

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO CARLOS
CENTRO DE EDUCAÇÃO E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA E METODOLOGIA DAS CIÊNCIAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

**SUJEITO E HOMEM NA CRÍTICA DE MICHEL
FOUCAULT À ANTROPOLOGIA**

Fillipa Carneiro Silveira

São Carlos
2015

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO CARLOS
CENTRO DE EDUCAÇÃO E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA E METODOLOGIA DAS CIÊNCIAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

SUJEITO E HOMEM NA CRÍTICA DE MICHEL FOUCAULT À ANTROPOLOGIA

Fillipa Carneiro Silveira

Tese apresentada ao programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de São Carlos como requisito parcial para a obtenção do título de DOUTORA EM FILOSOFIA.

Orientadora: Prof. Dra. Débora Cristina Morato Pinto

Co-orientador: Prof. Dr. Luís Fernandes dos Santos Nascimento

Agência Financiadora: CAPES

São Carlos
2015

Ficha catalográfica elaborada pelo DePT da Biblioteca Comunitária UFSCar
Processamento Técnico
com os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

S587s Silveira, Fillipa Carneiro
Sujeito e homem na crítica de Michel Foucault à antropologia / Fillipa Carneiro Silveira. -- São Carlos : UFSCar, 2015.
241 p.

Tese (Doutorado) -- Universidade Federal de São Carlos, 2015.

1. Filosofia Francesa Contemporânea. 2. Sujeito.
3. Homem. 4. Antropologia. 5. Crítica. I. Título.



UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO CARLOS

Centro de Educação e Ciências Humanas
Programa de Pós-Graduação em Filosofia

Folha de Aprovação

Assinaturas dos membros da comissão examinadora que avaliou e aprovou a Defesa de Tese de Doutorado da candidata Fillipa Carneiro Silveira, realizada em 29/06/2015:

Profa. Dra. Débora Cristina Morato Pinto
UFSCar

Profa. Dra. Monica Loyola Stival
UFSCar

Prof. Dr. Marcio Suzuki
USP

Prof. Dr. Pedro Paulo Garrido Pimenta
USP

Prof. Dr. André Constantino Yazbek
UFF

Dedico este trabalho àquelas e àqueles que me foram e me são mestres. Da crença, do cuidado, do amor, da amizade; dos aprendizados.

“Que é preciso eu ser, eu que penso que sou meu pensamento, para que eu seja o que não penso, para que meu pensamento seja o que não sou?”

Foucault

“Se alguém não consegue provar que uma coisa é, pode provar que não é. Se nenhuma das duas dá certo (o que acontece com frequência), ele pode então perguntar-se se lhe interessa admitir uma ou outra (por meio de hipótese), seja do ponto de vista teórico, seja do prático [...]”

Kant

Agradecimentos

À CAPES, pelo financiamento desta pesquisa;

Ao programa de Pós-Graduação em Filosofia da UFSCar e, sobretudo, aos queridos professores Débora Morato e Luís Nascimento, pelo constante apoio, pela interlocução, pela dedicação e orientação, pelas trocas, não só acadêmicas, mas de amizade, durante todos esses anos, sem o quê esta pesquisa jamais teria tido lugar;

Aos professores André Yazbek; Pedro Pimenta; Mônica Stival; Márcio Suzuki, Ana Carolina Soria e Luiz Monzani por terem aceitado participar da minha banca examinadora;

Aos meus pais Raimundo Silveira e Socorro Silveira, que me deram todo o cuidado e os meios necessários para chegar até aqui;

Às minhas irmãs Lia Silveira e Léa Silveira, pelo carinho, pelas trocas, pelo laço estreito, tecido durante tantos anos, e também pelo exemplo acadêmico que sempre foram para mim; Ao meu sobrinho Lucas Silveira Silva, pelo carinho, e pela nossa amizade;

À minha família dos laços firmados; ao meu amado Igor Alves, pelo constante cuidado, pela paciência, pelo nosso “a dois”, construído a cada dia, com muita crença e dedicação;

Às minhas irmãs Nahyara Marinho, Rosa Lima, Pat Calvet, Pati Gorzoni, Marina Campos, Arline Ribeiro, Eliana Matos, Vanessa Neves, Nathércia Marinho, Wladiana Matos e Flor Furlotti, pela força intensa de sua amizade;

Aos meus amigos Jota Marinho e André Matos, pela parceria, pela interlocução, e pelo que realizamos juntos em todos esses anos;

Aos meus cunhados, João Cunha e Kennedy Marreiro, e à minha sobrinha-cunhada Marcela Morena, que são também meus irmãos; aos meus queridos sogros Maria Aparecida Alves e José Lúcio Alves;

Aos amigos e colegas da UFSCar, de São Carlos e do Cursinho Pré-Vestibular, especialmente Mariana Carosia, Ise Shinkawa, Solange Mucha, Inês Marinho; Gustavo Oliveira, Zé Luciano (Bubina), Patrícia Cruz, Andressa Souto, Newton Falcão, Ciro Garcez e Luís Henrique Monzani;

Aos demais professores da UFSCar, pelo aprendizado que me proporcionaram, sobretudo ao professor Paulo Licht, pela amizade e pelos trabalhos realizados em conjunto;

Aos funcionários e técnico-administrativos da UFSCar;

A todos os que, de uma maneira ou de outra, contribuíram para que este trabalho se realizasse;

E a tudo o mais, que não posso ver e tocar, mas que me mantém unida, *pertinente*, aos acima mencionados;

Sou muito grata.

Resumo

Este trabalho apresenta uma análise do problema da antropologia em Foucault, à luz dos conceitos de sujeito e de homem, nos seus textos de meados da década de 50, e da década de 60. Toma-se como ponto de partida a *Tese Complementar à História da loucura*, intitulada *Gênese e estrutura da Antropologia de um ponto de vista pragmático de Kant*. Em seguida, analisam-se os textos da década de 50, nos quais encontramos as origens do problema da antropologia dentro das investigações sobre a psicologia e a doença mental. Por fim, analisamos, por esse mesmo viés, os textos principais da fase arqueológica, até *As Palavras e as coisas*. Constatamos que, desde a *Tese Complementar*, a antropologia se define como um olhar específico dirigido ao homem, no limiar entre o que nele é interno (a alma/ mente, a subjetividade), e o que nele é externo (de um lado, seu corpo e, de outro, suas relações de saber/ poder com o outro). Dentro dessas dualidades, identifica-se também uma “antropologização dos saberes”, como resultado de uma confusão, na análise do homem, entre o domínio empírico de sua existência concreta, e o domínio da análise de suas faculdades enquanto sujeito transcendental, tema fundamental de *As palavras e as coisas*. Além disso, observa-se nestas relações entre interioridade e exterioridade um elemento de normalização antropológica, presente na regulação das condutas humanas a que, no entanto, é dado aos sujeitos humanos escapar pela liberdade de “fazerem algo de si mesmos”. Assim, a crítica de Foucault à antropologia envolve também uma crítica *da* antropologia, numa crítica *da verdade*, herdeira do pensamento de Kant, mas também se opondo a ele, na medida em que faz uma crítica *histórica* das formas pelas quais as verdades são constituídas.

Palavras-chave: sujeito; homem; antropologia; crítica; arqueologia.

Résumé

Ce travail présente une analyse du problème de l'anthropologie chez Foucault, à la lumière des concepts de sujet et d'homme, dans ses textes du milieu des années 50, et des années 60. Le point de départ, c'est la thèse complémentaire à *l'Histoire de folie*, intitulé *Genèse et structure de l'Anthropologie* du point de vue pragmatique de Kant. Ensuite, on fait l'analyse des textes des années 50, dans lesquels on trouve les origines du problème de l'anthropologie au sein de la recherche sur la psychologie et la maladie mentale. Enfin, on fait, sous la même perspective, l'analyse des textes principaux de la période archéologique, jusqu'à *Les mots et les choses*. On trouve que, depuis la *Thèse Complémentaire*, l'anthropologie est défini comme un regard spécifique sur l'homme, au seuil entre ce qui lui est interne (l'âme / esprit, la subjectivité), et ce qui lui est externe (son corps, d'un côté et, de l'autre, ses relations de savoir / pouvoir avec l'autre). Dans ces dualités repose aussi une «anthropologisation du savoir», en raison de la confusion dans l'analyse de l'homme, entre le domaine empirique de son existence concrète, et le champ d'analyse de ses facultés en tant que sujet transcendantal, thème fondamental de *Les mots et les choses*. En outre, on observe dans ces relations entre l'intériorité et l'extériorité un élément de normalisation anthropologique, présente dans la régulation du comportement humain à laquelle, cependant, il est possible aux sujets humains de s'en échapper, en vue de sa liberté de «faire quelque chose d'eux-mêmes». Ainsi, la critique de Foucault à l'anthropologie implique aussi une critique de l'anthropologie, dans une critique *de la vérité*, héritier de la pensée de Kant, mais aussi en s'en opposant, une fois qu'elle se donne comme une critique historique des formes par lesquelles les vérités sont constituées.

