI] p. 36), isto é, a este "sistema de atualidade" que abarca a "existência real" - nem *physis* tampouco universo de validade, portanto. O mundo é ao mesmo tempo o que contém, retém e libera a existência, não a remetendo a um sistema fixo de necessidades.
5. O mundo não é um "sistema de relações reais". "Uma vez dado esse sistema, não é possível que as relações sejam outras; mas absolutamente nada impede de conceber outro sistema em que outras relações serão definidas de outro modo. Isso quer dizer que o mundo não é o espaço aberto do necessário, mas um domínio onde um sistema de necessidades é possível." (FOUCAULT, 2011, p. 71; Cf. *OP* [AA XXI], p. 30). Há, assim, uma reciprocidade entre possível e atual no homem habitante do mundo.
6. Outros mundos possíveis com outros sistemas de necessidade correspondentes só se abrem a partir do sistema dado na atualidade (*neste* mundo aqui e agora, *neste* domínio dado) e a pluralidade dos mundos só se perfila a partir do mundo existente e daquilo que pode oferecer-se à experiência.
7. Assim, através da questão antropológica, há uma repetição da Crítica na dimensão "transcendental" ou "fundamental" (*fondamental*) do homem como ser no mundo (*Inbegriff des Daseins*), cuja inteligibilidade se dá numa tríplice estrutura: a Fonte (*Quellen*), Domínio/Extensão (*Umfang*) e Limite (*Grenzen*) (FOUCAULT, 2011, p. 72). Cada uma dessas noções correspondente a uma das questões fundamentais perfiladas na Lógica e nas três Críticas: a) fontes do saber humano – que posso saber, correlação fundamental entre passividade da sensibilidade e espontaneidade do espírito; b) extensão do uso possível e natural do saber – que devo fazer; c) limites da razão – que me é permitido esperar – correlação transcendental razão-espírito (*Vernunft-Geist*). Foucault costura essa tríade na correspondência com a divisão crítica entre sensibilidade, entendimento e razão; razão pura, razão prática e faculdade de julgar. Enfim, o que está em questão nessa estrutura do homem como habitante do mundo, para Foucault,

Correspondentemente a este desenlace da obra kantiana, Foucault identifica, em retrospecto, três dimensões irredutíveis da mesma – "a articulação autêntica do *Philosophieren*" (FOUCAULT, 2011, p. 96), que nada mais é que o reflexo da divisão kantianas entre uma finitude humana empírica e outra transcendental: a dimensão do *a priori*, identificado com a *Crítica*; do *originário*, identificado com a *Antropologia*; e do *fundamental*, identificado com a *Lógica* e o *Opus Postumum*. Em síntese, trata-se de uma tripartição metafilosófica inaugurada pelo pensamento de Kant e doravante encravada nas margens que delimitam o espaço dos empreendimentos de pensamento possíveis na modernidade e contemporaneidade: a pesquisa pelas condições *a priori* do conhecimento, pelas condições formais implicadas nesta ou naquela experiência (teórica, prática, estética, etc.); as sínteses originárias dos modos concretos da existência, o domínio da empiricidades e da regularidade empírica dos fenômenos históricos, culturais, biológicos, etc.; e as estruturas fundamentais da existência no mundo, tentativa de unidade e fundamentação das duas primeiras dimensões. Todas as aporias do pensamento pós-kantiano podem ser reportadas, segundo Foucault, à dinâmica de funcionamento recíproco entre tais dimensões; a versão peculiarmente kantiana de articulação delas foi um pouco a nossa tentativa nesta Parte I da pesquisa.

é "a transcendência recíproca da verdade e da liberdade" (ibid., p. 76), o nível em que as divisões da crítica encontram uma "coesão fundamental" (ibid., p. 77). É isso que torna viável também a repetição antropológico-crítica, explorada no capítulo anterior.

PARTE II

OS DESTINOS DA FINITUDE

A obra de Kant descortinou-se, na Parte I desta dissertação, como o esforço filosófico de se pensar a finitude humana positivamente, fundada em si mesma, livre da referência ontoteológica a uma instância transcendente. Não foi por mero capricho exegético que perquirimos a finitude entre as malhas do empírico e do transcendental, da *Crítica* e da *Antropologia*, das condições de possibilidade da experiência e da existência concreta do homem. Pois é a partir de um crivo kantiano, calcado nesta duplicidade, que Foucault prepara o terreno para uma investigação mais ampla dos saberes modernos, retomando o núcleo originário (ou o "acontecimento [*événement*]"[117], em sentido arqueológico), do qual emanam as aporias próprias ao pensamento pós-kantiano. Toda a massa de análises históricas dos arquivos filosóficos, científicos e literários, empreendidas em *As Palavras e as Coisas* (1966), encontra aqui sua vocação diagnóstico-crítica, de um lado apresentando a configuração moderna dos saberes, cuja cifra é o Homem; de outro, sinalizando também um *outro lugar* – a *heterotopia* que se insinua no limiar daquilo que nos é hoje pensável.

Durante muitos anos, o célebre anúncio da "morte do homem" tomou a proporção surda de um *slogan*, em torno do qual se debateram apologistas e detratores, humanistas ultrajados e estruturalistas extasiados. Monopolizados pelo espetáculo desta contenda fixada ao redor do "rosto na areia", não foram muitos os que ousaram adentrar o oceano que o cercava e só mais recentemente, passada também a tendência estruturalista, surgiram estudos meticulosos aptos a traduzir a singularidade deste longo livro, reputado como hermético ainda quando primeiramente responsável pela fama do filósofo francês. Malgrado mais da metade do volume tratar de estratos epistêmicos cronologicamente anteriores, *As Palavras e as Coisas* subintitula-se uma "arqueologia das ciências humanas" e, como tal, visa desnaturalizar o pressuposto talvez mais evidente, e por isso também o mais inconsciente das formações de saber modernas[118], a saber, a questão acerca da finitude humana.

---

[117] Cf. acima nota de rodapé nº 10 - "Introdução", p. 18.

[118] No prefácio à edição inglesa de *MC*, Foucault emprega a noção de "inconsciente positivo do saber" (*DE.II*, p. 9), deixando claro seu distanciamente em relação à psicanálise. Não se trata de liberar algo de reprimido nos saberes, mas de lançar-lhes um olhar historicizante capaz de analisá-los segundo sua complexidade imanente, isto é, segundo suas regras de formação e as correlações e simultaneidades que se pode traçar entre os distintos campos do saber. Tal análise prescinde, pois, da consciência ou da intenção dos autores analisados, para a definição do campo de discurso em que a enunciação tem lugar. A arqueologia não pratica uma anáse lógico-formal de proposições científicas, não parte de uma teoria transcendental do sujeito do conhecimento, nem visa um inventário positivo dos progressos da ciência, tampouco uma crítica à ideologia. Trata-se de apreender condições históricas de possibilidade dos saberes, fornecendo assim um diagnóstico dos limites do pensamento moderno, para com isso liberá-lo.

Ns páginas que seguem, retomamos a constituição *antropológica* do pensamento pós-kantiano, tendo a obra de Kant como referência basilar, determinante para a grande reorganização dos saberes transcorrida entre os séc. XVIII e XIX. Em se tratando de uma ***arqueologia* do saber**, está em jogo o estudo do "**modo de ser prévio e indiviso entre o sujeito que conhece e o objeto do conhecimento**" (*MC*, br.: 346; fr.: 264)[119], isto é, as condições sintetizantes pelas quais quais sujeito e objeto se constituem reciprocamente em relações de saber. Esta dimensão essencial do objeto arqueológico coloca-nos desde o início perante uma *tensão* e uma *ambiguidade* intrínsecas ao projeto filosófico do primeiro Foucault: de um lado, tal definição de arqueologia conserva uma estreita relação com o *transcendental* kantiano, enquanto este âmbito fundamental e originário que condiciona as formas diversas de relação sujeito-objeto, isto é, o conhecimento possível; de outro, nada mais distante de Kant do que uma historicização radical do transcendental, tal como praticada por Foucault – se para o filósofo alemão do séc. XVIII, o transcendental era inseparável de uma reflexão sobre o limite *de jure* do conhecimento, logo, à sua *legitimidade*, para o filósofo francês do séc. XX, o limite não nos lança senão ao desafio de sua transgressão, mediante experimentos de pensamento (no que poderíamos reconhecer uma intervenção decisiva de Nietzsche, Bataille, da epistemologia histórica francesa e da literatura na abordagem foucaultiana)[120]; além disso, o transcendental foucaultiano é estritamente dependente de uma teoria da linguagem, na qual a unidade básica não é, como em Kant, a proposição e o juízo (*Satz*, *Urteil*) senão o enunciado (*énoncé*). A própria arqueologia é, pois, como que uma resposta às alternativas filosóficas que desde Kant não deixaram de rondar o pensamento moderno – exatamente à aporia antropológica que analisamos neste capítulo; mas não teremos como aprofundar nossa análise sobre a eficácia da resposta de Foucault; ao fim desta Parte II, estaremos ao menos em condição de indicar quais são estas aporias e limites que Foucault conclama a serem transgredidos e superados pela filosofia vindoura.

---

[119] A partir daqui, suprimimos as indicações br/fr, deixando apenas o número das páginas.

[120] Justamente por fazer uso do termo "transcendental" neste novo, quase apócrifo, contexto, Foucault insiste vez ou outra na particularidade de seu emprego: "Mas o *cogito* moderno é tão diferente do de Descartes quanto nossa reflexão transcendental está afastada da análise kantiana." (*MC*, 446/354-355); assim como em debate de 1972 com G. Pretti, Foucault declara: "Trata-se de um problema de relações e comunicação entre as diferentes ciências. Isso que eu chamo de *epistémē* [não tem], portanto, a meu ver, nenhuma relação com as categorias de Kant [tradução nossa]" (*DE*.II [nº 109], p. 371). Mas na mesma entrevista, ele é obrigado a reconhecer, progressivamente, um nível de semelhança incontornável, que de resto a própria escolha dos termos conceituais da arqueologia ("condições transcendentais de possibilidade") denuncia.

"**A Antropologia constitui talvez a disposição fundamental que *comandou* e *conduziu* o pensamento filosófico desde Kant até nós** [*grifo e itálico nossos*]" (*MC*, 473/353). *A inflexão histórico-epistêmica kantiana, ao modificar o status do ser humano na ordem do saber, é um "acontecimento" que reverbera sobre todo o campo do pensamento ocidental, propalando-se até a contemporaneidade à qual* nós *pertencemos – incluindo a própria arqueologia foucaultiana*[121]. *Já explanamos como a noção de "acontecimento", em contexto arqueológico, opera enquanto categoria descritiva do caráter historicamente irruptivo de novas práticas discursivas, que rearticulam a abertura e a diferença entre* linguagem *e* ser*, reorganizando as regras de formação do* saber.

Vem a propósito recordar de outra ocasião, poucos anos mais tarde (1970), em que Foucault retorna, não exatamente à noção de "acontecimento", mas ao nome de Kant, batizando seu respectivo gesto filosófico de **"escolha original" (choix originel)***, não sem alguma analogia com o valor "acontecimental" que atribuíra à obra do filósofo alemão em* Introduction/Anthropologie *e* Les Mots et les Chôses. *Evidentemente, não é a acepção psicológica de "escolha" que convém, mas, em primeiro lugar, a ideia de uma escolha* que origina *um modo do pensar e do fazer – e nós não poderíamos deixar de lembrar aqui da intimidade semântica profunda da ideia de "origem" com a palavra grega* **arkhḗ [ἀρχή]***, etimologicamente ligada justamente ao termo "arqueologia" (e não é por um acaso a aparentemente exótica escolha léxico-conceitual de Foucault):* arkhḗ *designa tanto "*origem*"*

[121] A função da primeira pessoa do plural ao longo de todo o livro (*MC*) é dupla: ela circunscreve uma cultura específica (a ocidental-europeia) e uma cronologia contemporânea (a modernidade), implicando autor e leitor naquilo que é dito, isto é, num modo de ser comum a ambos. Por estarmos absortos neste modo de ser, ele nos é o mais próximo e o mais distante ao mesmo tempo: trata-se, de fato, do "pensamento que nos é contemporâneo e com o qual, queiramos ou não [*bon gré mal gré*], pensamos" (*MC*, 343/262) – mas esta contingência não deve ser compreendida enquanto abono de uma necessidade cega, alguma sorte de objetivismo estruturalista contra o qual nada se pode fazer, senão como a proposição do *desafio* de *pensar esta forma de pensamento* (a arqueologia tem uma estrutura *reflexiva*, portanto). Trata-se de apreender as condições sob as quais pensamos (e com as quais nossa práxis está articulada), tarefa que carrega a arqueologia com uma tensão inerente, ligada à dificuldade de uma *epistémē* auto-apreender-se. Esses elementos todos fazem da arqueologia um projeto essencialmente distinto de uma historiografia mais tradicional, enfeitiçada pela pretensão de neutralidade.

*quanto, muito sugestivamente, "*comando*"*[122]*. Poder-se-ia dizer que na "escolha original" está em jogo uma indeterminação entre "começo" e "injunção", entre "início" e "desenvolvimento" – trata-se de um início que dirige o desenvolvimento e um desenvolvimento que reatualiza o início (ainda que estejamos plenamente cientes da simultânea crítica foucaultiana às mitologias da origem)*[123]*. Se o objeto da arqueologia é justamente o diagrama das coordenadas de pensamento em uma dada época, os "códigos fundamentais da cultura", definidos em relação aos acontecimentos que remodulam sempre de novo as possibilidades ontológicas do pensável, do enunciável e do visível, então a implícita dimensão do "comando" ganha significado capital, na medida em que exprime como um evento em si mesmo não necessário, isto é, contingente e artificial, cria, porém, necessidades na ordem do saber.*

*Em segundo lugar, deve-se frisar o modo como a noção de "escolha original" conecta o campo filosófico com outras esferas da cultura, o que coaduna com a metodologia foucaultiana de descrições "em rede" (*réseau*):*

> *"*A escolha original na cultura grega é Parmênides, é Platão, é Aristóteles. A escolha política, científica e literária na cultura grega, pelo menos em grande parte, tem como ponto de partida o princípio fundamental do conhecimento que foi operado por esses filósofos. Pela mesma razão, a escolha original da Idade Média, se não foi realizada por filósofos, pelo menos foi relacionada à filosofia. Esse foi o caso da filosofia platônica nos séculos XI e XII, e o mesmo aconteceu com a filosofia aristotélica nos séculos XIII e XIV. Descartes, Leibniz, Kant e Hegel também são representativos de uma escolha original: essa escolha foi feita com a filosofia como ponto de partida e no seio da filosofia, em relação a toda uma cultura, todo um domínio do conhecimento,

[122] Cf. Dicionário Grego-Português: DGP. Cotia: Ateliê Editorial, 2006-2007, vol. 1, p. 133; um dos principais receptores da arqueologia na virada do séc. XX para o XXI, Giorgio Agamben, realiza uma percutante interpretação do método arqueológico, utilizando esta duplicidade de sentido contida no étimo grego para interpretar o modo mesmo pelo qual a experiência do tempo foi concebida no Ocidente. Cf. AGAMBEN, G. "IV. Che cos'è un comando?" in: *Creazione e anarchia: L'opera nell'età della religione capitalística*. Neri Pozza Editore: Vicenza, 2017, especialmente p. 91-95 (trata-se da coletânea de textos que reproduz, com pequenas variações, as lições ministradas na *Accademia di Architettura di Mendrisio*, no semestre de interno entre 2012 e 2013, podendo-se encontrar pré-elaborações destes temas nos cursos de Agamben de 2011 na *European Graduate School*, disponíveis no *youtube*).

[123] A multiplicidade de cronologias abarcada pela obra de Foucault bem como sua ênfase na descontinuidade impede, porém, a equiparação das noções de "escolha original" e "arkhḗ" com as mitologias das origens absolutas ou suprahistóricas.

toda uma forma de pensamento [tradução nossa]"[124]. *Se este trecho parece sugerir certa primazia da filosofia frente às outras esferas da cultura, Foucault deixa bem claro no prosseguimento da entrevista que, na modernidade, escolhas realizadas alhures, fora da filosofia, ganham uma importância até superior a esta, sendo antes ela tributária dos demais campos que o contrário*[125].

*Assim como a noção de "escolha original" situa-se no limiar arqueológico entre a origem e o comando, o início e o desenvolvimento, bem como entre o filosófico e o não-filosófico, a noção de "*discurso*" parece transitar entre as fronteiras disciplinares, conferindo certa flexibilidade a análises que a princípio se dirigem a práticas mais ou menos formalizadas de discurso (como* as *ciências específicas,* a *filosofia ou* a *literatura).*

[124] "Kyôki, bungaku, shakai" ('Folie, littérature, société'; entretien avec T. Shimizu et M. Watanabe; trad. R. Nakamura) in: *DE* II, nº 82 (1970), p. 106.

[125] "J'ai l'impression que, dans le monde occidental, depuis le XIXe siècle, ou peut-être depuis le XVIIIe siècle, le choix véritablement philosophique, en d'autres termes le choix originel, s'est fait avec pour points de départ des domaines qui ne relèvent plus de la philosophie. Par exemple, les analyses effectuées par Marx n'étaient pas philosophiques dans son esprit, et nous ne devons pas les considérer comme telles. Ce sont des analyses purement politiques qui rendent indispensables quelques-uns des choix originels fondamentaux et déterminants pour notre culture. De la même manière, Freud n'était pas philosophe et n'avait aucune intention de l'être. Mais le fait qu'il ait décrit la sexualité comme il l'a fait, qu'il ait ainsi mis au jour les caractéristiques de la névrose et de la folie montre qu'il s'agit bien d'un choix originel. À bien y réfléchir, un tel choix opéré par Freud est bien plus important pour notre culture que les choix philosophiques de ses contemporains, comme Bergson ou Husserl" (ibid.).

Capítulo 3. A constituição antropológica do pensamento moderno

3.1 Dois cortes no eixo diacrônico: a Renascença e a Idade Clássica

Uma compreensão sincrônica da *epistémē* moderna não poderia passar ao largo do pensamento kantiano, do qual somos ainda contemporâneos, assim como do ponto de vista diacrônico, ela pode ser melhor compreendida quando situada em relação às disposições epistêmicas que a precederam historicamente, em especial quando se atenta ao devir das noções de *representação* e de *ser humano* na ordem do saber, que a cada vez se alteram e alternam fundamentalmente. A grosso modo, a Representação perde a "soberania" epistemológica que uma vez teve na Idade Clássica (sécs. XVII e XVIII), abrindo espaço para o alçamento da finitude humana como *a priori* histórico. Como a Renascença e a Idade Clássica não são, porém, o foco principal desta dissertação, nos limitaremos a uma descrição sucinta das mesmas.

Importante destacar que a arqueologia, apesar de fazer uso metodológico da descontinuidade, não pensa as passagens epistêmicas como cortes absolutos – há sempre um fundo de imanência, reconfiguração do espaço do saber na qual elementos já existentes ganham novos lugares, são rearticulados, ou isolados, ou invertidos, ou sub-repticiamente transferidos, etc.

3.1.1 A Renascença – Semelhança

Ao longo de todo o séc. XVI[126], o mundo se oferece ao saber como uma linguagem – ou melhor, como *legenda*: Texto primeiro e enigmático da Criação, a ser infinitamente *decifrado* e *interpretado*. O renovado prestígio da Antiguidade obedece, então, a uma necessidade ínsita a esta nova configuração epistemológica: a tradição hermética, os textos dos sábios antigos e, sobretudo, a própria Escritura Sagrada, não constituem senão o vetusto testemunho da condição *hermenêutica* perene da linguagem

[126] Foucault leva em consideração autores como A. Césalpin, O. Crollius, P. Belon, U. Aldrovandi, J. Cardan, G. Porta, F. Bacon, Paracelso, C. Duret, K. Gesner, B. de Vigenère, M. de Montaigne, T. Campanella, Gregório (*Syntaxeon artis mirabilis* - 1610), Alstedius (*Encyclopaedia* - 1630), Cristophe de Savigny (*Tableau de tous les arts libéraux*); Bodin; Malestroit; Davanzatti.

humana, conferida por Deus, frente ao mistério exposto na linguagem da Natureza criada pelo Ser Supremo[127], e aos mistérios da economia divina – o que também explica a tremenda importância, no séc. XVI, do c*omentário* (interpretação da intepretação). Deve-se notar, porém, que o verbo da ciência e das disciplinas esotéricas, da *eruditio* e da *divinatio*, do comentário e da interpretação, pode apenas se avolumar *junto* àquela "palavra muda" da natureza visível – ambas ecoando "para quem sabe ler, como (...) um grande texto único" (*MC*, 47/49). Inversamente, a própria linguagem é como coisa da natureza – letras, sílabas e palavras não são reconhecíveis pela sua função na significação, mas sim por suas "propriedades" e "virtudes", as marcas que as aproximam e desassociam entre si e com relação aos demais entes da Criação.

Do ponto de vista de suas "condições de possibilidade" ou de sua "configuração fundamental", conhecimento da natureza e experiência da linguagem, o visível e o enunciável, a coisa e a palavra, se copertencem em **uma mesma forma de experiência do mundo enquanto signo e do signo enquanto o decifrável e interpretável**. Por isso também, não há nenhum motivo no seio desta disposição epistêmica, para que a relação entre palavras e coisas seja problematizada nos termos da correta *representação* das coisas *na* linguagem, uma vez que ambas são uma e mesma natureza, um e mesmo substrato comunicante. As coisas mundanas são todas elas signos, portadoras de marcas visíveis, suas assinaturas (*signatures*); e a herança da Antiguidade, enquanto interpretação desses signos primeiros, resta também como signo a ser recolhido, decifrado e comentado, não sem o esforço quase iniciático de aprender uma nova língua e compreender sua difícil legibilidade, em si mesma essencialmente enigmática[128].

O caráter comunicante dos signos, condição de possibilidade da interpretação, reside na **figura epistemológica da *semelhança***: as coisas, sendo elas mesmas signos, estão já sempre abertas a uma *contínua remissibilidade* a algo outro, através da sutileza das semelhanças ("a semelhança [...] como o nexo [*lien*] entre o signo e o que ele indica" – *MC*, 42/45), ou melhor, através de sua profusão e onipresença. *O signo significa na medida em que tem semelhança com o que indica (isto é, com uma*

[127] Há aí toda uma discussão em torno da linguagem adâmica, a equivocidade das línguas em Babel e a instituição do latim como língua da Igreja (*MC*, Cap. 4, seção IV "A escrita das coisas").

[128] Entre a *divinatio* (magia) e a *eruditio*, há apenas uma diferença de nível, baseada em todo caso numa forma unificada de experiência: "uma vai da marca muda à própria coisa (e faz falar a natureza); a outra vai do grafismo imóvel à clara palavra (restitui vida às linguagens adormecidas) (...). A única diferença é que se trata [no segundo caso] de um tesouro de segundo grau, remetendo às notações da natureza, as quais indicam obscuramente o fino ouro das próprias coisas" (*MC*, p. 46-47/49).

similitude)[129]. Não à toa ***hermenêutica*** e ***semiologia*** estão aí **superpostas** uma sobre a outra: a técnica que permite identificar o signo através das assinaturas que marcam as coisas com a forma do similiar não é diferente da técnica que permite interpretá-las, dizer o seu sentido, fazer a sua exegese. Contanto que se compreenda "sentido" numa acepção não representativa: a Semelhança não autoriza a instituição de um signo total, um espelhamento uniforme do ser; a pletora das similitudes, inextenuável, impele os signos continuarem entretecendo suas semelhanças, descredenciando qualquer tentativa de representar (cujo pressuposto é, exatamente, a *diferença substancial* entre signo e coisa, bem como correlativa possibilidade de *equivalência* entre signo e coisa ou, num grau secundário, entre signo e outro signo).

No caso dos saberes da natureza, havendo aquela **diferença de *nível* entre a natureza-signo e o discurso-signo** e sendo ambos, apesar de tudo, assinaturas da Semelhança, resta sempre um pequeno e decisivo interstício "entre o Texto primeiro e o infinito da Interpretação" (*MC*, 57/56), fazendo o saber oscilar entre a promessa de retorno à escrita primeira da natureza e o malogro irremediável da interpretação que, procedendo de semelhança em semelhança, nunca poderá se apoderar de uma vez por todas daquele sentido primeiro (a relação entre microcosmo e macrocosmo aparece, então, como efeito e não pressuposto – tentativa de cercear a proliferação das semelhanças); esta mesma relação *fugidia* da semelhança consigo mesma aplica-se à relação entre comentário e texto comentado.

Nesse contexto de similitude generalizada, Foucault identifica "as formas segundo as quais era possível ocorrer-lhes serem semelhantes umas às outras" (*MC*, 24/32) – a saber, **quatro modalidades de similitude** pelas quais se é possível interpretar: a *convenientia* (semelhança por proximidade); *aemulatio* (semelhança à distância); a *analogia* (superpondo *convenientia* e *aemulatio*, semelhança por relação – a menos visível e mais universal); e o par *simpatia/antipatia* (que divide, sob o fundo da semelhança, as identidades e diferenças).

