

VARIA

A definição foucaultiana de antropologia e os limites da filosofia crítica

Foucault's definition of anthropology and the limits of critical philosophy

* Clara Virgínia de Queiroz Pinheiro

** Vitor Vasconcelos de Araújo

Resumo: O principal objetivo deste artigo é articular a noção de antropologia, contida na tese complementar de Foucault a *História da loucura, Gênese e estrutura da Antropologia de Kant*, e em sua obra de 1966, *As palavras e as coisas*, reconhecendo no uso deste conceito uma cumplicidade teórica entre os dois textos. Em segundo lugar, procuramos entender os motivos que levaram Foucault a abandonar Kant como referência crítica às ciências humanas. Ao desvencilhar-se da filosofia kantiana, o pensador francês é forçado a construir outros pressupostos que tornam possíveis o estudo do homem, tanto inspirado pela tendência estruturalista dos intelectuais franceses, sem, no entanto, estruturar condições atemporais dos discursos, como na crítica de Nietzsche à tradição filosófica.

Palavras-chave: Foucault. Antropologia. Kant. Ciências Humanas. Filosofia crítica.

Abstract: The main purpose of this article is to articulate the notion of anthropology, contained in the complementary thesis of Foucault's *Madness and Civilization, Genesis and structure of Kant's anthropology*, and in his work of 1966, *The Order of Things*, recognizing in the use of this concept a theoretical complicity between the two texts. Second, we seek to understand the reasons which led Foucault to abandon Kant as critical reference to the human sciences. To disengage from the Kantian philosophy, the French thinker is forced to build other conditions that made possible the study of man, both inspired by structuralist tendency of French intellectualists, without, however, structure timeless conditions of discourse, as in Nietzsche's criticism towards the philosophical tradition.

Keywords: Foucault. Anthropology. Kant. Human Sciences. Critical philosophy.

* Professora titular da Universidade de Fortaleza. Possui doutorado em Saúde Coletiva pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro e pós-doutorado no CNRS/CERME3/Université Paris-Descartes. <claravirginia@unifor.br>.

** Mestrando em Filosofia na Universidade Federal do Ceará e graduado em Psicologia na Universidade de Fortaleza. <vasconcelosvitor@yahoo.com.br>.



Na escrita d' *As palavras e as coisas*, o termo antropologia é exclusivamente vinculado ao esforço crítico de Foucault em ressaltar os impasses de um sujeito que só podia reconhecer-se em sua finitude, isto é, nas dimensões do trabalho, da linguagem e da vida. Já na *Gênese e estrutura da Antropologia de Kant*, o uso da palavra antropologia, possui uma polissemia que se expressa a favor da filosofia de Kant e contra a apropriação da reflexão transcendental no pensamento filosófico que o sucede. Com efeito, temos, de um lado, uma antropologia crítica, em que é possível ter em mente o alcance e a validade de seu uso e, de outro lado, uma antropologia falsa, que confundiu as dimensões do empírico e do transcendental.

Foucault teria condições, a partir destas definições, de realizar a crítica do pensamento moderno, subsumindo-os aos problemas dos duplos, caracterizados no capítulo IX d' *As palavras e as coisas*¹ e apontar para uma superação deste impasse, sem, no entanto, recair em uma solução simplista, tampouco tendo em vista um sujeito universal. Estamos sugerindo, portanto, neste sentido, que, a *Gênese e estrutura da Antropologia de Kant* seja tomada como um estudo propedêutico da obra de 1966.

N' *As palavras e as coisas* Foucault dedica-se a abordar o problema das ciências humanas e analisar as condições históricas nas quais foram possíveis o surgimento do homem como objeto de saber. Continuando aquilo que ele já havia abordado na conclusão d' *O nascimento da clínica* (FOUCAULT, 1998), articulando a medicina anátomo-patológica como uma das regiões que denuncia uma discursividade nascente, ligando o modo de interrogação da interioridade orgânica humana com a emergência de uma nova disposição epistemológica, a obra de 1966 dedicou-se, a partir da explicitação e crítica dos duplos (o homem como sujeito e objeto do saber), a demonstrar que essa novidade discursiva não era exclusiva ao campo da medicina, mas foi responsável pela condição de surgimento das ciências e da filosofia modernas no final do séc. XVIII. Para Foucault, a modernidade tem início a partir da demarcação de uma antropologia – isto é, de um saber ligado ao homem como seu limite – em relação àquilo que permaneceu, no classicismo, como uma teoria do ser².

O horizonte da crítica de Foucault, quando se põe a diagnosticar o estatuto epistemológico, por exemplo, da fenomenologia, é tornar explícita a confusão dos duplos que surgiu na tradição da filosofia

¹ Segundo Foucault (2007) os duplos se expressam nas ambiguidades do empírico e do transcendental, do cogito e do impensado e, por fim, do recuo e do retorno à origem.

² Tomando os três marcos da história das ideias, em seu movimento de sucessividade e ruptura, a partir do renascimento, do classicismo e da modernidade, Foucault atribui-lhes os termos: cosmologia, ontologia e antropologia, respectivamente.

e das ciências após Kant. Segundo Foucault (2007), Husserl, em sua fenomenologia, não só reproduziu o horizonte ambíguo que caracterizou o discurso da episteme moderna, como participou de sua consolidação, juntamente com a dialética e o marxismo.

Entretanto, há um aspecto que a obra publicada em 1966 não deixa claro: os critérios de contraponto à analítica da finitude que Foucault possui como o pano de fundo de sua análise quando diagnostica os duplos, apontando seus problemas. Que noção de antropologia possui Foucault quando se propõe a apontar para as confusões e problemas em relação ao homem tido, simultaneamente, como objeto e como fundamento do conhecimento do objeto? Afinal, é somente de posse de uma alternativa à analítica da finitude que Foucault pode se debruçar sobre os discursos da modernidade e analisar suas inconsistências.

Encontramos na tese complementar de doutorado de Foucault (2011), chamada *Gênese e estrutura da Antropologia de Kant*, um caminho para uma melhor compreensão do horizonte conceitual que viria a orientar os diagnósticos contidos n' *As palavras e as coisas*. Na tese mencionada encontram-se importantes articulações feitas por Foucault sobre o aspecto mais instigante da filosofia de Kant, que é exatamente o abandono da verdade como a busca da correspondência entre o juízo determinante e a coisa. A verdade, segundo a interpretação de Foucault da antropologia de Kant, faz-se como impulso ativo do intelecto; menos como a adequação à representação imediata do objeto, já dada na sensibilidade, do que como o esforço de criação de juízos correspondentes a experiências possíveis, subvertendo o campo da pura empiria e do puro intelectualismo.

O jargão kantiano em que o eu penso deve poder acompanhar todas as minhas representações (KANT, 2008, B132), coloca em jogo toda a tentativa de tornar a verdade um jogo horizontal entre a percepção e o percebido. Para Foucault (2011), se a verdade, portanto, não é uma garantia, mas uma arte (*Kunst*), os objetos são menos uma realidade patente, transparente ao olhar do filósofo e do cientista, do que sujeitos a um processo de trabalho conceitual constante, conciliando o dado sensível às categorias transcendentais.

Outro objetivo de Foucault, para além da explicitação de uma noção de antropologia, é estabelecer as relações entre o texto *Antropologia de um ponto de vista pragmático* e as tradições pré-crítica, crítica e pós-crítica de Kant. A fidelidade que existe entre a *Crítica da razão pura* e a *Antropologia de um ponto de vista pragmático*, esforço necessário para escapar da ideia de que a primeira seria o fundamento e a segunda uma mera decorrência empírica da primeira crítica, permite a Foucault situar o *a priori*, instância que realiza a síntese do conhecimento, como algo inscrito na dimensão das sucessividades temporais. Demarcação

necessária já que o tempo poderia ser interpretado de duas maneiras: ou ele seria a garantia do conhecimento, pressuposto a partir da intuição interna que, por conseguinte, demanda, do ponto de vista lógico, uma condição prévia para a síntese – a unidade do eu penso – fundando um *a priori* inflexível, ou ele seria corrosão, isto é, a exaustiva dispersão da unidade de síntese do objeto que não tem na passividade da receptividade sensível a garantia de sua universalidade.