Mots-clés: sujet; homme; anthropologie; critique; archéologie.

SUMÁRIO

Introdução	3
1. A Tese Complementar como ponto de partida: antropologia pragmática	10
1.1. O sentido de “pragmática” na <i>Tese Complementar</i>	15
1.2. Sínteses nas relações mútuas entre antropologia e filosofia crítica.....	20
1.2.1. O <i>interno</i> e o <i>externo</i> no homem	25
1.2.2. O lugar do conhecimento de si	31
1.3. A possibilidade do “desconhecimento” de si	35
1.4. Sistematicidade e popularidade da <i>Antropologia</i>	39
1.5. <i>Antropologia</i> e Filosofia Transcendental	41
1.6. Empiricidade e finitude: os limites da investigação antropológica.....	45
1.7. A antropologia e a <i>norma</i> subjacente a seus duplos: o homem no limiar	50
1.8. Sujeito e homem na <i>Tese Complementar</i> : mais de uma antropologia... 57	
2. A gênese do problema antropológico e a psicologia	62
2.1. O homem concreto e o sonho contra a determinação psicológica.....	68
2.1.2. Psicanálise e fenomenologia em torno das significações	72
2.1.3. Binswanger: uma antropologia da imaginação e da liberdade.....	78
2.2. A psicologia como objeto	84
2.2.1. O estatuto da <i>doença</i> mental.....	87
2.2.2. Corpo e espírito: a antropologia filosófica entre o natural e o humano	93
2.2.3. A história da psicologia entre positividade e negatividade.....	96
2.2.4. A pesquisa científica em psicologia: teoria, prática e os rumos de uma outra <i>história</i>	100
2.3. Sujeito e homem na década de 50: liberdade e negatividade na formação de uma <i>crítica histórica</i>	104
3. Antropologia, doença e saber	114
3.1. Moralização da loucura e estrutura antropológica da doença mental ..	121

3.1.1. Estatuto da doença mental na modernidade: o “círculo antropológico”	142
3.2. Doença e “disposição antropológica” em <i>O Nascimento da Clínica</i>	149
3.3. Sujeito e homem nas relações entre doença e antropologia: limites da perspectiva histórica e crítica na formação da arqueologia	161
4. A história do <i>Mesmo</i> em <i>As palavras e as coisas</i>: a antropologização dos saberes	170
4.1. A ideia de <i>representação</i> e seus limites.....	182
4.1.1. Gramática, história natural e riquezas: as ciências empíricas antes do homem.....	192
4.1.2. Os limites da representação: <i>finitude</i> e positivities	200
4.2. A disposição antropológica e seus limites.....	206
4.3. Sujeito e homem em <i>As palavras e as coisas</i> : antropologismo, ciências e finitude	215
4.3.1. O problema do fundamento das ciências humanas	223
Considerações Finais	232
Referências Bibliográficas	236

INTRODUÇÃO

O problema da antropologia no pensamento de Foucault encerra muitas ambiguidades e dificuldades. Ambiguidades no sentido de que a própria colocação do problema pode assumir diferentes formas, e dificuldades, respeitantes, sobretudo, ao fato de não haver, no pensamento do autor, a fundamentação de uma antropologia como conhecimento ou discurso sobre o “modo de ser do homem” e, ainda menos, uma antropologia filosófica¹.

No entanto, até meados da década de 1950, em textos menos visados pelos comentadores, observamos que Foucault revela, fora do horizonte da *arqueologia do saber*, e no âmbito de investigação sobre a doença mental, uma perspectiva que se vale, ainda que não em termos fundamentais, de considerações antropológicas sobre o homem. O pano de fundo desta investigação remetia a um “homem global”, dotado de uma *personalidade*, por oposição a um homem alienado na terapêutica psicológica. Há ainda, nesse mesmo período, questionamentos sobre as possibilidades de uma legítima antropologia onírica e imaginária, num contexto existencialista. Estas questões, juntamente com o pano de fundo, foram, efetivamente, abandonadas, diante de profundas transformações de método, terminando por se converter em temas cada vez menos considerados também por parte dos próprios pesquisadores do pensamento de Foucault.

¹ Por antropologia filosófica entendo aqui o direcionamento filosófico de um conhecimento sobre o homem, orientado ou animado por um princípio, seja teológico (o tratamento humano de coisas divinas); neo-escolástico (considerando também seus desdobramentos modernos, e que diz respeito à relação alma/ corpo, e os problemas metafísicos da psicologia); seja cultural ou “científico” no âmbito de uma filosofia das ciências que tomam o “homem” como objeto. Cf. A. Lalande. *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, 2006, p. 62-63. Este último é justamente o sentido contra o qual Foucault desenvolve uma perspectiva crítica. Esta antropologia filosófica é bem ilustrada por Cassirer pela delimitação de seu lugar diante da distinção, operada por Pascal, entre um “espírito geométrico” e um “espírito agudo ou sutil”, sendo o primeiro o relativo às matemáticas e à dedução, e o segundo aquele unicamente a partir do qual se pode desenvolver uma verdadeira “doutrina do homem”, uma “antropologia filosófica”, que leva em conta “a riqueza, a sutileza, a variedade e a versatilidade” da natureza do homem, para a qual a matemática jamais poderia servir de instrumento adequado. Cf. E. Cassirer [1944]. *Antropologia filosófica: Introdução a uma filosofia da cultura humana*, 1972, p. 29-30.

Somente diante dessa negação é que a questão antropológica em Foucault perdeu lugar para o desenvolvimento de uma *crítica história*² dos sujeitos humanos, sendo este momento de seu pensamento mais comumente abordado e reconhecido. A consideração do homem e da própria antropologia foi remetida à questão do sujeito. O texto que celebrizou esta remissão, operando seu acabamento, e convertendo Foucault no anunciador do “fim da modernidade” e da “morte do homem”, foi *As palavras e as coisas* [1966], no qual o autor aponta as condições de nascimento de uma “antropologização dos saberes”, numa postura claramente oposta à validade epistêmica do conhecimento sobre o homem³.

Nesse sentido, o pensamento de Foucault parecia ter tomado, já há muito, um “caminho sem volta”, no qual o conceito de sujeito assumiria, doravante, três sentidos específicos. O primeiro estaria remetido, como no caso de *As palavras e as coisas*, à subjetividade transcendental kantiana, implicada numa relação viciosa do homem consigo mesmo, pelo fato de ele se oferecer ao saber como, ao mesmo tempo, sujeito e o objeto. O segundo, encontrado na dita fase *genealógica* do pensamento do autor, como produto e efeito das relações entre saber e poder que “subjetivam” os indivíduos humanos⁴. O terceiro diria respeito à última fase de seu pensamento, numa consideração *ética* desse sujeito, como ponto a partir do qual estaria dada a possibilidade de escape à subjetivação/ objetivação, no exercício da liberdade por parte desses mesmos indivíduos; no *cuidado* de si próprios.

Em qualquer um desses desdobramentos, o homem jamais será pensado novamente pelo que ele é. É o sujeito que, doravante, será

² Há várias passagens em que em Foucault refere-se ao seu próprio projeto crítico, em referência implícita ou explícita a Kant. Um exemplo da primeira se encontra em *O nascimento da clínica* [1963], 1977, p. XVIII, em que sua pesquisa sobre o nascimento do olhar médico é descrita como sendo, ao mesmo tempo, histórica e crítica. Já em *Qu'est-ce que les lumières?* [1984], 2001, p. 1395, Foucault se refere ao seu próprio projeto como uma crítica que, diferentemente da de Kant, ganha valor *positivo*, e se centra não sobre “estruturas formais com valor universal”, mas como exame histórico dos eventos a partir dos quais nos tornamos sujeitos daquilo que pensamos, dizemos e fazemos.

³ No entanto, a questão do homem em Foucault não se reduz à “dobra antropológica” identificada em *As palavras e as coisas*, havendo outras maneiras de se adentrar nela considerando-se o período que vai de uma arqueologia do nascimento do homem a uma genealogia de sua invenção. Cf. G. Le Blanc. *L'invention de l'homme moderne. Une lecture de Michel Foucault*, 2011/2, p. 60

⁴ Nesse sentido, de modo completamente apartado de uma compreensão da natureza humana, o que John Rajchman identifica como a inauguração, por parte de Foucault, de “um novo tipo de questão pragmática”. Cf. J. Rajchman. *Foucault pragmático*, 2000, p. 70.

interrogado no que *faz* ou pelo que *se faz dele*. Surge o tema das formas de sua constituição⁵ no mundo ocidental, sendo o exame dessas formas, nas palavras do próprio autor⁶, o mote principal de todo o percurso de seu pensamento. Com efeito, desta perspectiva, sua filosofia assume uma postura crítica, no sentido de oposição, à antropologia.

