

Universidade Federal de Minas Gerais
Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas
Departamento de Filosofia

*Michel Foucault e a questão antropológica:
caminhos para pensar a constituição do sujeito na filosofia*

Anna Catarina de Oliveira Carozzi

Belo Horizonte
2014



UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA



FOLHA DE APROVAÇÃO


**Michel Foucault e a questão antropológica:
caminhos para pensar a constituição do sujeito na filosofia**


ANNA CATARINA DE OLIVEIRA CAROZZI

Dissertação submetida à Banca Examinadora designada pelo Colegiado do Programa de Pós-Graduação em FILOSOFIA, como requisito para obtenção do grau de Mestre em FILOSOFIA, área de concentração FILOSOFIA, linha de pesquisa Filosofia Contemporânea.

Aprovada em 12 de dezembro de 2014, pela banca constituída pelos membros:


Prof. Ivan Domingues, Orientador
(UFMG)


Prof. André Jacques Louis Adrien Berten
(UERJ)


Pós-Doutorando Marco Antônio Sousa Alves
(UFMG)

Belo Horizonte, 12 de dezembro de 2014.

Carozzi, Anna Catarina de Oliveira

Michel Foucault e a questão antropológica [manuscrito] :
caminhos para pensar a constituição do sujeito na filosofia / Anna
Catarina de Oliveira Carozzi. - 2014.

181 f.

Orientador: Ivan Domingues.

Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Minas Gerais,
Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas.

Inclui bibliografia.

1. Filosofia – Teses. 2. Sujeito (Filosofia) - Teses. 3.
Subjetividade. 4 . Crítica - Teses. 5. Foucault, Michel, 1926-1984. I.
Domingues, Ivan. II .Universidade Federal de Minas Gerais.
Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.

Anna Catarina de Oliveira Carozzi

*Michel Foucault e a questão antropológica:
caminhos para pensar a constituição do sujeito na filosofia*

Dissertação apresentada ao Departamento de
Filosofia da Faculdade de Filosofia e Ciências
Humanas da Universidade Federal de Minas
Gerais como requisito parcial para a obtenção
do título de Mestre em Filosofia.

Linha de pesquisa: Filosofia Contemporânea
Orientador: Prof. Ivan Domingues

Belo Horizonte
2014

AGRADECIMENTOS

Primeiramente, agradeço ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UFMG, por acolher este trabalho e ter me possibilitado desenvolvê-lo e à CAPES pela bolsa concedida entre 2011 e 2013.

Ao Prof. Ivan Domingues, em especial, pelo acolhimento e orientação do meu trabalho e por sua generosidade intelectual.

Aos professores do Departamento de Filosofia Telma de Souza Birchall e Eduardo Soares pelos comentários e indicações ao longo do mestrado. À prof. Patrícia Kauark por ter me dado as oportunidades nas horas certas. Ao prof. Guido de Almeida pelas orientações.

À Andreia, ex-secretária da pós-graduação, pelo humor e pela colaboração naquilo que foi preciso.

Aos meus colegas da filosofia, Thiago Borges, Camilla Felicori, Patrícia Bizzotto, Carla Rocha e Lisa Broussois, pelo apoio, pelas conversas prazerosas e, sobretudo, por compartilharem comigo uma certa forma de fazer filosofia.

Ao Carlos Ratton pela parceria e pelas conversas acerca de nosso filósofo essencial.

À minha família pelo apoio incondicional de minhas escolhas. À minha irmã pelos momentos em que precisei. Ao Bentinho pela alegria. À minha mãe pela determinação e por me ensinar a sempre seguir em frente. Ao meu pai pelas infundáveis discussões filosóficas e por ter me despertado as primeiras indagações.

À minha avó por me ensinar a sempre resistir...

RESUMO

A partir da assertiva foucaultiana de que o pensamento moderno está ancorado em uma ilusão antropológica e que o homem moderno seria, seja na ciência, seja na filosofia, uma ficção, pretendemos percorrer o caminho de Foucault para compreender como ele entende a seu modo a constituição do sujeito. O objetivo que conduz nosso trabalho é demonstrar o caminho percorrido por Foucault em sua análise da *Antropologia de um ponto de vista pragmático* de Kant para entender a constituição do sujeito da tradição e, conseqüentemente, apresentar sua contraposição através da formulação da constituição do sujeito na história. A realização deste percurso implica em outro objetivo de nosso trabalho, a constituição do sujeito para Foucault, mesmo que se distancie do sujeito kantiano, guarda com ele uma estreita relação – a questão crítica os une.

Palavras-chave:

sujeito, subjetividade, questão antropológica, história, crítica

RÉSUMÉ

En partant de l'affirmation de Foucault selon laquelle la pensée moderne se fonde sur une illusion anthropologique et que l'homme moderne serait, soit dans la science soit dans la philosophie, une fiction, nous proposons de poursuivre la réflexion, de telle sorte que nous puissions comprendre comment, à sa manière, Foucault pense la constitution du sujet. L'objectif du présent travail est de montrer le parcours de Foucault dans son analyse de *l'Anthropologie d'un point de vue pragmatique* de Kant, afin de comprendre la constitution du sujet de la tradition et, par conséquent, de présenter l'opposition de Foucault par l'élaboration de la constitution du sujet dans l'histoire. La réalisation d'un tel cheminement suppose un autre objectif pour notre recherche : l'étude de la constitution du sujet pour Foucault, qui, bien qu'éloigné du sujet kantien, garde une relation étroite avec lui. En fait, la question critique les unit.

Mots-clés :

sujet, anthropologie, question anthropologique, critique

LISTA DE ABREVIATURAS

HL - *História da Loucura na idade clássica*

NC - *O Nascimento da Clínica*

AS - *A arqueologia do saber*

MP - *Microfísica do poder*

OD - *A ordem do discurso*

PC - *As palavras e as coisas*

VP - *Vigiar e punir*

VFJ - *A verdade das formas jurídicas*

HS1 - *A História da Sexualidade Vol.1*

HS2 - *A História da Sexualidade Vol.2*

HS3 - *A História da Sexualidade Vol.3*

LVS - *Leçons sur la volonté de savoir (1970-1971)*

OPP - *O poder psiquiátrico (1973-1974)*

EDS - *Em defesa da Sociedade (1975-1976)*

AHS - *A hermenêutica do sujeito (1981-1982)*

“Com essa antropologia que pode nos parecer fantasiosa, anunciava-se a era em que a crítica do homem se tornaria a única ciência do homem e a exploração da aparência o único fundamento da verdade”.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	9
 CAPÍTULO I – FOUCAULT COMO PENSADOR DO SUJEITO	
1.1. O sujeito e a história: da arqueologia à genealogia.....	15
1.2. 1.2 A história, a verdade e a ontologia do presente.....	43
 CAPÍTULO II – O SUJEITO DA TRADIÇÃO	
2.1. O conceito de sujeito e sua inscrição na tradição.....	58
2.2. O sujeito moderno para Foucault.....	66
 CAPÍTULO III – A ILUSÃO ANTROPOLÓGICA	
3.1. De Kant à Foucault	83
3.2. Foucault e a <i>Antropologia</i> kantiana	92
3.3. Foucault e a ilusão antropológica.....	111
 CAPÍTULO IV – O SUJEITO CONSTITUÍDO NA HISTÓRIA	
4.1 A constituição do sujeito pela via nietzschiana	127
4.2 O sujeito constituído na história	132
4.3 A constituição do sujeito e a ontologia do presente	156
 CONCLUSÃO	162
 REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	170

INTRODUÇÃO

Em *As palavras e as coisas* Foucault termina suas análises com a inquietante tese “O homem é uma invenção cuja recente data a arqueologia de nosso pensamento mostra facilmente. E talvez o fim próximo.” (FOUCAULT, PC, p.404). Não se trata, contudo, de simplesmente provocar seu leitor ou desestabilizá-lo. Foucault quer investigar as regras e os princípios que possibilitaram a constituição deste conceito de homem na modernidade. O homem para Foucault, que supomos conhecer na era moderna graças justamente às ciências humanas, não passaria de uma construção histórica. E é a reconstrução desta construção e mesmo, de acordo com Foucault, sua invenção histórica recente que a obra de 1966 fornece ao fazer-lhe a arqueologia, desenvolvendo o argumento de que o homem como sujeito e objeto do conhecimento se constituiu na Modernidade, a saber, no século XIX, sobretudo, a partir de Kant.

O momento kantiano é então aquele em que o homem aparece como ser finito, especialmente na *Crítica da razão pura*, mas também na *Antropologia do ponto de vista pragmático*, fora do esquadro da filosofia transcendental, com a ajuda das quais Kant postula a possibilidade do conhecimento a partir dos limites do homem. Esta postulação precede justamente a constituição do homem como esse duplo empírico-transcendental, sobre o qual se debruçaram as ciências humanas e o qual a filosofia desdobrou em uma analítica da finitude. As ciências humanas fazem valer, no empírico, o transcendental do *a priori* do conhecimento, como se as formas concretas do empírico pudessem ser acessadas como uma natureza humana em si mesma ou antes como fenômeno e empiricidades. As analíticas da finitude, por seu turno, são estas filosofias que pensam o

homem finito a partir dele mesmo e assim repetem o que é transcendental no empírico. Este duplo empírico-transcendental, para Foucault, abriria assim espaço para a constituição de uma Antropologia. Desta forma, a filosofia com Kant que almejava sair do sono dogmático e ao mesmo tempo depois dele, ao colocar na agenda das ciências a fundamentação das ciências humanas, estaria agora adormecida em um sono antropológico, onde “todo conhecimento empírico, desde que concernente ao homem, vale como campo filosófico possível, onde se deve descobrir o fundamento do conhecimento, a definição de seus limites e, finalmente, a verdade de toda verdade” (FOUCAULT, PC, p. 357).

Trata-se, pois, como ressaltado, de dizer que o homem como o conhecemos não passa de uma invenção recente na história, e, por isso, necessita de um pensamento crítico que dê conta de delimitar e avaliar este conhecimento. Este alerta foucaultiano vem para nos dizer que pensar o homem do qual trata as ciências humanas e as analíticas da finitude não é senão resultado de uma configuração epistêmica, e não o contrário, ao supô-lo como uma verdade última ou uma descoberta da ciência, algo como um incondicionado que funcionaria como a condição do conhecimento.

Nada disso. O que Foucault afirma é que este homem surgiu como sujeito e objeto do conhecimento, no momento em ele descobriu sua finitude, vem a ser não o finito diante do infinito, do mundo, de Deus ou do que quer seja, mas o finito diante do finito ou de outros finitos. Partindo no primeiro momento da tese defendida em *As palavras e as Coisas* ainda ficam em aberto algumas questões, uma vez que Foucault não nos explica exatamente se sua crítica a esse saber antropológico nascente na modernidade incluiria também Kant. Pois, o texto oscila em uma afirmação de que Kant soube distinguir qual era o saber possível acerca do homem, ao mesmo tempo foi ele quem provocou a confusão entre o empírico e o transcendental. Para elucidar esse ponto,

recorreremos em nosso trabalho a um texto de Foucault publicado mais recentemente, ao longo do qual nos apresenta um pouco melhor a origem da tese desenvolvida em *As palavras e as coisas*. Trata-se de sua *Tese Complementar* de doutorado em que junto à tese principal, a saber, *História da Loucura na Idade Clássica*, era também de costume apresentar, no antigo *Doctorat d'Etat français*, um trabalho menor. O texto se refere à *Introdução e Tradução* de Foucault do livro *A Antropologia de um ponto de vista Pragmático*, já citada, de Kant. Na época, a introdução foi considerada mais como um comentário e acabou por não ser publicada de imediato, tendo ficado por anos somente nos arquivos do conjunto da obra de Foucault, bem como nos acervos da Biblioteca da Sorbonne. Recentemente, tal texto foi publicado oficialmente e, a nosso ver, joga luz não pouca luz sobre este problema assaz obscuro. E isto porque, a partir dessa análise de Foucault acerca da *Antropologia* kantiana, percebemos como se configura, para Foucault, o problema da ilusão antropológica, assim como a maneira pela qual ele entende que Kant problematizou a questão referente ao homem e os desdobramentos deste problema.

Ora, o que Foucault mostra, depois de uma longa análise do texto kantiano, é que o filósofo de Königsberg antes de mais nada vai delimitar o problema do homem e fazer a separação entre o empírico e o transcendental. Este ponto é fundamental, mesmo que Kant tenha ficado, no final, com o transcendental como ponto segundo para fundar o conhecimento, relegando o empírico fenomênico à condição de objeto. Entretanto, a operação de Kant gerou uma confusão e acabou por nos mergulhar em um conhecimento acerca do homem, seja o das ciências humanas, seja o da analítica da finitude algo vacilante, que é ilusório. E vacilante porque esse saber antropológico é um conhecimento que objetiva o homem em seu ser natural, e faz sua finitude valer ora como empiria, ora como forma transcendental.

A partir desta problemática sobre o homem, presente em *As palavras e as coisas* mas que através da *Tese Complementar* percebemos a latência deste problema desde cedo no pensamento de Foucault, endossamos a ideia de que Foucault é um filósofo preocupado com a constituição do sujeito, e compreendemos porque anos depois ele define seu trabalho como uma *História crítica do pensamento*. Precisamente, como ele mesmo escreve, “uma história crítica do pensamento [que] seria uma análise das condições nas quais se formam ou se modificaram certas relações do sujeito com o objeto, uma vez que estas são constitutivas de um saber possível.” (FOUCAULT, DE1, p.1451)¹. Ou seja, a preocupação de Foucault é investigar e determinar os modos pelos quais se constitui o sujeito em nossa cultura, e tomando como roteiro um caminho que passa longe de Descartes e Kant, mas que ainda assim diz continuar Kant, porém de um outro jeito.

Em nossa pesquisa entendemos que desde *A história da loucura*, passando pela arqueologia, pela genealogia do poder e pela genealogia do sujeito ético, Foucault tratou precisamente da constituição do sujeito, ora pela via da objetivação através do saber e do poder, ora pela via subjetivação através da introjeção e da ação sobre si mesmo.

Portanto, a hipótese que conduz nosso trabalho é demonstrar que o trabalho de Foucault acerca do saber e do poder e, também, acerca da constituição do sujeito através de si mesmo são peças de um quebra cabeça único: investigar as formas de constituição do sujeito. Mas não somente isso, pois a investigação acerca da constituição leva a outra conclusão que liga de forma curiosa todo o pensamento de Foucault: as maneiras de pensar o sujeito dentro da história, seja pela via das sujeições do saber e do poder, seja pelo trabalho do sujeito sobre si mesmo, nos leva à reflexão crítica. Reflexão essa

¹ Refere-se ao texto *Foucault* escrito por Foucault, mas assinado com o pseudônimo de Maurice Florence.

inaugurada por Kant, mas à qual Foucault incorpora à sua maneira aquilo que ele chama de uma *ontologia de nós mesmos*, que ligaria homem, história e verdade.

O confronto com Kant, desde o início de sua investigação filosófica, torna-se assim fundamental, na medida em que não se trata certamente de um confronto, mas de uma condição de trabalho da qual Foucault toma como sua. O trabalho do pensamento sobre o pensamento leva necessariamente a um pensamento crítico e, na forma como ele o entende, de uma ontologia do presente, de um pensamento que dobra sobre si mesmo para pensar quem somos hoje, para pensar criticamente ou *autrement*. E, na medida em que se interroga, demonstra em si mesmo que também se modifica a si mesmo, e é aí que se encontra não somente a liberdade, mas também a verdade do homem.

Trata-se portanto, em sua recorrência à história, de uma história crítica da subjetividade, a um tempo não cartesiana e não kantiana, por tomar igual distância do sujeito metafísico e do sujeito transcendental. Uma história que em *As Palavras e as Coisas*, ao voltar-se para as ciências humanas e a antropologia filosófica que as acompanha, propõe-se como arqueologia e descobre outro Kant. Simplesmente, o Kant da filosofia e das ciências, das assim chamadas ciências humanas no caso, com seu sono antropológico, com as ilusões antropológicas e com o duplo empírico transcendental, não distinguidos como no filósofo, mas em estado de amálgama e de confusão, exigindo-lhes a crítica.

Esclarecidos esses pontos, apresentaremos a seguir qual será o objeto de cada capítulo da Dissertação:

- 1) No primeiro capítulo vamos apresentar nossa perspectiva quanto ao Foucault pensador do sujeito. Para tanto vamos apresentar a arqueologia e a genealogia enquanto métodos de investigação das relações entre o sujeito e o saber, no

primeiro caso; e das relações entre sujeito e o poder no segundo. Além disso, apontaremos filiações, aproximações e distanciamentos que consideramos importantes para delinear o Foucault como um filósofo preocupado com a constituição do sujeito.

- 2) No segundo capítulo trataremos do conceito de sujeito na tradição da história da filosofia, mas não com o intuito de exaurir ou determinar qual foi a concepção do sujeito na história do pensamento da tradição. Mas apontar acerca do conceito de sujeito, sobretudo, a partir do marco de Descartes e de Kant como significativos para a formação do conceito de sujeito constituinte e fundador da tradição. Será também preciso demarcar como Foucault entende a constituição desse sujeito moderno e qual seria sua problemática.
- 3) No terceiro capítulo iremos apresentar mais detidamente o projeto kantiano de uma *Antropologia do ponto de vista pragmático* e a análise foucaultiana do problema relacionado ao saber da *Antropologia*. Ainda neste capítulo, abordaremos semelhanças da crítica de Foucault a Heidegger e o afastamento de Foucault à fenomenologia de Husserl, no intuito de definir o estatuto que Foucault dá à solução de Kant para o problema antropológico, ou melhor, para o problema do homem.
- 4) No quarto capítulo, por fim, apresentaremos como Foucault entende a constituição do sujeito na história. Abordaremos os processos de objetivação do sujeito pelo saber e pelo poder. E o processo de subjetivação do sujeito por ele mesmo. O sujeito constituído historicamente de Foucault se afasta por completo da concepção kantiana de homem fundado nas formas transcendentais do conhecimento. Contudo, concluiremos que a relação de Kant e Foucault não é evidente como à primeira vista parece, e, veremos que o projeto foucaultiano de

uma ontologia do presente, bem como a própria possibilidade da filosofia se assentam ainda nas bases do projeto crítico kantiano.

CAPÍTULO I – FOUCAULT COMO PENSADOR DO SUJEITO

*A identidade imobiliza o gesto de
pensar, prestando homenagem a uma ordem*
Michel de Certeau²

1.1 O sujeito e a história: da arqueologia à genealogia

Foucault, nos últimos anos de sua produção, declara em um texto de 1982:

Eu gostaria de dizer, antes de mais nada, qual foi o objetivo do meu trabalho nos últimos vinte anos. Não foi analisar o fenômeno do poder nem elaborar os fundamentos de tal análise. Meu objetivo, ao contrário, foi criar uma história dos diferentes modos pelos quais, em nossa cultura, os seres humanos tornaram-se sujeitos. (FOUCAULT, DE2, p. 1041/1042)^{3 4}

Nosso filósofo quer, justamente, se desfazer desta noção clássica de sujeito fundador, tanto do sujeito metafísico de Descartes como do sujeito transcendental de Kant. Para Foucault o sujeito não é uma substância, não tem uma essência, não é um substrato da consciência, não constitui a realidade; ele é constituído na e pela história. O trabalho que ele se propôs a fazer foi justamente procurar as condições históricas de possibilidade da emergência dessas subjetividades. Mas não se trata simplesmente de constatar que as categorias aplicadas ao sujeito se modificam de acordo com o tempo e as circunstâncias, mas trata-se de “se interrogar sobre as condições que permitem, conforme as regras do dizer verdadeiro ou falso, reconhecer um sujeito [...]” (FOUCAULT, DE2, p. 1453)⁵ como portador de uma identidade. Trata-se de determinar

² (CERTEAU, 2011, p.33)

³ As referências às obras de Foucault serão feitas através da lista de abreviaturas apresentada no início da dissertação com o objetivo de facilitar a leitura e orientação das referências no texto. As traduções de todos os textos em língua estrangeira consultados para o nosso trabalho são traduções nossas.

⁴ Refere-se ao texto : *O sujeito e o poder* de 1982 : *Je voudrais dire d'abord quel a été le but de mon travail ces vingt dernières années. Il n'a pas été d'analyser les phénomènes de pouvoir ni de jeter les bases d'une telle analyse. J'ai cherché plutôt à produire une histoire des différents modes de subjectivation de l'être humain dans notre culture; [...]*.

⁵ Refere-se ao texto *Foucault* de 1984 : *C'est s'interroger sur le conditions que permettent, selon les règles du dire vrai ou faux, de reconnaître le sujet[...]*.

as condições em que se estabelecem certas relações entre sujeito e objeto, que permitem a construção de uma identidade, de uma determinação. E isso para Foucault é determinar o jogo de verdade em que o sujeito está inserido, considerando que essas relações não cessam de se modificar. Ainda, no verbete do dicionário dos filósofos, o próprio Foucault através do pseudônimo de Maurice Florence⁶ esclarece:

A questão é de determinar o que deve ser o sujeito, a que condições ele está submetido, qual seu status, que posição deve ocupar no real e no imaginário para se tornar sujeito legítimo deste ou daquele tipo de conhecimento; em suma, trata-se de determinar seu modo de subjetivação; [...]. (FOUCAULT, DE2, p. 1451).⁷

Para se entender o conceito de sujeito em Foucault é preciso ter em mente que se trata de uma abordagem histórica da subjetividade. Desse modo, o nosso filósofo não busca entender a subjetividade humana como pretende a psicologia, nem determinar como a subjetividade humana determina o conhecimento das coisas. Foucault quer mostrar que esse sujeito não existe como entidade universal e transcendental. O homem não é senão o efeito de condições históricas de saber e poder. É claro que não foi somente Foucault que fez tal crítica a esse pensamento antropológico. Como nos apresenta Luc Ferry e Alain Renaut em *Pensamento 68* de alguma forma, fazendo as devidas ressalvas de generalização, é possível juntar no contexto francês da década de sessenta um consenso geral de crítica ao sujeito da consciência:

Da proclamação foucaultiana da “morte do homem”, tal como ela se coloca na conclusão de “As palavras e as coisas”, até a afirmação lacaniana do caráter radicalmente anti-humanista da psicanálise depois

⁶ Refere-se ao verbete do *Dicionário dos Filósofos* de Denis Huisman (2001). No início dos anos oitenta, Huisman solicitou à François Ewald que redigisse o verbete referente à Michel Foucault, pois na época Ewald era assistente do filósofo no *Collège de France*. Ewald fez a proposta para que Foucault mesmo a redigisse. Na época ele havia redigido uma primeira versão da *Introdução* do segundo volume da *História da Sexualidade* em que ele fazia uma retrospectiva de seu trabalho, mas tal *Introdução* ainda necessitaria de ser retrabalhada para o livro. Desta maneira, esse texto foi dado a Huisman para o *Dicionário*, mas Foucault assinou como Maurice Florence, que tornava transparente a autoria pela abreviação M.F. Tal texto também publicado nos *Dits et Écrits Vol. II com o título de “Foucault”*.

⁷ Refere-se ao texto « Foucault » : *La question est de déterminer ce que doit être le sujet, à quelle condition Il est soumis, quelle statu Il doit avoir, quelle position Il doit occuper dans de réel ou dans l’imaginaire pour devenir sujet legitime de telle ou telle type de connaissance; bref, Il s’agit de déterminer son mode de subjectivation; [...]*.

da “descoberta de Freud” [...], é a mesma convicção que se afirma: a autonomia do sujeito é uma ilusão. (FERRY; RENAUT, 1988, p. 18).

De Foucault à Lacan, passando por Althusser, Derrida, Deleuze e Lyotard esse momento é marcado por uma grande crítica à filosofia das Luzes de uma maneira muito particular no contexto francês. E é claro que essa crítica não se restringiu aos franceses. A Escola de Frankfurt teve papel importante nesse sentido. Entretanto, queremos apenas destacar que Foucault está situado dentro de uma história e que não foi exclusividade de seu pensamento a crítica ao sujeito. O trabalho que aqui se esboça quer, sobretudo, mostrar a particularidade da construção do pensamento foucaultiano frente a essa temática.

No lugar de pensar o sujeito como uma substância, ou uma essência, ou ainda como uma forma universal, Foucault investiga a história dessa forma sujeito. Essa história feita por Foucault se inscreve no que ele chamou de uma “História crítica do pensamento” filiando-se nesse sentido à filosofia crítica inaugurada por Kant. A partir desse viés, o próprio Foucault nos explica que o pensamento se caracteriza pelas relações que são estabelecidas entre um sujeito e um objeto. O que ele pretende com uma “história crítica do pensamento” é problematizar essas relações, investigar como elas se formam. Nesse ponto, Foucault se aproxima e muito de Kant ao sugerir uma análise das condições de possibilidade. Mas, ele por seu turno, segue outra direção, pois não se trata das condições de possibilidade do conhecimento, uma vez que Foucault não está à procura de fundar o conhecimento universal ou da ciência. Mas de investigar as condições históricas de um saber possível e nesse sentido, as condições das relações estabelecidas entre sujeito e objeto de um saber possível. Na análise foucaultiana não há a pressuposição de um sujeito fundador, mas a convicção de um pensamento constituído na e pela história. As condições históricas de formação das relações de sujeito e objeto

se darão de várias formas, sobre vários domínios. A melhor maneira de explicar essa “história do sujeito”, dentro do pensamento foucaultiano, é através do que ele denominou modos de subjetivação. Assim, Foucault não fará uma história tradicional do sujeito e nem fará uma história das formas do sujeito enquanto instância fundante; ele procurará a história do sujeito enquanto efeito de uma constituição. Os modos de constituição do sujeito ou de subjetivação são determinados pelas práticas⁸ situadas historicamente.

Assim, de um lado Foucault irá fazer a investigação dos modos de subjetivação do sujeito enquanto objeto de práticas e, neste sentido, se tratará de práticas de objetivação do sujeito. E do outro, no fim de sua vida, fará a investigação dos modos de constituição do sujeito por ele mesmo ou dos modos de subjetivação através das técnicas de si.

No campo de investigação do sujeito enquanto objeto de um saber, Foucault analisou os saberes que pretendem atingir o status de ciência como no caso das ciências humanas – linguística, economia e biologia. Nestas ciências, para Foucault, temos a constituição de um saber sobre o homem ou sobre o sujeito que se dá através da objetivação do sujeito falante, no caso da linguística; a objetivação do sujeito produtivo, na economia; e, do sujeito vivente, na biologia. A análise destas práticas discursivas de objetivação do sujeito está presente em *As palavras e as coisas*. O segundo modo de objetivação analisado por Foucault foi o que ele denominou de “práticas divisoras”, ou seja, se tratam de práticas que objetivam o sujeito através da divisão do sujeito no interior dele mesmo ou em relação a outros sujeitos. São práticas que constituem o sujeito como objeto de poder. Este seria o caso do louco e do são, do doente e do

⁸ Para Foucault o sentido de práticas determina seu campo de análise e compreende o que “se fazia” e não somente o que se “dizia” em uma determinada época. Vale lembrar que o termo prática não está definido como o campo de suas análises desde o início de seu trabalho. Foucault passará primeiramente sobre o campo discursivo, objeto da arqueologia. Mais tarde ele irá acrescentar à sua análise não somente as práticas discursivas, mas também as não discursivas, fazendo assim um estudo aprofundado sobre as práticas sociais e institucionais da sociedade.

homem saudável, do homem de bem e do delinquente, etc. Essas investigações estão em *História da loucura, O nascimento da clínica, Vigiar e punir e História da sexualidade I – A vontade de saber*. Segundo Foucault, estes campos de investigação foram estudados por ele por se tratar de campos em que nosso autor tinha interesse em investigar as subjetividades constituídas através daquelas práticas específicas, entretanto, poder-se-ia fazer várias outras investigações dentro de outros domínios para se identificar práticas que constituem os sujeitos. Por fim, o terceiro modo de constituição do sujeito, agora um modo não de objetivação mas de subjetivação, será a investigação dos modos de constituição do sujeito por ele mesmo. Este terceiro momento de seu trabalho nasce, segundo Foucault, do questionamento de como aqueles sujeitos, constituídos e objetivados em nossa cultura (pelas práticas discursivas do saber e pelo poder), se relacionam consigo mesmos? E como eles se desembaraçam dessas sujeições para se constituírem como sujeitos de suas próprias existências? Assim, percebemos que Foucault desloca sua investigação sobre as práticas objetivadoras para investigar o que ele chamou de “técnicas de si”, que são as técnicas através das quais o sujeito se constitui a si mesmo⁹. Podemos concluir então que a obra de Foucault de *A História da Loucura à História da Sexualidade* lidou com um desses três modos de subjetivação investigados pelo filósofo.

Encaramos as diversas perspectivas dadas por Foucault como deslocamentos deste mesmo problema. Foucault passa pela questão da *episteme*, depois desloca para o dispositivo e por fim às práticas de si mesmo.

Assim, a questão em torno da produção histórica das subjetividades, seja ela como efeito de uma objetivação ou constituída pelo próprio sujeito, está localizada num

⁹ Para Foucault, a constituição do sujeito por ele mesmo, ou seja, a possibilidade do homem pensar a si mesmo é o que abrirá caminho para se pensar a liberdade. O sujeito, segundo nosso filósofo, estará sempre submerso na teia do saber-poder, mas será na possibilidade do homem pensar a si mesmo ou na possibilidade do homem inventar-se a si mesmo e se auto-constituir que será o local da resistência e da liberdade da subjetividade.

mesmo lugar. Elas não se dão separadamente, o sujeito é tanto objeto das determinações históricas como sujeito que faz um trabalho sobre si mesmo. E, para Foucault, é impossível que seja diferente, pois não há momento em que o sujeito não está submetido a alguma sujeição, pois ele mesmo só é sujeito enquanto efeito de uma objetivação. Por outro lado, os sujeitos não param de se construir e de se inventar. O que é importante é entender que o sujeito não é uma essência ou uma entidade da qual o “indivíduo” se afasta, se aproxima, retorna e encontra: o sujeito, em última análise, não é um ser. É preciso ter em mente que Foucault não acredita que os sujeitos aos quais ele dá destaque não são as únicas formas-sujeitos que foram constituídas na nossa história. Foucault faz escolhas em relação à sua investigação. De acordo com ele, é possível investigar vários domínios de constituição da subjetividade. Ele privilegiou as formas que colocam o sujeito como objeto de saber e de poder.

A relação entre objetivação e subjetivação e seu desenvolvimento dentro da história originam o que Foucault chamou de jogos de verdade¹⁰. Ou seja, Foucault quer nos mostrar que os sujeitos bem como os objetos que são constituídos na história formam um campo daquilo que é o verdadeiro e o falso. Assim, não há a descoberta da verdade, ou a descoberta da verdade do homem ou das coisas verdadeiras, mas é possível diagnosticar o conjunto de regras e de procedimentos que formam em uma determinada época um campo daquilo que é verdadeiro ou falso. Segundo Foucault:

[...] a história crítica do pensamento não é uma história das aquisições nem das ocultações da verdade; é a história da emergência dos jogos de verdade: é a história das veridicções, entendidas como as formas pelas quais se articulam, sobre um campo de coisas, discursos capazes de serem ditos verdadeiros ou falsos [...] (FOUCAULT, DE2, p.

¹⁰ O termo *jogos de verdade*, apesar de ter sido utilizado por Foucault pela primeira vez em *História da Sexualidade II – O uso dos prazeres*, é para nós um termo que acrescenta para se entender a constituição do sujeito em Foucault. Assim é um termo utilizado no fim de seu trabalho, mas é possível perceber que tal conceito se aproxima do conceito de episteme e de dispositivo. Desta forma, utilizaremos o termo para nos referir ao conjunto de regras e procedimentos de produção de verdade. (CASTRO, 2009, p. 423).

O seu trabalho, então, se direciona a investigar as formas de constituição do sujeito que está também atrelada às formas de constituição da verdade. Portanto, por jogos de verdade poderíamos entender a trama à qual o sujeito está submetido, e assim, teríamos as relações entre momento histórico, as instituições, o discurso científico e não científico que permitem numa determinada época emergir certo tipo de regime de verdade. O sujeito não está separado disso, ele também é identificado e subjetivado de acordo com o campo de veridicção do qual ele faz parte. Independente de ser uma subjetivação ou uma objetivação trata-se de processos historicamente localizados, talvez mais do que isso, processos que se dão dentro de “jogos de verdade”. Essa última noção, apresentada por Foucault pela primeira vez em *História da sexualidade II – O uso dos prazeres* ajuda a entender uma outra peça fundamental do pensamento foucaultiano. A noção de verdade é entendida por Foucault na medida em que é constituída através de uma relação com o discurso, ou melhor, através de uma relação com a história. Podemos dizer que fica bastante claro, como aponta Revel (2011, p. 149) que Foucault investiga “as relações por meio das quais o ser humano se constitui historicamente como experiência”. E é talvez dessa problematização da investigação do sujeito enquanto experiência – apresentada por Foucault a partir da noção de práticas – que podemos destacar a particularidade do pensamento foucaultiano.

A história para Foucault deve ser entendida como uma metodologia de trabalho, mas, e é preciso destacar, uma metodologia livre de pressupostos antropológicos ou livre da sujeição a uma subjetividade que lhe garanta sentido e unidade, como aponta Castro (2009, p. 204). Além da história ser uma preocupação metodológica do trabalho

¹¹ Refere-se ao texto « Foucault » de 1984 : [...] *l'histoire critique de la pensée n'est ni une histoire des acquisitions ni une histoire des occultations de la vérité ; c'est l'histoire de l'émergence des jeux de vérité : c'est l'histoire des « véridictions » entendues comme les formes selon lesquelles s'articulent sur un domaine de choses des discours susceptibles d'être dits vrais ou faux [...]*.

de Foucault, ela mesma é objeto de seu estudo, basta recuperar os objetos de investigação em suas obras. Desde *História da loucura*, nosso filósofo analisou as condições históricas do aparecimento da loucura como doença mental; em o *Nascimento da clínica* investigou as condições históricas que possibilitaram o aparecimento do saber da medicina inscrito no conhecimento concreto do corpo; depois, em *As palavras e as coisas* analisou, através de uma metodologia arqueológica, as condições históricas da formação das ciências humanas; já em setenta, em *Vigiar e punir* estudou, através da genealogia, a história da formação do sujeito disciplinado; e, por fim, em *História da Sexualidade*, também no quadro de uma genealogia, investigou a formação histórica do homem de desejo e as práticas de subjetivação. Assim, a maneira de se fazer história para Foucault é uma preocupação de método. O que é crucial é que Foucault, seja na modalidade da arqueologia ou da genealogia, quer fazer uma história que rompa com pressupostos antropológicos fundados em um sujeito ou em uma racionalidade. A história, do ponto de vista foucaultiano, numa apropriação de Nietzsche, não é linear, nem homogênea, ela não possui um *telos*. (REVEL, 2011, p. 78). De modo que a história em Foucault segue a noção de um “pensamento do acontecimento”¹² em que se defende uma história do não dito, de fragmentos, de rupturas e minúcias. (REVEL, 2011, p. 78).

O tema da história, por fim, está ligado ao tema da atualidade uma vez que é entendida por Foucault como uma ontologia crítica do presente. A história não será o levantamento do passado nem da memória, mas uma problematização daquilo que somos hoje.

¹² Segundo Revel esta noção de acontecimento em Foucault se aproxima da maneira como Deleuze também entende a história e é daí que surge o interesse de Foucault pelo arquivo. (REVEL, 2011, p. 78).

A relação entre sujeito e história constitui para nós o eixo central do problema da constituição da subjetividade em Foucault. Partindo disso vamos percorrer de forma breve o período arqueológico e o genealógico em que Foucault analisa as formas históricas de constituição do sujeito pelo saber, pelo poder e por si mesmo.

A obra de Michel Foucault é tradicionalmente separada em três momentos: a arqueologia – seus trabalhos da década de sessenta (*História da Loucura, O Nascimento da Clínica, Arqueologia do Saber e As Palavras e as coisas*)¹³; a genealogia – seus trabalhos, sobretudo, da década de setenta (*Vigiar e Punir, A História da Sexualidade I*); e, por fim, a ética ou genealogia da ética – seus trabalhos publicados na década de oitenta (*A história da Sexualidade II – O uso dos prazeres e História da Sexualidade III – O cuidado de si*). Essa separação geral é comumente usada e possui vantagens didáticas. Entretanto em nosso trabalho não entendemos essa divisão como ruptura ou como mudança no pensamento de Foucault. Entendemos a arqueologia, a genealogia e a ética como inflexões, deslocamentos de um mesmo problema. O problema da arqueologia não é o saber por si só, nem a genealogia o problema do poder e a ética o problema da subjetividade. Entendemos o saber, o poder e a subjetividade como domínios explorados por Foucault na relação destes domínios com a constituição do sujeito. Trata-se de diferentes domínios e diferentes metodologias que foram se modificando de acordo com a investigação do filósofo.

¹³ O primeiro trabalho de Foucault é de 1953, uma introdução à tradução do livro *Sonho e existência* (*Rêve et l'existence*) do psiquiatra heideggeriano Ludwig Binswanger, depois em 1954 *Maladie Mentale et personnalité* (*Doença mental e psicologia*) publicado pela PUF a pedido de Althusser para uma coleção para estudantes. Mais tarde em 1962 Foucault irá reescrever toda a segunda parte do livro, que será uma espécie de resumo de *História da Loucura* e mudará o título para *Maladie mentale et psychologie* (*Doença mental e psicologia*). Será um trabalho pouco considerado por Foucault devido às mudanças de método e perspectiva de seu trabalho e devido ao seu afastamento da fenomenologia. Por isso, a não inclusão desses trabalhos na chamada arqueologia.

A arqueologia¹⁴ não se caracteriza como história no sentido tradicional, pois para Foucault, nesse sentido, a história é somente uma reconstituição ou um levantamento de documentos, de fatos etc. O método arqueológico é para ele, como aponta Revel, “as condições de emergência dos discursos do saber¹⁵ em geral em uma dada época” (REVEL, 2011, p. 10). O objeto da arqueologia será o arquivo e não o documento.

Chamarei de *arquivo* não a totalidade de textos que foram conservados por uma civilização, nem o conjunto de traços que puderam ser salvos de seu desastre, mas o jogo das regras que, em uma cultura, determinam o aparecimento e o desaparecimento de enunciados, sua permanência e seu apagamento, sua existência paradoxal de *acontecimentos* e de coisas. Analisar os fatos de discurso no elemento geral de arquivo é considerá-los não absolutamente como *documentos* (de uma significação escondida ou de uma regra de construção), mas como *monumentos*¹⁶; é – fora de qualquer metáfora geológica, sem

¹⁴ Foucault diz que o termo arqueologia vem de um domínio kantiano. (CASTRO, 2009, p. 42). Segundo Marcos Lopes (2011) Foucault retira o termo arqueologia do texto *Os progressos da Metafísica*, em que o filósofo alemão designa arqueologia como uma história que busca aquilo que faz certa forma de pensamento ser necessária “Uma história filosófica da filosofia é em si mesma possível, não histórica ou empiricamente, mas racionalmente, isto é, *a priori*. Embora estabeleça factos da razão, não os vai buscar à narrativa histórica, mas extrai-os da natureza da razão humana, como arqueologia filosófica. O que permitiu aos pensadores entre os homens sofismar sobre a origem, o fim (*Zweck*) e o termo (*Ende*) das coisas no mundo. Qual o seu ponto de partida: o que há de desígnio no mundo ou apenas a cadeia das causas e efeitos, ou o próprio fim (*Zweck*) da humanidade? (KANT, 1985, p. 130). Além da referência dada pelo próprio Foucault, Lopes (2011) acrescenta que o termo arqueologia aparece outras duas vezes na obra de Kant em notas de rodapé. Primeiro, na *Crítica da Faculdade do Juízo* (KANT, 1997, p.316, §82) “No caso de ter que ficar o nome já aceite de uma ‘história da natureza’ por uma descrição da natureza, então pode-se designar, por oposição à arte, aquilo que aquela primeira literalmente indica - isto é uma representação do estado passado ou ‘antigo’ da terra, sobre o qual, quando não se possa esperar ter alguma certeza, é porém possível tecer suposições - como uma ‘arqueologia da natureza’. Àquela pertenceriam as fossilizações, tal como à arte as pedras lascadas, etc. Na verdade como se trabalha efectivamente de modo persistente, ainda que lentamente, numa tal história (sob o nome de uma teoria da terra), este nome não seria dado a uma investigação da natureza meramente fantasiada, mas sim a uma para a qual a própria natureza nos convida e desafia.” E, segundo, na *Antropologia de um ponto de vista pragmático* (KANT, 2006, p. 217-218, 323n) “Para a arqueologia da natureza, pode-se admitir, com o cavaleiro Lineu, a hipótese de que do grande oceano que cobria a terra inteira emergiu, em primeiro lugar, uma ilha abaixo do Equador, como uma montanha na qual foram aparecendo aos poucos níveis climáticos de temperatura, desde o ardente de suas margem inferior até o frio ártico de seu cume, com todas as plantas e animais correspondentes; e, que, no que diz respeito às aves de todas as espécies, as canoras imitaram o som orgânico inato de muitas e variadas classes de vozes e combinaram cada uma com as demais, até onde a garganta delas o permitira, com o que cada espécie constituiu seu canto especial, que depois uma ave transmitiu a outra por ensino (comparável a uma tradição); como também se vê que os tentilhões e rouxinóis de diversos países apresentam alguma diversidade em seus cantos.”

¹⁵ É possível observar que Foucault prefere “o uso do conceito “saber” ao invés de “conhecimento”, devendo a escolha ser vista como algo refletido e intencional. Para o filósofo, o termo conhecimento carrega em si a noção de ciência e quando ele nos fala de saber, ele quer dar uma maior amplitude ao conhecimento, pois não se trata somente dos saberes científicos, mas de toda forma de saber.

¹⁶ O termo *monumento* é justificado por Foucault como um termo oriundo de Canguilhem. Foucault contrapõe o conceito de “monumento” ao conceito de documento para definir a arqueologia como a ciência do arquivo. Ou seja, não a investigação de rastros, fatos e da memória do passado, mas de elementos, nas regras, nas relações, nas combinações que foram possíveis o aparecimento de certos

nenhum assinalamento de origem, sem o menor gesto na direção do começo de uma *arché* – fazer o que poderíamos chamar, conforme os direitos lúdicos da etimologia, de alguma coisa como uma *arqueologia*. (FOUCAULT, AS, p. 95).

O arquivo para Foucault representa um conjunto de ditos de uma determinada época, aquilo que realmente foi dito e pronunciado. Segundo Castro (2009, p. 43) trata-se do “sistema das condições históricas de possibilidade dos enunciados”. Procurar as regras que definem o aparecimento de determinados enunciados, o limite daquilo que é dito e do que não pode ser dito. E o enunciado para Foucault não será parte do sistema da língua geral, como salienta Revel (2011, p. 13), mas o enunciado é entendido como acontecimento¹⁷, como materialidade ou positividade e possui uma regularidade singular. Ele existe na medida em que tem uma existência, que é pronunciado e não enquanto parte de uma estrutura lingüística.

A arqueologia não estará preocupada em levantar a ordem dos saberes dentro de um progresso da história ou levantar a ordem dos saberes em relação ao seu valor racional. A arqueologia é entendida como uma prática da história, como salienta Castro (2009), é uma investigação do solo de emergência de um determinado saber, ou seja, as condições de possibilidade que fizeram surgir aquele saber em uma determinada época. Essa fórmula foucaultiana tem razão de ser, pois para Foucault a história do pensamento ou dos saberes não tem sua chave em um encadeamento contínuo e progressivo da *ratio* europeia, mas possui várias irregularidades e descontinuidades que não estão registradas na história. Como aponta Castro (2009, p. 41), os grandes temas da história são a

enunciados. Sobretudo, este conceito deve ser entendido à luz da compreensão de história de Foucault que não é a tradução de fatos e nem é teleológica, mas descontínua. (FOUCAULT, AS, p. 95).