Neste espaço que irradia semelhanças, "sulcado em todas as direções, [existe] um ponto privilegiado":

> "saturado de analogias (...) o homem; ele está em proporção com o céu, assim como com os animais e as plantas, assim como com a terra, os metais, as

[129] Trata-se de uma **estrutura ternária da linguagem**, composta por "o que era marcado, o que era marcante e o que permitia ver nisto a marca daquilo", sendo este último – a semelhança – o mais decisivo elemento, na condição de termo mediador.

> estalactites ou as tempestades. Erguido entre as faces do mundo, tem relação com o firmamento (seu rosto está para seu corpo como a face do céu está para o éter; seu pulso bate-lhe nas veias como os astros circulam segundo suas vias próprias; as sete aberturas formam no seu rosto o que são os sete planetas do céu); todas essas relações, porém, ele as desloca e as reencontramos, similares, na analogia do animal humano com a terra que habita: sua carne é uma gleba, seus ossos, rochedos, suas veias, grandes rios; sua bexiga é o mar e seus sete membros principais, os sete metais que se escondem no fundo das minas. O corpo do homem é sempre a metade possível de um atlas universal." (*MC*, 30/37)

A **criatura humana** surge como a receptora e transmissora mais universal das analogias, termo mediano entre microcosmo e macrocosmo, sem que isso desbanque, no entanto, a necessidade arqueológica que faz do *similar* o *a priori* histórico dos saberes renascentistas – de onde surge esse homem "saturado de analogias". Com efeito, o humanismo renascentista não investe o ser humano de alguma posição epistemologicamente autônoma tampouco de qualquer anterioridade ontológica frente aos demais entes. Na verdade, ele se encontra inteiramente enredado na Semelhança cósmica universal da Criação e só pode conhecer pois os mistérios que jazem aí para serem decifrados.

3.1.2 A *Epistémē* Clássica – Representação

Foucault identifica uma reconfiguração geral dos saberes ocidentais na Idade Clássica[130], por força da qual a ***Representação*** tornou-se o novo *a priori* histórico, rearticulando assim a relação fundamental entre linguagem e mundo. O signo se reparte então em significante e significado e o nexo entre estes dois polos torna-se problema – daí toda a preocupação epocal em justificá-lo. A representação aparece como a correspondente tentativa de mantê-los unidos através do espelhamento das coisas na transparência do signo, preservada aí a diferença substancial entre os termos. Diferentemente da Renascença, desvaneceu-se "essa camada uniforme onde se entrecruzavam indefinidamente o *visto* e o *lido*, o visível e o enunciável. As coisas e as

[130] Referências filosóficas citadas ou analisadas: Bacon, Descartes, a Lógica de Port-Royal, Malebranche, Hobbes, Leibniz, Condilac, Condocert, Berkeley, Hume, Merian, Destutt de Tracy; destaque para a presença bastante discreta de filósofos muito importantes desse período como Spinoza e Pascal; Referências para os domínios empíricos: gramática geral (Lancelot, Arnauld, e Bopp), história natural (John Ray, Jan Jonston, Tournefort, Christoph Knaut, Buffon e Lineu), análise de riquezas (Petty; utilitarismo de Condillac, Galiani, Graslin; fisiocracia de Quesnay e sua escola); Plano literário: Dom Quixote, Romances de Sade.

palavras vão separar-se. O olho será destinado a ver e somente a ver; o ouvido somente a ouvir. *O discurso terá realmente por tarefa dizer o que é, mas não será nada mais que o que ele diz* [itálico nosso]" (*MC*, 59/58).

Com efeito, a busca tendencialmente infinita pelas similitudes é interrompida por um **procedimento analítico e comparativo** que permite a enumeração virtualmente completa dos elementos do domínio visado[131] e o estabelecimento rigoroso de um **sistema de identidades e diferenças entre as coisas (enquanto dadas e refletidas *na* representação)**. O valor cognitivo imediato da semelhança é posto em suspenso e ela migra para a margem cinzenta do saber, onde, desditosa, a imaginação pode nos induzir à desrazão, a erros e falsas certezas – a semelhança torna-se, em grande medida, ameaça a um ideal de verdade agora reorganizado em torno das noções de ***discernimento*** **e** ***clareza***[132]. A busca do conhecimento não é mais por aquela natureza secretamente partilhada pelas coisas nas insígnias da similitude cósmica, dado que a semelhança não passa agora do empírico "sob sua mais rude forma" e não contém nenhum sentido misterioso, prévio ao saber; por outro lado, ainda que suscite representações eventualmente confusas, a semelhança continua presente como o fundo *ainda não-ordenado* das coisas, sucessão linear no tempo – ela funciona, por isso mesmo, como chave de ignição da análise, ocasião oportuna para a investigação, contanto que possa ser "desvanecida na sua inexatidão (...) e transformada pelo saber numa relação de igualdade ou de ordem" (*MC*, 93/82).

Este estatuto ambíguo da semelhança – para o saber, ao mesmo tempo, ponto de partida e ameaça de desatino – só pode ser solucionado com o acionamento estratégico da **imaginação** na *gênese* do conhecimento, fazendo dela órgão por excelência da Ordem, que ancora a massa caótica de representações em séries contínuas, aptas a serem analisadas em suas identidades e diferenças. Sabot adverte-nos que isso não altera, porém, **o caráter marginal do homem no interior da *epistémē* clássica**:

> "(...) de fato, a imaginação opera, de alguma forma, a junção entre a abundância de semelhanças e a ordem de representação. 'Sem a imaginação, não haveria semelhança entre as coisas' (83); e, sem semelhanças entre elas,

[131] Enumeração "quer sob a forma de um recenseamento exaustivo de todos os elementos que constitui o conjunto visado; quer sob a forma de uma colocação em categorias que articula na sua totalidade o domínio estudado; quer, enfim, sob a forma de uma análise de certo número de pontos, em número suficiente, tomados ao longo da série" (*MC*, 75-76/69).

[132] Em Bacon e Descartes, é possível encontrar duras críticas ao paradigma da semelhança – o primeiro como que de dentro de um pensamento renascentista já estranhando-se a si mesmo; o segundo já assumindo o pensamento clássico em toda a sua plenitude (cf. *MC*, 70s/65s); a associação entre loucura e semelhança é bastante explorada por Foucault a partir de *Dom Quixote* (cf. especialmente *MC*, 67/63).

> as coisas não poderiam ser representadas e ordenadas, diferenciadas umas das outras (...). No entanto, este entrecruzamento da imaginação e da semelhança, que atravessa [*recoupe*] aquele da natureza humana e da natureza, não consagra nenhum lugar à parte para esse ser (homem) cuja vocação é 'conhecer a natureza e a si mesmo como ser natural' (321). Procede, antes, de uma interrogação sobre **a relação interna da representação com o ser que ela representa, e essa relação não está ligada ao homem, mas à *linguagem***. (...) a interrogação sobre a gênese do conhecimento não mostra o homem como a origem, fundamento e domínio do saber: ela destaca, sim, as relações complexas que a representação tem com a semelhança e a imaginação [tradução nossa, grifo nosso]" [133].

O perfil desta "natureza humana" "excluía que houvesse uma ciência clássica do homem" (*MC*, 425/320) – ela está, pois, longe daquilo que viria a ser o Homem no pensamento moderno (isto é, objeto e sujeito do saber, finitude empírica e finitude transcendental); a natureza humana e sua imaginação são aqui apenas uma função operativa da Representação, isto é, da linguagem que reflete a inteligibilidade do mundo, ao acolher e ordenar as representações. A natureza humana é apenas *dobra* da representação sobre si, fazendo parte da função epistemológica da Representação e da soberania cognitiva do Discurso (cf. MC, 97-98/85; 425-429/320-322), como veremos.

Em síntese, pode-se dizer que **uma dupla operação instaura a *epistémē* clássica**: *primeiramente, linguagem e mundo são dissociados, tornando-se substancialmente distintos; sob o fundo desta diferença, porém, a pura consistência representacional da linguagem ou a pura representabilidade das coisas efetuam a estratégia ontológica pela qual os polos primeiramente apartados podem ser rearticulados, e a apropriação virtualmente integral do mundo pelo saber, mais do que viável, torna-se então* tarefa[134]. *Em contrapartida à ausência de um sentido* prévio *da natureza, antes enclausurado nas assinaturas das misteriosas coisas-signo, à espera da interpretação, agora a coisa se oferece sempre àquilo que se lhe opõe – a representação –, e como tal, ela não é senão* conteúdo *ou* significado *para um signo que ela mesma não é – mas que, justamente na qualidade de signo representativo,* contém o sentido *da coisa: em suma, o significado das coisas representadas repousa na própria representação, bastando para isso que ela seja analisada; não há nada do ser*

---

[133] SABOT, Philippe. *Lire* «Les *mots et les choses*» de *Michel Foucault.* Paris: Quadrige/PUF, 2006, p. 53-54.

[134] Neste trecho, acerca da História Natural como "nomeação do visível", isso fica muito claro: "a história natural tem por condição de possibilidade o pertencer comum [*l'appartenance comune*] das coisas e da linguagem à representação; mas só existe como tarefa [*tâche*], na medida em que coisas e linguagem se acham separadas. Deverá, pois, reduzir essa distância, para conduzir a linguagem o mais próximo possível do olhar e, as coisas olhadas, o mais próximo possível das palavras." (*MC*, 181/144)

que reste fora da representação (não há o nada*) e não há outra função da linguagem senão representar. Aquela primeira operação de diferenciação radical entre linguagem e natureza é apenas um momento no processo pelo qual o Ser reflete-se no* **Mesmo *da representação***: *por isso mesmo, a verdade propriamente dita só é acessível quando a representação começa a* ***representar a si*** **mesma**[135]*, o que coincide com o emprego de seus próprios meios – os signos da linguagem – para analisar-se, combinar-se, equivaler-se e diferenciar-se, em uma palavra, colocar-se em* ordem[136]. *A representação que representa cada vez mais e melhor a si mesma – analisando-se – é aquela que chega mais próximo do sentido de seus conteúdos, isto é, das coisas*[137].

Tornemos mais claro este ponto, emprestando a palavra ao autor: neste contexto, "nada é dado que não seja dado à representação; mas, por isso mesmo, nenhum signo surge, nenhuma fala se enuncia, nenhuma palavra ou nenhuma proposição jamais visa a algum conteúdo senão pelo jogo de uma representação que se põe à distância de si, se desdobra e se reflete numa outra representação que lhe é equivalente" (*MC*, 107-108/92). Desse modo, a potência representacional da linguagem só é também potência cognitiva, na medida em que a representação pode representar a si mesma, isto é, *pôr a si mesma na forma de um pressuposto, doravante apto a adentrar numa rede de equivalências e combinações e ascender a representações cada vez mais universais* (daí o paradigma recorrente do **mapa** e do **quadro** nesse período – *MC*, 88/78); ou seja, para que a representação constitua discurso e Discurso *verdadeiro* (quadro ordenado de semelhanças e diferenças), ela precisa representar a si mesma, isto é, analisar-se mediante seus próprios meios – passar de um estrato representacional não-linguístico para um constituído pelos signos linguísticos; e através dos últimos enumerar

[135] Sobre a função epistemológica do Mesmo, na *epistémē* clássica, cf. *MC*, 288-289 / 223-224.

[136] A Representação, enquanto *a priori* histórico da *epistémē* clássica, explica o privilégio e predomínio epistemológico do **modelo *linguístico* do saber**, na diversidade dos domínios empíricos: "A ordem das riquezas e a ordem dos seres naturais se instauram e se descobrem na medida em que se estabelecem entre os objetos de necessidade, entre os indivíduos visíveis, sistemas de signos que permitem a designação das representações umas pelas outras, a derivação das representações significantes em relação aos significados, a articulação do que é representado, a atribuição de determinadas representações a determinadas outras. Nesse sentido, pode-se dizer que, para o pensamento clássico, os sistemas da história natural e as teorias da moeda ou do comércio têm as mesmas condições de possibilidade que a própria linguagem. O que quer dizer duas coisas: primeiro, que a ordem na natureza e a ordem nas riquezas têm, para a experiência clássica, o mesmo modo de ser que a ordem das representações tal como é manifestada pelas palavras; em seguida, que as palavras formam um sistema de signos suficientemente privilegiado, quando se trata de fazer aparecer a ordem das coisas, para que a história natural, se bem-feita, e para que a moeda, se bem regulada, funcionem à maneira da linguagem." (*MC*, 281/216)

[137] Esta é a razão pela qual ***nominalismo*** e ***ontologia substancialista***, caráter arbitrário do signo e presença absoluta do ser natural, não se opõem nesta ordem epistêmica. Sobre o caráter conciliável deste último par, cf. CANDIOTTO, C. "Nota sobre a arqueologia de Michel Foucault em *As Palavras e as Coisas*" in: *Aurora*, Curitiba, v. 21, n. 28, jan./jun. 2009, p. 21-22.

e recensear, decompor e recompor as representações diversas, medindo-as e ordenando-as, diferenciando-as e equiparando-as, indo do simples ao complexo e vice-versa.

A análise comparativa que estabelece o quadro das identidades e diferenças (ou a representação da representação, que instaura o saber) tem como princípio diretor a **ciência da medida e da ordem** (medir é confrontar as quantidades contínuas ou descontínuas com um padrão; ordenar é analisar as representações segundo o grau de simplicidade e complexidade; o mensurável tanto quanto o não-mensurável podem sempre ser ordenados) – a referência nevrálgica desta disposição é a célebre ***mathesis universalis***, elaborada por Descartes. A astronomia e a física são domínios onde a presença da *mathesis* é facilmente notável; mas também nos domínios empíricos recém-formados (gramática geral, história natural e análise das riquezas), está em jogo o mesmo esforço analítico de ordenação das representações nos saberes – o contraste reside apenas no fato de que, sendo investigadas naturezas complexas, não matemáticas, a *mathesis* acaba por converter-se, enquanto modelo para a investigação empírica, numa **taxonomia**. Se no primeiro caso, a linguagem é algébrica, no segundo, há todo um concerto de signos nomeadores, selecionados para designar o que é dado à representação, como percepções, ideias, desejos, etc., bem como combinar e ordenar os signos entre si (em todas estas operações, verifica-se um privilégio epistemológico da cópula proposicional através do verbo *ser*)[138].

Desta disposição taxonômica provém o afinco de certos projetos típicos da Idade Clássica – cuja afinidade recíproca reside na ambição em exercer uma força *prescritiva* em relação à linguagem usual (MC, 281s/216s): a "**língua perfeita**", *ars combinatoria* cujo sonho é produzir uma linguagem que já é Discurso, fazer com que os signos sejam representação e tão-somente representação, com que os significantes sejam simplesmente o retrato límpido do significado, sem resíduos, opacidades, excessos ou faltas; e o **Dicionário** bem como a **Enciclopédia**, que não apenas coadunam com aquele ideal de recenseamento exaustivo dos elementos, como também reclamam para si a chancela normativa sobre o uso legítimo das palavras e signos, em face das variâncias

[138] Sobre a relação entre *mathesis* e taxonomia, cf. *MC*, 99s/86s; 281 / 216. Sobre a subordinação do signo à tarefa de representação: "a partir do século XVII, não pode mais haver signos senão na análise das representações segundo as identidades e as diferenças. Isso quer dizer que toda designação se deve fazer por certa relação com todas as outras designações possíveis. Conhecer aquilo que pertence propriamente a um indivíduo é ter diante de si a classificação ou a possibilidade de classificar o conjunto dos outros. A identidade e aquilo que a marca se definem pelo resíduo das diferenças." (*MC*, 199-200/157).

no seu valor representativo em cada língua concreta. Foucault enfatiza esses dois projetos, que refletem porém uma tendência transversal a todos os campos do saber:

> "Durante a idade clássica, a relação constante e fundamental do saber, mesmo empírico, com uma *máthêsis* universal, justificava o projeto, incessantemente retomado sob formas diversas, de um *corpus* enfim unificado dos conhecimentos; esse projeto tomou alternativamente, mas sem que seu fundamento tenha sido modificado, a feição quer de uma ciência geral do movimento, quer de uma característica universal, quer de uma língua refletida e reconstituída em todos os seus valores de análise e em todas as suas possibilidades de sintaxe, quer, finalmente, de uma Enciclopédia alfabética ou analítica do saber; pouco importa que essas tentativas não tenham sido levadas a cabo ou que não tenham cumprido inteiramente o desígnio que as fizera nascer: manifestavam todas, na superfície visível dos acontecimentos ou dos textos, a profunda unidade que a idade clássica instaurara ao dar como suporte arqueológico ao saber a análise das identidades e das diferenças e a possibilidade universal da ordenação. De sorte que Descartes, Leibniz, Diderot e D'Alembert, naquilo que se pode chamar seu fracasso, em sua obra suspensa ou desviada, permaneciam o mais próximo possível do que era constitutivo do pensamento clássico" (*MC*, 340/260).

A profunda co-implicação entre os paradigmas da *mathesis* e da *taxonomia*, unidas a partir de um mesmo suporte arqueológico, inibe os esforços para traçar um corte abrupto entre todos os projetos mencionados ou, de forma mais geral, entre filosofia e ciências positivas, como observa Roberto Machado:

> "Não existe, portanto, na época clássica – e isso é bastante distinto do que vigorará na modernidade, uma diferença de nível entre saberes como a história natural, a gramática geral, a análise de riquezas, por um lado, e, por outro, as filosofias. Todos esses saberes são analíticos: ordenações de ideias, de pensamento, de representações. A diferença é apenas de amplitude: enquanto os outros saberes analisam um tipo específico de representação, as filosofias tem por objeto a representação em geral"[139].

Outro aspecto destacável concerne ao lugar atribuído à **tradição histórica**. A disposição arqueológica renascentista, que despertava tanto interesse pela Antiguidade, é desativada na *epistémē* clássica, para a qual o passado parece mais digno de crítica (num sentido pré-kantiano; Cf. *MC*, 110s/94s). Deve-se evitar a precipitação de se buscar analogias entre a Representação clássica, que representa a si mesma, e o Comentário, que interpreta a interpretação (isto é, os "tesouros" hermenêuticos preservados pela tradição). Trata-se de um tipo radicalmente diferente de auto-pressuposição da linguagem no conhecimento: se agora "conhecer é discernir", isto é, representar de maneira clara e ordenada, a história e a tradição quedam destituídas de

[139] MACHADO, R. *Foucault, a filosofia e a literatura*. RJ: Jorge Zahar Editora, 2005 (2000), p. 88.

sua autoridade e, como a semelhança, colocadas sob suspeita, devido tanto à copiosa, antagônica multiplicidade de autores e opiniões, quanto ao caráter secundário dos velhos escritos em relação às representações mais simples e visíveis das coisas, das quais a ciência deve partir; ciência e história separam-se e mesmo a erudição mais sofisticada possui menos valor que "os juízos seguros que podemos fazer pelas intuições e seu encadeamento" (*MC*, 78/70). A ciência opera de dentro da representação, ordenando sua "nervura interna" – com efeito, o "tesouro das interpretações" é tolhido por uma forma de crítica que põe em primeiro lugar, em termos epistemológicos, a própria representação. O Texto cede espaço ao Discurso; a sacralização do escrito, à sua profanação crítica; a hermenêutica das semelhanças, a uma analítica das representações; o hermetismo e o enigma, à simplicidade e evidência; a repetição do antigo, ao olhar fixo no subsistente; a Interpretação, à Ordem.

O modo como estes aspectos gerais da *epistémē* clássica se apresentam no contexto específico de cada um dos saberes empíricos analisados por Foucault reforçam a leitura segundo a qual se trata, efetivamente, de uma disposição de conjunto, uma **simultaneidade arqueológica** da Idade Clássica[140]. Em cada uma delas se verifica **uma mesma dinâmica ontológica da representação, que emparelha, no signo, significante e significado, sentido e referência**:

> "O quadro dos signos será a *imagem* das coisas[141]. Se o ser do sentido está inteiramente do lado do signo, o funcionamento está inteiramente do lado do significado. É por isso que a análise da linguagem, de Lancelot a Destutt de Tracy, faz-se a partir de uma teoria abstrata dos signos verbais e na forma de uma gramática geral: mas ela toma sempre por fio condutor o sentido das palavras; é por isso também que a história natural se apresenta como análise dos caracteres dos seres vivos, mas que, mesmo artificiais, as taxinomias têm sempre o projeto de se ajustar à ordem natural ou de dissociar-se dela o menos possível; é por isso que a análise das riquezas faz-se a partir da moeda e da troca [signos ou relação entre signos], mas que o valor é sempre fundado na necessidade [*le besoin*]. Na idade clássica, a ciência pura dos signos vale como o discurso imediato do significado." (*MC*, 92/80-81).

[140] Cf. o esquema da Idade Clássica (*MC*, 227/221). Sobre a noção de *simultaneidade*, ela interfere metodologicamente a fim de permitir a leitura das individualidades textuais sempre no campo ou na rede de relações que transcendem a função estrita do autor e sua intenção: "dirigindo-se ao espaço geral do saber, a suas configurações e ao modo de ser das coisas que aí aparecem, [a arqueologia] define **sistemas de simultaneidade**, assim como a série de mutações necessárias e suficientes para circunscrever o solo de uma positividade nova" (*MC*, xx/14).

[141] Alguns comentadores assinalam uma inspiração heideggeriana ("A época da imagem de mundo [*Die Zeit des Weltbildes*]", 1938) na ênfase foucaultiana sobre a representação.

Tanto a metafísica quanto as ciências clássicas compartilham os mesmos pressupostos ontológicos, cujas linhas de força fundamentais são brilhantemente expressas num dos trechos já próximos do final da Parte I de *MC*:

> "É aí que é realmente preciso supor que as representações se assemelham entre si e se evocam umas às outras na imaginação; que os seres naturais estão numa relação de vizinhança e de semelhança, que as necessidades dos homens se correspondem e encontram com que se satisfazer. O encadeamento das representações, a superfície sem ruptura [*la nappe sans rupture*] dos seres, a proliferação da natureza são sempre requeridos para que haja linguagem, para que haja uma história natural e para que possa haver riquezas e prática das riquezas. O *continuum* da representação e do ser, uma ontologia definida negativamente como ausência do nada [*absence de néant*], uma representabilidade geral do ser e o ser manifestado pela presença da representação — tudo isso faz parte da configuração de conjunto da *epistémê* clássica. Poder-se-á reconhecer, nesse princípio do contínuo, o momento metafisicamente forte do pensamento dos séculos XVII e XVIII (o que permite à forma da proposição ter um sentido efetivo, à estrutura ordenar-se em caráter, ao valor das coisas calcular-se em preço); já as relações entre articulação e atribuição, designação e derivação (o que funda o juízo de um lado e o sentido de outro, a estrutura e o caráter, o valor e os preços) definem, para esse pensamento, o momento cientificamente forte (o que torna possíveis a gramática, a história natural, a ciência das riquezas). A ordenação da empiricidade se acha assim ligada à ontologia que caracteriza o pensamento clássico; este, com efeito, se acha desde logo no interior de uma ontologia, tornada transparente pelo fato de que o ser é dado sem ruptura à representação; e no interior de uma representação iluminada pelo fato de que ela libera [*delivre*] o contínuo do ser." (p. 285 / 218-219)

3.2 A fratura da representação e o limiar da modernidade

Percorrendo os domínios empíricos relativos à riqueza, à natureza e à linguagem, tais como apareciam nos saberes do final do séc. XVIII e tendo por referência paradigmática as obras de A. Smith para a primeira, as de A. L. Jussieu, J.B. Lamarck, F. Vicq d'Azyr para a segunda, e a de W. Jones para a terceira[142], Foucault identifica "um desnível ínfimo [*décalage infime*], mas absolutamente fundamental" (*MC*, 328/251), dito também um "desenlace essencial" (*décrochage essentiel* in: *MC*, 308/237 [tradução alterada[143]]), os quais *prefiguram*, sem levar cabo inteiramente, a

[142] Cf. *MC*, Parte II, Capítulo 7, seções II ("A medida do trabalho"), III ("A organização dos seres"), IV ("A flexão das palavras"), br.: p. 303-325; fr.: p. 233-249.

[143] O uso quase técnico do termo *décrocher* e *décrochage* por Foucault em *MC* coloca dificuldades de tradução devido à imensa polissemia do termo, explorada pelo filósofo. Nossa opção por "desenlace" tenta captar tanto o sentido *temporal* de "desfecho" (que é a opção de Salma T. Muchail), quanto o sentido *estrutural* de "desengate", "desengancho", "destacamento", "desvinculação" – sendo este sentido o mais determinante, quando se observa as ocorrências da palavra no texto. Desenlace designa ao mesmo tempo "desfecho" e "desfazer o enlace", o vínculo.

transformação epistêmica radical que faz bascular todo o pensamento ocidental. Com a reformulação interna dos princípios organizadores de cada um dos respectivos "espaços de empiricidade", verifica-se uma **transformação no estatuto clássico da representação** no tocante à sua relação consigo mesma, ou mais precisamente, com o seu conteúdo: "a representação perdeu o poder de criar, a partir de si mesma, no seu desdobramento próprio e pelo jogo que a reduplica sobre si, os liames que podem unir seus diversos elementos" (*MC*, 328/251). É abalada toda aquela capacidade auto-referencial da representação, que permitia a ela representar seu conteúdo e assim a si mesma, ordenando-se até se tornar conhecimento.

