

FOUCAULT, KANT E O LUGAR SIMBÓLICO DA *CRÍTICA DA RAZÃO PURA EM AS PALAVRAS E AS COISAS*

Foucault, Kant and the symbolic place of the “Critique of the Pure Reason” into “The Words and the Things”

CESAR CANDIOTTO

Pontifícia Universidade Católica do Paraná

c.candiotto@pucpr.br

Abstract: This article deals with the importance that Foucault attributes to the *Critic of Pure Reason*, in his book, *The Order of Things* (1966). According to Foucault, the *Critic* occupies a symbolic place because of the problematic of finitude that this work inaugurates in the history of philosophy. First of all, Kant thinks about finitude from itself, and this differentiates him from Descartes, to whom this concept is referred to the infinite. Then, the Kantian finite transcendental subject is not an empirical one, in contrast to the modern analyses of finitude, which confuse the empirical with the transcendental. In this respect, the *Critic* does not belong to the Classical Age any longer, because it bypasses the representation. But it cannot be included in the modern analyses of finitude either, such as those of the naturalistic positivism, the dialectic, and the phenomenology. Foucault thus suggests that the *Critic* brings with itself the possibility of an anthropology, in the sense it is a thought that imparts a transcendental value to the empirical contents, even if it does not belong to them.

Keywords: Kant; Foucault; finitude; man; anthropology; knowledge.

INTRODUÇÃO

Os cursos no *Collège de France* publicados recentemente têm proporcionado um deslocamento de ênfase em torno das pesquisas sobre Michel Foucault. Nos últimos anos, grande parte de teses, artigos e livros sobre o pensador atêm-se na analítica do poder ou na genealogia da ética. Esse redirecionamento natural dos centros de interesse em virtude da novidade dos cursos frequentemente é correlato do relativo desinteresse pelos livros “arqueológicos” e sua notável contribuição para a configuração do pensamento moderno. Dentre esses livros, aquele que provocou desdobramentos mais significativos provavelmente tenha sido *As palavras e as coisas*, do ano 1966.

Criticado pelos incautos e apressados em razão de ter decretado a “morte” do homem; repudiado pelos marxistas, porque teria negado o movimento da história e a unidade do sujeito de razão, esse livro marcou o pensamento francês contemporâneo. Ao lado de *Antropologia estrutural*, de Lévi-Strauss, da *Gramatologia* de Derrida e de *Anti-Édipo*, de Deleuze e Guattari, *As palavras e as coisas* surpreendeu pela audácia e pela profundidade de suas hipóteses. A mais conhecida é aquela que mostra que o homem, ao mesmo tempo tomado como objeto de saber e

sujeito de conhecimento, é uma invenção recente da virada do século XVIII para o século XIX, “preste a desaparecer” (FOUCAULT, 1966, p. 398).

Nessa passagem antológica, observamos qual é a problemática de investigação privilegiada em *As palavras e as coisas*: uma arqueologia do nascimento, das transformações e do provável desaparecimento da “forma homem”. Vale lembrar que o homem é objeto precípua de bom número de ciências, nascidas entre o final do século XVIII e a primeira metade do século XIX. Ele é analisado na sua constituição psíquica, pela psicologia; estudado no seu comportamento social, pela sociologia; investigado no seu imaginário representativo, pela análise literária e dos mitos. Nesses domínios é recorrente pensar que o homem *sempre* tem sido um objeto privilegiado na ordem do saber. Com isso, ignora-se que em épocas anteriores ele era inexistente para o saber ou, na maior parte das vezes, derivado de outros centros de referência.

Para os presocráticos, esse centro era o Cosmo; para os filósofos clássicos do século IV, a Política; para os medievais, a Revelação. Muitos teóricos concordariam com essa cartografia, suscetível de exceções. Mas as discordâncias teóricas são bem maiores e numerosas quando Foucault sustenta que no Renascimento (século XVI e primeira metade do século XVII), o homem era o centro das preocupações filosóficas e científicas. Tal hipótese não contrasta com o bom senso a respeito do Renascimento, normalmente caracterizado como o momento de passagem do teocentrismo medieval para o antropocentrismo moderno? Como prescindir da Reforma protestante do século XVI e sua derivada calvinista que enfatizara o livre arbítrio, colocando cada ser humano como centro de suas decisões morais, independentemente da intermediação da Igreja?

Mais contundente ainda são as afirmações de Foucault a respeito do período que se estende do século XVII até o final do século XVIII, que ele intitula de Idade Clássica. Não teriam sido os filósofos iluministas desses séculos os que introduziram o conceito de subjetividade como o âmbito a partir do qual as certezas são estabelecidas, as verdades justificadas e as falsas crenças expurgadas? E a ciência moderna, não mostrara que o homem é capaz de transformar a natureza, deixando de contemplá-la e seguir-se pelas suas determinações?

Certamente Foucault não ignorava tais objeções oriundas dos filósofos e historiadores das ideias. Seja lembrado, porém, que seu objetivo é apresentar o nascimento das ciências do homem, que ocorreu entre o umbral do século XVIII até a primeira metade do século XX. Foi nesse período de longa duração que nasceu essa privilegiada figura da finitude. Não é que tais ciências enfim deram uma nova interpretação para um objeto que sempre existiu. Pelo contrário, foi uma mudança alheia às escolhas individuais de cientistas, filósofos e literatos que permitiu que o homem fosse pensado como objeto a partir de sua própria finitude e não a partir do infinito divino.