¹⁷ O conceito de *acontecimento* terá dois sentidos, o de novidade histórica e o de prática histórica. Ambos fazem parte da modalidade de análise histórica da arqueologia na medida em que para o filósofo a arqueologia é a descrição dos acontecimentos discursivos. Mas longe de equiparar a noção de acontecimento a uma noção factual, Foucault o aproxima da idéia de novidade e regularidade, ou seja, uma história que se dá no surgimento e transformações das práticas discursivas, pensando as descontinuidades de suas regularidades, o acaso e suas condições de possibilidade. Mais tarde, na genealogia, Foucault aproximara à noção de acontecimento a uma relação de forças. (CASTRO, 2009, p. 24-28).

gênese, a continuidade e a totalização, a passagem daquilo que não era, mas passou a ser, como a não filosofia para a filosofia, a não cientificidade à ciência, etc. Ela não busca a transição contínua através de causa e efeito de um discurso ao outro, mas sua especificidade, seu modo de ser, sua prática. É a busca pela formação de determinadas práticas discursivas, ou “episteme”¹⁸, é “uma reescritura dos discursos ao nível de sua exterioridade” (CASTRO, 2009, p. 41). A “episteme” é para Foucault o conjunto dessas regras, a formação discursiva. Apesar de em *História da loucura*, ainda não estar bem definido seu método arqueológico, Foucault já fala sobre arqueologia que mais tarde será consagrada e definida em *As Palavras e as Coisas* e descrita enquanto método em *Arqueologia do Saber*. Assim, em *História da loucura*, ele investiga a emergência da loucura enquanto objeto de saber. Para isso, Foucault apresenta desde o Renascimento, passando pela época Clássica e o início da Modernidade (sendo esta última o ponto principal), as formas em que a loucura se inscreveu na história do pensamento como objeto de saber. Mas a arqueologia da loucura, como aponta Castro (2009, p. 203), não investiga as condições históricas nas quais a loucura surge como patologia, mas as formas tanto institucionais como discursivas em que o louco foi objetivado como doente mental. O intuito de Foucault é mostrar de que forma na nossa história se excluiu a desrazão da razão. Depois, em *O nascimento da clínica* Foucault investiga o saber da medicina onde fará uma investigação dos enunciados, campos enunciativos, práticas discursivas que possibilitaram a constituição do sujeito cognoscível ao olhar da medicina. O objetivo de Foucault é também mostrar o campo enunciativo em que o sujeito é objetivado como campo de saber, seu corpo se torna visível, os cadáveres são abertos para neles se buscar a enfermidade. Em *As palavras e as coisas: uma*

¹⁸ “Episteme” será o conjunto das relações que podem unir, em uma determinada época, as práticas discursivas que dão lugar a figuras epistemológicas do conhecimento (saber, ciência, pseudociência), de forma que em cada uma dessas formações discursivas, se situam e se realizam as passagens à epistemologização ou à cientificidade.” (FOUCAULT, PC).

arqueologia das ciências humanas fica evidente o objetivo do autor de investigar as práticas discursivas que possibilitaram a emergência do saber da ciência sobre o homem. Nesse livro não há uma preocupação com as práticas sociais, o livro se limita ao âmbito discursivo. Sua tese central, como aponta Machado (2012, p.10), é de que as ciências humanas (psicologia, sociologia e antropologia) só foi possível a partir do surgimento das ciências empíricas – biologia, economia e filologia - e das filosofias modernas, esta última caracterizada pelo pensamento kantiano que inaugura o homem como um duplo empírico-transcendental – onde o homem se torna objeto e sujeito de conhecimento. Esse ponto, para Foucault, é o que marca a modernidade e que possibilita o estudo do homem como representação. *As palavras e as coisas* é uma arqueologia do homem como representação. Por fim, *Arqueologia do saber* trata do próprio método, suas regras, características, objetivos e também atualiza alguns conceitos, sobretudo, visando às críticas que lhe foram feitas depois de *As Palavras e as coisas*. Se considerarmos o objeto de nosso trabalho aqui, que se propõe a investigar a questão do sujeito (ou do homem) enquanto questionamento da questão antropológica, a arqueologia para Foucault é um método que busca justamente escapar do recurso a uma consciência, a uma substância ou a um sujeito constituinte comum nas filosofias da história, utilizado, sobretudo para dar suporte a uma história contínua e de progresso. Foucault irá defender a constituição do sujeito dentro da história e não fora dela: pode haver um sujeito da enunciação, mas ele não é a-histórico ou fundador, ele possui data e lugar.

Em *Michel Foucault: uma trajetória filosófica: para além do estruturalismo e da hermenêutica*, Dreyfus e Rabinow (2010) lançam a tentativa de delimitar o método foucaultiano, que para eles se encontra em um novo domínio que não é nem o do sentido (hermenêutica) nem o do sem sentido (estruturalismo). A preocupação da

arqueologia, segundo eles, é o esforço de considerar tanto a referência como o sentido e tanto o significante como o significado exclusivamente como fenômenos. Isso significa que, também como a redução fenomenológica de Husserl, a arqueologia de Foucault busca colocar “entre parênteses” o discurso de verdade, mas o seu passo para além da fenomenologia seria o fato de que também o sentido do discurso verdadeiro deve ser neutro e, por isso, também colocado “entre parênteses”. O método Foucaultiano quer, sobretudo, retirar do sujeito transcendental esse “dom” da significação (DREYFUS; RABINOW, 2010, p. 64) e quer desbancar a pretensão de verdade do discurso fora de contexto.

Fenomenólogos como Husserl e Merleau-Ponty colocaram entre parênteses a legitimidade da pretensão de verdade fora de um contexto, mas nunca suspenderam a crença em seu sentido. Antes, seu empreendimento voltava-se precisamente para o estabelecimento de suas condições de possibilidade. (DREYFUS; RABINOW, 2010, p. 65)

O texto que Foucault dedica a uma análise de tipo fenomenológico é a introdução e a tradução do texto *O sonho e a existência [Le rêve et l'existence]* de L. Binswanger (1954) um dos poucos textos em que há uma aproximação de Foucault à fenomenologia. Até o próprio Foucault reconhece ser herdeiro desta tradição, dizendo que toda sua formação em filosofia foi desde o início muito ligada à fenomenologia. Entretanto, o que parece ser a grande dificuldade encontrada por Foucault no método fenomenológico, é em relação à questão do sujeito. A fenomenologia funda o sentido do fenômeno no sujeito através da intencionalidade da consciência. O sentido que é dado pelo sujeito está interiorizado. Para Foucault poderá haver sentido sim, mas é exterior ao sujeito, pois é dado por condições históricas ou disposições do discurso. O sentido não emerge por si só, não está dado a nós por ele mesmo, ou pelo sujeito que nós somos, ele está dado, mas submetido a certas regras, ordem e formas. E estas regras e

ordem não atravessam a história do homem, elas são historicamente localizadas. É a partir disso que Foucault vê retrospectivamente sua aproximação ao estruturalismo, pois foi a corrente que num primeiro momento escapava da reflexão fenomenológica:

Na metade da década de sessenta eram chamados de *estruturalistas* aquelas pessoas que haviam realizado pesquisas diferentes umas das outras, mas que apresentavam um ponto em comum: elas tentavam pôr termo, contornar um modelo de filosofia, de reflexão e de análises centradas basicamente na afirmação da primazia do sujeito. Essa atitude ia do marxismo, então assombrado pela noção de alienação, ao existencialismo fenomenológico, centrado na experiência vivida, a essas tendências da psicologia que, em nome da experiência de sua adequação ao homem – digamos a experiência de si – recusavam o inconsciente. (FOUCAULT, DE2, p.881)¹⁹

Dessa forma se escapava da fenomenologia e se aproximava do estruturalismo. Apesar de grande parte dos críticos reivindicarem o parentesco do conceito de *episteme* a uma formulação estruturalista, Foucault defende que a *episteme* não é uma invariante absoluta, anti-histórica ou transcendental. O que Foucault chama de *episteme* pode até se assemelhar a uma idéia de estrutura discursiva cujas regras determinam a emergência de certas figuras. Entretanto, para Foucault até mesmo toda estrutura é produto de uma determinada história, lembra Revel (2011, p. 141-143).

O estruturalismo²⁰ tem como definição ser uma corrente de pensamento que estuda elementos que se relacionam solidariamente de diversas maneiras formando estruturas, sendo a estrutura a ideia principal. Como aponta Domingues (2012), o vocábulo tem origem no termo latino *structura*, que se forma a partir do verbo *struere*,

¹⁹ Refere-se à *Entrevista com Michel Foucault* feita por D. Trombadori : *Partons tout d'abord d'une observation. Au milieu des années soixante ont été appelés «structuralistes» des gens qui avaient effectué des recherches complètement différentes les uns des autres, mais qui présentaient un point commun: ils essayaient de mettre un terme, de contourner une forme de philosophie, de réflexion et d'analyses centrées essentiellement sur l'affirmation du primat du sujet. Cela allait du marxisme, hanté alors par la notion d'aliénation, à l'existentialisme phénoménologique, centré sur l'expérience vécue, à ces tendances de la psychologie qui, au nom de l'expérience de son adéquation à l'homme -disons l'expérience de soi -refusaient l'inconscient* (FOUCAULT, DE2, p.881).

²⁰ Corrente de pensamento da segunda metade do século XX tendo como seu maior expoente Claude Lévi-Strauss cuja obra *Estruturas elementares do parentesco* inaugura a ascensão do estruturalismo enquanto corrente de pensamento. Tendo também Jakobson, no campo da fonologia e literatura, Benveniste, na lingüística, Jacques Lacan, na psicanálise. Lembrando que a formação desta corrente também deve aos trabalhos precursores de Saussure e à Gestalt na psicologia. (DOMINGUES, 2012, p. 30-33)

cujo significado é construir, erigir, edificar e etc. O significado de constructo e de edifício teve muitos empregos antes e até hoje para além do emprego dado pela corrente de pensamento estruturalista. O que nos interessa aqui é ligar a idéia de estrutura ao significado de arranjo, arcabouço e rede. O estruturalismo irá encontrar o sentido dos fenômenos com a ajuda desta idéia de estrutura, como um arcabouço, um arranjo, que disposto em camadas, em combinações e inter-relações, constrói o que é o sentido da realidade. Segundo Auzias (1972, p. 7), a estrutura “é a lei de formação e de inteligibilidade de diversos conjuntos”; temos então estruturas lingüísticas, estruturas antropológicas como o parentesco, estruturas psíquicas, e muitas outras. Como aponta Domingues (2012), quando Lévi-Strauss associa a estrutura ao sentido, dizendo que se o mito tem um sentido não é pelo fato de ser uma parte do seu todo, mas seu sentido é dado pela maneira como as partes se combinam: um todo que de certo modo lhes preexiste ou que é contemporâneo às partes. Domingues (2012) completa:

Ora, tal maneira (disposição) não é senão a estrutura, que terá mais de uma tópica ou figuração, revelando sua natureza empírica, as marcas das contingências históricas e as diferentes perspectivas do sujeito ao visualizá-las: estruturas dispostas em colunas no mito de Édipo, estruturas dispostas em camadas [...]. (DOMINGUES, 2012, p.42)

Para Foucault, o estruturalismo, apesar de escapar do retorno à origem e não fundar o sentido no sujeito da consciência, investiga a gama de possibilidades de um determinado discurso. No estruturalismo é certo que, da mesma forma que na filosofia analítica, não se opera dentro de contextos, pois a estrutura é invariante. Mesmo que no estruturalismo seu objetivo seja, segundo Foucault (AS, p.225):

definir elementos recorrentes, com suas formas de oposição e seus critérios de individualização; permite estabelecer também leis de construção, equivalências e regras de transformação”, para Foucault os elementos ou os enunciados pelos usuários como tendo sentido”.

Desta maneira, o sentido dado ao enunciado depende de um contexto e de uma história. Segundo Dreyfus e Rabinow (2010, p. 72), enquanto no estruturalismo, “o sistema determina quais os elementos possíveis do conjunto completo seriam individuados como reais”, na arqueologia “o todo determina aquilo que pode ser considerado até como elemento possível”. Assim, a arqueologia de Foucault considera o contexto mais fundamental que suas partes, o que significa que não há elemento senão dentro de um campo que os determina. A preocupação de Foucault não é definir regras que determinam certos enunciados que atravessem a história, mas regras que estão localizadas em um período determinado. Ainda segundo Dreyfus e Rabinow (2010), o arqueólogo está mais preocupado com a existência do que com as possibilidades. E assim:

Exatamente do mesmo modo que não há elementos básicos (reais ou possíveis) em que se funda a análise (de maneira que o método de Foucault não pode ser chamado de estruturalista), não há um nível mais elevado de regras transcendentais (vazias) para uma época e, a *fortiori*, nem regras que descrevam, em uma forma atemporal, os princípios que conduzem as mudanças efetuadas de uma época para outra. (DREYFUS; RABINOW, 2010, p. 74-75)

No que concerne à hermenêutica²¹, Foucault se distancia e muito desta idéia de uma busca por um sentido escondido no fenômeno. Porque para o arqueólogo isso pressupõe um fundamento que ordena certas práticas e que por isso, através do método hermenêutico, são “descobertas” por aqueles que são capazes de ver além. Então é isso que nosso filósofo procura, pois ele não entende o sentido do fenômeno fundado em

²¹ O termo “hermenêutica” do sujeito utilizado por Foucault para seu curso *A hermenêutica do sujeito* de 1981/1982 no *Collège de France* causa muitas vezes incômodo, uma vez que Foucault, nunca se disse hermeneuta e muitos menos que o que fazia se tratava de uma hermenêutica. Além disso, encontra-se um fato curioso de que na mesma época quem fazia hermenêutica do sujeito era Paul Ricouer e Foucault não se colocava ao lado dele. Mas é preciso perceber que o curso nomeado de *A Hermenêutica do Sujeito* não tem este título porque Foucault faz hermenêutica do sujeito, mas sim porque Foucault considera que a partir da era cristã se iniciou uma hermenêutica do sujeito, um tipo de racionalidade, em que se busca decifrar a verdade do sujeito através do deciframento de seu desejo. Por seu lado, Foucault verá a hermenêutica do sujeito como uma forma de subjetivação e de constituição do sujeito em que se é exigido revelar a verdade sobre sua sexualidade para se dizer quem se é.

alguma coisa, mas ordenado por um campo enunciativo no qual ele faz sentido, somente ali. E mesmo quando falamos de Heidegger, como mostra Dreyfus e Rabinow (2010, p.75), apesar de Foucault e Heidegger se aproximarem no que tange a descrição do fenômeno em sua condição de existência e não de possibilidade, Heidegger na chamada “Analítica existencial” utiliza o método hermenêutico, que busca o sentido interno, enquanto Foucault em sua arqueologia se afasta radicalmente da idéia de buscar internamente seja no sujeito seja no próprio objeto o sentido, ele busca naquilo que é exterior.

Assim, a identificação de Foucault com o estruturalismo mesmo assim é ambígua, como, por exemplo, nesta entrevista de 1967 em que reconhece o uso da análise estrutural: “O que tentei fazer foi introduzir as análises de estilo estruturalista em domínios onde elas não haviam penetrado até o presente, quer dizer, no domínio da história das idéias, da história do conhecimento, da história da teoria”. (FOUCAULT, DE1, p.611)²². Mas na maior parte das vezes recusou categoricamente pertencer ao estruturalismo, como nesta carta: “Há cinco ou seis anos o Sr. Pelorson qualifica meu trabalho de ‘estruturalista’. Pois bem, eu nunca, em nenhum momento, utilizei os métodos próprios às análises estruturais. Eu nunca pretendi ser estruturalista, ao contrário.” (FOUCAULT, DE1, p. 1077)²³.

A identificação ao estruturalismo se deu em grande parte devido ao conceito de *episteme*, presente em *As Palavras e as Coisas*, entendido por muitos como um conceito estrutural, uma vez que foi entendido muitas vezes como um sistema ou um conjunto de

²² Refere-se ao texto: *A filosofia estruturalista permite diagnosticar a atualidade (La philosophie structuraliste permet de diagnostiquer ce qu'est –aujourd'hui)*, de 1967: *Ce que j'ai essayé de faire, c'est d'introduire: des analyses de style structuraliste dans des domaines où elles n'avaient pas pénétré jusqu'à présent, c'est-à-dire dans le domaine de l'histoire des idées, l'histoire des connaissances, l'histoire de la théorie.*

²³ Refere-se ao texto: *Carta de Michel Foucault (Lettre de M. Foucault)*, de 1971: *À cinq ou six reprises, M. Pelorson qualifie mon travail de “structuraliste”. Or je n'ai jamais, à aucun moment, utilisé les méthodes propres aux analyses structurales. Je n'ai jamais prétendu être structuraliste, au contraire.*

conhecimentos que determinavam as formas do saber de uma época. Na verdade, Foucault sairá em sua defesa ao explicitar que a *episteme* como ele a concebia se tratava de um conceito aberto, o conjunto de regras que determinam a relação entre os saberes de uma determinada época, mas não que possuem funções de determinação, pois elas estão em constantes reagrupamentos múltiplos. Segundo o próprio Foucault, a *episteme* não se caracteriza pela:

soma de seus conhecimentos, ou o estilo geral de suas pesquisas, mas a digressão, as distâncias, as oposições, as diferenças, as relações de seus múltiplos discursos científicos: a *episteme* não é uma espécie de grande teoria subjacente, ela é um espaço de dispersão, é um campo aberto [...]. (FOUCAULT, DE1, p. 704)²⁴

Como completa Revel (2011, p. 49), “mais do que um modelo geral da consciência, Foucault descreve, portanto, um feixe de relações e de hiatos: não um sistema, mas a proliferação e a articulação de múltiplos sistemas que remetem uns aos outros”. O grande problema do conceito de *episteme* levantado pelos críticos era a idéia de ser entendido como um sistema fechado, o que o tornava um conceito um tanto estruturalista e muito rígido e, também, a questão de que Foucault não havia explicado bem como se dava a passagem de uma *episteme* a outra.

Aos poucos Foucault irá se afastar do conceito de *episteme*, pois no início da década de setenta sua investigação se amplia em relação ao domínio discursivo. A arqueologia, apesar de toda a defesa de Foucault, apresentará pontos de desgaste. Talvez Foucault encarasse como um limite próprio daquele método. O ponto a ser destacado é de que mesmo tentando escapar do duplo empírico-transcendental - ou do fundamento e do positivo-, a arqueologia acaba por se embarçar, uma vez que se mantém no domínio do discurso. Mesmo que na arqueologia as práticas institucionais e sociais apareçam,

²⁴ Refere-se ao texto : *Resposta à uma questão (Réponse à une question)*, de 1968 : [...] *somme de ses connaissances, les oppositions, les différences, les relations de ses multiples discours scientifiques : l'épistémè n'est pas une sorte de grand théorie sous-jacente, c'est une space de dispersion, c'est un champ ouvert.*

elas estão ainda submetidas ao campo enunciativo da qual faz sentido. Ou seja, a prática ainda é uma descrição do discurso. Assim, como concluem Dreyfus e Rabinow (2010, p. 121), o problema metodológico encontrado na arqueologia vai ao encontro das tensões apontadas pelo próprio Foucault, em relação aos duplos antropológicos. A grande crítica de Foucault às ciências humanas reside na forma em que o saber sobre o homem foi formulado, na medida em que busca uma verdade escondida. Ele queria livrar o conhecimento do homem da imposição do sujeito transcendental e de uma analítica da finitude em que se define uma promessa de retorno. O problema de Foucault é esse, mas, ainda de acordo com Dreyfus e Rabinow, a arqueologia acaba por ser uma “analítica que fornece o solo de possibilidade de seu próprio método e de seus objetos” (2010, p.123). Além disso, havia ainda uma grande questão em torno da passagem de uma *episteme* a outra. Havia as rupturas, as transformações, mas não havia o modo pelo qual isso se dava. A *episteme* ou as formações discursivas acabam por se auto-fundamentarem. O conceito acabava por ainda manter uma entidade fundante. Os limites da arqueologia estavam traçados e na década de setenta, mais especificadamente em 1970, na famosa aula inaugural no Collège de France “A ordem do discurso”²⁵, Foucault lança as primeiras chaves de uma inflexão em seu trabalho. A arqueologia não seria suplantada, mas estaria complementada por um novo método de trabalho, a genealogia.

A passagem da arqueologia à genealogia implicou uma mudança metodológica e uma mudança de domínio. Tratou-se de analisar o saber enquanto parte de um jogo de

²⁵ Segundo Dreyfus e Rabinow (2010) em *A Ordem do Discurso* Foucault ainda tentava preservar o método arqueológico, sendo que a genealogia ainda aparece muito timidamente na aula inaugural.

poder. Tanto a arqueologia como a genealogia se articulam em um mesmo objetivo do filósofo escrever a história sem recorrer ao sujeito fundador. Esse é o grande esforço feito por Foucault, mas poderíamos destacar três fatores importantes que apontam para os motivos pelos quais Foucault fez a virada para a genealogia. O primeiro seria as duras críticas de *As palavras e as coisas*, devido às dificuldades já mencionadas relacionadas ao conceito de *episteme*²⁶. Um segundo fator seriam os fatores políticos e culturais da época: o final da década de sessenta é marcado pelo maio de 68²⁷ na França. Foucault, ele mesmo reconhece, “Só se pôde começar a fazer este trabalho [a genealogia] depois de 1968, isto é, a partir das lutas cotidianas e realizadas na base com aqueles que tinham que se debater nas malhas mais finas da rede do poder” (FOUCAULT, MP, p.42). Como terceiro fator, devemos destacar também a aproximação de Foucault à chamada historiografia da *École des annales*, escola francesa que quebrava a tradição da história factual e documental, em detrimento de análises de longa duração e de uma micro história ligada à incorporação dos métodos das ciências sociais à história. Como aponta Revel (2011, p. 142), o trabalho coletivo do qual participou Foucault a respeito de Pierre Rivière²⁸ (FOUCAULT, 1973), em 1973, deve ser lido a partir desta chave, assim como o trabalho com Arlette Farge²⁹ (FARGE; FOUCAULT, 1982), mais tardio, em 1982, mas que demonstra a idéia de uma metodologia genealógica. Vale ainda destacar a criação do GIP (Grupo de informação sobre as prisões) em 1971, do qual Foucault fazia parte, revelando um importante engajamento

²⁶ Na genealogia o campo enunciativo objeto da arqueologia não estará fora das análises genealógicas mas é possível perceber um gradativo afastamento de Foucault à noção de episteme e a substituição pelo conceito de discurso.

²⁷ Sabe-se que Foucault não estava presente em Paris no maio de 68, ele se encontrava na Tunísia onde lecionava na Universidade de Tunis. Entretanto, na sua biografia escrita por Didier Eribon (1990), o autor defende que mesmo Foucault não estando no epicentro do acontecimento Foucault sentiu e teve seu próprio maio de 68 na própria Tunísia que também vivia uma série de manifestações e uma reforma universitária, na qual Foucault também teve participação.

²⁸ Refere-se ao livro: *Moi, Pierre Rivière, ayant égorgé ma mère, ma sœur et mon frère*.

²⁹ Refere-se ao livro: *Le désordre des familles: lettres de cachet des archives de la Bastille*.

do autor e, sobretudo, uma relação de aproximação grande com as práticas sociais. Por fim, a genealogia pode ser ainda caracterizada por uma manifesta incorporação do pensamento nietzschiano ao pensamento de Foucault. Assim, o caminho é invertido, passando da análise das regras dos discursos ou das práticas discursivas que objetivavam uma positividade para uma análise do reverso, partir da positividade, das práticas não discursivas para se chegar às objetivações. O discurso nesta nova perspectiva não é senão mais uma objetivação, agora das práticas de poder. Para tanto Foucault insere o plano do discurso numa análise do poder ao qual ela estaria sempre ligada.

A genealogia teria três eixos, como explica Castro (2009, p. 185), a começar por uma “ontologia de nós mesmos em nossas relações com a verdade”, em que Foucault analisou como na história ocidental nós nos constituímos como sujeitos de conhecimento; acrescida de “uma ontologia histórica de nós mesmos em nossas relações com um campo de poder”, em que se analisa como se constitui o sujeito que atua sobre o outro, naquilo que Foucault chamou de governo; e, por fim, abrindo-se a “uma ontologia histórica de nós mesmos em nossas relações com a moral”, em que se analisaram as relações do sujeito com ele mesmo, como ele se constitui. A genealogia pretende buscar nas práticas discursivas e não-discursivas aquilo que foi deixado de lado, aquilo que não foi legitimado, saberes locais, descontínuos, aquilo que não atingiu um valor de ordem, tudo isso para emergir estes saberes e práticas contra a ordem do discurso (CASTRO, 2009, p. 186), contra essa instância que age filtrando tudo isso em nome de um saber verdadeiro. E nesse sentido a genealogia seria, em última instância, uma anticiência:

Chamaremos, se quiserem, de “genealogia” o acoplamento dos conhecimentos eruditos e das memórias locais, acoplamento que permite a constituição de um saber histórico das lutas e a utilização desse saber nas táticas atuais. Será essa, portanto, a definição

provisória dessas genealogias que tentei fazer com vocês no decorrer dos últimos anos.

Nessa atividade, que se pode, pois, dizer genealógica, vocês vêm que, na verdade, não se trata de forma alguma de opor à unidade abstrata da teoria a multiplicidade concreta dos fatos; não se trata de forma alguma de desqualificar o especulativo para lhe opor, na forma de um cientificismo qualquer, o rigor dos conhecimentos bem estabelecidos. Portanto, não é um empirismo que perpassa o projeto genealógico; não é tampouco um positivismo, no sentido comum do termo, que o segue. Trata-se, na verdade, de fazer que intervenham saberes locais, descontínuos, desqualificados, não legitimados, contra a instância teórica unitária que pretenderia filtrá-los, hierarquizá-los, ordená-los em nome de um conhecimento verdadeiro, em nome dos direitos de uma ciência que seria possuída por alguns. (FOUCAULT, EDS, p. 13).

A arqueologia se mantém ainda de alguma forma nos estudos de Foucault, pois ainda tem a função de indicar “a arbitrariedade do horizonte hermenêutico do sentido” (DREYFUS; RABINOW, 2010, p. 141). A genealogia quer também desconstruir as ordens solenes do discurso, o desenvolvimento aplaudido do progresso, mas não nas profundezas de algo recôndito, mas na superfície dos acontecimentos, nas pequenas discontinuidades, nos acidentes, nas rupturas que foram suprimidas, caladas. A genealogia tem o objetivo de mostrar “que por trás das coisas há “algo completamente diferente”: não absolutamente seu segredo essencial e sem data, mas o segredo de que elas [as coisas] são sem essência, ou que sua essência foi construída peça por peça a partir de figuras que lhe eram estranhas” (FOUCAULT, MP, p. 58).

Na genealogia o que é feito não é o desvelamento de uma verdade, pois não há a verdade, há interpretações, e a genealogia é a história dessas interpretações. Na genealogia as verdades, as doutrinas, as origens, fazem parte de um jogo de forças em que não está mais relacionado a um sistema e sim a uma estratégia. A exemplo da arqueologia, na genealogia não há um sujeito nem transcendental nem psicológico. O sujeito não é anterior ao campo das práticas, bem como ao campo enunciativo. Os sujeitos emergem a partir delas, eles são constituídos somente no interior dessas

práticas. A genealogia inaugura a idéia foucaultiana de que o saber não existe separado do poder. Pois, o discurso, as práticas e o sujeito estão, todos, imersos em um campo de forças. Não se pode perder de vista a dimensão dada por Foucault ao poder. Ele não faz uma teoria do poder e não está em busca das origens do poder. O que Foucault faz é entender que o poder está presente do micro ao macro, que o poder está em todas as relações que temos e, por isso, é preciso entender a história, a verdade e o sujeito como peças de um jogo de poder. É neste quadro que se esboça uma questão chave: um poder que não é negativo, não é repressor; pelo contrário, o poder do qual fala Foucault é um poder positivo, ele produz e objetiva.

Temos antes que admitir que o poder produz saber (...); que poder e saber estão diretamente implicados; que não há relação de poder sem a constituição correlata de um campo de saber, nem saber que não suponha e não constitua ao mesmo tempo relações de poder. Essas relações de “poder-saber” não devem então ser analisadas a partir de um sujeito do conhecimento que seria ou não livre em relação ao sistema de poder; mas é preciso considerar ao contrário que o sujeito que conhece, os objetos a conhecer e as modalidades de conhecimentos são outros tantos efeitos dessas implicações fundamentais do poder-saber e de suas transformações históricas (FOUCAULT, VP, p. 27).

O poder, portanto, para Foucault produz saber. Vale aqui fazer uma referência à Bacon (1988, p.13) em que ele afirma “Ciência e poder do homem coincidem, uma vez que, sendo a causa ignorada, frustra-se o efeito. Pois a natureza não se vence, se não quando se lhe obedece. E o que à contemplação apresenta-se como causa é regra na prática.” Demonstrando assim a visão de que “saber é poder”. Para Bacon o saber da ciência teria como resultado algo da ordem do prático, sendo, por ele entendido, como algo infecundo somente no campo da abstração e da teoria. Poderíamos dizer que Bacon ao colocar o saber no campo da prática o aproxima do que Foucault anos mais tarde também tentava fazer. Mas Foucault vai mais além, pois ele estabelece um campo de reciprocidade entre saber e poder. Nesse sentido não é somente a ideia de que “saber é

poder”, mas também que “poder é saber”. O poder do qual fala Foucault não é o poder como entendido tradicionalmente, como o poder estatal, e Foucault não se propõe de modo algum a fazer uma teoria do poder. A análise foucaultiana do poder sugere que o poder não está localizado em um ponto só; ele está dissolvido no corpo social. Como descreve Machado, os poderes “funcionam como uma rede de dispositivos e mecanismos a que nada e ninguém escapa, a que não existe exterior possível” (MACHADO, 2012, p. 17). Além disso, e talvez a maior contribuição de Foucault, é a compreensão positiva de poder. Ou seja, o poder não está restrito ao fenômeno da repressão ou da lei. Ele produz, incita. Ele age de forma positiva na sociedade.

Em *Vigiar e Punir* (1975) se inaugura realmente a genealogia foucaultiana. E poderíamos dizer que é um engano acreditar em uma grande ruptura no pensamento de Foucault. Se em *As palavras e as coisas* Foucault se dedicou à arqueologia das ciências humanas numa investigação em torno do regime discursivo que possibilitou o saber sobre o homem como representação, em *Vigiar e punir* ele vai investigar a disciplinarização dos corpos, os procedimentos de individualização, para ele nada mais que a matriz política das ciências humanas (CASTRO, 2009, p.113). Para Foucault, a passagem da idade clássica à modernidade é marcada pela substituição do regime de Soberania para o regime da Disciplina. Assim, ele irá mostrar que o poder atinge os corpos dos indivíduos com o objetivo de modificá-los, corrigi-los, esquadrihá-los, colocá-los em uma escala. Foucault afirma que, em fins do século XVIII e início do século XIX, teria ocorrido uma transformação decisiva nas formas de exercício do poder. O poder irá investir sobre o corpo individual de cada membro da sociedade, exigindo sua disciplina, e irá também investir sobre o coletivo social, sobre a população, que passa a ser uma preocupação do Estado. Essas duas formas de poder serão

nomeadas por Foucault de biopoder³⁰, sendo a primeira uma **anátomo-política** do corpo humano e a segunda uma **biopolítica** da população.

Assim, a análise histórica que Foucault se propõe a fazer não é buscar o sentido ou uma significação em uma época do passado para saber descrevê-la. Foucault propõe, com a genealogia, fazer uma história do presente. Pensar uma prática a partir do que somos hoje, traçar e encontrar um sentido paralelo com o passado, como afirma Dreyfus e Rabinow (2010, P. 157). Desta forma, como exemplo, da *História da Sexualidade I – A vontade de saber* (1976) Foucault irá isolar a confissão como uma prática social, não para entender e tentar englobar tudo o que concerne esta prática, por exemplo, no tempo medieval. Em lugar disso, ele irá mostrar como a confissão, inscrita na história ocidental pelo cristianismo, teve papel fundamental para que até hoje a sexualidade tenha uma relação “intrínseca” com a verdade do sujeito. Como ele diz: “A pastoral cristã inscreveu, como dever fundamental, a tarefa de fazer passar tudo aquilo que tem relação com o sexo pelo moinho sem fim da palavra”³¹ (FOUCAULT, HS1, p.30). Ou seja, Foucault quer mostrar o presente, entender porque somos o que somos e como somos. Por isso, ele irá procurar entender através da prática confessional porque agimos de forma aparentemente tão natural e reconhecemos a verdade de nós mesmo, passando por uma verbalização do desejo. O projeto da *História da Sexualidade* é de fazer uma genealogia do sujeito de desejo, pois para Foucault isso foi construído pela história, é efeito de um dispositivo.

Assim, diferentemente do que foi feito na arqueologia, a genealogia vai partir de

³⁰ Por biopoder entendemos a formulação presente em “HS1”, na qual Foucault explica que a partir do século XVII surgem duas formas de poder sobre a vida. A primeira centrada no corpo como máquina visando seu controle através das disciplinas, o que ele chamou de uma anátomo-política do corpo humano. E a segunda centrada no corpo-espécie em que se controla a população através dos processos biológicos (mortalidade, nascimento, longevidade, etc), o que ele chamou de uma biopolítica da população.

³¹ *La pastorale chrétienne a inscrit comme devoir fondamental la tache de faire passer tout ce qui a trait au sexe au moulin sans fin de la parole.* (FOUCAULT, HS1, p.30)

práticas sociais que estão inseridas em relações de poder e que conseqüentemente geram um campo de saber e vice-versa. É este jogo que Foucault pretende fazer emergir. No lugar daquilo que ele chamou de *episteme* na arqueologia, que era a formação discursiva localizada em uma época e que determinava um sentido, ele substituirá pela noção de dispositivo³². Ambos os conceitos guardam uma semelhança entre si. Entretanto, o dispositivo é bem mais geral no sentido de que é a rede de relações entre o discursivo e o não discursivo, ou seja, discursos, instituições, leis, enunciados morais, científicos, filosóficos. Agamben (2009) remete o conceito de dispositivo em Foucault ao termo positividade de Jean Hyppolite. A positividade em Hyppolite que toma o termo do jovem Hegel o define como como aquilo que é histórico, a saber, as regras, as instituições impostas aos indivíduos por este poder externo a ele, mas que por se dissolver e adentrar nas crenças e nos sentimentos daqueles que são governados. Para Agamben, Foucault

tomando emprestado este termo (que se tornará mais tarde “dispositivo”) toma posição em relação a um problema decisivo, que é também o seu problema mais próprio: a relação entre os indivíduos como seres viventes e o elemento histórico, entendendo com esse termo o conjunto das instituições, dos processos de subjetivação e das regras que se concretizam as relações de poder (AGAMBEN, 2009, p.32).

A tarefa de Foucault não será de conciliar indivíduo e elemento histórico, numa vertente hegeliana, mas sim de investigar os modos em que esses dispositivos agem nas relações entre saber-poder. Para Foucault, o dispositivo vem para preencher a lacuna do

³² Podemos dizer que a arqueologia tem como objeto a descrição das *epistemes* (renascentista, clássica e moderna) que possuem uma dimensão discursiva. O objeto da genealogia será o dispositivo (disciplinar, da sexualidade). Ambos os conceitos guardam uma semelhança entre si. Entretanto, o dispositivo é bem mais geral no sentido de que é a rede de relações entre o discursivo e o não discursivo, ou seja, discursos, instituições, leis, enunciados morais, científicos, filosóficos. (CASTRO, 2009). Agamben remete o conceito de dispositivo em Foucault ao termo positividade de Jean Hyppolite. A positividade, portanto, como aquilo que é histórico, ou seja, um conjunto de regras que estão no interior das crenças e dos sentimentos, ritos e instituições que são impostas externamente aos indivíduos. (AGAMBEN, 2009). Segundo Foucault a questão do poder só pôde ser formulada depois de maio de 68, pois antes disso, essa questão não se colocava explicitamente.

discursivo e do não discursivo deixada pela arqueologia. Como explicita Castro (2009, *verbete dispositivo*) o dispositivo é, em suma, uma rede de relações de objetos que podem ser completamente diferentes, desde o discurso, às instituições, às leis, medidas educativas, códigos morais, aquilo que foi dito e não dito, aquilo que foi considerado científico. Ou seja, uma rede de relações que estabelecem o porquê de uma prática ou a ausência de uma prática. Na origem do dispositivo não está o saber ou o discurso, mas o poder e, mais ainda. A preocupação de Foucault é em dizer o que a história que é feita de um jogo de saber-poder fez de nós aquilo que somos.

1.2 A história, a verdade e a ontologia do presente

Na década de sessenta, segundo Foucault, havia um predomínio do ensinamento marxista e em seguida da fenomenologia. É interessante perceber através do texto *Estruturalismo e pós-estruturalismo*³³ (FOUCAULT, DE2, p.1250) em que Foucault responde sobre a constituição da corrente pós-estruturalista e explica que para se entender esse fenômeno é preciso ter em mente que na década de quarenta e cinquenta a França era dominada pelo pensamento marxista, segundo ele uma espécie de horizonte intransponível de acordo com Sartre, e que tentou fazer uma aliança com a fenomenologia, constituindo assim um pilar Husserl-Marx. Esse pensamento vigorou até surgir o problema da linguagem levantado pela linguística retomando Saussure e o problema do inconsciente da psicanálise retomado por com Lacan, problemas que a fenomenologia não dava conta, e que denominou-se de corrente estruturalista. Cabendo ai ao estruturalismo fazer um novo par com o marxismo, constituindo-se assim o que Foucault chamou de um “freudo-estruturalo-marxismo” (FOUCAULT, DE2, p.1254). Para Foucault esse era o grande contexto, para circunscrever o predomínio do

³³ Este texto data de 1983.

pensamento na França nesta época. Entretanto, além dessa corrente havia também uma corrente talvez menos engajada politicamente que se interessava pela história das ciências e que também tinha um ponto importante no pensamento francês e essa tradição inaugurada por Comte³⁴ e que nesta época circulava em torno de Georges Canguilhem, era integrada por pensadores que não eram nem marxistas, nem freudianos e nem estruturalistas. Foucault afirma que ele se inscreve nessa tradição “Nunca fui freudiano, nunca fui marxista e jamais fui estruturalista” (FOUCAULT, DE2, p.1254)³⁵. É preciso reconhecer aqui a retórica de Foucault, não pretendemos levar em consideração absolutamente tudo que ele diz, e é possível várias interpretações a respeito de sua filiação. Entretanto, queremos apontar certas filiações metodológicas e filosóficas que acreditamos serem importantes para entender bem o trabalho feito pelo filósofo francês.

³⁴ No Século XVIII e XIX, a França, e toda a Europa, passou por um período de formidável efervescência intelectual. Nesses dois séculos dois grandes eventos históricos marcarão profundamente a face do mundo e da cultura. São eles: a Revolução Francesa e a Revolução Industrial. Na França há um grande esforço em se pensar a reorganização da sociedade de acordo com princípios e critérios seguros e confiáveis. É nesse ambiente intelectual que alguns grandes pensadores vão inaugurar importantes correntes teóricas nas ciências e na filosofia e, em especial, nas ciências sociais. Auguste Comte é um desses pensadores. Ele é considerado o pai da Sociologia. Auguste Comte ficou na Politécnica apenas por dois anos, mas recebeu aí a influência do trabalho intelectual de cientistas como o físico Sadi Carnot, o matemático Lagrange e o astrônomo Pierre Simon de Laplace. Especialmente importante foi a influência exercida pela Mecânica Analítica de Lagrange: nela Comte teria se inspirado para vir a abordar os princípios de cada ciência segundo uma perspectiva histórica.

Uma grande influência que Comte recebeu também foi a de Condorcet, ao qual ele se referia como seu imediato predecessor. A obra de Condorcet que teve enorme repercussão sobre Comte foi o *Esboço de um Quadro Histórico dos Progressos do Espírito Humano*, na qual o autor traça um quadro do desenvolvimento da humanidade, no qual os descobrimentos e invenções da ciência e da tecnologia desempenham papel preponderante, fazendo o homem caminhar para uma era em que a organização social e política seria produto das luzes da razão. A ideia de um progresso histórico da Humanidade, que alcançaria crescentes patamares intelectuais, tornar-se-ia um dos pontos fundamentais da filosofia de Comte. Outro pensador que também teve grande proeminência sobre Comte foi Saint-Simon. Socialista, insiste no dever do Estado de planejar e organizar o uso dos meios de produção, de sorte a se manter continuamente a par das descobertas científicas. E advogava com insistência que era função dos peritos industriais e administrativos, e não dos políticos e dos meros homens de negócio, o governo do Estado. Saint-Simon se opunha ao feudalismo e ao militarismo, e defendia um esquema segundo o qual os homens de negócios e outros líderes industriais controlariam a sociedade; propunha uma ditadura benevolente dos industriais e dos cientistas para eliminar as iniquidades do sistema liberal inteiramente livre. Comte, como herdeiro dos dois, infletrá essas reflexões menos na direção do socialismo saintsimoniano do que num corporativismo conservador.

³⁵ Refere-se ao texto *Estruturalismo e pós-estruturalismo (Structuralisme et poststructuralisme)*: *Je n'ai jamais été freudien, je n'ai jamais été marxiste et je n'ai jamais été structuraliste*.

A corrente da história das ciências, formada por Cavallés, Bachelard e Canguilhem, que tratava de forma diferente os problemas deixados pela fenomenologia (oposição à Sartre) levantou durante a guerra (FOUCAULT, DE2, p. 1582)³⁶ o debate sobre a atualidade dos fundamentos da racionalidade. Debate esse que para Foucault se assemelhava muito à antiga questão *O que são as luzes? (Was ist Aufklärung)?* na qual Mendelssohn e depois Kant responderam e iniciaram uma reflexão essencial à filosofia, que mais do que perguntar pelos fundamentos e pela natureza da racionalidade se perguntou pela sua “[...] história, sua geografia, sobre seu passado imediato e suas condições de exercício [...]” (FOUCAULT, DE2, p. 1584)³⁷. É sem dúvida, a partir desta interrogação que a história se torna um grande problema para a filosofia.

A herança desta questão tomará rumos diferentes nas filosofias da Alemanha e da França. Segundo Foucault (FOUCAULT, DE2, p.1586), a questão pelas condições atuais de existência da razão será trabalhada na Alemanha, sobretudo numa perspectiva histórica e política da sociedade com a Escola de Frankfurt, a tradição marxista, Nietzsche e Max Weber. Na França, essa herança surgirá ao lado da história das ciências através de Saint-Simon e o positivismo de Comte, dentro de uma reflexão sobre a ciência e a racionalidade. Para nosso filósofo, na Alemanha e na França a pergunta da *Aufklärung* foi colocada para formas e em regiões do saber bem diferentes; entretanto, o cerne da questão era o mesmo, dirigido à uma

[...] racionalidade que aspira ao universal desenvolvendo-se inteiramente na contingência, que afirma sua unidade e que, no entanto, procede apenas por modificações parciais; que valida a si mesma através de sua própria soberania, mas que não pode ser dissociada, em sua história, das inércias, dos embotamentos ou das coerções que a submetem. Na história das ciências na França, assim

³⁶ Refere-se ao texto *A vida: a experiência e a ciência (La vie: l'expérience et la science)*, de 1985 em que Foucault consagra um texto a seu mestre Georges Canguilhem. Este texto foi o último que Foucault entregou a seu *imprimatur*.

³⁷ Refere-se ao texto *A vida: a experiência e a ciência (La vie: l'expérience et la science): [...] histoire, géographie, celle de son passé immédiat e de ses conditions d'exercice [...]*.

como na teoria crítica alemã, o que se trata no fundo de examinar é uma razão, cuja autonomia de estrutura traz consigo a história dos dogmatismos e dos despotismos – consequentemente, uma razão que só tem efeito de libertação desde que ela consiga libertar-se de si mesma. (FOUCAULT, DE2, p.1586)³⁸

Para o nosso filósofo, o desdobramento da questão do esclarecimento para este momento do século XX em que ele se vê incluído é, sobretudo, em relação ao grande projeto iluminista de uma razão autônoma e que durante tempos acreditou-se mestre de si mesma. Tanto a filosofia alemã como a francesa na linha da filosofia crítica colocará em questão essa forma de racionalidade.

Canguilhem, seu orientador da tese de doutoramento, terá importante influência em seu pensamento. Poderíamos destacar uma influência em relação ao método, de uma história das ciências “descontínua”, pois a maneira, e, portanto o método, como Canguilhem estudou as ciências da vida recoloca de alguma forma o problema do sujeito para Foucault, uma vez que a vida não está encerrada em uma verdade, mas em erros, na contingência do vivente. O seu interesse era diferente dos historiadores da ciência que investigavam a constituição do objeto científico, para investigar o sujeito como objeto de um saber possível e neste incluiria também a ciência, “[...] através de que formas de racionalidade, de que condições históricas e, finalmente, a que preço”. (FOUCAULT, DE2, p. 1261)³⁹.

Canguilhem se inscreve na tradição da epistemologia histórica francesa, sendo considerado um discípulo direto de Gaston Bachelard. O objeto de estudo de Bachelard

³⁸ Refere-se ao texto *A vida: a experiência e a ciência (La vie: l'expérience et la science)*: [...] rationalité qui prétend à l'universel tout en se développant dans la contingence, qui affirme son unité et qui ne procède pourtant que par modifications partielles ; qui se valide elle-même par sa propre souveraineté mais qui ne peut être dissociée, dans son histoire, des inerties, des pensateurs ou des coercions qui l'assujettissent. Dans l'histoire des sciences en France comme dans la théorie critique allemande, ce qu'il s'agit d'examiner au fond, c'est bien une raison dont l'autonomie de structure porte avec soi l'histoire des dogmatismes et des despotismes – une raison, par conséquent, qui n'a d'effet d'affranchissement qu'à la condition qu'elle parvienne à se libérer d'elle-même.

³⁹ Refere-se ao texto *Estruturalismo e pós-estruturalismo (Structuralisme et poststructuralisme)* : [...] à travers quelles formes de rationalité, à travers quelles conditions historiques et finalement à quel prix ?

era a física, enquanto o de Canguilhem as ciências da vida, a biologia e a medicina. Para se falar de Escola Epistemológica Francesa é preciso voltar até Auguste Comte que é considerado o fundador desta Escola, pela sua importante introdução da história à epistemologia, ao fim e ao cabo, eles estão bem longe de Comte. O núcleo do pensamento de Comte radica na ideia de que a sociedade só pode ser convenientemente reorganizada através de uma completa reforma intelectual do homem. Com isso, distingue-se de outros filósofos de sua época, como Saint-Simon e Fourier, preocupados também com a reforma das instituições, mas que prescreviam modos mais diretos para efetivá-la.