A escolha de Foucault (2012a) parece óbvia quando o pensador, n' *Arqueologia do saber*, irá introduzir a ideia de uma história descontínua sem teleologias e sem promessas de origem no homem. De modo que se Foucault toma tal definição, do tempo como corrosão – pressuposta pela aniquilação da correspondência entre o eu objeto (como intuição interna) e sua síntese unificadora (eu sujeito como pressuposição de uma lógica *a priori*) – é para demarcar a distinção entre o empírico e o transcendental. O grande equívoco da analítica da finitude, portanto, foi ter tratado o eu como uma dimensão necessária e intuitivamente pressuposta ao eu transcendental.

Com efeito, isto condicionou o percurso da afirmação do transcendental, na história do pensamento pós Kant, a partir da relação do mesmo e do outro, onde o diverso é devolvido para a estrutura autofundante e constituinte que dá sentido e ordem às empirias. Já que o eu é elevado à condição de objeto, o aspecto formal do saber é igualmente trazido para o campo da determinação objetiva, ou seja, é tratado como uma evidência. Tal foi a tentativa de Husserl, segundo Foucault, ao retomar a reflexão transcendental kantiana, forçando-a a passar pela intuição antes de adentrar o campo de uma psicologia pura, caminho o qual Kant só estaria disposto a assumir se se desejasse produzir um conhecimento totalizante entre a estética, a analítica e a dialética transcendentais. Por outro lado, o processo de dedução das categorias transcendentais, não obstante, deu-se inteiramente de forma conceitual e, portanto, o eu puro, é inteiramente analítico e livre de intuições.

A partir disto, Foucault rejeita qualquer forma de compreensão da história do conhecimento que situe o homem como o centro e a medida de todo o possível, já que a ideia de uma antropologia falsa – definição que aparece na tese complementar do pensador francês - não pode servir de fundamento para nada.

A insuficiência das representações: o aparecimento da ambiguidade entre o visível e o invisível

Antes de expormos as razões a partir das quais Foucault (2007) pôde realizar uma crítica da modernidade, talvez seja necessário percorrer o

caminho que leva o pensador francês a afirmar o estado indefensável do discurso clássico ante a emergência da episteme moderna.

Em *As palavras e as coisas*, Foucault (2007) escolhe três disciplinas particulares capazes de ilustrar o estado de mutação dos discursos nos quais é possível perceber a existência de uma semelhança quase manifesta entre as dimensões do trabalho, da linguagem e da vida. Tudo se passa como se fosse possível perceber que o mesmo fundamento epistêmico mantém o estado de coerência destas três disciplinas. Estado o qual pode ser percebido na relação que elas possuem entre si, em um dado momento histórico, e não uma semelhança que pode ser entendida como uma História universal da economia, da linguagem e da biologia.

Assim, a medida do trabalho oriunda do classicismo encontrava a possibilidade de fundação de um sistema monetário de equivalências no caráter imediato do alimento, do vestuário e da habitação (cf. FOUCAULT, 2007, p. 305). Portanto, é o traço da necessidade que serve de grandeza dos sistemas de equivalência. O valor de uso de uma mercadoria torna-se mais importante do que o seu valor de troca e o alimento, por sua vez, condiciona o preço dos mercados de produção agrícola. “As necessidades e a troca de produtos que podem responder a elas são sempre o princípio da economia: são o seu primeiro motor e a circunscrevem; o trabalho e a divisão que o organiza não passam de seus efeitos” (FOUCAULT, 2007, p. 307).

Contudo, esta medida da análise clássica não encontra no caráter variável dos indivíduos uma regulação orientada a partir dos corações dos consumidores. Estes se subordinam a uma medida absoluta (cf. FOUCAULT, 2007, p. 308) independente de seus desejos e que lhes é imposta de fora.

A mudança que ocorre diante das reorganizações modernas e que, por sua vez, assinala uma ruptura diante da medida absoluta que tornava possível a elaboração de um sistema de equivalência das necessidades, é substituída por uma medida igualmente universal.

A sutil e decisiva diferença ante a unidade absoluta que conferia ordem à multiplicidade das carências particulares, centrais às relações de distribuição de bens, é a de que, na modernidade, esta unidade é interna ao próprio objeto submetido às leis econômicas. Desse modo, a ordem e, por conseguinte, o sistema de trocas acontece “[...] porque todos eles [objetos da análise econômica] são submetidos ao tempo, ao esforço, à fadiga e, indo ao extremo, à própria morte” (FOUCAULT, 2007, p. 309). As análises de Adam Smith, portanto, já escapam dos sistemas de representação da era clássica e “[...] 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 [...]” (FOUCAULT, 2007, p. 309). Finalmente, podem romper definitivamente com os jogos de representações da ordem e dirigir-se às “[...] formas do trabalho e do capital” (FOUCAULT, 2007, p. 309), abandonando a fisionomia cíclica da produção e do empobrecimento.

Na elaboração da episteme das ciências da vida, a mudança é apresentada, talvez, de forma mais clara, uma vez que Foucault (cf. FOUCAULT, 1998, p. 228) já havia nos mostrado a articulação entre os tratados de medicina anátomo-patológica e a emergência do inconsciente freudiano. Por esta razão, a botânica não pode ser apenas a taxinomia da superfície (suas partes visíveis), mas deve incrustar na descrição rasteira das flores e dos frutos, os órgãos internos da planta, bem como suas funções. A classificação não será mais a referência “[d]o visível a si mesmo, encarregando um de seus elementos de representar os outros”; nas palavras de Foucault (2007), será “num movimento que faz revolver a análise, *reportar o visível ao invisível, como à sua razão profunda*, depois alçar de novo dessa secreta arquitetura em direção aos seus sinais manifestos, que são dados à superfície dos corpos (FOUCAULT, 2007, p. 315, grifos nossos).

Por isso, o estudo moderno acerca do vivente irrompe com o paralelismo semântico, que é ao mesmo tempo ontológico para os clássicos, entre palavras e coisas e aprofunda o olhar em direção às estruturas que diferem radicalmente dos vocábulos presentes nos estudos de classificação das espécies.

Na seção nomeada por Foucault (2007) como *flexão das palavras*, encontramos na gramática geral de Bauzée e de Condillac uma forma epistêmica análoga à economia das necessidades e da taxonomia: uma multiplicidade que é ordenada a partir da soberania de uma figura absoluta e exterior ao objeto. No caso da gramática geral, “o poder de designar e o de articular, era assegurado pela soberania do Nome” (FOUCAULT, 2007, p. 323).

Na modernidade, o arbítrio do Nome e, portanto, a autossuficiência da designação das palavras – juntamente com a tarefa de representação de um pensamento autônomo e geral – será substituída pela ligação que as palavras estabelecem uma em relação às outras. “[O]corre enfim à linguagem surgir por si mesma num ato de escrever que não designa nada mais que ele próprio” (FOUCAULT, 2007, p. 419). Assim, desaparecem as relações de semelhança ordenadas pela autoridade de um interlocutor universal exterior à ordem das designações e as palavras dobram sobre si mesmas, produzindo a própria medida da interpretação dos significados.

[h]á um “mecanismo” interior das línguas que determina não só a individualidade de cada uma, mas também suas semelhanças com as outras: é ele que, portador de identidade e de diferença, digno de vizinhança, marca do parentesco, vai tornar-se o suporte da história (FOUCAULT, 2007, p. 325).

O caráter inovador da episteme moderna é o de rejeitar a imediaticidade da representação como o caráter de validade dos objetos e dirigir-se para além de sua visibilidade. É ao mesmo tempo uma emanação do visível e o caráter essencialmente estranho ao olhar e às sensações. Por isso mesmo, “[...] dão-se um volume próprio, definem para si um espaço *interno* que, para nossa representação, está no *exterior*” (FOUCAULT, 2007, p. 329, grifos do original). Com efeito, por destruir as figuras transparentes da episteme clássica, o discurso moderno solicita “[...] de nós a tarefa talvez infinita do conhecimento” (FOUCAULT, 2007, p. 336).