A perda da autossuficiência epistemológica e cognitiva da representação corresponde aqui à **interposição de um novo âmbito, invisível e heterogêneo – em todo caso, *não representativo* –, no seio mesmo do plano representativo**. Este novo âmbito exerce um papel estratégico, no sentido de recombinar as empiricidades anteriores em torno de um novo princípio ordenador e explicativo. A atividade laboriosa dos homens, a organização interna dos viventes, as leis puramente gramaticais da linguagem designam assim estes elementos subtraídos ao domínio do visível representado, que permitem, não obstante, compor as formas visíveis dos seres – a estrutura dos viventes, o valor das riquezas, a sintaxe das palavras. Sem nos atermos aos detalhes da exposição e à validade da interpretação para cada um dos casos, a eloquência de um exemplo é aqui conveniente para que nos acerquemos da nova positividade do saber.

No domínio da **economia setecentista**, a obra de Adam Smith parece subordinada às mesmas constrições epistemológicas que pesavam sobre Turgot, Cantillon, Quesnay, Condillac, entre os quais já se encontrava a noção de trabalho enquanto função de análise das riquezas permutáveis. Mas ao estabelecer o trabalho como "uma unidade de medida irredutível, insuperável e absoluta" do valor de troca dos objetos (*MC*, 305/235), Smith separa terminantemente o **valor de troca** e o **valor de uso**, o **desejo/necessidade** e o **trabalho**; separa assim, instâncias que apareciam antes imediatamente entrelaçadas e mutuamente convertíveis – representações em continuidade uma com a outra –, contexto no qual a necessidade servia de referência (representado) para o valor expresso pelo trabalho, e este valor, de signo (representante) da necessidade. O "desenlace essencial" que acontece na obra de Smith, distanciando-o

de seus predecessores, é a distinção entre "a razão da troca [a necessidade e o desejo] e a medida do permutável [que passa a ser o trabalho], a natureza do que é trocado [valor de uso] e as unidades que permitem sua decomposição [valor contabilizado em unidades de tempo de trabalho]" (*MC*, 308/237).

A troca comercial, fenômeno econômico desde sempre constitutivo da "empiricidade" recoberta pela análise de riquezas e a fisiocracia, sofria assim uma torção, pela qual desejos e necessidades não mais fundariam os valores e as equivalências de riquezas que a circulação comercial pressupõe: "As riquezas são sempre elementos representativos que funcionam: mas o que representam finalmente não é mais o objeto do desejo, é o trabalho" (*MC*, 305/235), isto é,

> "(...) um princípio de ordem que é irredutível à análise da representação: (...) o esforço e o tempo, essa jornada que, ao mesmo tempo talha e gasta [*découpe et use*] a vida de um homem. A equivalência dos objetos do desejo não é mais estabelecida por intermédio de outros objetos e de outros desejos, mas por uma passagem ao que lhes é radicalmente heterogêneo; se há uma ordem nas riquezas, se isto pode comprar aquilo, se o ouro vale duas vezes mais que a prata, não é mais porque os homens têm desejos comparáveis; não é porque através de seu corpo eles experimentam a mesma fome ou porque o coração de todos obedece às mesmas seduções [*prestiges*]; é porque todos eles são submetidos ao tempo, ao esforço, à fadiga e, indo ao extremo, à própria morte. Os homens trocam porque experimentam necessidades e desejos [*des besoins et des désirs*]; mas *podem* trocar e *ordenar* essas trocas porque são submetidos ao tempo e à grande fatalidade exterior. Quanto à fecundidade desse trabalho, não é ela devida tanto à habilidade pessoal ou ao cálculo dos interesses; funda-se em condições, também estas, exteriores à sua representação: progresso da indústria, aumento da divisão de tarefas, acúmulo de capitais, divisão do trabalho produtivo e do trabalho não produtivo. Vê-se de que maneira a reflexão sobre as riquezas começa, com Adam Smith, a extravasar o espaço que lhe era designado na idade clássica; era então alojada no interior da "ideologia" — da análise da representação; doravante, ela se refere, como que de viés, a dois domínios que escapam, tanto um quanto o outro, às formas e às leis da decomposição das ideias: de um lado, ela desponta já para uma **antropologia** que põe em questão a essência do homem (sua finitude, sua relação com o tempo, a iminência da morte) e o objeto no qual ele investe as jornadas de seu tempo e de seu esforço sem poder nele reconhecer o objeto de sua necessidade imediata; e, de outro, indica, ainda no vazio, a possibilidade de uma **economia política** que não mais teria por objeto a troca das riquezas (e o jogo das representações que a cria), mas sua produção real: formas do trabalho e do capital. Compreende-se como, entre essas positividades recentemente formadas — uma antropologia que fala de um homem tornado estranho a si mesmo e uma economia que fala de mecanismos exteriores à consciência humana — a Ideologia ou a Análise das representações se reduzirá, em breve, a ser não mais que uma **psicologia**, ao mesmo tempo em que, diante dela, contra ela e dominando-a bem logo do alto de si mesma, se abre a dimensão de uma história possível. A partir de Smith, o tempo da economia não será mais aquele, cíclico, dos empobrecimentos e dos enriquecimentos; também não será o crescimento linear das políticas hábeis que, aumentando sempre ligeiramente as espécies em circulação, aceleram a produção mais rapidamente do que elevam os preços; será o tempo interior de uma organização que cresce segundo sua própria necessidade e se desenvolve

> segundo leis autóctones — o tempo do capital e do regime de produção." (*MC*, 308-310/237-238)

O que se passa na economia das últimas décadas do séc. XVIII é uma **fratura na representação**. Com a laceração do "espaço de empiricidade" – no caso, o domínio representacional de objetos permutáveis porque portadores de valores, portadores de valores porque desejáveis –, é desfeita a unidade entre a permutabilidade da riqueza e a desejabilidade do objeto, ambas qualidades que se movem *na* representação. Na obra de Smith, essa fratura já começa a projetar luz sobre o *ponto-cego* do saber clássico – neste **lugar *heterogêneo* à representação**, destinado a marcar os saberes do século seguinte: o *trabalho* enquanto o fundamento "invisível" do valor das riquezas (logo, da sua troca). Mas este é sintoma de uma reconfiguração geral na ordem dos saberes: em primeiro lugar, lá onde havia, em retrospecto, o trabalho como um elemento secundário e instrumental em relação à necessidade e ao desejo, surge a dinâmica própria de uma *economia política* (das "formas de trabalho e do capital"); por sua vez, o outro polo da representação fraturada – o das representações da necessidade e do desejo – destaca-se, ou se entranha, cada vez mais, no interior daquilo que em breve se consolidará como *psicologia*[144]; por fim, a emergência do trabalho no campo da economia política reflete um movimento epidêmico que faz nascer, tanto na filosofia quanto nas ciências, e justamente neste espaço anterior, heterogêneo e *condicionante* em relação à representação, uma ***antropologia* da finitude humana,** que com Smith já começa a ser declinada na direção dos mecanismos exteriores à consciência (gesto que trará efeitos bem conhecidos no pensamento vindouro, atinentes ao tema socialista e marxista da "alienação").

Não se trata de um fenômeno isolado, mas de uma mutação de conjunto – desenlace dos paradigmas até então vigentes e, sobretudo, da transparência do Discurso clássico da Representação. As abordagens acerca da natureza viva e da linguagem seguem vias análogas[145], revelando uma mesma abertura de uma dimensão "interior",

---

144 Sobre esta dissociação: "Se, para a experiência dos homens — ao nível do que se vai incessantemente chamar de psicologia — o que eles trocam é o que lhes é 'indispensável, cômodo ou agradável', para o economista, o que circula sob a forma de coisas é trabalho" (*MC*, 308/237).

145 **Saberes da natureza viva**: "O 'grande quadro da história natural' é como que fraturado e aberto em uma dimensão invisível, mas essencial – a da organização da natureza e da rede diferenciada de funções (reprodução, alimentação, circulação, respiração) que ela determina. O princípio mesmo da taxonomia clássica, a saber, a superposição da linguagem e da natureza no elemento homogêneo do discurso representativo, entra em crise as coisas e os seres se fecham em sua lei interior de desenvolvimento, em sua organização interna, distinta doravante daquela da linguagem ou do discurso. [tradução nossa]"

"invisível", "espessa", "volumosa" e "profunda", que escapa ao poder da representação – fundando-o, porém[146]. O desnível da representação para com ela mesma, o surgimento de um "princípio interno, irredutível ao jogo recíproco das representações" (*MC*, 311/239) e a subsequente cisão entre a análise de representações e seu respectivo fundamento são precisamente os fatores que propiciam as primeiras condições para a transição da análise de riquezas e da fisiocracia para a economia política, da história natural para a biologia, da gramática geral para filologia. As ciências nascentes na aurora do século XIX apenas desabrocham a tendência aqui despontada – daí também a condição-limite (*le seuil*) representada por estes autores e este momento (1775-1795)[147].

As mutações constatadas nas diversas tentativas científicas exploradas precedentemente podem "agora ser assinalad[as] na unidade que funda suas formas diversas" – **o "acontecimento subterrâneo"** (***événement d'en dessous*** - *MC*, 327/251) de uma escolha original realizada na obra de Kant. Pois é em relação a determinadas opções ontológicas estabelecidas pela filosofia crítico-transcendental que as modificações atestadas no plano dos saberes empíricos ganham não exatamente sua "fundamentação teórica" (não é este o nível de investigação da arqueologia), mas sua condição de possibilidade histórico-epistêmica.

O que está em jogo, no nascimento da *epistémē* moderna – e em última instância, o que acontece *a todo o tempo* em *toda* forma de saber, ainda que implicitamente – é a decisão sobre o "modo de ser comum às coisas e ao conhecimento" (*MC*, 330/252-253), isto é, trata-se do evento singular que a cada vez diferencia e articula *linguagem e mundo* (e que a arqueologia não faz senão mostrar).

(SABOT, 2006, p. 244-245). A importância de Lamarck seria menos opor seu transformismo ao fixismo de Cuvier, do que romper o espaço taxonômico, opondo ao paradigma da classificação, o da organização (acompanhado pela contraposição vida x morte, correlativa àquela entre organizado e não-organizado).

Saberes da linguagem: a relação entre articulação e designação é modificada, a partir dos "sistemas de flexão" das línguas; com ele aparece toda uma dimensão interior, histórica e formal das línguas, e por isso, não subserviente à representação, na medida em que agora a constituição gramatical afeta os elementos representativos da língua (sons, sílabas, raízes) como que de fora da própria dimensão da representação e do pensamento. A análise comparativa das línguas visa menos reconstituir um núcleo original (mítico como Babel ou arcaico como o "grito" pré-histórico), que atestasse o vínculo desde sempre indissolúvel da linguagem com a representação, e mais mostrar seu sistema interno de modificações formais e gramaticais, ao mesmo tempo, como marca da sua identidade específica e elemento comum às diversas línguas. Cf. SABOT, 2006, p. 80-84.

[146] Para uma síntese, cf. § 1 do tópico "Ideologia e Crítica" (*MC*, 326s/250s). Os termos entre aspas, utilizados diferentes vezes por Foucault para caracterizar esta nova dimensão do saber, distinta da representação, salientam uma **nova espacialidade do saber**: à *profundidade e espessura* do trabalho, do organismo vivo e da historicidade das línguas, se contrapõe a *planura* do quadro clássico.

[147] O período entre os anos 1775-1825 corresponde à cronologia estabelecida por Foucault para o processo de passagem da *epistémē* clássica para a moderna; Foucault escande o período em duas fases, com uma transição entre elas (1795-1800).

No limiar da nossa modernidade, isso se traduz na repentina **problematização do nexo da "representação" com aquilo que nela é dado** – seu conteúdo, sua referência, enfim, o ser cujo sentido ela deveria mostrar clara e evidentemente. Este novo problema desestabiliza os alicerces da *epistémē* clássica e sua linguagem pretensamente transparente, responsável por atar inextricavelmente o ser das coisas na Representação (*MC*, 332s/253s). Cria-se então uma situação tal que todo o espaço clássico da Ordem está prestes a se romper: o "ser mesmo do que é representado vai agora cair fora da própria representação [*L'être même de ce qui est représenté va tomber maintenant hors de la représentation elle-même.*]" (*MC*, 330/253), instaurando a partir daí um constante "desnível do ser em relação à representação" (*MC*, 337/258).

Kant executa como que o golpe final, refundindo a terminologia tradicional da Representação nos moldes desta problematização nova. A ordem representativa é rompida a partir de um duplo movimento performado por sua obra: ao fazer adentrar a **finitude de um sujeito transcendental** no dispositivo do conhecimento, delimita-se simultaneamente um **âmbito absolutamente externo e inacessível ao conhecimento humano finito**.

Como vimos em detalhe[148], a crítica kantiana parte do problema acerca das *condições de possibilidade* do conhecimento e dos seus respectivos limites *de jure*, procurando assim estabelecer o que se pode afinal conhecer legitimamente. A resposta de Kant depende da demonstração de um fundamento *a priori* da síntese das representações, o que é feito a partir de uma análise, *não das representações elas mesmas, mas das faculdades ou capacidades fundamentais do sujeito* (analítica transcendental). Num nível mais imediato, a simples formulação da questão acerca da possibilidade de juízos sintéticos *a priori* produz, em retrospecto, dois efeitos sobre o modo de ser do conhecimento: primeiramente, desloca o pensamento filosófico para uma instância estruturalmente *anterior* às representações, a partir da qual elas podem em geral ser dadas e sintetizadas; em segundo lugar, indicando estas condições *a priori*, Kant procura fundar a possibilidade de uma síntese *universal e necessária* das representações – logo, de uma síntese não contingente e, sobretudo, **não fundada no *conteúdo* da experiência**. É disso que trata uma filosofia transcendental e a noção de sujeito que a ela compete: da condição *a priori* de possibilidade da síntese das representações.

[148] Cf. acima Parte 1, Capítulo I, seção "Razão Teórica".

Do ponto de vista crítico, o que se torna metafisicamente dogmático é justamente aquele pressuposto ontológico clássico[149], segundo o qual natureza e representação encontram-se em imediata e inextricável continuidade; não é mais legítimo pressupor uma identidade entre as representações e as coisas, pois a verdade não requer apenas a análise e ordenamento das representações. Primeiramente, porque as representações não se fundam exclusivamente no seu próprio conteúdo – há toda uma atividade sintética estruturalmente anterior à experiência pela qual os conteúdos dados nas representações sensíveis tomam forma e podem ser conhecidos. Em segundo lugar e inversamente, há todo um âmbito de representações *subjetivas*, potencialmente ilusórias: "coisas do pensamento" que representamos apenas abstratamente, representações desprovidas de sentido e conteúdo, sem referência a uma realidade externa determinada no espaço e no tempo – tais representações não constituem, em si mesmas, conhecimento e podem se tornar, quando hipostasiadas, fonte de enganos.

Ou seja, a representação se encontra agora escorada entre duas instâncias que com ela não se confundem: de um lado, a forma e inteligibilidade do fenômeno (ou a síntese dos conteúdos da experiência) dependem de condições *a priori*, que não são elas mesmas representações; de outro, para além do conhecimento e do fenômeno, é possível conceber uma coisa em si, um ser inacessível cuja representação só pode ser, com efeito, abstrata. De um lado, uma interioridade que revolve e dá forma ao conteúdo representacional; de outro, uma alteridade absoluta, incognoscível – dupla faceta daquilo que Foucault apontava como a diferença constitutiva entre "o ser mesmo do que é representado" e "a própria representação". Tanto o transcendental quanto a coisa em si são inexperienciáveis – o primeiro nem representação é, mas sim condição da síntese entre as mesmas; e o segundo não é conhecimento, mas simples "coisa do pensamento", representação separada do ser das coisas que nos são, conforme nossa finitude, acessíveis. *A finitude do sujeito do conhecimento é precisamente o dispositivo que ocasiona esta reconfiguração de conjunto, abrindo um vão entre mera representabilidade de objetos e o conhecimento propriamente dito, entre ser e representação.*

É por isso também que agora, lá onde a *epistémē* clássica sobrepunha e anulava a diferença entre *representação* e *significação*, esta última surge, de maneira independente, como um dos mais instigantes problemas da modernidade, que põe em

[149] Cf. acima p. 154-155.

questão a relação do signo com o significado[150]. No caso de Kant, como mostramos anteriormente[151], os processos de doação de sentido e significação não são senão índices da possibilidade de síntese e requisito básico para a constituição do conhecimento. A síntese universal, por sua vez, não é senão índice de uma correlação *transcendental* entre sujeito e objeto (a síntese *a posteriori*, enfim, de uma correlação empírica entre sujeito e objeto).

O que aos poucos se desenha nos saberes empíricos do final do séc. XIX e na filosofia crítico-transcendental, é um dos vértices fundamentais do quadrilátero no qual se assenta epistemologicamente a possibilidade do saber na modernidade: o "**liame das positividades com a finitude**" (*MC*, 463/346).

A emergência simultânea de "um tema transcendental e campos empíricos novos" (*MC*, 335/256) corresponde, negativamente, à falência da capacidade de a representação fundar a si mesma no movimento analítico-ordenador de auto-representação, bem como à privação de uma metafísica do infinito que antes permitia aos homens conhecerem. Positivamente, trata-se tanto da intrusão, nos saberes empíricos, de um âmbito espesso, invisível e extra-representativo, onde o homem se apresenta como ser finito submetido à sua condição de ser vivente, trabalhador ou falante; quanto da emergência crítica do sujeito transcendental e as diversas cisões kantianas (fenômeno e coisa em si; empírico e transcendental; mera representação e conhecimento sintético *a priori*).

Estas novas positividades não exibem senão esta fratura da representação e a progressiva interposição, entre representação e ser, do crivo incontornável da finitude. A finitude aparece então como o novo fundamento de possibilidade da síntese das representações, isto é, de tudo aquilo que se presta ao conhecimento – e por isso o pensamento cada vez mais toma como tarefa geral a realização de uma "**analítica da finitude**". Tendo em vista a diversidade de projetos filosóficos e científicos que se sucedem, esta finitude fundamental pode ser alicerçada tanto subjetiva quanto objetivamente – pode ser da ordem da consciência ou da ordem das coisas mesmas, de uma razão pura ou de um objeto empírico, mas em ambos os casos ela vai desempenhar esta função transcendental de síntese.

---

[150] Para a razão pela qual a filosofia clássica não tornara a *significação* um problema epistemológico, como os modernos, cf. *MC*, 90-91/80.

[151] Cf. acima p. 50 - Parte 1, Capítulo 1, "Primeiras Considerações sobre a Finitude Transcendental".

Kant é ao mesmo tempo ponto de origem e entrecruzamento da finitude do homem-objeto e da finitude do homem-sujeito, na modernidade. Como tentamos mostrar minuciosamente, o filósofo soube delimitar com cautela a antropologia empírica e a subjetividade transcendental entre si e, na *Antropologia Pragmática*, as articulou de maneira singular[152], a partir de uma correlação *fundamental* entre verdade e liberdade, *repetida* na trama concreta do homem empírico, buscando de maneira mais ou menos precária fundá-la**.** A partir da grade geral de possibilidades abertas pela filosofia kantiana, é possível compreender como outros empreendimentos do pensamento, das mais diversas estirpes, buscaram do lado da finitude empírica ou da coisa em si – em suma, do lado do objeto mesmo – a condição de possibilidade da síntese de representações, isto é, o fundamento transcendental da experiência. Ambas as possibilidades – tanto a de subjetivação do transcendental, quanto a de objetivação, serão aprofundadas nas próximas seções.

A respeito da analítica da finitude, trata-se efetivamente de uma dimensão intensiva deste "evento subterrâneo" que cinde o espaço representativo – *chamando* o pensamento à decisão acerca do fundamento da síntese transcendental, seja ele a finitude do homem-sujeito ou do homem-objeto (esta dimensão em particular nos interessa particularmente, pois toca diretamente na questão antropológica). Além desta consequência mais imediata, outro movimento notável da geologia profunda dos saberes, sucedâneo à fratura da representação, se deixa notar quando se observa a **fragmentação dos campos do saber**. Ele decorre de outra cesura kantiana: a **diferença entre o nível lógico e o sintético**. A partir de Kant as leis de *análise* e as leis da *síntese* das representações não coincidem mais numa unidade comandada por uma ciência geral da ordem[153]. É sintomático que o filósofo alemão retorne tantas vezes e em momentos tão decisivos de sua obra à diferença entre as formas puramente lógicas do pensar e as condições transcendentais da síntese, bem como na diferença entre síntese *a priori* e *a posteriori*. Daí um conjunto de consequências.

Primeiramente, em correspondência com a divisão entre formas lógicas do pensar e a síntese *a posteriori*, aparece a seguinte compartimentação no campo do saber: "Ter-se-á, pois, um campo de ciências *a priori,* de ciências formais e puras, de ciências

---

[152] Cf. nossa síntese em "LIMIAR", p. 131s.

[153] Pois "a mathesis justifica[va] o projeto (...) de um *corpus* enfim unificado dos conhecimentos", estendendo num mesmo plano epistêmico as ciências mais matematizadas até as mais empíricas – Cf. *MC*, 338s/258s.

dedutivas que são da alçada da lógica e das matemáticas; por outro lado, vê-se destacar um domínio de ciências *a posteriori,* de ciências empíricas que só utilizam as formas dedutivas por fragmentos e em regiões estreitamente localizadas." (*MC*, 338/259). A mesma necessidade arqueológica que separa estes dois campos cria uma "preocupação [*souci*] epistemológica" nova, que ora se empenha (sem muito êxito) na recostura da unidade perdida entre ciências formais e empíricas, ora na defesa, em geral mais bem-sucedida, da especificidade disciplinar de cada uma delas:

> "(...) a classificação dos domínios do saber a partir das matemáticas, e a hierarquia que se instaura para se dirigir progressivamente ao mais complexo e ao menos exato; a reflexão sobre os métodos empíricos da indução e o esforço para, ao mesmo tempo, fundá-los filosoficamente e justificá-los de um ponto de vista formal; a tentativa para purificar, formalizar e talvez matematizar os domínios da economia, da biologia e finalmente da própria linguística. Contrapondo-se a essas tentativas para reconstituir um campo epistemológico unitário, encontra-se, em intervalos regulares, a afirmação de uma impossibilidade: esta seria devida quer a uma especificidade irredutível da vida (que se tenta cingir sobretudo no começo do século XIX), quer ao caráter singular das ciências humanas que resistiriam a toda redução metodológica (resistência essa que se tenta definir e medir sobretudo na segunda metade do século XIX)" (*MC*, 338-339/259).

Somam-se ainda outras dimensões do "acontecimento subterrâneo", discriminadas ainda que não tão elaboradas por Foucault. Além do problema do fundamento transcendental (subjetivo ou objetivo) da síntese das representações e da cisão entre lógica formal e síntese empírica, outros dois problemas derivam das cisões kantianas. Ligado ao primeiro problema já mencionado, surge a questão das relações entre o domínio da empiricidade e o fundamento transcendental do conhecimento – se em Kant essas relação é fundada totalmente *a priori*, para Foucault autores como Hegel, Husserl e Merleau-Ponty "flexibilizam-na", como veremos mais à frente; e, por fim, surge também o probema da relação entre os campos formal e transcendental, diferenciados por Kant[154]. Em ambos os casos, porém, "o pensamento filosófico da universalidade não está no mesmo nível que o campo do saber real; constitui-se, quer como uma reflexão pura suscetível de *fundar,* quer como uma retomada capaz de *desvelar*" (*MC*, 341/260).

Em termos panorâmicos, é possível constatar que as

[154] A linhagem de pensamento pós-kantiana encontra em Fichte a primeira tentativa de articulação deste corte kantiano, buscando deduzir e fundar geneticamente campo transcendental a partir "das leis puras, universais e vazias do pensamento: por aí se abriu um campo de pesquisas por onde se tenta, quer reduzir toda reflexão transcendental à análise dos formalismos, quer descobrir na subjetividade transcendental o solo de possibilidade de todo formalismo" (*MC*, 341/260-261).

> "consequências mais longínquas e, para nós, as mais difíceis de circunscrever, do acontecimento fundamental que sobreveio à *epistémê* ocidental por volta do fim do século XVIII, podem assim se resumir: negativamente, o domínio das formas puras do conhecimento se isola, assumindo ao mesmo tempo autonomia e soberania em relação a todo saber empírico, fazendo nascer e renascer indefinidamente o projeto de formalizar o concreto e de constituir, a despeito de tudo, ciências puras; positivamente, os domínios empíricos se ligam a reflexões sobre a subjetividade, o ser humano e a finitude, assumindo valor e função de filosofia, tanto quanto de redução da filosofia ou de contrafilosofia." (*MC*, 342/261)

Se no espectro da primeira opção se desenvolvem as ciências dedutivas como as matemáticas e as físicas, bem com a tradição analítica e o formalismo estruturalista do séc. XX (este último é a um só tempo formal, transcendental e não-subjetivo), no da segunda opção encontram-se as novas ciências positivas (biologias, economia política e filologia), as ciências humanas que aparecem na segunda metade do séc. XIX e boa parte das tradições filosóficas (especialmente, a tradição dialética hegeliano-marxista e a fenomenologia). É a este segundo espectro que a análise e a crítica de Foucault estão endereçadas.