Para Foucault, cada época constrói seus próprios objetos para significar o que pensa; mas esse pensamento, por sua vez, está condicionado por um impensado que escapa ao domínio da consciência e que torna possível a constituição de saberes e ciências, assim como a elaboração de filosofias e manifestações culturais. Esse impensado é a *épistémè* de uma época. Longe de ser uma categoria totalizante, ela remete a um “espaço de dispersão” e a um “campo aberto de relações” (Foucault, 1994a, p. 676-677) nos quais os saberes encontram sua condição histórica de possibilidade.

Foucault jamais abandonará a hipótese arqueológica, segundo a qual cada época tem uma regra, uma *épistémè* responsável pela formação de seus próprios objetos, sujeitos e conceitos. É o caso do “homem”, constituído como objeto de saber e tornado sujeito transcendental pelas filosofias somente na Modernidade e em nenhuma outra época.

Assim como o humanismo renascentista, o racionalismo dos clássicos concedeu ao homem um lugar privilegiado na ordem do mundo, mas não pôde pensá-lo a partir de si mesmo (FOUCAULT, 1966, p. 329). O homem tornou-se objeto precípua somente quando a finitude passou a ser pensada por si própria. Ora, na cartografia de Foucault é Kant que inaugura esse modo de tratar a finitude do homem na filosofia.

Procuramos nesse ensaio mostrar que, do ponto de vista da tradição filosófica, é sempre Kant a referência simbólica de Foucault em *As palavras e as coisas*, em dois momentos: num primeiro, para sugerir que entre os clássicos a finitude humana era pensada a partir do infinito, e, por isso, considerada ao nível do erro; num segundo, para apontar a ambiguidade da confusão empírico-transcendental operada pelas filosofias modernas, que negligenciaram a distinção kantiana entre esses dois níveis na abordagem da finitude.

A FINITUDE NEGATIVA E A LEITURA DE DESCARTES

Nesse primeiro momento procuramos apresentar a tese foucaultiana de que entre os clássicos o homem não existia como objeto privilegiado. Ao delinear que tal tese tem como suporte a caracterização da Idade clássica como a era da Representação, especificamos que é em virtude disso que a finitude é abordada de uma perspectiva “negativa”, como erro. Para delimitar esse caminho são tomados como referência alguns aspectos do pensamento cartesiano, justamente para confrontá-los com a hipótese de uma finitude “positiva” inaugurada por Kant.

Foucault afirma que na Idade Clássica todos os seres, dentre eles o ser humano, são conhecidos ao modo de espelhos, de imagens e de signos de funções representativas, sendo aquele que representa somente uma função derivada e desdobrada entre as representações. A

primeira parte de *As palavras e as coisas*, do Capítulo III ao Capítulo VI, tenta demonstrar que o significado da Representação não é derivado do homem que representa; o ser humano é que surge no desenrolar das próprias representações e nas distribuições dos signos no seu espaço.

Antes de Foucault, Heidegger já havia nomeado a Idade Clássica como a época da imagem e da representação, mas o fizera a partir da perspectiva da ontologia (ver TERNES, 1998, pp. 73-75). Foucault chega à mesma atribuição a partir da arqueologia; procura demarcar a emergência das ciências do homem pelo primado dos conceitos na ordem do conhecimento ao invés da ordem do ser. O arqueólogo busca descrever a “forma” homem (FOUCAULT, 1966, p. 360) como objeto específico para um conhecimento possível e não seu estatuto ontológico na qualidade de ente. Provavelmente, essa seja uma das razões pelas quais a filosofia moderna é considerada por Foucault analítica da finitude, embora a filosofia clássica não seja por ele classificada de metafísica da infinitude. Mesmo assim, a Idade da Representação não deixa de ser a mesma da ontologia do infinito.

Para Foucault, a finitude clássica das coisas e do ser humano era normalmente comparada à perfeição infinita de Deus; a consequência disso era a negatividade do empírico e a impossibilidade do conhecimento de seus conteúdos. Dobra indefinida do infinito, a finitude clássica era considerada um obstáculo e, por isso, jamais o lugar privilegiado do conhecimento. No que concerne ao homem, seu conhecimento está relacionado a formas que lhe são exteriores, mormente formas do infinito. Essa é a razão pela qual sua finitude é um limite, força inadequada e negativa em virtude da queda e do pecado.

Nesse aspecto é que, para Foucault, Descartes é um clássico e não um moderno; ainda que ele tenha problematizado a finitude, esta foi interpretada de maneira “negativa”, quer dizer, a partir da experiência do erro. E foi tida como erro porque sua referência era uma ontologia do infinito, do divino. “La pensée cartésienne, bien qu’elle eût fort tôt, et dès l’expérience de l’erreur, rencontré cette finitude, n’y avait été renvoyée définitivement qu’à partir d’une ontologie de l’infini. (FOUCAULT, 2008, p.74).¹

Descartes afirma que é possível compreender a ideia da perfeição divina em mim como uma realidade objetiva, mas não o conteúdo de sua perfeição (DESCARTES, 1973, p.116). Logicamente é inadmissível que um conhecimento finito possa conhecer uma perfeição infinita. Na Idade Clássica, a soma entre o conhecimento humano e o conteúdo da perfeição divina resulta na “forma-Deus” e não na “forma-Homem” (DELEUZE, 1991, p. 134).