Nas palavras de Merleau-Ponty (1962), onde provavelmente é o autor o qual Foucault toma emprestado a significação da oposição, e ao mesmo tempo, a unidade, do visível e do invisível, “ver é por princípio mais do que se vê, é aceder a um ser de latência. O invisível é o relevo e a profundidade do visível, e, como ele, o visível não comporta positividade pura” (p. 33).

Em conclusão, a ordem das representações torna-se mais complexa a partir do momento em que as necessidades organizaram por si mesmas sua produção, em que os seres vivos se voltam para funções essenciais e internas da vida e em que as palavras carregam o peso da sua história material (cf. FOUCAULT, 2007, p. 418).

O novo gesto que põe os critérios de verdade ante a unidade interna que pertence ao próprio objeto acaba por produzir uma torção que por

superposição, teria recebido, pelo jogo dessas próprias leis, o direito de conhece-las e de coloca-las inteiramente à luz, todos esses temas, para nós familiares e ligados à existência das “ciências humanas” são excluídos pelo pensamento clássico (FOUCAULT, 2007, p. 427).

Poderíamos nos perguntar: como pode haver alguma novidade nesta nova forma de conhecimento, se em nenhum momento a era clássica havia dispensado a figura do soberano? A marca da diferença reside no fato do lugar no qual o sujeito soberano ocupa nas duas epistemes: de um lado, exterior e distante do objeto determinado segundo as constâncias e as transparências da *mathesis* e da ordenação taxinômica. De outro lado, um sujeito soberano que reside internamente ao objeto. Daí, o homem passa a surgir como essa identidade que habita todos os modos de determinação do discurso da modernidade; ele tanto aparece como o passado longínquo não realizado do para-si, onde ainda não podia

ter surgido como também na presença capaz de declarar, a partir de si mesma, seu estatuto de sujeito. Isto é, a existência humana é posta a partir de seus próprios termos, ao contrário da estrita relação entre representação e ser presente no classicismo.

[N]o movimento profundo de uma tal mutação arqueológica, o homem aparece com sua posição ambígua de objeto para um saber e de sujeito que conhece: soberano submisso, espectador olhado, surge ele aí, nesse lugar do Rei que, antecipadamente, lhes designavam *Las meninas*³, mas donde, durante longo tempo, sua presença real foi excluída (FOUCAULT, 2007, p. 430).

Assim, o homem é um Rei destronado. Determinado pelos acontecimentos que o antecedem, em uma história na qual não pôde existir e em um passado fora da linguagem. Ao mesmo tempo, vivendo uma vida que irá acabar assim que a manutenção interna dos órgãos deixar de responder à exigências que o afastam da morte, inserido em um processo evolutivo que não está concluído (e que pode existir sem sua presença) e nas formas da produção e do trabalho que podem modificar-se de tal maneira a não conter mais a forma fundamental da alienação (cf. FOUCAULT, 2007, p. 432).

O brilho que ilumina (parcialmente) os conteúdos da gênese do homem e que antecipam o seu fim estão como que dobrados sobre si mesmos e encontram sua validade exatamente naquilo que mostra a sua fragilidade. Existem como uma “finitude fundamental que só repousa sobre seu próprio fato e se abre para a positividade de todo limite concreto” (FOUCAULT, 2007, p. 434).

O problema dos duplos: a fenomenologia de Husserl como expressão da analítica da finitude

A fenomenologia de Husserl, para Foucault (2007) seria uma das produções teóricas na qual a figura do duplo ganha visibilidade, consistindo em articular, em seu método, as intuições vividas na atitude natural à existência do sujeito transcendental. O princípio que torna o ego concreto imanente, como percurso necessário à redução fenomenológica, dá ao sujeito kantiano a confirmação de sua existência, que na filosofia transcendental crítica não pôde jamais tomar-se como um conceito determinado.

³ Referência ao quadro de Velásquez no qual há o reconhecimento de Foucault da função soberana do Rei como o indicativo da dominação ante os objetos pintados na tela. A representação do quadro se dá, portanto, no espaço imperante da ordenação.

Husserl (2012) ao invés de tomar o eu transcendental como um pressuposto reflexionante, à maneira de Kant, adentra a psicologia pura somente na medida em que ela é uma consciência intencional, ou seja, uma atividade transitiva. A redução fenomenológica exige do filósofo uma passagem pelo campo da intersubjetividade, do corpo enquanto parte do mundo da vida (*Lebenswelt*), para adentrar o campo da derradeira meditação transcendental. Ou seja, Husserl (2012) expõe caminhos concretos para a execução efetiva da reflexão filosófica.

Na *epoché*, retornamos, todavia, à *subjetividade* já dotada de mundo, para a qual em última instância se aponta que tem resultados, que tem mundo a partir de metas e preenchimentos antigos, e retornamos às maneiras como ela, pela sua “metódica” oculta interior tem mundo, “gerou” e configurou o mundo (HUSSERL, 2012, p. 144).

A posição de Husserl explicitada acima fundamenta o duplo que ao mesmo tempo em que é o fundamento do saber, é uma realidade intuitiva em relação ao campo das empirias, sem, no entanto compreender-se, de modo algum, como um empirismo. Posição concordante com a análise de Foucault (2007) quando situa a descrição do vivido como uma dimensão empírica possível a partir de um ego transcendental.

Desse modo, o movimento que conduz a consciência de volta para as coisas mesmas, isto é, para as condições transcendentais nas quais a consciência, em sua gênese, pode expressar uma verdade, diz respeito à capacidade de o sujeito – que alterna sua posição, ora como eu na atitude natural, ora como eu puro na atitude transcendental – posicionar-se acima do mundo, entendido como um conjunto de objetos intencionais.

A analítica intencional possui um sujeito duplicado, ou seja, um eu imerso na atitude natural, produzido na primeira redução em relação ao mundo objetivo, e um eu transcendental na atitude propriamente fenomenológica, pela segunda e definitiva redução que dá origem a uma “subjetividade funcional última e universal” (p. 92).

Em suas críticas ao psicologismo, ao naturalismo, ao historicismo e ao logicismo, Husserl (2012) procurou indagar as ciências de sua época para delas extrair suas limitações, sua gênese e sua função. Foucault (2007), por outro lado, dirá que muito menos do que uma impostura intelectual da fenomenologia em relação à tradição moderna, com seus “ismos”, Husserl se mantém aquém deste projeto por se valer dos mesmos pressupostos arqueológicos que sustentam os alvos de sua crítica. É quase como se Husserl estivesse tentando liberar-se dos prejuízos modernos ao mesmo tempo em que os confirma.

Segundo Britto (2009), há uma tentativa de Foucault em articular os pressupostos insondáveis de Husserl à tradição que se inaugura com Kant.

“Esse laço tão firmemente amarrado pode ser lido através da análise do vivido em Husserl, que nada mais faz que reintegrar o tema da finitude na análise fenomenológica” (BRITTO, 2009, p. 10-11).

Foucault (2007) alertaria, portanto, para as confusões e ambiguidades consolidadas, dentre outros, por Husserl, ao situar um eu duplo, sujeito e objeto, como o princípio metodológico de sua filosofia. Ora, se há uma fixidez do fundamento, pela sobreposição entre o eu como intuição (alienado da formalização de seus modos de doação de sentido) e o eu puro (ciente dos processos que o fazem compreender-se enquanto ego transcendental) há certamente, para Foucault (2007) a impossibilidade de pensar ou conceber verdades alternativas, ou ainda, uma alteridade do pensamento antropológico-humanista.

Todavia, há de se argumentar se as investigações acerca do a priori das correlações intencionais por parte de Husserl possuem uma argumentação unívoca, que encontraria, por sua vez, n' *As palavras e as coisas*, a forma definitiva da filosofia fenomenológica alemã. De acordo com Lebrun (1985), Foucault, na construção de seu mapa arqueológico, por vezes, criticou a fenomenologia de Husserl, na verdade, através de Merleau-Ponty e sua incansável crítica ao pensamento de sobrevoou.