De acordo com Giannotti (1978), o pensamento comteano estruturou-se em torno de três linhas básicas. Em primeiro lugar, uma filosofia da história com o objetivo de mostrar as razões pelas quais uma certa maneira de pensar (chamada por ele de filosofia positiva ou pensamento positivo) deve imperar entre os homens. Em segundo lugar, uma fundamentação e classificação das ciências baseadas na filosofia positiva, finalmente, uma sociologia que, determinando a estrutura e os processos de modificação da sociedade, permitisse a reforma prática das instituições. A esse sistema deve se acrescentar a forma religiosa assumida pelo plano de renovação social, proposto por Comte nos seus últimos anos de vida. Comte como é sabido, distingue o espírito humano em três fases distintas: a teológica, a metafísica e a positiva. E a partir daí não faltaram estudiosos e pensadores que na esteira de Comte vão estreitar o liame entre a razão e a história, no sentido, bem diferente do de Hegel.

O lema da filosofia positiva é conhecido: positivo caracteriza-se pela previsibilidade: “ver para prever” e prever para controlar. A previsibilidade científica permite o desenvolvimento da técnica e, assim, o estado positivo corresponde à

indústria, no sentido de exploração da natureza pelo homem. No *Curso de Filosofia Positiva*, Comte (1978, p. 75) afirma, na primeira lição da obra

Para explicar convenientemente a verdadeira natureza e o caráter próprio da filosofia positiva, é indispensável ter, de início, uma visão geral sobre a marcha progressiva do espírito humano, considerado em seu conjunto, pois uma concepção qualquer só pode ser bem conhecida por sua história.

Como ressaltado note-se aqui a preocupação do autor com a história, infletindo a razão iluminista na direção da exploração de novos terrenos, e campos da experiência, e como tal diferente da velha Aufklärung, que de Descartes à Kant se contentavam como a razão ahistórica e descontextualizada. Sobre este ponto, Comte afirma ter descoberto a lei que sustenta o desenvolvimento do espírito humano e informa o seu progresso. Essa lei constitui três estágios pelos quais todo progresso do espírito humano passa. O próprio Comte (1978, p. 35) afirma:

Essa lei consiste em que cada uma de nossas concepções principais, cada ramo de nossos conhecimentos, passa sucessivamente por três estados históricos diferentes: estado teológico ou fictício, estado metafísico ou abstrato, estado científico ou positivo. Em outros termos, o espírito humano, por sua natureza, emprega sucessivamente, em cada uma de suas investigações, três métodos de filosofar, cujo caráter é essencialmente diferente e mesmo radicalmente oposto: primeiro, o método teológico, em seguida, o método metafísico, finalmente, o método positivo. Daí três sortes de filosofia, ou de sistemas gerais de concepções sobre o conjunto de fenômenos, que se excluem mutuamente: a primeira é o ponto de partida necessário da inteligência humana; a terceira, seu estado fixo e definitivo; a segunda, unicamente destinada a servir de transição.

Comte estaria, portanto, no limiar da Escola Epistemológica Francesa, mas sua filosofia teria suas bases em uma história linear, objetiva e do progresso, à diferença de Canguilhem e, posteriormente, Foucault, que visam a história composta de linhas rompidas e descontínuas. Desta forma, apesar de Comte ter inaugurado esta Escola, seu ponto de tangência com o trio Bachelard, Canguilhem e Foucault não se dá pelo

positivismo, mas sim pela introdução na filosofia do estudo da história e pela investigação das formas em que o homem e o pensamento humano se apresentam dentro da história.

De acordo com Lecourt (1974), o traço comum entre Bachelard, Canguilhem e Foucault que nos autoriza a aproximá-los e inclusive a enquadrá-los na chamada Escola Epistemológica Francesa é a posição filosófica não-positivista adotada por eles. De maneira geral, pode-se dizer que o projeto positivista pretende fazer uma “ciência da ciência” e isso significa dizer que a ciência possui em si mesma a característica de enunciar os princípios de sua teoria. Ora, se são as leis do próprio discurso científico que determinam o espaço de seu desdobramento, ou seja, não há impedimentos ou obstáculos, então temos o fim e a conclusão do saber. Pois, no momento em que se atribui a todo o conjunto das práticas científicas uma unidade do todo, se mascara sua realidade mesma. Essa unidade é imaginária, pois cada prática científica tem sua história particular, seu objeto próprio, sua própria teoria e protocolos experimentais específicos. Assim, as práticas científicas estão imersas em contradições e não em uma calma unidade. A realidade, portanto, das práticas científicas não é uma evolução linear do erro à verdade, mas uma série de contradições, discontinuidades, obstáculos que formam a história efetiva das ciências.

O caminho seguido por Bachelard e Canguilhem foi o de associação entre filosofia da ciência e história da ciência. Não foram os únicos, podemos falar de Duhem e Meyerson, por exemplo. Entretanto, a idéia de uma história descontínua pela introdução da noção de “obstáculo epistemológico” inaugurada por Bachelard lança uma nova maneira de se fazer epistemologia. Como aponta Machado (2012), a história das ciências não será uma história do progresso contínuo rumo à verdade. Mas um progresso descontínuo. Isso significa dizer que não há uma evolução de um

conhecimento a outro. A história das ciências fará uma história das filiações conceituais e a descontinuidade está na idéia de que um conceito não tem uma continuação localizada, ele não se forma de uma só vez. Ele será formado, deformado, retificado, ele possui uma trajetória. A história da ciência será, portanto, não uma história factual ou descritiva das ciências, mas uma história do conceito, de sua formação e de sua expressão como norma de verdade. A ciência não é um objeto dado, é uma construção e uma produção. Não é descoberta da verdade, mas sim produção de verdade. Assim, existe uma normatividade do discurso científico realizada através da formação de conceitos, ou seja, é a formação ou a construção de conceitos que define a racionalidade. Dessa forma, eles não vão fazer uma análise conceitual dos vocábulos, mas sim uma análise histórico-conceitual dos vocábulos e dos problemas, pois o sentido e a definição do conceito são dados pela sua história.

Assim, é a formação e a transformação do conceito em detrimento da estrutura das teorias que devem ser objeto da filosofia das ciências. A tese de doutorado em filosofia de Canguilhem *A formação do conceito de reflexo nos séculos XVII e XVIII* é um belo exemplo do método canguilhemiano. Ele mostra como o conceito fisiológico de reflexo não se origina dentro de uma teoria mecanicista, lograda a Descartes, mas no quadro de uma teoria vitalista que já concebia a reação nervosa à luz. Segundo Lecourt (2001) Canguilhem está mais perto de uma filosofia biológica do que de uma filosofia da biologia. Pois, segundo Lecourt (2011) citando Jean Gayon, só foi possível falar de filosofia da biologia senão no final da década de sessenta depois da aproximação positivista da filosofia da ciência.

A história da ciência feita por Canguilhem é um trabalho sobre a realidade da ciência, uma “espécie de trabalho de campo etnográfico” dirá Althusser (1990). É preciso ter em mente que para Canguilhem a ciência não é a descoberta da verdade, mas

a produção de uma verdade que possui uma história e uma razão de ser. Assim, a história da ciência de Canguilhem não é apresentada em ordem cronológica, ou em sua sucessão linear. Ela é feita de forma descontínua dessa ordem aparente, essa forma tem uma intenção crítica como método.

Na sua tese de doutorado em filosofia, ele analisou a formação do conceito de reflexo, como aponta Macherey (1990), mostrando a deformação que este conceito recebeu ao se procurar sua origem nas relações com o cartesianismo. O conceito de reflexo compreendido dentro do quadro da teoria cartesiana não passa de uma lenda, pois há aí uma confusão entre teoria, conceito. O conceito, por seu lado, não se forma regularmente, ele se transforma e, sobretudo, ele está relacionado a um problema.

O termo normal, por exemplo, trabalhado por Canguilhem em sua tese de doutorado em medicina, em 1943, *Ensaio sobre alguns problemas relativos ao normal e ao patológico*⁴⁰ encontra seu significado como média, meio termo, aquilo que é como deve ser e aquilo que ocorre com maior frequência ou a média de uma característica que possa ser medida. Canguilhem analisa este conceito apontando que podemos daí extrair dois sentidos: o termo designa ao mesmo tempo “um fato e um valor atribuído a esse fato por aquele que fala, em virtude de um julgamento de apreciação que ele adota” (CANGUILHEM, 1990, p. 95). Além disso, ele também salienta que a tradição filosófica também teria ajudado neste equívoco do termo, uma vez que postulava que toda generalidade seria sinal de uma essência. E é exatamente desta forma que o termo normal, de alguma forma, foi entendido, como algo essencial, intrínseco e imanente ao organismo.

Para Canguilhem, o termo normal entendido como, por exemplo, o normal da *Escola Normal*, onde se instituem métodos pedagógicos; o normal do conta-gotas que é

⁴⁰ Essa tese foi publicada com o nome de *O normal e o patológico*.

ajustado para dividir um grama de água destilada em gotas; a via férrea normal em que possui um ajuste de 1,44 m entre as bordas internas e os trilhos, dentro do quadro industrial econômico francês de um certo momento em que essa medida correspondia às necessidades e exigências; e, também, o peso normal de um homem, de acordo com a idade e a estatura, que leva a uma vida mais longa. A norma nesses exemplos apresentados por Canguilhem (1990) é definida a partir de um referencial externo ou imanente e o normal é a extensão e a materialidade da norma.

Quando se sabe que *norma* é a palavra latina que quer dizer esquadro e que *normalis* significa perpendicular, sabe-se praticamente tudo o que é preciso saber sobre o terreno de origem do sentido dos termos norma e normal trazidos para uma grande variedade de outros campos. Uma norma, uma regra, é aquilo que serve para retificar, por de pé, endireitar. Normar, ou normalizar, é impor uma exigência a uma existência, a um dado, cuja variedade e disparidade se apresentam, em relação à exigência, como um indeterminado hostil, mais ainda do que estranho (CANGUILHEM, 1990, p. 211)

Canguilhem busca o sentido de norma na essência da relação entre normal e anormal. Pois para ele, a norma tem como função de unificar o diverso, de reabsorver uma diferença, de corrigir.

No centro do problema da vida para Canguilhem, está o erro, dirá Foucault, pois a vida, em seu nível mais fundamental, na sua relação de codificação e decodificação com o meio abre lugar para o acaso, que antes de ser doença, anomalia ou monstruosidade encontra uma perturbação em seu sistema, um equívoco, enfim o erro. Assim, no entendimento da patologia é necessário considerar o erro como aquilo que designa algo mais fundamental à vida e anterior ao estado patológico. Sendo preciso assim, desmistificar a noção de doença como o “mal” “a doença não é uma queda que sofremos, um ataque ao qual cedemos, é um vício originário de forma macromolecular. Se a organização é, originariamente, uma espécie de linguagem, a doença geneticamente determinada deixa de ser maldição para ser malentendido” (CANGUILHEM, 1990, p. 252-253). Assim, a relação entre organismo e meio está definida não por uma relação

causal independente, mas pelas relações e empreendimentos do campo da experiência estruturada pelo organismo com o seu meio.

Ao analisar as normas sociais é possível observar que elas estão relacionadas umas às outras dentro de um grande sistema, esse sistema tende a ser uma organização, uma unidade em si. Canguilhem aponta (1990, p. 222) que Bergson (em *Les deux sources de la morale et de la religion*) foi um filósofo que tocou neste ponto e percebeu o caráter orgânico das normas morais na medida em que são, antes de tudo, normas sociais. O caráter orgânico das normas sociais traz uma correlação entre sociedade e organismo. Entretanto, a organização social é exterior, elas são representadas através do Estado, dos grupos, das instituições e das regras. Ao passo que o organismo possui regras imanentes, internas que não são representadas exteriormente. A relação entre organismo e sociedade então estaria atestada numa relação que se daria também entre história e verdade. Para Canguilhem haveria nesta relação a emergência de determinações normativas em relação ao organismo, ou seja, sua verdade histórica.

Podemos dizer que Nietzsche se encontra indiretamente no pensamento de Foucault até 1970. Notadamente um filósofo ao qual Foucault se admite herdeiro e ao qual diz ter sido introduzido em 1953. Entretanto, de forma explícita, isso estará claro a partir dos conceitos de vontade de saber e genealogia nos anos setenta. Como sugere Revel (2011, p. 180) é preciso sublinhar que o Nietzsche de Foucault está ligado, sobretudo, à crítica da história, sendo que o apolíneo, o dionisíaco e conceitos como vontade de potência não fazem parte da apropriação da qual Foucault fez de Nietzsche. Nosso filósofo destaca principalmente o Nietzsche crítico do sujeito constituinte da

fenomenologia e das filosofias da origem, bem como o Nietzsche crítico da verdade atemporal. Foucault observa:

É aqui onde a leitura de Nietzsche foi pra mim muito importante: não é suficiente fazer uma história da racionalidade, mas a história mesma da verdade. Ou seja, em lugar de perguntar a uma ciência em que medida sua história lhe aproximou da verdade (ou impediu o acesso a ela), não haveria antes que dizer que a verdade consiste em uma determinada relação que o discurso, o saber mantém consigo mesmo, e se perguntar se essa relação não é ou não tem ela mesma uma história? (FOUCAULT, DE2, p. 873).⁴¹

Foucault endossa a idéia da filosofia como um trabalho de diagnóstico e de uma verdade como invenção. O que impressionou o jovem Foucault cuja formação ainda estava dominada pelos fundamentos da fenomenologia foi justamente a idéia de uma racionalidade que não é orientada por uma verdade produzida pela ciência, ou pelo discurso. Pelo contrário, a história da racionalidade da qual fala Nietzsche não pode ser orientada na verdade última, pois a verdade ela mesma tem uma história. Ela não está pré-determinada em seu início, nem determinada em seu *telos*, a verdade é um efeito de um discurso ou de uma prática.

Foucault coloca Nietzsche quase sempre ao lado de Bataille, Blanchot e Artaud, que tiveram papel importante também na desconstrução da noção de sujeito fundante, ou ideal, porém do lado da literatura. Foucault reconhece em vários momentos a importância desses autores no que ele chama de “experiência limite”, que dissolve o sujeito e o arranca dele mesmo.

Foucault salienta sempre que a leitura de Nietzsche foi importante para ele se afastar da formação acadêmica fenomenológica que teve, pois na época devido ao pós-guerra o pensamento nietzschiano não fazia parte do currículo.

No texto *Nietzsche, a genealogia e a história* temos um texto em que Foucault explicita questões relacionadas ao problema da origem, para demarcar a genealogia em

⁴¹ Refere-se ao texto *Entrevista com Michel Foucault* feita por D. Trombadori de 1980.

contraposição à concepção tradicional de história. Foucault parte da demarcação do termo origem que na arqueologia se deu através de *arché*, mas que Foucault redimensiona através do uso que Nietzsche faz dos termos *Ursprung* (origem), *Entstehung* (emergência) e *Herkunft* (proveniência) nos livros *Genealogia da moral* (1998), *Humano, demasiado humano* (2000) e *Considerações Extemporâneas* (1978). Para Foucault na esteira de Nietzsche os três termos são comumente traduzidos por “origem”, entretanto, é preciso recolocar sua utilização. A *Ursprung* (origem), enquanto essência exata das coisas ou enquanto a identidade em seu estado puro, não será o foco do genealogista, pois a genealogia busca as verdades localizadas historicamente e não a verdade última das coisas ou o mito criador. A *Herkunft* (proveniência) é uma busca pela formação de uma identidade, mas não através da busca de características genéricas que permitem a um indivíduo o pertencimento a um grupo, mas “[...] descobrir todas as marcas sutis, singulares, subindividuais que podem se entrecruzar nele e formar uma rede difícil de desembaralhar. Longe de ser uma categoria da semelhança, tal origem permite ordenar, para colocá-las à parte, todas as marcas diferentes [...]” (FOUCAULT, DE1, p.1009)⁴². A *Entstehung* (emergência), do outro lado, aponta o aparecimento e o surgimento. Mas sem o engano de se pensar que se trata do desfecho. A emergência é o combate e a luta, o emaranhado que faz surgir uma identidade. Não por coerência e continuidade, mas pela acasos das dominações.

A genealogia não está atrás da perfeição, mas do acidente, não do mesmo, mas da diferença, não do progresso, mas do descontínuo. A história feita pela genealogia busca as identidades do sujeito enquanto efeitos de um jogo de forças ou enquanto efeito de uma história.

⁴²Refere-se ao texto *Nietzsche, la généalogie, l'histoire* (Nietzsche, a genealogia e a história): [...] Mais de réperer toutes les marques subtiles, singulières, sous-individuelles qui peuvent s'entrecroiser en lui et former un réseau difficile à démêler. Loin d'être une catégorie de la rassemblement, une telle origine permet de débrouiller, pour les mettre à part, toutes les marques différentes [...].

O primeiro curso dado por Foucault no *Collège de France* em 1970, cuja aula inaugural foi *A ordem do discurso*, foi intitulado de *Leçons sur la volonté de savoir 1970-1971 (LVS)*, curso que veio a lume recentemente em 2011. Neste primeiro curso da carreira na cátedra *História dos Sistemas de Pensamento* no *Collège de France*, Foucault trabalha o tema da vontade de saber que nada mais é que um tema nietzschiano: vontade de poder. Ao longo do curso será tratada substancialmente a relação entre conhecimento e vontade a partir de uma contraposição entre Aristóteles e Nietzsche, Aristóteles que funda uma verdadeira tradição que acredita ser o conhecimento o mais antigo instinto humano. A contraposição virá de Nietzsche em que o conhecimento ou a vontade de saber é uma invenção. Foucault, na primeira conferência de *A verdade e as formas jurídicas*⁴³, no ano de 1973, arremata: “O conhecimento, então foi inventado. Dizer que foi inventado significa dizer que não tem origem. É dizer, de maneira mais precisa, por paradoxal que seja que o conhecimento não está de modo algum inscrito na natureza humana.” (FOUCAULT, DE1, p. 1412-1413).⁴⁴

Na esteira de Canguilhem, o encontro com Nietzsche foi uma forma de, na década de sessenta, se distanciar do domínio do marxismo e da fenomenologia.

E foi essa pergunta que percorreu *História da loucura, O nascimento da clínica, As palavras e as coisas, Vigiar e punir e História da Sexualidade I*. Ou poderíamos dizer que se tratou de rastrear as formas de racionalidade e, portanto, os discursos de verdade e, conseqüentemente, os sujeitos constituídos tanto no caso do louco, do doente, do sujeito falante, vivente e trabalhador, o sujeito criminoso e o sujeito

⁴³ Refere-se a uma série de conferências dadas por Foucault na Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro em 1973. Elas estão publicadas no *Dits et écrits I* e também está publicada no Brasil pela Nau Editora cuja primeira Edição foi em 1996.

⁴⁴ Refere-se ao texto *A verdade e as formas jurídicas (Le vérité et les formes juridiques) : Connaissance a été donc inventée. Dire qu'elle a été inventée, c'est dire qu'elle n'as pas d'origine. C'est a dire, de façon plus précise, aussi paradoxal que ce soit, que la connaissance n'est absolument pas inscrire dans la nature humaine.*

sexualizado.

No texto *O que são as luzes? (Qu'est-ce que les lumières)* (FOUCAULT, DE2, p.1381) Foucault deixa claro como pensava seu modo de reflexão. Segundo ele, Kant fundou as duas principais tradições críticas da filosofia moderna, uma que poderia ser chamada de analítica da verdade, que se propõe a analisar as condições de possibilidade do conhecimento verdadeiro e, a segunda, que se pergunta pelo presente, por aquilo que somos, pela atualidade das coisas e das palavras. Ele, sem dúvida, se inscreve nessa segunda tradição.

CAPÍTULO II – O SUJEITO DA TRADIÇÃO

*O pensamento moderno avança naquela direção
em que o Outro do homem deve tornar-se o Mesmo que
ele.*

Michel Foucault⁴⁵

2.1 O conceito de sujeito e sua inscrição na tradição

Ao propormos uma investigação sobre o sujeito em Foucault pretendemos explicitar neste capítulo de que maneira Foucault se inscreve no que chamaremos de crítica à antropologia. Por crítica à antropologia denominamos o que na contemporaneidade não foi exclusivo de Foucault quando apareceram filosofias que tematizaram a dissolução ou a desconstrução do sujeito moderno, sendo que sujeito moderno é o sujeito constituinte e o sujeito fundador do conhecimento.

A noção de sujeito como compreendemos em filosofia teve várias acepções ao longo da história. E trata-se, sobretudo de um conceito filosófico. Será preciso, assim, fazer uma pequena elucidação deste conceito com um objetivo metodológico para tentar entender como foi possível chegarmos até à noção de sujeito à qual Foucault ecoa sua crítica.

A etimologia da palavra sujeito tem origem, em sua forma nominal na palavra latina *subjectus* que significa “um posto debaixo, colocado, situado abaixo; posto diante, exposto a; subordinado, submetido, sujeito, dependente; que está à mão, à disposição, que está pronto (...)” (HOUAISS, 2001 p.2635)⁴⁶. Em sua forma verbal se origina de: *subjicio*, *subjectum* e *subjicere* que significa “lançar ou pôr debaixo; ocultar,

⁴⁵ Refere-se a um trecho de *As palavras e as coisas*, p. 344.

⁴⁶ Refere-se ao verbete *Sujeito*.

esconder; submeter, subordinar, sujeitar” e que resulta formas de particípio passado, como *sujeitado* e correlatos. A palavra latina é a tradução da palavra grega *hypokeimenon* que tem seu significado exposto por Aristóteles, levando ao sujeito metafísico, definido como sujeito por base de alguma coisa, não como sujeição ou subordinação.

O nosso primeiro sentido de sujeito é o de sujeito gramatical, ou seja, o termo da oração sobre o qual recai a predicação da oração e com o qual o verbo concorda, é para nós completamente familiar que um verbo pressuponha um sujeito. O sujeito gramatical é o que realiza a ação. Outro sentido é o de sujeito político que se aproxima da etimologia latina do *subjectum*, pois trata-se de um sujeito entendido literalmente como “aquilo que está abaixo” ou “abaixo” ou “*subjacente*”, que “está sujeito” e aqui se encontra esta acepção de sujeito como “indivíduo dependente ou subordinado a um suserano, no regime feudal; vassalo, súdito” (HOUAISS 2001, p. 2635). O sentido de sujeito como *subjectum* e, portanto, remetido à sua origem no grego *hypokeymenon* tem em Aristóteles o sentido literal de “subjacente” ou “aquilo que subjaz” daí “substância como sujeito, ou seja, como substrato dos acidentes (GOBRY, 2007, p. 78)⁴⁷. Quando Aristóteles (1987), na *Metafísica*, se questiona pela questão do ser, por aquilo que é, ele explica que para entendermos aquilo que é, ou seja, aquilo que mesmo sofrendo acidentes ou ao longo do tempo permanece da forma que é, é uma pergunta por aquilo que subsiste, que permanece sem se transformar. Essa explicação do ser se aproxima ao que posteriormente na filosofia será chamado de substância, também algo que é imutável e subsistente. Em Descartes, a noção de sujeito se mantém no sentido de substância. Entretanto, Descartes introduz o dualismo entre corpo e alma, e sua noção

⁴⁷ Refere-se ao verbete *hypokeímenon*.

de substância-sujeito não será uma procura pelo ser que permanece em todas as coisas, mas aquilo que separado do que é material (perecível e mutável) permanece imutável.

Em vez de cristalizar em essências fixas e inertes, o sujeito passará a ser definido por seus atos e dinamismos. Há em Descartes uma coincidência entre o *Eu penso e Eu sou*, de forma que o sujeito é um sujeito metafísico e essencial. Do outro lado, como marco da Modernidade teremos, para Foucault, Kant em que o sujeito é epistemológico e dissociado da metafísica, mas ligado à lógica.

Na filosofia, como aponta Drawin (1998), é praxe considerar o marco da modernidade com o cogito cartesiano, pois será a partir de Descartes que se inaugura a certeza do sujeito como ponto de partida para o conhecimento da realidade e para a constituição da ciência. Esse critério pode ser um tanto generalista e não podemos desconsiderar a complexidade do conceito de sujeito e de subjetividade. Mas para o nosso trabalho será importante estabelecer dois pontos chaves que marcam a modernidade para Foucault, tanto a filosofia de Descartes com o que Foucault chamou de “momento cartesiano” e a filosofia kantiana.

Para elucidarmos o problema do sujeito tanto em Descartes como em Kant será preciso apresentar uma breve tipologia das concepções de subjetividade dentro da filosofia. Segundo Drawin (1998), em Platão o homem é entendido como essência (*eidos*), como aquilo que não se confunde com o empírico, pois tanto no campo da *práxis* como no campo inteligível se revelam a relação do homem com o ser. A concepção de homem em Platão é fortemente metafísica, pois há uma identificação do humano com o divino, o que possibilita entender o homem como sujeito noético (*noētikós*, que em grego significa ‘racional’). Em Aristóteles, o homem também tem um vínculo com o ser, mas agora não em seu parentesco do inteligível com o divino, mas da relação de sua inteligência espiritual com a realidade. No mundo grego, “há um vínculo

ontológico originário entre o Homem e o Cosmos” (DRAWIN, 1998, p. 20) e é também esse vínculo que coloca o homem na qualidade de sujeito. O homem é entendido como aquilo que toca e se aproxima ou ainda que se assemelha à substância metaempírica (*hypokeymenon*). Assim, podemos entender que a ideia de sujeito⁴⁸ tem uma relação intrínseca com o ser, sendo entendido por aquilo que permanece, a substância imanente. A visão da natureza, no mundo grego, era de uma natureza fechada e ordenada (COLLIGWOOD, 1976). Para o grego, a natureza é inteligente e se mantém por si própria, há nela um movimento constante.

Na Idade Média, o mundo é um lugar estático, finito e bem organizado (RUSSEL, 2001). Na Renascença, a visão da natureza já muda totalmente. A natureza já não é um organismo, pois ela funciona devido a uma força exterior. Essa força exterior é ainda baseada na ideia de um Deus criador. Até o Renascimento, o mundo é ordenado, bem definido, e o homem faz parte dessa natureza finita.

Com o Renascimento, Nicolau de Cusa (1401-1464) já apontava para uma posição não tão dominante do homem em relação ao universo. O filósofo italiano diz, apesar de não provar, que o universo é infinito. Depois dele, Copérnico (1473-1543) redescobre o sistema heliocêntrico e, assim, muda a concepção de que a Terra é o centro do Universo. Bruno (1548-1600), também na mesma esteira, afirma que o universo é infinito. Bem, todas essas descobertas e reflexões filosóficas acerca do cosmos estão preparando, na verdade, o que realmente fará diferença ao mundo moderno. Essas novas concepções do mundo iniciadas por esses filósofos estão, em grande medida, destruindo a concepção anterior e, sobretudo, mudando a posição do homem em relação ao mundo. Galileu (1564-1642), ao aperfeiçoar um telescópio e, assim, ao provar a teoria de Copérnico de

⁴⁸ O termo sujeito é uma aceção moderna, por isso no mundo grego não podemos falar que o conceito de sujeito existia. Mas, aquilo que faz do homem um sujeito ou o que caracteriza a especificidade do humano era chamado de *hypokeymenon* que posteriormente foi traduzido para o latim por *subjectum* e que no mundo grego nos é elucidado por essa relação do homem com o ser.

que o Sol não girava em torno da Terra, mas sim, a Terra girava em torno do Sol, inaugura de maneira decisiva uma nova fase, como aponta Koyré (2001), a fase instrumental. De acordo com Koyré, na mesma obra, Galileu não concorda com a limitação do mundo, nem com a concepção de um centro do universo. Para o filósofo, se existe um centro não podemos localizá-lo. Dessa maneira, ele é indefinido. Talvez Galileu não quisesse seguir os mesmos passos de Bruno à fogueira da inquisição, e, por isso, ele se ateu a dizer que o universo é indefinido, ou como Nicolau de Cusa, “intérmino”. Se antes toda a filosofia esteve sempre dividida em atribuir o conhecimento verdadeiro ou à razão ou aos sentidos, no momento em que Galileu utiliza o telescópio, todos esses anos de busca vão por água abaixo.

Além disso, não é só o fato de o homem recorrer a outro método de conhecimento. O que esse novo método mostra ao homem é como os seus sentidos são enganadores. Pois, todo homem vê durante todo o dia que o Sol percorre o céu da Terra, ou seja, através dos nossos olhos o Sol realmente gira em torno da Terra. Além disso, quando é noite vemos um céu cheio de estrelas fixas que parecem estar realmente ali no céu. Com o telescópio, não só o Sol não gira em torno da Terra como também aquelas estrelas estão em movimento e nem mesmo sabemos se ainda estão onde estão, porque, devido à distância, muitas estrelas já morreram, mas ainda as vemos. Todas essas descobertas transformam de maneira radical a relação do homem com o conhecimento,

a moderna concepção astrofísica do mundo, que teve início com Galileu, e a dúvida que lançou quanto à capacidade dos sentidos de perceberem a realidade, deixou-nos um universo de cujas qualidades conhecemos apenas o modo como afetam nossos instrumentos de medição (ARENDRT, 1987, p. 273).

Deste caminho aberto por Galileu temos o ponto de chegada em Descartes que inaugura o que chamamos de modernidade. Poderíamos dizer que do mundo grego à modernidade a posição do homem está ligada a sua relação com o cosmos. E, o que a

revolução científica do século XVII provocou foi a “destruição do *Kosmos*” (DRAWIN, 1998, p. 21).

Na modernidade, podemos destacar que não há mais uma ordem transcendente e inteligível à qual o homem está ligado; a realidade fenomênica não se apresenta imediatamente ao observador. Será a ciência que terá como função justamente romper com o fenômeno e reconstruí-lo matematicamente, através de teorias abstratas. A partir disso, o conhecimento não pode ser fundado nem na transcendência da ideia e nem na imanência dos fenômenos. O conhecimento se dá através da representação.

A mudança operada no conhecimento é também uma mudança da relação sujeito e objeto. O racionalismo de Descartes é talvez o grande emblema do que chamamos de modernidade, em que o fundamento do conhecimento coincide com a afirmação do *cogito*, a certeza clara e distinta coincide com sua auto-reflexão. Em Descartes

o sujeito tomado como *sub-jectum*, como fundamento do sistema do saber não pode ser confundido com o sujeito apreendido na vivência cotidiana e auto-referido na linguagem ordinária como ‘eu psicológico’, ou seja, com o indivíduo empírico. O Cogito que revela o Sujeito epistêmico como o sujeito fundante do saber é o resultado da dúvida hiperbólica que elimina todas as ilusões da consciência ingênua e espontânea, o resultado de uma redução antropológica. A subjetividade que resta desse processo metódico de redução é uma subjetividade desencarnada, desenraizada do solo histórico-cultural e esvaziada de conteúdo existencial (DRAWIN, 1998, p. 23).

Então, para Descartes, o material é considerado mera extensão. Ele adota uma posição em relação ao corpo, em que é preciso objetificá-lo, é preciso ter uma perspectiva desprendida. A clareza da compreensão das coisas exige um passo para fora de nós mesmos, segundo Descartes, “seguro de que não posso ter conhecimento do que está fora de mim a não ser por meio das ideias que tenho dentro de mim”. (DESCARTES apud TAYLOR, 1997, p. 191).

Para Platão, a alma é ordenada pelo Bem que preside a ordem cósmica. Em Descartes essa ordem não existe, a racionalidade está ligada à capacidade que temos de construir ordens que satisfaçam padrões exigidos pelo conhecimento. Taylor (1997) diria que a racionalidade não se define mais em termos substantivos, segundo a ordem do ser, mas sim procedimentalmente, segundo modelos de acordo com os quais construímos ordens na ciência e na vida. A racionalidade é, portanto, uma propriedade interna do pensamento subjetivo, e esse conceito de razão nos acompanha até hoje.

Depois de Descartes, podíamos destacar também o empirismo inglês em que há uma interiorização da subjetividade, mas não do mesmo tipo da de Descartes, mas uma subjetividade que é reflexo da sua exterioridade. Ela é da mesma ordem das coisas exteriores. Há aí, como aponta Drawin (1998), uma espécie de dissociação do eu. Essa é a subjetividade que será objeto da ciência psicológica.

Ainda na chamada era Moderna tínhamos outro grande expoente que seria a filosofia kantiana. De um lado Kant tinha o racionalismo de Descartes, em que o sujeito epistêmico estava aprisionado no solipsismo do *cogito*; de outro, o empirismo que acabava por se afundar no psicologismo do sujeito como objeto de ciência. Kant dessubstancializa o *cogito* cartesiano, preservando-o como fundamento, ou melhor, como condição de possibilidade do conhecimento. O sujeito epistêmico é então transformado em sujeito transcendental, o sujeito do conhecimento que possui as condições *a priori* do conhecimento.

O modelo que imperava na Alemanha de Kant era o modelo leibniziano na versão de Christian Wolff. Bem, até Kant podemos dizer que a filosofia se alternava entre o pensamento empirista e racionalista. Essa é uma generalização perigosa, porém não nos ocuparemos de detalhá-la aqui. O que é importante é que o problema de Kant está nessa

questão: como é possível conhecer? O que traz o conhecimento verdadeiro? A razão ou o mundo empírico?

Porque será então que ainda não se encontrou o caminho seguro da ciência? Acaso será ele impossível? De onde provém que a natureza pôs na nossa razão o impulso incansável de procurar esse caminho como um dos seus mais importantes desígnios? (KANT, 1994, p.19, BXVI).

A crítica⁴⁹ não pode ser entendida no sentido negativo, pois ele preparava uma propedêutica em que propõe é um exame da razão, a sua possibilidade e os seus limites. A filosofia anterior à Kant procurava dizer o que a realidade é e quais eram as suas propriedades. A tradição colocava os objetos do conhecimento no centro e a razão passava a girar em torno deles. Kant diz que é exatamente o contrário que deve ser feito para se atingir um conhecimento verdadeiro. Não são os objetos que devem ser o centro, mas sim a razão. É o estudo ou o exame das capacidades e possibilidades da razão que deve ser feito, e assim, o que Kant faz é o que foi chamado de revolução copernicana:

Trata-se aqui de uma semelhança com a primeira ideia de Copérnico; não podendo prosseguir na explicação dos movimentos celestes enquanto admitia que toda a multidão de estrelas se movia em torno do espectador, tentou se não daria melhor resultado fazer antes girar o espectador e deixar os astros imóveis. Ora na metafísica, pode-se tentar o mesmo “(...) Se a intuição tivesse que se guiar pela natureza dos objetos, não vejo como deles se poderia conhecer algo *a priori*; se pelo contrário, o objeto se guiar pela natureza de nossa faculdade de intuição, posso perfeitamente representar essa possibilidade. (KANT, 1994, p.20, B XVI-BXVII).

Kant muda o foco. O que o filósofo propõe, portanto, é o que ele chama de uma “filosofia transcendental”, que possibilite o caminho seguro para a ciência, através do estudo da capacidade e possibilidade da razão. É importante observar que não se trata de um sujeito particular, individual ou psicológico, Kant está dizendo de um sujeito transcendental, pois, ele está falando da razão universal.

⁴⁹Vale lembrar que *Crítica* vem de *crisis* que em grego significa limite.

Poderíamos dizer que do mundo grego até a modernidade o conceito de sujeito – *subjectum* – *hypokeymenon* mesmo se apresentando de forma diferente, de alguma forma permanece com o sentido de sua raiz grega como aquilo que permanece, subjacente. Em Descartes, como substância, e em Kant, mesmo que sem sua ligação com o transcendente, o sujeito é transcendental e, portanto, universal e permanente. Há sempre uma noção de sujeito como uma espécie de protagonista da situação: em Descartes o sujeito constituinte e, em Kant, o sujeito funda o conhecimento. Não há nessas fórmulas filosóficas apresentadas uma noção de sujeito assujeitado ou constituído na história, mesmo que em um dicionário geral encontremos a significação de sujeito como sujeito a alguma coisa. Será importante para nós ver que Foucault vai na contramão do significado de sujeito como constituinte ou fundador para defender que o sujeito é constituído historicamente e nas relações de sujeição e subordinação, mesma acepção próxima da filosofia política, que tenciona o suserano e o cidadão em uma relação de assujeitamento. Para tanto, iremos entender porque o sujeito como *subjectum* não é o sujeito foucaultiano.

2.2 A constituição do sujeito moderno para Foucault

A hipótese que direciona todo o argumento de *As palavras e as coisas*⁵⁰ é de que o homem é uma criação recente (final do século XVIII) e que tenha talvez um fim próximo. “Antes do fim do século XVIII, o homem não existia” (FOUCAULT, PC, p. 324). Este diagnóstico feito por Foucault consiste em dizer que a época Moderna⁵¹ é

⁵⁰ Antes de *As palavras e as coisas* Foucault estudou o nascimento da psiquiatria em *A História da Loucura* e o nascimento da medicina moderna em *O nascimento da clínica*, ambos os estudos foram desenvolvidos através do método arqueológico já descrito no capítulo I.

⁵¹ O termo Modernidade (CASTRO, 2009, p.301) em Foucault exige precaução uma vez que apresenta alguns sentidos na obra do autor. Do ponto de vista histórico englobando a *História da Loucura*, *O nascimento da Clínica*, *As Palavras e as coisas* e *Vigiar e Punir*, a modernidade começa no fim do século XVIII até a nossa atualidade. O marco político da modernidade estaria marcado com a Revolução Francesa; e, na História da Filosofia o marco da Modernidade seria Kant. Para Foucault a Modernidade

marcada pela emergência do homem como objeto e sujeito do conhecimento e a consequência disso é o nascimento de uma nova concepção de finitude do homem e o nascimento das ciências humanas. Para Foucault, a profunda ambiguidade na qual se assenta a ideia de homem na modernidade provocou na filosofia um profundo sono antropológico.

O livro *As palavras e as coisas* faz parte da arqueologia de Foucault e não tem como alvo uma crítica. Foucault faz uma investigação arqueológica das *epistemes*, desde o Renascimento até a modernidade. Entretanto, é claro para o estudioso de Foucault que a modernidade é sempre o ponto de chegada de nosso filósofo. Afinal seu intuito sempre foi pensar a atualidade. Assim, o ponto de chegada de *As palavras e as coisas* e que nos interessa aqui, é a forma antropológica do saber constituída no limiar de nossa modernidade. O que está em jogo no conceito de antropologia é justamente o conceito de homem ou de sujeito. É o fato de o homem neste momento ser ao mesmo tempo objeto de saber e sujeito de conhecimento, ou seja, conteúdo empírico e forma transcendental. Interessa-nos aqui delimitar em *As palavras e as coisas*⁵² a análise que

coincide com a época do Homem, ao sono antropológico, à época da analítica da finitude e das ciências humanas, trata-se de uma determinação epistêmica de modernidade. A modernidade em *Vigiar e Punir e História da Sexualidade I- a A vontade de saber* é a época da normalização e do biopoder. Trata-se ao fim e ao cabo das determinações do saber e do poder na Modernidade. Poderíamos dizer que começa nos séculos XIX e XX. Em *As palavras e as coisas* Descartes faz parte do período clássico e do período chamado de representação, a modernidade como a era do Homem é constituída a partir de Kant e após a morte de Deus. Entretanto, no curso do *Collège de France* de 1982 *A hermenêutica do sujeito* Foucault caracteriza o marco da Modernidade não com Kant, mas sim com Descartes. Segundo ele, “Pois bem, se fizermos agora um salto de muitos séculos, podemos dizer que entramos na idade moderna (quero dizer, a história da verdade entrou no seu período moderno) no dia em que admitimos que o que dá acesso à verdade, é o conhecimento e tão somente o conhecimento. É aí que, parece-me, o que chamei de “momento cartesiano” encontra seu lugar e sentido, sem que isto signifique que é de Descartes que se trata, que foi exatamente ele o inventor, o primeiro a realizar tudo isto. (FOUCAULT, AHS, p. 22). Assim, há uma ambivalência nas obras de Foucault quanto ao momento que determina o período da Modernidade. Ora, o marco se encontra em Kant, ora em Descartes. Para nosso trabalho aqui, é importante destacar Descartes como um marco em relação à ideia de sujeito constituinte, e, portanto, de uma filosofia que afirma a verdade do homem através do “Eu penso”, mesmo que ele esteja situado no período clássico para Foucault em *As palavras e as coisas*. Kant é talvez o marco da Modernidade como aquele que precede a era do sono antropológico.

⁵² Em nossa perspectiva, o livro de 1966 faz parte do empreendimento foucaultiano de problematizar a questão do homem ou do sujeito. Neste caso será da relação do homem com o discurso ou com o campo do saber que irá se configurar o conhecimento sobre o homem. Posteriormente, sabemos que Foucault

Foucault faz dos saberes empíricos e do pensamento filosófico, uma vez que nos parece ser esta análise que sustenta o argumento de Foucault sobre a ambiguidade da constituição do homem moderno como um duplo empírico transcendental.

Para Foucault, a passagem da *episteme* clássica para a moderna operou transformações no campo do saber. O filósofo chama de *episteme*⁵³ o conjunto de regras que determinam a relação entre os saberes de uma determinada época. No seu estudo da *episteme* clássica, Foucault delineia que o modo de pensar dessa época se funda na representação. Isso significa dizer que a linguagem na era clássica representava diretamente as coisas. E de tal forma que podemos dizer que a linguagem representa o mundo tornando as coisas transparentes na palavra ou no discurso. Segundo o filósofo, a linguagem clássica obedece a uma ordem que quer constituir um quadro de representações translúcidas. A ideia por trás desse conhecimento exato, que através dessa representação transparente julga “ver” a verdade, revela uma ordem que deseja colocar as coisas num quadro ordenado e articulado.

De acordo com Machado (2005), o saber clássico não produz um conhecimento empírico, pois o saber clássico representa o mundo observando e classificando as coisas. A *episteme* clássica pensa o homem como ser finito, mas a finitude do homem está subordinada ao infinito, está numa relação negativa, o homem é imagem inacabada e limitada de Deus. Segundo Lebrun (1985), no pensamento clássico, ainda que sua posição no cosmos seja considerada invejável no âmbito da Criação, o homem é finito e limitado perante o infinito do universo. O cogito de Descartes, que traçou o limite do

empreenderá uma análise das relações do homem com o poder (*Vigiar e Punir e História da Sexualidade I* e depois do homem consigo mesmo (*História da Sexualidade II e III*).

⁵³ Como apresentado no *Capítulo I: A arqueologia investiga os porquês de uma episteme*, a que ordem ela se liga, do que ela se alimenta, por fim, qual é o solo que possibilita tal modo de pensar florescer numa determinada cultura e num determinado tempo.

pensamento do homem ao igualar “Eu penso” com o “Eu sou”, revela uma finitude que vislumbra o infinito, mas está limitada em seu território epistêmico.

Assim, para Foucault, “o limiar do classicismo para a modernidade [...] foi definitivamente transposto quando as palavras cessaram de entrecruzar-se com as representações e de quadricular espontaneamente o conhecimento das coisas”. (FOUCAULT, PC, p. 320). Foucault nos fala que é a partir da modernidade que há uma consciência epistemológica do homem, há a criação de um domínio de saber específico articulado sobre o objeto homem, “[...] o homem pode então fazer entrar o mundo da soberania de um discurso que tem o poder de representar sua representação.” (FOUCAULT, PC, p. 325)

O que Foucault chama de *Cogito Moderno* é exatamente a mudança dessa perspectiva. O homem torna-se objeto do saber e a finitude deixa de ser negativa do infinito, para se dobrar sobre ela mesma. O que Foucault parece querer dizer é que o que funda a modernidade é a criação do homem. Um homem que antes não existia, pois ele representava, mas não era representado⁵⁴. Na *episteme* clássica, o homem é aquele que representa, mas nunca é representado, por isso o conhecimento clássico se faz claro e transparente na superficialidade das coisas (há uma transparência ou uma identidade entre a representação e o ser), porque o homem não é objeto do saber clássico. Foucault

⁵⁴ “[...] no quadro *Las Meninas*, onde a representação é representada em cada um de seus momentos: pintor, palheta, grande superfície escura da tela virada, quadros pendurados na parede, espectadores que olham o que são, por sua vez enquadrados por aqueles que os olham; enfim, no centro, no coração da representação, o mais próximo do que é essencial, o espelho que mostra o que é representado, mas como um reflexo tão longínquo, tão imenso num espaço irreal, tão estranho a todos os olhares que se voltam para as outras partes, que não é mais do que a mais frágil reduplicação da representação. Todas as linhas interiores do quadro e sobretudo aquelas que vêm do reflexo central apontam para aquilo mesmo que é representado mas que está ausente. Ao mesmo tempo objeto – por ser o que o artista representado está em via de recopiar sobre a tela – e sujeito, visto que o que o pintor tinha diante dos olhos ao se representar no seu trabalho era ele próprio, visto que os olhares figurados no quadro estão dirigidos para esse lugar fictício da personagem régia que é o lugar real do pintor, visto finalmente que o hóspede desse lugar ambíguo, onde se alternam, como que num pestanejar sem limite, o pintor e o soberano, é o espectador cujo olhar transforma o quadro num objeto, pura representação dessa ausência essencial. [...]. No pensamento clássico, aquele para quem a representação existe, e que nela se representa a si mesmo, aí se reconhecendo por imagem ou reflexo, aquele que trama todos os fios entrecruzados da ‘representação em quadro’ -, esse, jamais se encontra lá presente.” (FOUCAULT, PC, p. 324).

diz que antes do fim do século XVIII o homem não existia. Ressalte aqui que não se quer dizer com isso que a história natural, a análise das riquezas e a análise dos discursos não tematizaram as relações da natureza e a natureza humana ou mesmo que não há um saber relacionado com o homem na história até então. Entretanto, para Foucault, uma ciência do homem ou ainda o homem como objeto e sujeito de todo o conhecimento possível não encontra lugar na época clássica. É a relação exterior com o homem que é representada, e não aquilo que do homem há nas coisas ou o que ele determina no mundo.