¹ Essa passagem, extraída da publicação recente da tese complementar de doutorado *Introduction à l’Anthropologie*, escrita entre 1959 e 1960, aponta para a importância decisiva do tema da finitude, seis anos depois, em *Les mots et les choses* (1966). A diferença é que, no livro que estamos examinando, as hipóteses anteriores são desenvolvidas a partir da trajetória do método arqueológico.

O limite do conhecimento humano é definido negativamente porque o próprio conhecimento sempre é conjugado com a ideia de perfeição divina, que, como tal, não pode errar. Os limites e possibilidades do conhecimento ainda não são pensados a partir da “forma-Homem”, quer dizer, por um sujeito transcendental e, paradoxalmente, finito. Ora, se a referência é sempre a forma-Deus, o limite do conhecimento é sempre tido como erro. Mas de onde deriva esse erro?

Na Quarta Meditação Descartes atribui uma razão psicológica para o erro. No seu entender, o erro depende do concurso de duas causas: primeiro, da faculdade do entendimento que existe no indivíduo; segundo, da faculdade da vontade. Pelo entendimento, não se pode afirmar ou negar coisa alguma; somente é possível conceber a ideia daquilo que se pode afirmar ou negar. Quanto à vontade, ela é de tal modo vaga e extensa que parece não se submeter a quaisquer limites.

Nas *Regras para a direção do espírito*, o filósofo do século XVII afirma que o conhecimento pode fazer uso das faculdades do entendimento, da imaginação, da memória e dos sentidos, mas todas elas são limitadas (ver DESCARTES, 1963, p.135). Os sentidos, como se sabe, quase sempre nos enganam. A imaginação, por sua vez, é limitada; não se poderia, por exemplo, imaginar uma figura geométrica de mil ângulos. Quanto à memória, ela é de grande ajuda, mas está ameaçada pelo esquecimento. Em consequência, “somente o entendimento [...] tem o poder de perceber a verdade” (DESCARTES, 1963, p.135). No entanto, também ele é limitado; isso porque até podemos entender uma figura geométrica de mil ângulos, porém diante do conteúdo da perfeição divina o entendimento se depara com o incognoscível.

Com a faculdade da vontade não ocorre o mesmo. Ela é a ideia mais extensa no homem. A escolha dela decorrente é o mais alto grau da liberdade; a indiferença e a apatia é seu mais baixo grau.

A fonte do erro não provém nem da vontade nem do entendimento em si mesmos considerados, mas do concurso de um desequilíbrio. Sendo a vontade muito mais ampla e extensa do que o entendimento, o ser humano não a contém nos seus limites, estendendo-a também às coisas que não entende; “das quais, sendo a vontade por si indiferente, ela se perde muito facilmente e escolhe o mal pelo bem ou o falso pelo verdadeiro. O que faz com que eu me engane e peque” (DESCARTES, 1973, p. 127).

O erro tem sua fonte na utilização da vontade além dos limites do entendimento. Daí um princípio da luz natural de que o entendimento deve sempre preceder a determinação da vontade, justamente para evitar seus excessos. Devido ao excesso da vontade na sua relação com o entendimento, o erro é pensado como privação e não como carência interior do pensamento. Como observa Granger, “o erro tem o *nada* por princípio metafísico [...] e a *liberdade* por

princípio psicológico, que é em mim [...] uma infinita perfeição.” (GRANGER, in: DESCARTES, 1973, p.15, grifos do autor).

Se o erro, como limite clássico do conhecimento, tem o nada por princípio metafísico, significa que as contingências exteriores nunca ameaçam o pensamento no seu interior. O pensamento se dá a conhecer mediante a exclusiva realidade do *Cogito*. No entanto, estamos longe da modernidade, ou, como quer Deleuze, da forma-Homem. Isso porque o limite do conhecimento é ainda concebido como erro e metafisicamente atribuído como privação. Por sua vez, há transparência absoluta entre o sujeito que pensa e seu pensamento. Para Foucault, o pensamento só pode representar a si mesmo porque, como tal, ele está inserido na *épistémè* da Representação. Somente serão alcançados os umbrais da modernidade quando os limites do conhecimento forem estabelecidos a partir da conjugação do sujeito que pensa com as forças empíricas da finitude. A partir de então haverá uma zona de nebulosidade entre o sujeito que pensa e seu pensamento; o *cogito* deixa de ser uma derivada da transparência das Representações.

Como observa Canguilhem, durante muito tempo ignorou-se a existência de outro *Cogito* que não esse que tem “por sujeito um Eu (*Je*) que pode designar um Eu (*Moi*). (CANGUILHEM, 1970, p. 141). Quer dizer, o *eu penso* se enuncia como um *em-si* entendendo-se como um *para-si*. Ora, só é possível situar-se no limiar da Modernidade no momento em que houver uma elisão dessa transparência do pensamento consigo mesmo, fato observável na *Crítica* de Kant.