O objetivo desta pesquisa encontra, portanto, sua maior dificuldade no fato de buscar fazer a reconstituição desse processo, de modo a identificar, nas principais obras de Foucault publicadas entre os anos de 1954 e 1966, os traços, as repetições e as modificações que revelam o tratamento destas questões. Por essa razão, e visando a este propósito, optou-se por remeter os termos *antropologia*, *problema antropológico*, ou ainda *questão antropológica* a uma mesma ideia, para reunir num objeto o que, com efeito, se apresenta no desenrolar dos diferentes tratamentos conferidos por Foucault às relações entre sujeito e homem na arqueologia do saber. Assim, adotou-se como fio condutor a relação que se pôde estabelecer, em cada um desses períodos, entre sujeito e homem, e dela se ocupou o final de cada um dos quatro capítulos aqui dispostos.

Para além de um fio condutor que nos permitisse reunir um conjunto de investigações de Foucault sobre os temas do homem e do sujeito no período implicado, adotou-se um ponto de partida e, no caso, o mesmo não foi escolhido por critérios cronológicos. Apesar de a referência mais clássica e recorrente para o problema implicado nas relações entre sujeito e homem em Foucault ser o tema da morte do homem em *As palavras e as coisas*, tomamos este texto como, na verdade, um ponto de chegada e de acabamento, e não como ponto inicial. Tomou-se como ponto de partida um outro texto, escrito por

⁵ O sujeito em Foucault nunca é pensado como uma estrutura autônoma de conhecimento, se dando sempre a partir de processos históricos de formação, de engendramento, sejam estes modos de *objetivação* – através dos quais os seres humanos são *tornados* sujeitos, submetidos a relações de saber/ poder – seja por meio de modos de *subjetivação* – a partir dos quais o ser humano se torna “sujeito de sua própria existência”. Cf. Revel, Judith. *Foucault: conceitos essenciais*, 2005, p.82.

⁶ No ensaio *O sujeito e o poder*, de 1982, Foucault remete todo seu pensamento ao exame das condições através das quais os seres humanos foram tornados sujeitos: “Inicialmente, eu gostaria de dizer qual foi o objetivo do meu trabalho nos últimos 20 anos. Não foi analisar os fenômenos do poder nem de lançar as bases de tal análise. Eu procurei antes produzir uma história dos diferentes modos de subjetivação do ser humano na nossa cultura; eu tratei, nessa ótica, de três modos de objetivação que transformam os seres humanos em sujeitos”. Foucault, Michel. [1982] Le sujet et le pouvoir. In: *Dits et écrits II (1976-1988)*, 2001, p. 1041-1042, [tradução minha].

volta de seis anos antes, mas publicado muito tardiamente⁷, que abriu inteiramente as possibilidades de se investigar, bem mais a fundo, e desde o início de sua formação, o problema da antropologia no pensamento de Foucault como um todo⁸, e não somente no que veio a se desdobrar em *As palavras e as coisas*.

Trata-se de uma tese complementar⁹ à *História da Loucura na idade clássica*, intitulada *Introdução à Antropologia: gênese e estrutura da Antropologia de um ponto de vista pragmático de Kant*, em que Foucault tece um comentário a este último texto de Kant publicado em vida [1798]. Esta tese de Foucault nos foi duplamente significativa como ponto inicial: pelos aspectos distintos que dela pudemos extrair sobre o problema da antropologia, e pelo tratamento, por parte do autor, de uma leitura do kantismo com relação a qual o autor francês parece manter uma relação ambígua. Ao mesmo tempo em que nega a subjetividade transcendental como fundamento, parece herdar da crítica kantiana tanto um “modo” de fazer filosofia como alguns problemas que reverberarão em sua obra, todos remetidos à questão da história.

Nesse sentido, compreendemos que uma crítica de Foucault à antropologia envolve também esse conjunto de formulações que abordaremos no período de 1954 a 1966 considerando, no entanto, o lugar central que aí é ocupado por uma *crítica da verdade*¹⁰, herdeira do pensamento de Kant, mas também se opondo a ele, na medida em que faz uma crítica das formas por meio das quais as verdades são constituídas. Nesse mesma perspectiva é que compreendemos, para efeitos do desenvolvimento desta pesquisa, uma crítica à – que é também “da” – antropologia¹¹. Ela nos revela que não há uma via

⁷ Kant, E. *Anthropologie d'un point de vue pragmatique* précédé de Foucault, M. *Introduction à L'Anthropologie*. Paris: Vrin, 2008.

⁸ “[...] o aspecto que fica esbatido neste trabalho de Foucault será retomado mais tarde e sobre uma outra base, até constituir um dos motores principais de toda sua obra”. Sardinha, Diogo. *Kant, Foucault e a antropologia pragmática*, 2011, p. 56.

⁹ Por esta razão, e diante do longo título da obra, nos referiremos à mesma apenas como *Tese Complementar*.

¹⁰ “A história crítica da verdade de Michel Foucault toma distância daquilo que normalmente se entende por filosofia crítica, quer dizer, a busca dos limites necessários da experiência que o sujeito de conhecimento está impedido de ultrapassar; antes, ela quer ser a história das regras e mecanismos produtores de verdade que o sujeito está disposto a aceitar, a recusar e a mudar em si mesmo e nas suas circunstâncias. Ela aponta para os limites da história dos conhecimentos *sobre e a partir* do sujeito, normalmente reconhecida como sua *verdadeira história*”. C. Candiotti, *Foucault e a crítica da verdade*, 2010, p. 20.

¹¹ “Foucault faz da crítica da antropologia o ponto de partida, ao mesmo tempo, da sua crítica da função e do papel das ciências humanas nos dispositivo do poder-saber das sociedades

única de consideração da questão por parte de Foucault, mas o tratamento de questões distintas envolvendo, cada uma delas, o problema do homem e da subjetividade. Diante disso, no ensejo de apresentar algumas soluções às dificuldades mencionadas, os objetivos deste trabalho se desdobram no desenvolvimento de quatro etapas.

No primeiro capítulo, analisamos a *Tese Complementar* de Foucault sobre o texto de Kant, em torno de uma antropologia *pragmática*, procurando elucidar, segundo os argumentos do autor, as relações que ele julga encontrar entre essa antropologia e todo o empreendimento crítico. Identificamos, a partir do texto, três diferentes acepções de antropologia que não são inteiramente extrínsecas umas às outras. Desde a *Tese Complementar*, a antropologia tende a ser compreendida como uma maneira específica de definir o olhar sobre o homem, no limiar entre o que nele é interno (a alma/ mente, a subjetividade), e o que nele é externo (de um lado, seu corpo e, de outro, suas relações de saber/ poder com o outro). Dentro dessas dualidades, a própria antropologização dos saberes é identificada como uma reduplicação empirico-transcendental. Além disso, há nestas relações entre interioridade e exterioridade um elemento de normalidade antropológica que está na base da regulação das condutas humanas que, no entanto, aos sujeitos humanos é dado escapar, pelo uso de sua liberdade em “fazer algo de si mesmos”, que revela algo do sentido pragmático da liberdade em Kant.

O segundo capítulo se atém à análise das relações entre psicologia e antropologia, buscando encontrar elementos que apontem para a gênese da questão antropológica em Foucault. Os textos abordados revelam a referida mudança de posição do autor, que passa de uma investigação dos fundamentos epistêmicos do saber sobre as enfermidades à investigação sobre as condições que tornaram possível o desenvolvimento de saberes, diagnósticos e intervenções pautados pela constituição de um modelo de “homem normal” contraposto à doença mental. Por fim, apontamos a

modernas e contemporâneas, e de toda a trajetória filosófica na qual ele implicará suas pesquisas ao longo de sua vida. Assim, a crítica da questão antropológica torna-se o ponto de partida de uma análise que tem por tema maior o problema da desconstrução e da reconstrução do sujeito, mais precisamente da desconstrução do sujeito como *arché* (causa, princípio, origem) e da reconstrução da subjetividade como efeito”. R. Nigro. Le grondement de la critique du sujet fondateur dans Le réveil du sommeil anthropologique. In: *Révue Rue Descartes*, 2012/3, p. 61, [tradução minha].

centralidade das ideias de *história* e de *crítica* na virada observada desde o final da década de 50.

No terceiro capítulo, investigamos ainda os desdobramentos desse problema implicado no tratamento da doença e da doença mental, mas evocando as obras maiores publicadas, tratando, inicialmente, do problema da conversão do fenômeno da loucura em doença mental, e a formação de um círculo “antropológico” na *História da loucura* [1961/ 1972], processo que se revela em seu caráter “moralizador”. Aqui já se encontra avançada a tese do “nascimento do homem” como objeto das ciências humanas, assim como as condições de formação de um modelo ético de conduta, ao qual estão submetidos os sujeitos através de diagnósticos e tratamentos psíquicos, jurídicos e médicos. O capítulo aborda ainda *O nascimento da clínica*, problematizando a própria doença como produto do olhar médico, e a formação de uma *anatomoclínica* que, por sua vez, se assenta na pressuposição do corpo humano como lugar *originário* da doença. Por fim, abordam-se os limites da própria postura histórica e crítica, que teria orientado o pensamento de Foucault até então, em face da consolidação da arqueologia como método em exercício.