O homem se descobre pelos seus próprios olhos sob a forma daquilo que ele já é, como aponta Lebrun (1985), a finitude, portanto, toma outra perspectiva, porque o homem como sujeito finito agora olha para si mesmo e percebe a finitude a partir dele mesmo. A limitação do homem não é mais em relação ao mundo exterior, mas sim em relação a ele mesmo. Essa passagem se dá também na própria linguagem que também é transformada em objeto, e, assim, adquire identidade própria, desenvolve uma história, regras e uma objetividade pertencente somente a ela.

É quando então o homem aparece como objeto e sujeito de conhecimento:

o homem aparece com sua posição ambígua de objeto para um saber e de sujeito que conhece: soberano submisso, espectador olhado, surge aí, nesse lugar do Rei que, antecipadamente, lhe designavam *Las Meninas*, mas donde, durante longo tempo, sua presença real foi excluída. Como se nesse espaço vacante, em cuja direção estava voltado todo o quadro de Velásquez, mas que ele, contudo só refletia pelo acaso de um espelho e como que por violação, todas as figuras de que se suspeitava a alternância, a exclusão recíproca, o entrelaçamento e as oscilação (o modelo, o pintor, o rei, o espectador) cessassem de súbito sua imperceptível dança, se imobilizassem numa figura plena e exigissem que fosse enfim reportado a um olhar de carne todo o espaço da representação. (FOUCAULT, PC, p. 328)

No pensamento clássico (século XVII e XVIII), o homem ainda não é a fonte transcendental de toda significação. Por isso o eixo sobre o qual o conhecimento se dá é o da representação não a partir do homem, mas a partir das coisas elas mesmas. Os

domínios do saber que Foucault analisa são: a gramática geral, a história natural e a análise das riquezas. A gramática geral não tem como objeto a estrutura de toda língua possível (FOUCAULT, PC, p. 107). Não se trata, portanto de um saber sobre o ser da linguagem, mas sim de mostrar a função representativa do discurso. Ela irá apresentar o sistema de identidades e diferenças de cada língua e será o estabelecimento de uma taxionomia das línguas. A história natural é a disposição num quadro dos dados da observação, daquilo que é visível. É a criação de uma taxionomia dos seres vivos através das noções de estrutura e de caráter. De um lado, o agrupamento através da estrutura – forma, quantidade, distribuição e dimensão -; e, do outro, o caráter – sistema e método. O objetivo é a disposição daquilo que é observado em um quadro ordenado, contínuo e universal das diferenças visíveis dos seres vivos. A análise das riquezas, outro campo também estudado por Foucault, é apresentada a partir da relação da riqueza em sua identificação com o elemento monetário.

No domínio da representação, a articulação do sistema é composta pelos recursos da análise genética, da *máthêsis* e da taxionomia. Segundo Foucault (PC, p. 87), a *episteme* clássica é de antemão uma relação a um conhecimento da ordem, a *máthêsis* (cálculo das igualdades), em que o método por excelência é a Álgebra. Ela cuida de ordenar a natureza simples; do outro lado está a análise genética, que se ocupa de traçar as semelhanças entre as representações e as coisas; entre as duas está a taxionomia, que coloca através de uma ciência da ordem a classificação e as representações em um sistema de signos. Assim se constitui o pensamento clássico que elabora um método de análise universal, em que “a tarefa do pensamento consistirá, então, em elaborar um método de análise universal que, estabelecendo uma ordem certa entre as representações e os signos, reflita a ordem do mundo” (PC, p.88). Para que haja gramática geral,

história natural e a análise das riquezas é preciso que haja uma continuidade e uma semelhança entre as palavras e as coisas.

Quando o campo das representações se desfaz, quando não há mais um lugar comum entre o ser e a representação, nasce no lugar, na história natural, uma biologia dos seres vivos, a análise das riquezas se torna economia e a gramática geral se torna filologia. Não se trata mais de uma transparência entre representação e ser, mas da “relação exterior que (os seres) estabelecem com o ser humano.” (FOUCAULT, PC, p. 329). As coisas, na modernidade, serão constituídas e serão conhecidas não a partir de sua identidade com o signo da representação, mas na medida em que é fenômeno. O saber é, portanto, deslocado de seu fundamento na representação das palavras para ser fundado na historicidade e positividade das coisas. A organização do mundo já não é mais um feito de Deus. Não se trata mais da análise das riqueza, da gramática geral e da história natural, pois nascem novas empiricidades, respetivamente a: economia; da filologia; e, da Biologia. Constituem-se, portanto, ciências empíricas em que o objeto não é o homem, mas as empiricidades que nascem da observação e da experiência: o trabalho, a linguagem e a vida, representadas pelas obras de Ricardo, Bopp e Cuvier. Neste novo solo epistêmico, trata-se não de formular uma teoria para ser aplicada aos homens, mas sim de uma análise da linguagem a partir daqueles que falam, trata-se de entender o uso da linguagem ao longo da história, pois não se busca aqui a etimologia mas o corpo vivo da linguagem, sua evolução, sua historicidade. A partir do aparecimento dessas empiricidades que se poderá aparecer o que Foucault chamou de um duplo empírico –transcendental. Pois, na medida em que se investigava as empiricidades aquilo que assegurava a conexão entre as palavras e as coisas, era o próprio homem. Assim, o homem passa e desempenhar a função de coisa empírica, uma vez que nesses domínios das positivities trata-se de uma maneira de conhecer o

homem, pois eles determinam o homem, uma vez que é ele quem fala, trabalha e vive; e, também, o homem é o fundamento filosófico do conhecimento devido ao modelo da filosofia transcendental. Deste duplo, portanto, que para além das ciências empíricas se configurará, uma outra ciência, a saber: as ciências humanas. Nestes três domínios escolhidos por Foucault, o que aprendemos com essas positivities é a finitude do homem, “no fundamento de todas as positivities empíricas e do que se pode indicar como limitações concretas à existência do homem, descobre-se uma finitude [...]” (FOUCAULT, PC, p. 331). Esta finitude, segundo Machado (1981, p.135), é uma “finitude natural porque dada pelo estudo do que o homem é por natureza, quando estudado empiricamente enquanto objeto”.

Uma vez que a ordem do mundo não é mais designada por um Deus criador, uma vez que o homem deixa de ser mais um ser entre os seres, o homem se torna agora um sujeito entre os objetos e, mais ainda, sujeito e objeto de si próprio. “A finitude do homem se anuncia – e de forma imperiosa – na positividade do saber; [...]” (FOUCAULT, PC, p. 329). O homem, portanto, não é mais um espectador do mundo, ele está totalmente envolvido pelos próprios objetos que tenta conhecer (DREYFUS; RABINOW, 2010). O conhecimento dos seres naturais, da língua e das trocas não se dá mais no espaço da representação, mas na relação em que estabelecem com o homem. Assim, se vê nascer não mais uma análise das representações, mas uma analítica da existência.

A experiência que se forma no começo do século XIX aloja a descoberta da finitude não mais no interior do pensamento do infinito, mas no coração mesmo desses conteúdos que são dados, por um saber finito, como as formas concretas da existência finita. Daí o jogo interminável de uma referência reduplicada: se o saber do homem é finito, é porque ele está preso, sem liberação possível, nos conteúdos positivos da linguagem, do trabalho e da vida; e inversamente, se a vida, o trabalho e a linguagem se dão em sua positividade, é porque o conhecimento tem formas finitas. (FOUCAULT, PC, p. 332).

Assim se configura o que Foucault chamou de *episteme* moderna fundada no homem, pois ele é aquilo que funda as coisas e dão a elas uma existência, historicidade; mas também, é objeto de saber para si mesmo.

Assim, a metafísica do infinito do pensamento clássico é substituída por uma analítica da finitude, mas que manteve o que Foucault chamou de uma perpétua tentação em “constituir uma metafísica da vida, do trabalho e da linguagem” (FOUCAULT, PC, p. 333). A modernidade, portanto, trata a ciência empírica sob o viés antropológico, que é, segundo Machado na obra já citada, introduzido na modernidade pela historicidade e temporalidade dos saberes empíricos. Não uma historicidade homogenia, cada uma das atividades humanas como a produção, a vida e a linguagem possuem modos diferentes de ser na história. Os saberes da evolução, os modos de produção e as formas e usos da linguagem encontram-se em temporalidades distintas.

O pensador que inaugura a modernidade é, segundo Foucault, Kant. Isso porque é somente a partir de Kant que o conhecimento se faz do sujeito ao objeto e não o contrário. A famosa revolução copernicana efetuada por Kant, em que o objeto do conhecimento é submetido às condições de conhecimento do sujeito, coloca o homem no centro do conhecimento e provoca uma profunda mudança no pensamento ocidental.

O que está em jogo é que a mudança operada por Kant, em colocar o homem como o sujeito do conhecimento e objeto, acabou por criar um duplo empírico-transcendental. Ou seja, o homem é condição de todo o conhecimento, mas também é um ser finito e empírico.

O pensamento clássico operava com o conceito de finitude negativa, ou seja, uma finitude como o conjunto das imperfeições do homem, da distância que ele está em relação ao Ser infinitamente perfeito. O pensamento de Kant com o transcendental

substitui aquela antiga finitude negativa por outra; por uma “finitude, positiva e fundadora” (LEBRUN, 1989, p. 44).

É sobre esse terreno que nasce novos discursos como a biologia, a filologia, a gramática e a economia política, no lugar dos saberes clássicos (história natural, análise das riquezas e gramática geral). O que está em jogo na *episteme* moderna é interrogar a própria possibilidade da representação. Essa é a crítica ao cogito cartesiano que criou a identificação do “Eu penso” com o “Eu sou”, segundo Lebrun (1989), o *cogito* moderno se faz justamente na constatação da impossibilidade de se igualar o “Eu penso” ao “Eu sou”. Isso porque, segundo Foucault, há uma anterioridade do ser. O homem pensa sobre si, como um ser que já é. A modernidade é, portanto, a constatação de que o homem é um instrumento de produção ou um veículo no qual as palavras a ele preexistem.

Segundo o filósofo:

o cogito não conduz a uma afirmação de ser, mas abre justamente para toda uma série de interrogações onde o ser está em questão: que é preciso eu ser, eu que penso e que sou meu pensamento, para que eu seja o que não penso, para que meu pensamento seja o que não sou? Que é, pois, esse ser que cintila e, por assim dizer, tremeluz na abertura do cogito, mas não é dado soberanamente nele e por ele? Que é, pois, a relação e a difícil interdependência entre o ser e o pensamento? (FOUCAULT, PC, p.340-341).

A questão que está por trás do modo de pensar da modernidade é a questão em torno do que é o ser do homem, numa perspectiva em que o pensamento se dirige ao impensado.

Em *As Palavras e as coisas* é possível perceber, como aponta Candiotto (2006), a insistência de Foucault em mostrar que a partir de Kant e, portanto, desde o início do século XIX, o pensamento ocidental está imerso na confusão entre o empírico e o transcendental.

A princípio entenderíamos que Foucault direciona seu raciocínio para uma crítica ao pensamento kantiano, mas não é tão simples assim. Foucault não vai criticar a operação feita por Kant, o problema não está aí. A questão é a confusão entre o empírico e o transcendental, que, na verdade, segundo Foucault, Kant soube bem distinguir. O mesmo ele não poderia dizer das filosofias pós-kantianas, a fenomenologia, o positivismo, o existencialismo, o marxismo. Nasce para Foucault o que ele chamou de postulado antropológico, isto é, “o momento em que o homem apareceu como duplo empírico-transcendental.” (FOUCAULT, PC, p. 337).

É então que a problemática do homem se inverte, ou se completa. O homem se descobre como um ser finito através das empiricidades porque como sujeito de conhecimento é também um ser finito e descobre, mais fundamentalmente, a finitude de seu corpo, de seu desejo, de sua linguagem. Se, no primeiro caso, o homem é determinado, e portanto dominado, pela vida, pelo trabalho e pela linguagem na medida em que não pode deixar de aparecer como um objeto, como um ser naturalizado e historicizado, agora porém, ele é condição de possibilidade, fundamento a partir de que é possível que o homem seja empiricamente finito (MACHADO, 1981, p. 135).

Em *As palavras e as coisas*, então, tem uma forte argumentação sobre esse discurso que pretende ser verdadeiro e que pretende dizer a verdade sobre o homem, mas esta analítica da finitude está condenada desde seu começo por afirmar a finitude do homem e, ao mesmo tempo, fazer desta finitude toda a possibilidade do saber. Assim, as filosofias que se erguem dentro desta analítica da finitude irão sempre afirmar a finitude como limite e a finitude como fonte dos fatos ou como o positivo e o fundamental (DREYFUS; RABINOW, 2010, p. 39). Assim se configuraria o duplo empírico-transcendental: o homem como fato e conteúdo empírico e como condição transcendental de possibilidade do conhecimento; impensado e cogito, ou seja, como cercado por aquilo que não pode conhecer, mas também como inteligibilidade de tudo que pode ser conhecido; e, por fim, retorno e origem, ou seja, como produto da história,

mas ao mesmo tempo como fonte dessa própria história (DREYFUS; RABINOW, 2010, p. 39).

O homem é essa figura paradoxal da condição de possibilidade e ao mesmo tempo de conteúdo empírico de seu próprio conhecimento, e assim ele próprio não pode se dar na transparência imediata de um cogito, apesar de ser o objeto empírico deste cogito. O que está em jogo para Foucault é que o homem não consegue aceder e “jamais acederá à consciência de si mesmo” (FOUCAULT, PC, p. 338) por completo. Assim, ele é o lugar da clareza do cogito, mas ao mesmo tempo lugar do desconhecimento, do impensado. Para Foucault, neste ponto Kant também nos dá as regras do jogo, como aponta Dreyfus e Rabinow (2010), pois, desde o princípio, ele mostrou que o acesso ao “em si” era impossível. Mas o que Foucault salienta é que “[...] todo o pensamento moderno é atravessado pela lei de pensar o impensado – de 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.” (FOUCAULT, PC, p. 343). O impossível do em si, para Foucault, é o que Kant tentou alertar e mostrou que o homem jamais poderia chegar lá. Para Foucault, não manter essa dimensão crítica de Kant que leva ao que ele chama de sono antropológico, ou seja, acreditar conhecer a essência do homem.

A questão do cogito e do impensado remete Foucault justamente à fenomenologia, pois segundo ele é justamente esta operação de tentar clarificar o fundamento do conhecimento, recuperado na figura do sujeito constituinte e que “está fadada à desilusão” (DREYFUS;RABINOW, 2010, p. 47). O cogito e o impensado é também um duplo ambíguo que se configura na episteme moderna, pois o homem enquanto

possibilidade de todo o conhecimento se vê diante de uma linguagem que o atravessa, mas que ele não conhece por inteiro, uma vida que ele não controla.

O duplo empírico transcendental foi testado tanto no sonho naturalista-reducionista, que como Dreyfus e Rabinow (2010, p. 41) salientam, tentaram a partir da fundamentação kantiana da possibilidade do conhecimento, então condicionadas às formas da sensibilidade, darem uma base empírica ao conhecimento através da investigação da estrutura dos sentidos; e também houveram os que assimilaram o transcendental ao histórico seguindo o caminho da dialética transcendental de Kant. Trata-se tanto de um pensamento em que a verdade se dá na natureza e assim teríamos uma “análise de tipo positivista (a verdade do objeto prescreve a verdade do discurso que descreve sua formação [...])” (FOUCAULT, PC, p. 336) ou um pensamento em que a verdade está pressuposta e colocada no fim da história e teríamos um “discurso de tipo escatológico (a verdade do discurso filosófico constitui a verdade em formação.” (FOUCAULT, PC, p. 336). Para Foucault

Comte e Marx são realmente testemunhas desse fato de que a escatologia (como verdade 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 nele pré-crítica reina sem restrições (FOUCAULT, PC, p. 336).

Para Foucault, a consequência da operação feita por Kant é o nascimento de dois tipos de filosofia, uma análise do tipo positivista, que se inicia com Comte, em que só se conhece o fenômeno; e uma reflexão do tipo dialética, que se inicia com Hegel, que são metafísicas, uma vez que dão aos objetos empíricos valor transcendental. No caso da dialética, Foucault saliente que apesar de serem cronologicamente posteriores a Kant, são pré-críticas. Embora se tratam de tipos de análise diferentes, ambas se assentam

sobre o mesmo solo epistemológico. Machado arremata e “Foucault vai mais além, afirmando que a própria fenomenologia, que se quer uma contestação tanto do positivismo quanto da dialética e tem a ambição de restabelecer a distância entre os níveis empírico e transcendental, não escapa, com a análise do vivido, desta confusão constituinte da filosofia moderna” (MACHADO, 1981, p. 140).

A confusão entre o empírico e o transcendental que afunda a filosofia no que Foucault chamou de sono antropológico ou ilusão antropológica, que nada mais é que essa analítica da finitude, a filosofia que pensa o homem finito a partir dele mesmo, e assim repete o que é transcendental no empírico. E, para Foucault, o problema é que se constituiu a partir disso uma verdade sobre o homem ou uma verdade do sujeito.

O último duplo produzido pela analítica da finitude, Foucault denomina o “recuo e o retorno à origem”; trata-se da nova relação entre origem e história. Quando a linguagem desaparece do espaço da representação e passa a ter sua própria historicidade ela perde seu contato com a origem. O trabalho, a vida e a linguagem possuem sua própria historicidade e assim o homem se descobre em uma trama histórica já feita, em que seu começo não é mais contemporâneo a ele. A historicidade das coisas são anteriores ao homem e não se dá mais na simultaneidade da representação... “É sempre sobre um fundo já começado que o homem pode pensar o que para ele vale como origem”. (FOUCAULT, PC, p. 346). A origem para o homem na modernidade é aquilo que o articula com o que não lhe é próprio, e assim sua origem é sempre limitada pelas coisas, pois ninguém nem nada podem assinalar sua própria origem.

Como assinala Foucault, essa impossibilidade demonstra que a origem das coisas está em permanente recuo em relação ao homem, pois ela remete a um tempo em que o homem não estava presente; e, também demonstra que o homem é um ser sem origem, aquele em que o nascimento não é acessível, e, por isso, é um ser “[...] separado de toda

origem, já está aí.” (FOUCAULT, PC, p. 348). E assim, é nele também que se dá a abertura do tempo das coisas,

[...] o pensamento moderno se esforça por reencontrar o homem em sua identidade – nessa plenitude ou nesse nada que é ele mesmo – a história e o tempo nessa repetição que eles tornam impossível, mas que forçam a pensar, e o ser naquilo mesmo que ele é. (FOUCAULT, PC, p. 350).

Assim, essa relação do homem com o próprio ser do homem traz uma finitude mais fundamental que a positividade da vida, do trabalho e da linguagem, pois revela a relação insuperável do ser do homem com o tempo. Ao mesmo tempo que as coisas adquirem sua própria historicidade, a origem ainda é ponto a partir do qual se constitui o tempo. Assim, Foucault define o pensamento moderno como uma incessante busca de recuo e retorno à origem, que tenta de um lado – “positivista, articular o tempo do homem na cronologia das coisas” (CASTRO, 2009, p. 213)⁵⁵; e, de outro ao lado de Hegel, Marx e Spengler, um eterno retorno que tenta “articular, agora, na cronologia do homem a experiência das coisas” (CASTRO, 2009, 213). Segundo, Dreyfus e Rabinow (2010), a generalização de que a linguagem não pode ser conhecida de forma objetiva faz com que a analítica da finitude se apodere da história.

Como aponta Machado (1981), Foucault investiga as ciências humanas não através de uma investigação tradicional epistemológica de sua cientificidade, mas da sua relação com as ciências empíricas e sua relação com a filosofia moderna.

E será justamente a nova disposição do homem tanto na sua relação com as ciências empíricas como com a filosofia que pode explicar o aparecimento das ciências humanas na modernidade. Na modernidade, o homem ocupa tanto o lugar de ser empírico como de fundamento filosófico. Foucault denomina de *a priori* histórico⁵⁶ essa

⁵⁵ Refere-se ao verbete *Homem*.

⁵⁶ O *a priori* histórico de Foucault é a expressão que designa o objeto da descrição arqueológica. Apesar de Foucault assinalar sua herança kantiana e de nós neste trabalho também apontar este caminho, *o a*

nova disposição do homem que possibilita o aparecimento das ciências humanas, ou seja, o homem estudado como representação.

A constituição das ciências humanas é a constituição do saber sobre o homem, mas não se trata do homem como objeto empírico (onde ele é objeto das ciências empíricas) e nem como fundamento do conhecimento, quando ele é o sujeito transcendental que possibilita todo o conhecimento da realidade (a analítica da finitude): o objeto das ciências humanas é o homem como representação. O nascimento deste tipo de saber, para Foucault, não é explicado pelo desbravamento de um campo ainda não revelado ou por ter realmente encontrado a essência do homem, mas simplesmente pelo fato da constituição de um novo *a priori* histórico – um novo solo epistemológico em que o ser do homem se constitui tanto como empírico como transcendental. Trata-se de uma nova configuração epistêmica em que o espaço da representação foi abandonado.

De um modo mais geral, o homem, para as ciências humanas, não é esse ser vivo que tem uma forma bem particular (uma fisiologia bastante especial e uma autonomia quase única); é esse ser vivo que, do interior da vida à qual pertence inteiramente e pela qual é atravessado em todo o seu ser, constitui representações graças às quais ele vive e a partir das quais detém esta estranha capacidade de poder se representar justamente a vida. (FOUCAULT, PC, p. 369).

Assim, a especificidade das ciências humanas e sua problemática vão se encontrar propriamente no fato de ter o homem como seu objeto

Vê-se que as ciências humanas não são uma análise do que o homem é por natureza; são antes uma análise que se estende entre o que o homem é em sua positividade (ser que vive, trabalha e fala) e o que permite a esse mesmo ser saber (ou buscar saber) o que é a vida, em que consistem a essência do trabalho e suas leis, e de que modo ele

priori histórico não é o *a priori* formal kantiano, ele é histórico talvez justamente para marcar sua diferença. O *a priori* histórico é a determinação histórica do discurso. Segundo Foucault: “não seria condição de validade para os juízos, mas condição de realidade para enunciados. Não se trata de reencontrar o que poderia tornar legítima uma assertiva, mas isolar as condições de emergência dos enunciados, a lei de sua coexistência com outros, a forma específica de seu modo de ser, os princípios segundo os quais subsistem, se transformam e desaparecem. *A priori*, não de verdades que poderiam nunca ser ditas, nem realmente apresentadas à experiência, mas de uma história determinada, já que é das coisas efetivamente ditas. (FOUCAULT, AS, 144). O *a priori* histórico de Foucault será mais à frente analisado em sua relação com Kant e em relação ao projeto foucaultiano.

pode falar. As ciências humanas ocupam, pois essa distância que separa (não sem uni-las) a biologia, a economia, a filologia daquilo que lhes dá possibilidade no ser mesmo do homem. (FOUCAULT, PC, p. 370).

Assim, as ciências humanas ocupam um lugar ambíguo de uma representação do homem que não é uma representação transparente em relação à coisa mesma, como na episteme clássica, mas é uma representação que nasce dessa dobra ou relação entre o empírico e o transcendental. Assim, para Foucault:

Nessa Dobra, a função transcendental vem cobrir, com sua rede imperiosa, o espaço inerte e sombrio da empiricidade; inversamente, os conteúdos empíricos se animam, se refazem, erguem-se e são logo subsumidos num discurso que leva longe sua presunção transcendental. E eis que nessa Dobra? a filosofia adormeceu num sono novo; não mais o do Dogmatismo, mas o da **Antropologia**.” (FOUCAULT, PC, p. 357, grifo nosso).

Capítulo III – A ILUSÃO ANTROPOLÓGICA

Por Antropologia, eu entendo essa estrutura propriamente filosófica, que faz com que, agora, os problemas da filosofia sejam todos alojados no interior desse domínio que podemos chamar de domínio da finitude humana.⁵⁷

Michel. Foucault

3.1 – De Kant à Foucault

A *Antropologia* como disposição epistemológica da modernidade tem um papel constituidor no pensamento moderno. A finitude do homem que constitui as sínteses empíricas que anteriormente eram asseguradas na soberania do “Eu penso” (FOUCAULT, PC), agora são assentadas na finitude tanto da consciência como do homem como ser empírico. Em *As palavras e as coisas* Foucault assinala que Kant já havia formulado essa questão ao acrescentar às três perguntas fundamentais da filosofia (Que posso eu saber? Que devo fazer? O que me é permitido esperar?) uma quarta pergunta, na qual ele diz todas as outras estarem remetidas – que é o homem? (*Was ist der Mensch?*). Para Foucault, é esta questão introduzida por Kant que resultou na confusão empírico-transcendental que mergulhou toda a filosofia posterior a Kant em uma ilusão antropológica, da qual até hoje não conseguimos nos desligar. Entretanto, Foucault deixa claro que esta confusão é posterior à Kant, pois ele mesmo, em sua filosofia, foi capaz de delimitar a separação entre o empírico e o transcendental. Afinal,

⁵⁷ Refere-se ao texto: *Filosofia e Psicologia* de 1965 em DE1: *Par anthropologie, j’entends cette structure proprement philosophique qui fait que maintenant les problèmes de la philosophie sont tous logés à l’intérieur de ce domaine que l’on peut appeler celui de la finitude humaine.* (FOUCAULT, DE1, p. 467).

qual a relação que Foucault quer estabelecer com Kant? Em *As palavras e as coisas* esta questão não está tão bem elucidada, por isso vamos recorrer à *Introdução de Foucault à “Antropologia do ponto de vista pragmático”*, de Kant, que compunha a tese complementar de Foucault apresentada em 1961.⁵⁸

Foucault atenta para uma reduplicação do homem na modernidade em que o homem da natureza ou do discurso é também o fundamento de sua própria finitude. Neste sentido, o transcendental vem cobrir o espaço da empiricidade. Assim, Foucault quer mostrar que o projeto da modernidade que queria acordar do dogmatismo que em seu sonho metafísico buscava a essência do homem, na verdade, não foi abandonado. Para Foucault, o dogmatismo na modernidade se transformou, se travestiu, em um antropologismo. Pois no final das contas, o antropologismo do qual Foucault fala nada mais é do que a busca incessante pela essência do homem, pela natureza última do homem. E, para Foucault, o que está claro em Kant, e que é a genialidade do projeto crítico do filósofo de Königsberg, é justamente mostrar o vazio que se abre entre aquilo

⁵⁸ Sabe-se que até 1968 a regra na Academia era de que no Doutorado eram apresentadas duas teses: uma principal, no caso de Foucault se tratava de *História da Loucura* orientada por Georges Canguilhem; e, uma tese complementar, que na época Foucault fez uma “tradução, introdução e notas” da *Antropologia de um ponto de vista pragmático* de Kant. Na época, o júri da tese complementar composto por Jean Hyppolite e Maurice Gandillac sugeriram e estimularam Foucault a separar a tradução da *Introdução* que se configurava mais como um comentário crítico ou ensaio e, por isso, deveriam ser editadas separadamente. A edição, assim foi desmembrada e a tradução e as notas do texto foram publicadas pouco tempo depois, em 1964, entretanto o comentário ficou arquivado e era de acesso restrito somente a estudiosos até sua publicação recente pela Editora Vrin em 2008, na qual, veio a lume o texto integral do comentário sob a edição rigorosa de Daniel Defert, François Ewald et Frédéric Gros. Na apresentação da edição francesa assinala-se que o texto do comentário foi desenvolvido durante 1959 e 1960, em que Foucault fez uma pesquisa em Hamburgo, época em que dirigia o Instituto Francês próximo a *Rostock*, onde estavam conservados os textos de Kant. O comentário de Foucault do texto kantiano é confrontado através das categorias de “gênese e estrutura”, segundo os editores Defert, Ewald e Gros, uma homenagem de Foucault a Hyppolite seu diretor da tese complementar. Entretanto, o comentário de Foucault utiliza estas categorias no início e no fim do texto, sendo que o estudo de Foucault na verdade recorre, sobretudo, à categoria heideggeriana da repetição presente na *Antropologia de um ponto de vista pragmático* como a conformação da *Antropologia* empírica com a filosofia *Crítica*. Os editores mencionados também aludem que o texto *Conhecimento do homem e reflexão transcendental*, relativo a um curso ministrado por Foucault em Lille entre 1952-53 (O mais antigo texto filosófico conservado de Foucault), já menciona o destino do antropologismo da filosofia no século XIX. Tal texto não possui publicação, somente manuscrito nos *Archives Foucault IMEC* sediado em Caen/França. Foucault, assim posterga a publicação do comentário para de alguma forma nos apresentar o que podemos detectar agora: que o estudo presente no comentário será ampliado no conteúdo dos capítulos finais do livro *As Palavras e as coisas*, onde está o mote de sua tese central de que o homem é uma figura recente, criada na modernidade.

que é o fundamento de todo o conhecimento possível e sua realidade empírica, pois o homem enquanto ser empírico está ao mesmo tempo condicionado por suas faculdades da sensibilidade e, por isso, também só pode ser conhecido através delas e, jamais pode ser conhecido em sua essência. E, é isso que Foucault quer mostrar e que na verdade tanto a filosofia como as ciências humanas não foram capazes de compreender, “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*.” (FOUCAULT, PC, p. 263).

O fato de Foucault ter se colocado na esteira da tradição kantiana em um de seus últimos textos publicado – comentário do texto kantiano *O que são as luzes (Was ist Aufklärung)* em 1984 – surpreendeu a muitos, pelo fato de Foucault se incluir ao lado de Kant. Ele diria: Kant fundou duas tradições da filosofia a primeira que seria uma analítica da verdade e, a outra, uma tradição *Crítica*, uma ontologia do presente, na qual Foucault se vê incluído. O texto de 1983 faz mais sentido se analisarmos a *Tese Complementar* na qual Foucault nos apresenta melhor o porquê dessa proximidade à Kant.

Em *As palavras e as coisas*, a relação de Foucault e Kant permanece ambivalente, pois Foucault oscila entre o Kant da *Crítica* e o Kant da ilusão antropológica. Ele afirma “a *Antropologia* constitui talvez a disposição fundamental que comandou e conduziu o pensamento filosófico desde Kant até nós.” (FOUCAULT, PC, p.358). Não fica claro se Foucault endossa o pensamento kantiano ou se Kant também faz parte da ilusão antropológica. Na *Tese complementar*, a relação com Kant parece ser respondida.

A obra *A Antropologia de um ponto de vista pragmático* de Kant foi desenvolvida ao longo de aproximadamente de vinte e cinco anos de curso ministrado na Universidade de Königsberg, este período coincide com o período de desenvolvimento

das *Críticas*⁵⁹: *Crítica da razão pura* (1787), *Crítica da razão prática* (1788) e *Crítica da faculdade do juízo* (1790). A publicação de *A Antropologia de um ponto de vista pragmático* ocorreu em 1798, pouco tempo depois de Kant encerrar sua carreira docente.

No prefácio, Kant nos apresenta seu objetivo:

Uma doutrina do conhecimento do ser humano sistematicamente composta (antropologia) pode ser tal do ponto de vista fisiológico ou pragmático. – O conhecimento fisiológico do ser humano trata de investigar o que a natureza faz do homem; o pragmático, o que ele faz de si mesmo, ou pode e deve fazer como ser que age livremente. (KANT, 2006, p.21).

O filósofo alemão esclarece que uma antropologia fisiológica teria como fim investigar a natureza corpórea do homem. A antropologia pragmática investiga as maneiras pelas quais o homem vem a ser o que é no mundo. Como aponta Garrido Pimenta (2007), para traçar um conhecimento do homem Kant não fará sua investigação na direção de uma busca por exemplos particulares até conseguir determinar uma característica correspondente ao maior número de homem e então universal. Mas Kant trabalha na direção de que sem um conhecimento prévio acerca do homem nem mesmo um número imenso de exemplos particulares nos levaria ao universal. Nesse sentido, o estudo da Antropologia parte da espécie, e não do indivíduo. Mas, além disso este estudo do homem é uma pragmática, e, por isso, estudo o homem como ser de afecção. Os princípios que regem este estudo coincidiria com o projeto da crítica do uso prático da razão, como afirma Garrido Pimenta (2007, p. 130):

Kant [...] quando a dedução da lei moral, a vinculação da vontade humana à liberdade e a sua determinação pela lei como condição de autonomia, elementos que continuem os alicerces nos quais se ergue uma metafísica dos costumes, são pressupostos que se descobrem, na ordem da exposição, a partir da constatação de que o caráter do homem é misto: ser intelectual, que escuta a voz da razão, ele é sensível às demandas da sua sensibilidade. Que eu adote de modo

⁵⁹ Vale lembrar que *Crítica* vem de *crisis*, que em grego significa limite e também decisão.

incondicional um imperativo da razão, não suprime a minha natureza sensível.

A *Antropologia* seguiria este mesmo princípio da crítica da razão prática, mas enquanto nesta última o sensível é o negativo do intelectual, ficando em segundo plano, na *Antropologia*, será este campo que será explorado na medida em que está em jogo “a investigação transcendental das práticas do homem em sociedade” (PIMENTA, 2007, p. 129).

De acordo com Kant, as representações nas quais o sujeito é afetado de forma passiva pertencem à faculdade do conhecimento sensível, ao passo que aquelas relativas ao pensar e ao agir pertencem, respectivamente, à faculdade do entendimento e à razão. Assim, segundo Kant, o objeto das representações pertencentes à faculdade do conhecimento sensível, na qual sou passivamente afetado, só pode ser conhecida pelo sujeito como ela aparece a ele, de uma maneira *a posteriori*, devendo consultar os sentidos, e toda a experiência do conhecimento empírico é somente um conhecimento do objeto como ele aparece ao sujeito, e não como ele é em si mesmo. Assim a intuição sensível, operação da sensibilidade, não depende da natureza do objeto, mais sim do sujeito e de sua receptividade.

Mas a índole formal dessa receptividade não pode, por seu turno, ser tomada de empréstimo aos sentidos, mas precisa ser dada *a priori* (como intuição), isto é, precisa ser uma intuição sensível que subsista ainda que todo empírico (contendo a sensação dos sentidos) seja suprimido, e esse formal da intuição é, na experiência interna, o tempo (KANT, 2006, p.41-§7).

Kant ainda complementa que como a experiência é conhecimento empírico ela exige reflexão que pertence ao pensar, portanto pertence a algo diferente da intuição sensível. A representação oriunda da intuição sensível engloba a unidade do pensar que é pura forma e o material diverso da experiência. A consciência seria assim, para Kant, dividida em

[...] discursiva (que, como lógica, porque dá a regra, tem de preceder) e intuitiva; a primeira (a pura apercepção da ação de sua mente) é simples. O eu da reflexão não contém em si diverso algum e é em todos os juízos sempre um e o mesmo, porque é simplesmente esse formal da consciência; em contrapartida, a experiência interna contém o material dela e um diverso da intuição empírica interna, o eu da apreensão (por conseguinte, uma apercepção empírica). (KANT, 2006, p.41, §7)

Para Kant o Eu só se conhece como ele aparece a si mesmo. Pois, como objeto da intuição sensível interna, ou seja, no momento em que o sujeito é “afetado internamente por sensações no tempo, simultâneas ou sucessivas, só me conheço como apareço a mim mesmo, não como coisa em si mesma.” (KANT, 2006, p. 41, §7).

Por isso, não se deve confundir fenômeno com mera aparência, como se o fenômeno fosse um juízo errôneo, “[...] o fenômeno, não é um juízo, mas mera intuição empírica, que por meio da reflexão e do conceito do entendimento que dela nasce, se torna experiência⁶⁰ interna, e, com isso, verdade.”⁶¹ (KANT, 2006, p. 42, §7).

No texto da *Antropologia*, Kant, primeiro capítulo, define a consciência de si mesmo. Para ele, o homem se distingue dos animais justamente por “ter o eu em sua representação” (KANT, 2006, p.27, §1). Isso significa dizer que o homem se torna objeto para si mesmo em seus próprios pensamentos. A consciência de si mesmo acompanha todos os meus pensamentos, no sentido de que eu sei que sou o autor ou o sujeito de meus pensamentos. Por isso para Kant o homem se torna uma pessoa, pois há uma unidade da consciência que o acompanha diante das modificações às quais ele estaria submetido. Vale observar que Kant diz que o homem possui a consciência de si

⁶⁰ Na *Antropologia* Kant alerta que a experiência “é conhecimento empírico, mas para o conhecimento (já que repousa em juízos) se exige reflexão (*reflexio*), portanto, consciência da atividade na composição do diverso da representação segundo uma regra de unidade dele, isto é, *conceito* e pensar em geral (que é diferente do intuir) [...]” (KANT, 2006, 41, §7).

⁶¹ Segundo Kant a confusão se dá quando se toma as palavras *sentido interno* e *apercepção* como sinônimos, caso que ocorre na psicologia.

mesmo e não que ele é essa autoconsciência. Desta maneira, ele demarca sua distância com Descartes em que o sujeito é definido como “substância pensante” para defini-la como um princípio unificador dos pensamentos, das emoções e das sensações que o afetam mantendo que ele se pense idêntico a si mesmo. Kant, além disso, acrescenta que a consciência de si mesmo faz com que o homem possua uma dignidade que não está presente nos animais. A consequência disso é que o homem é um homem livre e responsável pelos seus atos. Essa consciência de si mesmo é universal, pois mesmo se considerarmos línguas que não possuem o pronome “eu” isso não significaria uma ausência da consciência de si. Simplesmente, escreve o filósofo, “[...] [ele, o sujeito cognoscente] sempre tem o eu no pensamento, mesmo quando ainda não possa expressá-lo, assim como todas as línguas têm de pensá-lo quando falam na primeira pessoa, ainda que não exprimam esse eu por meio de uma palavra especial. Pois essa faculdade é o entendimento.” (KANT, 2006, p.27, §1).

E ele ainda vai mais além: nos diz que a criança, inicialmente, quando começa a falar, fala de si mesma na terceira pessoa, portanto a criança demora a falar por meio do Eu. E, segundo Kant, um dia, “[...] uma luz parece se acender para ela [criança], quando começa a falar por meio do eu: a partir desse dia nunca mais volta a falar aquela outra maneira. – Antes simplesmente *sentia* a si mesma, agora *pensa* em si mesma.” (KANT, 2006, p.27, §1). Haveria, assim, uma consciência imediata de si e uma consciência reflexiva de si mesmo. No primeiro caso, a criança sente confusamente que ela existe no mundo, mas não é ainda capaz de representar-se a si mesma em um conceito. No segundo caso trataria sim da representação de si mesmo para si mesmo.

Portanto, a consciência de si mesmo não é inata e espontânea, o filósofo alemão desenvolve a ideia de que os humanos devem ser educados para atingir sua humanidade, ou seja, ter consciência de si mesmo.

A consciência de si mesmo para Kant então está presente no espírito humano, mas não aparece espontaneamente na consciência, ela surge através das estimulações do mundo exterior, pois até então ela só existe como potencialidade. Esse acesso à consciência de si mesmo não é espontâneo, pois não é inato ou direto, nem é somente uma operação do entendimento, pois não é só forma pura, e também não é somente resultado da recepção passiva da sensibilidade, pois trata-se da formulação de um conceito. Assim, esse acesso a si mesmo está situado em um nível superior da representação pelo pensamento.

O que Kant sugere aqui é que a chave para entender a consciência de si mesmo não estaria do lado nem do entendimento (forma pura: intuição pura + categorias) nem da sensibilidade (intuição sensível) somente: tratar-se-ia, como nos esclarece Valério Rohden (1993, p.61), de um “[...] princípio unificador das diversas faculdades em relação recíproca [...]”, o *Gemüt*, cujos correspondentes latinos seriam *animus* e *mens*. Rohden (1993) ainda retoma passagem da *Crítica da Razão Pura* em que Kant refere-se, sem nomear, a uma **raiz comum e desconhecida** dos dois troncos do conhecimento: sensibilidade e entendimento. Segundo Rohden, seria justamente uma referência ao *Gemüt* (ânimo). Entretanto, não há em Kant uma teoria do *Gemüt*, e por isso este conceito só pode ser definido através das várias formas em que ele aparece nas obras de Kant.⁶²

O *Gemüt* (*animus*), estaria, portanto, na encruzilhada entre o formal e o empírico. Haveria, portanto, um status dado a essa *experiência interna* que estaria para além do sensível e do transcendental. A resposta para determinar a característica do objeto da

⁶² Segundo Rohden (1993, p.68) “Na *Antropologia* ele [Kant] diz que o *Gemüt* é representado como uma simples faculdade de ter sensações e de pensar. Portanto, enquanto usa o termo *Gemüt* em seu sentido transcendental, Kant deixa de empregar o termo *Seele* (alma), por ser demasiado marcado metafisicamente [...]. O conceito kantiano, não pode, por outro lado, ser reduzido a uma faculdade sensitiva, a menos que não dê conta de suas demais funções teóricas, práticas e estéticas.”. Veremos à frente, que Foucault percebe no conceito de *Gemüt* algo mais além de uma ‘simples faculdade de ter sensações e de pensar’.

Antropologia será encontrada não nas formas puras do entendimento ou da sensibilidade, mas sim no espírito (*Geist*) que teria como função vivificar o *Gemüt*, que mobilizado através de ideias constituiria aquilo que se pode conhecer do homem. Desta forma se definiria o estudo do homem por seu caráter pragmático, ou seja, a ideia de que o conhecimento do homem não se dá somente através da forma transcendental e nem só do empírico. Mas não é só isso. Segundo Kuhlen (2006), em 1773, pragmático significava “tudo o que pertence ao prático”, mas a partir de 1785 indica tudo o que pertence ao prático, exceto o que é puramente moral⁶³. Assim, para Kant, pragmático é entendido como uma maneira não escolástica de escrever a história, mas mais importante, como motivação, como aquilo que move a vontade. Pragmático é uma tentativa de unir “dever” e “poder”, pois não se trata de responder simplesmente à pergunta: o que é o homem, mas como que os seres humanos como seres de liberdade podem e devem fazer deles mesmos. Primeiramente, se relaciona com aquilo que está aberto para a observação, ou seja, o que podemos fazer ou o que como nos diferentes ofícios. Secundariamente, também está relacionado com as regras morais ou o que devemos fazer de nós mesmos.

A partir desta breve introdução acerca da *Antropologia* de Kant percebemos que se trata, sobretudo, de situar como é possível um conhecimento sobre o homem. E nos parece que o cerne da questão estaria ligado à maneira como o homem pode conhecer-se a si mesmo, por conseguinte às operações do entendimento e da sensibilidade que não são excludentes entre si, havendo uma faculdade unificadora ou um princípio unificador que seria propriamente o objeto ao qual se poderia então conceber uma *Antropologia*. Esse princípio que aponta para o conceito de *Gemüt* tem implicações teóricas, práticas e

⁶³ Essa relação pode ser vista na descrição entre moral pura e moral antropológica na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, a única passagem de todos os trabalhos de Kant publicados em que ele usa a expressão “*Antropologia moral*”. (KUHLEN, 2006, p. 22)

estéticas. Segundo Rohden (1993) a definição presente na *Introdução à Crítica da Faculdade do Juízo* Kant nos apresenta as faculdades gerais do *Gemüt*, que compreenderiam: a faculdade de conhecimento, o sentimento de prazer e desprazer e a faculdade de apetição. Ou seja, o conceito de *Gemüt* está ligado ao campo teórico, prático-moral e estético. Mas não caberá a nós aqui, neste trabalho, investigar todas essas definições e precisá-las. A problemática do *Gemüt* nos interessa na medida em que está no centro da possibilidade de uma *Antropologia* enquanto conhecimento do homem que mantém a distinção entre o empírico e o transcendental tão cara à Foucault. Não na medida em que separa um do outro, mas na medida em que percebe que ambos possuem uma relação de união e que um não se sobrepõe ao outro. A seguir apresentaremos a análise de Foucault acerca da *Antropologia* kantiana como um conhecimento que escapa do antropologismo moderno.

3.2 – Foucault e a *Antropologia* kantiana

Em sua *Introdução à Antropologia de um ponto de vista pragmático*, parte de sua *Tese Complementar*, Foucault diz que será guiado pelos seguintes índices: As *Reflexionen* [Reflexões] sobre a *Antropologia* que a edição da Academia da Prússia reagrupou (trata-se de uma série de fragmentos, mas que na verdade são demasiadamente pequenos para dar uma noção do que poderia ser a *Antropologia*); os *Collegentwürfe* [anotações de alunos] que também se encontram na edição da Academia e que possuem um equilíbrio com a obra; a comparação com textos pré-críticos e com textos contemporâneos⁶⁴ à *Antropologia*; e, por fim, a comparação com textos da temática antropológica de outros autores contemporâneos à Kant. Neste trabalho vamos destacar alguns pontos da análise foucaultiana, pois não pretendemos aqui exaurir e

⁶⁴ Por exemplo, salienta Foucault (TC, p. 19) a “*Psychologie Empírica* de Baumgarten”.

replicar seu comentário. Mais à frente Foucault anuncia que também recorrerá ao *Opus Postumum*. E assim se delinearão três campos que serão analisados: o domínio das *Críticas* (anterioridade); o domínio das empiricidades (da finitude) ou do conhecimento sobre o homem, a *Antropologia* e o domínio da Abertura (exterioridade, Outro, da possibilidade) que é o do *Opus Postumum*.