A FINITUDE POSITIVA E A LEITURA DA CRÍTICA KANTIANA

No ensaio intitulado *Notes sur la phénoménologie dans Les mots et les choses*, G. Lebrun ressalta que conforme Husserl, a *Crítica* não seria uma revolução copernicana no âmbito do conhecimento. Isso porque Kant continua a pensar a partir do terreno do objetivismo clássico. “A problemática (de Kant) efetua-se precisamente sobre o mesmo solo que aquele do racionalismo que vai de *Descartes a Wolff*, passando por *Leibniz*”. (HUSSERL, apud LEBRUN, 1988, p. 39, nota 11).

Pelo contrário, para Lebrun, Kant teria sido o primeiro a retificar a orientação metafísica do *Cogito* substancialista de Descartes, ao distinguir entre ciência objetiva e filosofia. Na perspectiva de Kant, continua Lebrun, Galileu tinha razão de ser objetivista porque pensava a partir da disposição epistemológica da Representação. Na época, acreditava-se que a filosofia operava no mesmo solo da matemática, estendendo de forma ilimitada o uso dos seus conceitos *a priori*, sem colocar a interrogação pela origem e pelos limites do conhecimento. Com Kant, o

espaço da Representação é interrogado em seus limites de direito. A metafísica clássica será considerada um dogmatismo, um saber filosófico descuidado de seus limites.² As análises da ordem clássica representativa são substituídas por uma analítica, isto é, por uma reflexão sobre as condições da ordem. Essa leitura de Lebrun a respeito do papel ocupado pela *Crítica* de Kant é a mesma assumida por Foucault, ainda que as perspectivas de um e de outro não se assemelhem.

Para Foucault, o espaço ocupado pelo pensamento de Descartes não é o mesmo daquele inaugurado pela filosofia de Kant. Foucault sustenta que a Ideologia de Destutt de Tracy é a última das filosofias clássicas; ela é a “ciência das ideias” (FOUCAULT, 1966, p. 253) porque trata da relação entre as representações; pretende valer como Gramática e Lógica de toda ciência possível. No entanto, a Ideologia não interroga o fundamento da Representação; ela formula somente o saber das leis que a organiza; pretende ser um saber de todos os saberes, mas está ainda situada na Representação. A Ideologia define o pensamento de uma relação pela sensação dessa relação, o que não deixa de ser uma representação.

Como a Ideologia, a *Crítica* tem o mesmo ponto de aplicação, que é a relação das representações entre si. No entanto, o que funda tal relação não está no nível da Representação, mesmo que ela seja atenuada pela noção de sensação. Kant justifica-a interrogando-a na direção do que a torna possível em sua generalidade, em sua forma universalmente válida. Ao colocar sob juízo as condições da ordem, ele contorna a Representação e o que nela é dado “para endereçar-se àquilo mesmo a partir do qual toda representação, seja ela qual for, pode ser dada.” (FOUCAULT, 1966, pp. 254-255).

A *Crítica* não se submete ao jogo das próprias representações que, ao partirem de si próprias, se decompõem pela análise e se recompõem pela síntese. Na *Crítica* “somente juízos de experiência ou constatações empíricas podem fundar-se sobre os conteúdos da representação. Qualquer outra ligação, para ser universal, deve fundar-se para além de toda experiência, no *a priori* que a torna possível.” (FOUCAULT, 1966, p. 255). Com isso, busca-se as condições a partir das quais é possível uma representação em geral do mundo.

Dessa perspectiva, a *Crítica da razão pura* assume um lugar curioso em *As palavras e as coisas*. De um lado, ela não está mais no espaço da Representação clássica; mas, de outro, ela não é incluída entre as analíticas da finitude. Ela encontra-se situada nos limites, nas fronteiras entre as duas *épistémès*; opera ao modo de uma dobradiça entre o clássico e o moderno.

² Procedimento dogmático não é o mesmo que dogmatismo. A *Crítica* não se contrapõe ao procedimento dogmático da razão no seu conhecimento puro como ciência. A ciência “tem que ser sempre dogmática, isto é, provando rigorosamente a partir de princípios seguros *a priori*”. O dogmatismo, pelo contrário é justamente o “procedimento dogmático da razão pura *sem uma crítica precedente da sua própria capacidade*.” (KANT, 1999, p. 47, grifos do autor).

Ao contornar a Representação a *Crítica* kantiana está posicionada no limiar da Modernidade. Ela sanciona pela primeira vez o acontecimento fundamental da cultura europeia contemporânea do final do século XVIII que é “a retirada do saber e do pensamento para fora do espaço da representação.” (FOUCAULT, 1966, p. 255)³ Doravante, a relação entre as representações será deslocada para o campo transcendental, mediante a analítica do sujeito transcendental.

A *Crítica da razão pura* interroga as condições da relação entre as representações do lado do que as torna em geral possíveis:

Põe assim a descoberto um campo transcendental, em que o sujeito, que jamais é dado à experiência (pois não é empírico), mas que é finito (pois não tem intuição intelectual), determina na sua relação com um objeto = x todas as condições formais da experiência em geral; é a análise do sujeito transcendental que extrai o fundamento de uma síntese possível entre as representações. (FOUCAULT, 1996, p. 256)

O *Cogito* cartesiano tinha um alcance indefinido, pois entre os clássicos não havia limites entre ser e representação; todas as coisas podiam ser representadas pelo ser pensante, inclusive aquelas situadas *além* da experiência sensível. Com Kant, pela primeira vez na filosofia, surge um sujeito fora do espaço da Representação clássica. Emerge um *Eu penso* diferente do *Eu penso* cartesiano. O *Cogito* cartesiano é submetido à *Crítica*, privado da intuição intelectual e de seu alcance substancialista.