Merleau-Ponty havia recusado qualquer posição que tivesse como consequência uma atitude filosófica de sobrevoou – razão pela qual havia privilegiado a *intencionalidade operante* quando a distinguiu da *intencionalidade de ato*. Enquanto a primeira é o contato ingênuo com o mundo, “que aparece em nossos desejos, nossas avaliações, nossa paisagem, mais claramente do que no conhecimento objetivo” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 16; MERLEAU-PONTY, 1976, p. XIII), a segunda é a consciência inteiramente realizada do trabalho constituinte da subjetividade. Noutras palavras, a intencionalidade operante é a unidade natural (*unité naturelle*), que mostra a ligação primordial entre o sujeito e o mundo da vida. Por isso, a recusa de Merleau-Ponty em tomar para si uma posição que separe o sujeito e o objeto.

Para Husserl, a atitude natural⁴ se refere à vida natural como uma dimensão na qual, “ingênua e diretamente, se entrega ao mundo, ao mundo que, enquanto horizonte universal está sempre aí consciente de um certo modo” (HUSSERL, 2012, p. 259). Mas é preciso que haja um trabalho subjetivo para converter a evidência natural e ingênua da coisa, transformando-a, assim, em uma experiência transcendental. Esta que consiste na apresentação do próprio estado do sujeito da percepção e

⁴ Isso é verdade ao menos em *Crise das ciências europeias e fenomenologia transcendental*, obra cujo impacto repercute em toda a escrita da *Fenomenologia da Percepção*.

não do objeto, cujo fato é atribuído como um dado distinto daquele que opera no mundo objetivo (cf. MOTA, 2006, p. 99-100).

O reconhecimento do estado do sujeito da percepção é responsável pela produção das intuições categoriais, que, para Husserl, são um tipo específico do *a priori* universal, possível de ser apreendido da experiência sensível, produzindo uma forma em geral da coisa. Assim, a autoevidência do objeto é insuficiente para produzir sua universalidade, de tal maneira que Husserl conserva a distinção entre a constituição subjetiva e o mundo da vida, uma vez que, para o filósofo alemão, deveria haver, ao final do procedimento metodológico utilizado pela filosofia fenomenológica, uma inversão do movimento natural da consciência na progressiva transformação da evidência do objeto em um pensamento constituinte.

Por isso, Merleau-Ponty (1976), ao privilegiar a íntima ligação entre a subjetividade e o mundo da vida, instanciada pela *intencionalidade operante*, parece indicar uma religação entre a evidência natural e a experiência transcendental. Assim, Merleau-Ponty certamente se aproxima muito mais da figura do duplo apresentada por Foucault do que a filosofia de Husserl, uma vez que a última conserva a distinção crítica entre as intuições do eu e entre a experiência universal da subjetividade.

Uma alternativa à analítica da finitude: a psicanálise freudiana

Foucault (2012a) já havia declarado que o horizonte discursivo em que é possível analisar nossas formações de saber não são blocos homogêneos que determinam de uma vez por todas os objetos dentro de sua rede conceitual e que são abruptamente interrompidos por uma ordem que modifica um fluxo, outrora estável, fundando um novo bloco de continuidade até que se dispersem novamente em outras maneiras de referência a objetos. Portanto, uma episteme, não é um fluxo de continuidades esperando ser superada por outra. Ela é a convivência entre leis de dispersão e regras de formação, em que o contínuo e o disperso coabitam o espaço geral de nossa racionalidade.

Isto é exatamente o que Foucault indica quando aponta em Bichat a expressão de uma regra de formação do conceito de morte, na sua radical distinção à concepção clássica. É o que ele parece ter em seu horizonte quando anuncia o homem a partir de um princípio de dispersão que encontra na psicanálise e na etnologia, em sua inquietude, um contraponto à soberania da analítica da finitude.

As palavras e as coisas, após a extensa denúncia das confusões e impossibilidades dos duplos, volta-se para enunciar aquilo que coloca o discurso da analítica da finitude no seu limite. As figuras privilegiadas por

Foucault (2007) são a psicanálise e a etnologia. Ambas não ocupam um lugar distinto por apresentarem uma construção mais verdadeira sobre o homem, mas por assumir uma função crítica no interior das ciências humanas. Se o inconsciente para as demais ciências do homem é tratado no movimento paciente de seu desvelamento realizado pela história, “[...] como iluminação progressiva do implícito [...]” (p. 518), a psicanálise o trata diretamente, tornando o inconsciente, menos como um objeto do que como uma hipótese.

Com efeito, o epíteto de mitologia que Freud atribuiu à psicanálise se justificaria, para Foucault (2007), pela localização marginal a um saber representável, no sentido dos modernos. A Morte, o Desejo e a Lei seriam menos tratados como objetos empíricos, do que a própria condição de todo o saber sobre o homem; uma indagação sobre o ser do homem daquilo que o faz humano. O caráter instigante da obra de Freud seria considerar que a Morte, o Desejo e a Lei, não possuem qualquer validade empírica, como um objeto determinado e necessário. Possuem, na verdade, uma validade analítica, isto é, são tomadas como pressupostos hipotéticos, onde seria impossível decrescer, na ordem das causalidades, da vivência empírica do agente psicológico, até a sua condição primeira de possibilidade. O inconsciente permaneceria, ao mesmo tempo, na interpretação foucaultiana, de um lado, como um incondicionado indeterminado e, de outro lado, como o pilar da clínica psicanalítica.

Ainda que haja em *Totem e Tabu* uma descrição dos princípios que tornariam possíveis a explicação das vivências psíquicas inconscientes, em seu processo genético, estas estabeleceriam apenas uma validade analógica com o fenômeno do totemismo. É, na verdade, *como se* houvesse uma figura paterna totêmica primeva, que ao morrer, habita o campo da Lei, organiza a relação entre os homens e censura seus instintos.

No entanto, como alerta Gabby Jr. (2008), a avaliação de Foucault sobre a psicanálise freudiana é, na verdade, mediada pela interpretação lacaniana⁵, na qual existe uma separação entre metapsicologia e clínica⁶, onde o psicanalista francês abandonou, ao seu modo, “a teoria da libido como especulação biológica indevida” (p. 462). Ao contrário, Freud havia admitido uma dubiedade entre as dimensões do normal e do patológico, do familiar e do estranho, do singular e do universal e, finalmente, da vigília e do onírico, embaralhando as dimensões abstratas e concretas de explicação do funcionamento psíquico (GABBY JR., 2008). Portanto,

⁵ Gabby Jr. (2008) afirmará encontrar tal interpretação de Freud na tese de doutorado de Lacan.

⁶ Orientado pela crítica de Politzer ao capítulo sete da *Interpretação dos sonhos*, Lacan avalia a psicanálise freudiana como a aproximação e ao mesmo tempo o recuo de uma psicologia concreta.

em seus próprios termos, confundindo os termos a percepção e intuição interna.

Foucault, portanto, desde *Doença mental e personalidade* já mostrou, como aponta Gabby Jr. (2008), o reconhecimento da distinção entre as dimensões metapsicológicas e clínicas, em que a primeira não seria o fundamento da última, mas de maneira oposta, a dimensão narrativa e concreta do agente psicológico é que orienta a redefinição de uma metapsicologia.

A esfera mítica, contida na psicanálise freudiana, é apontada por Gabby Jr. (2008) como sinônima ao domínio da abstração, nos termos de Politzer (cf. POLITZER, 1998, p. 124), quando confundiu o metapsicológico com as narrativas concretas. Tal análise parece negligenciar a importância dada por Foucault aos juízos regulativos kantianos⁷ e relaciona-se muito mais ao esforço de Politzer ao articular a psicanálise ao horizonte lógico da dialética do que afirmar, como Kant o fez, o caráter não-determinante da esfera regulativa para supor, analiticamente, o incondicionado dos fenômenos psicológicos. Foucault (2007), por sua vez, n' *As palavras e as coisas* reconhece a dimensão do mítico, não como impossibilidade explicativa, mas exatamente como a condição de afirmação da psicanálise como limite da analítica da finitude.

Em seus termos, Lacan (2001) afirma, por exemplo, que não há possibilidade de fundar uma teoria sintética entre o saber e o não-saber, como se se tratassem de dois registros complementares. Este último permanece inteiramente fora do domínio das capacidades egóicas. As cadeias significantes (objeto de intervenção do analista) não possuem com aquelas uma ligação a ponto de revelar as obscuridades do discurso.