Além dessas referências Foucault também ressalta outros textos contemporâneos à *Antropologia* que apontam para o resultado da empreitada antropológica e coincidente com o pensamento crítico. Trata-se do final da correspondência com *Jakob Sigismund Beck* (cuja data é de 1794); das discussões acerca da *Metafísica do Direito*; e, por fim, da correspondência com *Hufeland* e a terceira parte do *Conflito das Faculdades*. Destacaremos aqui o episódio relacionado à correspondência com Beck em que Kant aparece diante do problema da “imputação de uma representação, enquanto determinação do sujeito a um objeto que dela difere, e pela qual ela se torna elemento de conhecimento. Kant faz notar que a representação não é ‘restituída’ a um objeto, mas que à representação é restituída uma relação com uma outra coisa – pelo que ela se torna comunicável a outros.” (FOUCAULT, TC, p. 29). Assim, o destaque da formulação de Kant é que a apreensão do múltiplo e a constituição na unidade da consciência são “uma única e mesma coisa com a representação daquilo que só é possível pela composição” (FOUCAULT, TC, p.29). E é a partir desta composição que ocorre a comunicação. Esclarecido isso, temos então que as questões do conhecimento presentes na *Crítica* são, na *Antropologia*, ligadas ao problema da comunicação, e cuja solução se dá evidenciando que a síntese transcendental se completa na possibilidade de uma partilha empírica. Foucault finaliza:

Que a representação não seja afetada a uma coisa, que a multiplicidade não seja oferecida já fechada sobre si mesma garantem, em uma contradição apenas aparente, o intercâmbio sempre possível das representações. É que o sujeito não se acha aí determinado pela

maneira como ele é afetado, mas determina-se na constituição da representação: Mas só podemos compreender e comunicar aos outros o que nós mesmos podemos fazer.” (FOUCAULT, TC, p. 29).

O trecho indica o problema da representação na relação entre entendimento e sensibilidade. Segundo Foucault, em uma passagem do manuscrito da *Antropologia* que a Edição deixou de lado, encontramos algo mais claro acerca do problema da representação no conhecimento de si. Assim, de um lado o sentido interno só pode pensar o eu enquanto objeto; do outro, a apercepção (consciência de si intelectual) sem recorrer a nenhuma intuição define logicamente a consciência de si intelectual. O perigo desta empreitada, como aponta Foucault, evocando Fichte que também o percebeu, está em uma divisão do sujeito em duas subjetividades, colocando assim uma grande dificuldade na relação de comunicabilidade entre ambas. Mas, para Kant, como adverte Foucault, não se trata de um ‘duplo eu’, mas sim de uma ‘dupla consciência do eu’. Nesse sentido Kant garante a unidade do eu,

[...] mas se ele vem à consciência aqui como conteúdo de percepção [sensibilidade], lá como forma do juízo [entendimento], é na medida em que pode afetar-se a si mesmo, sendo, num único e mesmo ato, o sujeito determinante e o sujeito que determina a si mesmo.” (FOUCAULT, TC, p.32).

Tratar-se-ia assim de uma sensibilidade irreduzível ao entendimento. Esse debate com Beck levaria, e, por isso cabe aqui destacá-lo, ao campo da *Antropologia*: espaço, no qual, o conhecimento de si não acede nem a um sujeito em si mesmo (coisa em si), nem ao Eu puro da síntese, mas a um

eu que é objeto e está presente apenas em sua única verdade fenomenal. Entretanto esse Eu-objeto, oferecido ao sentido na forma do tempo, não é estranho ao sujeito determinante, pois, afinal, ele não é outra coisa senão o sujeito tal como ele é afetado por si mesmo. (FOUCAULT, TC, p.32).

Enfim, o campo da *Antropologia* se esboça como aquele em que “a unidade concreta das sínteses e da passividade, do afetado e do constituinte, dá-se como fenômeno na forma do tempo.” (FOUCAULT, TC, p.32). Ainda como afirma Foucault esse Eu-objeto, que aparece na forma do tempo não é estranho ao sujeito determinante, ou seja, à forma pura, uma vez que ele é o sujeito da forma como é afetado por si mesmo. O sujeito não está situado nem no Eu puro da síntese, nem na coisa em si objetual e nem no sujeito empírico, mas neste campo aberto pelo *Gemüt* que unifica essas dimensões em uma “passividade originária” (FOUCAULT, TC, p. 33).

Assim, o ensaio crítico ou comentário⁶⁵ de Foucault trabalhará, sobretudo, para entender o lugar da *Antropologia* na obra kantiana e, assim, traçar sua relação com a *Crítica*. Foucault seguirá duas hipóteses, como aponta Kraemer (2008): ou a *Antropologia* seria a realização do que a *Crítica* viabiliza ou a *Antropologia* viabilizaria a *Crítica*, uma vez que está atestada a coincidência entre o período de redação das *Críticas* e o período do curso de *Antropologia*. Assim, haveria uma relação importante entre *Crítica* e *Antropologia*, pois a *Antropologia*, sendo o conhecimento do homem, seria a negação daquilo que pretende a *Crítica*.

Para Foucault, há uma imbricação entre o período pré-crítico, a *Crítica* e a *Antropologia*. Foucault parte da análise genética e também do método estrutural para a sua análise:

temos de nos haver com um texto que, em sua própria espessura, em sua presença definitiva e no equilíbrio de seus elementos, é contemporâneo de todo o movimento que ele encerra. Somente uma gênese de todo o empreendimento crítico, ou ao menos a restituição de seu movimento de conjunto, poderia dar conta desta figura terminal na qual ela se perfaz e desfaz. Porém, inversamente, apenas a estrutura das relações antropológicas-*Críticas*, se estiver exatamente definida, permitiria decifrar a gênese que ruma em direção a este equilíbrio último – ou penúltimo, se for verdade que o *Opus postumum* já dá os primeiros passos sobre o solo enfim integrado, da filosofia transcendental.” (FOUCAULT, TC, p. 20).

⁶⁵ Trata-se da Tese complementar: *Introdução a Antropologia de um ponto de vista pragmático*.

Por um cuidado de método, apesar da hipótese de uma imbricada relação da *Antropologia* ao projeto crítico, Foucault busca analisar a *Antropologia* sem referência à *Crítica*, “é preciso deter-se um pouco. E fingir, por cuidado de método, situar a *Antropologia* sem referência à *Crítica* [...]” (FOUCAULT, TC, p. 44), deixando o arremate para o final. Ele trabalhará assim a partir de três temas que são colocados pelo texto kantiano:

1) a *Antropologia* investiga o homem não em seu ser natural (*homo natura*) e isso já aparece nas *anotações de alunos* [*Collegentwürfe*], de 1770-1780, fazendo desta premissa um método e mantendo a ideia de que se trata da “exploração de um conjunto jamais dado em sua totalidade” (FOUCAULT, TC, p. 45).

2) o núcleo fundamental da *Antropologia* é a descrição não do que o homem é, mas o que ele pode fazer de si mesmo. Até as *anotações de alunos* [*Collegentwürfe*], a *Antropologia* procurava saber como ‘utilizar’ o homem. Já no texto de 1798, isso será modificado por aquilo que o homem “pode e deve” fazer de si mesmo. Assim se coloca o homem em relato a uma liberdade “que se postula ao mesmo tempo singular e universal” (FOUCAULT, TC p. 45).

3) A definição do caráter pragmático da *Antropologia* é dada como universal nas *anotações de alunos* [*Collegentwürfe*], sendo pragmático o conhecimento que se pode fazer do homem para uso geral na sociedade, colocando o que de útil no homem poderia ser elevado a universal. Na *Antropologia* de 1798, pragmático é algo que está na ligação entre o *Können* [poder] e o *Sollen* [dever]. Segundo Foucault, na *razão prática* esta ligação é garantida pelo *a priori* no *Imperativo*; já na *Antropologia* essa ligação se dá “no movimento concreto do exercício cotidiano: no *Spielen* [jogo].” (FOUCAULT, TC, p.46).

4) a *Antropologia* seria o “livro do exercício cotidiano e não da teoria e da Escola” (FOUCAULT, TC, p. 46). Segundo Foucault, para Kant o homem recebe uma educação da escola e do mundo. A *Antropologia* seria a análise de como o homem aprende ou adquire o mundo⁶⁶. “A *Antropologia* não será, pois a história da cultura nem a análise sucessiva de suas formas, mas prática ao mesmo tempo imediata e imperativa de uma cultura inteiramente dada. Ela ensina o homem a reconhecer, em sua própria cultura, a escola do mundo.” (FOUCAULT, TC, p. 47).

Assim conclui Foucault, a *Antropologia* explora uma região em que liberdade e utilização estão unidas pelo uso que fazem entre si, em que o poder e o dever se unem um ao outro e em que o mundo se torna escola, ou seja, “em que o homem nem é *homo natura*, nem sujeito puro de liberdade; ele situa-se nas sínteses já operadas de sua ligação com o mundo” (FOUCAULT, TC, p. 48). Em outras palavras, a *Antropologia* investiga o homem já sintetizado.

Kant diz que a *Antropologia*, na obra sobre o assunto, é o conhecimento do homem enquanto cidadão do mundo, mas não parece ser exatamente este o objeto da *Antropologia*, salienta Foucault: “A maioria das análises, e quase todas as da primeira parte, desenvolvem-se não na dimensão cosmopolita da *Welt* (mundo), mas naquela, no interior do *Gemüt*⁶⁷.” (FOUCAULT, TC, p. 48). Assim, o passo subsequente para Foucault é entender: 1) Como a análise do *Gemüt* pode possibilitar o conhecimento do homem no mundo; 2) Qual seria a relação entre a *Antropologia* e as *Críticas*, uma vez

⁶⁶ Como apontado anteriormente Kant salienta que a consciência de si mesmo não é inata e espontânea. O homem aprende a ter o eu na sua representação de si mesmo. Ver p. 70 deste capítulo.

⁶⁷ Segundo Taylan (2010) se tentamos definir o *Gemüt* em Kant é possível perceber que este conceito não é exclusivo da *Antropologia*, ele aparece na terceira *Crítica* como o elemento que liga as três *Críticas*, assim ele articularia a faculdade do conhecer, do sentimento, do prazer e do desprazer, a faculdade do desejar. Ainda recorrendo ao *Kant Lexikon*, Taylan destaca que o *Gemüt* é entendido como a faculdade que sintetiza as representações dadas e produz a unidade da apercepção empírica (*animus*) e não a unidade da substância (*anima*). Para Taylan, o *Gemüt* parece cobrir o campo semântico do conceito em inglês de “*mind*” (mente) na medida em que ele englobaria tanto o domínio da sensibilidade como da intelectualidade.

que a organização das três *Críticas* se dá através das faculdades fundamentais do *Gemüt*; 3) E, por último, Foucault diz precisar explicar em que a análise das faculdades do *Gemüt* se diferenciaria de uma psicologia, seja ela racional ou empírica.

Foucault começa pela terceira questão e retoma *A arquitetura da Razão* em que Kant faz a distinção entre psicologia racional e psicologia empírica. A primeira estaria ligada à metafísica, pertencendo à filosofia pura, enquanto a segunda teria uma ligação com a *Antropologia*.

Para Kant, a

psicologia empírica, que sempre reclamou o seu lugar de metafísica, e da qual se esperavam na nossa época tão grandes coisas para o esclarecimento desta ciência, [...] o seu lugar é aquele onde deve ser colocada a física propriamente dita (empírica), isto é, do lado da filosofia aplicada, para a qual a filosofia pura contém os princípios *a priori* e com a qual, portanto deve estar unida, mas não confundida. Assim a psicologia empírica deve ser completamente banida da metafísica e já está dela completamente excluída pela ideia desta ciência. [...]. É, portanto, simplesmente um estranho, ao qual se concede um domicílio temporário até que lhe seja possível estabelecer morada própria numa *Antropologia* pormenorizada (que seria análogo da física empírica). (KANT, 1994, p. 667-668).

Foucault destaca que a psicologia racional estaria relacionada com a forma da apercepção que é vazia de qualquer conteúdo, pois é somente a representação do eu e desta forma poderia, enquanto uma disciplina, ter um uso “prático fecundo” (FOUCAULT, TC, p.51), cujo sentido preciso não está claro na *Antropologia*, extrapolando-a largamente. Já a psicologia empírica teria lugar como um estudo empírico da alma e, como conhecimento empírico, não poderia ter sua base na razão pura. Entretanto, como salienta Foucault, a *Antropologia* não tem em si uma psicologia, pois não é um conhecimento da alma (*Seele*). A psicologia enquanto conhecimento do homem equivale, segundo Foucault, ao sentido interno e à apercepção desconsiderando a distinção da apercepção como forma pura da consciência; e, o sentido interno como conhecimento empírico que faz o homem aparecer a si mesmo como fenômeno sob a

condição do tempo. Foucault pergunta: “[...] a realidade toda da alma esgota-se na dispersão fenomenal ou, ao contrário, refugia-se na solidez não empírica da substância?” (FOUCAULT, TC, p.50). Haveria assim no estudo da psicologia uma confusão na definição da alma, uma vez que se tenta coincidir: o ‘Eu penso’ - enquanto forma pura - com o conjunto de fenômenos que se apresentam ao sentido interno. A psicologia se configuraria como um conhecimento ambíguo e ilusório que não encontra lugar em uma *Antropologia*. Esta última apresenta o *Gemüt*, que não é *Seele*, como objeto. Teríamos assim que nos questionar qual seria o estatuto do *Gemüt (animus)* para entender em que medida ele é ou não da ordem da psicologia. O *Gemüt* não é *Seele* (alma) e nem é *Geist* (espírito). Segundo Foucault (TC, p.52), *Geist (espírito)* seria o princípio vivificador do homem, mas para que lhe seja atribuído um *Geist*, “uma pessoa deve despertar interesse, e isto por ‘meio de ideias’ [*durch Ideen*]. Foucault (KANT apud FOUCAULT, TC, p. 52) dá o exemplo: “um discurso, um escrito, uma dama da sociedade são belos, mas sem espírito.”⁶⁸ O conceito de *Geist* é definido por Kant como o princípio que vivifica a mente [*Gemüt*] por meio de ideias [*durch Ideen*]. Assim se coloca a questão, o *Geist* como princípio funcionaria como determinante ou regulador do *Gemüt*? De acordo com Foucault, não seria nenhum dos dois, pois, se considerarmos a “vivificação” como Kant a atribui, se abriria uma outra dimensão do *Gemüt*, para além daquela ideia de ser somente um princípio unificador das faculdades, uma vez que haveria uma dimensão do *Gemüt* que aparece na experiência. “O que podemos apreender, porém, é aquilo mediante o qual a ‘vivificação’ se faz, o movimento pelo qual o *Geist* dá ao espírito a figura da vida.” (FOUCAULT, TC, p.53). E para finalizar, este ser vivo tem um “fluxo orientado; alguma coisa nele o projeta, sem ai encerrá-lo,

⁶⁸ *Geist*, no caso. Ver passagem: *Eine Rede, eine Schrift, eine Dame der Gesellschaft ist schon; aber ohne Geist*. (Na Edição brasileira se encontra nas págs. 122-123 de a *Antropologia de um ponto de vista pragmático*).

em uma totalidade virtual” (FOUCAULT, TC, p.53). Mas, atenta Foucault, o *Gemüt* não deve sua vida ao *Geist*, senão este não teria papel de vivificar, mas sim de regular. Aqui será o ‘através de ideias [*durch Ideen*] que terá papel fundamental, pois é ele que tem papel de organizar as ideias na vida concreta do espírito, como no plano da moral comum, mas não apenas, pois Kant tem em mira a atividade reflexionante da mente e os juízos reflexionantes da faculdade de julgar. Neste quadro, considerando a perspectiva da *Antropologia* com suas particularidades, as ideias têm sua plenitude na experiência, pois “ela antecipa em um esquema que não é constituinte, mas que se abre para a possibilidade dos objetos; ela não desvela um movimento ‘ostensivo’ da natureza das coisas, mas indica de antemão, como investigar esta natureza” (FOUCAULT, TC, p.54).

Foucault explica:

esta, pois é 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 vivificá-lo, fazer nascer, na passividade do *Gemüt*, que é a da determinação empírica, o movimento fervilhante das ideias [*durch Ideen*] – 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’, mas ‘o que ele faz de si mesmo’. E não é este, precisamente, o campo que a *Antropologia* define para a sua investigação? (FOUCAULT, TC, p. 55).

Daí conclui Foucault, a *Antropologia* exclui a possibilidade de uma psicologia empírica em que se tentaria o desenvolvimento de um conhecimento do espírito no nível da natureza, pois ela só poderia atingir o espírito sem seu princípio vivificante; e o conhecimento da *Antropologia* só é possível uma vez que o *Gemüt* não está ligado somente à passividade de suas determinações fenomenais, mas ele é vivificado ou animado pelo trabalho das ideias no nível do campo da experiência. O *Geist*, desta forma, é “o princípio no *Gemüt*, de uma dialética desdialetizada, não transcendental, destinada ao domínio da experiência e conjugada ao próprio jogo dos fenômenos. É o *Geist* que

abre o *Gemüt*, a liberdade do possível, arranca-o de suas determinações e lhe dá um porvir que ele deve só a si mesmo.” (FOUCAULT, TC, 55).

A segunda questão em que Foucault analisa a relação entre *Antropologia* e *Crítica* se refere ao problema seguinte: se aparentemente se pensa que a *Antropologia* não tem relação com a *Crítica*, uma vez que está no campo de empírico e não incorpora uma reflexão sobre as condições da experiência, Foucault faz aparecer uma espécie de analogia cruzada em que a *Antropologia* surge como o negativo da *Crítica*:

1) Na *Crítica*, o Eu não é nunca objeto do conhecimento, mas apenas forma da síntese, ou seja, *a priori* do conhecimento. Na *Antropologia*, o Eu não aparece em sua função de forma e fundamento; o “Eu aparece como figura já sintetizada, como estrutura indissociavelmente primeira e segunda [...], inserindo-se na multiplicidade de uma crônica sensível, oferece-se como um já-ai.” (FOUCAULT, TC, 59). Assim, aquilo que era o *a priori* do conhecimento, torna-se campo da existência concreta, um originário, mas aqui Foucault ressalta: não cronologicamente primeiro, mas como uma figura já-ai.

2) Além disso Foucault destaca que a *Crítica* lida com o que há de condicionante na atividade fundadora do conhecimento, enquanto a *Antropologia*, que cobre o campo da existência concreta, lida com o que “pode haver de não fundado no condicionado” (FOUCAULT, TC, p. 61).

3) A divisão da obra sobre a *Antropologia* até as ‘anotações de alunos’ [*Collegentwürfe*] se dava entre *Elementarlehre* [doutrina dos elementos] e *Methodenlehre* [doutrina do método] como na *Crítica*. Já na *Antropologia* as divisões se deram entre *Didática* e *Características*, o que sinaliza a diferença com a *Crítica*.

Foucault explica:

a arte de conhecer o interior 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 o conjunto de fenômenos – o corpo, o casal, a raça, a espécie – não são de uma vez por todas dados e encerrados neles mesmos, mas remetem da verdade aparentemente imóvel dos fenômenos a estas radicais possibilidades que lhes dão sentido e movimento; permite voltar do signo ao poder, ‘conhecer o interior do homem a partir do exterior.’ (FOUCAULT, TC, p. 63-64).

Como sinaliza Terra (1997), depois da comparação da estrutura da *Crítica* e da *Antropologia*, Foucault analisa uma passagem da *Metodologia Transcendental* da *Crítica da Razão Pura*, em que retoma de novo a perspectiva arquetônica, na qual se encontra uma diferenciação entre a física e psicologia racional; com a física, psicologia e *Antropologia* empírica, em que se destaca o fato da *Antropologia* só aparecer do lado empírico.

Outro texto que Foucault analisa é a passagem da *Lógica* em que Kant trata das quatro questões fundamentais da filosofia e afirma que as três perguntas, que já estavam presentes na *Crítica da Razão Pura*: *O que posso saber? O que devo conhecer? O que me é lícito esperar?* estavam relacionadas a uma quarta: *“O que é o homem?”*. Para Terra (1997), este acréscimo da *Lógica* muda a perspectiva da *Crítica*, colocando a questão sobre o homem como questão fundamental para a filosofia. Mas, como afirma Foucault na *Tese Complementar*, a *Antropologia* de Kant não é uma resposta completa à *Lógica*, isso porque, segundo Foucault, essa questão parece constituir-se em algo muito mais importante dentro da totalidade do pensamento kantiano⁶⁹.

Assim, tentando entender o que significa o saber da *Antropologia*, Foucault analisa os textos do *Opus Postumum* de 1800-1801, que trabalham sobre a divisão da filosofia transcendental através das relações entre Deus, o mundo e o homem. E a

⁶⁹ Cf. Foucault (TC, p. 67): “Observemos apenas, para começar este exame, que a *Antropologia* tal como a conhecemos não se oferece em nenhum momento como a resposta à quarta questão, nem mesmo como a mais ampla exploração empírica desta mesma questão; mas que esta só é colocada bem mais tarde ainda, do exterior da *Antropologia*, e em uma perspectiva que não lhe pertence propriamente, no momento em que se totaliza no pensamento kantiano a organização do *Philosophieren*, isto é, na *Lógica* e no *Opus Postumum*”.

conclusão de Foucault é de que a questão que então aparece na *Lógica* é, na verdade “a interrogação fundamental da reflexão filosófica” (FOUCAULT, TC, p. 67). O sentido do homem nessa relação com Deus e o mundo apareceria, como mostra Foucault, como termo médio, ou como síntese, ou como cópula lógica, ou como ato de pensamento. Para Foucault, estes textos não apresentam uma resposta definitiva, mas caminhos possíveis da filosofia transcendental.

A questão importante que aparece na imbricação da relação Deus, homem e mundo está relacionada ao fato de que o homem se define como habitante do mundo [*Weltbewohner*] e, assim, toda a reflexão sobre o homem será também remetida a uma questão sobre o mundo. Todavia, Foucault adverte que não se trata de uma perspectiva naturalista, que levaria a um conhecimento sobre a natureza. Trata-se, antes, do “desenvolvimento da consciência de si e do Eu sou: o sujeito afetando-se no movimento pelo qual ele torna-se objeto para si mesmo [...] Eu sou enquanto homem um objeto sensível externo para mim mesmo, uma parte do mundo.” (FOUCAULT, TC, p.69-70). O homem seria assim um fenômeno de si mesmo e para si mesmo.

Retomando assim a *Lógica*, Foucault diz que a quarta pergunta que se dirige ao homem faz nascer três outras questões. Foucault cita a passagem da *Lógica*: “1) as fontes do saber humano; 2) A extensão do uso possível e natural de todo saber; 3) E finalmente os limites da razão” (KANT apud FOUCAULT, TC, p.72). A conclusão da questão sobre o homem é de que ela é uma repetição das três perguntas primeiras da *Crítica*. E assim as “fontes do saber humano” são o conteúdo da primeira pergunta “O que posso saber?”; a “extensão do uso possível e natural do saber” é uma indicação da pergunta “O que devo fazer?”; e a investigação dos “limites da razão” é análoga ao que se procura na pergunta “O que é permitido esperar?”. Assim, a questão sobre o homem

é uma retomada à empresa *Crítica* articulada agora em três conceitos *Quelle, Umfang e Grenze*, traduzidos por Foucault de *source, domaine e limite* (fonte, domínio e limite).

Essa tripartição, segundo Foucault, é o que estará no *Opus Postumum* como ‘conjunto dos seres existentes’ [*Inbergriff des Daseins*], mas que são interrogações sobre o homem e da significação do mundo num plano mais superficial, mas que para uma filosofia transcendental se apresenta de forma diferente. Foucault cita Kant dizendo que a constituição da existência das coisas é objeto da filosofia transcendental. Em que o mundo é fonte inesgotável do saber; é extensão de todos os predicados possíveis; e é limite da experiência possível, excluindo todo o uso transcendental da Ideia. Assim, como afirma Foucault, cada parte da trilogia tomada separadamente atinge “o nível fundamental e substitui estas divisões sistemáticas pela organização dos correlatos transcendentais” (FOUCAULT, TC, 76). É possível perceber então, segundo Foucault, que

o mundo não é simplesmente fonte para uma “faculdade” sensível, mas sobre o fundo de uma correlação transcendental ‘passividade-espontaneidade; que o mundo não é extensão simplesmente para o conhecimento sintético, mas sobre o fundo de uma correlação transcendental, necessidade-liberdade; que o mundo não é limite simplesmente para o uso de ideias, mas, sobre o fundo de uma correlação transcendental, razão-espírito. E dessas correlações tem-se uma transcendência correlata da verdade-liberdade. (FOUCAULT, TC, p. 76).

Assim, para Foucault, fica atestada a coesão entre a questão do homem e sua relação com as partes da *Crítica*.

Voltando à passagem da *Crítica*, Foucault lembra que esta considerava a *Antropologia* somente como empírica e a *Antropologia*, por sua vez, não coloca a *Crítica* como seu fundamento. Assim, como afirma Terra (1997), a *Antropologia* repete a *Crítica*, no plano popular do conselho, do relato e do exemplo, sendo que também tem o papel de passagem. Foucault atesta então um caráter sistemático e popular da

Antropologia. Pela análise estrutural foi possível perceber a relação *Antropologia e Crítica*. O aspecto popular é explicado retomando a *Lógica* e deve ser entendido em sua distinção com a perfeição técnica ou escolástica, que seria um discurso que não aceita parcialidade. Assim, o aspecto popular se distinguiria não por ser incompatível, mas, porque se dirige ao todo, a ‘uma evidência completa’. Segundo Foucault,

seu caráter próprio está, pois, não tanto na particularidade de um estilo quanto na maneira de administrar a prova; seus argumentos não são melhores (nem diferentes) do que aqueles do saber escolástico – sua verdade é a mesma, mas dá a certeza de que o todo está dado na inesgotável multiplicidade do diverso. (FOUCAULT, TC, p.83).

O conhecimento popular é aquele, portanto, em que se tem “um conhecimento dos conceitos, dos gostos e das inclinações dos homens” (KANT, apud FOUCAULT, TC, p.84). Neste sentido, a definição do conhecimento popular coincide com a perspectiva antropológica. E, para Foucault, o conhecimento “popular” se dá na linguagem, pois é nela que estão as fontes inesgotáveis dos exemplos.

Retomando o início desta parte ocasião em que apresentamos as questões que Foucault gostaria de responder, fica claro que abordamos a questão sobre a diferença entre *Psicologia* e *Antropologia*; e, a questão sobre as relações entre *Antropologia* e *Crítica*.

Agora, podemos então tentar entender como o conhecimento do *Gemüt (animus)* levaria a um conhecimento sobre o homem no mundo. Pois, o ponto central da *Tese Complementar* parece estar na concepção do *Gemüt* apresentada na *Antropologia* e um pouco diferente daquela apresentada na *Crítica*. O princípio unificador das faculdades não se limita somente a isso, pois ele tem também uma dimensão do campo da experiência. Assim, o convívio dos homens entre si e a fala na comunidade faz com que as liberdades se encontrem e se universalizem. Desta forma, a *Antropologia* como o estudo do homem como “cidadão do mundo” se afirma, pois

de fato o homem da *Antropologia* é realmente *Weltburger* [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, a um tempo, ele próprio atinge e realiza o universal concreto. Sua residência no mundo é originariamente morada na linguagem.” (FOUCAULT, TC, p.91).

A *Antropologia* não deve ser entendida como uma verdade anterior à linguagem em que a própria linguagem teria como função nos revelar. Trata-se de uma verdade mais “interior e mais complexa porque está no próprio movimento da troca e porque a troca realiza a verdade universal do homem.” (FOUCAULT, TC, p.91). A partir disso, se antes o originário era definido como o “puramente temporal”, agora podemos entender que não se trata de um originário prévio, mas de um originário como o próprio movimento da troca. Foucault arremata: “É ali que a linguagem assume, completa e reencontra sua realidade, é ali igualmente que o homem desdobra sua verdade antropológica.” (FOUCAULT, TC, p.92).

A verdade, então

em uma perspectiva antropológica, configura-se, pois através da dispersão temporal das sínteses e no movimento da linguagem e da troca; ali, ela não encontra sua forma primitiva – nem os momentos *a priori* de sua constituição, nem o puro choque do dado; encontra, em um tempo já decorrido, em uma linguagem já falada, no interior do fluxo temporal, e de um sistema linguístico jamais dado em seu ponto zero, alguma coisa que é como que sua forma originária: o universal nascendo em meio à experiência no movimento do verdadeiramente temporal, e do realmente trocado. É por isso que a análise do *Gemüt*, na forma do sentido interno, torna-se prescrição cosmopolita, na forma da universalidade humana. (FOUCAULT, TC, p. 92).

O tempo, na *Crítica*, como afirma Fimiani (2008), é a forma da intuição e do sentido interno, ela funda o dado já dominado na unidade da forma do ‘Eu penso’, integrando as estruturas *a priori* do sujeito transcendental. Na *Antropologia*, segundo Foucault (TC, p.79) “o tempo é garantia de uma dispersão que não é superável”, que não concerne nem o puro do dado e nem a passividade do sensível, mas “a dispersão da atividade sintética em relação a si mesma”. Assim, a questão giraria em torno da compreensão de

que na “*Crítica* o tempo garante a unidade do originário”, unidade à qual se pode dar à origem o status de uma ‘ontologia do infinito’, ou como revelação da verdade. Diferentemente, na *Antropologia* o tempo é justamente a dispersão das sínteses e a possibilidade sempre renovada de ver elas se escaparem umas das outras, de modo que na *Antropologia*

[o tempo] não é aquilo, através do que e pelo que se faz a síntese; é o que corrói a própria atividade sintética. Afeta-a, todavia, não à maneira de um dado indicando uma passividade primeira, mas à maneira de uma possibilidade intrínseca que levanta a hipótese e a hipoteca de uma exaustiva determinação: é que a possibilidade do erro está ligada ao dever e cabe à liberdade evitá-lo. O que afeta a atividade sintética abre-se à liberdade; o que a limita coloca-a por isto mesmo em um campo indefinido (FOUCAULT, TC, p.80).

Assim, o que Foucault chamou de ilusão antropológica levava a um escorregadio ‘começo’ em direção às estruturas *a priori*. Mas a lição kantiana na *Antropologia* era justamente: “repetir o *a priori* da *Crítica* no originário, isto é, em uma dimensão verdadeiramente temporal” (FOUCAULT, TC, 82-83) levaria a um realmente primeiro que seria algo determinado, e, ao contrário, este originário para Kant é algo que nunca é dado inteiramente, pois seu verdadeiro sentido consiste em trazer à tona uma trama temporal onde liberdade e verdade se pertencem. Portanto, enquanto na *Crítica* o Eu é forma da síntese e jamais objeto, na *Antropologia* o Eu não é apresentado somente em sua função sintética fundamental, e algo mais é procurado. Correlativamente, o Eu não pode ser considerado somente como forma pura e, conseqüentemente, se apresentar somente como objeto ou representação, abrindo-se ao empírico das manifestações fenomênicas. Essa conjunção ou essa indissociabilidade é manifesta através da linguagem, uma vez que “a incidência do Eu falado marca a passagem do sentimento ao pensamento – *Fühlen* ao *Denken*; sem ser nem o agente real nem a simples tomada de

consciência desta passagem, ele é a forma empírica e manifesta na qual a atividade sintética do Eu aparece como figura já sintetizada.” (FOUCAULT, TC, p.58). O sujeito da *Antropologia* não é definido nem como *homo natura* nem como sujeito puro de liberdade, pois “o que é *a priori do conhecimento* 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 retrospectão, o sentido do já aí.” (FOUCAULT, TC, p.59).

Parece que Kant acaba por dar ao homem o estatuto desse duplo empírico transcendental, entretanto não um duplo que se sobrepõe um ao outro; ou que um é privilegiado em detrimento do outro, mas sim como duas linhas que se tocam e se colam em uma vizinhança permanente. Não se pode aferir após a análise da *Antropologia* que o conhecimento do homem é somente empírico ou somente a análise transcendental, mas que o homem, no fundo, é cidadão de dois mundos, o mundo fenomenal e o mundo noumenal, e dele compartilha duplamente essa condição. Muitas vezes a tradição não fez senão ou sobrepor as linhas ou separá-las, fazendo o empírico valer como transcendental e vice versa.

Assim se completaria o estudo de Foucault sobre a *Antropologia* kantiana, mas essa análise preparava sua *Crítica* às antropologias posteriores à Kant. Pois a antropologia, dirá Foucault, diferentemente da operação operada por Kant,

será não somente a ciência do homem, e ciência e horizonte de todas as ciências do homem, mas ciência daquilo que funda e limita para o homem seu conhecimento. É aí que se oculta a ambiguidade deste *Menschen-Kenntniss* [conhecimento do homem].” (FOUCAULT, TC, p.104).

Esta ambiguidade da qual fala Foucault é o fato de que a *Antropologia* é um conhecimento que objetiva o homem em seu ser natural, mas também é um conhecimento do “conhecimento do homem” “em um movimento que interroga o

sujeito sobre si mesmo, sobre seus limites e sobre aquilo que ele autoriza no saber que dele se tem” (Foucault, TC, p. 104). E é neste movimento que reside a grande confusão da qual Foucault não cessa de nos alertar. Pois a *Antropologia* deve ser um conhecimento do conhecimento do homem, ou seja, o conhecimento do homem enquanto fundamento de todo o conhecimento possível, sem perder a dimensão *Crítica*.

Foucault nos lembra de que o pensamento cartesiano encontrou sim a finitude do homem, mas esta finitude era remetida ao infinito. O empirismo praticou a finitude do homem, mas se remetendo sempre a ela mesma. Kant mostrou que a *Antropologia* está justamente nesta fronteira, e que na verdade, ela, em sua definição, faz emergir a própria interrogação *Crítica*.

E assim, a empiricidade do conhecimento sobre o homem não pode se fundar sobre si mesma, ou seja, a finitude do homem não pode dobrar-se sobre si mesma em uma finitude pura. As filosofias contemporâneas fazem valer na *Antropologia*

o campo de positividade onde todas as ciências humanas encontraram seu fundamento e sua possibilidade, quando de fato ela só pode falar a linguagem do limite e da negatividade: não deve ter como sentido senão transmitir vigor crítico à fundação transcendental da precedência da finitude. (FOUCAULT, TC, 108).

A ilusão transcendental que a metafísica antes de Kant encobria era, segundo Foucault, colocar os princípios do conhecimento fora do campo da experiência e, assim, “admitir um infinito atual no campo do conhecimento possível, por uma espécie de transgressão espontânea.” (FOUCAULT, TC, 109); a ilusão antropológica pós-kant reside em uma finitude que jamais é ultrapassada e se retorna sempre a si mesma, num lugar onde se encontra o originário e o fundamento.

Na *Crítica da Razão Pura* Kant define o termo transcendental como o sistema de princípios que constituem a razão pura e também como aquele conhecimento que se ocupa não dos objetos do conhecimento, mas da forma *a priori* que torna possível o

conhecimento. Assim, o transcendental é um conhecimento das condições de possibilidade do conhecimento e desta forma difere do conhecimento científico, que seria um conhecimento objetivo das coisas.

Portanto, a empresa kantiana foi a de fazer do limite ou da finitude humana o fundamento da possibilidade do conhecimento, por fim liberado do infinito da metafísica. Ao mesmo tempo em que Kant funda o conhecimento no limite do homem, ele impossibilita o conhecimento metafísico e dá um papel positivo à sensibilidade, sendo que agora o conhecimento se dá no universo concreto dos conteúdos empíricos. Paltrinieri (2010, p.15) arremata o projeto kantiano: “Nesse sentido, a finitude de uma configuração antropológica onde as formas da sensibilidade limitam a possibilidade do entendimento, e vice-versa, constituem precisamente o fundamento de todo conhecimento possível”⁷⁰. E aqui, uma observação de Candiotta (2006, p.187, grifo nosso) que nos parece capital: “com Kant a justificação transcendente de um quadro analítico das representações dá lugar a um campo transcendental das sínteses em que o **sujeito é finito, mas não empírico.**” A partir de Kant, a tarefa do conhecimento se dirige completamente aos limites do homem em conhecer os fenômenos. Como, lembra Paltrinieri (2010), toda tentativa de fundar o conhecimento independente da *Crítica* aos limites do conhecimento apareceria como uma má metafísica, como uma ilusão.

A configuração moderna coloca assim o homem como este duplo empírico-transcendental, pois o homem não é só o limite do conhecimento, mas também um objeto privilegiado do conhecimento. Todavia, ele se encontra limitado duplamente: de um lado o transcendental, diz que o homem não possui intuição intelectual e que assim seus conhecimentos sintéticos *a priori* são vazios de experiência, e do outro lado é

⁷⁰ *Dans ce sens, la finitude d'une configuration anthropologique où les formes de la sensibilité limitent la possibilité de l'entendement, et vice versa, constitue précisément le fondement de toute connaissance possible.*

empírico, o conhecimento do homem pelo homem é sempre tendencioso, na medida em que ele não pode nunca aparecer a si mesmo senão como objeto. Se a tarefa transcendental não é mais conhecimento de Deus ou da Natureza e se ela toma o homem como seu objeto próprio, ela se arrisca em confundi-lo com uma “analítica da finitude” ou com as ciências que tomam o homem como objeto, as ciências humanas.

Esse perigo de antropologização é também um perigo para a filosofia *Crítica* mesma, pois a filosofia transcendental se arrisca a ser confundida com um conhecimento empírico do homem. E o grande problema da Antropologia enquanto saber sobre o homem que aparece na modernidade, tema de *As Palavras e as coisas*, para Foucault, é justamente o fato de ela ser um conhecimento onde os limites do conhecimento ou suas condições de possibilidade são ao mesmo tempo as formas concretas da existência. Ou seja, como se as formas concretas da existência fossem tomadas como transcendentais ou a empiria tomada como essência.

A partir da análise de Foucault na *Tese Complementar* ficava atestada que na *Antropologia* o *a priori* do conhecimento da *Crítica* não se repetia como um *a priori* da existência na *Antropologia*. Desta forma, as Antropologias posteriores à Kant haviam esquecido sua grande lição de que não se poderia repetir o *a priori* da *Crítica* no originário, uma vez que ele não se definiria como o cronologicamente primeiro. Mas sim como uma figura que não a acessamos nem em sua total pureza, nem em sua forma empírica, mas somente através de um “já-ai”, de algo que se mantém estabilizado somente se não perdemos de vista sua limitação crítica.

3.3 – Foucault e a ilusão antropológica

Essa *Crítica* de Foucault ao antropologismo é, geralmente, aproximada à mesma *Crítica* de Heidegger. Entretanto, iremos apontar aqui algumas considerações a esse

tema com vistas a elucidar melhor o projeto foucaultiano. Para nos ajudar neste percurso, Paltriniere diz que Heidegger procurava uma *Antropologia* filosófica que a partir da finitude humana colocasse em questão o fundamento da metafísica e o ser do homem. Segundo Dubois (2005, p.75), para Heidegger, a metafísica é o acontecimento fundamental do *Dasein*, isso significa, que a metafísica é o próprio *Dasein*. E, para Heidegger, ela não está na filosofia ou fora do homem, ela pertence à própria ‘natureza do homem’. Essa formulação faz sentido quanto à “natureza do homem”, com sua inclinação de fazer os questionamentos metafísico e perguntar pela natureza das coisas; porém, deverá ser nuançada considerando: 1) Heidegger introduz a distinção ontológica e na sua extensão distingue a metafísica tradicional da perspectiva da ontologia fundamental, que é a dele, 2) desautoriza todo o antropologismo, especialmente na segunda fase de seu pensamento, quando o projeto da *destruktion* da metafísica ocupa toda a cena.

Kant, como é sabido traça uma espécie de mapa que demarca o limite do conhecimento humano, através da finitude do homem que delimita o conhecimento da realidade, autorizando o conhecimento do fenômeno e não do *noumenon* e da coisa em si mesma. Hegel não irá se alinhar a Kant e, na verdade, vai suprimir o sujeito finito para identificar a razão com Deus para o qual não haveria limite, postulando a razão, Deus e o absoluto realizados na história, sendo o conhecimento racional também um conhecimento sem limite, absoluto. De outro lado teríamos o positivismo que se aproximaria de alguma forma de Kant por delimitar o conhecimento possível somente enquanto conhecimento científico-positivo ou objetivo do mundo, mas claro, suprimindo o transcendental e ficando só com o empírico. Heidegger vai se opor a essas duas tradições e afirmará que a filosofia de Kant não é uma teoria do conhecimento, tampouco a delimitação do conhecimento possível à exclusividade do conhecimento

científico, e, ainda, também não é um conhecimento absoluto ao modo de Hegel. A teoria kantiana é a interrogação pelas condições de possibilidade do conhecimento ou simplesmente o questionamento sobre as condições do sujeito finito, aparecendo o sujeito transcendental como o “*pendant*” do sujeito empírico, sem poder dele ser apartado.

Heidegger então define e circunscreve seu pensamento. Kant investiga as condições do sujeito finito e diz que o homem tem acesso ao fenômeno e não ao *noumenon*. Ou seja, o homem pode ter acesso à forma que a coisa aparece para ele e não a maneira como ela é em si mesma. Mas Heidegger intervém, e ao que parece na esteira de Hegel, sendo o fenômeno o *noumenon* tal qual ele aparece ou tal qual ele aparece filtrado pelo aparato cognitivo do sujeito finito, não se equivalendo à mesma noção platônica de um mundo da essência e um mundo das aparências. Ou seja, o fenômeno não está para o *noumenon* como a aparência está para a essência. Pois, para Heidegger não há nada além da finitude do sujeito, o fenômeno é como a coisa aparece ao sujeito e é como a coisa é.

Assim, a fonte do conhecimento em Kant será a intuição e o entendimento, e a intuição sensível é finita, pois não é espontânea, mas condicionada, justamente às condições do espaço e do tempo. O entendimento, mesmo sendo forma pura, está subordinado à intuição como afirma Dubois (2005), vale dizer, às duas intuições, a pura e a empírica. E, desta forma, o fenômeno é exatamente tal qual ele aparece à sensibilidade, e, assim, a coisa em si não é um outro ente por trás do fenômeno. Ele não é cognoscível, para nós, seres finitos duplamente determinados, pelas formas e conteúdos da sensibilidade, pelas formas e categorias do entendimento – mas há ainda a razão e as idéias, mas isso é outra coisa. Heidegger conclui: “O que acontece na fundamentação kantiana? Nada menos que isso: a fundamentação da possibilidade

intrínseca da ontologia realiza-se como a descoberta da transcendência, i.e. da subjetividade do sujeito humano⁷¹”. (HEIDEGGER, 1953, p. 262)⁷². E faltou acrescentar, ou seja: do sujeito transcendental, e como tal à parte do mundo fenomênico e para além do sujeito empírico e existencial. Em contrapartida, o fundamento então de todo o conhecimento ou o fundamento da metafísica em Heidegger seria a estrutura *a priori* da nossa receptividade ou de nossa sensibilidade que é, para Heidegger, o Ser do ente, ou o *Dasein*, que não vive num mundo à parte, mas neste mundo aqui e agora. Assim, a *Antropologia* é fundamentalmente uma pergunta pelo homem e é a própria metafísica, conforme o próprio filósofo, ao se insurgir contra o antropologismo, todos os antropologismos, e não só o de Kant: “a instauração do fundamento da metafísica se enraíza na questão relativa à finitude do homem [...]”⁷³ (HEIDEGGER, 1953, p. 274, idem).

Heidegger ainda salienta que na *Crítica da Razão Pura*, às voltas com as duas fontes do conhecimento Kant aponta, sem assegurar uma certeza, para a direção de uma fonte primeira, que Heidegger aponta para a imaginação transcendental. Tratar-se-ia pois de uma anterioridade mais originária, em que o sujeito racional se originaria no puramente temporal. Heidegger diz que Kant aponta nesta direção, mas recua em definir o fundamento último do ser na própria temporalidade. Essa tarefa, portanto, cabe à Heidegger que, por fim, estabelece o fundamento de todo o conhecimento ou o fundamento da metafísica na imanência do *Dasein*, que seria exatamente essa fonte primeira e originária que definiria o Ser.

⁷¹ *Qu'est-ce donc qui s'accomplit dans l'instauration kantienne ? Ceci : fonder la possibilité intrinsèque de l'ontologie s'avère être un dévoilement de la transcendance, c'est-à-dire de la subjectivité du sujet humain.*

⁷² Versão francesa, tradução nossa.

⁷³ *L'instauration du fondement de la métaphysique s'enracine dans la question relative à la finitude dans l'homme [...]*

Essa tentativa de aproximar o projeto heideggeriano do projeto foucaultiano se afasta de nossa proposta de trabalho, mas vale a pena apresentar de maneira breve algumas considerações a esse respeito.

Se pensarmos na relação da teoria heideggeriana com Foucault podemos recorrer à tese publicada com título de *L'ontologie manquée de Michel Foucault* de Béatrice Han (1998) em que a autora defende a hipótese de que o sujeito constituído pelas práticas de si, estudadas por Foucault no final de sua vida, parece “fazer eco a uma passagem bem conhecida de *Ser e Tempo*, que afirma que o *Dasein* é aquilo que “[...] se entende de uma maneira ou de outra, mais ou menos especificadamente em seu ser”⁷⁴ (HAN, 1998, p.309, tradução nossa). Para Han, a compreensão foucaultiana do sujeito, sobretudo no período final, em que Foucault se debruça sobre a constituição do sujeito por ele mesmo e não mais através da sujeição do discurso ou do poder, é uma forma de constituição análoga à compreensão do Ser de Heidegger. Mas Han completaria dizendo que em Foucault falta justamente a parte de uma historização do transcendental, da qual Foucault se esquivava, mas que completaria assim o projeto foucaultiano como uma fenomenologia transcendental à lá Husserl. Na verdade, Han o tempo todo, quer trazer para o pensamento de Foucault um ponto seguro ou da ontologia do ser ou do sujeito constituinte. Mas aqui, Paltrinieri nos ajuda lembrando que é preciso trazer à tona o ‘*nietzchéisme*’ de Foucault, pois se “Foucault se inspirou na história do Ser heideggeriana e na tentativa husserliana de superar a oposição moderna entre objetivismo e subjetivismo, foi justamente para se afastar dessas análises e de transformá-las, deslocá-las.”⁷⁵ (PALTRINIERI, 2010, p. 13). Para “apimentar” ainda mais essa hipótese podemos lembrar de uma entrevista dos anos oitenta em que

⁷⁴ [...] se comprend d'une manière ou d'une autre et plus ou moins expressément en son être [...]