No quarto e último capítulo, nos ocupamos, finalmente, de *As palavras e as coisas* para analisar o acabamento dos problemas avançados já na *Tese Complementar*, cinco anos antes. Neste texto, Foucault desenvolve a tese sobre o processo de antropologização dos saberes como característica do pensamento ocidental moderno. A compreensão do homem a partir de uma analítica da finitude teria tornado possível uma “dobra” no saber segundo a qual o exame da finitude humana em sua existência empírica teria sido erigido em fundamento transcendental desse mesmo saber, dando origem a uma ilusão antropológica à qual corresponde o Homem, objeto das ciências humanas.

A normalização antropológica, implicada nessa ilusão, e identificada como uma das acepções que o problema da antropologia assume na *Tese Complementar*, continuará, no pensamento de Foucault, como base das “narrativas totalizantes” do pensamento ocidental, que não somente reduzem e determinam, do ponto de vista do saber, os sujeitos humanos a um modelo de homem normal, como se colocam na base da justificação de intervenções e

práticas institucionais terapêuticas, jurídicas e científicas sobre esses mesmos sujeitos. A contrapartida dos efeitos desta “normalização antropológica” se desdobra na possibilidade de o próprio sujeito ocupar-se de si mesmo e de produzir a si mesmo. É notório que este tema, caro à fase final da obra de Foucault, seja acompanhado por uma retomada do pensamento de Kant num artigo de 1984, intitulado *O que são as luzes?*¹². É quando tanto o olhar lançado à leitura da *Antropologia de um ponto de vista pragmático* quanto a ideia de crítica histórica parecem ser retomados. A partir deles, Foucault se posicionará com relação ao tratamento da questão do esclarecimento por parte de Kant, opondo a esta temática, “sempre dependente do humanismo”, um “*ethos* filosófico” que, suplantando a subjetividade transcendental, pudesse valer como uma “ontologia histórica”, em que é dada aos sujeitos, a liberdade de dizer, pensar e fazer algo de si mesmos (FOUCAULT [1984], 2001, p. 1392-1393).

¹² O foco da pesquisa se mantém dirigido às principais obras publicadas como fonte primária, no entanto, será necessário não desconsiderar entrevistas, artigos e textos de conferências, que auxiliam na compreensão do que cada tema representa para o autor, em suas próprias palavras, e em cada uma das fases.

1. A TESE COMPLEMENTAR COMO PONTO DE PARTIDA: ANTROPOLOGIA PRAGMÁTICA

O nascimento da problemática antropológica no pensamento de Foucault está estreitamente relacionado à questão da psicologia¹³. Desde a abordagem existencial na *Introdução à Le rêve et l'existence*¹⁴ (1954b), passando pela investigação acerca da cientificidade das ciências humanas, o estatuto do homem na filosofia é inquirido pelo autor francês a partir do fenômeno da doença mental, dos desvios de comportamento e dos saberes que se estabelecem sobre os mesmos¹⁵. A antropologia se torna problemática para Foucault na medida em que é um saber que questiona e “constitui” o homem a partir de cisões, considerando as suas relações entre alma e corpo, entre sujeito e objeto, entre o âmbito mais íntimo (interno) e as relações com o outro (externo).

O cerne desta investigação surge de maneira explícita e temática na *Tese Complementar*¹⁶ de Foucault sobre a *Antropologia de um ponto de vista pragmático*¹⁷ [1798b] de Kant. Analisaremos este texto tomando-o como ponto de partida de uma investigação sobre o problema antropológico na obra de Foucault. Duas razões justificam a eleição desta obra como lugar inicial da discussão: 1 – o fato de este ser o primeiro texto publicado em que o tema “antropologia” é tomado expressamente pelo autor como objeto principal de

¹³ Refiro-me aqui tanto à psicologia como ciência humana, como à investigação sobre a alma ou a essência do homem, no sentido filosófico. A questão psicológica surge também dentro da investigação sobre o sujeito como fonte e fundamento do conhecimento, em cujo horizonte se desenrola a tensão implicada nas relações entre mente e corpo, entre a função lógica e o domínio da empiricidade, assim como o problema do conhecimento de si.

¹⁴ M. Foucault [1954b]. Introduction. In: *Dits et écrits I*, 2001, pp. 93-147. Trata-se da introdução ao texto de L. Binswanger. O sonho e a existência. Trad. Marta Gambini. *Natureza Humana*, 2002, p. 417-449.

¹⁵ “A loucura é a forma mais pura, a forma principal e primeira do movimento com o qual a verdade do homem passa para o lado do objeto e se torna acessível a uma percepção científica. O homem só se torna *natureza* para si mesmo na medida em que é capaz de *loucura*”. M. Foucault [1961/ 1972]. *Histoire de la folie à l'âge classique*, 1972, p. 544, [tradução minha].

¹⁶ Até 2008, contava-se apenas com o manuscrito inédito, disponível na biblioteca da Sorbonne e, posteriormente, transferido para o Centro Michel Foucault em Caen. Cf. F. Gros e J. Dávila. *Michel Foucault lector de Kant*, 1996, p.33.

¹⁷ Doravante referida apenas por *Antropologia*, com inicial capitular e em formato itálico para distinguir o uso da referência genérica à questão da antropologia.

investigação e, 2 – o fato de o texto suscitar uma ramificação do sentido que a questão antropológica assume no pensamento de Foucault, tendo Kant como referência determinante. O texto apresenta o horizonte de uma crítica à antropologia, guardando elementos de uma espécie de abandono da crença na psicologia¹⁸ por parte de Foucault, e abrindo espaço para um âmbito mais amplo de investigação sobre o homem. Em uma palavra, é a partir deste texto de 1961 que podemos observar de que maneira a antropologia surge em Foucault, primeiramente, como uma condição de possibilidade da psicologia e, num segundo momento, como um saber passível de outras configurações que aquelas oferecidas pela abordagem psicológica do homem.

Duas coisas são bastante notáveis no texto. A primeira é que ele se tenha redigido como tese complementar a *Loucura e desrazão: História da Loucura na Idade Clássica*¹⁹, obra em que o autor dirige um olhar crítico e incisivo à psicologia e sua história, abordando a loucura como um objeto construído no seio de uma psiquiatria científica. A segunda é que, enquanto tese complementar, o objeto deste escrito seja um texto de Kant que se ocupa do conhecimento do homem (uma antropologia) de um ponto de vista *pragmático*. Tomando as duas teses em conjunto, poderíamos dizer que enquanto a *História da loucura* aponta o nascimento, na modernidade, do doente mental, em correlação ao nascimento do próprio homem como objeto da psicologia²⁰, a *Tese Complementar* parece encontrar no texto de Kant, a um só tempo, as origens da possibilidade epistemológica de uma pergunta sobre o homem e a negação do caráter essencialista/ universalista desta pergunta, uma vez que o sentido de “pragmática” remete a uma antropologia que investiga não aquilo que o homem “é”, mas aquilo que ele “faz” de si mesmo.

¹⁸ A partir dos anos de 1954 e 1955 – período em que Foucault acaba de publicar *Maladie mentale et personnalité*, reeditado em 1961 com o título de *Maladie mentale et psychologie* – o autor teria passado a adotar uma postura de recusa à possibilidade de se fundamentar a psicologia como ciência dos distúrbios de comportamento. Em seus cursos na Universidade de Lille, faz referências a Kant e Nietzsche, pondo em questão os fundamentos da antropologia. Seguramente a leitura de tais autores contribuiu para a operação de uma virada incisiva contra as ciências do homem em geral e à antropologia em particular. Cf. M. Miotto. *O problema antropológico em Michel Foucault*, 2011, p. 212- 213. Entre estes autores impulsionadores do que poderíamos chamar aqui uma “investida contra-antropológica”, inclui-se também Heidegger, por meio de cujo pensamento Foucault afirma ter chegado a Nietzsche (Cf. M. Foucault [1984]. *Le retour de la morale*. In: *Dits et écrits II*. Paris: Gallimard, 2001, p.1522).

¹⁹ Op. cit.

²⁰ Cf. M. Foucault [1961/ 1972]. Op. cit., p. 531-560.

Desde o final da década de 50, Foucault inicia uma investida contra o fundamento epistemológico das ciências humanas, fundadas num “antropologismo”, que o impele a objetar continuamente, a partir de então, contra a legitimidade de uma ciência do homem que o constitua como objeto a partir das relações entre o que nele é interno e o que é externo. Ora, esta é justamente a estrutura investigativa da *Antropologia de um ponto de vista pragmático* de Kant, o que nos leva a pensar que Foucault parte, no exame da questão antropológica, dos sentidos adquiridos por ela desde então.