Com a redistribuição da *épistémè* moderna desaparece a transparência entre ser e representação em todos os domínios. A analítica do sujeito transcendental é a primeira constatação desse deslocamento. Deixa de haver transparência entre um *Je* e um *Moi*. O *Eu penso* kantiano é o instrumento dos conceitos do entendimento. Ele assemelha-se à luz que abre a experiência à sua inteligibilidade, embora já não se trate de uma luz transparente, como a de Descartes.

Como escreve Canguilhem:

O sujeito transcendental dos pensamentos bem como o objeto transcendental da experiência, é um X. A unidade originariamente sintética da percepção constitui de modo anterrepresentativo uma representação limitada, no sentido de que não pode ter acesso a sua fonte originária. Assim, à diferença do *Cogito* cartesiano, o *Eu penso* se enuncia como um em-si sem reconhecer-se como um para-si. (CANGUILHEM, 1970, p. 142)

Além das lúcidas observações de Canguilhem é preciso ressaltar que, se por um lado o sujeito transcendental deixa de ser transparente a si mesmo como objeto de representação (*moi*),

³ Na *Crítica da razão pura*, o campo da representação aparece como uma metafísica, uma espécie de “dogmatismo desavisado” (FOUCAULT, 1966, p. 256).

por outro, jamais ele se oferece, sem mais, como objeto empírico. Apesar de finito, ele não pode ser objetivado empiricamente; ele é condição formal da experiência, mas não se encontra submetido à sua contingência.

A finitude do sujeito kantiano é pensada *de dentro* da filosofia, na medida em que ele não está exposto à precariedade da empiricidade. Destituído de intuição intelectual, resta ao sujeito finito a intuição sensível; esta concerne à faculdade da sensibilidade, atributo do sujeito transcendental. Na sensibilidade, as categorias de espaço e de tempo são as formas de intuição sensível, ou seja, as “condições de existência das coisas como fenômenos”. (KANT, 1999, p. 43). Por isso, não se pode conhecer qualquer objeto como coisa *em si* mesma, mas somente na medida em que for objeto apreensível pela intuição sensível, ou seja, desde que seja perceptível como fenômeno.

Quanto aos objetos que não podem ser representados como fenômenos, somente é possível pensá-los. Para conhecer um objeto, deve-se “provar sua possibilidade (seja pelo testemunho da experiência a partir da sua realidade, seja *a priori* pela razão).” (KANT, 1999, p. 43, nota 1). Há um pensamento possível - e não exatamente um conhecimento - quando não se pode garantir que ele corresponde a um objeto sensível.

Por meio da *Crítica*, pela primeira vez a finitude é constituinte de conhecimento e não mais um limite negativo em relação à perfeição do infinito divino. Contudo, trata-se de finitude atributo do sujeito transcendental, desprovida das determinações propriamente empíricas. Kant quer fundamentar a metafísica como ciência; mas não pensa a ciência nos limites de sua empiricidade.

Na leitura feita por Heidegger da *Crítica* kantiana, no seu livro *Kant e o Problema da Metafísica* (1996), este Eu transcendental só pode ser compreendido a partir da intuição humana, que é finita. No entanto, como já advertido, Heidegger vê aí menos uma teoria do conhecimento do que a possibilidade de uma ontologia fundamental; ele se preocupa com o ser finito e não com o conhecimento finito do homem.

Foucault, porém, está voltado para a possibilidade de um conhecimento finito. Interessante a intuição sensível da *Crítica* a partir da perspectiva da arqueologia do saber. Ora, a intuição sensível não basta a si própria; ela precisa ser relacionada ao entendimento para que haja conhecimento. Não há qualquer conceito do entendimento se não houver uma intuição sensível correspondente que, mediante o espaço e o tempo, convertam as condições de existência das coisas enquanto fenômenos como cognoscíveis ao intelecto. Se o conhecimento depende da intuição, não há mais lugar para o dogmatismo clássico.

Na analítica transcendental, as condições de possibilidade dos objetos da experiência se identificam com as condições da própria experiência. E se estas últimas são determinadas pelo

sujeito transcendental, em vistas da preservação de sua pureza, significa que para Kant a experiência não passa de possibilidade formal. A *Crítica* cria um espaço intransponível entre o sujeito transcendental e os objetos empíricos, ao decidir-se por uma analítica do sujeito.

De todas as filosofias, a *Crítica* de Kant é a que tem um lugar simbólico decisivo em *As palavras e as coisas*. Seu mérito é o de ter transformado o sujeito finito em condição de conhecimento, sem que ele esteja submetido ao dado empírico. Na *Crítica* há distinção entre o empírico e o transcendental. Ao problematizar a finitude, a *Crítica* inaugura aquilo que Foucault chama de “disposição antropológica”, com a ressalva de que, ao contrário das filosofias que a seguem, ela não cai no “sono antropológico” (FOUCAULT, 1966, p. 351) constantemente alvejado pela arqueologia do saber.

A FINITUDE AMBÍGUA: CARTOGRAFIA DO SONO ANTROPOLÓGICO

Ao contrário da analítica transcendental kantiana, nas principais correntes das filosofias poskantianas a finitude é pensada a partir da recondução dos conteúdos empíricos na direção de um sujeito constituinte. Há uma antropologia, no sentido atribuído por Foucault, desde o momento em que o homem é reconhecido, ao mesmo tempo, como sujeito transcendental do conhecimento e objeto empírico do saber.