3.3 As novas empiricidades – Finitude e História

De fato, "uma série quase infinita de consequências" (*MC*, 256/334) deriva da delimitação kantiana de um campo de investigação da finitude humana entre o empírico-antropológico e o crítico-transcendental. Nós também destacamos, quando discutimos a noção de "escolha original", o quanto as demais esferas da cultura (as não-filosóficas), na modernidade, tem um peso determinante em sua configuração de conjunto. A estratégia metodológica de Foucault reveza do filosófico ao científico, e do científico ao filosófico (passando eventualmente – mas não menos decisivamente – pela literatura) e é assim que as reflexões sobre o sujeito ou sobre o tema transcendental na filosofia kantiana e pós-kantiana podem ser produtivamente discutidas junto à reconfiguração dos saberes empíricos. Desta maneira, Foucault pode mostrar como, contemporaneamente à delimitação do âmbito representativo e ao deslocamento da finitude humana para o centro do discurso filosófico, se produz um movimento análogo nos saberes empíricos, que fazem com que *a finitude de seus objetos se torne aquilo mesmo que condiciona a sua inteligibilidade*. É assim que determinados conteúdos

empíricos ligados à finitude passam a funcionar *como transcendentais*, que permitem a unificação de cada campo investigativo particular.

Na seção anterior, mostramos como ao final do séc. XVIII a fratura da Representação aparecia não apenas na filosofia, na figura da crítica kantiana, como também acometia os saberes empíricos da história natural, da gramática geral e da análise de riquezas – tratava-se de uma reconfiguração geral (Cf. *MC*, 344-345/264). Na primeira metade do séc. XIX, os campos que nascem desta ruptura – a economia política, a biologia e a filologia – fincam bases sólidas em **novos *a priori* históricos**, erigindo novos objetos e novos métodos. Insistimos também em como toda esta nova disposição do saber firmava-se no solo de uma reflexão acerca da finitude – que neste caso é, evidentemente, empírica. O elemento mais próprio desta **finitude empírica**, no caso dos saberes em questão, é a profundidade da **História** – traduzida a cada vez no tempo da produção, na duração da vida e na sedimentação histórica da linguagem.

De que maneira ocorre essa reorganização do saber? Como campos tão diversos reproduzem este mesmo movimento de rompimento com a representação clássica? E como este desenlace os liga novamente a outro *a priori*, a finitude e a historicidade de seus objetos?

Quando Smith rearranjou o papel do trabalho no interior da teoria do valor, tornando-o fonte mesma de todo valor, esta práxis humana passou a ser o fator determinante dos preços, fundados assim num princípio *quase-transcendental*[155]: sem deixar de pertencer ao conhecimento empírico e à ordem do objeto, a produção é no entanto exterior e anterior ao circuito das trocas e ao sistema inter-representativo das mercadorias, funcionando antes como sua condição de possibilidade. Smith confere um valor intrínseco à atividade laboriosa, geratriz primária de todo e qualquer valor[156], não permitindo mais haver teoria da circulação e do valor sem teoria da produção (*MC*, 350/267). Em face de Smith, Ricardo apenas radicaliza o processo de priorização epistemológica do trabalho, dissociando formação e representabilidade do valor[157]. A

[155] Discutiremos esta noção mais à frente, quando visualizarmos o quadro pós-kantiano de maneira mais global; por enquanto basta reter que se trata de um termo irredutível à representação, mas ligado à finitude empírica do objeto, que vem cumprir a função transcendental de síntese das representações.
[156] A esta altura da história, o termo "valor", de matriz econômica, ainda não havia sofrido a distensão semântica, pela qual se associaria às expressões "valor moral" e "valor simbólico".
[157] A razão disso é que o "valor deixou de ser signo, tornou-se um produto. Se as coisas valem tanto quanto o trabalho que a elas se consagrou, ou se, pelo menos, seu valor está em proporção a esse trabalho,

centralidade do trabalho enquanto princípio da análise econômica faz com que tanto a **finitude do trabalhador (força de produção)** quanto a **historicidade dos processos de produção** adentrem o primeiro plano das análises econômicas.

Descobre-se sob o nível horizontal da circulação da riqueza, sob o quadro das equivalências que ia da necessidade à mercadoria e vice-versa, o nível vertical e *fundador* do tempo cumulativo de produções sucessivas, a incorporação do já produzido como custo de uma nova produção e assim sucessivamente (*MC*, 351/267). A introdução do trabalho funda, assim, um princípio de causalidade exterior à representação, instaurando a partir de si uma nova *temporalidade*, que foge à circularidade da dinâmica analisado/analisando, representado/representante. Esse princípio cumulativo introduz um **tempo histórico contínuo**.

Ligada à intrusão do trabalho humano, a antropologização do saber econômico oitocentista permeia outras duas operações conceituais efetuadas ao longo do seu desenvolvimento e intimamente atreladas à potência produtora do homem. Primeiramente, a reformulação da noção clássica de ***escassez***[158]. Se outrora, no pensamento dos mercantilistas e fisiocratas, a experiência da "falta" era tida apenas como momento provisório de uma necessidade representável numa mercadoria e de uma mercadoria permutável no mercado, garantida enfim pelo benevolente excedente com que a natureza presenteava o homem, agora a **"carência originária"** do homem, insígnia de uma morte anunciada, bem como o papel de uma natureza por vezes "inerte" e "estéril", sinalizam a voracidade insaciável e a vulnerabilidade fisiológica como constantes antropológicas. Daí decorreriam consequências econômicas, como a insuficiência da estrutura produtiva e o trabalho como uma espécie de "luta pela vida" e afrontamento da espécie contra o halo da extinção.

> "A cada instante de sua história, a humanidade só trabalha sob a ameaça da morte: toda população, se não encontra novos recursos, está fadada a extinguir-se; e inversamente, à medida que os homens se multiplicam, empreendem trabalhos mais numerosos, mais longínquos, mais difíceis, menos imediatamente fecundos. Como a pendência da morte se faz mais temível à proporção que as subsistências necessárias se tornam de mais difícil acesso, o trabalho, inversamente, deve crescer em intensidade e utilizar todos os meios de se tornar mais prolífico. Assim, o que torna a economia possível e necessária é uma perpétua e fundamental situação de escassez: em face de uma natureza que por si mesma é inerte e, salvo numa parte minúscula,

---

não é porque o trabalho seja um valor fixo, constante e permutável sob todos os céus e em todos os tempos, mas sim porque todo valor, qualquer que seja, extrai sua origem do trabalho" (*MC*, 349/266).

[158] Optamos por verter "*rareté*" em "escassez" (e não em "raridade", como Salma Muchail), pois Foucault visa o uso técnico do termo no discurso econômico (não há forma homônima à "escassez" em francês).

> estéril, o homem arrisca sua vida. Não é mais nos jogos da representação que a economia encontra seu princípio, mas do lado dessa região perigosa onde a vida afronta a morte. [tradução modificada]" (*MC*, 352-353/269-270)
>
> "(...) reporta-se, com efeito, às propriedades biológicas de uma espécie humana, acerca da qual Malthus, na mesma época que Ricardo, mostrou que tende sempre a crescer caso não se lhe traga remédio ou coerção; reporta-se também à situação desses seres vivos que se arriscam a não encontrar na natureza que os rodeia aquilo com que assegurar sua existência; ela designa enfim o trabalho e a dureza mesma desse trabalho como o único meio de negar a carência fundamental e triunfar por um instante sobre a morte. A positividade da economia se aloja nesse vão antropológico. O Homo oeconomicus não é aquele que se representa suas próprias necessidades bem como os objetos capazes de as saciar; é aquele que passa, usa e perde sua vida escapando da iminência da morte. É um ser finito: e assim como, desde Kant, a questão da finitude se tornou mais fundamental que a análise das representações (já não podendo esta ser senão derivada em relação àquela), desde Ricardo a economia repousa, de maneira mais ou menos explícita, numa antropologia que tenta atribuir à finitude formas concretas. (...) a [*epistémē*] do século XIX está referida a uma antropologia como discurso sobre a finitude natural do homem. Por isso mesmo, a necessidade e o desejo retiram-se para o lado da esfera subjetiva — para essa região que, na mesma época, está em via de se tornar o objeto da psicologia. É lá, precisamente, que, na segunda metade do século XIX, os marginalistas irão buscar a noção de utilidade. Julgar-se-á então que Condillac, ou Graslin, ou Fortbonnais, "já" eram "psicologistas", visto que analisavam o valor a partir da necessidade; e, do mesmo modo, julgar-se-á que os fisiocratas foram os primeiros antepassados de uma economia que, desde Ricardo, analisou o valor a partir dos custos de produção. (...) [Trata-se de] outra disposição epistemológica, a que distingue, não sem referi-las uma à outra, uma psicologia das necessidades representadas e uma antropologia da finitude natural. [tradução modificada[159]]" (*MC*, 353-354 / 269-270).

Na interface do ***homo œconomicus*** com uma psicologia e uma antropologia naturalistas aparece o elo entre a economia política e os limites concretos dados pela condição finita do homem empírico, que subjaz assim a todo o desenvolvimento dos modos de produção. Combinando agora os dois elementos analisados – a temporalidade cumulativa da produção e do crescimento com a fragilidade constitutiva do ser vivo que trabalha sob a pressão de uma pouco generosa natureza –, aparece algo como a "**história ininterrupta da escassez**" (*MC*, 356/271), onde o homem está sempre dramática e perigosamente exposto àqueles limites concretos.

Dois encaminhamentos diversos surgem frente à carência e à escassez fundamentais; a despeito da sua discrepância, ambos estão enraizados num mesmo solo arqueológico (a finitude e a História) e preconizam uma espécie de **"imobilização" ou "fim da história"** acompanhada de uma resolução da carência e sua perene ameaça à vida. De um lado, certa forma de "pessimismo" na figura de Ricardo, segundo o qual

[159] Há um erro na tradução brasileira (8ª ed., 2000), que verte "finitude" para "atitude".

um movimento de **"*estabilização*" progressiva** (uma "erosão lenta") da História limitará a escassez a partir de um ajustamento do volume populacional à capacidade de trabalho, somada a uma repartição suficiente das riquezas. O fim da História corresponde aqui à impossibilidade de crescimento econômico e populacional, ou seja, à vitória de uma finitude que *limita*: trabalho que produz e carência que mata findam sua agoniante negociação no estágio em que todo labor suplementar se torna inútil e *todo excedente populacional perece* (Foucault fala em "pessimismo" provavelmente devido a este elemento demográfico "descartável" presente na elucubração de Ricardo). Marx, por sua vez, converte este pessimismo em profecia revolucionária:

> "A História desempenha então um papel negativo: é ela, com efeito, que acentua as pressões da necessidade, que faz crescer as carências, coagindo os homens a trabalhar e a produzir sempre mais, sem receberem mais do que o que lhes é indispensável para viver, e algumas vezes um pouco menos. De sorte que, com o tempo, o produto do trabalho se acumula, escapando sem trégua àqueles que o executam: estes produzem infinitamente mais do que essa parte do valor que lhes cabe sob forma de salário e dão assim ao capital a possibilidade de novamente comprar trabalho. Assim cresce sem cessar o número daqueles que a História mantém nos limites de suas condições de existência; e, por isso mesmo, essas condições não cessam de tornar-se mais precárias e de aproximar-se do que tornará a própria existência impossível; a acumulação do capital, o crescimento das empresas e de sua capacidade, a pressão constante sobre os salários, o excesso da produção reduzem o mercado de trabalho, diminuindo sua retribuição e aumentando o desemprego. Repelida pela miséria aos confins da morte, toda uma classe de homens faz, como que a nu, a experiência do que sejam a necessidade, a fome e o trabalho. No que os outros atribuem à natureza ou à ordem espontânea das coisas, eles sabem reconhecer o resultado de uma história e a alienação de uma finitude que não tem essa forma. É essa verdade da essência humana que eles podem, por essa razão — e que só eles podem — reassumir a fim de a restaurar. O que só poderá ser obtido pela supressão ou, ao menos, pela reversão da História tal como ela se desenrolou até o presente: somente então começará um tempo que não terá mais nem a mesma forma, nem as mesmas leis, nem a mesma forma de transcorrer" (*MC*, 358-359/273).

Assim como em Ricardo, o vislumbre de um "fim da história" se engendra aqui sob o fundo de um liame necessário entre a historicidade da economia (na forma do desenvolvimento dos modos de produção) e a finitude humana concreta (na forma do trabalho e da escassez). Porém, inversamente à desaceleração da história sugerida pelo primeiro, a tendência desta vez não é uma adequação progressiva entre trabalho e população: a História moderna aparece para Marx como o processo ao longo do qual o trabalho humano torna-se *cada vez mais* alienado pelo modo *capitalista* de produção,

baseado na expropriação da classe trabalhadora[160]; esta tendência concreta contém em si, porém, a tensão dialética necessária para a constituição de uma consciência revolucionária, apta a reconhecer a alienação em suas razões últimas, gerando a *contra-tendência* que inaugura um **horizonte emancipatório pós-histórico**, o comunismo – ao invés de desaceleração, ***reversão***, por força da qual a finitude reencontra, ao menos em sua perempção histórica, a justa expressão e o resgate de sua essência.

Sopesando estas duas teorias, Foucault intenciona mostrar a intimidade profunda que as une a nível arqueológico, isto é, sob o prisma das condições de possibilidade histórico-epistêmicas que as tornaram formuláveis[161]. *No tema do fim da história, seja na forma da desaceleração seja na forma da resolução violenta e revolucionária da luta de classes, está em questão a promesa de abrandamento ou superação da carência que a finitude fundamental sempre fez pesar sobre a existência concreta do homem*.

As transformações no campo da biologia são análogas – o mesmo liame com a finitude reorganiza o saber[162]. Primeiramente, verifica-se a emergência daquele

---

[160] De fato, a concepção de homem marxiana do *jovem* Marx forma-se, na crista das antropologias filosóficas hegeliana e feuerbachiana e para além delas, a partir de uma robusta *crítica* às concepções racionalistas, especulativas e liberais de humanidade. Marx funda o "ser genérico" do homem (*Gattungswesen*, segundo os *Manuscritos de 1844*) a partir de um esquema de essência (*Wesen*), alienação (*Entfremdung*) e retomada (*Wiedergewinnung*) da essência ou emancipação (*Emanzipation*). Ainda que a essência seja aqui, não a razão dos filósofos, mas o "homem real" – o ser social –, precisamente aí o trabalho aparece como seu traço mais decisivo. Em todo caso, há toda uma discussão no interior do marxismo em torno desta questão, que opõe por exemplo um humanismo científico (L. Sève) a um anti-humanismo teórico do Marx maduro (L. Althusser), entre outros (o humanismo lukácsiano e sartreano; a crítica da figura ideológica do "homem" em Brecht, no seu *Arbeitsjournal*, etc.).

[161] Há um tom abertamente provocativo, por parte de Foucault, ao declarar, por exemplo, o "marxismo está no pensamento do século XIX como peixe n'água: o que quer dizer que noutra parte qualquer deixa de respirar", desarmando assim sua presunção de ruptura (esta não é senão "tempêtes qu'au bassin des enfants") e salientando um mesmo solo arqueológico em relação à economia burguesa (*MC*, 360/274). Não abordaremos aqui a polêmica destas linhas em relação à tese althusseriana do "corte epistemológico" marxiano (Cf. *Pour Marx*, de 1965), ou as repercussões destes trechos de *MC* sobre o ambiente intelectual marxista, como, por exemplo, a dura réplica de Sartre. É bem certo, em todo caso, que Foucault conhecera a *Critique de la Raison Dialectique* (1960), de Sartre, sendo altamemente provável que fosse este o seu verdadeiro alvo (Sartre é um dos principais alvos não nomeados de Foucault em *MC*); não é certo, em todo caso, que Foucault tenha lido, antes da publicação de *MC*, o livro de Althusser – não por um acaso, **Foucault retorna a Marx**, numa posição bem mais flexível, alguns anos depois, em *AS* (FOUCAULT, M. *Arqueologia do saber*. 5ª ed. Tradução de Luiz Felipe Baeta Neves. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1997, p. 14-15), alertando para o perigo da antropologização de seu pensamento e fazendo uma apologia bastante explítica, ainda que não nominal, a outra leitura possível – precisamente aquela de Althusser. Os comentadores também enfatizam a proximidade de Foucault a Marx, a partir do gradual ganho de importância da noção de *prática* (práticas "discursivas" e "não-discursivas").

[162] Espécie de emblema das transformações nos saberes sobre a vida natural é a passagem do monstruário renascentista para o quadro clássico materializado nos jardins e gabinetes de História Natural e, em seguida, na passagem para a modernidade, o "gesto iconoclasta" de Cuvier, em fins do séc. XVIII, que saqueará os frascos do museu, marcando o fim da História Natural.

elemento anteriormente descrito como extra-representativo, invisível, irredutível ao quadro das representações da época clássica. Foucault identifica na obra de Cuvier um enfraquecimento daquele vínculo, típico da História Natural, entre os caracteres dos seres vivos e a função taxonômica, em favor do surgimento dos diversos planos de **organização dos seres vivos** (segundo a ordem hierárquica de funções – respiração, circulação, digestão, locomoção – em associação com os diversos sistemas de órgãos e a relação entre estes diferentes sistemas); do ponto de vista da correlação entre visibilidade e espacialidade, surge uma nova oposição entre diferenças superficiais nas estruturas anatômicas e semelhanças na camada mais profunda, que é exatamente aquela da organização e da função (por exemplo, semelhança entre a natureza da presa, o modo de captura e os aparelhos de mastigação e digestão). Com efeito, os modos de classificação dos seres são refeitos, conforme essa novo princípio epistemológico. Não se trata apenas de penetrar o bisturi mais fundo nas vísceras ou perscrutá-la mais de perto; trata-se mais de uma ***desarticulação entre linguagem e olhar, entre Discurso e representação visível***, cujo vínculo assegurava até então as descrições da História Natural. A razão da visibilidade repousa num princípio irredutivelmente exterior. Esta operação *rompe assim aquele* continuum *ontológico entre representação e ser*.

À descontinuidade no plano da representação, corresponde uma **unidade funcional no plano dos próprios seres vivos**. Esta se relaciona fundamentalmente com a finitude da vida, na medida em que *a vida se organiza em função da sobrevivência e a reprodução frente à ameaça contínua do ambiente e à vulnerabilidade mortífera do indivíduo e da espécie*; é por isso também que a inteligibilidade dessa unidade funcional se faz a partir de sua correlação com as formas de vida tais como elas se manifestam no **meio ambiente** – ou seja, interior e exterior, organismo e condições de existência estão numa contínua negociação (*MC*, 376-377/285-286), como na negociação entre carência e trabalho, entre escassez e modo de produção, no caso da economia. Poder-se-ia chamar de unidade *dialética* essa unidade da vida, na medida em que ela contém, no seio do mecanismo que promove as formas da vida, a realidade ameaçadora do meio externo, a realidade bruta da morte. É por isso que a unidade da Vida opera também como um *quase-transcendental*, tornando possível pensar cada forma de vida dada e sua correspondente classificação; por isso também, no espaço fraturado da continuidade ontológica clássica, surge o tema de uma **"historicidade própria à vida"** (*MC*, 380/288), ligada justamente a esta tensão entre formas singulares de vida, providas de

seu respectivo sistema orgânico funcional, e condições supraindividuais de existência[163]. Nesta vida que persevera em seu existir precário reside também a possibilidade de uma história evolutiva das espécies, formulada mais tarde.

A historicidade da Vida é relativamente distinta da historicidade do Trabalho[164] – nesta última, ainda que haja uma mesma hostilidade das condições historicamente dadas de vida, projeta-se no futuro um cessamento da carência sob a qual a finitude se viu premida desde os confins de seu passado; já a historicidade da evolução da vida é indefinidamente estendida, prorrogada, sem termo – a vida é eventualmente renovada em formas singulares cuja funcionalidade é mais adaptada, mas sempre ameaçada pela morte e destruição. Por isso a temporalidade da evolução é marcada cronologicamente por cortes e descontinuidades (Foucault fala até mesmo **"ontologia da aniquilação dos seres"** - *MC*, 384/291).

Se a finitude empírica como "quase-transcendental" e a História como paradigma desta finitude perpassam os diferentes campos empíricos emergentes, enquanto seu núcleo arqueológico comum, cada um deles terá, doravante, suas própras modalidades de historicidade, ligadas à "lei interior", à natureza positiva de cada forma de finitude analisada. Antes linguagem e conhecimento se copertenciam na forma do signo representativo – Discurso e Representação podiam unificar epistemologicamente o campo do conhecimento, uma vez que se serviam de um mesmo modelo *linguístico*[165], baseado na dualidade entre significante e significado e num mesmo pressuposto ontológico metafísico de continuidade entre ser e representação. Em contraposição, a remissão moderna à finitude ocasiona um efeito relativamente dispersivo[166].

A positividade filológica obedece às mesmas regras de formação que vimos reordenar os demais saberes empíricos e a filosofia – trata-se da "mesma transmutação

---

[163] Contrariando a opinião corrente, que vê em Lamarck o pioneiro da biologia moderna (Cf. *MC*, 379-380/288, para as razões do classicismo de Lamarck), Foucault confere uma insuspeita importância a Cuvier, por ter fornecido, através desta absolutamente renovada noção de vida, as condições para se pensar efetivamente a evolução. As diferenças superficiais entre fixismo e transformismo importam aqui menos do que essa alteração crucial na compreensão de vida.

[164] A temporalidade da história natural e da análise de riquezas não constitui um motivo *fundamental*, como a historicidade nos saberes modernos, pois a mudança dos seres e o crescimento das riquezas, tal como pensados na Idade Clássica, são fenômenos temporais que se dão a partir de um quadro prévio de variações possíveis, um sistema de variáveis de identidades e equivalências que circunscreve as transformações possíveis (Cf. MC, 380-382/288-289).

[165] Cf. acima nota de rodapé nº 135, p. 155.

[166] Já assinalamos como esta tendência ao desmembramento das disciplinas já estava presente naquela dissociação entre ciências formais e as empíricas, virtualmente contida no corte kantiano entre o formal e o empírico; agora a dispersividade é no interior da própria síntese empírica e seu fundamento finito.

[*bouleversement*] arqueológica" (*MC*, 389/294) – mas com o acréscimo de uma não desprezível peculiaridade, devido ao prestígio particular que a linguagem gozava na *epistémē* clássica (quando servia então como instrumento universal dos saberes empíricos, superfície significante de inscrição dos significados). Perdendo seu posto epistemologicamente privilegiado, a linguagem se torna "um objeto do conhecimento entre tantos outros" (*MC*, 409-410/309), empiricidade particular, abastada de princípios internos. E assim como nas outras empiricidades, a objetivação filológica da linguagem pressupõe também um liame com a finitude e sua historicidade fundamental.

A linguagem experimenta a quebra da ordem representativa na **heterogeneidade dos sistemas gramaticais**. Numa espécie de salto da linguagem para trás da função representativa, o saber recua agora até um âmbito onde "a palavra só está vinculada a uma representação, na medida em que *primeiramente* faz parte da organização gramatical pela qual a língua define e assegura sua coerência própria [itálico nosso]" (*MC*, 387/293) – o elemento gramatical puro, com suas leis próprias, longe de se opor ao histórico, pelo contrário, *o confirma* e abre um novo horizonte de investigações, a saber, o **sistema de parentesco das línguas**.

Esta nova pertença da linguagem torna ela pensável segundo quatro eixos teóricos (*MC*, 389-407/295-307)[167]:

1) o modo de individuação e comparação das línguas – a já mencionada *regularidade gramatical* é o parâmetro por excelência. Ela também permite pensar como elementos linguísticos em si mesmos *não-representativos* podem exercer uma função na unidade semântica do discurso, a partir de certas composições determinadas por regras gramaticais[168];

2) V*ariações internas da linguagem* – enquanto na Idade clássica o som e a expressão só possuíam uma função representativa, surge toda uma nova curiosidade pela irredutibilidade do *elemento fonético* (fala) ao signo visível (a letra e a escrita) e uma aproximação da linguagem à musicalidade, seja pela valorização místico-poética da expressividade, seja pela busca da sonoridade da língua concretamente falada, com todas as suas tonalidades regionais (o que em parte explica o interesse dos irmãos

[167] São levados em consideração autores como F. Schlegel, J. Grimm, A. Humboldt, R. Bopp e R. Rask.
[168] Por exemplo: Schlegel propõe dois polos diferenciais de regularidade gramatical, entre os quais as diferentes línguas se situariam – um (cujo paradigma é o chinês) a partir da justaposição de elementos gramaticais autônomos, outro (cujo paradigma é o sânscrito) a partir do sistema de flexão, transversal a diferentes componentes morfológicos (Cf. *MC*, 391-392).