A interpretação do texto de Kant revelará uma ambiguidade na compreensão de Foucault sobre a antropologia: de um lado, ele toma este texto como uma espécie de ícone do nascimento dos saberes antropologizantes que futuramente dariam ensejo às ciências humanas como tentativa de fundar a verdade do homem, mas, de outro, ela abre uma possibilidade legítima de se questionar o homem remetendo sua verdade ao domínio do *pragmático*, que livra o pensamento de qualquer investida essencialista. Este viés, porém, só seria trabalhado por Foucault tardiamente²¹ e para além da abordagem expressa do termo “antropologia”.

Intitulado *Introdução à Antropologia – Gênese e estrutura da Antropologia de Kant*, o texto foi redigido durante a estadia de Foucault em Hamburg, Alemanha, como diretor do Instituto Francês. No escrito, ele examina muito detidamente o contexto e as condições da redação da última das obras publicadas por Kant. Ela seria o produto final de uma série de aulas e pesquisas empreendidas pelo filósofo desde o início da década de 1770. De dentro da problemática da metafísica, mais especificamente no interior da busca pelo lugar da psicologia empírica²² no sistema da razão pura, Kant teria destacado o lugar da antropologia.

²¹ “[...] tudo isso sugere uma aproximação com o núcleo da reflexão de Foucault sobre a ética, tal como ela aparece nos seus últimos escritos. Nós pensamos aqui sobretudo nos dois últimos volumes da *História da sexualidade*, respectivamente *O uso dos prazeres* e *O cuidado de si*, de 1984, e nos cursos do Collège de France dos anos oitenta, nomeadamente *A hermenêutica do sujeito*, *O governo de si e dos outros* e *A coragem da verdade*”. M. Fonseca e S. Muchail. La thèse complémenteaire dans la trajectoire de Foucault, *Revue Rue Descartes*, 2012/13, p. 28, [tradução minha].

²² Chama-se “psicologia empírica” à “descrição das suas faculdades empíricas”. Cf. BORGES, Maria de Lourdes. *Psicologia empírica, antropologia e metafísica dos costumes em Kant*, 2003. Trata-se de uma espécie de “fisiologia do sentido interno”. I. Kant [1781/ 1787]. *Crítica da razão pura*, 2001, B406. Ocupa-se do conhecimento de si, mas unicamente na medida em que o Eu

Trata-se de uma leitura singular e pouco canônica de Kant, na qual se atribui uma centralidade à questão da antropologia no percurso geral da obra do autor. Surgem aqui detalhes de método e vocabulário que antecipam o olhar de Foucault dirigido ao exame das formações do saber, o que mais tarde será denominado “arqueologia”. Nesta forma de análise, é atribuído grande valor a “sedimentações”, “camadas” e “deslizes” do texto, que fariam parte do seu processo de formação e modificação no decorrer do tempo. Estes índices e elementos são examinados em detalhe e apontados como determinantes para a compreensão desta centralidade do texto de Kant cujas origens remontariam aos cursos sobre antropologia ministrados por ele desde 1772. Assim, o texto se teria constituído ao longo de 25 anos, passando por acertos, acréscimos e mudanças, processos emudecidos em sua “geologia profunda” (FOUCAULT [2008], 2011, p.17).

Foucault identifica, a despeito da interpretação corrente sobre a significância e os desdobramentos da filosofia crítica, um elemento que tradicionalmente não é aí enfatizado: a suma importância da antropologia no desenvolvimento da filosofia transcendental de Kant. Neste ensejo, Foucault parece buscar sempre o que escapa, o que de “fora” (textos de outros períodos, relações com obras contemporâneas) influencia o que está “dentro”; o “não-dito” no dito (pressupostos evocados, mas nem sempre explorados); as descontinuidades dos discursos e suas elipses. É notável que a articulação das precisões de datas com as suposições delas decorrentes deixem entrever o desenho de uma linha bem articulada e estendida no exame da obra kantiana – funcionando como um ponto de partida da interrogação – e revelando uma leitura peculiar, própria de Foucault, sobre Kant, o antropólogo ou filósofo da antropologia. O que nos interessa de perto é justamente o esforço do francês em constituir esta leitura que torna hiperbólicos o valor e a função da antropologia no pensamento de Kant para que possamos daí extrair os elementos que nos guiarão os desdobramentos das conclusões deste texto de 1961 no decorrer do percurso do autor.

Dessa maneira, fazemos do texto do francês algo semelhante ao que ele mesmo opera com o texto de Kant: tornar hiperbólicos o valor e a função da

“aparece” para mim, sendo este aparecer já modificado, na medida em que sou afetado por mim mesmo.

problemática antropológica, e buscar o que na *Tese Complementar* de Foucault seria central para o desenvolvimento de uma interpretação particular sobre um objeto; a antropologia, como um dos modos pelos quais os seres humanos, na cultura ocidental, teriam sido transformados em sujeitos²³.

Retomando as relações genéticas entre antropologia e psicologia, não é irrelevante o fato de que a investigação de Kant sobre a primeira esteja igualmente relacionada à problemática da segunda e de seu lugar no conhecimento. Tanto a psicologia racional como a empírica representariam impasses ao conhecimento, devendo ser suprimidas do terreno da metafísica²⁴. A primeira por supor que, para além da função lógica, o sujeito pensante pudesse ter como objeto uma alma ou uma substância simples, real e sempre idêntica a si²⁵: “fora dessa significação lógica do *Eu*, não temos nenhum conhecimento do sujeito em si que, na qualidade de substrato, esteja na base desse sujeito lógico, bem como de todos os pensamentos” (KANT [1781/ 1787], 2001, A350). Já a segunda, por se ocupar de descrições empíricas e, portanto, contingentes, insuficientes ao estabelecimento de um conhecimento universal sobre a subjetividade. A psicologia empírica, por um lado, não pode permanecer no horizonte da investigação metafísica, uma vez que não se poderia fundamentar um conhecimento *a priori* de objetos que são dados aos sentidos. Mas, por outro lado, de acordo com Kant, seria por demais relevante para que se a remova da metafísica sem, no entanto, atribuir-lhe uma “morada própria”, algo que só seria possível no âmbito de uma “antropologia pormenorizada”, ainda a ser desenvolvida. Esta antropologia pormenorizada vem a ser justamente o último dos textos de Kant publicado em vida, objeto da tese de Foucault.

De acordo com o autor francês, a antropologia pragmática teria dissolvido o problema da psicologia empírica numa antropologia pragmática:

²³ Cf. M. Foucault [1984], *Le sujet et le pouvoir*, 2001, p. 1042.

²⁴ A psicologia empírica é banida da metafísica em função de seu conteúdo: “[...] Qual será a posição da *psicologia empírica*, que sempre reclamou o seu lugar na metafísica, e da qual se esperavam na nossa época tão grandes coisas para o esclarecimento desta ciência, depois de se ter perdido a esperança de estabelecer *a priori* qualquer coisa de concludente? Respondo: 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”. Kant. *Crítica da razão pura*. Op. cit. A 848 B 876.

²⁵ *Ibid.*

“Compreende-se que, no fundo, a antropologia tenha tornado impossível uma psicologia empírica e um conhecimento do espírito inteiramente desenvolvido no nível da natureza” (FOUCAULT [2008], 2011, p.55). Tal análise resultaria numa “fisiologia menos a vida” (*Idem*), numa investigação sobre o homem reduzida apenas à análise de seu corpo, de uma matéria como outra qualquer. Não é esta a sua função. Se a psicologia empírica seria o ramo da ciência metafísica sobre a experiência do homem, a antropologia viria, num mesmo movimento, recusar-lhe o estatuto metafísico e remeter-lhe a uma investigação legítima sobre o homem em sua existência empírica na qual o espírito (*Geist*) resguardaria o espaço de atuação de sua liberdade. É este espaço resguardado à atuação do elemento liberdade, que parece estar garantido à antropologia compreendida como *pragmática*, que se estabelece o ponto central de uma tensão que abordaremos adiante.

1.1. O sentido de “pragmática” na *Tese Complementar*

Na distinção entre o âmbito de investigação da psicologia empírica com relação à racional, vimos que a questão que move a primeira é justamente o fato de ela remeter a uma observação empírica do homem que, por sua vez, veio a ser convertida numa antropologia. A consideração do mero aspecto físico do homem não constituiria ainda o objeto de investigação de Kant na *Antropologia de um ponto de vista pragmático*:

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 [1798b] 2006, p. 21).

A mera observação do físico no homem converteria a antropologia numa fisiologia. O propósito do texto de que tratamos implica os desdobramentos de uma tensão: compreender o homem como sendo objeto de natureza, mas levando-se em consideração o fato de que ele também age e modifica esta

natureza, fazendo algo dela, o que implica igualmente a possibilidade de ele modificar a si mesmo, no exercício de sua liberdade.