Diferentemente do que pode ser observado na descrição arqueológica das ciências positivas efetuada por Foucault, nas analíticas da finitude o empírico é subsumido como dobra interior do transcendental, e não na sua irreduzível exterioridade. Nessa dobradura emerge a figura ambígua do homem, meio positiva, meio filosófica. Ela não supõe a alteridade e a anterioridade daquilo que a delimita na exterioridade das ciências positivas, mas também não chega ao estatuto de uma analítica transcendental na qual o sujeito é finito, mas não empírico. A analítica da finitude poskantiana se confunde no meio do caminho.

“O limiar da Modernidade não está situado no momento em que se pretendeu aplicar ao estudo do homem métodos objetivos mas no dia em que se constituiu um duplo empírico-transcendental a que se chamou *homem*.” (FOUCAULT, 1966, pp. 329-330, grifos do autor). Contudo, não é qualquer estudo sobre o homem que pode ser designado como uma analítica da finitude, mas somente aquele que o situa ao mesmo tempo como ser empírico e transcendental.

A filosofia moderna se caracteriza pela relação ambígua na qual o homem é colocado diante de suas próprias limitações, ao mesmo tempo como conteúdo e como fundamento. Sob esse viés é que o arqueólogo situa numa mesma rede positivismo naturalista, dialética e fenomenologia. Ambas as correntes de pensamento, segundo Foucault, se desviaram da lição

básica de Kant de que não é possível um livre acesso dos conteúdos finitos às formas transcendentais sem uma crítica preliminar do conhecimento.

Para começar, o positivismo e a dialética (esta, principalmente na sua forma de marxismo). Ambos têm como preocupação a fundamentação das sínteses objetivas; por isso, estão sempre alojadas ao lado dos objetos. Entretanto, fazem valer, respectivamente, os objetos da *natureza* e da *história* como transcendentais.

Seguindo a esteira da estética transcendental de Kant, o positivismo naturalista tentou assimilar o transcendental ao empírico; seguindo o caminho da dialética transcendental, o marxismo tentou absorver o histórico no transcendental. Para Foucault, nem um nem outro entenderam o corte estabelecido por Kant na filosofia ocidental. O problema dessas duas correntes é que ambas afirmam a existência de uma verdade em si na percepção (positivismo) ou na história (dialética).

O positivismo é a primeira forma de pensar do século XIX abordada por Foucault a partir do papel simbólico ocupado pela *Crítica* de Kant. Ele é equiparado a uma “quase-estética”. (FOUCAULT, 1966, p. 331). Contudo, ele não explicita com maiores detalhes o porquê de tal atribuição, razão pela qual procuramos entender minimamente em que aspecto ela pode ser justificada.

Na *Crítica da razão pura*, em sua primeira parte denominada *Estética Transcendental*, Kant expõe o processo da sensibilidade pelo qual ocorre a receptividade dos objetos da experiência. A sensibilidade ou a faculdade das intuições sensíveis trata das impressões produzidas pelos objetos no sujeito - a sensação, que produz intuições empíricas -, mas também as formas de captação do objeto que independem da sensação, situadas *a priori* no ser humano, denominadas intuições puras. Assim, na estética transcendental as intuições empíricas indicam a apresentação dos objetos, e as intuições puras representam tais objetos no intelecto. Apresentação sensível e representação intelectual constituem, pois, as duas condições do conhecimento sintético a partir da sensibilidade.

Nesse sentido o positivismo naturalista é uma quase-estética porque não vai além das intuições empíricas, quer dizer, ele situa as condições do conhecimento na *natureza* da própria sensação, e não no sujeito transcendental.

Se concordamos que a forma da nossa sensibilidade fornece as condições de possibilidade do saber, por que não dar uma base empírica para toda ciência empírica, investigando a estrutura específica de nossos sentidos? Houve inúmeras variações neste sonho naturalista-reducionista. Cada uma destas variações fundamentaria todo conhecimento na teoria empírica da percepção. (DREYFUS; RABINOW, 1995, p. 35)

O problema é que o positivismo naturalista não é capaz de aceder às intuições puras fornecidas *a priori* pela sensibilidade como condição de captação das categorias de espaço e tempo (ver KANT, 1999, pp.73-90). Esquecendo-se do *a priori*, o positivismo converte o natural em transcendental sem uma efetiva crítica do conhecimento.

A outra forma de pensamento situada a partir da *Crítica* de Kant é a dialética, na sua expressão maior de marxismo. Foucault a chama de “quase-dialética” (FOUCAULT, 1966, p.331). Analogamente ao que fizemos em relação ao positivismo naturalista, buscamos compreender em que aspecto tal atribuição é justificada.

Na perspectiva de Kant, em seu uso lógico no processo do conhecimento, a faculdade da razão, como parte da *Dialética Transcendental*, busca a unidade não a partir das intuições empíricas, como na *Analítica Transcendental*, e sim por meio dos conceitos do entendimento.