Grimm pelo folclore, a narrativa popular e os dialetos); busca-se também analisar as condições que determinam a manutenção ou mudança dos fonemas no interior da língua, a partir da rede de relações entre o fonético e o gramatical, bem como entre o fonético e o semântico; por fim, busca-se esta variação fonética na História (a partir do estudo comparativo de correspondências e modificações consonânticas e vocálicas entre as diferentes línguas);

3) Nova teoria do radical no estudo etimológico: a origem das palavras não é mais procurada, como na Idade Clássica, do lado de uma suposta nomeação primeira dos seres ou do grito (*cri*) dos primeiros homens, isto é, não é de uma representação mais primitiva, "infra-linguística", que as complexas línguas atuais guardariam o resquício; a raiz das palavras mora agora na tessitura interna e histórica da língua, do lado da variação história das estruturas gramaticais e das formas verbais (com suas flexões, derivações, adjunções de sufixos e desinências) – logo, pressupõe-se a comparabilidade *histórica* dos elementos gramatical e fonético elaborados nos itens 1 e 2.

O novo estudo filológico das **raízes**, junto à mencionada valorização da **sonoridade e expressividade da língua**, liga-se essencialmente a outro fator extra-representativo que determina a variação histórica da linguagem: ***a emergência da subjetividade moderna***. Pois "as raízes dos verbos não designam na origem 'coisas', mas ações, processos, desejos, vontades" (*MC*, 400/302); a linguagem não é mais o elemento que imita e reduplica as coisas, onde no máximo o conhecimento de uma civilização poderia se acumular – ela é espaço de uma *práxis*, insígnia da liberdade humana, recurso e artifício de expressão singular da vontade de um **povo**, sua cifra identitária única. A verdade da linguagem está no uso rústico e vivo dos *de baixo* e não na depurada e seca ciência dos *de cima*. O Homem surge aqui como a vocação mais íntima da linguagem (ou o contrário – nesta inversibilidade entre o empírico e o transcendental, ambas as formulações redundam no mesmo); analogamente à economia política, a filologia tem uma imediata intersecção com o mundo político;

4) Sistemas de parentescos entre as línguas: no pensamento clássico, comparava-se as línguas a partir de dois padrões comuns, responsáveis pela continuidade entre elas – um vertical, correspondente às raízes primitivas da língua primeira, das quais cada língua atual é oriunda; e outro horizontal, correspondente à função representativa pela qual as línguas se comunicam universal e transparentemente, enquanto modos de compor e decompor representações. A nova teoria do radical, ancorada em uma nova

positividade da linguagem, granjeia à filologia moderna métodos novos de comparação: A) agrupamento segundo *proximidades formais* entre as línguas comparadas, a partir das estruturas gramaticais, das modificações do radical, do sistema das flexões e da série das desinências, as quais permitem delinear, num sistema de formação histórica, **famílias de línguas aparentadas** (indo-europeia, semítica, p. ex.) – mas também permite introduzir *descontinuidades entre famílias diferentes de línguas*[169]; B) a comparação entre famílias de línguas permite, por fim, circunscrever a *evolução histórica* das línguas, suas permutas e derivações. Busca-se enfim estabelecer um sistema de correspondências entre os estratos históricos e o sistema atual das línguas.

O estiolamento da Representação liberou a linguagem da função a que havia sido adstrita na Idade Clássica: não há mais algo como o ideal da língua perfeita ou o mito de uma língua primeva, que articulou, no grito primitivo, a palavra com as coisas; não há mais aquela linearidade, pressuposta pela gramática geral, que ia do ruído e do som à letra e à sílaba e destas à palavra, para enfim subordinar toda a sonoridade à função representativa do signo, à linguagem verbalmente articulada com seu conteúdo – agora, os sons tem uma historicidade própria, assim como as raízes das palavras, marcadas por um vínculo com a estrutura das palavras e os usos concretos, que tornam a semântica flexível ao tempo; além disso, as estruturas gramaticais e fonéticas ganham autonomia própria, exercendo papel condicionante em relação à função representativa (cognitiva) da linguagem; autonomia esta que torna difícil hierarquizar as línguas entre si, conforme seu poder de representação, pois agora são outros os critérios que determinam sua individualidade e comparabilidade (surge na Europa, pelo contrário, uma curiosidade crescente pelas línguas "exóticas").

A princípio, as estruturas gramaticais parecem alheias ao elemento histórico, todavia são apenas elas, junto do estudo das raízes, que permitem comparar línguas, individualizando-as e agrupando-as; é também porque, do ponto de vista gramatical, as línguas não se definem mais por um único padrão normativo exterior – o conteúdo representativo –, consistindo simplesmente em regras *para o uso*, que elas se abrem para uma dimensão *volitiva* e *prática* da linguagem. *A linguagem é marcada agora pelo condicionamento gramatical, pela transformação e sedimentação históricas dos étimos, pela expressividade artística e política e pela atividade singular das vontades do*

[169] A esse respeito há uma importante oposição entre Bopp e Schlegel (cf. *MC*, 393/305).

indivíduo e do povo. Em suma, no lugar do primado clássico do verbo *ser* e seu função de cópula na proposição (designativa e atributiva), surge agora, na antessala da representação, **o "ser próprio" (*être propre*) da linguagem** (*MC*, 409/308).

Sobredeterminando a função representativa, a Linguagem funciona como um *quase transcendental*, ligado fundamentalmente à História e ao Homem, através das regularidades gramaticais e dos radicais, do novo privilégio da fonética e da função expressiva, e das derivações e parentescos linguísticos. Porém, assim como a historicidade da economia política e a da biologia diferem parcialmente entre si, ainda que respondam ao mesmo "acontecimento" de fratura da ordem representativa, também a **historicidade da linguagem** é peculiar: para a biologia, a relação entre a organizaão funcional interna do vivente singular e as condições de existência determinadas pelo meio exterior são o *a priori* que tornam possível uma historicidade, de modo que, "em certo sentido, a história da vida é exterior à historicidade do ser vivo [isto é, do indivíduo vivente]" (*MC*, 407/307) e precisa incluir dialeticamente a história da relação com o meio ("e é por isso que o evolucionismo constitui uma teoria biológica cuja condição de possibilidade foi uma biologia sem evolução – a de Cuvier", ibid.); já a Linguagem porta uma historicidade *intrínseca* – e não poderia ser diferente, uma vez que, rompendo a ligação clássica com a Representação, não há mais uma necessária instância externa à qual se reportar – o que resta é, simplesmente, *o próprio ser da linguagem* – **historicidade** esta, vale acentuar, eminentemente **diacrônica e opaca**[170]:

> "A organização interior das línguas, o que elas autorizam e o que elas excluem para poder funcionar, isso não podia mais ser apreendido senão na forma das palavras; mas, em si mesma, essa forma só pode enunciar sua própria lei quando reportada a seus estados anteriores, às mudanças de que é suscetível, às modificações que jamais se produzem. Ao ser separada daquilo que ela representa, a linguagem certamente aparecia, pela primeira vez, na sua legalidade própria, e, no mesmo movimento, ficava-se votado a só poder apreendê-la na história (...) [a partir de] acontecimentos afastados de toda memória." (*MC*, 406-407/307)

À guisa de conclusão, devemos apenas acentuar que, à fratura da unidade representativa que unificava o campo do saber clássico a partir de um paradigma linguístico exclusivo, não corresponde uma forma de reunificação; pelo contrário, *para além da representação – ou melhor, como seu* substrato transcendental *– só aparece a*

[170] Segundo Foucault, só mais tarde será retomado o problema da relação da linguagem com a representação, a partir de uma semiologia e uma teoria do signo como "ligação de duas ideias", reivindicadas pela linguística de Saussure, em reação à preponderância diacrônica da filologia.

finitude e sua polimorfia empírica – economia política, biologia e filologia, cada positividade com sua própria historicidade.

3.4 O "ser bruto" da Linguagem

A quebra da unidade representativa clássica da Linguagem e sua sucessiva objetivação filológica como objeto empírico marcado por uma finitude fundamental (antropológica e histórica) alavancam um fenômeno arqueológico descrito como uma **"dispersão" do ser da linguagem** na modernidade (*éparpillement*; *se disperser – MC*, 419/315). O que primeiro vem à luz no limiar da modernidade é **"existência nua de algo como uma linguagem"** (*MC*, 414/312) – *crueza* esta que se manifesta de variadas formas, dentre as quais a filologia, num primeiro momento. Mas também paralela e sucessivamente, eventualmente em *reação* à filologia, aparecem novos modos de ser da linguagem, como **a *formalização*, a *interpretação* e a *literatura***. Este talvez seja o fenômeno arqueologicamente mais importante deste livro e nos parece que ele seja condição de possibilidade da própria formulação de um projeto arqueológico.

Diante do nivelamento (*nivellement*) empírico da linguagem (filologia), aparece uma série de "compensações" (*compensation*) arqueológicas, que visam de uma maneira ou de outra dar conta desta presença em si mesma inquietante da linguagem, uma vez dissolvido o seu vínculo imediato (representativo) com as coisas. A primeira delas é justamente o projeto de "**restauração**" **da prioridade representativa** da linguagem – tarefa agora substancialmente alterada, *como se, para reinstaurar o Discurso, fosse preciso contornar a própria linguagem, então em vias de confisco empírico pela filologia.* De um lado, tal tarefa se realiza na direção do *pensamento*, do *sujeito* e do *ato do conhecimento*; de outro, na forma da *ciência pura*. Busca-se, assim, "do lado do **sujeito que conhece** (...) neutralizar e como que polir a linguagem científica, a tal ponto que, desarmada de toda singularidade própria, purificada de seus acidentes e de suas impropriedades – como se não pertencessem à sua essência –, pudesse tornar-se o reflexo exato, o duplo meticuloso, o espelho sem nebulosidade de um conhecimento que, esse, não é verbal" (*MC*, 410/309) – neste caso, a verdade mesma não é da ordem da linguagem e esta serviria apenas como *instrumento para*

exprimir, tanto limpidamente quanto for possível, o que é da ordem do *pensamento que sabe* – é aí que se instala o **positivismo de um discurso científico pretensamente neutro**.

Alternativamente, faz-se recurso ao **campo formal** – à *álgebra*, precipuamente –, lançando mão de uma lógica artificial, esvaziada de todo o conteúdo, não contaminada por toda aquela "impureza" que a filologia escancarava: "uma lógica independente das gramáticas, dos vocabulários, das formas sintéticas, das palavras: uma lógica que pudesse trazer à luz e utilizar as implicações universais do pensamento, mantendo-as ao abrigo das singularidades de uma linguagem constituída, em que poderiam ser mascaradas" (ibid.)[171]. Estas duas iniciativas se enraízam no mesmo solo arqueológico, na medida em que reagem à filologia; por sua vez, ***a simples divisão entre a linguagem como objeto empírico e a linguagem como código depurado do pensamento, demonstra como ela não pode mais se oferecer como uma teoria unitária do* Signo*, transversal aos saberes clássicos***.

A primeira forma de "compensação" é assim intitulada pois, de alguma forma, é o equivalente da escatologia na economia política – pretende-se com a "neutralidade científica" *salvar* o conhecimento de toda determinação linguística infracognitiva, de toda impureza histórico-cultural sub-reptícia[172].

A segunda compensação é o **renascimento da exegese**, acompanhada da proliferação de métodos hermenêuticos histórico-críticos, que renovam o problema da **significação**, primeiro colocado pela crítica kantiana no horizonte epistêmico da modernidade, interrogando-a agora do lado da questão do ***significante***. Este evento contrabalança a primeira compensação *formalista* e, diferente desta, está mais afinado com a própria filologia, ainda que se esparrame para muito além desta fronteira disciplinar estrita. Põe-se em questão todo **o estatuto da *interpretação* e da *crítica* no pensamento filosófico pós-kantiano**, já seivado por este acontecimento que, desde a filologia, aquilatou dignidade ontológica à linguagem. Sem a filologia e a descoberta desta espessura interna da linguagem, o pensamento dos assim chamados "mestres da suspeita", *exegetas por excelência*, não teria sido possível:

> "Tornada realidade histórica espessa e consistente, a linguagem constitui o lugar das tradições, dos hábitos mudos do pensamento, do espírito obscuro

[171] Os exemplos de Foucault são a lógica simbólica de Boole e o logicismo de Russel.
[172] Foucault não explicita exatamente esta comparação entre escatologia e linguagem neutra, mas pensamos que ela é bem plausível (em *MC*, 325/432-433, haveria uma pista nesse sentido).

> dos povos; acumula uma memória fatal que não se conhece nem mesmo como memória. Exprimindo seus pensamentos em palavras de que não são senhores [*maîtres*], alojando-as em formas verbais cujas dimensões históricas lhes escapam, os homens, crendo que seus propósitos lhes obedecem, não sabem que são eles que se submetem às suas exigências. As disposições gramaticais de uma língua são o *a priori* do que aí se pode enunciar. A verdade do discurso é burlada pela filologia. Daí esta necessidade de remontar das opiniões, das filosofias e talvez mesmo das ciências até as palavras que as tornaram possíveis e, mais além, até um pensamento cuja vivacidade não estaria ainda presa na rede das gramáticas. (...) Esse reaparecimento [da exegese] deve-se ao fato de que a linguagem retomou a densidade enigmática que tinha no Renascimento. Mas não se tratará agora de reencontrar uma fala primeira que aí estivesse enterrada, mas de inquietar as palavras que falamos, de denunciar o vinco gramatical de nossas idéias, de dissipar os mitos que animam nossas palavras, de tornar de novo ruidosa e audível a parte de silêncio que todo discurso arrasta consigo quando se enuncia. O primeiro livro do *Capital* é uma exegese do 'valor'; Nietzsche inteiro, uma exegese de alguns vocábulos gregos; Freud, a exegese de todas essas frases mudas que sustentam e escavam ao mesmo tempo nossos discursos aparentes, nossos fantasmas, nossos sonhos, nosso corpo[173]. A filologia, como análise do que se diz na profundidade do discurso, tornou-se a forma moderna da crítica. Lá onde se tratava, no fim do século XVIII, de fixar os limites do conhecimento, buscar-se-á desarticular as sintaxes, romper as maneiras constringentes de falar, voltar as palavras para o lado de tudo o que se diz através delas e malgrado elas. Lá onde se tratava [com Kant], no fim do século XVIII, de fixar os limites do conhecimento, buscar-se-á desarticular as sintaxes, romper as maneiras constringentes de falar, voltar as palavras para o lado de tudo o que se diz através delas e malgrado elas. Deus é talvez menos um além do saber que um certo aquém de nossas frases; e se o homem ocidental é inseparável dele, não é por uma propensão invencível a transpor as fronteiras da experiência, mas porque sua linguagem o fomenta sem cessar na sombra de suas leis: "Temo que jamais nos desembaracemos de Deus porque cremos ainda na gramática." [Nietzsche, em Crepúsculo dos Ídolos] A interpretação, no século XVI, ia do mundo (coisas e textos ao mesmo tempo) à Palavra divina que nele se decifrava; a nossa, pelo menos a que se formou no século XIX, vai dos homens, de Deus, dos conhecimentos ou das quimeras às palavras que os tornam possíveis; e o que ela descobre não é a soberania de um discurso primeiro, é o fato de que nós somos, antes da mais íntima de nossas palavras, já dominados e perpassados [*transis*] pela linguagem. Estranho comentário a que se entrega a crítica moderna: pois que ele não vai da constatação de que há linguagem à descoberta daquilo que ela quer dizer, mas do desdobramento [*déploiement*] no discurso manifesto ao desvendamento [*mise au jour*] da linguagem em seu ser bruto." (*MC*, 412-413/310-311).

A ***formalização*** e a ***interpretação*** não deixaram mais de rondar as formas de análise que *hoje* nos são as mais familiares. Trata-se de um eco duplo daquele mesmo acontecimento, de superlativa ressonância, sendo-nos tão contemporâneo que

---

[173] A este tema, Foucault dedica uma exposição num colóquio transcorrido em Royaument, em julho de 1964 ("Nietzsche, Freud, Marx", *Cahiers de Royaumont,* t. VI, Paris, Éd. de Minuir, 1967, *Nietzsche,* p. 183-200. – Cf. *DE.I*, nº 46), ocasião em que Foucault confessa seu próprio sonho de escrever uma espécie de enciclopédia que contivesse todos os métodos exegéticos dos "gramáticos gregos até os dias atuais"; Foucault menciona técnicas gregas de interpretação, ausentes de *MC*, como *allegoria* e *hiponoïa* (bipolaridade entre sentido manifesto e sentido oculto) e *semaïnon* (formas de linguagem não-verbal).

dificilmente se poderia traçar rígidas divisórias entre estas duas modalidades de compreensão da linguagem. Não se deve, pois, confundir a esquematização de Foucault com uma alternativa simplista entre um "retorno ao sentido e à representação", na primeira, e, na segunda, a novidade do "inconsciente" e do "significante". Umbral delicado, o entrecruzamento entre estes dois modos de ser da linguagem é precisamente o que define o **lugar-comum da fenomenologia e do estruturalismo**:

> "Pois, se a exegese nos conduz menos a um discurso primeiro que à existência nua de algo como uma linguagem, não será ela constrangida a dizer somente as formas puras da linguagem, antes mesmo que esta tenha tomado um sentido? Mas para formalizar aquilo que se supõe ser uma linguagem, não é preciso ter praticado um mínimo de exegese e interpretado ao menos todas essas figuras mudas como querendo dizer alguma coisa? (...) A relevância crítica da linguagem, que compensava seu nivelamento ao objeto, implicava que ela fosse reaproximada, ao mesmo tempo, de um ato de conhecer isento de toda fala [formalização], e daquilo que não se conhece em cada um de nossos discursos [interpretação]. Era necessário, ou torná-la transparente às formas do conhecimento [p. ex. Russel], ou entranhá-la nos conteúdos do inconsciente [p. ex. Freud]. (...) E explica também as tentações para inclinar uma para a outra e entrecruzar essas duas direções: tentativa por trazer à luz, por exemplo, as formas puras que, antes de qualquer conteúdo, se impõem ao nosso inconsciente; ou ainda esforço para fazer chegar até nosso discurso o solo de experiência, o sentido de ser, o horizonte vivido de todos os nossos conhecimentos. O estruturalismo e a fenomenologia encontram aqui, com sua disposição própria, o espaço geral que define seu *lugar-comum*." (*MC*, 414-415/312).

Por fim, a última "compensação" em relação ao o nivelamento filológico da linguagem é o aparecimento da **literatura**, entendida como "o isolamento [em nossa cultura] de uma linguagem singular, cuja modalidade própria é ser 'literária'". Foucault se refere àquilo que na teoria literária se costuma chama de "autonomização" do campo literário moderno – tese esta que, no contexto de *MC*, é reconduzida à transformação de conjunto do "modo de ser" da linguagem na modernidade. De todos estes, é a literatura que faz brihar em sua maior intensidade o evento subjacente à representação, à filologia, à formalização e à exegese – a saber, ***o puro fato de que a linguagem* É** – sem que se entregue à condição de "objeto" ou "instrumento" do conhecer, irredutível à significação, alheia à preocupação científica. Tratando-se bem mais de um "contra-discurso" (*MC*, 60/59), ela

> "se reconstituía alhures, sob uma forma independente, de difícil acesso, dobrada sobre o enigma de seu nascimento e inteiramente referida ao ato puro de escrever. A literatura é a contestação da filologia (de que é, no entanto, a figura gêmea): ela reconduz a linguagem da gramática ao desnudado poder de falar, e lá encontra o ser selvagem e imperioso das palavras. Da revolta romântica contra um discurso imobilizado na sua

> cerimônia até a descoberta, por Mallarmé, da palavra em seu **poder impotente [*pouvoir impuissant*]**, vê-se bem qual foi, no século XIX, a função da literatura em relação ao modo de ser moderno da linguagem. Com base nesse jogo essencial, o restante é efeito: a literatura se distingue cada vez mais no discurso de idéias e se encerra numa intransitividade radical; destaca-se de todos os valores que podiam, na idade clássica, fazê-la circular (o gosto, o prazer, o natural, o verdadeiro) e faz nascer, no seu próprio espaço, tudo o que pode assegurar-lhe a denegação lúdica (o escandaloso, o feio, o impossível); rompe com toda definição de 'gêneros' como formas ajustadas a uma ordem de representações e torna-se pura e simples manifestação de uma linguagem que só tem por lei afirmar – contra todos os outros discursos – sua existência abrupta [*escarpée*]; nessas condições, não lhe resta senão recurvar-se num perpétuo retorno sobre si, como se seu discurso não pudesse ter por conteúdo senão dizer sua própria forma: endereça-se a si como subjetividade escriturante, ou busca capturar, no movimento que a faz nascer, a essência de toda literatura; e assim todos os seus fios convergem para a mais fina ponta – singular, instantânea, e contudo absolutamente universal –, para o simples ato de escrever. No momento em que a linguagem, como palavra disseminada [*parole répandue*], se torna objeto de conhecimento, eis que reaparece sob uma modalidade estritamente oposta: silenciosa, cautelosa deposição da palavra sobre a brancura de um papel, onde ela não pode ter nem sonoridade, nem interlocutor, onde nada mais tem a dizer senão a si própria, nada mais a fazer senão cintilar no esplendor do seu ser. [grifo nosso]" (*MC*, 415-416/313)

Nos diferentes modos de ser da linguagem na modernidade – do "nivelamento" empírico operado pela objetivação filológica da linguagem à intransitividade linguajeira da literatura, passando pela formalização e interpretação da linguagem –, verifica-se algo assim como uma dispersão do seu ser (que, antes, era o coração mesmo da representação universal, na forma do Signo e do Discurso, onde significante e significado podiam coincidir num sistema binário). ***Diante de todas as possíveis funções da linguagem na modernidade, a literatura aparece como este "poder impotente", que depõe cada uma destas funções até que reste apenas sua existência nua***.

Ora, se em relação ao Discurso clássico, o que se passa no séc. XIX pode ser negativamente enunciado como um evento de *dispersão* da linguagem, é justamente na esteira dos seus modos de ser nascentes que acontece (ou está em vias de acontecer) um **"retorno da linguagem" (*Le retour du langage*)**[174]. Não se trata apenas de uma renovada positividade da linguagem, elevada a paradigmas pós-representativos, tais como os analisados nas figuras acima. Foucault alinhava um conjunto de autores e modelos que deflagram este "retorno à linguagem" ***para além* do paradigma**

[174] Trata-se do título do primeiro item do capítulo IX, "O Homem e seus duplos".

antropológico moderno – e aqui subscrevo a leitura de Sabot (2006, p. 144-145[175]). Daí toda uma valorização foucaultiana da tripla contestação do dispositivo antropológico – a filosófica (conduzida ao menos de início por Nietzsche), científica (relacionada às 'contra-ciências', como a linguística, a psicanálise, a etnologia e o estruturalismo, de modo geral) e literária (Hölderlin, Mallarmé, Artaud, Bataille, Roussel, Blanchot). Nos parece que a abertura do espaço para um pensamento pós-antropológico (logo, da própria arqueologia) passa por uma dissociação radical entre o Homem, tal como constituído na modernidade, e a Linguagem, tal como pensada por estes arautos – havendo entre eles "uma profunda dissimetria" (SABOT, op. cit., p. 156). O Homem pode ser compreendido, em última instância, como "figura" transitória, evanescente ilusão que fulgura "entre dois modos de ser da linguagem" (*MC*, 535/397), o modo clássico, e este outro, inaudito[176].

3.5 Analítica da Finitude – suas figuras epistemológicas fundamentais

3.5.1 O Duplo empírico-transcendental

> "O modo de ser do homem, tal como se constituiu no pensamento moderno, permite-lhe desempenhar dois papéis: está, ao mesmo tempo, no fundamento de todas as positividades [*fondement de toutes les positivités*], e presente, de uma forma que não se pode sequer dizer privilegiada, no elemento das coisas empíricas [*l'élément des choses empiriques*] (...) – e não se trata aí da essência em geral do homem, mas pura e simplesmente desse *a priori* histórico que, desde o século XIX, serve de solo quase evidente ao nosso pensamento (...)" (*MC*, 475/355)

A divisão kantiana da finitude humana entre duas instâncias mutuamente irredutíveis, a saber, um homem que é objeto da natureza e um sujeito transcendental da experiência, expressa uma disposição doravante incontornável dos saberes na modernidade: de um lado, o ser humano aparece como sujeito, ente ontologicamente privilegiado, "fundamento de todas as positividades", condição de possibilidade da síntese do objeto, abertura transcendental da experiência, sujeito livre e auto-legislador; de outro, como mais um entre outros entes, coisa empírica como qualquer outra,

---

[175] Bastante inspirada em LE BLANC, G., *L'esprit des sciences humaines,* Paris: Vrin (coll. "Problèmes & controverses"), 2005, Introdução geral e primeira parte: "La configuration moderne des sciences humaines".