A liberdade tem um caráter especial na antropologia pragmática. Numa determinada passagem do texto, Foucault aborda uma discussão travada por correspondência entre Kant e o jurista alemão Christian Schütz no período final de redação da *Antropologia* (FOUCAULT [2008], 2011, pp. 34-38). Schütz teria feito uma séria objeção a Kant com relação à distinção operada por ele entre sujeito jurídico e pessoa moral. Esta distinção é fundamental para a compreensão do cunho pragmático da *Antropologia*²⁶ e do sentido peculiar de que aí é dotada a liberdade como a possibilidade de o homem “fazer algo de si mesmo”. A objeção de Schütz afirma que as relações jurídicas através das quais os indivíduos podem “pertencer” uns aos outros numa relação de propriedade implicaria na perda da liberdade e, portanto, da condição de *pessoa*, daqueles que, nesta relação, são tomados como coisa. Atribuir um direito de posse da mulher por parte do marido na relação matrimonial, por exemplo, significaria tratar-lhe como coisa jurídica e não como pessoa. De acordo com Foucault, é bastante provável que esta discussão tenha ensejado ou fomentado o desenvolvimento desta ideia de liberdade pragmática em que coisa jurídica e a pessoa como sujeito moral jamais entram em conflito:

A Antropologia é pragmática no sentido de que não vê o homem enquanto pertencente à cidade moral dos espíritos (ela seria chamada *prática*), nem à sociedade civil dos sujeitos de direito (ela seria então *jurídica*); considera-o “cidadão do mundo”, isto é, enquanto pertencente ao domínio do universal concreto (FOUCAULT [2008], 2011, p.36).

A coisificação na relação de pertencimento entre pessoas não resultaria, então, de um direito que transforma a pessoa em coisa. A coisificação é um fato que resultaria do direito adquirido e se daria unicamente no nível jurídico e não no âmbito moral. O sujeito de direito tem sua liberdade limitada por regras jurídicas pré-estabelecidas, mas seu caráter de ser livre está igualmente presente nas relações que ele mantém com outros indivíduos no âmbito de uma estranha síntese chamada “universal concreto”. Nela, estão manifestos,

²⁶ Cf. F. Gros e J. Dávila. Op. cit., p. 8.

ao mesmo tempo, o caráter empírico e positivo do direito posto e o aspecto universal da moral²⁷.

A *Antropologia* é pragmática, pois concebe o homem como cidadão do mundo, sendo o mundo este espaço onde as relações jurídicas concretas preservam incólume o domínio da liberdade do sujeito. Esta liberdade não é exatamente fundadora, e nem é nascida da relação de direito, mas é pragmática, e estaria na base do que Kant expõe no prefácio da *Antropologia*, sobre o fato de ela ter como objeto o homem enquanto ser de livre ação:

Tratando do homem como “*freihandelndes Wesen*”, a *Antropologia* libera toda uma zona de “livre-troca” onde o homem faz circular suas liberdades como que de mão em mão, ligando-se assim aos outros por um surdo e ininterrupto comércio, que lhe angaria uma residência em toda a superfície da terra. Cidadão do mundo ([2008], 2011, p. 38).

Se está aberto ao homem o horizonte de sua livre ação no mundo, e se, por outro lado, sua fisiologia não é critério de conhecimento ao menos nesta antropologia que Kant empreende, assume-se desde o início que o saber antropológico pretende conhecer o que é o ente homem sem fixar-lhe uma essência. A liberdade é considerada não como princípio primeiro, mas como algo que se situa entre a existência empírica do homem, de um lado, e a sua capacidade de transformar o mundo através do *uso* empírico de suas faculdades, de outro. Trata-se de uma liberdade que ganha seu sentido universalizável a partir de uma *pragmática*. Este é, possivelmente, um fator que teria tornado o texto tão próximo às inquietudes de Foucault no início dos anos 60. Veremos, que, por outro lado, a investigação de Kant terminará por fazer decorrer desta liberdade uma normalização que abordaremos adiante.

Para além do fator liberdade, um elemento que se destaca na antropologia pragmática de Kant é o fato de o homem ser tomado como um “cidadão do mundo”. Isto quer dizer basicamente duas coisas: 1 – Enquanto pertencente a um mundo e atuando nele, o homem é passível de um

²⁷ A teoria moral em Kant, pautada na busca por um princípio universal supremo, não poderia se pautar em observações empíricas. No entanto, ela não poderia deixar de se referir à aplicabilidade de tal princípio à vida empírica e sensível do homem. Se não se pode afirmar que o conteúdo da filosofia moral kantiana “se aplique” a uma verificação empírica, deve-se admitir, ao menos, que os mesmos não podem ser contraditórios ao que se verifica empiricamente. Cf. BORGES, Op. Cit., p. 2. É o que se pode observar também na já referida passagem da *Crítica da razão pura* (A 848 B 876) na qual Kant, referindo-se à psicologia empírica e seu lugar na metafísica, afirma que os princípios da filosofia pura não devem se confundir com a filosofia aplicada, mas ainda assim, deve estar “unida” a ela.

conhecimento sobre o mesmo que vai além do saber da *Escola*, sendo dotado de *popularidade* e 2 – Que o próprio conhecimento sobre o homem – a antropologia – está atrelado a um conhecimento do mundo físico, cosmológico.

Na *Lógica* (A 24), Kant distingue a natureza do conhecimento filosófico no tocante aos conceitos da *Escola* e do mundo. No primeiro caso, a filosofia visa ao conhecimento sistemático enquanto *habilidade*, “[...] a um saber especulativo, sem considerar o quanto o saber contribui para o fim último da razão humana” (KANT, [1800], 2003, p. 41). A pergunta sobre esta finalidade última da razão humana é o que compete ao saber voltado à ideia de mundo, na qual a *utilidade* desempenha importante papel, visto que o saber se dirige, então, ao uso da razão segundo “o princípio interno da escolha entre diversos fins”. Observa-se assim o sentido de uma antropologia, concebida do ponto de vista pragmático, dirigir-se a partir de um conhecimento que ultrapassa o saber escolástico, buscando o sentido teleológico²⁸ do que homem “faz” de si mesmo.

Quanto ao fato de o saber da antropologia estar atrelado ao conhecimento do mundo físico ou cosmológico, Foucault ressalta que, inicialmente, a geografia física e a antropologia, nos cursos ministrados por Kant, bem antes da publicação da *Antropologia*, remanesciam como conhecimentos paralelos e complementares um ao outro. No entanto, no texto definitivo, as referências à geografia e à natureza não aparecem mais como complementares, sendo definitivamente remetidas à compreensão de um mundo que é natural, mas também “forma já habitável”. O mundo do homem não se regula mais tanto pela natureza, mas se dá como “cidade a ser construída”. De uma perspectiva cosmológica passa-se a uma outra, cosmopolítica (FOUCAULT [2008], 2011, p. 27). A este tema se coaduna o fato de a *Antropologia* se prestar a um conhecimento do homem que ultrapassa o ponto de vista fisiológico, pois o homem da antropologia é um “cidadão do mundo”, tema que desenvolveremos adiante.

²⁸ Na *Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*, Kant inicia o desenvolvimento de um pensamento teleológico da natureza: pensada como “Providência”, ela teria dotado os seres humanos de razão tornando possível a eles tirar de si mesmos os meios necessários para suplantar a causalidade e a ordenação mecânica natural, no sentido de aprimorarem suas disposições naturais num sentido progressivo. Cf. I. Kant [1784], 2011, p. 6 (terceira proposição). Essa ideia parece ser cara também à *Antropologia* no sentido em que o homem é capaz de ultrapassar a fisiologia e “fazer algo de si mesmo”.

Aqui se poderia aproximar a ideia de uma antropologia pragmática ao texto *Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita* [1784], no qual Kant enfatiza o lugar atribuído pela natureza ao homem no desenvolvimento de suas “disposições naturais”. Remetendo esta ideia à *Antropologia* poderíamos dizer que esta, por mais que se preste a observações empíricas do homem enquanto cidadão do mundo – e não tenha como propósito a busca pelo princípio supremo que rege sua ação – permanece ligada a um movimento que vai da natureza à liberdade. O homem é um ser natural e, portanto, submetido às leis da natureza, porém, enquanto dotado de razão, é capaz de gerir esta natureza em função do desenvolvimento dessa mesma razão, o que, de acordo com Kant, é também uma *finalidade* inerente à própria natureza²⁹.

A *Antropologia*, no entanto, uma vez que se propõe a uma observação empírica do homem enquanto aquele que faz algo de si mesmo, não se desenvolve sob o ponto de vista do desenvolvimento de uma finalidade última subjacente à razão humana ou à própria natureza. Por outro lado, e justamente por se centrar no fato de que o homem *faz* algo de si mesmo, o texto não pode se furtar a uma ideia de liberdade, ainda que não teleológica, o que faz o texto entrar constantemente em contradição com a ideia de que se trata meramente de descrever empiricamente ao homem³⁰.