Escreve Kant (1999, p.234):

Se o entendimento é uma faculdade da unidade dos fenômenos mediante regras, a razão é a faculdade da unidade das regras do entendimento sob princípios. Portanto, ela jamais se refere imediatamente à experiência ou a qualquer objeto, mas ao entendimento, para dar aos seus múltiplos conhecimentos unidade *a priori* mediante conceitos, a qual pode denominar-se unidade de razão e é de natureza completamente diferente da que pode ser produzida pelo entendimento.

Para Foucault, o marxismo é uma quase-dialética “transcendental” porque não supõe antes a unidade feita pelo entendimento a partir das intuições, que é a formação dos conceitos. Quando ele parte do objeto *história* tal como ele se dá na experiência - e não em termos dos conceitos do entendimento sobre esse objeto - ele não considera o processo da *Analítica transcendental* e por isso não chega a ser uma *Dialética transcendental*.

Além disso, para Kant, a faculdade da razão tem outro uso, além daquele lógico: é que ela pode formar ideias puras, fora da experiência, tais como as de alma, mundo e Deus. Embora estas não possam ser conhecidas, tomadas como coisas enquanto objetos da experiência, elas podem ser pensadas na condição de coisas em si. É o caso da ideia de mundo. O mundo empírico não satisfaz à razão na medida em que é somente um conjunto de fenômenos, sem alcançar a ser um todo único. A exigência da razão consiste então em representar-se no mundo como uma totalidade acabada, não pela apreensão do objeto “mundo”, mas por meio da ideia de mundo.

Ao tratar desse segundo viés da faculdade da razão kantiana, Foucault inclui o marxismo entre as metafísicas precríticas, posto que estas:

[...] alojam-se do lado do objeto e, de certo modo, *além dele*; como a Ideia na *Dialética transcendental*, totalizam os fenômenos e dizem a coerência *a priori* das multiplicidades empíricas; fundam-nas, porém, num ser cuja realidade enigmática constitui, antes de todo conhecimento, a ordem e o liame daquilo que se presta a conhecer. (FOUCAULT, 1966, p. 257, grifos nossos)

Para Foucault, o marxismo se aloja, de certo modo, ao lado do objeto história, porém, *além dele*, porque o transforma em sua própria condição. Ele segue os passos da *Dialética Transcendental* quando se trata de fundar as multiplicidades empíricas, mas dela difere na medida em que os conhecimentos não estão fundados num sujeito transcendental e sim no ser dos próprios objetos. Ainda, nesse segundo sentido da faculdade da razão, o marxismo é, para Foucault, uma quase-dialética.

Ao contrário da crítica kantiana, positivismo e marxismo prescindem de uma analítica, ou seja, de um sujeito transcendental que extraia, na sua relação com os objetos, uma síntese possível, sem ser empírico. Essa é uma das razões pelas quais, ao contrário da *Crítica*, tais filosofias estão incluídas na antropologia moderna que reduplicam o empírico e o transcendental.

Poder-se-ia esperar então que a arqueologia de Foucault considerasse a fenomenologia do século XX como a verdadeira contestação tanto do positivismo quanto do marxismo, na busca de uma nova analítica do sujeito. De fato, o autor situa com justeza a fenomenologia, principalmente aquela de Merleau-Ponty e sua leitura de Husserl. Porém, antes de ser pensada como contestação do positivismo e da dialética, a fenomenologia também é mapeada na mesma rede das correntes filosóficas anteriores.

São meritórios os esforços da analítica do vivido de Merleau-Ponty na tentativa de contestação tanto do positivismo quanto da dialética. Nesse aspecto, é salvaguardada a coerência da fenomenologia.

O pensamento moderno:

não pôde evitar um discurso que permitisse analisar o homem como sujeito, isto é, como lugar de conhecimentos empíricos, mas reconduzidos o mais próximo possível do que os torna possíveis, e como forma pura imediatamente presente nesses conteúdos; um discurso, em suma, que desempenhasse em relação à quase-estética e à quase-dialética o papel de uma analítica. (FOUCAULT, 1966, p. 331)

A analítica do vivido formula um discurso permitindo que todos os conteúdos empíricos sejam dados à experiência, mas se situa também como a forma originária que os torna em geral possíveis. Ela estabelece a comunicação entre o espaço do corpo e o tempo da cultura, as determinações da natureza e o peso da história sob a condição de que o corpo (e a natureza) seja dado na experiência de uma espacialidade irreduzível, e de que a cultura (a história) seja experimentada no imediato das significações sedimentadas.

Mas a avaliação da coerência da fenomenologia é onerosa. Embora a analítica do vivido tente contestar o positivismo e a dialética, ela é um discurso de “natureza mista” (FOUCAULT, 1966, p. 332) que busca articular a objetividade possível de um conhecimento da natureza com a experiência originária que se esboça através do corpo.

De qualquer modo, o *vivido* se aloja no objeto empírico e não no sujeito transcendental. Por isso, a fenomenologia precisa deslocar os conteúdos empíricos para uma subjetividade constituinte. Ela incorre no mesmo problema do positivismo e da dialética: transforma “as verdades de fato [...] em verdade de razão” (LEBRUN, in RIBEIRO, 1985, pp. 20-21).