[176] Este tema será objeto de uma investigação futura, aqui nos limitamos a analisar a constituição do dispositivo antropológico.

dominada pelas determinações de sua condição natural, material, cultural e histórica, positividade esquadrinhada, no séc. XIX, a partir das regiões ônticas delineadas pela Vida, Trabalho e Linguagem (cf. seção 3.3).

As múltiplas figuras do saber que sucedem tal cesura kantiana movem-se na tensão entre estes dois polos, ora arregimentando um deles em oposição ao outro, ora buscando sínteses e convergências, eventualmente buscando subvertê-los (como prenuncia o tópico do "retorno da linguagem"). Os dois polos conformam um campo de subjetivação e objetivação do homem, que comporta tentativas de articulação e transgressão através de figuras intermediárias (a antropologia pragmática kantiana seria ela mesma uma figura *híbrida*, hibridismo que não redunda, a despeito de tudo, em confusão, conforme quisemos mostrar no capítulo II da Parte I).

Em todo caso, neste novo espaço do saber, a finitude humana é considerada a partir de si mesma, isto é, positivamente – a partir de uma positividade, na verdade, dupla. O **duplo empírico-transcendental** nada mais é que o conceito que exprime a dobra da noção de homem sobre si mesma, constituindo esta instável figura, que contém em si a hesitação de uma ambiguidade constitutiva: é ao mesmo tempo objeto para um saber e sujeito que conhece, conteúdo empírico e forma transcendental. De um lado, os saberes empíricos, inclusive aqueles que tomam o homem por objeto, só são possíveis porque há um sujeito que contém em si as condições de possibilidade da experiência, podendo apreender o objeto e sintetizar as representações; de outro, o homem só pode conhecer, pois há uma realidade objetiva anterior à sua consciência, uma *opaca* exterioridade anterior às suas representações, que constitui o seu próprio ser e o horizonte daquilo que ele pode conhecer. Trata-se de duas posições a princípio contraditórias, mas que se projetam como os polos de tensão de uma mesma figura – o Homem. Por fiar-se na finitude, essa condição ambivalente do ser humano, enquanto dispositivo arqueológico do pensamento moderno, dá lugar a uma **analítica da finitude** (*MC*, 437/328). Cumpre ainda analisar as figuras desta analítica, a partir da duplicidade que a caracteriza.

Do lado da **subjetivação**, do "campo transcendental da subjetividade", do lado do "pensamento filosófico da universalidade", tem-se o próprio Kant, mas em alguma medida também o idealismo alemão (sobretudo, Fichte) e a fenomenologia; do lado da **objetivação**, tem-se o que Foucault chama de "quase-transcendentais", corporificados nas figuras da Vida, do Trabalho e da Linguagem – por sua vez, estes "quase-

transcendentais", também chamados de "transcendentais objetivos", bifurcam-se em uma metafísica do objeto, desatenta à limitação crítico-kantiana do conhecimento e fiadora de um acesso imediato ao objeto ou à coisa em si (Schelling, Hegel e Schopenhauer, entre outros); e nas ciências empíricas do início do séc. XIX, o marxismo e o positivismo, e por fim as próprias ciências humanas, cada qual a seu modo buscando anular o caráter inexorável subjetividade transcendental, ao mesmo tempo em que instauram, através de uma análise autônoma da finitude empírica, um transcendental objetivo. Analíticas da finitude filosófica e científica estão unidade por uma intimidade epistêmica profunda.

Pois o interesse de Foucault, ao falar em "duplo" empírico-transcendental, não é simplesmente descrever ora as filosofias do sujeito e os racionalismos universalistas, ora as ciências empíricas, o positivismo ou as metafísicas do objeto, enquanto novas vertentes do saber, que sucedem o Discurso da Representação clássica. Trata-se, sobretudo, de mostrar como essas duas polaridades da finitude se invertem uma em relação a outra, até entrar em ***curto-circuito*** – e tudo isso no interior da *mesma* figura do Homem, da *mesma* ficção antropológica. Essa indeterminação entre os polos empírico e transcendental torna o evento em questão tremendamente difícil de apreender.

É bem assim que Foucault apresenta retrospectivamente o gesto analítico de *MC*: "Se a promessa das ciências humanas era nos fazer descobrir o homem, elas certamente não o fizeram; mas como experiência cultural geral, tratou-se mais da constituição de uma nova subjetividade através de uma operação de redução [*réduction*] do sujeito humano a um objeto de conhecimento [tradução nossa]" (*DE.IV*, p. 75). Isto é, *a finitude empírica é retrojetada no sujeito como fundamento daquilo que ele pode conhecer e experimentar* – **retrojecção transcendental do conteúdo empírico**.

A objetivação do homem na Vida, no Trabalho e na Linguagem, produz como correlato um sujeito, cognitivamente limitado por estas positividades, ao mesmo tempo que votado à apreensão das mesmas. A natureza do homem é, então, conhecer a própria natureza de ser *fundamentalmente* limitado pelas determinações empíricas de sua existência concreta. Vê-se então a circularidade infinita a que conduz a finitude, ou a "repetição do *positivo* no *fundamental*" (*MC*, 326/435). Este mecanismo reaparece de diferentes formas nos discursos científicos e filosóficos da modernidade.

O argumento de Foucault, um tanto espalhado e espiralado ao longo de *MC*, desenrola-se e se consuma nos seguintes passos:

A) Após a quebra da unidade representativa clássica, ou seja, da continuidade ontológica entre ser, visibilidade e discurso, o sentido até então transparente de todas as figuras representativas dos saberes empíricos (as estruturas visíveis dos seres vivos; as necessidades e a troca de riquezas; as palavras) decai em relação a si mesmo, redescobrindo sua positividade a partir de determinações mais profundas e mais opacas, pois mais *interiores* ao próprio ser (isso se passa numa correlação arqueológica com a divisão kantiana entre condições transcendentais da experiência, fenômeno propriamente dito e coisa em si) – a linguagem humana se torna insuficiente, o saber humano se torna limitado e "o ser se enrola sobre si mesmo", conforme a porfiosa metáfora de Foucault. Com efeito, aquelas antigas empiricidades são reorganizadas em torno de novos princípios – Vida, Trabalho e Linguagem; tais princípios não derivam de sínteses empíricas (como seria de se esperar, em se tratando de uma ciência que não é *a priori*) – senão que funcionam como as *Ideias* kantianas. Mas ao mesmo tempo em que dão unidade às representações, estas Ideias são hipostasiadas como princípios *constitutivos* da realidade (como se houvesse um "excesso de realidade"[177] em relação à representação).

B) Em cada um dos casos (biologia, economia política e filologia), a nova positividade dos entes empíricos é fundamentalmente marcada pela finitude do corpo (em face do meio externo e da morte), pela finitude do trabalho e do modo de produção (em face do desejo e da escassez), pela finitude do discurso (em face de uma significação cujo mecanismo é anterior, indomável e impessoal) – cada uma destas formas positivas de finitude enceta um horizonte de sentido eminentemente *histórico* para a compreensão dos entes (não foi a modernidade, evidentemente, que inventou a História, mas nela se verifica sim essa nova junção epistêmica singular entre finitude e historicidade);

C) Complexa é a **posição do ser humano** neste novo cenário (vê-se aqui como apenas no terceiro passo do argumento surge propriamente o Homem – há, ao nível próprio da arqueologia, todo um conjunto de eventos subjacentes).

---

[177] Devo esta expressão a Etienne BALIBAR, "Foucault's point of heresy : 'Quasi-Transcendentals' and the transdisciplinary function of the episteme". *Theory, Culture & Society*, 32(5-6), 2015, p. 65.

Ao nível do *ser* mesmo do homem: por um lado, enquanto ente *que vive*, *que deseja, que trabalha* e *que fala*, ele aparece como detentor de certa condição especial em relação aos demais entes (pelo grau evolutivo que atingiu, pela magnitude de seus desejos, pelos objetos que produz e os meios pelos quais os produz, por sua linguagem única e complexa); por outro lado, todos estes predicados também anunciam à existência concreta dos homens seus *limites*: anteriores, exteriores e mais antigos – alguns talvez, outros certamente, insuperáveis –, eles atravessam, determinam e dominam todo o modo de ser dos homens. E se surgem doravante novas escatologias, promessas e esperanças, estas não são senão a outra face da *mesma* finitude, por assim dizer, a cabeça de Janus que olha para o futuro – a de um corpo mais perfeito, a do homem enfim desalienado ou a de um sistema simbólico totalmente depurado. Assim, ao nível do ser mesmo do homem, há uma oscilação, uma simultânea "identidade e diferença entre o positivo e o fundamental" (*MC*, 434/326), que confere às antropologias modernas uma forma eminentemente *dialética*[178]:

> "No fundamento de todas as positividades 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. (...) [Assim] a morte que corrói anonimamente a existência cotidiana do ser vivo é a mesma que aquela, fundamental, a partir da qual se dá a mim mesmo minha vida empírica; o desejo que liga e separa os homens na neutralidade do processo econômico é o mesmo a partir do qual alguma coisa me é desejável; o tempo que transporta as linguagens, nelas se aloja e acaba por desgastá-las, é esse tempo que alonga meu discurso antes mesmo que eu o tenha pronunciado numa sucessão que ninguém pode dominar. De um extremo ao outro da experiência, a finitude responde a si mesma; ela é, na figura do *Mesmo,* a identidade e a diferença das positividades e de seu fundamento. Vê-se como a reflexão moderna, desde o primeiro esboço dessa analítica, se inclina em direção a certo pensamento do Mesmo – em que a Diferença é a mesma coisa que a Identidade" (*MC*, 433-435/325-326).

Ao nível do *saber* facultado ao homem: os novos princípios dos saberes empíricos, sendo ao mesmo tempo *extra-representativos* e *interiores* ao ser dos entes (incluindo do próprio homem), funcionam como *Ideias* ou *(quase-)transcendentais*, na medida em que subjazem e condicionam a representação, isto é, aquilo que acede à consciência

[178] Já em Kant, a forma dialética parece marcar alguns alicerces da *AP*, cf. Capítulo II, seção (D) "Estrutura da temporalidade antropológica", p. 119s.

empírica do homem (a este ente que, desde a Idade Clássia, tem o poder de se fornecer representações). Nesse sentido, as novas positividades fundam, "como sua correlação negativa, o caráter *limitado* do conhecimento" (*MC*, 436/327); ao mesmo tempo, justamente porque o ser mesmo do homem é finito, pode vir à luz para este algo como um saber e uma verdade: "os limites do conhecimento fundam positivamente a possibilidade de saber, mas numa experiência sempre limitada, o que são a vida, o trabalho e a linguagem". Desse modo, a finitude não cessa mais de "remeter a ela própria (da positividade dos conteúdos às limitações do conhecimento, e da positividade limitada deste ao saber limitado dos conteúdos)" (*MC*, 437/328).

Quanto às consequências desta nova configuração epistemológica, pode-se dizer que a analítica da finitude implica não apenas uma relativa dispersão dos saberes ligada à derrocada daquela teoria linguística ontologicamente unificadora, como também uma ***instabilidade*** constitutiva dos mesmos, devido a esta **simultânea tendência e impossibilidade de se constituir metafísicas objetivas a partir da finitude humana**. Na *epistémē* cássica, a análise dos seres vivos, dos desejos do homem, e das palavras, era assegurada por uma metafísica da representação e, se o homem aparecia como "inadequação ao infinito" (*MC*, 435/327), era precisamente esse infinito que o autorizava a conhecer *apesar de sua finitude*. Já na *epistémē* moderna,

> "(...) vê-se constituir-se uma *analítica* da finitude e da existência humana, e em oposição a ela (mas numa oposição correlativa) uma perpétua tentação de constituir uma *metafísica* da vida, do trabalho e da linguagem [a metafísica é deslocada do infinito para o terreno]. Mas isso não passa jamais de tentações, logo contestadas e como que minadas por dentro, pois não pode haver metafísicas medidas pelas finitudes humanas: metafísica de uma vida que converge para o homem, ainda que nele não se detenha; metafísica de um trabalho que libera o homem, de modo que o homem, em troca, possa dele liberar-se; metafísica de uma linguagem de que o homem pode reapropriar-se na consciência de sua própria cultura. De sorte que o pensamento moderno se contestará nos seus próprios arrojos metafísicos e mostrará que as reflexões sobre a vida, o trabalho e a linguagem, na medida em que valem como analíticas da finitude, manifestam o fim da metafísica: a filosofia da vida denuncia a metafísica como véu da ilusão, a do trabalho a denuncia como pensamento alienado e ideologia, a da linguagem, como episódio cultural." (*MC*, 437/328).

3.5.2 O *cogito* e o impensado

A fratura da representação e o duplo empírico-transcendental afetam decisivamente as **teorias filosóficas modernas do sujeito pensante e reflexivo**. O tema cartesiano do *cogito* só pode retornar, neste contexto, a partir de uma ***des-identificação* primária entre ser e pensamento**: "'Eu penso' não conduz à evidência do 'Eu sou'"[179] (*MC*, 447/335); ou, nos termos da crítica kantiana, a mera consciência de si (eu puro) não constitui juízo certo de existência – para tanto, é preciso que o *eu* possa ser determinado espaço-temporalmente (eu empírico). Mas, como vimos, é justamente do lado do espaço e do tempo – lá onde Vida, Trabalho e Linguagem encontram, pululante, o homem concreto –, que este aparece desde sempre dobrado por sua própria finitude. Seu próprio pensamento é já sempre atravessado por esta exterioridade desconhecida.

Devido ao *excesso de realidade – ultrapassamento primeiro do ser em relação ao pensamento* –, o último se vê de antemão defasado. Já de partida, a finitude fundamental embrenha e enreda o ser do homem numa objetividade opaca, num algo-outro, anterior ao ato puro do pensar. Diante disso, só resta ao pensamento **pensar o impensado**: dito de outro modo, pensar aquilo que se lhe difere e opõe, ao mesmo tempo em que lhe é co-essencial e condicionante (assim como os transcendentais objetivos determinam meu modo de ser e as representações imediatas da minha consciência). O déficit do pensamento em relação ao ser deve-se não tanto a sua própria inépcia, quanto a este transbordamento mudo, inapreensível do real, que parece sempre transcender o pensamento sem no entanto tornar-se algo absolutamente irrelato. Daí surge a tarefa de pensar a presença desta alteridade inevidente, do impróprio enquanto o o mais próprio. Trata-se de um

> "quádruplo deslocamento em relação à questão kantiana, pois que se trata não mais da verdade [de fundar juízos universalmente válidos], mas do ser [isto é, do acesso a um ser que está além do representável]; não mais da natureza, mas do homem; não mais da possibilidade de um conhecimento, mas daquela de um desconhecimento primeiro; não mais do caráter não-fundado das teorias filosóficas em face da ciência, mas da retomada, numa consciência filosófica clara, de todo esse domínio de experiências não-fundadas em que o homem não se reconhece." (*MC*, 446/334)

Nesta nova configuração epistemológica, a consciência de si torna-se *difícil*, mas precisamente por isso ela vira, mais do que nunca, *tarefa*. O desconhecimento primeiro e o atraso do pensamento tornam-se inevitáveis, momento até mesmo necessário – na verdade isso é o que põe o pensamento em *movimento* (e não é Hegel

[179] Já abordamos essa diferença em Kant, cf. acima nota de rodapé nº 196, p. 109.

quem diz que a coruja de Minerva só levanta vôo ao anoitecer?). No lugar da "transparência imediata e soberana do *cogito*" cartesiano (*MC*, 445/333) tem-se agora a circularidade moderna do *cogito* e do impensado. Parafraseando Aristóteles, mas num sentido fundamentamente diferente e invertido, poder-se-ia dizer que **o homem é *este ser que é, e que além disso tem pensamento* – onde este "que é" é a razão do seu próprio pensar, é o impensado, o não-fundado, que precisa ser retomado pelo pensamento para que o homem se acerque a si mesmo e chegue finalmente à sua verdade**.

Um paradigma importante desta nova configuração epistemológica é **o *Inconsciente*** (não apenas o da psicanálise, mas aquele que desde o séc. XIX se espraia também pelo pensamento filosófico). Não se trata de uma diferença pura ou um Outro absoluto, mas de um Outro de Si (o *Duplo*):

> "foi o *An sich* em face do *Für sich* na fenomenologia hegeliana; foi o *Unbewusste* para Schopenhauer; foi o homem alienado para Marx; nas análises de Husserl, o implícito, o inatual, o sedimentado, o não-efetuado: de todo modo, o inesgotável duplo que se oferece ao saber refletido como a projeção confusa do que é o homem na sua verdade, mas que desempenha igualmente o papel de base prévia a partir da qual o homem deve reunir-se a si mesmo e se interpelar até sua verdade. É que esse duplo, por próximo que seja, é estranho, e o papel do pensamento (...) [é] refletir, na forma do Para-si, os conteúdos do Em-si, de desalienar o homem reconciliando-o com sua própria essência, de explicitar o horizonte que dá às experiências seu pano de fundo de evidência imediata e desarmada, de levantar o véu do Inconsciente, de absorver-se no seu silêncio ou de pôr-se à escuta de seu murmúrio indefinido [Freud]." (*MC*, 451/338)[180].

3.5.3 O recuo e o retorno da origem

Outra figura marcante da reflexão moderna acerca da finitude humana aparece quando se trata de interrogar a relação do homem com a **origem**, problemática que marca de maneira indelével nossa **experiência do tempo**.

Considerado sob as lentes da finitude, o homem é um ser profundamente histórico – sua origem é aquilo que de certa forma o supera, colocando-o num **tempo *já sempre começado***, articulando-o com as coisas, com o Outro – numa palavra, com a concretude que ***já está sempre aí*** (seja esta da ordem da Vida, do Trabalho ou da

[180] Foucault traça uma reflexão sobre a *práxis* e a ética na modernidade (cf. *MC*, 452-453/338-339), a partir destas reflexões sobre o impensado – não poderemos, infelizmente, abordá-las aqui.

Linguagem): a origem marca a verdade do ser humano com o signo da **contingência empírica**. Enquanto na Idade Clássica, a origem designava o acontecimento preciso em que a representação certificava-se da sua pura transparência em relação ao ser das coisas (a "gênese ideal"), na modernidade a origem funciona como um *impensado* temporal, encravado no ser das coisas e no ser do homem, que antes de tudo está em meio às coisas – tanto mais impenetrável ela é à representação, quanto mais os homens estão imbricados no interior de uma "historicidade já feita" (*MC*, 455/341).

Assim, da mesma forma que a *epistémē* moderna era instaurada a partir de um **recuo (*recul*)** da representação em relação ao ser, também a origem – que *é* da ordem do ser – escapa à consciência atual e ao pensamento presente. De fato, se a finitude fundamental do homem – se a historicidade radical que ela inaugura – remete o modo de ser do homem a positividades históricas que o precedem, a *busca* por sua origem é esquiva e retrocede até se perder no tempo (a ponto de quase pular para fora do calendário). Com efeito, o ser humano é simultaneamente contemporâneo e extemporâneo à sua origem; seu modo de ser atual e sua história o reenviam inapelavelmente a uma origem que é, no entanto, *inapreensível* – porque recuada, nunca absolutamente disponível na ordem das coisas empíricas como "em seu ponto zero". Uma origem, pois, que resiste ao poder finito de representação a que o homem está adstrito, enquanto, porém, recomeça e se reatualiza infinitamente no modo de ser desse mesmo homem. Assim como o impensado, a origem é o mais próximo e o mais distante.

De fato, o positivismo bem pode inserir "a cronologia do homem no interior da cronologia das coisas" (*MC*, 460/344), até onde sua investigação lhe permita ir (p. ex., a busca dos elos perdidos, a origem da espécie, a aurora da civilização no movimento da evolução biológica, ou a origem do pensamento no cérebro etc.). Ou inversarmente, pode-se reinscrever a cronologia das coisas no alinhamento de uma origem humana (p.ex., a história das ciências, das técnicas, do *homo faber*, dos objetos da cultura etc.), fazendo-as entrar no tempo psicológico do indivíduo ou no tempo histórico da cultura. O **discurso positivio das origens**, este que vai das coisas ao homem ou do homem às coisas, parece oscilar fundamentalmente entre natureza e cultura, entre corpo biológico e psicologia – é porque de fato a origem que se pensa ter logrado, pode sempre de novo recuar. Esta oscilação, a nível do conhecimento empírico, reflete uma oscilação epistemologicamente *mais profunda*.

A inapreensabilidade da origem gera um contraefeito decisivo, a nível arqueológico, no que concerne à filosofia. Trata-se do **retorno da origem**. Pois se a positividade da origem está efetivamente recuada, o homem bem pode ser "o ser sem origem, aquele 'que não tem pátria nem data', aquele cujo nascimento jamais é acessível porque jamais teve 'lugar'" (*MC*, 458/343). Essa operação permite eventualmente desativar o poder de comando conferido à ordem empírica, apostando no homem como o *verdadeiramente originário*, na forma de uma *repetição* em si do que já sempre começou. É *no homem* que "as coisas (aquelas mesmas que o excedem) encontram seu começo: mais que cicatriz marcada num instante qualquer da duração, ele é a abertura a partir da qual o tempo em geral pode reconstituir-se, a duração escoar, e as coisas, no momento que lhes é próprio, fazer seu aparecimento" (ibid.). Trata-se de uma oscilação semelhante àquela presente no duplo empírico-transcendental: a ordem empírica da história, onde o modo de ser do homem se origina, só é possível porque o próprio homem é *a* origem primordial, a abertura primeira pela qual as coisas ganham positividade no tempo.

De modo que assim é liberada a tarefa de contestação das origens: "contestá-la para fundá-la, reencontrando o modo pelo qual se constitui a possibilidade do tempo — essa origem sem origem nem começo a partir da qual tudo pode nascer. Semelhante tarefa implica que seja posto em questão tudo o que pertence ao tempo, tudo o que nele se formou, tudo o que se aloja no seu elemento móvel, de maneira que apareça a brecha sem cronologia e sem história donde provém o tempo" (*MC*, 458-459/343). Ocorre aqui uma inversão tal, que a origem, antes recuada e extemporânea, agora torna-se o que está em vias de retornar, o tempo mais contemporâneo possível e o que se projeta para o futuro. Quando a origem finalmente extravasa o calendário do conhecimento positivo, ela não encontra a Criação etérea – ela retorna e reencontra o eterno presente.

Alguns dos trechos mais densos de *MC* são enunciados nessa passagem, onde Foucault aborda o retorno da origem. Há, efetivamente, duas de se pensa-lo: como realização do homem, fechamento da história, reencontro com sua memória, "esse retorno que ainda que não seja feliz é perfeito" (de Hegel a Marx e a Spengler); ou como esvaziamento (a experiência de Hölderlin, de Nietzsche e de Heidegger), "em que o retorno só se dá no extremo recuo da origem — lá onde os deuses se evadiram, onde cresce o deserto, onde a *tékhnê* instalou a denominação de sua vontade; de maneira que

não se trata aí de um fechamento nem de uma curva, mas antes dessa brecha incessante que libera a origem na medida mesma de seu recuo" (*MC*, 461).

Em todo caso, o diagnóstico de conjunto dado por Foucault é sobre a ***co-implicação* e a *oscilação* entre o recuo e o retorno**, na *epistémē* moderna. Através do dispositivo da origem, o homem experimenta estar

> "preso no interior de um poder que o dispersa, o afasta para longe de sua própria origem, e todavia lha promete numa iminência que será talvez sempre furtada; ora, esse poder não lhe é estranho; não reside fora dele na serenidade das origens eternas e incessantemente recomeçadas,pois então a origem seria efetivamente dada; esse poder é aquele de seu ser próprio. O tempo — mas esse tempo que é ele próprio — tanto o aparta da manhã donde ele emergiu quanto daquela que lhe é anunciada. Vê-se quanto esse tempo fundamental — esse tempo a partir do qual o tempo pode ser dado à experiência — é diferente daquele que vigorava na filosofia da representação: o tempo então dispersava a representação pois que lhe impunha a forma de uma sucessão linear; mas competia à representação restituir-se a si mesma na imaginação, reduplicar-se assim perfeitamente e dominar o tempo; a imagem permitia retomar o tempo integralmente, reapreender o que fora concedido à sucessão e construir um saber tão verdadeiro quanto o de um entendimento eterno. Na experiência moderna, ao contrário, o distanciamento da origem é mais fundamental do que toda experiência, porquanto é nela que a experiência cintila e manifesta sua positividade; é porque o homem não é contemporâneo de seu ser que as coisas vêm se dar com um tempo que lhes é próprio." (*MC*, 461/462).

3.6 Analítica da finitude – alguns paradigmas filosóficos

3.6.1. A dialética de Hegel e a fenomenologia de Husserl e Merleau-Ponty

Após a fratura da representação e as distinções kantianas entre formal, transcendental e empírico, surgem iniciativas que buscam rearticular os últimos dois domínios entre si. Nos restringimos aqui a descrever o modo como Foucault busca assimilar algumas destas empresas filosóficas à tese do duplo empírico-transcendental; trazemos algumas citações das respectivas obras, mas não nos colocamos a tarefa de questionar a validade da leitura de Foucault.