Tampouco, podemos encontrar no inconsciente, segundo o psicanalista francês, a recuperação da inteligibilidade silenciosa do mundo sensível. A reciprocidade entre sujeito e objeto, presente no trato da analítica da finitude, para Lacan (2001), seria a marca do pensamento imaginário da conciliação. É impossível que o inconsciente possa ser visto, de alguma forma, perfeitamente ligado às capacidades sinestésicas do corpo próprio, articulado à atividade simbólica da percepção, ou mesmo, subjacentes às leis de formação do mundo natural.

Com efeito, para Pontalis (1965), a psicanálise tem por tarefa maior diferenciar as relações entre os significantes e a ligação entre os significantes e seus respectivos significados. Por assim dizer, o trabalho

⁷ Gabby Jr. (2008) aponta que o termo concreto em Politzer deriva do kantismo ao designar algo que se realiza efetivamente no tempo. Entretanto, do ponto de vista analítico, não é possível atribuir à condição última da evidência intuitiva interna um conhecimento imediato. Gabby Jr. (2008) parece, por sua vez, não reconhecer a distinção entre a psicologia pura (dedução lógica dos procedimentos a priori) e a psicologia empírica (intuições internas).

do analista é tomar por autônoma a cadeia associativa das palavras, compreender sua heterogeneidade e abrir mão de uma teoria do sentido. Isto é, entender consciente e inconsciente como dois tipos de estruturas, dois níveis, ou mesmo, dois sistemas, que embora possuam uma relação entre si, são incapazes de produzir uma teoria da coesão, na qual o objeto é para o sujeito assim como este o é para seu objeto.

Pontalis e Lacan, ao revelarem na psicanálise a explicitação de um processo em terceira pessoa, não estariam, assim, assumindo o triunfo da racionalidade causal no interior dos processos inconscientes das narrativas concretas, mas, sobretudo, o triunfo da impessoalidade da palavra, porquanto a psicanálise revela no sofrimento daquele que fala a tentativa de uma apropriação de uma história que não pertence a um si mesmo. Em poucas palavras, o inconsciente é um sistema assíncrono. Por esta razão, para a psicanálise, “As multiplicidades não são multiplicidades de Um, são multiplicidades irreduzíveis [...] não importa quanto progredirmos na análise das multiplicidades, jamais chegaremos ao nível zero de seus constituintes simples [...]” (ŽIŽEK, 2013, p. 429).

Esta impossibilidade, a nosso ver, se dá pelo fato de que Pontalis (1965) reconhece no uso da linguística estrutural a oportunidade na qual a psicanálise pode renunciar à fenomenologia da fala em prol de uma teoria da língua. Nas palavras de Merleau-Ponty (1991), preparando o terreno retórico para crítica de Saussure, a linguística estrutural “[...] é feita de diferenças sem termos, ou, mais exatamente, os termos nela são engendrados apenas pelas diferenças que aparecem entre eles” (p. 39).

Portanto, Foucault (2007) parece estar muito mais próximo de compreender a psicanálise nos termos indicados por Pontalis (1965) e Lacan (2001), do que reconhecer em Freud, como havia indicado em *As palavras e as coisas*, o inconsciente como o limite da analítica da finitude, uma vez que não se trata de pensar sua natureza determinada, sua ligação com o corpo natural, ou mesmo atribuir aos afetos uma gênese histórica prévia à fala. Trata-se, sobretudo, de considerar a dimensão indeterminada da formação do inconsciente e suas respectivas negatividades: seu não-lugar, sua não-explicação e seu não-sentido. Mais radicalmente, abrir mão de qualquer relação possível entre estrutura e significado. Foucault (2007) reconhece, sobretudo, a irreduzibilidade do saber psicanalítico à forma comum dos discursos da conciliação, em suas palavras, o marxismo e a fenomenologia, em sua expressão francesa, que apenas podem produzir uma forma débil e confusa de conhecimento sobre o homem, consolidando a circularidade tautológica do discurso moderno, na repetição cíclica das duplas figuras da analítica da finitude.

Uma antropologia para pôr fim a todas as antropologias

Seguindo os rastros de Heidegger em sua interpretação da filosofia crítica (GROS e DÁVILLA, 1998; DEFERT, EWALD e GROS, 2011), Foucault, em sua tese complementar, procurou encontrar em Kant a possibilidade de construir uma antropologia que não seja partidária de uma analítica da finitude. Partindo da pergunta heideggeriana sobre a condição de determinação do ente, ou seja, daquilo que antecede a validade empírica do objeto construída pelo método crítico, Foucault procurou questionar o homem como um pressuposto inescapável acerca do conhecimento.

Heidegger (1997) irá se perguntar: como a consciência finita, um ente entre os entes, poderia transcender a si mesma e determinar outro ente enquanto tal? Se se situam, ambos como objetos determinados, como um poderia ser o fundamento do outro? Deveria haver uma estrutura anterior à própria determinação, algo que seja antepredicativo às próprias categorias analíticas capaz de justificar a condição na qual toda e qualquer síntese é possível. Esta confusão leva Heidegger para o caminho de uma ontologia fundamental.

Sabemos, no entanto, que Foucault se furta de qualquer pretensão de uma teoria do ser. Suas meditações sobre a história das ideias não possuem qualquer determinação ontológica e são sempre redefinidas por seus objetos de análise. A compreensão da história como descontinuidade, por exemplo, é menos um predicado que corresponde ao ser histórico do que a possibilidade de interrogá-lo quanto aos objetos que se produzem no decurso do tempo, nos surgimentos e desaparecimentos das condições formadoras em que os homens entendem a si mesmos e ao mundo. Com efeito, se pudéssemos traduzir a pergunta de Heidegger nos termos de Foucault poderíamos dizer: como seria possível o homem, como uma produção de discurso, portanto, determinada a partir de um horizonte histórico, ser a condição e o fundamento de outras produções discursivas?

Seria necessário um método distinto, segundo Foucault (2012b), para o estudo das humanidades, algo que não seja uma descrição dos modos de percepção ou doação de sentido do objeto e nem da consistência lógica dos enunciados. Não seria também pressupor uma estrutura fundamental e atemporal que regula e condiciona as figuras do saber, como um conjunto de coordenadas fixas que não possui sucessão alguma. É exatamente na ideia de um *a priori* historicizado, ou se quisermos, de uma regionalidade transcendental, que Foucault irá situar um empreendimento distinto para o estudo do humano.

Mas, afinal, que ideia de antropologia permite a Foucault criticar os duplos? Que concepção implícita está pressuposta ao identificar

as confusões e ambiguidades da analítica da finitude? É certo que um aspecto central de tal crítica situa-se a partir da compreensão da epistemologia como o jogo entre continuidade e descontinuidade, ou seja, de cortes e permanências que denuncia as organizações onde é possível determinar as leis que compõe o horizonte de racionalidade de uma época. É a tese de Foucault quando sugere que o tratamento dos objetos de um conjunto de disciplinas, de uma mesma época histórica, tem mais similaridades entre si do que a aparente consistência que apresentam se descritos sob a perspectiva de uma ciência ou de uma filosofia, como uma rearticulação e uma evolução conceitual rumo a asserções cada vez mais verdadeiras onde podem, finalmente, reconhecer-se como válidas. Nas palavras de Foucault (2012a), “[a] arqueologia não tenta tratar como simultâneo o que se dá como sucessivo: não tenta imobilizar o tempo e substituir seu fluxo de acontecimentos por correlações que delineiam sua figura imóvel” (p. 205).

Foucault (2011) irá, de forma mais clara, descrever o tratamento de sua definição de antropologia na tese complementar à *História da Loucura*, onde defende a posição de que a filosofia de Kant – tomando-a, portanto, como uma antropologia - não é necessariamente pertencente à analítica da finitude. Pretendemos mostrar como o movimento da dispersão do dado, como a necessidade de uma determinação constante do objeto, para a dispersão da síntese do dado, como a radical contingência envolvida na própria instância de compreensão do objeto marca não só uma importante posição de Foucault sobre a história das ideias, como também organiza e torna melhor compreendida sua tese escrita n’ *As palavras e as coisas*.