Por isso, o positivismo, o marxismo e a fenomenologia falham na tentativa da fundamentação do conhecimento moderno do homem porque não prestaram atenção à distinção que Kant fizera, na *Crítica*, entre o empírico e o transcendental. Os *atos* do positivismo, a *história* da dialética, e o *vivido* da fenomenologia são, ao mesmo tempo, conteúdos e formas do conhecimento. Essas filosofias se alojam *além* dos objetos, pois os consideram não somente como tais, mas como sua própria condição. Elas fracassam, principalmente porque o homem, tomado em sua historicidade e precariedade pelas ciências positivas, não pode ser fundamento de qualquer conhecimento.

A filosofia moderna repousa numa antropologia que, por sua vez, está assentada numa finitude ambígua: “um modo de pensamento em que os limites de direito do conhecimento (e, conseqüentemente, de todo saber empírico) são ao mesmo tempo as formas concretas da existência, tais como elas se dão precisamente nesse mesmo saber empírico.” (FOUCAULT, 1966, p. 261).

CONSIDERAÇÕES

Foucault utiliza a crítica kantiana, tanto para anunciar sua novidade em relação à finitude clássica, quanto para estabelecer uma avaliação crítica em relação ao positivismo, à dialética e à fenomenologia. Neste aspecto, Kant desempenha um papel fundamental no livro de 1966. No entanto, convém também perguntar de qual lugar se situa Foucault para assim avaliar correntes filosóficas modernas tão significativas.

Provavelmente, a resposta a essa questão poderia ser extraídas do capítulo X, de *As palavras e as coisas*. A arqueologia do saber quer ser uma investigação que prescinde de uma antropologia, no sentido de um duplo empírico-transcendental. Uma das conclusões centrais do livro maior de Foucault é que há bem pouco tempo “existiam o mundo, sua ordem, os seres humanos, mas não o homem.” (FOUCAULT, 1966, p.333). Resta saber como ainda é possível pensar sem a “forma” homem, sem a segurança aparente que essa finitude ambígua proporcionava às principais correntes do pensamento moderno. Se os modernos substituíram uma ontologia do infinito por uma analítica da finitude, o desaparecimento do homem não passaria do diagnóstico de um novo umbral, de uma nova fronteira do pensamento, na qual a unidade dessa forma monolítica se esfacela diante da emergência de um vazio, no qual múltiplas figuras poderiam habitar: elas podem ser chamadas de inconsciente, de estrutura, de linguagem,

de discurso. É em razão disso que a *Crítica* deixa de operar um lugar simbólico no limiar da época contemporânea; esse lugar poderá ser ocupado por outros saberes, tais como psicanálise, etnologia, linguística. Esses saberes são denominados de “contraciências” porque “não cessam de ‘desfazer esse homem que, nas ciências humanas, faz e refaz sua positividade” (FOUCAULT, 1999, p. 526). A arqueologia das ciências do homem, nesse aspecto, somente poderia ser situada a partir desse lugar, no qual a unidade do sujeito é dissolvida pela multiplicidade das figuras do impensado.

REFERÊNCIAS

- CANGUILHEM, G. Muerte del hombre o agotamiento del *Cogito*? In: P. BURGELIN et al. (eds.). *Análisis de Michel Foucault*. Buenos Aires: Tiempo Contemporáneo, 1970, pp. 122-147.
- DELEUZE, G. *Foucault*. Trad. Cláudia Sant’Anna Martins. São Paulo: Brasiliense, 1991.
- DESCARTES, R. Les Règles pour la direction de l’esprit. Traduction et notes par Jacques Brunschwig. In: _____. *Oeuvres Philosophiques*. Textes établis, présentés et annotés par Ferdinand Alquié. Paris: Garnier Frères, 1963. Tome I (1618-1637). pp. 67-203.
- _____. Meditações. In: _____. *Os Pensadores*. Introd. de Gilles-Gaston Granger; trad. de J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. São Paulo: Abril Cultural, 1973. pp. 81-152
- DREYFUS, H.; RABINOW, P. *Michel Foucault, uma trajetória filosófica: para além do estruturalismo e da hermenêutica*. Tradução de Vera Porto Carrero e Antônio Carlos Maia. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995.
- FOUCAULT, M. *Les mots et les choses*. Paris: Gallimard, 1966.
- _____. Introduction à l’Anthropologie. In: KANT, E. *Anthropologie d’un point de vue pragmatique*. Présentation par D.Defert, Fr. Ewald, F.Gros. Paris: Vrin, 2008. pp. 11-79.
- _____. *Dits et écrits, I*. Paris: Gallimard, 1994.
- GRANGER, G.G. Introdução. In: DESCARTES. *Os Pensadores*. São Paulo: Abril Cultural, 1973. pp.11-30.

HEIDEGGER, M. *Kant y el Problema de la Metafísica*. 6. ed. México, D. F.: Fondo de Cultura Económica, 1996.

KANT, I. *Crítica da Razão Pura*. Tradução de Valério Rohden e Udo Baldur Moosburger. São Paulo: Nova Cultural, 1999.

LEBRUN, G. Note sur la phénoménologie dans *Les Mots et les Choses*. In: CANGUILHEM, G. (org.). *Michel Foucault Philosophe*. Paris: Seuil, 1988. pp. 33-53.

LEBRUN, G. Transgredir a finitude. In: RIBEIRO, R.J. (org.). *Recordar Foucault*. São Paulo: Brasiliense, 1985. pp. 9-23.

TERNES, J. *Michel Foucault e a Idade do Homem*. Goiânia: UCG/UFG, 1998.