A fenomenologia hegeliana poderia ser apresentada como um paradigma no qual "a ordem pura do formal é posta de lado como não-pertinente para explicar essa região onde se funda toda experiência, mesmo aquela das formas puras do pensamento"

(*MC*, 341/260). Hegel lança mão, com efeito, de outra lógica, a dialética, mais apta a pensar o movimento pelo qual o fundamento transcendental da experiência é devolvido ou revelado (*dévoiler*, segundo a expressão de Foucault) à consciência – a auto-consciência aqui não é meramente lógica, mas rememorativa, num sentido muito preciso, pois articula conteúdos históricos com a forma da consciência que os possibilitou (sem restar aí, ao final do processo, algo como uma lógica pura, autônoma). O sujeito é condição transcendental da realidade, mas só se revela *na História*, o que culmina na seguinte anfibolia: "a totalidade do domínio empírico foi retomada no interior de uma consciência que se revela a si própria como espírito, isto é, como campo ao mesmo tempo empírico e transcendental" (*MC*, 341/261). No lugar de uma analítica transcendental, Hegel faz uma "ciência da experiência da consciência" que é também uma "história da formação da consciência".

Ao menos do ponto de vista da fenomenologia, poder-se-ia dizer que se trata uma figura *híbrida*, porque o sujeito é de fato fundamento transcendental da experiência, mas ele só se mostra como tal na relação com o objeto, isto é, a partir da experiência. Se a fenomenologia é "ciência da experiência da consciência" (este era o primeiro título da obra de 1807, antes de Hegel mudar de ideia, já quando o texto estava no prelo), não há dedução *a priori* de categorias, como em Kant, senão apenas o caminho de "dúvida" e "desespero", ao longo do qual o sujeito – já na forma coletiva do espírito – se descobre como fundamento absoluto da realidade. Subjetivação e objetivação, empírico e transcendental, coincidem aqui sem resíduos.

Em todo caso, é o caso de se perguntar o quanto Hegel este Hegel criticado por Foucault não é aqui o Hegel francês e, mais precisamente, Kojève, Garaudy, Sartre e Merleau-Ponty[181].

Ao final do séc. XIX, a fenomenologia também resgata o tema transcendental. Edmund Husserl busca até mesmo purificá-lo do encaminhamento naturalista-psicologista que o havia confiscado – na verdade, acusando o próprio Kant de psico-

[181] Nossa abordagem aqui é sucinta, pois não dominamos o tema do hegelianismo francês. Na *Introdução*, explicamos como a leitura que Hyppolite faz de Hegel, procurando desantropologizá-lo é muito mais próxima do intento filosófico foucaultiano que as leituras antropológicas kojèvianas, a leitura dialética de Merleau-Ponty e a leitura humanista de Satre. Acreditamos que qualquer leitura antropologizante de Hegel esteja equivocada; mas além disso, acreditamos que também o modo como Foucault entende a dialética de Hegel poderia ser bastante problematizado (com relação a Marx, há de fato uma mudança de postura a partir de *AS*, como já destacamos).

subjetivismo –, para *refundar* a possibilidade de um conhecimento objetivo[182]. Contra as diversas matrizes de positivismo naturalista e sócio-historicista, contra o relativismo cultural das *Geisteswissenschaften*, contra o construtivismo subjetivo e o preconceito "científico-natural" de Kant, tanto Husserl quanto, em seu rastro, Maurice Merleau-Ponty, evocam a necessidade de **uma prévia teoria do sujeto**, "em que se enraizariam, ao mesmo tempo, experiência do corpo e da cultura"[183] (*MC*, 442/331), buscando rearticular o tema transcendental com a experiência:

> "Com efeito, ela [a fenomenologia] tenta assentar os direitos e os limites de uma lógica formal numa reflexão de tipo transcendental e, por outro lado, ligar a subjetividade transcendental ao horizonte implícito dos conteúdos empíricos que só ela tem possibilidade de constituir, manter e abrir mediante explicitações infinitas. Mas talvez não escape ela ao perigo que ameaça, antes mesmo da fenomenologia, todo empreendimento dialético, e a faz, queira ou não, resvalar numa antropologia. Sem dúvida, não é possível conferir valor transcendental aos conteúdos empíricos nem deslocá-los para o lado de uma subjetividade constituinte, sem dar lugar, ao menos silenciosamente, a uma antropologia, isto é, a um modo de pensamento em que os limites de direito do conhecimento (e, conseqüentemente, de todo saber empírico) são ao mesmo tempo as formas concretas da existência, tais como elas se dão precisamente nesse mesmo saber empírico" (*MC*, 341-342/261).

Husserl cunha a noção de "vivência" (*Erlebnis*) como experiência originária, "uma forma pura, pré-reflexiva e ante-predicativa", baseada numa intencionalidade dirigida ao objeto, pela qual é possível intuir a sua essência, isto é, apreender a própria consciência como aquilo que torna universalmente possível o conhecimento[184]. A *Erlebnis* ou a "experiência vivida" (*l'expérience vécue*) da fenomenologia executam essa dupla função de dar, ao mesmo tempo, conteúdos empíricos e a forma que os torna em geral possíveis:

---

[182] Husserl havia se esmerado, desde o início de sua obra, em dar um fundamento lógico-matemático para as "ciências do espírito". Em 1924, ele reivindica a ampliação da filosofia transcendental kantiana, para além do "'preconceito científico-natural' de Kant", na direção de um fundamento *a priori* aplicável não apenas às ciências da natureza, mas a todos os âmbitos do mundo "cotidianamente vivido" (*für alle Reiche der natürlich-naiv erfahrenen Welt*), com especial ênfase ao âmbito social, cultural e espiritual. Cf. HUSSERL, E. "Kant und die Idee der Tranzendentalphilosophie" (1924) in: *Erste Philosophie* (1923/24). *Erster Teil: Kritische Ideengeschichte* (Husserliana: Gesammelte Werke, Bd. VII). Hrsg. von Rudolf Boehm. Den Haag: 1956, p. 282.

[183] Com a expressão "experiência do corpo" Foucault tem em vista, apesar de não citar nominalmente, a fenomenologia de Merleau-Ponty e sua correspondente ontologia da Carne. Desde o seu livro estreante, Merleau-Ponty dedica-se a revitalizar o tema transcendental, na esteira de Husserl (Cf. MERLEAU-PONTY, M. *La structure du comportement.* Paris: PUF, 1942, p. 232); igualmente, já aparece em 1942 o problema da conciliação entre o transcendental e a experiência concreta e corporal (ibid. p. 204).

[184] Cf. PALTRINIERI, L. "Les aventures du transcendental: Kant, Husserl, Foucault", *Lumières*, 16, 2e semestre 2010, p. 11-32. Neste artigo, Paltrinieri indica como isso permite a Husserl pensar também o mundo social, que ele tanto procura integrar no âmbito de uma reflexão transcendental.

> "Ela procura articular a objetividade possível de um conhecimento da natureza com a experiência originária que se esboça através do corpo; e articular a história possível de uma cultura com a espessura semântica que, a um tempo, se esconde e se mostra na experiência vivida. Portanto, não faz mais que preencher (...) as exigências apressadas que foram postas quando se pretendeu fazer valer, no homem, o empírico pelo transcendental" (*MC*, 443/332).

Trata-se de uma proposta ambígua para Foucault: uma experiência que oferece o objeto e ao mesmo tempo entrega a condição sob a qual ele é possível, que é fenômeno e fundamento transcendental – uma vivência subjetiva concreta (o vivido – o "meu corpo", a "minha história") e, ao mesmo tempo, um conhecimento sintético *a priori*[185]. Nestes termos, não passa, para o filósofo francês, de uma versão do duplo empírico-transcendental – crítica que já havia sido antecipada pela *Introduction/Anthropologie* (2008 [1961])[186]. Decerto, a fenomenologia difere muito das ciências empíricas analisadas, em termos dos problemas que assume declaradamente para si – mas o nível filosófico da reflexão não desmente, para Foucault, seu núcleo inegavelmente antropológico (desde que entendido segundo a linha desenhada em *Introduction/Anthropologie* e *Les Môts et les Choses*). Antropologia aqui apenas revestida com o excelso vocabulário da ontologia, através do qual o empírico pode ser transcendentalizado e o sujeito, entificado. É por isso que a fenomenologia pertence mais à rede arqueológica dos novos saberes empíricos, do positivismo, das metafísicas do objeto e do marxismo, e menos à tradição da qual ela pretende ser a grande herdeira (Descartes e Kant)[187].

---

[185] A obra de Merleau-Ponty tem passagens quase literais neste sentido, p. ex.: a "busca pelas condições de possibilidade é, por princípio, posterior a uma experiência atual e concreta do mundo [tradução nossa]" in: MERLEAU-PONTY, M. *Le visible et l'invisible*, Paris: Gallimard, 1964, p. 69. No mesmo livro: "não há nenhuma diferença *absoluta* entre o transcendental e o empírico, o ontológico e o ôntico [tradução nossa]" (ibid., p. 319). Não parece que esta "confusão" ou esta "contradição" fosse problemática para Merleau-Ponty: "O verdadeiro transcendental (...) [é] a vida ambígua em que se faz a origem (*Ursprung*) das transcendências, que, *por uma contradição fundamental*, me põe em comunicação com elas e, sobre esse fundo, torna possível o conhecimento [tradução nossa; itálico nosso]" in: Idem, *Phénoménologie de la perception*, Paris: Gallimard, 1945, p. 418-419.

[186] Husserl é o único adversário filosófico nominalmente mencionado na tese complementar; nos termos então empregados, "toda a abertura [fenomenológica] à região do fundamental não podia (...) escapar à hipoteca da empiricidade" (Cf. FOUCAULT, 2011, p. 95-96).

[187] Cf. *MC*, 443/332; e 449/336-337 (para a temática do cogito e do impensado na fenomenologia de Husserl). Temos precisamente nestes dois trechos os pontos focais do acerto de contas de Foucault com o texto que tanto marcara sua formação (conforme ele o diz em diversas ocasiões), a saber, o *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie* (1936), onde Husserl reivindica a fenomenologia transcendental como o ponto de culminância da *ratio* ocidental. Sabot (op. cit., p. 175) sintetiza bem: "O destino da fenomenologia não se joga portanto sobre a cena de uma história universal da razão, mas nos limites que impõem à *epistémè* moderna a 'relação do homem ao impensado' [no caso, a antropologia da experiência vivida como ontologia do impensado]".

3.6.2. "Metafísicas do objeto", positivismo e marxismo

> "(...) a Crítica ressalta a dimensão metafísica que a filosofia do século XVIII quisera reduzir unicamente pela análise da representação. Mas abre, ao mesmo tempo, a possibilidade de uma outra metafísica que teria por propósito interrogar, fora da representação, tudo o que constitui sua fonte e origem; ela permite essas filosofias da Vida, da Vontade, da Palavra, que o século XIX vai desenvolver na esteira da crítica." (*MC*, 334/ 256).

Como vimos, na virada para o séc. XIX acontece uma reviravolta arqueológica fundamental, da qual os novos saberes empíricos e a filosofia crítico-transcendental são as figuras capitais: a quebra da unidade metafísica da representação, que antes ligava inextricavelmente linguagem e ser, palavras e coisas. Mas enquanto a resolução de Kant implicava numa analítica das capacidades cognitivas fundamentais do sujeito, delimitando seu universo de aplicação legítimo e mostrando nelas os fatores que possibilitavam *a priori* (universalmente) a síntese das representações (experiência), nada impediu que as condições da síntese fossem procuradas e rastreadas *do lado do objeto*, ainda quando respondessem ao mesmo evento epistêmico. Muito pelo contrário, diante da fratura da representação e da emergência do problema fundamental da finitude, a invenção do sujeito transcendental rendeu talvez menos adeptos ou em todo caso viu ulteriormente múltiplas empreitadas de pensamento, simetricamente opostas, que identificavam no objeto (ou em sua essência) a origem e fonte das representações bem como a condição de sua síntese. Como vimos, procedia-se duplicando a finitude empírica na transcendental e hipostasiando o positivo no fundamental. Foucault denomina as figuras que surgem deste movimento de *quase-transcendentais*, porque de fato elas não reportam a condições *a priori* da experiência situadas na ordem do sujeito e suas capacidades, ao passo contudo em que cumprem exatamente a mesma função de indicar a proveniência e articular a síntese das representações na consciência humana.

Com isso, o *noumenon*, transfigurado numa espécie de **transcendental objetivo**, converte-se em condição de possibilidade da síntese de representações; ou então, como discutimos antes, a *Ideia* e a dialética a que ela dá lugar são inscritas na constituição mesma da realidade e dos seres, abandonando o posto regulativo que Kant modestamente lhe reconhecera (com Hegel, p. ex., a "experiência da consciência", *cuja forma é essencialmente dialética*, iça o conhecimento até o absoluto); a coisa em si torna-se acessível (cognoscível ou intuível) e, mais que isso, adquire os privilégios do

transcendental (com Schopenhauer, para darmos outro exemplo, as limitações do conhecimento representacional são superadas pela intuição direta da *Vontade*, elevada à condição de *noumenon* e de condição última de possibilidade das representações). Como também vimos, a "potência do trabalho, a força da vida, o poder de falar"[188] surgem igualmente como *quase-transcendentais*, seja do lado dos saberes empíricos, seja na sua transfiguração filosófica.

Essas realidades "removidas" (*retrait*) do domínio fenomênico onde a subjetividade transcendental exercia de pleno direito seus poderes, reaparecem, do outro lado, encravadas nas coisas mesmas, acessíveis ainda que fugidias. A condição de possibilidade da experiência, assim apartada de qualquer crítica prévia do sujeito, é antes introjetada na coisa em si, gerando a paradoxal situação na qual a condição de possibilidade do objeto é dada pelo próprio objeto que no entanto a pressupõe como sua condição de possibilidade. Ao mesmo tempo, ao manter o pressuposto silencioso ou a ficção necessária de um sujeito como *fundamento*, pode-se na verdade produzí-lo *a posteriori* como correlato da objetivação (como se esse *fundamento* correlato só subsistisse com o fim de ser preenchido com os conteúdos empíricos). Ainda que haja um retrocesso pré-crítico, a positividade da finitude humana é mantida em forma empírico-transcendental e, assim, pode ser subordinada ao mecanismo definido por "transcendentais objetivos", cristalizando-se em novas metafísicas, dentre cujas figuras magnas estão, p. ex., o Trabalho, "a Palavra de Deus, a Vontade e a Vida"[189] (*MC*, 336-337/257-258).

Enquanto as metafísicas do objeto alojam o transcendental "do lado do objeto e, de certo modo, além dele [isto é, na coisa em si]" (ibid.), o **positivismo** reivindica a cientificidade módica de uma investigação puramente empírica, desdenhando a idiossincracia metafísica dos filósofos e sua obsessão delirante com as coisas em si. Contudo, não é menor o "esquecimento da lição crítica". Não apenas porque tais

---

[188] "Em face dessa abertura [*ouverture*] para o transcendental, e simetricamente a ela, uma outra forma de pensamento interroga as condições de uma relação entre as representações do lado do ser mesmo [*l'être même*] que aí se acha representado: o que, no horizonte de todas as representações atuais, se indica por si mesmo como o fundamento da unidade delas são esses objetos jamais objetiváveis, essas representações jamais inteiramente representáveis, essas visibilidades ao mesmo tempo manifestas e invisíveis, essas realidades que estão em recuo na medida mesma em que são fundadoras daquilo que se oferece e se adianta até nós [*ces réalités qui sont em retrait dans la mesure même où elles sont fondatrices de ce qui se donne et s'avance jusqu'à nous*]: a potência de trabalho, a força da vida, o poder de falar." (*MC*, 335-336/256-257).

[189] Foucault refere-se aqui, provavelmente, a Schleiermacher (Palavra de Deus); Schopenhauer (Vontade); e Bergson (Vida).

disciplinas empíricas passam ao largo da necessidade crítica de uma reflexão prévia acerca das condições de conhecimento dos fenômenos em questão, eventualmente perquirindo a correspondente pertinência de elementos *a priori* (a fenomenologia ou os neokantianos do final do séc. XIX, na Alemanha, de fato tentaram levar a cabo projetos dessa natureza, para o caso das ciências humanas em geral). Na verdade, o positivismo reivindica um domínio virtualmente infinito da pesquisa, constituído por fenômenos cuja racionalidade e conexão internas não são fundamentadas em suas condições *a priori* de possibilidade. Mas se uma crítica prévia é em geral descartada, o positivismo faz com que, sub-repticiamente, o transcendental retorne, como que pela "porta dos fundos", ao pretender que a empiricidade mesma forneça os limites do que o ser humano pode conhecer – nulificando aí toda a sua modéstia anti-metafísica de fachada. O positivismo é, por isso, figura por excelência do duplo empírico-transcendental: "Todo conhecimento empírico, desde que concernente ao homem, vale como campo filosófico possível, em que se deve descobrir o fundamento do conhecimento, a definição de seus limites e, finalmente, a verdade de toda verdade." (*MC*, 471-472/352). Metafísicas do objeto e positivismo filosófico e científico confluem no projeto de objetivação do transcendental e entificação do sujeito humano[190].

A arqueologia foucaultiana frequentemente opera a partir desta lógica segundo a qual pares de autores ou correntes intelectuais, convencionadas pela doxografia e a historiografia como claras opositoras, reaparecem lado a lado, numa intimidade arqueológica mais profunda (inversamente, posições normalmente tidas como gêmeas, p. ex., Lamarck e o evolucionismo, podem ser dissociadas, a nível epistêmico). É neste sentido que se deve interpretar a aproximação entre **marxismo** e **positivismo**, ambos os quais resvalando em formas de análise da finitude, que fazem empírico e transcendental entrarem em curto-circuito.

---

[190] "Instaura-se assim, a partir da crítica – ou, antes, a partir desse desnível do ser em relação à representação, de que o kantismo é a primeira constatação filosófica – uma correlação fundamental: de um lado, metafísicas do objeto, mais exatamente, metafísicas desse fundo jamais objetivável donde vêm os objetos ao nosso conhecimento superficial; e, do outro, filosofias que se dão por tarefa unicamente a observação daquilo mesmo que é dado a um conhecimento positivo. Vê-se de que modo os dois termos dessa oposição se dão apoio e se reforçam um ao outro; é no tesouro dos conhecimentos positivos (e sobretudo daqueles que a biologia, a economia ou a filologia podem liberar) que as metafísicas dos 'fundos' ou dos 'transcendentais' objetivos encontrarão seu ponto de investida; e, inversamente, é na divisão entre o fundo incognoscível e a racionalidade do cognoscível que os positivismos encontrarão sua justificação" (*MC*, 337/258).

No caso do positivismo naturalista, trata-se de alojar o transcendental no lugar do corpo, isto é, no âmbito "da percepção, dos mecanismos sensoriais, dos esquemas neuromotores, da articulação comum às coisas e ao organismo" (*MC*, 439-440/330), fazendo das **condições anatomofisiológicas** uma espécie de **estética transcendental**, segundo a analogia de Foucault; mas o transcendental pode ser também alojado no âmbito "das **condições históricas, sociais ou econômicas**" (ibid.), como no caso do marxismo – aí então elas produzem ilusões e dão lugar a uma **dialética transcendental**, contra a qual teria de se fazer valer uma análise das ideologias que remontasse a ilusão à sua gênese histórica nas relações materiais. Em ambos os casos, se dispensa uma analítica do sujeito, pois os conteúdos empíricos já funcionam, eles mesmos, como condição de possibilidade da experiência e do conhecimento humanos.

Foucault chama a atenção para a mutação na **função da *crítica*** (MC, 440-442): se em Kant ela se dava como "exercício de uma reflexão pura" (ibid.), isto é, em direção às condições *a priori* do conhecimento, nos casos acima a crítica incide sobre os *estigmas* da própria finitude, identificando o erro e a incompletude com deficiências e obstáculos cognitivos derivadas do próprio objeto, seja ele natural ou histórico. Diante disso, a crítica pode permanecer absorta àquilo que é dado empiricamente no objeto, dissipando erros e refinando sua apreensão (positivismo, que, como analisamos antes, reage ao "ser bruto" da linguagem, na modernidade, buscando restaurar o primado clássico da representação[191]); ou então, arrancada a verdade de sua perversão ideológica, a crítica pode voltar a finitude contra si mesma e tornar-se promessa da verdade, mais que isso, promessa de que o discurso já desalienado torne-se realidade no futuro, na forma de uma escatologia (marxismo). O ato crítico promove então uma série de distinções:

> "a que distingue o conhecimento rudimentar, imperfeito, mal equilibrado, nascente, daquele que se pode dizer, se não acabado, ao menos constituído em suas formas estáveis e definitivas (esta divisão torna possível o estudo das condições naturais do conhecimento); a que distingue a ilusão da verdade, a quimera ideológica da teoria científica (esta divisão torna possível o estudo das condições históricas do conhecimento); mas há uma divisão mais obscura e mais fundamental: é a da própria verdade; deve existir, com efeito, uma verdade que é da ordem do objeto – aquela que pouco a pouco se esforça, se forma, se equilibra e se manifesta através do corpo e dos rudimentos da percepção, aquela igualmente que se desenha à medida que as ilusões se dissipam e que a história se instaura num estatuto desalienado; mas deve existir também uma verdade que é da ordem do discurso – uma verdade que permite sustentar sobre a natureza ou a história do conhecimento uma

[191] Cf. acima p. 182.

linguagem que seja verdadeira. É o estatuto desse discurso verdadeiro que permanece ambíguo. Das duas uma: ou esse discurso verdadeiro encontra seu fundamento e seu modelo nessa verdade empírica cuja gênese ele retraça na natureza e na história, e ter-se-á uma análise de tipo positivista (a verdade do objeto prescreve a verdade do discurso que descreve sua formação); ou o discurso verdadeiro se antecipa a essa verdade de que define a natureza e a história, esboça-a de antemão e a fomenta de longe, e, então, ter-se-á um discurso de tipo escatológico (a verdade do discurso filosófico constitui a verdade em formação). A bem dizer, trata-se aí menos de uma alternativa que da oscilação inerente a toda análise que faz valer o empírico ao nível do transcendental. Comte e Marx são realmente testemunhas desse fato de que a escatologia (como verdade objetiva por vir do discurso sobre o homem) e o positivismo (como verdade do discurso definida a partir daquela do objeto) são arqueologicamente indissociáveis: um discurso que se pretende ao mesmo tempo empírico e crítico só pode ser, a um tempo, positivista e escatológico; o homem aí aparece como uma verdade ao mesmo tempo reduzida e prometida. A ingenuidade pré-crítica nele reina sem restrições." (*MC*, 440-442/330-331).

Conclusão

Ao longo deste estudo, perquirimos o modo pelo qual o pensamento moderno se constituiu a partir de uma nova problemática, a saber: a relação entre finitude e conhecimento - finitude esta considerada a partir dela mesma, isto é, fora de uma referência ontoteológica e fora de uma metafísica da Representação. Lastreamos esta problemática a partir das obras de Kant e Foucault, organizando a estrutura do argumento a partir de dois eixos: horizontalmente ou no eixo sincrônico, situamos a obra de Kant no interior do *acontecimento* de ruptura epistêmica, a partir do qual se tornou possível pensar a finitude humana positivamente, seja como sujeito transcendental seja como objeto empírico do conhecimento; verticalmente ou no eixo diacrônico, estabelecemos a ordem das precedências e sucessões, contrastando as formas de pensar renascentista e, sobretudo, clássica, com as formas modernas, até esboçar um quadro geral do pensamentoo pós-kantiano, na esteira da arqueologia foucaultiana em *As palavras e as coisas*.

No eixo sincrônico, a obra de Kant aparece como uma crítica dos sistemas metafísicos clássicos, constituída a partir do questionamento transcendental acerca das condições de possibilidade do conhecimento. Buscando fundar os juízos sintéticos *a priori*, Kant procede a uma analítica do sujeito do conhecimento (teórico e prático), enfatizando como sua finitude fundamental determina todo o modo pelo qual Kant coloca o problema, bem como o encaminhamento de suas soluções. O homem empírico e concreto, por sua vez, é objeto de uma antropologia empírica, aparentemente alheia ou fragilmente articulada com a filosofia pura. Mas a irredutibilidade a uma fisiologia e a uma psicologia empírica, bem como a inegável presença estrutural de elementos fulcrais de filosofia pura prática, dão o tom de uma antropologia pragmática.

Positivamente, essa antropologia pragmática aparece como superfície de repetição da crítica, o que significa que o homem empírico tomado aí como objeto só é pensado a partir de uma correlação fundamental entre verdade e liberdade. Esta correlação fundamental não é, porém, refletida em si mesma, ao nível da antropologia (isto seria objeto de uma filosofia transcendental, que talvez estivesse adquirindo forma final no *Opus Postumum*, reunindo-se em torno da figura do homem). Foi com o propósito de mostrar tal correlação ao modo "implícito" de uma repetição antropológico-crítica, que buscamos junto de Foucault examinar alguns dos conceitos e

operações teóricas cardinais da *Antropologia Pragmática* (*Conhecimento de Mundo; Jogo, Uso, Exercício e Arte; Liberdade pragmática; Ânimo e Espírito* [Gemüt e Seele] *x psicologia empírica; Estrutura dialética da temporalidade antropológica* [*domínio da experiência interna*]*; o domínio da linguagem dada*), os quais assinalam um modo de ser do homem como construção essencialmente aberta à liberdade, ainda que em tensão com a determinação empírica. É justamente essa fricção entre verdade (natureza) e liberdade que possibilita um conhecimento não determinista do homem, ao mesmo tempo em que desloca a filosofia pura – aquela que funda o campo teórico e prático *antes da experiência* – para a trama concreta da existência. Trata-se de uma articulação muito particular entre subjetivação e objetivação, que não reduz um polo ao outro, mas os articula em sua diferença mesma.