A distinção entre o empírico e o transcendental

A caracterização do sujeito transcendental em Kant não é tomada por Foucault como se fosse parte de uma analítica da finitude, mas a comunicação entre o modo de representação dos modernos e dos clássicos (Candiotti, 2009). O mérito de Kant teria sido, para Foucault, neste sentido, de impor à consciência transparente da metafísica clássica a condição da sua finitude, censurando a intuição intelectual e sua correspondência necessária com o ser, sem impor ao sujeito transcendental o estatuto de objeto. “[...] a crítica kantiana marca [...] o limiar de nossa modernidade; interroga a representação, não segundo o movimento indefinido que vai do elemento simples a todas as suas combinações possíveis, mas a partir de seus limites de direito” (FOUCAULT, 2007, p. 334).

Kant, a partir da distinção entre as dimensões do representável e do indeterminável, cria uma distância da coisa para com os modos de representação dela, impondo à consciência o dever de avaliação

do verdadeiro enquanto tal, analisar seu estatuto e verificar suas possibilidades de inserção em uma experiência possível ao homem. Segundo Foucault (2011) a ideia de uma cosmologia⁸ estaria ligada à possibilidade de sua permanente construção e não somente a entrega de seu valor verdadeiro à plenitude dos objetos.

Em relação ao eu, incontornável referência para as ciências humanas, Kant irá afirmar que a representação interna – consciência de si – só pode produzir, naturalmente, um sujeito como fenômeno e não como coisa em si, pois a distinção entre a validade objetiva do fenômeno e o grau indeterminado da coisa em si é um importante fundamento da tradição crítica. Uma estratégia que procura construir uma metafísica sem qualquer pretensão ontológica.

Por isso, “[...] no tocante à intuição interna conhecemos o nosso próprio sujeito apenas como fenômeno e não tal como é em si” (KANT, 2008, A 115). No entanto, isto seria apenas dar conta de uma psicologia empírica, isto é, do eu como o modo de afetação interna, a partir das intuições do tempo (KANT, 2008). Do ponto de vista de uma psicologia pura, entretanto, o eu penso, como a representação intelectual do sujeito que pensa sua representação do objeto, é apenas conceitual e não intuitiva (KANT, 2008, B 278). De modo que Kant impõe à psicologia um limite bastante claro: suas determinações são apenas restritas aos modos de afetação do eu em relação a si mesmo e não de determinação da própria instância de inteligibilidade.

Haveria uma distinção entre a intuição do eu e a apercepção, esquecida pela psicologia (FOUCAULT, 2011). As duas não estabelecem relações de identidade e sobreposição, mas são pensadas de um lado, como o fundamento da determinação (psicologia racional), e do outro, como um objeto determinado (a psicologia empírica e as intuições *a priori* do espaço), inteiramente diferentes entre si.

Com efeito, Foucault (2011) irá ressaltar que o impasse para Kant está em admitir esta dupla consciência do eu, que difere de um duplo eu. Uma forma de consciência enquanto entendimento e enquanto apercepção. O sujeito puro, anterior ao sujeito determinado não pode ser elevado ao dado da empiria, já que “[u]m conhecimento empírico não pode, em caso algum, fornecer os princípios ou esclarecer os fundamentos de um conhecimento da razão pura e, por consequência, inteiramente *a priori*” (FOUCAULT, 2011, p. 49-50).

⁸ Apesar de fazer uso do termo cosmologia como um juízo de unidade entre o mundo supra-sensível e a análise das riquezas (FOUCAULT, 2007, p. 237), à época do renascimento, Foucault faz menção aqui ao uso do termo de acordo com a tradição crítica, em que a cosmologia, juntamente com a teologia e a psicologia pura, são disciplinas impossíveis de serem tratadas no campo dos juízos determinantes.

Ademais, a possibilidade de uma antropologia crítica poderia também encontrar conclusões parecidas quando Foucault (2011) aborda as diferenças entre o *Gemüt* e o *Geist*. Este como um princípio espiritual que anima as determinações empíricas daquele. O uso empírico da razão, portanto, seria forçado a ultrapassar seus próprios limites pelo trabalho das ideias e lançado em um porvir que só deve a si mesmo. O *Geist* é exatamente a dimensão da liberdade e de uma totalidade que transcende o *Gemüt*, ou ainda, uma impostura daquele em relação a este.

Rejeitando a sensibilidade como o dado privilegiado do saber, Foucault (2011) afirmará que o mundo não é uma fonte para uma faculdade sensível, “mas sobre o fundo de uma correlação transcendental passividade-espontaneidade” (p. 76). Ou mesmo que o mundo não poderia ser a expressão de um conhecimento sintético, mas advém do “fundo de uma correlação transcendental necessidade-liberdade [...]”. E deste modo neste sistema de correlações funda-se a transcendência recíproca da verdade na liberdade” (p. 76).

Temos, portanto, na antropologia de Kant, uma diferença fundamental que distingue a maneira pela qual Foucault caracterizou as antropologias humanistas, ou antropologias falsas, tal como ele descreve na *Gênese e estrutura da Antropologia de Kant*. Aqui a antropologia é vista a partir de uma demarcação clara entre o eu sujeito e o eu objeto. A razão opera em dois registros que não se confundem; um registro analítico e um registro que é determinado como conteúdo empírico de acordo com a antecedência lógica das categorias transcendentais.

De acordo com Sabot (2015), Kant, para Foucault, aparece como aquele capaz de indicar os limites da transparência da representação, indicando nela os seus limites. “Portanto, Foucault mantém em Kant este gesto crítico de ‘contornar a visibilidade das coisas’ que escapa ao jogo interno da representação na direção daquele que, fora deste jogo, fornece suas regras” (p. 72).

A dispersão da síntese do dado

As similaridades entre a *Antropologia de um ponto de vista pragmático* e o projeto crítico não são mostradas por Foucault (2011) como se aquela fosse o complemento empírico deste. É antes uma o negativo da outra, embora o que a *Antropologia do ponto de vista pragmático* revela do projeto crítico não poderia ser uma autoevidência. De modo que aquela realiza um passo à frente em relação ao empreendimento crítico ao mesmo tempo em que permanece coerente com seu projeto. A primeira crítica supunha que a passividade da intuição interna era o indicativo do ponto de abertura de um conhecimento na sua possibilidade mesma, ou seja, ela iluminaria o pressuposto analítico da unidade do eu penso. O tempo

seria o que tornaria suposta a unidade sintética e ativa do eu, a partir da passividade da intuição interna. A *Antropologia do ponto de vista pragmático*, por outro lado, ilustraria a evidência de que seu todo coerente, descrito na obra, não pode ser deduzido de uma condição prévia, qual seja, o homem, mas somente por um “labor indefinido da interrogação, [onde] o desgaste da frequentação (*Umgang*) podem investigar o que ele é” (FOUCAULT, 2011, p. 78). O múltiplo não estaria ordenado de antemão e o juízo deveria, portanto, construir um princípio ordenador imanente aos objetos aos quais emite juízos. O que significa, por conseguinte, que a sucessão temporal implica no risco de um ato predicativo que pode ser sempre falso, longe das garantias do eu sintetizador. Não poderia ser somente a dispersão de um dado empírico determinado, isto é, do trabalho do espírito em relação aos objetos, e suas ultrapassagens pelo *Geist*, mas da própria condição de síntese do dado. De acordo com Foucault (2011), “[...] o juízo se insere no tempo, constituindo verdade de acordo com a própria medida deste tempo” (p. 79).

Ora, poderíamos perguntar: se uma enfatiza o tempo como fundação e a outra como corrosão, qual seria a razão pela qual Foucault (2011) afirmaria um projeto sistemático na escrita da *Antropologia do ponto de vista pragmático* de acordo com o projeto crítico, formando um todo coerente? Foucault (2011) sustenta sua hipótese exatamente na crítica de Kant à metafísica clássica: o esforço intelectual jamais poderia pressupor um objeto determinado do qual não teria nenhuma intuição empírica. Portanto, a pressuposição de síntese na unidade do eu seria possível somente após o dado, construído pelo intelecto.