Em uma palavra, a liberdade congrega os polos desta tensão revelada e marca o caráter pragmático da *Antropologia*, uma liberdade que se apresenta nos entremeios de uma descrição empírica daquilo que o homem *faz* livremente de si mesmo e do jogo com aquilo que ele “pode” fazer:

²⁹ “A natureza não faz verdadeiramente nada supérfluo e não é perdulária no uso dos meios para atingir seus fins. Tendo dado ao homem a razão e a liberdade da vontade que nela se funda, a natureza forneceu um claro indício de seu propósito quanto à maneira de dotá-lo. Ele não deveria ser guiado pelo instinto, ou ser provido e ensinado pelo conhecimento inato; ele deveria, antes, tirar tudo de si mesmo”. I. Kant [1784]. *Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*, 2003, p. 6.

³⁰ De acordo com Foucault, teria havido uma hesitação por parte de Kant ao publicar o texto original da *Antropologia* que, inicialmente, era compreendida como lugar da simples análise das formas concretas da observação de si. No entanto, a afirmação de que a antropologia suplanta a mera descrição do que o homem sofre por parte da natureza, o elemento da liberdade teria trazido a dificuldade de remetê-la ao domínio do transcendental: “Era, pois, normal que Kant renunciasse a publicar um texto tão estranho, se não ao problema da antropologia, pelo menos ao nível da reflexão que lhe é própria”. M. Foucault [2008], 2011, p. 34. O lugar possível da antropologia passa a se delinear, de acordo com Foucault, quando se toma o manuscrito e o texto publicado em conjunto e este espaço parece ser garantido pela *pragmática*.

Ela [a *Antropologia*] explora uma região onde liberdade e utilização já estão atadas na reciprocidade do uso [...] Tocamos o essencial: na *Antropologia*, o homem nem é *homo natura*, nem sujeito puro de liberdade; ele situa-se nas sínteses já operadas de sua ligação com o mundo (FOUCAULT [2008], 2011, p. 47-48).

Esta passagem congrega os principais elementos antropológicos que Foucault identifica no texto de Kant e que permanecerão ecoando em sua obra. Tudo se passa como se a capacidade de “fazer algo de si mesmo” revestisse o sujeito do poder de subverter as determinações naturais, a fisiologia de seu corpo, assim como a geografia do espaço físico a partir do arbítrio na escolha de suas ações. A síntese entre estes domínios se revelaria nas formas concretas de sua existência, examinadas na *Antropologia* nas relações entre o interno e o externo no homem.

A *Antropologia* se desenvolve assim num lugar insólito em que o homem é observado em suas formas concretas e, ao mesmo tempo, concebido como ser livre, mas cuja liberdade, no entanto, é concebida sob um conceito “do mundo”, a partir do *uso* a que ela se pode prestar. Não há teleologia ou princípios supremos na *Antropologia*. Mas também se encontrará aí mais que meras descrições empíricas. Tal síntese entre um *homo natura* e o sujeito de liberdade seria possível apenas deste ponto de vista pragmático.

1.2. Sínteses nas relações mútuas entre antropologia e filosofia crítica

A tese principal de Foucault no texto sobre a *Antropologia* de Kant é a de que haveria uma relação de mútua implicação entre o tema e os problemas da antropologia e a *Crítica da razão pura*:

Haveria desde 1772, e subsistindo talvez no fundo da *Crítica*, certa imagem concreta do homem que nenhuma elaboração filosófica alterou no essencial, e que se formula enfim sem maiores modificações no último dos textos publicados por Kant? E se esta imagem do homem pôde abarcar a experiência crítica, sem por isso desfigurar-se, não seria talvez porque ela, até certo ponto, se não a organizou e comandou, ao menos guiou, e como que secretamente orientou? Da *Crítica* à *Antropologia* haveria uma espécie de relação de finalidade obscura e obstinada. Mas pode ser também que a *Antropologia* tenha sido modificada em seus elementos principais à

medida que a tentativa crítica se desenvolvia: a arqueologia do texto, se fosse possível, não permitiria ver nascer um “*homo criticus*”, cuja estrutura diferiria no essencial do homem que a precedeu? Isto significa que a *Crítica*, ao seu caráter próprio de “propedêutica” à filosofia, acrescentaria um papel constitutivo no nascimento e no devir das formas concretas da existência humana. Haveria certa verdade crítica do homem, filha da crítica das condições de verdade (FOUCAULT [2008], 2011, p. 17-18).

Entre antropologia como um conhecimento empírico-descritivo e a crítica das condições de possibilidade do conhecimento haveria uma relação que ainda será demonstrada, e a base destas relações já estaria presente na filosofia de Kant desde o início dos cursos sobre antropologia ministrados a partir de 1772. Os termos “imagem concreta do homem” e “*homo criticus*” remetem ao fato de que a antropologia teria sido, no exame em conjunto da obra de Kant, tanto influenciada pelo empreendimento crítico como também baliza para a direção do saber no sentido de suas condições de possibilidade. O que viria a ser, finalmente, uma verdade crítica do homem? Esta é a pergunta que move o texto. Foucault admite que se trate de níveis de reflexão inteiramente distintos, o que, de início, invalidariam, uma tentativa de analogia, afinal, a *Crítica* trata das condições do saber, enquanto a *Antropologia* teria como propósito manifesto apenas observações empíricas sobre o homem (*Idem*, p.58). E ainda que a própria *Antropologia* jamais evoque uma crítica subjacente, pretendendo-se unicamente um estudo geral que distribui e organiza as qualidades humanas “num todo pela unidade do plano” (KANT [1798b], 2006, p. 23), contribuindo para uma “ciência de utilidade geral” (*Idem*), Foucault encontrará aí o espectro da crítica. Ela estaria na base da afirmação da antropologia como pragmática.

Quando Foucault se refere a “crítica”³¹ ou “empreendimento crítico”, ele se refere à filosofia crítica kantiana como um todo, trabalhada em cada uma das três obras principais deste período, ainda que as referências à *Crítica da razão pura* sejam mais recorrentes. E a crítica inerente à *Crítica da razão pura* é compreendida, sobretudo, como “propedêutica” que, por ora, designaremos apenas como um processo através do qual a razão humana examina suas origens, seu âmbito de atuação e seus limites. Na introdução à segunda edição

³¹ Quando se tratar da abreviação do título da *Crítica da razão pura*, manteremos, seguindo o uso de Foucault, o formato itálico e a inicial capitular.

da *Crítica da razão pura*, Kant define cada um dos elementos de que Foucault faz uso na compreensão em conjunto da antropologia e da filosofia crítica:

[...] podemos considerar como uma *propedêutica* do sistema da razão pura, uma ciência que se limite simplesmente a examinar a razão pura, suas fontes e limites. A esta ciência não se deverá dar o nome de *doutrina*, antes o de crítica da razão pura e a sua utilidade [do ponto de vista da especulação] será realmente apenas negativa, não servirá para alargar a nossa razão, mas tão-somente [*sic*] para a clarificar, mantendo-a isenta de erros, o que já é grande conquista. Chamo *transcendental* a todo o conhecimento que em geral se ocupa menos dos objetos, que do nosso modo de os conhecer, na medida em que este deve ser possível *a priori*. Um sistema de conceitos deste gênero deveria denominar-se filosofia *transcendental* (KANT [1781/ 1787], 2001, B 25).

Partindo das relações entre a *Antropologia* e a *Crítica*, a tese de Foucault desemboca em conclusões ainda mais amplas: uma espécie de “repetição” da *Crítica* na *Antropologia* constituiria uma passagem para o desenvolvimento da Filosofia Transcendental³², tema que analisaremos adiante.

Por ora, o que se destaca aqui é que, dentro do empreendimento crítico, haveria não só a sistematização das faculdades do sujeito do conhecimento, mas também uma “imagem do homem” que estaria em formação desde o início dos cursos sobre antropologia. Isto significa que o sujeito transcendental guardaria relações com o homem descrito em suas formas concretas. Foucault afirma que a *Antropologia* se teria desenvolvido fortemente como temática entre os anos que fecham o período pré-crítico e anunciam a revolução copernicana, no centro do desenvolvimento da filosofia crítica (FOUCAULT [2008] 2011, p.24). Estas seriam conclusões decorrentes de um olhar arqueológico em formação, que identificará, nesta revolução envolvida no projeto de uma filosofia transcendental, o nascimento do homem como fundamento, como sujeito e objeto das ciências humanas, tal como elucidado em *As palavras e as coisas* (1966).

Guardadas as diferenças que repousam, sobretudo, na importância atribuída ao fator histórico, na formação das regras do pensamento, poderíamos dizer que o texto da *Tese Complementar* revela algo da pertinência do próprio pensamento de Foucault à filosofia crítica. O autor teria concebido

³² Cf. C. Candiotti. Michel Foucault e o problema da antropologia. *Revista Philosophica*, 2006, p. 194.

seu próprio trabalho como uma “história crítica do pensamento”³³, onde são interrogadas as condições a partir das quais se teriam formado as relações entre sujeito e objeto, das quais nasceriam “jogos de verdade”.