⁷⁵ Foucault s'est inspiré de l'histoire de l'Être heideggérienne et de La tentative husserlienne de dépasser l'opposition moderne entre objectivisme et subjectivisme, c'est justement pour s'éloigner de ces analyses et les transformer, les déplacer.

Foucault declara: “Certamente, Heidegger sempre foi para mim o filósofo essencial (...). Todo o meu devir filosófico foi determinado pela minha leitura de Heidegger. Mas eu reconheço que foi Nietzsche quem ganhou.” (FOUCAULT, DE2, p. 1522).⁷⁶

A respeito de Heidegger, Foucault não dedicou nenhum texto especialmente e é preciso rastrear sua influência no pensamento foucaultiano ao se pretender destacar esta relação, o que não é nosso objetivo aqui. O que nos importa é somente destacar que não é possível desconsiderar que a *Crítica* à concepção moderna de subjetividade constituinte é comum a ambos os filósofos. Entretanto, como assinala André Duarte (2005) a *démarche* heideggeriana não contempla a análise de práticas institucionais e discursos científicos, nem a foucaultiana faz uma análise de pressupostos metafísicos da subjetividade. Seguindo os passos de André Duarte, a modernidade, para Heidegger, é caracterizada por um fundamento metafísico novo, diferente da Idade Média e da Antiguidade. Ela teria início com o postulado cartesiano *cogito ergo sum*, em que o sujeito é entendido como *subjectum*, uma acepção de sujeito como fundamento absoluto da verdade: escreve Duarte (2006, p. 100), “*subjectum* é a tradução latina de *hipokeímenon*, aquilo que subjaz, o subjacente que reúne tudo previamente sobre si, e Heidegger observa que, antes da modernidade, *subjectum* e *hipokeímenon* não estavam vinculados ao homem ou ao eu”. Para Heidegger, a operação cartesiana provoca uma mudança na essência do homem, o ser dos entes está relacionado com a representação, o objeto é objeto na medida em que é representação para um sujeito e a verdade está na certeza da representação para o sujeito. Assim, o sujeito se torna na modernidade a instância ontológica fundante da totalidade do ente. Como assinalamos no início desta parte, Heidegger soluciona o problema de Kant da separação entre o empírico e o

⁷⁶ Refere-se ao texto *Le retour de la morale (O retorno da moral): Certainement, Heidegger a toujours été pour moi le philosophe essentiel. (...) Tout mon devenir philosophique a été déterminé par ma lecture de Heidegger. Mais je reconnais que c’est Nietzsche qui l’a emporté.*

transcendental unindo-os na forma primeira de toda origem do conhecimento, o próprio Ser, a forma puramente temporal do *Dasein*.

Percebemos que o anti-humanismo tangencia o pensamento de Heidegger e o de Foucault. Ambos rechaçam as filosofias que fazem o empírico valer como transcendental. No caso de Heidegger, ele faz não o empírico, mas o finito valer como aquele ente imanente que ao mesmo tempo se transcende a si mesmo e abre-se à transcendência do Ser. Foucault, por seu turno, não quer estabelecer um solo seguro e ontológico para o conhecimento e, por isso, ele fica com a história.

Para Foucault, o maior problema da antropologização era a degenerescência do projeto crítico. Assim, o que Foucault denuncia no que ele chama de analítica da finitude, e que está descrito na *Tese complementar* e em *As Palavras e as coisas*, é a objetivação do homem em seu ser natural, ao mesmo tempo que em um conhecimento do conhecimento do homem.

No final da *Tese Complementar*, a chave de Foucault para a superação da figura moderna de homem não será através de uma solução kantiana nem mesmo uma direção neo-kantiana. Parece-nos, aliás, que Foucault retém de Kant o projeto crítico, mas sua solução se dá em um solo nietzschiano da “morte de Deus” em que o homem “não é senão uma figura do pensamento nascida de uma configuração particular entre as palavras e as coisas.”⁷⁷ (PALTRINIERI, 2010, p. 19). Seria então através dessa resposta nietzschiana ao problema da *Antropologia* que poderíamos afirmar que ao fim e ao cabo o projeto heideggeriano não se encontra condensado ou replicado em Foucault. Ademais, Paltrinieri acrescenta que a abordagem heideggeriana acaba por projetar a finitude no originário, no qual seria fundada uma metafísica entendida como reflexão sobre a possibilidade da compreensão do Ser. O projeto foucaultiano é totalmente outro

⁷⁷ [...] n'est qu'une figure de la pensée née d'une configuration particulière des mots et des choses.

na medida em que não está preocupado com a questão do Ser, mas em compreender como no final do século XVIII foi possível o aparecimento do homem como este duplo empírico-transcendental, ou seja, como já salientado, ao evocar a famosa distinção ontológica do filósofo alemão, o francês fica com o ôntico (empírico) e não com o ontológico (ser).

Para Foucault, a *Crítica* kantiana faz nascer dois eixos através dos quais a filosofia moderna se assentou. De um lado, uma “analítica da verdade” e do outro um *ethos* filosófico que foi a *Aufklärung*, ou uma ontologia *Crítica* de nós mesmos ou uma ontologia da atualidade⁷⁸. Este ponto já foi salientado e a ele voltamos com o intuito de dar um passo a mais, mostrando que, ao fazermos estas reflexões sobre os dois filósofos, nos deparamos com um dos grandes herdeiros de Kant e com quem desde cedo Foucault teve de se haver: Edmund Husserl⁷⁹.

⁷⁸ Esta passagem em que Foucault salienta que tentou trabalhar de acordo com o eixo de uma “ontologia *Crítica* de nós mesmos” e sua oposição ao outro eixo de uma “analítica da verdade”, se encontra em: DE2, “*Qu’est-ce que les Lumières?*”, p. 1506).

⁷⁹ Vale ressaltar como afirma Lebrun que Foucault questiona o pensamento de Husserl, sobretudo, pela via aberta por Merleau-Ponty. Lebrun salienta que Foucault toma Merleau-Ponty como a verdade de Husserl e que isso é totalmente discutível, pois há transformações do pensamento de um ao outro. De fato, Foucault se direciona e analisa a fenomenologia sem fazer grandes distinções entre Husserl e Merleau-Ponty. Vale lembrar que no início de sua atividade intelectual Foucault se dizia muito influenciado pela fenomenologia, isso estava relacionado com o horizonte possível dos anos cinquenta e sessenta na França. Isso pode ser comprovado pelo seu primeiro texto publicado, uma introdução e a tradução de *Sonho e existência* de Binswanger, em 1954. Mais tarde Foucault proclamará seu afastamento e ruptura total com o pensamento fenomenológico. Sabe-se que Foucault seguiu os cursos de Merleau-Ponty durante os anos de 1947 a 1952 na *École Normale de Paris*. Como o próprio Lebrun afirma como Foucault não se proclama um especialista de Husserl, entende-se que em seu pensamento não há uma *Crítica* aos pressupostos da fenomenologia, mas antes, pensamento na arqueologia, uma investigação sobre as condições que possibilitaram esse tipo de saber. (LEBRUN, 1989). Em nosso trabalho não será relevante apontar essas diferenças e possíveis incorreções de Foucault. Interessa-nos aqui salientar sua análise da fenomenologia enquanto pensamento que está assentado na ideia de um sujeito constituinte que nos leva de volta à Descartes, mas pelas mãos de Kant.

Segundo Paltrinieri (2010), Husserl reprovava Kant por ter deixado a questão sobre o transcendental inacabada, pois ele não havia submetido a questão transcendental à redução fenomenológica. Kant teria radicalizado e perpetuado o erro do objetivismo, no qual a filosofia se encontrava (objetivismo x subjetivismo). Para Husserl, tal erro, como ressalta Brito (2009), é ainda mais anterior, pois ele pode ser recuado até Descartes, que também exagerou no seu objetivismo. Para Husserl, como afirma Brito (2009, p.8-9), “a razão se tornou uma aberração ao assumir ingenuamente pressupostos, ao ignorar a verdade egológica, de que o mundo circundante (*Umwelt*) ‘tem seu lugar exclusivamente na esfera espiritual’, e que, portanto, não pode ter uma independência evidente.” A crise do projeto objetivista e a tarefa da fenomenologia seria promover um reencontro com o *cogito* cartesiano, naquilo que ele tem de puramente subjetivo reconciliado com o transcendental da razão kantiana. Para Foucault, Husserl, na verdade, ao tentar unir subjetividade cartesiana com o transcendental kantiano

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. (FOUCAULT, PC, p. 263).

O solo em que se assenta a fenomenologia através do motivo da intencionalidade da consciência é o solo de uma *Antropologia* ou de uma analítica da finitude.

Para Husserl, a fundação do transcendental kantiano é definido sobre um pressuposto relativista-subjetivista que também acabava por construir uma concepção naturalista-psicológica do *a priori* que não poderia, desta forma, fundar o conhecimento objetivo. Assim, para Husserl, Kant tenta fundar o conhecimento na constituição empírica da razão. Seu projeto é então tentar levar a cabo o projeto crítico kantiano, mas livre do cientificismo. A questão de Husserl era fazer uma teoria do conhecimento em que se pudesse conhecer o objeto em sua essência, o que na teoria kantiana acabava por

ser um simples constructo. Como sugere Paltrinieri (2010, p.21), “é preciso, dito de outra forma, [para Husserl] uma transparência entre aquilo que aparece à consciência e as condições às quais esse objeto aparece”⁸⁰. Assim, o projeto fenomenológico de Husserl pretende através do que ele chama de redução fenomenológica obter acesso a essa objetividade radical em que se tem acesso à essência do objeto, e para isso há uma

[...] suspensão de todo dado exterior à consciência que não seja fundado na consciência mesma [...]. Se essa anulação do mundo exterior parece um idealismo e um solipsismo, na realidade, do ponto de vista fenomenológico, ela é para uma consciência humana o único modo de acessar a objetividade: a intuição da essência.⁸¹ (PALTRINIERE, 2010, p. 22).

A consciência que restou em sua autonomia poderia assumir ela mesma como objeto e ao mesmo tempo como uma subjetividade concreta e absoluta (PALTRINIERI, 2010). Para Paltrinieri, a questão da redução fenomenológica de Husserl fica ambígua, uma vez que engloba a uma experiência subjetiva concreta, o vivido, e ao mesmo tempo a coloca como um conhecimento sintético *a priori*. Segundo Husserl, a “intuição da essência” é um conhecimento sintético *a priori*, sintético porque tem como conteúdo a consciência ela mesma e *a priori* porque ela torna possível todo conhecimento posterior, pois ela é a própria experiência do *a priori* como tal.

Paltrinieri questiona Husserl: esta consciência da qual fala Husserl seria ela realmente uma consciência que fundaria “o conhecimento do objeto anulando o mundo exterior ou ela se encontraria de novo diante de uma essência de retorno infinito em direção a uma pretensa origem ideal?”⁸² (PALTRINIERI, 2010, p.23). Para entender isso é preciso recorrer ao conceito cunhado por Husserl em seu texto *A origem da*

⁸⁰ [...] Il faut, autrement dit, qu'il y ait une transparence entre ce qui se donne à la conscience et les conditions auxquelles cet objet se donne.

⁸¹ [...] suspension de toute donnée étrangère à la conscience qui ne soit fondée dans la conscience même [...]. Si cette annulation Du monde extérieur ressemble à un idéalisme et à un solipsisme, en réalité, du point de vue phénoménologique, elle est pour une conscience humaine le seul moyen de saisir l'objectivité: l' 'intuition de l'essence'.

⁸² [...] la connaissance de l'objet em annulant le monde extérieur ou se trouvait-elle de nouveau face à une essence régressant à l'infini vers une prétendue origine idéale?

geometria de 1962 de “*a priori histórico*”. Em Husserl, este conceito é para elucidar como ele resolve o problema da historicidade da verdade, e conseqüentemente o desenvolvimento da racionalidade humana e suas relações com a experiência subjetiva e a persistência das objetividades ideais da geometria.

Assim, para Husserl todo fato histórico tem necessariamente sua estrutura de sentido em um *a priori* estrutural que lhe é próprio e que é o *a priori* histórico ou concreto. Mesmo quando se tem uma tentativa de mostrar o relativismo de algo historicamente, Husserl diz que ele se funda em “uma evidência absolutamente incondicionada, se estendendo sob todas as faticidades históricas, uma evidência verdadeiramente apodídica.”⁸³ (HUSSERL, apud PALTRINIERI, 2010, p. 25). Ou seja, o *a priori* histórico de Husserl é um *a priori* universal da história, uma estrutura universal da essência, que sustenta o passado, o presente e o futuro histórico. Não se trata verdadeiramente de um *a priori* que é histórico, mas de uma “historicidade ela mesma que encontra sua origem em uma estrutura apriorística propriamente humana, constantemente presente em nosso horizonte comum.”⁸⁴ (PALTRINIERI, 2010, p.25). Ao fim podemos concluir que se trata de um *a priori* a-histórico antropologicamente fundado na história. Para Foucault, ao contrário, será um *a priori* histórico fundador de uma *Antropologia* a-histórica.

Nesse sentido, o *a priori* histórico de Husserl, segundo Foucault, será como uma estrutura atemporal e originária que acaba com o sentido da distinção entre o empírico e o transcendental feita por Kant. A partir daí, para Foucault, estão abertas as vias para a psicologia existencial e para a fenomenologia. Husserl dá uma significação transcendental aos conteúdos empíricos do conhecimento, fazendo o transcendental

⁸³ [...] ‘une évidence absolument inconditionnée, s’étendant au-dessous de toutes les facticités historiques, une évidence vraiment apodictique.’

⁸⁴ [...] l’historicité elle-même qui trouve son origine dans une structure apriorique proprement humaine, constamment présente dans notre horizon commun.

aparecer na natureza humana como o limite *a priori* do conhecimento, tendo assim o sujeito constituinte. Como afirma Candiotto (2006, p.185):

O problema da fenomenologia não é a tentativa de explicação dos objetos, mas sua descrição a partir de um sujeito constituinte. A lição de Foucault em *As Palavras e as coisas* é que o sujeito constituinte que descreve sempre é enganado pela objetivação histórica do homem. Os saberes positivos de uma época fazem que o homem seja finito, limitado pelo tempo e pelo espaço histórico. O sofisma consiste na afirmação de que a mesma finitude torna possível aquela objetivação histórica, o que corresponderia a elevar a condição de possibilidade transcendental a própria finitude, considerada o caráter imanente da condição empírica do homem.

O sofisma seria então converter o empírico em transcendental, fazer do empírico a condição de possibilidade de todo o conhecimento. Está em jogo para Foucault principalmente a questão do originário, que aparece em *As palavras e as coisas*, como o “retorno e a origem”, em que para Foucault a fenomenologia ao fazer o transcendental aparecer diretamente no empírico, o *a priori* aparece assim como uma origem no tempo, um originário que “não é realmente primitivo, é o verdadeiramente temporal”, e coloca assim a filosofia nessa busca incessante pela origem em que se recua ao infinito.

O trabalho da arqueologia mostra, da parte de Foucault, que até mesmo esse originário do qual a fenomenologia faz sua investigação, e que as ciências humanas tentam encontrar como verdade do homem, ele também possui suas condições de possibilidade ou sua história. E Foucault também utilizará o conceito de *a priori histórico*, mas sob uma perspectiva outra. Estritamente falando percebemos que há um abuso de linguagem de Foucault ao formular seu “*a priori histórico*”, uma vez que o termo *a priori* aí não tem relação com as faculdades no sentido kantiano e nem com a consciência no sentido de Husserl. Mas está relacionada com a ordem ou a regularidade da episteme de uma determinada época, vistas como estruturas objetivadas, que traçam uma racionalidade para o discurso, mas que é histórica e, por isso, não se fixa como determinante universal. O seu *a priori histórico* se transforma mesmo na história, é um

conjunto de regras que se auto transformam no próprio plano do discurso, as condições de possibilidade estão de forma imanente no próprio discurso.

É aqui que podemos demarcar ainda certo retorno à Kant – da *Aufklärung* e não da analítica transcendental - pois esta forma de pensar radicalmente a historicidade do *a priori* significa, como bem aponta Paltrinieri, transpor a questão *Crítica* no plano histórico. Não se trataria assim de *a prioris* mentais, mas de um *a priori* discursivo. O discurso tem suas próprias condições de possibilidade, pois está situado no tempo, ele dispõe de certo tipo de enunciado determinado historicamente. Retomando assim tanto Heidegger como Husserl, Foucault escolhe um caminho que não é nem de um nem do outro, como ele próprio diz:

Husserl e Heidegger problematizaram todos os nossos conhecimentos e seus fundamentos, mas o fazem a partir do que é originário. Essa busca se produz, entretanto, à despeito de todo conteúdo histórico articulado. O que, em contrapartida, me interessou em Nietzsche foi sua tentativa de questionar os conceitos fundamentais do conhecimento, da moral e da metafísica recorrendo a uma análise histórica de tipo positivista, sem se referir às origens. (FOUCAULT, DE1, p. 1240)⁸⁵

O caminho de Foucault é de uma historicização que é

uma alternativa à retomada husserliana da filosofia transcendental kantiana, mas que no lugar de aderir a uma ‘história da verdade’ heideggeriana ela aponta precisamente ao impensado da fenomenologia desta história: toda historicização está ainda entendida como um desvelamento das condições não-históricas da historicidade mesma, seja como a redescoberta de uma época da história do Ser precedente à era da técnica e da inspecção do mundo.(PALTRINIERI, 2010, 30-31)⁸⁶

⁸⁵ Refere-se ao texto : *Les problèmes de la culture - un débat Foucault-Preli*, de 1972. *Husserl et Heidegger remettent en question toutes nos connaissances et leurs fondements, mais ils se font à partir de ce qui est originaire. Cette recherche se produit, cependant, aux dépens de tout contenu historique articulé. Ce qui, en revanche, m'a plus chez Nietzsche, c'est sa tentative de remettre en question les concepts fondamentaux de la connaissance, de la morale et de la métaphysique en ayant recours à une analyse historique de type positiviste, sans s'en référer aux origines.*

⁸⁶ [...] *une alternative à la reprise husserlienne de la philosophie transcendantale kantienne, mais au lieu d'adhérer à l' 'histoire de la vérité' heideggerienne, elle pointe précisément l'impensé phénoménologique de celle-ci: toute historicisation est encore comprise comme un dévoilement dds conditions non-historiques de l'historicité même, soit comme Le retour vers une origine située idéalement hors de l'histoire, soit comme la redécouverte d'une époque de l'histoire de l'Être precedente l'ère de la techné et de l'arraisonnement du monde.*

Assim, Foucault demonstra de alguma forma sua filiação anunciada no verbete dos filósofos⁸⁷, em que ele se coloca na tradição *Crítica* kantiana da filosofia, entendida, como uma procura pelas condições de possibilidade do conhecimento ou como um “conhecimento do conhecimento.”.

Béatrice Han, em seu estudo já mencionado, destaca que o tema do estudo das condições de possibilidade aparece desde cedo na obra de Foucault, de *o Nascimento da Clínica* passando por todo o período arqueológico, fortemente representado pelo conceito de episteme e de *a priori histórico* cunhado por Foucault. Para a autora, esta noção está ligada à *Crítica* de Kant e, ainda, para ela, trata-se de uma noção um tanto problemática em Foucault. A tentativa de Foucault de definir uma nova maneira de ligar a história à filosofia através de um *a priori histórico* é, por ela, considerada “um pouco chocante (*un peu criant*) – e certamente paradoxal”⁸⁸ (HAN, 1998, p. 12, tradução nossa). Han fará uma minuciosa análise das relações entre o empírico e transcendental, da *Antropologia* e do projeto crítico kantiano, sobretudo sobre a questão das condições de possibilidades do conhecimento. E, para ela, o *a priori histórico* de Foucault não pode ser entendido como uma condição histórica no sentido de ser permanentemente transformada pela história. Para ela, há aí certa ilusão no pensamento de Foucault. Pois, o chamado *a priori histórico* operaria como uma espécie de transcendental, visto que um *a priori* não poderia ser estudado se não o fizesse a partir de uma análise das faculdades humanas (HAN, 1998). Considerando que o conceito de *a priori histórico* é uma reprise do conceito husserliano que é definido como “supra-histórico” e também

⁸⁷ Cf. Huisman (2001) no *Dicionário dos filósofos* em que encontramos o verbete relativo à Michel Foucault, escrito por ele mesmo, mas assinado como *Maurice Florence*. O texto se encontra publicado também nos *Dits et Écrits Vol. II*, ano de publicação 1984.

⁸⁸ [...] *un peu criant – et certainement paradoxal*.

uma retomada do conceito de *a priori* kantiano, em que se tem uma definição também ahistórica – Foucault opõe uma

hipótese paradoxal de um *a priori* que para além de ambos é dado na história, que se transforma com ela, e ainda de alguma forma negligenciada, definindo as condições de possibilidade – elas mesmas variáveis – à partir das quais o saber de uma época pode e deve se formar.⁸⁹ (HAN, 1998, p. 12-13).

Ou seja, para Han, o *a priori* histórico de Foucault, uma vez que é definido como uma condição de possibilidade do aparecimento do saber, opera como uma espécie de transcendental. Ela conclui:

A despeito de diversas tentativas constituídas pelas noções de “episteme”, de “arquivo” e de “regime discursivo”, “de “jogos de verdade” ou ainda de “problematizações”, Foucault não conseguiu dar ao antigo *a priori* histórico husserliano uma versão satisfatória, ao invés disso chocou-se de maneira recorrente às diferentes figuras dos duplos antropológicos outrora analisados pelo Comentário⁹⁰. (HAN, 1998, p. 320).

No fim de sua investigação, Han afirma que Foucault acabou por historicizar o transcendental, ou seja, a autora não aceita a ideia foucaultiana de condições de possibilidade históricas de conteúdos do saber. Mas aqui é preciso estar clara a distinção entre condições de possibilidade formais, como o *a priori* kantiano, e as condições de possibilidade históricas (*a priori* histórico) de Foucault. Como afirma Kraemer (2008, p.43), pode-se até admitir que o *a priori* histórico poderia exercer função constituinte em relação ao indivíduo empírico, uma vez que os elementos de uma dada época constituem o sujeito historicamente e assim podem funcionar como um transcendental. Entretanto, é preciso ter em mente que as condições históricas às quais Foucault se

⁸⁹ [...] hypothèse paradoxale d'un a priori de part en part donné dans l'histoire, qui se transformerait avec elle, et qui pourtant d'une certaine manière la surplomberait em définissant les conditions de possibilité – elles-mêmes variables – à partir desquelles le savoir d'une époque peut et doit se former.

⁹⁰ Han se refere aqui à *Tese Complementar* de Foucault. *En dépit des diverses tentatives qu'ont constitué les notions d'«épistémè», d'«archive», de «régime discursif», de «jeux de vérité», ou encore de «problématisations», Foucault n'a donc pu Donner de l'ancien a priori historique husserlien une version satisfaisante, ET s'est au contraire heurté de manière récurrente à différentes figures des doublés anthropologiques autrefois analysés par le Commentaire.*

referem são as condições históricas da experiência de caráter social, cultural, moral, político e etc. que dependem da elaboração do próprio sujeito para se formarem.

Assim, o *a priori* histórico de Foucault não poderia funcionar como um *a priori* do homem, pois não se trata de um transcendental imanente ao ser do homem, mas um *a priori* que pertence às práticas sociais e à tradição à qual eles pertencem. Como afirma Souza Noto, (2009, p. 68): “O transcendental imanente aos sujeitos, portanto, apesar de ser imanente a eles não lhes pertence como um dado universal e invariável que caracterizaria, em qualquer momento da história, suas condições de possibilidades.” Nesse sentido se vê até que ponto poderíamos levar a afirmação de Foucault como pertencente à tradição kantiana da filosofia e ver que ele

nos conduz em direção a um transcendentalismo onde o sujeito não ocupa mais o lugar do rei, mas está situado em um campo em que não foi ele quem estabeleceu, onde ele é pensado no que lhe dá esse estranho privilégio de se dizer sujeito de seu próprio discurso.”⁹¹(DEKENS, 2000, p.50).

Ao final dessa empreitada concluímos que o problema do homem ou o problema do sujeito, para Foucault, é inseparável da questão *Crítica*. O caminho da filosofia foucaultiana se dará ao lado de Nietzsche. Foucault finaliza:

O empreendimento nietzschiano poderia ser entendido como um basta enfim dado à proliferação da interrogação sobre o homem. Com efeito, a morte de Deus não é manifestada em um gesto duplamente homicida que, pondo um termo ao absoluto, é ao mesmo tempo assassinio do próprio homem? Pois, o homem, em sua finitude, não é separável do infinito do qual ao mesmo tempo é negação e arauto; é na morte do homem que se cumpre a morte de Deus. Não seria possível conceber uma *Crítica* da finitude que fosse liberadora tanto em relação ao homem quanto em relação ao infinito e que mostrasse que a finitude não é termo, mas a curva e o nó do tempo onde o fim é o começo? (FOUCAULT, TC, p. 111)

⁹¹ [...] nous conduit ainsi vers un transcendentalisme ou le sujet n'a plus la place du roi, mais est situé dans un champ qu'il n'a pas établi lui-même, où Il est pensé dans ce qui lui donne cet étrange privilège de se dire lui-même sujet de son discours.

CAPÍTULO IV – O SUJEITO CONSTITUÍDO NA HISTÓRIA

Recusar o recurso filosófico a um sujeito constituinte não significa fazer como se o sujeito não existisse e se abstrair dele em benefício de uma objetividade pura; essa recusa visa a fazer aparecer os processos próprios a uma experiência em que o sujeito e o objeto 'se formam e se transformam' um em relação ao outro e em função do outro.

Maurice Florence⁹²

4.1 A constituição do sujeito pela via nietzschiana

O conhecimento do homem ou do sujeito para Foucault é sempre um conhecimento parcial, de uma parte do homem, justamente porque não pode ser um conhecimento da totalidade do homem, ele é sempre um conhecimento do fenômeno (e não da coisa em si). O que vimos na *Tese Complementar* e em *As palavras e as coisas* nós dá o tom do que Foucault guarda de Kant: trata-se da questão crítica, a qual está vinculada ao sujeito. Mas para nós está claro que Foucault não se filia a um sujeito universal e transcendental. A questão do sujeito para Foucault encontrará sua resposta do lado de Nietzsche.

Agora, em nossa investigação, podemos finalmente tentar entender como fica a problemática do sujeito para Foucault. Se sua resposta está do lado de Nietzsche precisamos elucidar, em alguma medida, qual a face do Nietzsche de Foucault. Em uma das últimas entrevistas concedidas por Foucault, em 1984, ele diz: “[...] sou simplesmente nietzschiano e tento, dentro do possível e sobre um certo número de pontos, verificar, com a ajuda dos textos de Nietzsche [...] o que pode ser feito neste ou naquele domínio. Eu não procuro fazer outra coisa que não isso.” (FOUCAULT, DE2,

⁹² Refere-se ao texto *Foucault* de 1984 publicado nos *Dits et écrits*.

p. 1523, tradução nossa), o que em sua obra não é explicitado a não ser por um único artigo⁹³. A filiação de Foucault a Nietzsche é clara em muitos momentos de sua obra e também tem várias incidências em várias entrevistas concedidas. O filósofo alemão não é privilegiado, pois se pensarmos em Kant, Canguilhem e Heidegger, veremos que a menção aos três não é menor. Agrega-se a isso o fato da obra de Foucault ser heterogênea e multifacetada, devendo ser consideradas as entrevistas, cursos, livros, artigos, conferências, além das próprias inflexões conceituais e temáticas de seu pensamento. Para concluir, é mister ter em mente que Foucault, não se sabe se convenientemente, não explicita possíveis dissonâncias com Nietzsche, mesmo porque há uma construção única e singular de seu pensamento, que possui influências e afinidades com o filósofo alemão, como ele reconhece, mas também reconhece que o usa como ferramenta em vista de seus objetivos, fazendo emergir uma identidade que é propriamente sua.

Assim, não estamos propondo fazer uma busca detalhada e nem tentar ‘enxergar’ nas entrelinhas as afinidades teóricas de Foucault. Propomos aqui, que em relação ao nosso problema maior – a questão da constituição do sujeito – e tentando seguir os passos de Foucault, mostrar que a problemática foucaultiana do sujeito se deve em parte ao pensamento nietzschiano. Seguindo este caminho, podemos demonstrar alguns exemplos em que Foucault reconhece sua filiação a Nietzsche: em 1967: “Minha arqueologia deve mais à genealogia nietzschiana do que ao estruturalismo propriamente dito.”⁹⁴ (FOUCAUL, DE1, p. 627, tradução nossa). Em setembro 1967: “Quanto à influência de Nietzsche sobre mim, me seria difícil precisá-la porque tão somente

⁹³ Refere-se ao texto *O retorno da moral (Le retour de la morale)*: [...] je suis simplement nietzschéen et j’essaie dans la mesure du possible sur un certain nombre de points, de voir, avec l’aide de textes de Nietzsche [...] ce qu’on peut faire dans tel ou tel domaine Je ne cherche rien d’autre, mais cela, je le cherche bien. O texto em questão é *Nietzsche, a genealogia e a história*.

⁹⁴ Refere-se ao texto *Sobre as maneiras de escrever a história (Sur Le façon d’écrire l’histoire)*: Mon archéologie doit plus à la généalogie nietzschéenne qu’au structuralisme proprement dit.

presumo o quanto ela foi profunda. Diria apenas que permaneci ideologicamente ‘historicista’ e hegeliano até ter lido Nietzsche.”⁹⁵ (FOUCAULT, DE1, 641, tradução nossa)”. Na sequência, 1976: “A questão política não é o erro, a ilusão, a consciência alienada ou a ideologia; é a própria verdade.”⁹⁶ Daí a importância de Nietzsche. (FOUCAULT, MP, p. 54). Em Outubro de 1982: “Nietzsche foi uma revelação para mim. Tive a impressão de descobrir um autor bem diferente daquele que me haviam ensinado.”⁹⁷ (FOUCAULT, DE2, p. 1599, tradução nossa) E, por fim, em 1983: “[...] não é tanto a história mesma do pensamento de Nietzsche que me interessa, mas essa espécie de desafio que senti o dia, há muito tempo, em que li Nietzsche pela primeira vez [...]”⁹⁸ (FOUCAULT, DE2, p. 1265, tradução nossa). Trata-se, como é possível perceber, de muitas ocorrências.

Como já explicitamos no primeiro capítulo, Foucault menciona que seu encontro com o texto de Nietzsche se deu na década de cinquenta. Poderíamos dizer que no período arqueológico a presença de Nietzsche nunca se deu explicitamente. A referência a Nietzsche se torna central no início da década de setenta, a partir do chamado período genealógico, em que o nome do método não é mera coincidência. Podemos afirmar que o pensamento de Nietzsche está presente em Foucault, sobretudo, contra o privilégio do sujeito constituinte e contra as filosofias da origem.

O sujeito para Foucault, tema de nosso trabalho, é constituído dentro da história e não fora dela. A crítica que Foucault faz ao sujeito do conhecimento é fruto de uma

⁹⁵ Refere-se ao texto *Quem é você, professor Foucault? (Qui êtes-vous, professeur Foucault?): Quant à l'influence effective que Nietzsche a eue sur moi, Il me serait bien difficile de la préciser, parce que je mesure justement combien elle a été profonde. Je vous dirai seulement que je suis reste idéologiquement 'historiciste' et hégélien jusqu'à ce que j'aie lu Nietzsche.*

⁹⁶ Refere-se ao texto *Verdade e poder.*

⁹⁷ Refere-se ao texto *Verdade, poder e si (Vérité, pouvoir et soi): Nietzsche a été une révélation pour moi. J'ai eu l'impression de découvrir un auteur bien différent de celui qu'on m'avait enseigné.*

⁹⁸ Refere-se ao texto *Estruturalismo e pós-estruturalismo (Structuralisme et poststructuralisme): [...] ce n'est pas tant l'histoire même de la pensée de Nietzsche qui m'intéresse que cette espèce de défi que j'ai senti le jour, Il y a très longtemps, ou j'ai lu Nietzsche pour la première fois.*

forma de compreender o sujeito. Foucault não aceita o sujeito do conhecimento, pois este sujeito não é anterior, não é a origem e nem o fundamento do conhecimento. E esse sujeito não tem em si a verdade do conhecimento e nem é capaz de dar a verdade ao conhecimento. Porque a verdade não é um fim e nem é uma só. Essa verdade evocada por Foucault será, na esteira de Nietzsche, uma invenção e um estratagema nas relações de poder, de modo que não há uma verdade última, nem *a priori*, pois a verdade é construída na história. A verdade é constituída nas práticas discursivas e nas práticas não discursivas. A denúncia de Nietzsche foi justamente apontar a não correspondência entre verdade e universalidade, pois a verdade não é única e nem uma só, ela é uma criação nossa, está presente no mundo em que vivemos e está imersa na história. Para Nietzsche, a crítica ao conhecimento da verdade é inseparável da crítica ao sujeito constituinte, como destaca Candioto (2013, p. 59). Nietzsche completa:

De agora em diante, senhores filósofos, guardemo-nos bem contra a antiga, perigosa fábula conceitual que estabelece um ‘puro sujeito do conhecimento, isento de vontade, alheio à dor e ao tempo’, guardemo-nos dos tentáculos de conceitos contraditórios como ‘razão pura’, ‘espiritualidade absoluta’, ‘conhecimento em si’.” (NIETZSCHE, 1998, p. 109).

Desta frase de *A genealogia da Moral* depreendemos uma grande semelhança às críticas de Foucault direcionadas às filosofias do sujeito ou às antropologias pós-kantianas. O sujeito tanto para Nietzsche como para Foucault não é uma instância pura, ou *a priori*. E o problema do sujeito estará atrelado ao problema da verdade, na medida em que o sujeito não possui a verdade, pois é histórico e está imerso no tempo, e a própria verdade é também histórica e temporal. Para Nietzsche não há verdade definitiva e o que está por trás desta afirmação não é somente uma frase retórica, mas uma ilusão, e mesmo uma grave ilusão que a pretexto de dar ao homem um poder enorme – o poder de legislar, conhecer e afiançar a verdade – terminou por colocar nas costas da humanidade um verdadeiro fardo: como afirma Severino (1987, p.117) “o

gigantesco edifício construído pela cultura e pelas civilizações ocidentais para proteger o homem do caos e da irracionalidade do devir – edifício esse que culmina e se resume ao conceito de Deus – acabou, pois, por sobrecarregar a existência do homem, dotando-a de um peso ainda mais insuportável do que aquele que é constituído pela própria ameaça do devir.” O problema do homem, ou seja, a construção do homem como substância, problema apontado por Nietzsche e por conseguinte por Foucault, faz parte de um problema maior na história do pensamento ocidental. O problema é a relação do homem com o devir, o problema da incerteza e da insuportável insegurança causada pelo devir caótico das coisas. Assim, como aponta Severino, o homem é guiado por uma “lei geral” em que se tem uma necessidade profunda de estabelecer uma ordem verdadeira no mundo que seja um reflexo das leis metafísicas da moral e do cristianismo (SEVERINO, 1987, p. 117). Há, portanto, uma negação do devir através de mentiras e ilusões criadas como disfarces da verdade. A *vontade de verdade* proclamada por Nietzsche é a vontade da ordem. Para o filósofo alemão, o super-homem seria de alguma forma o retorno do homem grego, sobretudo, dos poetas trágicos em que se tem não uma vontade de verdade, mas uma vontade de aceitar até as últimas consequências o devir da vida. Além disso, a morte de Deus em Nietzsche seria para Foucault a morte do homem. Ainda radicalizando mais, Nietzsche afirma não somente que não há verdades absolutas, mas que não há “fato”, há somente interpretações. (NIETZSCHE, 2011).

Segundo Renault (2000), a crítica de Nietzsche ao sujeito, a unidade do eu ou ao indivíduo está centrada, sobretudo, na tentativa de desfiguração da metafísica, na noção de indivíduo como mônada ou átomo. Assim, para ele, a unidade do “Eu” é uma ficção, pois em cada “Eu” há uma série de forças divergentes que se combatem o tempo todo.

O homem isolado, o indivíduo, como o povo e os filósofos o entenderam até agora é um erro: não é nada em si, não é um átomo,

um ‘elo da corrente’, uma herança deixada pelo passado – é toda a única linhagem do homem até ele próprio.” (NIETZSCHE, 1976, §33 p.74).

Na esteira de Nietzsche Foucault quer mostrar que a ideia de homem não é natural ou divina, ela é uma construção histórica e deve ser entendida e tratada como tal.

4.2 O sujeito constituído na história

Quando então afirmamos que a solução do problema do sujeito para Foucault está mais do lado de Nietzsche do que ao lado de Kant é para dizer que foi a colocação do problema do homem em Nietzsche que lançou e ajudou na construção do pensamento de Foucault. A partir disso, então, podemos agora falar que Foucault não fala do homem, ou da constituição do homem ocidental, mas ele fala sobre a constituição histórica da subjetividade, abarcando contingências e a modelagem das contingências. Trata-se da subjetividade entendida como aquilo que determina os homens, seja por práticas de saber e de poder, seja por práticas de si. Práticas que, além disso, se modificam na história, estão ligadas às várias formas em que os sujeitos se relacionam com os campos do saber, do poder e consigo mesmo, e de resto práticas instáveis e muitas vezes aleatórias, mas que devem ser disciplinadas e estabilizadas. A subjetividade para Foucault não tem uma natureza ou uma essência. Ela está inserida em um contexto histórico e somente a partir disso poderemos entender algo sobre o homem. Tratará sempre de um conhecimento parcial, de uma forma de compreender o sujeito, lembrando que sempre haverá outras. E o resultado dessa genealogia sem origem é claro: não se trata de fundar uma metafísica do sujeito à maneira de Descartes ou uma filosofia do sujeito à maneira de Kant, mas de escrever uma história não cartesiana e não kantiana da subjetividade.

No trabalho de Foucault poderemos destacar três processos de constituição da subjetividade investigados por ele. Trata-se do processo de constituição da subjetividade através do saber ou do discurso; o processo de constituição da subjetividade através do poder ou de práticas de poder; e, por fim, o processo de constituição da subjetividade pelo próprio sujeito através de técnicas de si trabalhada na chamada *genealogia da ética*, referente aos últimos trabalhos de Foucault.

Foucault desta forma delinea nos dois primeiros processos formas de constituição da subjetividade que são objetivadoras, ou seja, elas constituem o sujeito fazendo dele objeto de uma sujeição. Estão envolvidas aí práticas de saber e/ou de poder. Temos nesse sentido um sujeito assujeitado sempre, um sujeito cuja subjetividade não lhe pertence, é através de um processo exterior e de coerção que o sujeito se torna sujeito.

Esta forma de compreender o sujeito causa um desconforto na medida em que retira do sujeito sua autonomia sobre si mesmo, mas é preciso cautela, pois não se trata de um processo passivo de criar autômatos ou marionetes. Foucault sabia que esta formulação causaria este tipo de percepção. Na verdade, nosso filósofo chama a atenção para o fato de que os conceitos, o discurso, as práticas sociais, determinam e produzem identidades, conceitos, produzem formas de vida e produzem sujeitos. Ou seja, Foucault quer nos dizer que não somos seres puros cuja essência é uma forma auto-subsistente e que transita no mundo sem se alterar. Os seres existentes estão em constante relação com aquilo que eles interagem, e, desta forma, o homem interage com o contexto histórico, a sociedade, a política, as instituições, os outros e etc. E desta relação surgem novos conceitos, novas formas de agir e, claro novos sujeitos. As práticas discursivas e as práticas sociais produzem algo, elas são positivas, elas geram coisas, pessoas, conceitos. Assim, o êxito foucaultiano foi perceber que o discurso e o poder produzem

não só coisas, discursos e relações sociais, mas também os próprios sujeitos. Entendemos que Foucault não faz uma história da verdade no sentido tradicional. Seu trabalho é justamente entender os jogos de verdade localizados, momentos da história em que ele julga terem aparecido figuras interessantes e que merecem ser estudadas. Foucault estudou a loucura, a punição, a sexualidade, a medicina. Entendemos isso como campos de veridicção, ou seja, campos do saber que emergiram numa determinada época e que fabricaram sujeitos ou subjetividades. A constituição da subjetividade se dá de várias formas e em vários domínios. Isso faz parte do que Foucault entende como o que é possível conhecer sobre o homem, ou seja, parte do fenômeno. Isso significa que não é possível um conhecimento total sobre o homem, mas somente um conhecimento de parte.

Começaremos pelas chamadas “práticas divisoras”, práticas nas quais o sujeito é dividido em seu interior ou em relação aos outros. Será o caso do são e do louco, do doente e do homem saudável, do delinquente e do “bom menino”. Claramente essas práticas foram estudadas pelo filósofo em *História da Loucura, O nascimento da clínica* e em *Vigiar e Punir*. Poderíamos dizer que neste primeiro momento trata-se, sobretudo, de modos de sujeição, de assujeitamento, mas que para Foucault guardam em si uma relação de dependência entre objetivação e subjetivação.

Em *História da loucura*⁹⁹ (1962), sua tese principal de doutorado, Foucault faz uma ontologia do trágico, uma arqueologia da loucura. Foucault mostra como a loucura

⁹⁹ Mais tarde já em uma conferência de 1981 – *Sexualidade e Solidão* (FOUCAULT, DE2) Foucault retoma o problema trabalhado em *História da loucura* (vinte anos antes) para estabelecer nesta ocasião que a relação do louco não se tratava somente de uma disposição do saber, e nem somente de um mecanismo de poder produzido por práticas sociais, mas também uma relação que se estabelece entre o sujeito e a verdade. Foucault, nesta ocasião, relata que em um livro do século XIX de um psiquiatra francês, Lauret, ao descrever a forma como tratava seus pacientes e a exigência e a coação de seu paciente a emitir um reconhecimento de sua loucura. Não era preciso só prometer que não acreditaria mais no delírio produzido por sua loucura, mas dizer “Sou louco. Tudo isso não passa de loucura”. No momento em que o paciente infere e reconhece que é louco, esta realidade deverá produzir uma transformação no sujeito. Nesta mesma conferência Foucault afirma que ao prestar atenção que em toda sociedade existe um tipo de técnica, que não é somente de dominação, mas um tipo de técnica em que o indivíduo age

foi capturada pelo discurso médico e como, a partir disso, se produziu uma verdade sobre o louco na modernidade. A preocupação do filósofo é mostrar como se produziu um sujeito, uma verdade sobre o louco. De alguma forma podemos pensar que neste trabalho Foucault analisa como a “alma”, ou seja, a subjetividade do louco foi capturada em sua suposta anormalidade e assujeitada por um discurso.

Segundo Gros (1996), em *História da loucura*, Foucault coloca a seguinte questão: desde quando a loucura se tornou uma doença mental? E sua investigação mostra que nem sempre a loucura teve esse significado de doença, e assim, ele mostra como essa nova experiência da loucura serve de solo para o nascimento de um olhar médico e clínico sobre o indivíduo, ou seja, uma ciência do indivíduo. Foucault inicia sua investigação pela Idade Média, depois vai ao Renascimento, passa pela época Clássica até chegar à Modernidade. Ele nos mostra como cada época constrói uma concepção de loucura, em cada época reina um discurso da verdade do louco. Mas, é importante ressaltar, que o filósofo não está preocupado simplesmente em fazer um levantamento histórico das figuras do louco. Foucault quer ir fundo nas regras, nos deslocamentos, nas irregularidades que possibilitaram ao louco ser, na modernidade, um doente mental. Investigar qual a relação entre razão e desrazão é o que está em jogo na modernidade. Segundo Foucault há uma grande mudança da época clássica para a modernidade. Um dos pontos de partida de Foucault se concentra nas Meditações cartesianas. Segundo ele, quando Descartes formulou o “penso, logo existo” e, em seguida, “e, se eu penso, então não sou louco”, Descartes exclui completamente da loucura uma relação com a verdade e de uma relação com a própria razão, pois segundo

sobre si mesmo para se conduzir. Ele as denominou de técnicas de si. Técnicas em que o sujeito realiza sobre si mesmo, sobre seu corpo, sobre seu pensamento algum trabalho. Segundo Foucault: “creio que, em cada cultura a técnica de si implica uma série de obrigações de verdade: é preciso descobrir a verdade, ser esclarecido pela verdade, dizer a verdade.” (*Dans chaque culture, me semble-t-il, la technique de soi implique une série d'obligations de vérité : il faut découvrir la vérité, être éclairé par la vérité, dire la vérité.*) (FOUCAULT, DE2, p. 990). Esse será o tema desenvolvido na genealogia da ética e a ele voltaremos na sequência do capítulo, ao focalizarmos o sujeito constituinte da moral.

ele, então, “o louco não pensa”. Para o nosso filósofo, a partir de Descartes temos uma razão mestra dela mesma, a razão cartesiana não possui nela mesma uma desrazão.