Em outros termos, o que é a *priori do conhecimento* do ponto de vista da *Crítica* não se transpõe imediatamente na reflexão antropológica em a *priori da existência*, mas aparece na espessura de um devir em que sua súbita emergência infalivelmente assume, na retrospectção, o sentido do já-aí (FOUCAULT, 2011, p. 59).

A antropologia crítica deveria ser, portanto, não somente restrita ao conhecimento do homem, mas deveria existir no horizonte de todas as ciências que expressam conteúdos predicativos acerca do homem. Ela deveria, seguindo os exemplos do esforço crítico, fundar e limitar o conhecimento que o homem tem de si mesmo; “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?” (p. 107). Esta é a pergunta que Foucault (2007) tentou responder em sua obra de 1966.

Finalmente, a medida do conhecimento não é um objeto entre objetos, e não poderia ser fundamento das empirias a partir de uma relação

necessária com alguma faculdade sensível; deste modo, estaria, para Foucault, submetido à dispersão do tempo.

À guisa de conclusão: a insuficiência de Kant como crítico das ciências humanas

O artigo que se seguiu teve como principal finalidade mostrar que há uma cumplicidade teórica entre a tese não publicada de Foucault (2011), complementar ao seu primeiro grande trabalho, *A história da loucura* e sua obra de 1966, procurando mostrar que existe entre estes dois empreendimentos intelectuais um projeto comum, qual seja, diagnosticar os impasses de uma discursividade acerca do homem. Apostamos que tal confluência é expressa na maneira como o pensador francês concebe os critérios para a crítica das antropologias falsas. De um lado, atribuindo ao termo antropologia uma função crítica e de outro lhe conferindo embaraços de um encerramento em si mesmo sob o domínio absoluto da consciência, como uma insuperável estrutura autofundante que caracterizaria o eu puro.

Cabe aqui, entretanto, diante do caminho percorrido, um questionamento acerca da interpretação foucaultiana de Kant que põe os pressupostos da filosofia transcendental contra ela mesma, em busca de um sujeito que define a si mesmo na sucessão temporal, abrindo mão de qualquer essencialidade. Kant (2008, B XXXVIII) certamente não autorizaria a utilização de sua dedução transcendental para fundamentar um processo em que o sujeito puro é sempre redefinido tendo em vista a intuição que nossa experiência sensível produz dele. Para o filósofo alemão, a razão deveria ser uma unidade autossuficiente e, portanto, a crítica não se opõe ao procedimento dogmático⁹ em seu conhecimento puro, uma vez que ela deve ser demonstrativa e segura para fornecer o substrato lógico *a priori* de qualquer conhecimento (KANT, 2008 B XXXVI). Neste caso, um diálogo mais proveitoso poderia ser endereçado a Hume para o qual o relativismo apresentaria consequências menos sérias em relação às suas especulações filosóficas no seu entrelaçamento ao projeto intelectual de Foucault.

Com efeito, a articulação entre as duas obras, a tese complementar e seu livro de 1966, permanece apenas como uma hipótese, uma vez que o uso do termo antropologia, em trabalhos oficialmente publicados,

⁹ Necessário ressaltar a diferença posta por Kant (2008, B XXXVI) entre o procedimento dogmático, contido na analítica transcendental e o dogmatismo. O primeiro é entendido como a demonstração cabal do conhecimento puro; princípios que se encontram pressupostos em qualquer ato predicativo enquanto que o segundo é a utilização de tais princípios sem a preocupação de seu alcance.

não apresenta mais a polissemia que caracterizou a escrita da *Gênese e estrutura da Antropologia de Kant*. Já n' *As palavras e as coisas*, antropologia e humanismo parecem se confundir e essa relação de sobreposição parece seguir inquestionada na exposição metodológica da arqueologia em sua obra de 1969.

Suspeitamos de algumas pistas que podem elucidar o abandono desta dupla definição (antropologia crítica/antropologia falsa) e que aponta, por consequência, para o abandono de Foucault em relação ao empreendimento crítico de Kant, bem como da própria filosofia, entendida como referência fundamental para compreensão do estudo do eu.

Como nos aponta Sabot (2015), o abandono da gramática que opunha a antropologia crítica das antropologias falsas passa pela consideração por parte de Foucault de um papel duplo da filosofia de Kant, não reconhecido na tese complementar: de um lado, a construção no capítulo VII d' *As palavras e as coisas* que alimenta a recomposição dos saberes clássicos e de outro, um papel que nutre a possibilidade de fundação de uma analítica da finitude, nos capítulos IX e X da obra de 1966 (cf. SABOT, 2015, p. 73-74).

Por isso, Foucault (2007) reconhece haver o uso da filosofia de Kant como uma tendência a qual é nomeada pejorativamente de kantismo. O primeiro termo trata-se do reconhecimento de uma filosofia capaz de uma realização bem sucedida de crítica da metafísica clássica, propondo um exame que signifique, sobretudo, o alcance, a validade e os limites da transparência das intuições intelectuais. No segundo caso, trata-se de uma apropriação rasteira dos pressupostos de Kant, acerca da distinção entre a coisa mesma e a representação. Assim, a novidade de Kant é muito maior do que uma simples distinção que revela o labor indefinido entre os conteúdos da estética e da analítica. É a afirmação da natureza inteiramente indeterminada da psicologia racional. Em resumo, Kant é a filosofia que possibilita a possibilidade de saída do sono dogmático, enquanto que o kantismo é o adormecimento em outro tipo de ilusão: o sono antropológico (cf. SABOT, 2015, p. 76-77).

Uma consequência mais radical do abandono da distinção antropologia crítica/antropologia falsa e conseqüentemente de Kant como referência primordial consiste na intenção de Foucault (2012a) em apagar qualquer rastro de um sujeito falante, tratando do objeto discursivo, “[...] como se nunca tivesse sido formulado por alguém, como se nunca tivesse nascido em circunstâncias particulares, como se não fosse atravessado por representações, como se não se dirigisse a ninguém.” (p. 240). Esforço que retira a utilização do kantismo como um ineditismo teórico, sob a pena de tornar a filosofia de Kant o derradeiro terreno crítico adequado para repensar as ciências humanas, em que seu esforço arguidor pudesse

ser entendido como o único capaz de iluminar os duplos, retirando-os de suas obscuridades e ambiguidades que caracterizaram a confusão entre o empírico e o transcendental.

Se Foucault (2001) reconhece após a escrita d' *As palavras e as coisas* que não se tratou de analisar as particularidades do livro, do autor e da obra, mas de tomar como unidades de análise grandes blocos que nomeou de história natural, análise das riquezas e de economia política, outorgando embaraçosamente, como afirmou, à figura do autor, uma ambiguidade que procurou contornar na exposição de sua obra subsequente, parece um pouco mais claro o motivo pelo qual o pensamento de Kant e o próprio saber formal não poderiam ser tidos como as únicas referências para uma alternativa à analítica da finitude. Se Kant, na tese complementar, foi tomado a partir de um salvacionismo teórico no qual Foucault situou a possibilidade mesma do estudo das humanidades, tal como, mais tarde, acusou Husserl, quando este fez afirmações parecidas em relação à fenomenologia, a análise dos discursos operou na interpretação das relações discursivas um jogo anônimo entre palavras e coisas que dispensa as individualidades pensantes. O evento, no interior do pensamento de Foucault, que retira o autor, e seu papel na história das ideias, a partir da sucessão de personalidades, as quais jamais podem ser tomadas como inteiramente responsáveis por sua escrita, torna Kant um personagem como tantos outros. Desse modo, Foucault fez da possibilidade alternativa a uma analítica da finitude, já n' *As palavras e as coisas*, um campo habitado por outros tantos nomes, embora por justificações menos claras do que as apresentadas na tese complementar.

A outra razão pela qual Foucault parece abandonar o empreendimento crítico kantiano como o responsável pela instituição de uma esfera crítica à respeito do estudo das humanidades parece encontrar uma justificativa em textos tardios quando demonstra a insuficiência da filosofia em relação ao seu papel nos jogos de estruturação dos conceitos. Em *A verdade e as formas jurídicas*, Foucault (2005) critica Kant, citando Nietzsche, afirmando a inexistência de uma natureza do conhecimento, onde este não poderia ser entendido como uma estrutura universal. Kant, talvez, tornou-se para Foucault o que Sócrates era para Nietzsche (2006), já que o eu puro na interpretação nietzschiana é somente um jogo de palavras, ou ainda, uma ficção.