No eixo diacrônico, a arqueologia de Foucault permite situar a obra kantiana no movimento de um grande *rearranjo epistêmico*, que marca o limiar da nossa modernidade, na virada do séc. XVIII para o XIX. A partir da reconstrução arqueológica deste acontecimento, examinamos o deslocamento de um modo de pensar embasado num pressuposto metafísico-ontológico de continuidade sem ruptura entre ser e representação, entre linguagem e mundo, na direção de um novo e tipicamente moderno modo de pensar, que interpunha, entre ser e representação, a finitude e a história. A partir daí aquilo que se presta ao conhecimento torna-se inextricavelmente atrelado à finitude humana e os campos filosófico e científico se reorganizam na forma de analíticas da finitude. Apresentamos as figuras fundamentais desta analítica da finitude, destacando o modo pelo qual nela tem lugar uma confusão entre o empírico e o transcendental, que prende o pensamento numa circularidade sem saída entre o âmbito positivo e o fundamental. Mostramos como o pensamento tende a dar estatuto metafísico a determinadas formas de experiência e como a operação de objetivação do homem na Vida, no Trabalho e na Linguagem implicou numa forma reducionista de entificação do sujeito. Mostramos suas diversas expressões, como as ciências empíricas, o positivismo, as metafísicas do objeto, a dialética, a fenomenologia e o marxismo. Independentemente da validade de cada uma das críticas específicas ou do quanto elas não estão endereçadas a alguma implícita polêmica filosófica pública da França dos anos 60, é único e admirável o esforço de síntese despendido por Foucault.

Qualquer pensamento por vir precisa lidar com tais dualismos: fundamental e positivo, formalização e interpretação, finitude e história, transcendental e empírico,

pensamento e impensado, experiência do tempo e origem – estas são de fato formas que parecem atravessar toda e qualquer iniciativa de pensamento. Curioso que Foucault mantenha, mesmo que reformulado, um questionamento transcendental[192] (diferentemente do realismo especulativo, que hoje propõe *abandonner le transcendantal*); que mesmo abandonando um pressuposto antropológico, não abandona a história; que mesmo abandonando a representação, não abandona a linguagem.

Indicamos, a título de projetos futuros, o caráter relativamente dispersivo do saber, a partir do declínio da Representação (cuja teoria binária da linguagem permitia certa homogeneidade). Positivamente, esse acontecimento liberou a linguagem do jugo da representação, para que ela começasse a ser reexperimentada, na modernidade, a partir de seu ser próprio. Com isso, deixamos em aberto para investigações vindouras o desafio de um pensamento pós-antropológico – o qual, no caso de Foucault, parece tomar como ponto de partida, esse "retorno da linguagem". O que está então fundamentalmente em questão não é a questão epistemológica da articulação entre linguagem e mundo na forma de um saber, mas a própria experiência com a linguagem, a pura exterioridade da língua.

[192] Em entrevista de 1972, Foucault afirma que precisou filtrar ao máximo o resíduo transcendental da arqueologia, torná-lo ao máximo imanente, historicizando-o e destituindo-o da pretensão científica de universalidade. Ainda assim, ele permanece aí presente como a "abertura", que articula entre si as "palavras e coisas", permanece como a forma de "experiência fundamental", como a "condição de possibilidade". Afinal, o que é esse resíduo transcendental que permanece, ao menos nesse momento da obra de Foucault (para além da alternativa fácil de simplesmente constatar que este vocabulário conceitual é abandonado já em *AS*)?

BIBLIOGRAFIA

Michel Foucault

FOUCAULT, M. *Anthropologie d'un point de vue pragmatique: précédé de Michel Foucault, introduction à l'anthropologie*. Paris: J. Vrin, 2009 (1ª ed. de 2008). Ed. brasileira: *Gênese e Estrutura da Antropologia de Kant*. trad. de Marcio Alves da Fonseca e Salma Tannus Muchail Edições Loyola, São Paulo, 2011.

_____. *Folie et déraison: histoire de la* folie à l'Âge Classique. Paris: Plon, 1961. Ed. brasileira: *História da loucura na idade clássica*. Tradução: José Teixeira Coelho Netto. 9ª ed. São Paulo: Perspectiva, 2013, 9ª ed., 2ª reimpressão.

_____. *Naissance de la clinique*. Paris: Quadrige/PUF, 1963. Ed. brasileira: *O Nascimento da clínica*. Tradução: Roberto Machado. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 5ª. ed., 1998.

_____. *Raymond Roussel*. Paris, Gallimard, 1963. Ed. Brasileira: *Raymond Roussel*. Tradução: Manuel B. da Motta e Vera L. A. Ribeiro. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1999.

_____. *Les Mots e les choses. Une archéologie des sciences humenes*. Paris: Gallimard, 1966; Dépôt légal: avril 2002. Ed. brasileira: *As Palavras e as coisas:* Uma arqueologia das ciências humanas. Tradução: Salma Tannus Muchail. 8ª. ed.. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

_____. *L'Archéologie du savoir*. Paris: Gallimard, 2001 (1969). Ed. brasileira: *A Arqueologia do saber*. 5ª ed. Tradução de Luiz Felipe Baeta Neves. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1997.

_____. *Dits et écrits*. 1954-1988. Édition de Daniel Defert, François Ewald e Jacques Lagrange. Paris: Quarto/Gallimard, 2001, 4v.

_____. Ditos e escritos. Arqueologia das ciências e história dos sistemas de pensamento. MOTTA, Manoel Barros da (Org.). Tradução de Elisa Monteiro. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2000. v. 2.

_____. Ditos e escritos. Estética: literatura e pintura, música e cinema. MOTTA, Manoel Barros da (Org.). Tradução de Inês Autran Dourado Barbosa. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2001. v. 3.

_____. *A Ordem do Discurso*: Lição Inaugural no Collège de France pronunciada em 2 de dezembro de 1970. Trad. Laura F. A. Sampaio. Edições Loyola: São Paulo, 1996, p. 78.

Immanuel Kant

KANT, I. *Gesammelte Schriften*, Berlin: Walter de Gruyter & Co, 1901-. Disponível em: https://korpora.zim.uni-duisburg-essen.de/kant/

_____. *Antropologia de um ponto de vista pragmático*. Tradução: Clélia A. Marins. São Paulo: Iluminuras, 2006.

_____. *Anthropologie du Point de Vue Pragmatique*. Traduit par Michel Foucault. Seconde Edition. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1970.

_____. *Crítica da razão pura*. Tradução do alemão por Alexandre Fradique Morujão e Manuela Pinto dos Santos, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 2010 (7ª ed.).

_____. *Crítica da Razão Prática*. Tradução, introdução e notas de Valério Rohden. São Paulo: Martins Fontes, 2011 (1ª ed. 2002).

_____. *Crítica da Faculdade do Juízo*. Tradução do alemão por Valério Rohden e Antônio Marques. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002 (2ª ed).

_____. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Tradução pt. de Paulo Quintela. Lisboa: Edições 70, 2007.

_____. *Lógica*. Tradução de Guido A. de Almeida. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003 (3ª ed.).

Martin Heidegger

HEIDEGGER, M. *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemayer, 1967.

_____. *Kant und das Problem der Metaphysik* (GA 3), Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann, 1991 [1929].

_____. *Wegmarken* (GA 9), Vittorio Klostermann: Frankfurt a. M., 1976.

Bibliografia complementar

ARAÚJO, Inês Lacerda. *Foucault e a Crítica do Sujeito*. Curitiba: Ed. da UFPR, 2001.

ALVES, Alexandre. "A crítica de ponta-cabeça: sobre a significação de Kant no pensamento de Foucault". *Trans/Form/Ação*, São Paulo, 30(1): 25-40, 2007.

ARAUJO, S. F. The question of empirical psychology in the pre-critical period: A case for discontinuity in Kant's thought. In S. Bacin; A. Ferrarin; C. La Rocca & M. Rufng (eds.), Kant und die Philosophie in weltbürgerlicher Absicht. Berlin: de Gruyter, 2013, p. 359-366.

ARAUJO, S.; LEITE, D. "Psicologia Empírica e Antropologia no pensamento inicial de Kant", in: Kant e-Prints. Campinas, Série 2, v. 9, n. 2, p.27-57 jul.-dez., 2014.

BAUMGARTEN, *Metaphysica,* Halae, impensis C. H. Hemmerde, 1779 (1739).

BECKENKAMP "Tinha Kant um conceito de Espírito?" In: *O que nos faz pensar* nº32, PUCRJ dezembro de 2012, p. 214-233.

BERMES, C. *Welt als Thema der Philosophie vom metaphysischen zum natürlichen Weltbegriff*, Meiner Hamburg, 2004.

BOUCHINDHOMME, Christian. "Foucault, la morale, la critique". In.: CANGUILHEM, Georges. (Org.) *Michel Foucault philosophe*. Rencontre internationale. Paris: Seuil, 9, 10, 11 janvier 1988.

BRAGUE, R. *La Sagesse du monde: Histoire de l'expérience humaine de l'univers.* Paris: Fayard, 1999

BRANDT, R. Kritischer Kommentar zu Kants Anthropologie in pragmatischer Hinsicht (1798). Hamburg: Felix Meiner, 1999.

BRANDT, Reinhard; STARK, Werner. (1997): "Einleitung". In: KANT, I. Kant's gesammelte Schriften. Hrsg. von der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften. Band XXV. Berlin / New York: Walter de Gruyter.

CANDIOTTO, César. *Foucault e a crítica da verdade*. Belo Horizonte: Autêntica Editora; Curitiba: Champagnat, 2010.

_____. "Michel Foucault e o problema da antropologia". *Revista Philosophica*, Valparaíso, 29, p. 183-197, 2006.

CARUS, F. *Geschichte der Psychologie*. Berlin: Springer, 1990 [1808].

CASSIRER, Ernst. *Die Philosophie der Aufklärung*. Tübingen: Morh Siebeck, 1932.

_____. *Kant, vida y doctrina*. Tradución de Wenceslao Roces. México: Fondo de Cultura Económica, 2003.

CASTELO BRANCO, Guilherme. “Considerações sobre ética e política”. In.: PORTOCARRERO, Vera.

CASTELO BRANCO, Guilherme (Orgs.). *Retratos de Foucault*. Rio de Janeiro: Nau Editora, 2000, p. 310 – 327.

_____. “Kant-Foucault: Autonomia e Analítica da Finitude”. In: *Kant e-Prints.* Campinas, Série 2, v. 6, n. 2, p. 01 -13, jul.- dez., 2011.

CASTRO, E. “Foucault lector de Kant”. In: FOUCAULT, M. *Una lectura de Kant: introducción a la antropología en sentido pragmático.* Siglo XXI, 2009, p. 9-29.

_____. *El vocabulario de Michel Foucault*. Buenos Aires: Prometeo, 2004.

CRITIQUE, Revue générale des publications françaises et étrangères. *Michel Foucault du monde entier*. Août-Septembre 1986. Tome XLII – Nº 471-472. Paris: Édition De Minuit, 1986.

CHANTRAINE, P. *Dictionnaire étymologique de la langue grecque: Histoire des mots*. Paris: Klincksieck, 1999 (1968).

CRUSIUS, C. *Entwurf der nothwendigen Vernunft*. Leipzig, 1766.

DÁVILA, Jorge. GROS, Frédéric. *Michel Foucault lector de Kant*. Venezuela: Universidade de Los Andes, 1998.

DELEUZE, G. *Foucault*. Tradução: Cláudia Santana Martins. São Paulo: Brasiliense, 1988.

DESCARTES, R. "As Paixões da Alma" (1649). In: *Descartes: Obras escolhidas*. Trad. de J. Guinsburg e Bento Prado Junior. São Paulo: Difel, 1973, p. 295-404. (Col. Clássicos Garnier da Difel, ed. original francesa: Éditions Garnier Frères, Paris, s/d).

DREYFUS, H. e RABINOW, P. *Michel Foucault, beyond structuralism and hermeneutics*. The University of Chicago Press, Chicago, 1982.

_____. “Qu’est-ce que L’Âge D’Homme*?*”. In.: *CRITIQUE*, Revue générale des publications françaises et étrangères. *Michel Foucault du monde entier*. Août-Septembre 1986. Tome XLII – Nº 471-472. Paris: Édition De Minuit, 1986.

ELDEN, S., MENDIETA, E. (eds.). *Reading Kant's Geography*. Contemporary Continental Philosophy Series. New York: SUNY Press, 2011.

ERIBON, Didier. *Michel Foucault e seus contemporâneos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1996.

_____. *Michel Foucault*: *Uma Biografia*. Tradução: Hildegard Feist. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

FIMIANI, Mariapaola. *Foucault e Kant – Crítica, Clínica e Ética*. Napoli: Città del Sole, 1997.

FIRLA, M. *Untersuchungen zum Verhältnis von Anthropologie und Moralphilosophie bei Kant*. Frankfurt am Main/Bern, Peter Lang, 1981.

FONSECA, Márcio Alves da. *Michel Foucault e a Constituição do Sujeito*. São Paulo: EDUC, 2003. 1ª. Edição: 1995.

FONSECA, M. A. et MUCHAIL, S. T., "La thèse complémentaire dans la trajectoire de Foucault", *Rue Descartes* 2012/3 (n° 75), p. 21-33.

GROS, Frédéric. "Foucault e a questão do quem somos nós?" In.: *TEMPO SOCIAL*. Revista de Sociologia da USP. Vol. 7, nº 1 e 2, outubro de 1995, pp. 175-178.

HABERMAS, Jürgen. "Une Fleche dans le Cœur du temps présent". *Rev. CRITIQUE*, 471-472. In.: *CRITIQUE*, Revue générale des publications françaises et étrangères. *Michel Foucault du monde entier*. Août-Septembre 1986. TomeXLII – Nº 471-472. Paris: Édition De Minuit, 1986. p. 794-799.

HAHN, Alexandre. *A função da antropologia moral na filosofia prática de Kant*. Tese de Doutorado – Unicamp, Campinas: SP, 2010

HAN, Béatrice. *L'ontologie manquée de Michel Foucault – Entre l'historique et le transcendental*. Collection Krisis. Grenoble, França: Editions Jérômo Millon, 1998.

HINSKE, N. *Kants Weg zur Transzendentalphilosophie: der dreißigjährige Kant*. Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz: Kohlhammer, 1966.

HAMM, C. "'Jogo livre' e a 'sensificação de ideias' na Crítica do juízo de Kant" in: Stud. Kantiana 19 (dez. 2015): 89-103.

HOY, David Couzens (comp.). *Foucault: A Crítical Reader*. Basil Blackwell Ltda, 1986, Oxford and New York.

HUISMAN, D. (dir): *Dicionário dos Filósofos*. Tradução de Cláudia Berliner et alli. São Paulo: Ed. Martins Fontes, 2001.

HUIZINGA, J. *Homo Ludens – Vom Ursprung der Kultur im Spiel*. Reinbeck bei Hamburg: Rowohlt, 21. Auflage 2009 (1938).

HUSSERL, E. "Kant und die Idee der Tranzendentalphilosophie" (1924) in: *Erste Philosophie* (1923/24). *Erster Teil: Kritische Ideengeschichte* (Husserliana: Gesammelte Werke, Bd. VII). Hrsg. von Rudolf Boehm. Den Haag: 1956.

KITCHER, P. *Kant's Transcendental Psychology*, Oxford: Oxford University Press 1990.

KRAEMER, C. *Ética e Liberdade em Michel Foucault: uma leitura de Kant*. São Paulo: Edusc, 2011.

LA ROCCA, C. *Esistenza e Giudizio. Linguaggio e ontologia in Kant*, Pisa: ETS 1999.

LEBRUN, G. "Note sur le phénoménologie dans *Les Mots e les choses*". In: *Michel Foucaut philosophe: Rencontre internationale* (Paris 9, 10 11 janvier 1988), Paris: Éditions du Seuil, 1989.

_____. "Transgredir a Finitude". In.: RIBEIRO, Renato J. (Org). *Recordar Foucault*. São Paulo: Brasiliense, 1985.

LOUDEN, R. *Kant´s Impure Ethics: From Rational Beings to Human Beings*, New York: Oxford University Press, 2000.

_____. "A segunda parte da Moral: a Antropologia Moral de Kant e sua relação com a Metafísica dos Costumes", in: Ethic@, 1/1, pp. 27-46, 2002

_____. *Kant's Human Being: Essays on his Theory of Human Nature*. New York: Oxford University Press, 2011.

MACHADO, Roberto. *Ciência e Saber – A Trajetória da Arqueologia de Foucault*. 2ª. Ed. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1988. 1ª ed. Janeiro de 1982.

_____. *Foucault, a ciência e o saber*. Rio de Janeiro: Zahar, 2006. Ed. revisada e ampliada de *Ciência e saber – A Trajetória da Arqueologia de Foucault*.

_____. *Foucault, a filosofia e a literatura*. 2 ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2001. 1ª ed.: 2000.

MACEY, David. *The Lives of Michel Foucault*, London: Hutchinson, 1993.

_____. *Michel Foucault*, London: Reaktion, 2004.

MACHEREY, Pierre. «Pour une histoire naturelle des normes». In.:*Michel Foucault philosophe*. Rencontre internationale. Paris: Seuil, 9, 10, 11 janvier 1988, p.203-221.

_____. "Nas origens da *História da Loucura*: uma retificação e seus limites". Trad. br.: Renato Janine Ribeiro. In.: *Recordar Foucault. Os textos do Colóquio Foucault*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1985.

MALLEA, Gustavo et all. *Foucault y la ética* – Seminário dirigido por Tomás Abraham. Buenos Aires: Editorial Biblos, 1988.

MERLEAU-PONTY, M. *La structure du comportement.* Paris: PUF, 1942.

_____. *Phénoménologie de la perception*, Paris: Gallimard, 1945.

_____. *Le visible et l'invisible*, Paris: Gallimard, 1964.

MILLER, James. *The Passion of Michel Foucault*. New York City: Simon & Schuster, 1993.

MOREY, Miguel. "Sur le style philosophique de Michel Foucault ». In.: *Michel Foucault philosophe*. Rencontre internationale. Paris: Seuil, 9, 10, 11 janvier 1988, p. 137-149.

MUCHAIL, Salma T. *Foucault simplesmente*. Loyola: São Paulo, 2004.

MURICY, Kátia. "Foucault e Baudelaire". In.: PORTOCARRERO, V. CASTELO BRANCO,G. (Orgs.). *Retratos de Foucault*. Rio de Janeiro: Nau Editora, 2000. p. 296 – 309.

NETO, L.F. "Homem-objeto – o lugar da antropologia no pensamento de Kant". In: *Kant e-prints*. Campinas, Série 2, v. 1, n.2, p. 13-39, jul.-dez. 2006.

PALTRINIERI, L. "Les aventures du transcendental : Kant, Husserl, Foucault", *Lumières*, 16, 2e semestre 2010, p. 11-32.

PAUL, H. *Deutsches Wörterbuch*. M. Niemeyer, 1897. Disponível em: https://archive.org/details/deutscheswrter00pauluoft

PEREZ, D. "Foucault como kantiano: acerca de um pensamento do homem desde sua própria finitude". *Rev. Filos.*, Aurora, Curitiba, v. 24, n. 34, p. 217-239, jan./jun. 2012.

PEREZ, D. "A antropologia pragmática como parte da razão prática em sentido kantiano" in: *Manuscrito* – Revista Internacional de Filosofia, v. 32, n. 2, (2009), p. 357-397.

_____. "O significado de natureza humana em Kant" in: *Kant e-Prints*, v. 5, n. 1, (2010), p.75-87.

_____. "A relação entre a teoria do juízo e a natureza humana em Kant". *Educação e Filosofia*, v. 27, n.especial, (2013), p. 233-258.

PITTE, Frederick P. van den. Kant as philosophical anthropologist. The Hague: Martinus Nijhoff, 1971.

PLATÃO. *Timeu*-Critías. Tradução do grego, introdução e notas por Rodolfo Lopes. Coimbra, CECH, 2011.

PORTOCARRERO, Vera. "Representação e constituição do sujeito". In.: PORTOCARRERO, V. CASTELO BRANCO, Guilherme (Orgs.). *Retratos de Foucault*. Rio de Janeiro: Nau Editora, 2000, p. 29–53.

POSTER, Mark. “Foucault, le présent et l’histoire”. In.: *Michel Foucault philosophe*. Rencontre internationale. Paris: Seuil, 9, 10, 11 janvier 1988, p.354-371.

QUEIROZ, André. *O Presente, o Intolerável... Foucault e a História do Presente* Rio de Janeiro: 7 letras, 2004.

RAJCHMAN, John. *Foucault: A Liberdade da Filosofia*. Tradução: Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1987.

_____. «Foucault: l’éthique et l’œuvre». In.: *Michel Foucault philosophe*. Rencontre internationale. Paris: Seuil, 9, 10, 11 janvier 1988, p. 249-260.

REVEL, Judith. *Foucault – conceitos essenciais*. São Carlos: Claraluz, 2005.

SABOT, Philippe. *Lire* «Les *mots et les choses*» de *Michel Foucault.* Paris: Quadrige/PUF, 2006.

SANTOS, Leonel. R. “Analogia e Conjectura no pensamento cosmológico do jovem Kant”. *Kant e-Prints*. Campinas, Série 2, v. 4, n. 1, p. 131-163, jan.-jun., 2009.

SANTOS, Paulo. L. *Conceito de Mundo e Conceito na Dissertação de 1770 – Primeira Parte*, Revista ANALYTICA, Rio de Janeiro, vol 11 nº 2, 2007, p. 61-120.

_____. *Conceito de Mundo e Conceito na Dissertação de 1770 – Segunda Parte*, Revista ANALYTICA, Rio de Janeiro, vol 12 nº 1, 2008, p. 43-98.

ROCHLITZ, Rainer. “Esthétique de l’existence – morale postconventionnelle et théorie du povoir chez Michel Foucault”. In.: *Michel Foucault philosophe*. Rencontre internationale. Paris: Seuil, 9, 10, 11 janvier 1988, p. 288-300.

SARDINHA, Diogo. “Kant, Foucault e a antropologia pragmática”. *Kant e-Prints.* Campinas, Série 2, v. 6, n. 2, p. 43 - 58, jul.- dez., 2011.

SENELLART, Michel. “A Crítica da Razão Governamental em Michel Foucault”. In.: TEMPO SOCIAL – Revista de Sociologia da USP. Vol. 7, Nºs. 1 e 2, outubro de 1995, pp. 1-13.

SIMMERMACHER, V. *Kants KrV als Grundlegung einer Anthropologia transcendentalis*. Heidelberg, 1951.

SOUZA, Sandra Coelho de. *A Ética de Michel Foucault: a verdade, o sujeito, a experiência* (L’Étique de Michel Foucault). Belém: Cejup, 2000.

STARK, Werner. (2003): “Historical Notes and Interpretative Questions about Kant’s Lectures on Anthropology”. Translated by Patrick Kain. In: JACOBS, Brian; KAIN, Patrick (ed.) Essays on Kant’s Anthropology. Cambridge: Cambridge University Press.

TERNES, José. “Michel Foucault e o nascimento da modernidade”. In.: *TEMPO*

SOCIAL – Revista de Sociologia da Universidade de São Paulo (USP). Vol. 7, Nºs. 1 e 2, outubro de 1995, pp. 45-52.

_____. *Michel Foucault e a Idade do Homem*. Goiânia: Ed. UCG: Ed. UFG, 1998.

TERRA, Ricardo. "Foucault leitor de Kant: da antropologia à ontologia do presente". In.: *Passagens – Estudos sobre a filosofia de Kant*. Rio de Janeiro: UFRJ, 2003.

VEYNE, Paul. « *Le Dernier Foucault et sa Morale »*. In. : *CRITIQUE*, Revue générale des publications françaises et étrangères. *Michel Foucault du monde entier*. Août-Septembre 1986. Tome XLII – Nº 471-472. Paris: Édition De Minuit, 1986, p. 933 – 941.

VOLLRATH, E. "Die Gliederung der Metaphysik", in: *Zeitschrift für philosophische Forschung*, April-June 1962, 16.

WILLASCHECK / STOLZENBERG / MOHR / BACIN (Hrsg.). *Kant-Lexicon*. Berlin: De Gruyter, 2015, 3 Bde.

WOLFF, C. *Cosmologia Generalis.* In: *Gesammelte Werke*, vol IV, edit. por Jean Ecole et. al. Hildesheim: Georg Olms, 1964.