Um segundo momento, para Foucault, que marca a passagem do clássico ao moderno será o gesto de Pinel, que em 1794, tira as correntes dos loucos, em um ato heroico, e diz que o louco não deve ser um prisioneiro como os libertinos e os delinquentes, pois o louco tem outro estatuto, ele é um doente mental, ele precisa ser tratado.

A liberdade que Pinel e Tuke impuseram ao louco encerra-o numa certa verdade da loucura à qual ele não pode escapar a não ser passivamente, se é libertado de sua loucura. A partir daí, a loucura não mais indica um certo relacionamento do homem com a verdade – relacionamento que, pelo menos silenciosamente, implica sempre em liberdade; ela indica apenas um relacionamento do homem com sua verdade (FOUCAULT, HL, p. 509)

A verdade de que Foucault nos fala é a verdade imposta à loucura, de ser uma doença mental. Aquele que é louco, não pode ser outra coisa, senão um doente. E será nesse sentido que se objetivará um sujeito. A positividade do saber médico sobre a loucura, na modernidade, será a de capturá-la enquanto patologia. É assim, que para Foucault, se completa o discurso da modernidade em torno da loucura, ele torna a desrazão patológica. E para Foucault isso faz parte de uma nova antropologia que nasce na modernidade. Será no jogo da relação entre normal e patológico que estará inscrita a verdade da loucura na modernidade.

Antes de seguir para o segundo momento das práticas divisoras, faremos uma inflexão àquelas práticas objetivadoras que pretenderam dar um estatuto de ciência ao discurso acerca do homem e das práticas humanas, tendo como resultado o sujeito falante da gramática ou da linguística; o sujeito produtivo da economia política; e, o ser vivente da biologia. Esses modos de subjetivação e objetivação do sujeito podem ser

vistos em detalhe em *As palavras e as coisas*. Nesta obra, Foucault demarca o aparecimento do homem como objeto e sujeito do conhecimento, na modernidade. Ele passa a existir como coisa empírica e como fundamento de todo saber, quando descobre a finitude de si mesmo, de seu corpo, de seu desejo e de sua linguagem.

A constituição do sujeito pelas ciências humanas é um tipo de constituição da subjetividade investigada por Foucault, na qual o sujeito se torna objeto de saber e, através disso, ele se define como sujeito epistemológico. Esse conhecimento do homem é entendido por Foucault tendo um sentido unívoco: tratava-se da verdade sobre o homem e garantida pelo sujeito epistemológico.

Essas ciências ditas humanas são a psicologia, a sociologia e a crítica literária. O problema das ciências humanas foi ter tomado emprestado o modelo das outras ciências: a biologia, a economia política. O problema relacionado à filosofia estaria na questão do fundamento do conhecimento. Assim, as ciências humanas tentam conhecer o homem empírico através de suas positivities enquanto vive, trabalha e fala, mas se é ele mesmo que as conhece como ele pode ser fundamento e objeto empírico deste conhecimento?

Se todo conhecimento é obra do homem, essas formas de conhecimento não poderão nunca dizer o que ele é. O empírico não pode valer como transcendental. Cada época dispõe e relaciona, de certo modo, tais e tais objetos para o saber. O que nossa época pode dizer é que um discurso que pressupõe o sujeito como fundador, ao modo das filosofias antropologizantes, fracassará. Tomar as condições empíricas, concretas e históricas que o constituem como podendo responder pelo ser mesmo do homem sufoca a crítica.” (ARAÚJO, 2008, p. 117)

A falha das ciências humanas é exatamente essa de não conseguir sair dos limites da representação do homem, uma vez que acredita encontrar a essência do homem neste conhecimento. Entretanto, como aponta Foucault, as ciências humanas não descobriram o homem e nem faz um conhecimento científico sobre o mesmo. Ao reduzir o homem a

objeto de conhecimento, as ciências humanas constituem uma nova subjetividade, pois acreditam em um homem cognoscível e representável. Para Foucault, as ciências humanas não mostram a essência do homem, mas nos mostram aquilo que o constitui.

Ao tornar o homem objeto de seu saber, as ciências humanas revelam a finitude do homem, enquanto ser que trabalha, vive e fala, mas ao mesmo tempo se utiliza do próprio homem empírico para fundar este conhecimento, uma vez que é o próprio homem que conhece a si mesmo. Para Foucault, o grande problema não é o conhecimento que se faz do homem, pelas ciências humanas, mas não perceber que este conhecimento é somente parte do conhecimento do homem. Afinal, a essência do homem ou o seu todo não é possível de ser conhecido. Através disso, sabe-se que o conhecimento do homem é parcial e que não é possível declarar um conhecimento que dê conta de dizer o que é o homem (questão crítica).

Na entrevista *Quem é você professor Foucault (Qui êtes-vous professeur Foucault)*, de 1967, Foucault diz que o aparecimento do estruturalismo mostra como o homem das ciências humanas estaria em vias de desaparecer, pois a partir do momento em que o conhecimento humano e toda sua existência está ligada a determinantes estruturais, ou seja, existem estruturas que determinam o ser do homem, não poderíamos dizer, assim, que o homem é em si mesmo seu próprio sujeito e assim ser ao mesmo tempo sujeito e objeto. “Uma tal situação ambígua caracteriza aquilo que podemos chamar da estrutura antropológica-humanista do pensamento do século XIX” (FOUCAULT, DE1, p. 636).¹⁰⁰

Dessa analítica da finitude, assunto da arqueologia e pedra de toque de *As palavras e as coisas*, em que o homem é objeto do saber, nascerá na fase genealógica o

¹⁰⁰ Refere-se ao texto *Quem é você, professor Foucault? (Qui êtes vous professeur Foucault)*. *Une telle situation ambiguë caractérise ce qu'on pourrait appeler la structure anthropogico-humaniste de la pensée du XIX siècle.*

dispositivo¹⁰¹ disciplinar em que aparecerá “pela primeira vez na história, esta figura singular, individualizada – o homem – como produção do poder” (MACHADO, 2012, p. 26). Pois a transformação do sujeito em objeto de observação e intervenção do poder disciplinar, assegura e ao mesmo tempo requer a produção de um saber do indivíduo.

Apesar do estudo sobre o poder se tornar enfático a partir de *A verdade e as formas jurídicas (Le verité et les formes juridiques)* (1973), vale lembrar a passagem da entrevista *Verdade e poder* (FOUCAULT, MP) em que Foucault nos diz que não entende como que na *História da Loucura* e em *O nascimento da Clínica* quase não aparece a palavra poder:

Não acho que fui o primeiro a colocar esta questão (sobre o poder). Pelo contrário, me espanta a dificuldade que tive para formulá-la. Quando agora penso nisto, pergunto-me de que podia ter falado, na *História da Loucura* ou no *Nascimento da Clínica*, senão do poder. Ora, tenho perfeita consciência de não ter praticamente usado a palavra e de não ter tido este campo de análise à minha disposição. (FOUCAULT, MP, p.5).¹⁰²

Foucault propõe que entre poder e saber emergem relações que são a um só tempo descontínuas e de condicionamento recíproco (FOUCAULT, VFJ). Assim, na genealogia, onde a temática do poder se torna central, Foucault, seguindo os passos de Nietzsche, dirá que onde há saber há poder e estamos sempre engendrados nesta relação. Em *Vigiar e punir* encontraremos a mesma chave de *História da loucura* no que diz respeito às chamadas práticas divisoras. Será na divisão entre delinquente e “bom menino” que se articulará o dispositivo disciplinar.

101 Op. cit. 32.

102 Segundo Foucault a questão do poder só pôde ser formulada depois de maio de 68, pois antes disso, essa questão não se colocava explicitamente.

Será no desdobrar do corpo, na sua manipulação e condenação que Foucault nos aponta outro modo de objetivação/subjetivação do sujeito na modernidade¹⁰³.

Partiremos da citação a seguir, de *Vigiar e Punir*:

Não seria necessário dizer que a alma é uma ilusão ou um efeito ideológico, mas, antes, que ela existe, que tem uma realidade, que é produzida de modo permanente em volta, na superfície e dentro do corpo, por meio do funcionamento de um poder que se exerce sobre os que são punidos – de maneira mais geral, sobre os que são vigiados, treinados e corrigidos, sobre os loucos, as crianças, os escolares, os colonizados, sobre os que são fixados a um aparelho de produção e controlados por toda a sua existência. Realidade histórica dessa alma, que, diferentemente da alma representada pela teologia cristã, não nasce faltosa e merecedora de castigo, mas nasce antes de procedimentos de punição, de vigilância, de castigo e de coação. [...] Sobre essa realidade-referência, vários conceitos foram construídos e campos de análises demarcados: psique, subjetividade, personalidade, consciência, etc.; sobre ela técnicas e discursos científicos foram edificados; a partir dela, valorizaram-se as reivindicações morais do humanismo. Mas não devemos nos enganar: a alma, ilusão dos teólogos, não foi substituída por um homem real, objeto de saber, de reflexão filosófica ou de intervenção técnica. O homem de que nos falam e que nos convidam a liberar já é em si mesmo o efeito de uma sujeição bem mais profunda que ele. Uma alma o habita e o leva à existência, que é ela mesma peça no domínio exercido pelo poder sobre o corpo. A alma efeito e instrumento de uma anatomia política; a alma prisão do corpo. (FOUCAULT, VP, p.28-29)

Segundo o filósofo, não se trata de uma alma encerrada em um corpo, mas de um corpo que é habitado por uma alma e uma alma que, já em sua realidade, é assujeitada. Em *Vigiar e Punir*, a questão do poder aparecerá no detalhe, em uma articulação entre saber e poder a partir da noção de dispositivo. Vale lembrar que o grande esforço de Foucault, no que concerne ao poder, foi de dar-lhe uma compreensão positiva (não num sentido moral, é claro). Para o filósofo, o poder não só reprime e coage, não está somente vinculado ao mecanismo de dominação e obediência, que impõe leis e que pune a

103 Revel (2002) em *Le Vocabulaire de Foucault* nos diz que o termo *subjectivation* em Foucault designa um processo pelo qual temos a constituição de um sujeito, são eles modos de investigação que querem um estatuto de ciência. Por exemplo, a constituição do louco através da oposição ao homem são, fazendo a divisão no interior do sujeito. Os modos de subjetivação são mecanismos em que poder investe sobre um sujeito e o constitui.

transgressão delas. O poder tem também um caráter ativo, ele produz, ele é, na verdade, um campo de forças, está sempre em relação.

Assim, se entendermos esse caráter relacional do poder, entenderemos também a perspectiva no que tange a constituição do sujeito. Para Foucault, o sujeito não será o detentor do poder, ou aquele que é subjugado pelo poder, mas ele será justamente um efeito do poder. Segundo o filósofo, o poder também será produtor de verdades, de campos de veridicção numa relação de reciprocidade com o saber. Nessa medida o saber gerará poder e vice-versa.

Foucault dirá que, em fins do século XVIII e início do século XIX, teria ocorrido uma transformação decisiva nas formas de exercício do poder. O poder irá investir sobre o corpo individual de cada membro da sociedade, exigindo sua disciplina; ao fazê-lo, o poder também irá investir sobre o coletivo social, sobre a população, que passa a ser uma preocupação do Estado. Essas duas formas do poder serão nomeadas por Foucault de biopoder¹⁰⁴, sendo a primeira uma anátomo-política do corpo humano, e, a segunda, numa perspectiva a todos os títulos inédita, uma biopolítica¹⁰⁵ da população¹⁰⁶. Foucault dirá: “as disciplinas do corpo e as regulações da população constituem os dois polos em torno dos quais se desenvolveu a organização do poder sobre a vida” (FOUCAULT, HS1, p. 152).

104 Por biopoder entendemos a formulação presente em “HSI” em que Foucault explica que a partir do século XVII surgem duas formas de poder sobre a vida. A primeira centrada no corpo como máquina visando seu controle através das disciplinas, o que ele chamou de uma anátomo-política do corpo humano. E a segunda centrada no corpo-espécie em que se controla a população através dos processos biológicos (mortalidade, nascimento, longevidade, etc.), o que ele chamou de uma biopolítica da população.

105 Noção que aparece pela primeira vez na conferência intitulada *O nascimento da medicina social* realizada no Instituto de Medicina Social da UERJ em 1974 (FOUCAULT, MP, 2012).

106 Tanto em *Histoire de la sexualité* I (1976) e na última aula do curso “Em defesa da sociedade” (1975-76) do *Collège de France* Foucault irá formular sua noção de biopolítica como uma tecnologia de poder das sociedades modernas que virão na seqüência do poder disciplinar. Diferentemente da disciplinarização dos corpos, a biopolítica se ocupará do corpo social da população, levando a uma nova articulação entre o saber e o poder, porém sem romper com a sociedade disciplinar: trata-se menos de uma ruptura e de uma superação do que de uma inflexão e de uma transformação.

Na aula de 21 de novembro, do curso *O poder psiquiátrico (1973-74)* do *Collège de France*, temos articulações preciosas para entender o dispositivo disciplinar. Não se trata de um poder que surge de repente na história, mas de uma forma de poder que vem do interior das comunidades religiosas para as comunidades laicas e que substitui o que Foucault chama de poder de soberania. Até a idade clássica, tínhamos uma estrutura política marcada pelo poder soberano (FOUCAULT, HS1). Ele poderia ser do tipo absoluto ou moderado. Mas os indivíduos estavam submetidos à soberania da lei ou seriam eliminados. O soberano tinha o poder sobre a vida e a morte dos indivíduos. Na entrevista *O olho do poder* (FOUCAULT, MP, p.318) Foucault nos diz que o poder disciplinar não tem uma fonte, um ponto do qual todo esse poder se origina. Na monarquia sim, o rei era a fonte do poder e da justiça, ancorado em um contrato, na vontade de Deus, num pacto de fidelidade, ou seja, o poder era confiado a alguém. O poder disciplinar não opera desta forma, não se trata de um poder que emerge de um foco luminoso. O poder disciplinar é complexo e não se apresenta na dualidade soberano e súdito, ele é um conjunto de táticas e estratégias inventadas a partir de necessidades e urgências locais. O poder disciplinar é uma rede, ou seja, um emaranhado que está por toda parte, mas que não tem um ponto central. Todos vigiam e todos são vigiados; trata-se de uma maquinaria de desconfiança total e circulante.

O corpo supliciado, na abertura de *Vigiar e Punir*, traz a descrição da punição comum na idade clássica (séculos XVII e XVIII). O relato da cerimônia do esquartejamento público mostra um corpo cerimoniosamente punido através da tortura e do castigo. O poder de soberania dará lugar a um poder que vai punir através da correção.

O poder disciplinar terá uma relação intrínseca com a norma e não com a lei. Uma vez que a lei é uma imposição de regras e uma obrigação imposta, enquanto que a

norma , no sentido da disciplina, não tem um caráter somente negativo, ela quer também produzir corpos, constituir subjetividades. Os indivíduos serão colocados numa mesma escala, todos os corpos devem funcionar numa mesma velocidade, numa mesma dinâmica. É um poder que objetiva o sujeito em sua própria estrutura, separando aquele que é normal do que é anormal. Ele quer conhecer como o corpo humano funciona, qual é a sua força, qual é o seu limite. O corpo está, na modernidade, mergulhado no campo político e, nesse sentido, como sugere Dreyfus e Rabinow (2006), o poder se investe sobre os corpos dentro de uma perspectiva capitalista da utilidade, segundo a qual se quer uma maior produtividade do corpo, através da manipulação de sua força.

O corpo humano entra numa maquinaria de poder que o esquadriha, o desarticula e o recompõe. Uma “anatomia política”, que é também igualmente uma “mecânica do poder”; ela define como se pode ter domínio sobre o corpo dos outros, não simplesmente para que façam o que se quer, mas para que operem como se quer, com as técnicas, segundo a rapidez e a eficácia que se determina. A disciplina fabrica corpos submissos e exercitados, corpos “dóceis”. (FOUCAULT, VP, p. 119).

Estamos falando, sim, de uma tecnificação profunda do corpo, pois, no corpo-sujeito há uma alma que o habita e o precede, antes mesmo dele agir. Trata-se, portanto de um assujeitamento, de uma captura da subjetividade. Será através de uma tecnologia do poder unida às ciências do indivíduo que serão fabricados indivíduos dóceis.

A disciplina militar se caracterizará pela ocupação total do tempo do indivíduo. Na escola, os alunos serão divididos e vigiados pelos professores. No sistema carcerário ocorrerá o mesmo, o preso será vigiado em todos os aspectos. Na fábrica, os operários serão igualmente vigiados em suas funções. De sorte que o poder disciplinar se infiltrou de uma maneira profunda nas instituições modernas, exigindo sempre do indivíduo o exercício do corpo e a disciplina da alma. Daí, finalmente, a moderna técnica de exame,

núcleo do poder disciplinar (FOUCAULT, VP), em que se formará a construção de todo um campo documentário em torno do sujeito, como classificação, ordenação em quadro, sistema de notas, compilação de dados, etc., que introduzem o problema de uma individualidade analítica, orgânica, célula.

Paralelamente, junto com essas disciplinas, ficava autorizada uma nova maneira de contar a história das ciências humanas e sociais, desta vez menos ideológica e afeita a sonos antropológicos, e ao mesmo tempo mais funcionalizadas e mais instrumentalizadas, ao se trocar o solo arqueológico da episteme pelo solo genealógico dos dispositivos.

No dispositivo disciplinar, o “bom menino” será aquele que segue as regras e o delinquente será aquele que escapa da norma, aquele que precisa ser corrigido. A disciplina também estará dentro de um jogo de verdade em que se articulam saber e poder, na medida em que se trata da necessidade de dominar o corpo para que o indivíduo, com o comportamento “domesticado”, adestrado e os adultos reconhecendo na criança um “bom menino”, ganhe o estatuto de normal.

Em *História da Sexualidade – A vontade de saber* (1976) Foucault fala do dispositivo da sexualidade, estratégia de saber e poder que incitou o discurso sobre o sexo bem como a formação de uma “ciência do sexo” (*scientia sexualis*) como mecanismo de controle do indivíduo e da população. De um lado, a sexualidade (FOUCAULT, EDS) estará na modernidade no ponto de tangência entre o poder sobre o corpo e o poder sobre a população. Do outro, a disciplina do corpo e a vigilância e controle sexual do corpo individual (masturbação das crianças, por exemplo) e, do outro lado, a gestão dos processos biológicos, como a procriação, para o controle da massa da população. Foucault dirá que a sociedade da normalização, na qual vivemos, é a articulação entre a norma da disciplina (corpo) e a norma da regulamentação (vida e

população). De novo é a uma nova acomodação entre o saber e o poder que se assiste, dando lugar a um novo arranjo dos dispositivos disciplinares do conhecimento, com a medicina social e a demografia à frente, resultando no biopoder cujo campo de atuação é a sociedade inteira, mais além do indivíduo.

Segundo Foucault, quando o poder se investe na sexualidade, criando uma ciência sexual que a decifra, ele criou ao mesmo tempo uma verdade sobre o sexo. A ciência não faz senão um discurso que tem um estatuto de verdade sobre o sexo. Como aponta Judith Revel (2005), nós vivemos em uma sociedade que nos demanda sempre dizer a verdade em relação à nossa sexualidade, dizer a verdade sobre sua sexualidade significa dizer a verdade sobre si mesmo. Essa é a sua identidade.

É através do sexo, ponto imaginário fixado pelo dispositivo de sexualidade, que cada um deve passar a ter acesso à sua própria inteligibilidade (já que é o elemento escondido e o princípio produtor de sentido), à totalidade de seu corpo, à sua identidade (Foucault, 1999, HS1, p. 205-206).

Assim, esse sujeito sexualizado, em que o sexo doa o sentido de sua identidade, é considerado por Foucault também um efeito do poder, de sorte que o dispositivo disciplinar e a biopolítica estão intimamente ligados pelo dispositivo de sexualidade. E poderíamos dizer, portanto, que o dispositivo de sexualidade assujeita e constitui sujeitos de seu mecanismo: o “delinquente” e o “bom menino”, ou o “sadio sexualmente” e o “desviado”, o normal e o anormal.¹⁰⁷

¹⁰⁷ A ideia do homem como artefato de uma maquinaria está no centro do debate atual das relações da ciência e da tecnologia que incidem sobre o corpo e sobre o indivíduo. O debate que coloca em questão as discussões entre mundo natural e artificial, natureza e cultura tanto no que tange aos avanços da medicina e da genética como as pesquisas cada vez mais aprofundadas do funcionamento do cérebro e do corpo humano, quanto nas possibilidades de alteração do substrato biológico do indivíduo e da espécie, ou seja, a reprogramação do código genético. Intervenções que afetam a vida, mas que, sobretudo, querem modificar o corpo, capturá-lo, corrigi-lo, melhorá-lo, visam, sobretudo, inventar um corpo e um sujeito eficiente e duradouro. Podemos talvez buscar apontamentos para essas reflexões nas indicações e intuições dadas por Foucault, nos dispositivos e, sobretudo, nessas práticas em que se pretende sempre separar e dividir o “normal” do “anormal” para pensarmos as experiências objetivação/subjetivação que vivemos hoje.

Assinale-se que o campo da sexualidade estudado por Foucault até o primeiro volume da *História da Sexualidade* será através de sua dimensão produtiva, enquanto parte de um dispositivo de poder.

Nos anos oitenta a situação muda e o estudo da sexualidade sofrerá uma nova inflexão. Se nos anos setenta a sexualidade esteve ligada a uma analítica do poder e aos mecanismos de uma biopolítica da população, nos anos oitenta Foucault irá mais a fundo no estudo da história da sexualidade e colocará em destaque a relação entre a sexualidade e os “jogos de verdade”, ou se quiserem, os discursos de veridicção. Será importante entender como o campo da sexualidade estará ligado à constituição da verdade do sujeito. E, para Foucault, a sexualidade seria um campo privilegiado na história do homem ocidental, na medida em que em nossa sociedade se exige que seja dita a verdade sobre sua sexualidade para se dizer a verdade sobre si mesmo. Voltamos aqui ao tema da constituição do sujeito, mas na relação do sujeito com ele mesmo e não aos mecanismos de saber/poder.

Assim, a terceira forma de constituição da subjetividade é trabalhada por Foucault em seus últimos escritos e consiste no estudo da constituição do sujeito através da relação que ele estabelece consigo mesmo. Nesta forma de constituição da subjetividade, a pergunta que conduz Foucault é, segundo Revel (2011): se os modos de subjetivação produzem “sujeitos”, ao objetivá-los, como esses sujeitos se relacionam consigo mesmo?

Ao estudar o problema no primeiro volume da *História da sexualidade* Foucault atestou o nascimento de uma *scientia sexualis*, na qual, os indivíduos eram exigidos a dizer e a se reconhecerem como sujeitos de uma “sexualidade”, para dizer a verdade sobre si mesmo. Essa ciência, presente na modernidade, consolidava tanto um campo de saber sobre a sexualidade como abria um vasto campo para a constituição de um sistema

de regras coercitivas da sexualidade livre dos pais e dos mestres-escolas. O estudo da sexualidade na modernidade levou Foucault, como ele nos apresenta em sua introdução do segundo volume da *História da Sexualidade*, a pensar como havia se constituído essa preocupação com a sexualidade na história ocidental. Ao puxar o fio da era cristã e do mundo grego, Foucault observou que a experiência da sexualidade estava ligada a uma forma de constituir o sujeito. O pressuposto que estava presente na ciência sexual era a compreensão do homem, como “homem de desejo”, como homem em que a falta lhe constitui, coisa já sabida desde Platão. Será a partir daí que nosso filósofo se proporá a fazer uma genealogia do “homem de desejo”, ou seja, analisar as práticas nas quais os indivíduos foram levados a se reconhecerem como sujeitos de desejo e descobrirem sua verdade. Completa Foucault “para compreender de que maneira o indivíduo moderno podia fazer a experiência dele mesmo enquanto sujeito de uma ‘sexualidade’, seria indispensável distinguir previamente a maneira pela qual, durante séculos, o homem ocidental fora levado a se reconhecer como sujeito de desejo” (FOUCAULT, HS2, p. 12). A investigação focalizará os jogos de verdade ou campos de veridicção que possibilitaram os indivíduos a se reconhecerem como tais. Para Foucault, aprofundando ainda mais, será seu objeto de estudo entender porque na história ocidental o campo da sexualidade se constituiu como campo moral?

A moral será definida por Foucault (HS2) em um sentido amplo, como o conjunto de regras e valores de ação em uma determinada sociedade propostos aos indivíduos através de normas prescritivas. Esse conjunto de regras e valores resulta em um “código moral”. Mas, salienta Foucault, por moral também se entende o comportamento real dos indivíduos em relação a esse conjunto de regras e valores, pelo qual “eles se submetem mais ou menos completamente a um princípio de conduta; pelo qual eles obedecem ou resistem a uma interdição ou a uma prescrição” (FOUCAULT, HS2, p. 33). A dimensão

ética, para Foucault, seria a maneira como cada sujeito se constitui a si mesmo como sujeito moral em relação ao código de regras e valores. Ou seja, o que está em jogo não é fazer uma genealogia das “moralidades” ou dos sistemas éticos, mas sim uma genealogia das maneiras de “se conduzir” moralmente. De acordo com o próprio Foucault (HS2, p.37):

é verdade que toda ação moral comporta uma relação ao real em que se efetua, e uma relação ao código a que se refere; mas ela implica também uma certa relação a si; essa relação não é simplesmente consciência de si”, mas constituição de si como sujeito moral, na qual o indivíduo circunscreve a parte dele mesmo que constitui o objeto dessa prática moral [...]; e, para tal, age sobre si mesmo, procura conhecer-se, controla-se, põe-se à prova, aperfeiçoa-se, transforma-se. Não existe ação moral particular que não se refira à unidade de uma conduta moral [...].

Assim, Foucault estaria buscando quais as formas que a ética do sujeito moral se constituiu historicamente, para mostrar as maneiras como a ação individual do sujeito implica em um assujeitamento ou modos de sujeição a um conjunto de regras e valores prescritivos. Mas não é só. Implica também em práticas ou técnicas de si, ou seja, práticas em que o sujeito faz um trabalho sobre si mesmo, para conduzir sua ação. Por isso, muitas vezes escutamos que a terceira parte dos estudos de Foucault foram dedicadas à genealogia da ética¹⁰⁸. Neste caso, porém, tratam-se das práticas que conduzem o sujeito a encontrar a verdade sobre si mesmo ao se reconhecerem sujeitos de uma “sexualidade”.

A inflexão deste modo de constituição do sujeito em relação aos trabalhos anteriores – da arqueologia e da genealogia do poder – explica-se por tratar-se de um modo de subjetivação e não de uma objetivação. Isso significa que o sujeito não é constituído através de um processo de objetivação e, portanto, de sujeição somente. A

¹⁰⁸ O termo genealogia é justamente para marcar a diferença com o termo história e que teria as mesmas bases da genealogia do poder, dos estudos da década de 70.

investigação de Foucault é sobre esse sujeito que em meio a várias formas de assujeitamento se constitui a si mesmo.

Para o trabalho que desenvolvemos aqui é tácito dizer que o projeto de Foucault de fazer uma *História da sexualidade*, como uma genealogia da constituição do sujeito como homem de desejo, faz parte do grande projeto do filósofo de identificar e de diagnosticar os jogos de verdade nos quais o sujeito é constituído historicamente. Trata-se, portanto, do mesmo projeto de falar do homem doente e são, do louco, do delinquente, do sujeito falante, vivente e etc., vistos como formas objetivadas, mas agora das formas de constituição da subjetividade através de práticas de si, e, portanto, como formas de subjetivação.

O estudo será dirigido à problematização da maneira como o sujeito se conduz como sujeito da ação moral, ou seja, qual seria a “substância ética” da conduta moral do indivíduo. Foucault tem como ponto de chegada, mais uma vez, a modernidade ou se quiserem, nossa atualidade. Vale lembrar que o tema da sexualidade moderna aparece no primeiro volume da *História da sexualidade - a vontade de saber* como já mencionamos aqui, onde Foucault apresenta a sexualidade como um dispositivo de poder. Na verdade, sua inflexão nos dois volumes seguintes é justamente para marcar como foi possível, na modernidade, fazer da sexualidade um dispositivo tão forte de poder e de constituição da subjetividade. Assim, Foucault trabalhará sobre a ética na cultura grega clássica¹⁰⁹, no século IV a.C., em que é sob o regime da *aphrodisia*¹¹⁰ ou pelo uso dos prazeres que os sujeitos constituíam sua ação moral. E sobre a constituição da ética nos dois primeiros séculos de nossa era, através de textos gregos e latinos em que o regime de constituição do sujeito moral se dava através do *cuidado de si*.

¹⁰⁹ Tema do livro *História da sexualidade, volume II – O uso dos prazeres*.

¹¹⁰ Por *aphrodisia* se entendia “atos, gestos, contatos, que proporcionam uma certa forma de prazer” (FOUCAULT, HS2, p. 53) que se referem, sobretudo, à força que liga os atos, os prazeres e os desejos do sujeito.

No volume dois da *História da sexualidade - o uso dos prazeres*, Foucault trabalha, principalmente Xenofontes, Platão, Aristóteles e Hipócrates. Nosso filósofo lança a hipótese de que os gregos problematizaram a questão da sexualidade de uma maneira completamente diferente, pela simples razão de que não foi a sexualidade nem o sexo que foi alvo da ética, mas os prazeres.

Foucault fará assim a análise dos *hupomnêmata*¹¹¹, a escrita privada, entre a antiguidade clássica e os dois primeiros séculos da era cristã, para compreender as modalidades de uma relação consigo.

Na conferência de 1982, *As técnicas de si*, (DE2, p. 1602-1631) Foucault explica quais transformações foram encontradas entre o mundo grego clássico e o início da era cristã:

Para os gregos, as práticas tomam a forma de um preceito: *epimeleisthai sautou*, isto é, “tomar conta de si”, ter “cuidado consigo”, “preocupar-se, cuidar-se de si”. Para os gregos, esse preceito do “cuidado de si” configura um dos grandes princípios das cidades, uma das grandes regras de conduta da vida social e pessoal, um dos fundamentos da arte de viver. É uma noção que, para nós, hoje em dia, perdeu sua força e é obscura. Quando se coloca a questão: “Qual é o princípio moral que domina toda a filosofia da Antiguidade?”, a resposta imediata não é “tome conta de você mesmo”, mas o princípio délfico, *gnôthi seauton*, “conhece-te a ti mesmo”. Sem dúvida nossa tradição filosófica tem insistido muito sobre esse último princípio e esquecido o primeiro. O princípio délfico não é uma máxima abstrata em relação à vida; é um conselho técnico, uma regra a observar para a consulta do oráculo. “Conhece-te a ti mesmo” significa: “Não imagines que és um deus”. Outros comentaristas ofereceram a seguinte interpretação: “Saiba bem qual é a natureza de tua pergunta quando vierdes consultar o oráculo”.¹¹²

¹¹¹Os *Hupomnêmata* significavam cadernetas individuais onde se anotava citações, reflexões ou pensamento ouvidos, constituía um material para reler, meditar, conversar consigo mesmo e com os outros. Não são como diários da era cristã que tem um valor de purificação e de revelação de algo oculto. O objetivo é dizer o já dito com a finalidade de constituição de si.

¹¹² *Chez les Grecs, se pratiques prirent la forme d'un précept : epimeleisthai sautou, c'est-a-a dire 'prend soin de soi', avoir 'souci de soi', 'se préoccuper, se soucier de soi'. Pour les Grécs, ce précept du 'souci de soi' figurait l'un de grand principes des cités, l'un de grandes règles de conduit de la vie social et personnelle, l'un de fondement de l'art de vivre. C'est une notion qui, pour nous aujourd'hui, a perdu de sa force et s'est obscurcie. Lorqu'on demande: 'quelle est le principe moral qui domine toute la philosophie de l'Antiquité ? », la réponse immédiat, n'est pas 'prend soin de soi même', mais le principe delphique, gnôthi seauton, 'connais-toi toi-même », Sans doute notre tradition philosophique a-t-elle trop insister sur ce dernier principe et oublier le premier. Le principe delphique n'était pas une maxime abstrait à l'égard de la vie ; c'était un conseil technique, une règle à observer pour la consultation de l'oracle. 'Connais-toi toi-même' signifiait : 'N' imagine pas que tu sois un dieu.' D'autre commentateurs*

Assim, tanto o primeiro como o segundo período estão sob o signo do cuidado de si, para Foucault. Entretanto, já no início da era cristã Foucault destaca as transformações que o princípio grego sofreu. A conduta sexual parece ser para os gregos objeto de reflexão moral, mas não o próprio ato, nem o desejo e nem o prazer em si mesmo, mas a relação e dinâmica dos três – o desejo que leva ao ato e o ato que gera prazer e suscita o desejo. A questão, para eles então, não será questionar que desejos, atos e prazeres e sim uma pergunta pela força que se é levado pelos prazeres e desejos. Além disso, para os gregos o maior princípio da conduta moral será a temperança, será a busca da justa medida. Por isso, o que está em jogo não é nem a ideia de suprimir os desejos ou os prazeres, nem de incitá-los, mas de buscar o equilíbrio. A relação do sujeito consigo mesmo no mundo grego é de uma ética do uso comedido dos prazeres e não de uma decifração. E o objetivo é político-estético, trata-se de uma ética da liberdade e a busca de uma vida bela, de uma *estética da existência*. A maneira como o sujeito se conduz é o modo de ser do próprio sujeito, temperante e prudente, e não uma obrigação de buscar sua verdade no desejo a ser interpretado.

A relação com a verdade é uma condição estrutural instrumental e ontológica da instauração do indivíduo como sujeito temperante e levando uma vida de temperança; ela não é uma condição epistemológica para que o indivíduo se reconheça na sua singularidade de sujeito desejante, e para que possa purificar-se do desejo assim elucidado (FOUCAULT, HS2, p. 109-110).

A verdade será aliada da temperança e será necessário um *logos* para dominar a alma com prudência, temperança e coragem. Trata-se de uma existência conduzida esteticamente, uma arte de viver orientada pela temperança, liberdade e verdade. É um saber/fazer iluminado pela verdade que conduz à bela vida, visada como bem e fim último. Alguns exemplos descritos por Foucault:

em offrent l'interprétation suivante: 'sahe bien quelle est la nature de la demande lorque tu vies consulter l'oracle'.

O Ateniense, nas Leis, lembra Clínicas: se é verdade que o homem mais bem dotado para coragem seria apenas “a metade de si mesmo” sem a “prova e o exercício dos combates”, pode-se pensar que não seria possível tornar-se temperante (*sophron*) “sem ter sustentado a luta contra tantos prazeres e desejos, nem alcançado vitória graças à razão, ao exercício, à arte tanto nos jogos como na ação (FOUCAULT, HS2, p. 82)

Ou.

Antifonte no Sofista: “não é sábio (*sophron*) aquele que não desejou (*epithumein*) o feio e o mal nem deles se aproximou: pois nesse caso não há nada sobre o qual tenha triunfado, e que lhe permita afirmar-se como virtuoso” (FOUCAULT, HS2, p. 82)

Para os gregos não há preceitos rígidos e códigos unificados, o ser humano deve cuidar de sua conduta, questionando sua vida e propondo preceitos a si mesmo e práticas de si.

O que é descrito como práticas ou *técnicas de si* é a ética de constituir-se a si mesmo, entendida, segundo Foucault, como uma “prática racional da liberdade” e que “girou em torno desse imperativo fundamental: cuida-te de ti mesmo”¹¹³ (FOUCAULT, DE2, p. 1532).

No terceiro volume da *História da Sexualidade - O cuidado de si*, Foucault apresenta análises dos dois primeiros séculos da era cristã – Epicuristas e estoicos como Sêneca, Marco Aurélio, Plínio, Epíteto e Epicuro. Trata-se da cultura greco-romana e de uma moral mais rigorosa que a dos gregos do século IV a.C. A preocupação recai mais sobre as mulheres do que sobre os rapazes. O sujeito deve ter um rigoroso cuidado consigo mesmo, observando-se, questionando-se, anotando e narrando. Foucault nomeou esse momento de “cultura de si” uma ética do autodomínio, onde importa saber quem se é. Será caracterizada por uma moral da renúncia, da valorização da mulher, do matrimônio e da fidelidade. Será uma procura de modos de conduzir a frágil vida de

¹¹³ Refere-se ao texto: *A ética do cuidado de si como prática da liberdade (L'éthique du soi comme pratique de la liberté) : a tourné autour de cet impératif fondamental, 'soccie-toi de toi-même'*.

cada um. A conduta sexual deve ser submetida a uma forma universal, não em princípios constrictivos, mas numa razão e num convencimento pautado em recomendações em vez de ordens. A atividade consagrada a si mesmo não constitui um exercício da solidão, mas sim uma prática social: o cuidado de si tem uma correlação estreita com a prática médica. Plutarco em *Preceitos de saúde* diz que a filosofia e a medicina lidam com um único e mesmo campo, ou seja, a ideia de *pátos* se aplica tanto à paixão como à doença física. O prazer sexual, no início da era cristã, enquanto objeto da conduta moral ainda é da ordem da força e a tarefa do sujeito é lutar e dominar essa força. Mas aqui será feito um acento na fraqueza do indivíduo, na sua fragilidade, na necessidade que ele encontra de fugir, de escapar e de se proteger.

Quanto à definição do trabalho que é preciso realizar sobre si mesmo, ela também sofre, através da cultura de si, uma certa modificação: através dos exercícios de abstinência e de domínio que constituem a *askesis* necessária, o lugar atribuído ao conhecimento de si torna-se mais importante: a tarefa de se pôr a prova, de se examinar, de controlar-se numa série de exercícios bem definidos, coloca a questão da verdade – da verdade do que se é, do que se faz e do que se é capaz de fazer – no cerne da constituição do sujeito moral (FOUCAUT, HS3, p. 72)

O início da era cristã, apesar de ainda estar longe de constituir o problema do poder pastoral, já dá sinais de uma relação entre sexualidade e verdade através da constituição do sujeito enquanto ser faltoso e desejante. Para fazer face aos excessos e aos titubeios, será preciso uma busca pelo conhecimento de si para se auto-dominar. O que se delinea ao fim e ao cabo desta investigação acerca da maneira de se conduzir na antiguidade e no início da era cristã, ou, melhor, para sermos mais exatos ao período helenístico, é de que a moral grega, em relação à sexualidade, está localizada e definida através do bom uso dos prazeres, pela temperança na vida, no cuidado com o corpo, com a saúde. No mundo grego, para Foucault, não há um código unificado a ser seguido. Pelo contrário é o próprio sujeito que escolhe a melhor maneira de viver e de

ter uma vida bela. O início da era cristã toma curso diferente em que a moral é mais rígida, autoritária e já se inicia o que será mais à frente comum no cristianismo e irá configurar-se como uma moral da renúncia total ao prazer, pois nasce um elemento novo, a carne como fruto proibido do desejo. Neste momento, as práticas de si visavam o domínio da carne, pois nela estava a fonte da concupiscência, maior fonte do pecado cristão. Como aponta Araújo (2008, p. 140), trata-se de uma ética em que o sujeito precisa se submeter a princípios universais, um deles o sacrifício da carne. Assim, na moral cristã, o castigo e a punição são as consequências para aquele que não atinge a regra moral.

A sexualidade da era cristã¹¹⁴ estará submetida a uma hermenêutica¹¹⁵ do sujeito, na qual lhe será exigido que decifre sua verdade, e, por conseguinte, sua sexualidade, sobretudo por meio da confissão. Para Foucault, o desdobramento da era de uma hermenêutica do sujeito é a nossa modernidade. Claro que diferente da era cristã em que as regras morais eram como descrevemos acima, porém mais enrijecidas ainda por causa do decálogo, ao se converter na ética da lei ou do mandamento (coação exterior). A modernidade será guiada por uma vontade de saber em que a verdade sobre o sexo será incitada e conduzida de forma prescritiva pela moralidade, cuja forma mais acabada será a ética kantiana, ao propor uma ética da razão fundada no preceito universal do imperativo (coação interna = dever ser). Contudo, como Kant cliva razão

¹¹⁴ Sabe-se que Foucault estava escrevendo quando faleceu, em 1984, o que seria o quarto volume da *História da Sexualidade: As confissões da Carne* em que trataria detidamente sobre a constituição do sujeito por si mesmo na era cristã. O livro inacabado não foi publicado atendendo ao pedido de Foucault de não publicarem obra póstuma. Assim, sobre a era cristã temos acesso às suas reflexões através dos cursos dados no Collège de France, sobretudo, *A Hermenêutica do Sujeito (1981/21982)* e *O governo dos vivos (1979/1980)*.

¹¹⁵ Op. cit. 20.

prática e razão teórica, deixando a cognição longe da ética, a forma privilegiada de decifrar e conhecer o desejo, nos tempos modernos, será a psicanálise¹¹⁶.

Como conclui Araújo (2008), a nossa atualidade é marcada ainda pela confissão de nosso sexo, e por isso, seguindo os passos de Foucault, nos levaria à questão “se uma reelaboração em nosso modo de constituir nossa subjetividade não poderia surgir com uma abordagem do sexo menos atada aos aparatos e práticas da ciência, da medicina, da psicologia, da pedagogia. (ARAÚJO, 2008, p.135)”. O mundo grego, que parece ser elogiado por Foucault, mas não o é, traz não um modelo a ser seguido, mas o que o francês visa é pinçar e trazer à tona o fato de que no mundo grego o indivíduo tem espaço para imprimir sua marca, mesmo que submetido ao destino e à mais coerciva das prescrições.

Na chamada genealogia da ética, o filósofo faz o deslocamento das formas de assujeitamento, e, portanto, das objetivações do sujeito pelo poder ou o que seja (no caso da fase arqueológica), para se debruçar sobre a constituição do sujeito como processo de subjetivação de si consigo mesmo.

Segundo Foucault, a filosofia elabora, desde Descartes, uma figura do sujeito enquanto intrinsecamente capaz de verdade: o sujeito seria *a priori* capaz de verdade. Significa que, para o sujeito moderno, o acesso a uma verdade não depende do efeito de um trabalho interior de ordem ética (ascese, purificação, etc.) Na antiguidade, ao contrário, o acesso de um sujeito à verdade dependia de um movimento de conversão que pusesse ao seu ser uma modificação ética. Na espiritualidade antiga, é a partir de uma transformação de seu ser que o sujeito pode pretender alcançar a verdade, enquanto para a filosofia moderna é porque está desde sempre esclarecido pela verdade que o sujeito pode pretender mudar a maneira de conduzir-se.” (GROS, 2006, p. 632-633)

A problemática do sujeito mais uma vez se completa, pois Foucault vê em sua investigação a constituição de uma subjetividade através das relações entre sexualidade

¹¹⁶A partir de *A História da Sexualidade Vol. I – A Vontade de Saber* Foucault deixa claro sua indisposição com a psicanálise. Diferente do elogio presente em *As Palavras e as Coisas*, a psicanálise para Foucault faria parte também do dispositivo de sexualidade que visa a normalização do sujeito.

e verdade. Sob o signo do homem enquanto ser de desejo nasceram várias formas de ser e entender o homem. O estudo de Foucault sobre a sexualidade, apesar de inacabado, demonstrou tanto a forma de uma constituição por modos de sujeição em que ser sujeito de desejo, além de objeto, seria uma identidade dada ao ser do homem, quanto o caminho para uma possível possibilidade de se constituir como sujeito de liberdade em meio às tiranias e às sujeições.

4.3 A constituição do sujeito e a ontologia do presente

A relação do sujeito com sua verdade estaria no cerne da constituição da subjetividade ocidental. O conjunto das investigações sobre o sujeito efetuadas por Foucault termina aqui e a morte impediu que a sequência planejada da *História da sexualidade* fosse concluída, quando a moral cristã e as bulas papais dos primeiros tempos da cristandade viriam a lume. Todavia, nem por isso estamos perdidos. A fortuna crítica de sua obra viu-se consideravelmente enriquecida nos últimos anos com a publicação dos cursos, de entrevistas e de outras intervenções ao longo da sua carreira. Beneficiado por isso, como no nosso caso, o estudioso de sua obra poderá consagrar-se ao estudo pormenorizado deste farto material, proporcionando-lhe os meios para aprofundar a compreensão das prescrições e das práticas, e abrindo, assim, um novo caminho tanto para a filosofia moral quanto para a questão do sujeito. E no tocante a esta, como procuramos mostrar ao longo da dissertação, um caminho que passa ao largo de Descartes, além de Kant, e que nos levaria à proposição de uma história crítica da subjetividade, explorando os dois polos do campo semântico do vocábulo sujeito: sujeição ou assujeitamento, e inerência, autonomia e princípio de si mesmo.