Com base nestas premissas, somos capazes de apontar um caminho que nos leva a um limite tenso entre Foucault, o kantismo e a própria filosofia. Ainda no texto *A verdade e as formas jurídicas*, o pensador francês atribui mais importância ao utilitarismo de Jeremy Bentham, pensador do séc. XIX e jurista de formação, na constituição do sujeito

do conhecimento do que a formalização de uma metafísica transcendental e de um idealismo objetivo-absoluto, respectivamente por Kant e Hegel.

Estaríamos autorizados, na esteira dessas considerações, em desatar as filiações de Foucault em relação aos saberes formais e à filosofia? A aparição do desconstrucionismo de Foucault, poderia ser tomado como anti-filosófico? Não foi este o impasse que Jacques Derrida colocou à arqueologia, afirmando categoricamente a impossibilidade de qualquer desconstrucionismo exterior à filosofia (ŽIŽEK, 2013)?

O fato é que Foucault mostrou, em seu empreendimento intelectual, a necessidade de uma ultrapassagem da arqueologia, isto é, ele irá considerá-la, em trabalhos tardios, como parte de uma trama mais complexa em que teria de se avaliar a totalidade dos jogos de verdades operados pelas estruturas de poder, que embora heterogêneas às formalizações da ciência e da filosofia, possuem um movimento de reciprocidade, ou ainda, como Deleuze (2011) já havia afirmado, há um primado de uma em relação à outra. A antropologia torna-se não apenas o estudo das matérias formais acerca do sujeito, mas como Foucault (2002) aponta nos *Anormais*, o questionamento a respeito de um saber sobre o homem se dá mediante a análise dos efeitos das práticas de poder-saber que definem um campo de experiências praticáveis na relação de si para consigo e de si para com outrem, que excedem a estratificação discursiva. Para tanto, uma antropologia não poderia ser pensada somente no campo da filosofia ou das matérias formais, mas na relação que os homens estabelecem entre si, na tentativa de regular seus comportamentos, seja a partir da disciplina ou da biopolítica, utilizando como índice do estudo do objeto antropológico os corpos que se encontram marcados pelo sinal da diferença e que forneceram a motivação necessária, uma vontade de verdade, para criar não só conceitos, mas efeitos práticos de regulação social.

Afinal, uma vez definida a loucura, a sexualidade ou a criminalidade, pressupondo uma definição de objeto psicológico ou de estruturas que fazem do animal homem um ser humano, é exigida conseqüentemente um alcance prático. O caminho inverso também é possível, já que as práticas sociais podem, por sua vez, engendrar novos conceitos e novos objetos.

Podemos dizer então que o estudo antropológico de Foucault, em sua possibilidade teórica e prática, já teriam iniciado em seu primeiro grande trabalho? Certamente que sim, afinal, a definição da loucura implica em conseqüências que não passam despercebidas nas maneiras pelas quais os homens relacionam-se com seus corpos e com a sociedade que os acolhe, concedendo-lhes ou retirando-lhes os direitos civis que os fazem reconhecer-se como cidadãos sãos.

Com efeito, se quisermos saber o que é o homem, ou ainda, se quisermos compreender o processo que leva a nos definir como homens entre os homens, devemos nos aproximar não somente dos filósofos, mas também dos políticos, isto é, das relações de luta e de poder.

De nossa parte, gostaríamos apenas de oferecer uma melhor compreensão daquilo que foi entendido como antropologia, no seu sentido polissêmico e estritamente teórico, quando Foucault entendeu em Kant a possibilidade de crítica das ciências humanas, procurando mostrar uma continuidade entre a tese complementar e sua obra de 1966, sem pensar as implicações práticas de tais definições. Tendo demonstrado isso, ainda precisaríamos indicar os caminhos que tornaram o pensamento de Foucault excedente diante das definições catedráticas do humano e penetrar no espírito encarnado das instituições, das prisões, das famílias, dos hospitais, dentre outras cartografias, para delas extrair sua relação com o conjunto de disciplinas formais, que juntas, responderam, na modernidade, a pergunta: O que é o homem?

Referências

- BRITTO, F.L. Foucault, leitor de Husserl. *Intuito*, 2, 1, (jun, 2009), p. 38-50.
- CANDIOTTO, C. Foucault, Kant e o lugar simbólico da "Crítica da razão pura" em "As palavras e as coisas". *Kant e-Prints* (Campinas, Série 2), 4, 1 (jan.-jun. 2009), p. 185-200.
- DELEUZE, G. *Foucault*. São Paulo: Brasiliense, 2011.
- DEFERT, D.; EWALD, F.; GROS, F. Apresentação da edição francesa. In: FOUCAULT, M. *Gênese e estrutura da Antropologia de Kant*. São Paulo: Loyola, 2011.
- FOUCAULT, M. *O nascimento da clínica*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1998.
- Foucault, M. O que é um autor? In: _____. *Ditos e Escritos: Estética – literatura e pintura, música e cinema* (v. III). Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2001.
- _____. *Os anormais*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- _____. *A verdade e as formas jurídicas*. Rio de Janeiro: Nau, 2005.
- _____. *As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas*. São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- _____. *Gênese e estrutura da Antropologia de Kant*. São Paulo: Loyola, 2011.
- _____. *A arqueologia do saber*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012a.
- _____. "Considerations on marxism, phenomenology and power". Interview with Michel Foucault; Recorded on April 3rd, 1978. *Foucault Studies*, 14 (Sept. 2012b), p. 98-114.
- GABBY JR., O. F. Uma análise de *Maladie et personnalité de Foucault*. In: MONTENEGRO, M. A.; PINHEIRO, C. V. Q.; AZEVEDO JR., I. L. *Natureza e linguagem na filosofia*. Fortaleza: Edições UFC, 2008.
- GROS, F.; DÁVILLA, J. *Michel Foucault, lector de Kant*. Consejo de Publicaciones de la Universidad de los Andes. Mérida, Venezuela, 1998.

- HEIDEGGER, M. *Kant and the problem of metaphysics*. Indianapolis: Indiana University Press, 1997.
- HUSSERL, E. *A crise das ciências europeias e a fenomenologia transcendental: uma introdução à filosofia fenomenológica*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012.
- KANT, I. *Crítica da Razão Pura*. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2008.
- LACAN, J. Merleau-Ponty. In: _____. *Autres Écrits*. Paris: Édition Seuil, 2001.
- LEBRUN, G. "Transgedir a finitude". In: RIBEIRO, R. J. (org.). *Recordar Foucault*. São Paulo: Brasiliense, 1985.
- MERLEAU-PONTY, M. *Signos*. Lisboa: Minotauro, 1962.
- _____. *Fenomenologia da percepção*. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- _____. *Phénoménologie de la perception*. Paris: Gallimard, 1976.
- MOTA, P. *De Husserl a Merleau-Ponty e Mikel Dufrenne: fenomenologia estética – reflexão crítica*. Porto: Edições Ecopy, 2006.
- NIETZSCHE, F. *Crepúsculo dos ídolos*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.
- POLITZER, G. *Crítica dos fundamentos da psicologia: psicologia e psicanálise*. Piracicaba: Editora UNIMEP, 1998.
- PONTALIS, J.-B. "La position du problème de l'inconscient chez Merleau-Ponty". In: _____. *Après Freud*. Collection les Temps Moderne, Paris: Julliard, 1965.
- SABOT, P. *Lire "Les mots et les choses" de Michel Foucault*. Paris: Presses Universitaires de France, 2015. Versão e-reader.
- ŽIŽEK, S. *Menos que nada: Hegel e a sombra do materialismo dialético*. São Paulo: Boitempo, 2013.

Endereço postal:

Programa de Pós-Graduação em Psicologia da Universidade de Fortaleza
Av. Washington Soares, 1321
Fortaleza, CE, Brasil

Data de recebimento: 30-11-2016

Data de aceite: 06-12-2016