Retenhamos então o movimento feito por Foucault. A constituição da subjetividade se dá historicamente e pode operar tanto na forma de uma objetivação

como de uma subjetivação, do sujeito como sujeito da ação e como objeto de uma normatividade que lhe é exterior. Afinal, como Foucault consegue conciliar essas duas formas de constituição do sujeito? Essa questão, problema maior do pensamento foucaultiano, tem sua resposta na *história crítica do pensamento*, como ele mesmo o disse no verbete assinado por Maurice Florence. Ao dizer que o sujeito é constituído por práticas discursivas e por práticas de poder, Foucault nos apresenta um sujeito assujeitado. Como se o sujeito, na verdade, fosse um ser alienado de si mesmo. Mas não é bem assim ou tão-só isto. Foucault rebate esta conclusão dizendo que para ele o sujeito não é uma substância prévia ou separada a ser moldada e nem é constituído por uma estrutura que o determina de dentro para fora. O sujeito produzido pelo saber e pelo poder esclarecem o viés produtivo das práticas sociais, o fato de que elas são capazes de criar sujeitos, criar agentes, criar cidadãos, criar formas de ser. Mas, para Foucault, isso só é possível, justamente, porque o sujeito é livre e pode se dar estas tarefas, sendo a maior delas a autoconstituição de si. A racionalidade que produz a subjetividade não é pura ou descolada dos afetos, como pretenderam Descartes e Kant ao instaurarem o sujeito metafísico e o sujeito transcendental, mas misturada às afecções, incitada por elas e moldando-as. Trata-se do sujeito prático em cuja extensão vamos encontrar o sujeito moral, capaz de se aplicar a si mesmo, constituindo-se a si mesmo, e ao mesmo tempo compreender-se como sujeito, examinar-se a si mesmo e estender sobre si sua capacidade crítica. A liberdade da ética grega, que possibilitava um trabalho sobre si mesmo como prática de uma liberdade, seria talvez para Foucault nossa capacidade de pensar criticamente nossa atualidade.

A dimensão crítica de seu pensamento cuja herança Foucault reivindica de Kant nos demonstra que ele seria talvez menos pós-moderno como muitos pensavam. Porém, Foucault se filia não ao Kant sistemático e sim ao Kant popular, uma vez que a

dimensão crítica do pensamento kantiano é entendida por Foucault como uma atitude e não como uma doutrina, como nos aponta Carvalho Lopes (2011). Para compreender o que Foucault entende por crítica, vamos recorrer ao texto “*O que é crítica? Crítica e Aufklärung*” (FOUCAULT, 1990). Nesta conferência pronunciada em 1978, Foucault fala da implicação recíproca entre governamentalização e crítica. De um lado, para Foucault (1990, p. 02): “a crítica existe apenas em relação a outra coisa que não ela mesma: ela é instrumento, meio para um devir ou uma verdade que ela não saberá e que ela não será, ela é um olhar sobre um domínio onde quer desempenhar o papel de polícia e onde não é capaz de fazer a lei”. No caso da governamentalização, Foucault na tentativa de propor uma história da atitude crítica na cultura ocidental marca seu aparecimento através de práticas oriundas da pastoral cristã, completamente estranha à cultura antiga, em que desenvolveu a ideia de que cada indivíduo deveria ser governado e se deixar governar para se conduzir à salvação. Essa forma de governo também teria uma relação com a verdade, segundo Foucault (1990, p.03)

[...] verdade entendida como dogma; verdade também na medida em que esse direcionamento implica um certo modo de conhecimento particular e individualizante dos indivíduos; e, enfim, na medida em que esse direcionamento se desdobra como uma técnica reflexiva comportando regras gerais, conhecimentos particulares, preceitos, métodos de exame, confissões, entrevistas etc.

Foucault salienta que esta prática ficou muito tempo restrita aos grupos espirituais e conventuais. Mas a partir do século XV há uma ampliação desta preocupação em governar os homens, e aquilo que se restringia ao campo religioso se expande com a expansão da sociedade civil. A partir daí a arte de governar se desloca para várias esferas da sociedade:

[...] como governar as crianças, como governar os pobres e os mendigos, como governar uma família, uma casa, como governar os exércitos, como governar os diferentes grupos, as cidades, os Estados, como governar seu próprio corpo, como governar seu próprio espírito. Como governar, acredito que esta foi uma das questões fundamentais

do que se passou no século XV ou no XVI” (FOUCAULT, 1990, p. 04).

Desta análise Foucault afirma que as várias maneiras de ser governado não poderiam estar separadas da pergunta seguinte: “como não ser governado?”, ou seja, uma inquietude acerca da forma como se é governado. Foucault ressalta aqui que ele não quer dizer que diante do governo os homens não querem ser governados em absoluto. Trata-se de questionar a maneira como se é governado. Ele finalizaria dizendo: “eu proporia então, como uma primeira definição da crítica, esta caracterização geral: a arte de não ser de tal forma governado.” (FOUCAULT, 1990, p.5). Portanto a governamentalização é definida, por Foucault, como formas e práticas sociais que sujeitam os indivíduos através de mecanismos de poder e de saber que o aprisionam em um jogo de verdade. A crítica ou a atitude crítica seria para o filósofo francês

o movimento pelo qual o sujeito se dá o direito de interrogar a verdade sobre seus efeitos de poder e o poder sobre seus discursos de verdade; pois bem, a crítica será a arte da insubordinação voluntária, aquela da indocilidade refletida. A crítica teria essencialmente por função a desassujeitamento no jogo do que se poderia chamar, em uma palavra, a política da verdade. (FOUCAULT, 1990, p. 7)

A crítica estaria então ligada ao próprio campo da liberdade, pois é através do questionamento das sujeições e da relação consigo mesmo que o sujeito pode inventar sua identidade e escapar em alguma medida dos jogos de poder e saber. Para Foucault, esta atitude crítica não estaria distante da definição kantiana de *Aufklärung* em que ele postula uma forma de atitude filosófica que permitia tirar os homens de um estado de minoridade. Além disso, Foucault salienta que essa *Aufklärung* estaria justamente em reconhecer os limites do conhecimento do homem, como transparece no trecho que segue:

a crítica será aos olhos de Kant o que ele dirá ao saber: você sabe bem até onde pode saber? raciocina tanto quanto querias, mas você sabe bem até onde pode raciocinar sem perigo? A crítica dirá, em suma, que está menos no que nós empreendemos, com mais ou menos coragem, do que na ideia que nós fazemos do nosso conhecimento e dos seus limites, que aí vai a nossa liberdade, e que, por consequência, ao invés de deixar dizer por um outro “obedeça”, é nesse momento, quando se terá feito do seu próprio conhecimento uma ideia justa, que se poderá descobrir o princípio da autonomia e que não se terá mais que escutar o obedeça; ou antes que o obedeça estará fundado sobre a autonomia mesma. (FOUCAULT, 1990, p. 9)

E aqui um ciclo de nossos questionamentos se fecharia, ao se ver ratificado nosso propósito de demonstrar a importância da *Tese Complementar* de Foucault, evidenciando que a crítica kantiana foi salva, tanto como uma forma de se pensar o homem quanto como uma forma de experiência e uma maneira de ensaiar-se a si mesmo, ao se descobrir a si mesmo como ser aberto e sujeito de liberdade. O fundamento desta conclusão pode ser visto quando Foucault aproxima o trabalho crítico do pensamento a uma ascese:

o trabalho crítico do pensamento sobre o pensamento? Se não consistir em tentar saber de que maneira e até onde seria possível pensar diferentemente em vez de legitimar o que já se sabe? Existe sempre algo de irrisório no discurso filosófico quando ele quer, do exterior, fazer a lei para os outros, dizer-lhes onde está a sua verdade e de que maneira encontrá-la, ou quando pretende demonstrar-se por positividade ingênua; mas é seu direito explorar o que pode ser mudado, no seu próprio pensamento, através do exercício de um saber que lhe é estranho. O ‘ensaio’ que é necessário entender como experiência modificadora de si no jogo da verdade, e não como apropriação simplificadora de outrem para fins de comunicação – é o corpo vivo da filosofia, se, pelo menos, ela for ainda hoje o que era outrora, ou seja uma ‘ascese’, um exercício de si, no pensamento” (FOUCAULT, HS2, p. 15-16).

Além disso, a filosofia ou a história crítica do pensamento consiste para Foucault em mostrar às pessoas, como ele afirma na entrevista *Verdade, poder e si mesmo* (FOUCAULT, DE2), que grande parte daquilo que elas tomam como verdade e consideram como universais são, outrossim, o produto de transformações históricas. Foucault pretende mostrar como seria possível a nós modernos pensar-nos

diferentemente (*penser autrement*) em relação à sexualidade e em relação a si mesmo. Esta é a tarefa da filosofia e a sua urgência como ontologia do presente. O outro nome dessa ontologia e da história crítica da subjetividade é *História dos sistemas do pensamento*, o nome que ele deu ao seu curso do *Collège de France*, evidenciando que história, genealogia e arqueologia são solidárias e dão continuidade a uma obra inquieta e nunca concluída.

CONCLUSÃO

Ao fim de nosso trabalho vemos que percorremos, mesmo que não no detalhe, grande parte da obra de Foucault. Nosso objetivo, desde o início, era de apresentar Foucault como pensador do sujeito, e, dentro desta perspectiva, unificar seu trabalho a partir deste aspecto. Contudo, se o tema do sujeito era constante na obra, o mesmo não se pode dizer das estratégias e dos caminhos, havendo mais de uma inflexão ou mudança de rota.

Primeiramente coube mostrar como a questão do sujeito estava ligada à arqueologia, aos mecanismos de poder e à subjetivação do sujeito consigo mesmo. Ao fim, vimos que o sujeito de Foucault é sempre historicamente situado. Mas nosso trabalho, além de fazer este percurso da constituição do sujeito em Foucault permitiu também perceber que o caminho que levava Foucault à constituição histórica do sujeito, coincidia com sua forma de fazer e de entender a filosofia – como uma *ontologia do presente* ou *ontologia de nós mesmos* – que, por sua vez, não tão surpreendentemente, coincidia com a questão crítica kantiana.

Para tanto, colocamos em destaque as filiações de Foucault: a Canguilhem, a Kant e a Nietzsche, e procuramos evidenciar os liames com a questão do sujeito. Em nossa perspectiva, Canguilhem teve papel importante para Foucault em relação à sua forma de entender a história. O próprio Foucault nos apresenta sua vizinhança com o pensamento de Canguilhem, demonstrado no primeiro capítulo de nossa dissertação. A influência de Canguilhem sobre Foucault não se limitaria também somente à questão relacionada à forma de fazer história da ciência, mas também, à forma como ele questionou o conceito

de vida. O movimento feito por Canguilhem foi de perceber como na modernidade se constituiu um conceito de vida ligado somente a transformações físicas e químicas, reduzida somente a uma fisiologia do corpo. Canguilhem recupera uma dimensão mais ampla do conceito de vida articulando-a com a reflexão filosófica e atribuindo à vida não somente seu caráter fisiológico, mais a vida como realização, como acontecimento. Significaria, portanto, que a vida não é indiferente às condições às quais está submetida e nem que é algo simplesmente mecânico inserido em um meio. A vida para Canguilhem é também normatividade. Ela tem uma posição inconsciente de valor, é capaz de instituir normas diante das irregularidades que aparecem em sua realização ou, melhor dizendo, diante do erro. Haveria assim na condição de ser vivo uma capacidade de instituir normas para perseverar. Esta dimensão não é explicitada pela biologia.

A tese de Canguilhem trará consequências para o problema relacionado à constituição do homem moderno, impactando a questão antropológica e o modo de abordá-la. Visto da perspectiva da biologia e da medicina, o homem moderno, cindido entre alma e corpo, terá no corpo a característica ineludível da vida, ligada a uma função do organismo e desarticulada de qualquer concepção normativa e valorativa. A discussão de Canguilhem, contra os reducionismos de várias observâncias, operando com a unidade entre a alma e o corpo, jogará mais luz para se repensar o homem como ser vivo triplamente definido enquanto ser de desejo, de necessidade e de linguagem. No centro da vida, de acordo com Canguilhem, estaria assim o sujeito e o aparato corpóreo-psíquico, que não estaria desarticulado da vida, mas viria emparelhado com ela. Seguindo as pegadas de Canguilhem, Foucault então questiona: “Será que toda a teoria do sujeito não deve ser reformulada, já que o conhecimento, mais do que se abrir

à verdade do mundo, se enraíza nos ‘erros’ da vida?” (FOUCAULT, DE2, 1595)¹¹⁷. A filosofia de Canguilhem dessa forma traz à tona uma outra forma de pensar a própria vida, jamais separada de sua relação com o homem, pois as formas de entender a vida estará também ligada aos sentidos que é dado a ela na história. Foucault não irá tratar diretamente da vida, mas irá tratar do sujeito e sua constituição enquanto ser que vive dentro da história. Porém, não há dúvida de que o *Nascimento da clínica* é de inspiração canguilhemiana, e a arqueologia que lá é desenvolvida instala o sujeito assujeitado, tiranizado e objetivado pela clínica, o hospital e o olhar médico.

Em relação à Kant, nos detivemos um pouco mais, por considerarmos especialmente ricas as contribuições dadas pela publicação da *Tese Complementar* de Foucault. Podemos concluir que a análise de Foucault da *Antropologia de um ponto de vista pragmático* de Kant nos elucida o problema da ilusão antropológica presente tanto na *Tese complementar* como em *As palavras e as coisas*. Kant ao tematizar a finitude do homem trouxe ao pensamento ocidental uma nova forma de conhecer o mundo, mas também de conhecer o próprio homem. E nosso conhecimento do homem não teria como base apenas as formas transcendentais *a priori* e nem somente o homem empírico. O conhecimento do homem por ele mesmo se dá na medida em que é fenômeno para si mesmo, conhecendo-se não somente pela determinação de como é afetado pelos sentidos externos, mas por auto-reflexão e pelo sentido íntimo interno, ao tomar consciência de si e do seu papel de constituição da representação. Para compreendermos o que está em jogo na lição kantiana, voltaremos à passagem em que Kant explica como a criança toma consciência de si mesma. Nos primeiros anos de vida ela começa a falar, mas não se refere a si mesma na forma do Eu, ela fala de si mesma na terceira pessoa.

¹¹⁷Refere-se ao texto *A vida : a experiência e a ciência (La vie : l'expérience et da science) : Est-ce que tout ela théorie du sujet, ne doit pas être reformulée, dès lors que la connaissance, plutôt que de s'ouvrir à la vérité du monde, s'enracine dans les 'erreurs' de la vie ?*

Mais tarde ela começa a falar usando a primeira pessoa, referindo-se a si mesma e ao próprio Eu: “a partir desse dia nunca mais volta a falar daquela outra maneira. – Antes simplesmente *sentia* a si mesma, agora *pensa* em si mesma.” (KANT, 2006, 27, §1). Haveria, assim, uma consciência imediata de si e uma consciência reflexiva de si mesmo. Dessa forma a consciência de si mesmo não é inata e espontânea. Diferentemente de Descartes, está em jogo perceber e pensar – tal será o esforço de Kant – que a consciência de si mesmo está presente no espírito humano, mas não aparece espontaneamente na consciência, ela surge através das estimulações do mundo exterior, pois até então ela só existe como potencialidade.

O acesso a si mesmo estaria, portanto, em algo além de simplesmente uma operação do entendimento e da sensibilidade. Kant irá definir este acesso através do conceito de *Gemüt (animus)*, em que o mesmo teria um status de *experiência interna* que estaria para além do sensível e do transcendental. Mas este conceito ou esta faculdade unificadora também não é auto-suficiente, ela precisa do espírito (*Geist*), que teria como função vivificar o *Gemüt* através de ideias [*durch Ideen*]. Essas ideias seriam as estimulações do mundo exterior, as ideias teriam um papel organizador na vida concreta do espírito “[...] a ideia tem seu sentido na plenitude da experiência: ela antecipa em um esquema que não é constituinte, mas que abre para a possibilidade dos objetos; ela não desvela um movimento ostensivo da natureza das coisas, mas indica de antemão, como investigar esta natureza”. (FOUCAULT, TC, p.54). O acesso do homem a ele mesmo está ligado a essa experiência do *Gemüt*.

A constituição do conhecimento do homem para Kant não estaria localizada desta forma nem no sujeito empírico e nem no sujeito transcendental, estaria ligado a esta complexa relação que o homem pode estabelecer consigo mesmo e com o mundo.

O estudo do homem, ou a *Antropologia*, só poderia assim se assentar sobre o homem já sintetizado, nem forma pura, nem empiria, mas nas sínteses já operadas de sua ligação com o mundo. Essa ligação com o mundo não seria no sentido de pertencer a uma comunidade específica, mas na medida em que fala e emite elocuições sobre ele. É sua morada na linguagem que o universaliza, que o liga ao mundo e que revela sua verdade.

Para Foucault estaria assim atestado que Kant soube enfim entender que o homem não é nem só empírico e nem só transcendental, ela está nesse jogo que se abre e se revela à própria crítica. Pois, o que está em jogo é o limite dado não só pelas formas *a priori* do conhecimento, mas pela própria relação do homem com o mundo que não poderia ser negligenciada, por levar às ilusões transcendentais, junto à necessidade de desfazê-las e defender-se contra elas – tarefa da crítica, que irá mostrar que o conhecimento do homem não se dá na forma pura nem diretamente como *noumenon* e coisa em si, mas no campo do fenômeno e como fenômeno de si e para si mesmo.

A conclusão da *Antropologia* está na própria crítica, ou seja, o conhecimento do homem só é possível se não perdemos a dimensão do limite que ela comporta, pois o homem é um fenômeno de si mesmo para si mesmo. Assim, embora Kant salve a crítica, ele fica com o sujeito transcendental, condição da crítica e fundador do conhecimento, e desde logo agindo no plano do fenômeno e não do númeno. Então, mesmo que as ciências humanas não ficam fundadas, fica fundada a antropologia empírica e está justificado o conhecimento empírico do homem, assunto da dietética e de outras sub-disciplinas.

Foucault, por seu turno, endossará a posição crítica, mas trará o sujeito para dentro da história e não para fora dela. O sujeito transcendental do conhecimento não pode existir, uma vez que não há uma origem onde tudo começa e de onde parte todo o

sentido. E esta visão de Foucault virá na esteira de Nietzsche, na medida em que a verdade, sem a aura e a blindagem do transcendental, passa a ser uma invenção e um estratagema nas relações de poder, de modo que não há uma verdade última, nem *a priori*, pois a verdade é construída na história.

Nosso trabalho, enfim, demonstra que apesar de Kant e Foucault se afastarem na forma como compreendem o sujeito, se encontram no fato de que ambos partem da crítica para tratar da questão do homem e da filosofia.

Voltaríamos assim à tradição da filosofia da qual Foucault diz pertencer. Ele dirá no texto de 1984 *O que são as luzes? (Qu'est-ce que les Lumières?)*¹¹⁸ (FOUCAULT, DE2, 1498-1507) que Kant fundou duas tradições nas quais a filosofia moderna se dividiu. Uma seria aquela na qual se coloca a questão crítica relacionada às condições sob as quais o conhecimento verdadeiro é possível, consistindo naquilo que ele chama de uma analítica da verdade. A outra tradição seria de uma outra interrogação crítica, a qual nasce da questão da *Aufklärung*, que se pergunta sobre: *O que é nossa atualidade? Qual é o campo atual das experiências possíveis?* Não se trataria, portanto, de uma analítica da verdade, mas do que Foucault chamou de uma *ontologia do presente*

uma ontologia de nós mesmos, e me parece que a escolha filosófica na qual nos encontramos confrontados atualmente é esta aqui: nós podemos optar por uma filosofia que se apresentará como uma filosofia analítica da verdade em geral, ou então podemos optar por um pensamento crítico que toma a forma de uma ontologia de nós mesmos, de uma ontologia da atualidade; é esta forma de filosofia que de Hegel à Escola de Frankfurt, passando por Nietzsche e Max Weber, fundaram uma forma de reflexão na qual eu tentei trabalhar.” (FOUCAULT, DE2, p.1506-1507).

A pergunta crítica, para Foucault, tomaria uma dimensão positiva e seria assim um *êthos* “filosófico caracterizado como atitude limite. Não se trata de um

¹¹⁸ Refere-se a uma passagem do curso no *Collège de France* de 1983, mas também publicado na *Magazine Littéraire* e nos *Dits et écrits vol. II*.

comportamento de rejeição. Devemos escapar à alternativa do de fora e do de dentro: é preciso estar na fronteira.” (FOUCAULT, DE2, p.1393)¹¹⁹.

O trabalho da filosofia crítica, como entendido por Foucault, proporcionará a abertura para um devir diferente, devir de nós mesmos e modelagem de novas experiências, alargando o horizonte do possível humano e tornado possível pela ideia de um “trabalho infinito de liberdade”. Não trataria, portanto, de se contentar com a análise histórica das formas e condições históricas de elaboração do nosso pensamento. Mas sim de buscar a companhia de uma filosofia que se fizesse experimental, pois trata-se de uma atitude crítica e de uma experiência.

Dessa conclusão caberia a nós então perguntar se não seria exatamente esse o espaço de liberdade aberto por Foucault em seus últimos trabalhos, em que analisa os processos de subjetivação do sujeito num trabalho sobre si mesmo? Não seria esse trabalho do sujeito através das *técnicas de si*, o espaço de liberdade possível e também o espaço da filosofia? E, ainda, não seria pois aí que residiria a verdadeira verdade antropológica do homem de Kant? Sua relação consigo mesmo, não é também a forma como ele tem acesso a si mesmo? Acessar a si mesmo coincidiria assim com conhecer a si mesmo, e como vimos na *Antropologia*, este saber só é possível nas sínteses já operadas com o mundo, mantendo portanto a dimensão crítica.

Para Foucault, a *ontologia do presente* ou a *ontologia de nós mesmos* será o trabalho crítico do pensamento sobre o pensamento, que não dependeria das formas a *priori* do conhecimento a lá Kant, mas sim das determinações históricas à la Nietzsche nas quais estamos mergulhados. O trabalho crítico é aquilo que dá ao homem sua liberdade, seu conhecimento de si e sua possibilidade de pensar *autrement*.

¹¹⁹ Refere-se também a um texto intitulado *Qu'est-ce que les Lumières?*, mas publicado no livro *The Foucault Reader* de Paul Rabinow (1984), e, posteriormente, nos *Dits et écrits vol. II*.

Nosso trabalho assim chegaria ao fim ao perceber todo o escopo do estudo sobre o sujeito sendo alocado ao lado da crítica do pensamento. Mas vale aqui salientar ainda os espaços nos quais não nos debruçamos. O lançamento da *Tese complementar* joga luz sobre o trabalho de Foucault e abre uma gama de possibilidades de pesquisa sobre o assunto, sobre as filiações e, sobretudo, sobre o próprio pensamento de Foucault. O problema do sujeito também, não se encerra nos estudos de Foucault, nem terá na *Tese complementar* a palavra final, mas abre-lhe a porta e nos permite acessar a obra, iluminando – ao voltarmos mais uma vez à metáfora da luz para concluir – um assunto obscuro, controverso e difícil. Trata-se dos conceitos pensados como ferramentas, não como essenciais ideais, e as ferramentas de trabalho deste filósofo nos colocam sempre em questionamento com as várias formas históricas de constituição do sujeito. Tendo aprendido muito com ele, seria de grande valia aprofundar mais essa perspectiva de Foucault para utilizá-la agora como método para a análise dos novos sujeitos contemporâneos que não param de nos convocar a dizer sobre nós mesmos, e ao mesmo tempo a nos fazer perguntar sempre o que somos hoje.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BIBLIOGRAFIA PRIMÁRIA

- Obras de Michel Foucault

1. *Histoire de la Folie à l'Age Classique*. Paris: Gallimard, 1962. (*História da Loucura*. Trad. de José T. Coelho N.. São Paulo: Editora Perspectiva, 1999.)
2. *Introduction à l'Antropologie de Kant*. Paris, Vrin, 2008. (*Gênese e estrutura da Antropologia de Kant*. Trad. Márcio Alves da Fonseca e Salma Tannus Muchail. São Paulo: Edições Loyola, 2011.)
3. *Naissance de la Clinique*. Paris: P.U.F., 1963. (*O nascimento da clínica*. Trad. de Roberto Machado. Riode Janeiro: Forense Universitaria, 2001.)
4. *Les Mots et les Choses*. Paris: Gallimard, 1966. (*As Palavras e as Coisas*. Trad. de Salma Tannus Muchail. São Paulo: Martins Fontes, 1981.)
5. *L'Archéologie du Savoir*. Paris: Gallimard, 1969 (*A Arqueologia do Saber*. Trad. de Luis Felipe Baeta Neves. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1997.)
6. *L'ordre du discours*. Paris: Gallimard, 1971 (*A Ordem do Discurso*. Trad. de L. F. de Almeida Sampaio. São Paulo: Edições Loyola, 1996.)
7. *A Verdade e as Formas Jurídicas*. Trad. de Roberto Machado e Eduardo Jardim Morais. Rio de Janeiro: Nau Editora, 1999.)
8. *Surveiller et Punir*. Paris: Gallimard, 1975 (*Vigiar e Punir*. Trad. de Raquel Ramallete. Petrópolis: Editora Vozes, 1997.)
9. *Histoire de la Sexualité I - La Volonté de Savoir*. Paris: Gallimard, 1976 (*História da Sexualidade I - A Vontade de Saber*. Trad. de Maria Thereza da Costa Albuquerque e J. A. Guillhon Albuquerque. Rio de Janeiro: Graal, 1999.)

10. *Moi, Pierre Rivière, ayant égorgé ma mère, ma souer et mon frère*. Paris: Gallimard-Julliard, 1973. (*Eu, Pierre Rivière, que degolei minha mãe, minha irmã e meu irmão*. Tradução de Denize Lezan de Almeida. Rio de Janeiro: Graal, 1977.)
11. FARGE, Arlette, FOUCAULT, Michel. *Le désordre des familles: lettres de cachet des archives de la Bastille*. Paris: Gallimard; Julliard, 1982.
12. *Histoire de la Sexualité II - L 'Usage de Plaisir*. Paris: Gallimard, 1984 (*História da Sexualidade II - O Uso dos Prazeres*. Trad. de Maria Thereza da Costa Albuquerque. Rio de Janeiro: Graal, 1984.)
13. *Histoire de la Sexualité III - Le Souci de Soi*. Paris: Gallimard, 1984. (*História da Sexualidade III - O Cuidado de Si*. Trad. de Maria T. da Costa Albuquerque. Rio de Janeiro: Graal, 1984.)

- Cursos do Collège de France:

- 13 - *Resumo dos Cursos do Collège de France (1970-82)*. Tradução Andréa Daher. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.
- 14 - *Leçons sur La Volonté de Savoir suivi de Le Savoir D'oedipe*. Paris: Seuil/Gallimad, 2011.
- 15 - *Le pouvoir psychiatrique: Cours au Collège de France, 1973-1974*. Paris: Éditions Seuil, 2003. (*O poder psiquiátrico: Curso no Collège de France, 1973-1974*. Trad. de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2006.)
- 16 - *Il faut défendre la société : Cours au Collège de France, 1975-1976*. Paris: Éditions Seuil, 1997. (*Em Defesa da Sociedade: Curso no Collège de France, 1975-1976*. Trad. de Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 1999.)
- 17 - *A hermenêutica do sujeito 1981-1982*. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

Coletâneas:

18 – *A Microfísica do poder*. Org. introdução e revisão de Roberto Machado. São Paulo: Graal, 2012.

19 – *Michel Foucault Dits et Écrits – Vol. I (1954-1975) e Vol. II (1976-1988)*. Paris: Gallimard, 2001.

- Escritos de Michel Foucault:

- “La philosophie structuraliste permet de diagnostiquer ce qu’est ‘aujourd’hui’” (A filosofia estruturalista permite diagnosticar o que é a atualidade) (1967). In: FOUCAULT, M. *Dits et Écrits Vol. I (1954-75)*. Paris: Gallimard, 2001.
- “Nietzsche, Freud e Marx” (1967). In: FOUCAULT, M. *Dits et Écrits Vol. I (1954-75)*. Paris: Gallimard, 2001.
- “Qui êtes-vous professeur Foucault ? » (Quem é você, professor Foucault?) (1967). In : FOUCAULT, M. *Dits et Écrits Vol. I (1954-75)*. Paris: Gallimard, 2001.
- « La philosophie structuraliste permet de diagnostiquer ce qu’est aujourd’hui » (A filosofia estruturalista permite diagnosticar a atualidade (1967). In: FOUCAULT, M. *Dits et Écrits Vol. I (1954-75)*. Paris: Gallimard, 2001.
- « Sur Le façon d’écrire l’histoire » (Sobre as maneiras de escrever a história) (1967). In : FOUCAULT, M. *Dits et Écrits Vol. I (1954-75)*. Paris: Gallimard, 2001.
- “Sur l’archéologie des sciences. Réponse au Cercle d’épistémologie » (Sobre a Arqueologia das Ciências. Resposta ao Círculo de Epistemologia) (1968). In: FOUCAULT, M. *Dits et Écrits Vol. I (1954-75)*. Paris: Gallimard, 2001.
- « Réponse à une question » (*Resposta à uma questão*)(1968). In : *Dits et Écrits Vol. I (1954-75)*. Paris: Gallimard, 2001.

- “Nietzsche, la généalogie, l’histoire” (Nietzsche, a Genealogia e a História) (1971). In: FOUCAULT, M. *Dits et Écrits Vol. I (1954-75)*. Paris: Gallimard, 2001.
- « Lettre de Michel Foucault » (Carta de Michel Foucault) (1971). In: FOUCAULT, M. *Dits et Écrits Vol. I (1954-75)*. Paris: Gallimard, 2001.
- “Les problèmes de la culture - un débat Foucault-Preli » (Os problemas da cultura – um debate Foucault-Preli) (1972). In : FOUCAULT, M. *Dits et Écrits Vol. I (1954-75)*. Paris: Gallimard, 2001.
- “O nascimento da medicina social” (1974). In: FOUCAULT, M. *Microfísica do poder*. São Paulo: Graal, 2012.
- « Verdade e poder » (1977). In: FOUCAULT, M. *Microfísica do poder*. São Paulo: Graal, 2012.
- « Qu’est-ce que la critique? Critique et Aufklärung” (O que é a crítica ?). *Bulletin de la Société française de philosophie, Vol. 82, n° 2, pp. 35 – 63, avr/juin 1990 (Conferência proferida em 27 de maio de 1978)*. Tradução de Gabriela Lafetá Borges e revisão de Wanderson Flor do Nascimento.

Disponível em: <http://portalgens.com.br/portal/images/stories/pdf/critica.pdf>, consultado em Novembro de 2013.
- « Entretien avec Michel Foucault pour Trombadori » (Entrevista com Michel Foucault feita por D. Trombadori) (1980). In: FOUCAULT, M. *Dits et Écrits Vol. II (1976-88)*. Paris: Gallimard, 2001.
- « Sexualité et solitude » (Sexualidade e Solidão) (1981). In: FOUCAULT, M. *Dits et écrits Vol. II*. Paris: Gallimard, 2001.
- “ Le sujet et le pouvoir” (O sujeito e o poder) (1982). In: *Dits et Écrits Vol. II (1976-88)*. Paris: Gallimard, 2001.

- « Structuralisme et post-structuralisme » (Estruturalismo e Pós-estruturalismo) (1983). In: FOUCAULT, M. *Dits et écrits Vol. II. Paris: Gallimard, 2001.*
- “Qu’est-ce que les Lumières?” (O que são as Luzes?) (1984). In. FOUCAULT, M. *Dits et écrits Vol. II. Paris: Gallimard, 2001.*
- “Le retour de la morale” (O retorno da moral) (1984). In: *Dits et Écrits Vol. II (1976-88). Paris: Gallimard, 2001.*
- “Foucault” (1984). In : FOUCAULT, M. *Dits et écrits Vol. II. Paris: Gallimard, 2001.*
- « L’éthique du soi comme pratique de la liberté » (A ética do cuidado de si como prática da liberdade) (1984). In: FOUCAULT, M. *Dits et Écrits Vol. II (1976-88). Paris: Gallimard, 2001.*
- “What is Enlightenment” (1984). In: : FOUCAULT, M. *Dits et écrits Vol. II. Paris: Gallimard, 2001.*
- “La vie: l’expérience et la Science” (A vida a experiência e a ciência) (1985). In: FOUCAULT, M. *Dits et Écrits Vol. II (1976-88). Paris: Gallimard, 2001.*
- “Les techniques de soi” (As técnicas de si) (1988). In : FOUCAULT, M. *Dits et Écrits Vol. II (1976-88). Paris: Gallimard, 2001.*
- “Verité, pouvoir et soi” (*Verdade, poder e si*) (1988). In : FOUCAULT, M. *Dits et Écrits Vol. II (1976-88). Paris: Gallimard, 2001.*

BIBLIOGRAFIA SECUNDÁRIA

- ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de Filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 1998.
- ADORNO, Francesco P., DELEULE, Didier. “L’héritage intellectuel de Foucault”. In: *Michel Foucault: de la guerre des races au biopouvoir*. Revue Cités, n° 2/2000. Paris: Presses Universitaires de France, 2000.

- AGAMBEN, Giorgio. *O que é o contemporâneo? e outros ensaios*. Trad. de Vinicius Nicastro Honesko. Santa Catarina: Argos, 2009.
- ARAÚJO, Inês L. *Foucault e a crítica do sujeito*. Curitiba: Ed. da UFPR, 2008.
- ARENDT, Hannah. *A condição humana*. Trad. Roberto Raposo. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1987.
- ARISTÓTELES. *Metafísica*. (Col. Os pensadores). São Paulo: Abril Cultural, 1984.
- AUZIAS, Jean-Marie. *Chaves do estruturalismo*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1972.
- BACON, Francis. *Novum organum, ou Verdadeiras indicações acerca da interpretação da natureza; Nova Atlântida*. Trad. José A. R. de Andrade. (Col. Os Pensadores). São Paulo: Nova Cultural, 1988.
- BERTEN, A. Dispositif, médiation, créativité: petite généalogie. In: *Hèrmes, Le dispositif. Entre usage et concept*, 25, 1999, p.33-47.
- Disponível em: <http://hdl.handle.net/2042/14972>. Consultado em setembro/2013.
- BILLOUET, P. Foucault. São Paulo: Estação Liberdade, 2003.
- BRITTO, F. L. “Foucault, leitor de Husserl”. In: *Intuitio*. V.2 – Nº.1. Porto Alegre, 2009, p. 38-50.
- CANDIOTTO, Cesar. *Foucault e a crítica da verdade*. Curitiba: Champagnat, 2013.
- _____. *Notas sobre a arqueologia de Foucault em As palavras e as coisas*. Rev. Filos., Aurora, Curitiba, v. 21, n. 28, p. 13-28, 2009.
- _____. *Michel Foucault e o problema da Antropologia*. Revista Philosophica Vol. 29, Valparaíso, 2006, p.183 – 197.
- CANGUILHEM, Georges. *O Normal e o Patológico*. Trad. Maria de Threza Redig de C. Barrocas e Luiz Octávio F. B. Leite. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1990.

- CASTILHO, Monique. “L’actualité de l’anthropologie kantienne”. In: FERRARI, Jean. *L’année 1978: Kant sur l’Anthropologie*. Paris : Vrin, 1997.
- CASTRO, Edgardo. *Vocabulário Foucault – Um percurso pelos seus temas, conceitos e autores*. Trad. de Ingrid Muller Xavier. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2009.
- CERTEAU, Michel de. *História e psicanálise: entre ciência e ficção*. Tradução de Guilherme João de Freitas Teixeira. Belo Horizonte: Autêntica, 2011.
- COLLIGWOOD, Robin G. *Ciência e Filosofia*. Trad. Frederico Montenegro. Lisboa: Editorial Presença, 1976.
- COMTE, Auguste. *Curso de Filosofia positiva; Discurso sobre o espírito positivo..* Seleção e tradução José Arthur Giannotti. (Col. Os pensadores). São Paulo: Abril Cultural, 1978.
- CZERESNIA, Dina. *Canguilhem e o caráter filosófico das ciências da vida*. Disponível http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S010373312010000300002&script=sci_abstract&lng=pt. Consultado em 30 de novembro de 2013.
- DELEUZE, Gilles. *Foucault*. Trad. de Cláudia Sant'Anna Martins. São Paulo: Brasiliense, 1995.
- DEKENS, Olivier. *L’épaisseur humaine: Foucault et l’archéologie de l’homme moderne*. Paris : Kimé, 2000.
- _____. *Qu’est-ce que les Lumières? Michel Foucault Analyse et présentation*. Paris : Bréal, 2004.
- DESCARTES, René. *Meditações Metafísicas*. Trad. Maria Ermantina de Almeida Prado. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- DESCOMBRES, Vincent. *Le même et l’atre: quarante-cinq ans de philosophie française (1933-1978)*. Paris : Éditions Minuit, 1979.

- DOMINGUES, I. *Lévi-Strauss e as Américas: Análise estrutural dos mitos*. São Paulo: Edições Loyola, 2012.
- _____. *O continente e a ilha – Duas vias da filosofia contemporânea*. São Paulo: Edições Loyola, 2009.
- _____. *O Grau Zero do Conhecimento*. São Paulo: Loyola, 1991.
- DRAWIN, Carlos R. “Seduções de Odisseu: Paradigma da subjetividade no pensamento moderno”. In: *Cultura da Ilusão*. Rio de Janeiro: Contra capa, 1998, p. 9-36.
- DREYFUS, Hubert, RABINOW, Paul. *Michel Foucault: Uma trajetória filosófica – Para além do estruturalismo e da hermenêutica*. Trad. de Vera Portocarrero e Gilda G. Carneiro. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995.
- DUARTE, André. “Heidegger e Foucault, críticos da modernidade: humanismo, técnica e biopolítica”. In: Revista: *Transformação*. São Paulo, 29(2): 95-114, 2006.
- DUBOIS, Christian. *Heidegger: introdução a uma leitura*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.
- ERIBON, Didier. *Michel Foucault*. Trad. de Hildegard Feist. Paulo: Companhia das Letras, 1990.
- _____. *Michel Foucault e seus contemporâneos*. Trad. de Lucy Magalhães. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1996.
- FERRY, Luc; RENAUT, Alain. *Pensamento 68: ensaio sobre o anti-humanismo contemporâneo*. Trad. de Roberto Markenson e Nelci do N. Gonçalves. São Paulo: Ensaio, 1988.
- FIMIANI, Mariapaola. *La vie em sommeil*. Klesis Revue Philosophique. Vol.8. Montpellier, 2008.
- FONSECA, Márcio A. *Michel Foucault e a constituição do sujeito*. São Paulo: EDUC, 2003.

- FONTANIER, Jean-Michel. *Vocabulário latino da filosofia - de Cícero a Heidegger*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2007.
- GOBRY, Ivan. *Vocabulário grego da filosofia*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2007.
- GROS, Frédéric. *Michel Foucault*. Paris : PUF, 1996.
- _____. “Situação do curso”. In: FOUCAULT, M. *A hermenêutica do sujeito*. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- HAN, Béatrice. *L'ontologie manquée de Michel Foucault*. Grenoble : Éditions Jérôme Millon, 1998.
- HOUAISS, Antônio; VILLAR, M. S. *Dicionário Houaiss de língua portuguesa*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2001.
- HEIDEGGER, Martin. *Kant et le problème de la métaphysique*. Paris : Gallimard, 1953.
- HUISMAN, Denis (Éd.). *Dictionnaire des philosophes*. Tomo I. Paris: PUF, 1984.
- KANT, I. *Antropologia de um ponto de vista pragmático*. São Paulo: Iluminuras, 2006.
- KANT, Immanuel. *A crítica da faculdade do juízo*. Tradução Antônio Marques e Valério Rhoden. Porto: Edições Braille, 1997.
- KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*. Trad: Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Lisboa: Edição da Fundação Calouste Gulbenkian, 1994.
- KANT, Immanuel. *Os progressos da metafísica*. Lisboa: Edições 70, 1985.
- KOYRÉ, Alexandre. *Do mundo fechado ao universo infinito*. Rio de Janeiro: Forense universitária, 2001.
- KRAEMER, C. *Ética e liberdade em Michel Foucault: uma leitura de Kant*. Tese de Doutorado apresenta na PUC-SP, 2008, disponível em: http://www.sapientia.pucsp.br/tde_busca/arquivo.php?codArquivo=6203. Consultado em agosto de 2013.

- KUHEN, M. "Introduction". In: KANT, I. *Antropology from a pragmatic point of view*. (Edited by Robert B. Loudon). Cambridge: Cambridge University Press, 2006.
- LEBRUN, Gérard. "Note sur la phenomenologie dans Les mots et les choses". In: *Michel Foucault philosophe: Rencontre internationale*. Paris 9, 10 11 janvier 1998, Paris: Éditions du Seuil, 1989.
- _____. "Transgredir a finitude". In: LEBRUN, G. *A filosofia e sua história*. São Paulo: Cosac Naify, 2006, p. 341-354.
- _____. "O cego e o filósofo ou o nascimento da finitude". In: LEBRUN, G. *A filosofia e sua história*. São Paulo: Cosac Naify, 2006, p. 341-354.
- LECOURT, Dominique. *Humano pós-humano: a técnica e a vida*. Trad. Luiz P. Rouanet. São Paulo: Loyola, 2005.
- _____. *La philosophie des sciences*. Paris : PUF, 2001.
- _____. *Pour une critique de l'épistemologie – Bachelard, Canguilhem, Foucault*. Paris: François Maspero, 1974.
- LOPES, Marcos Carvalho. *O sentido do agora (ou Foucault lendo Kant)*. Revista Inquietude, vol. 2, nº1. Goiânia, 2011.
- MACHADO, Roberto. *Ciência e Saber: a trajetória da arqueologia de Michel Foucault*. Rio de Janeiro: Ed. Graal, 1981.
- _____, Roberto. *Foucault, a filosofia e a literatura*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.
- _____. Roberto. "Por uma genealogia do poder". In: FOUCAULT, M. *Microfísica do poder*. São Paulo: Graal, 2012.
- MACHEREY, Pierre. *De Canguilhem à Foucault : la force des normes*. Paris : La Favrique éditions, 2009.

- MARZANO-PARISOLI, Maria Michela. *Pensar o corpo*. Trad. Lúcia M. Endlich Orth. Petrópolis, Vozes: 2004.
- MAUSS, Marcel. *Les techniques du corps*. Journal de Psychologie, XXXII, n 3-4, Março de 1936. Versão digital por Jean Marie Temblay, Coleção “Les classiques des sciences humaines”.
- NIETZSCHE, F. O crepúsculo dos ídolos. Trad. Edson Bini e Márcio Pugliesi. Curitiba: Hemus, 1976.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Para a Genealogia da Moral: Uma polêmica*. Trad. de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.
- NIETZSCHE, Friedrich. Vontade de potência. Petrópolis: Vozes, 2011.
- NOTO, Carolina de Souza. *Da ilusão transcendental à ilusão antropológica: Foucault em defesa de Kant*. Cadernos de Ética e Filosofia Política, nº 18. São Paulo, 2011, pp.73-88.
- PALTRINIERI, Luca. Les aventures du transcendental: Kant, Husserl, Foucault. In: MONDOT, J (Ed.). *Foucault lecteur de Kant: le champ anthropologique*. Revue Lumières, nº 16. Bordeaux: Presses Universitaires de Bordeaux, 2010.
- PELBART, Peter Pal. *Vida Capital: ensaios de biopolítica*. São Paulo: Editora Iluminuras, 2003.
- PIMENTA, Pedro Paulo Garrido. *A antropologia na encruzilhada*. Cadernos de Filosofia alemã. Nº09. São Paulo, USP, 2007.
- POUILLON, J. Apresentação: uma tentativa de definição, In: *Problemas do Estruturalismo*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1968.
- RABINOW, Paul. Vida normas e erros: o trabalho de Georges Canguilhem. In: *Antropologia da razão: ensaios de Paul Rabinow*. RJ: Relume Dumará, 1999.
- RENAUT, Alain. *A era do indivíduo: Contributo para uma história da subjectividade*. Lisboa: Instituto Piaget, 2000.

- REVEL, Judith. *Expériences de la pensée*. Paris: Bordas, 2005.
- _____. *Dicionário Foucault*. Tradução Anderson Alexandre da Silva. Rio de Janeiro Forense Universitária, 2011.
- _____. *Le vocabulaire Foucault*. Paris: Ellipses Édition, 2002. (Michel Foucault: conceitos essenciais. Trad. Maria do Rosario Gregolin, Nilton Milanez, Carlos Piovesani. São Carlos: Claraluz, 2005.)
- _____. *Foucault, une pensée du discontinu*. Paris : Fayard, 2010.
- RODHEN, Valério. *O sentido do termo Gemüt em Kant*. Revista Analítica Vol.1, Nº1, São Paulo: 1993, p. 61-74.
- RUSSEL, Bertrand. *História do pensamento ocidental: A aventura dos pré-socráticos a Wittgenstein*. Trad. de Laura Alves e Aurélio Rebello. Rio de Janeiro: Ediouro, 2001.
- SEVERINO, Emanuele. *A filosofia antiga*. v. 1. Trad. de José Eduardo Rodil. Lisboa: Edições 70, 1987.
- TAYLAN, Ferhat. Geist, Gemut et Seele: les transformations des figures kantienne de l'interiorité chez Foucault. In. MONDOT, J (Ed.). *Foucault lecteur de Kant: le champ anthropologique*. Revue Lumières, nº 16. Bordeaux: Presses Universitaires de Bordeaux, 2010.
- TAYLOR, Charles. *As Fontes do Self – A construção da identidade moderna*. São Paulo: Edições Loyola, 1997.
- TERRA, Ricardo. *Foucault leitor de Kant: da antropologia à ontologia do presente*. Revista Analítica Vol. 2, nº1. São Paulo, 1997,p.73-87.
- VAZ, Henrique C. de Lima. *Antropologia filosófica*. São Paulo: Edições Loyola, 1991.
- VEYNE, Paul. *Como se escreve a história e Foucault revoluciona a história*. Trad. de Alda Baltar e Maria A. Kneipp. Brasília: Editora UNB, 1998.
- _____. *Foucault, sa pensée, sa personne*. Paris : Éditions Albin Michel, 2008.