As evidências apontadas para corroborar a tese das relações antropológico-críticas são inicialmente atribuídas a datas que permitem relacionar momentos e textos distintos, dispersos no itinerário montado por Foucault sobre a obra de Kant. Estes indícios, embora parciais, de acordo com o autor (*Idem*, p.18), permitiriam vislumbrar a *Antropologia* como que entrelaçada a uma preocupação antropológica global, sendo ela, ao mesmo tempo, anterior, contemporânea e atrelada aos desdobramentos finais do empreendimento crítico.

No entanto, a *Crítica* jamais é invocada: “ela está escondida no texto da antropologia do qual forma a trama; e há que se considerá-la a título de fato, como um dado de estrutura, não como a manifestação de um ordenamento prévio e intencional” ([2008], 2011, p. 24). Poderíamos supor que tal “presença crítica estrutural” indica uma direção através da qual a investigação sobre o homem se reveste de um caráter universal e *a priori* da existência humana, sem perder de vista, no entanto, suas manifestações contingentes, empíricas. No limite, a síntese entre estes dois domínios seria “criticamente” impossível. Segundo Foucault, a antropologia repete a crítica no nível empírico, mas isto apenas do ponto de vista do conjunto de uma filosofia transcendental. Isolada do conjunto, a *Antropologia* perderia sua legitimidade. A perda desta legitimidade seria justamente o núcleo da denúncia de Foucault ao esquecimento das divergências entre os diferentes domínios de investigação sobre o homem: aquele que, do ponto de vista da filosofia pura, toma-o como sujeito transcendental, dotado de faculdades cujos usos levam a regras universais do conhecimento, e que, do ponto de vista empírico, descreve formas de uma existência concreta. A *Crítica* estaria presente na *Antropologia*

³³ A referência ao próprio projeto é feita na terceira pessoa, sob o pseudônimo de “Maurice Florence”, num verbete com seu nome escrito para o *Dictionnaire des Philosophes* de Huisman. Trata-se, numa história crítica do pensamento, de pensar não uma história das ideias ou dos erros, tampouco das relações formais ou empíricas entre sujeito e objeto, mas as condições segundo as quais foram formadas ou modificadas estas mesmas relações. Trata-se de pensar não o sujeito legítimo do conhecimento, mas suas formas de “subjetivação”. Cf. M. Foucault [1984]. *Dits et écrits II*. 2001, p. 1450-1451.

como baliza³⁴ para o exame das fontes, do âmbito de atuação, e dos limites do saber sobre o homem, assim como a referência que torna possível o seu caráter pragmático, segundo o qual o homem faz algo de si mesmo.

É nesse sentido que Foucault distingue o domínio do *a priori* na *Crítica*, como as condições puras, meramente formais do conhecimento, daquilo que na *Antropologia* é constituído pelo domínio do originário: “O *a priori*, na ordem do conhecimento, torna-se, na ordem da existência concreta, um *originário* que não é cronologicamente primeiro, mas que, desde que apareceu na sucessão das figuras, se revela como já-aí [...]” ([2008], 2011, p. 60).

Segundo a tese de Foucault, o que caracteriza as descrições empíricas das formas concretas do homem na *Antropologia* seria este âmbito “originário”. O originário é semelhante ao que na *Crítica* seria o *a priori*, mas sem equivaler a ele. Trata-se do já dado no que diz respeito à concretude da vida humana, mas não num sentido cronológico e, sim, temporalmente; o verdadeiramente temporal³⁵ (*Idem*, p. 82). Em uma palavra: trata-se das formas concretas da existência humana que precedem a experiência. Essas formas descrevem a existência empírica do homem, mas não são, a rigor, “condições de possibilidade” dela, no sentido crítico³⁶.

Notam-se assim as dificuldades que subjazem à interpretação de Foucault sobre o peso e os efeitos da *Antropologia* na filosofia crítica. Ele a torna o elemento que possibilita o sentido da pragmática que, por sua vez, abre o espaço para uma liberdade que se encontra entre a ação do homem do ponto de vista empírico e a possibilidade de transcendê-la num universal concreto de um mundo cosmopolita. Sem a crítica seria impossível, na visão de Foucault, a síntese entre aquilo que o homem faz e o que ele pode fazer de si mesmo³⁷. Aquilo que o homem *pode fazer* remete ao que, na *Crítica*, ele *pode conhecer*, respeitando os limites para se manter num caminho seguro de investigação. Na

³⁴ “Submetendo a *Antropologia* à soberania da *Crítica*, Foucault crê poder mostrar que as formas contemporâneas de antropologia que ignoram a predominância silenciosa da reflexão crítica, são por essa razão mesma condenadas ao fracasso”. J. Volbers. Michel Foucault, philosophe de la liberté? Sur sa lecture de Kant dans l'Introduction à l'Anthropologie. *Revue Rue Descartes*, 2012/13, p. 8, [tradução minha].

³⁵ O “verdadeiramente temporal” remete ao fato de não se poder encontrar para o homem propriamente uma “origem”, um princípio cronologicamente primitivo. Cf. C. Candiotto. Op. cit., p. 193.

³⁶ Cf. C. Candiotto. *Idem*.

³⁷ Cf. J. Volbers. Op. cit., p. 15.

Antropologia, a liberdade garante a possibilidade de ele fazer uso do mundo e de suas próprias faculdades.

Se o mote principal da *Antropologia* é esta síntese, Foucault se depara com uma disparidade entre aquilo que ela se põe como objetivo no conhecimento sobre o homem e o que ela efetivamente realiza. Até aqui se apresentou como propósito da antropologia de cunho pragmático que o homem fosse compreendido em sua relação com o mundo, como um *Weltbürger*. No entanto, a maior parte das investigações, diz Foucault, se dão não sobre o mundo, mas, antes, sobre a dimensão interior do *Gemüt*³⁸ ([2008], 2011, p. 48). É essa dimensão interior que fornece a chave para a compreensão da possibilidade de uma síntese entre o que no homem é *interno* e o que é *externo*.

1.2.1. O interno e o externo no homem

Com efeito, é estranho que, objetivando conhecer o homem em suas práticas, fazendo uso do mundo e da natureza, a *Antropologia* parta da análise da dimensão *interior* do homem. A indicação feita por Foucault não parece se centrar numa crítica ao texto, busca antes salientar a centralidade da relação entre o interno e o externo no homem, anunciada já nas subdivisões da *Antropologia*: 1 – “*Didática Antropológica – Da maneira de conhecer tanto o interior quanto o exterior do ser humano*” e 2 – “*Característica Antropológica – Da maneira de conhecer o interior do homem pelo exterior*”. É neste ponto que a *Antropologia* faz jus ao seu parentesco com a psicologia empírica, pois as análises referentes ao interior do homem se centram no seu sentido interno, através do qual o sujeito tem o poder de intuir a si mesmo.

³⁸ O termo *Gemüt* designaria “o todo das faculdades de sentir, apetecer e pensar”, e vê no uso deste termo uma alternativa à palavra *Seele*, carregada de sentido metafísico. Cf. V. Rohden. Nota em I. Kant [1790]. *Crítica da faculdade do juízo*, 1995, p. 48. Foucault traduz o termo em alemão por “*esprit*” enquanto verte *Geist* por “princípio espiritual”. Usaremos aqui “mente” ou “ânimo” para *Gemüt* e “espírito” para *Geist*.

O sentido interno é examinado na *Antropologia* de maneira a, num mesmo movimento, envolver a psicologia empírica na investigação e afastar a psicologia racional como possibilidade. De um lado, no movimento de conhecer a si mesmo, evoca-se o *Gemüt* como “mera faculdade de sentir e pensar” ([2008], 2011, p. 60), mas, por outro, corre-se o perigo de se elevar esta faculdade ao estatuto de substância (alma), o que faz o conhecimento recair numa ilusão transcendental, como apontado por Kant na *Dialética*³⁹. Esta ilusão seria decorrente da confusão operada pela psicologia entre apercepção e sentido interno⁴⁰, cuja distinção na *Antropologia*, ressalta Foucault, é diferente daquela encontrada na *Crítica da razão pura*. Na *Antropologia*, a apercepção é definida como consciência daquilo que o homem faz, atribuindo-se uma atividade originária ao sujeito e, o sentido interno, como consciência daquilo que o sujeito experimenta de maneira passiva, num jogo de representações (*Gedankenspiel*) que se joga fora dele ([2008], 2011, p. 31). Na *Crítica*, a apercepção era reduzida ao simples *Eu penso*, e o sentido interno ligado apenas à forma pura do tempo. Assim, o sentido interno é, do ponto de vista antropológico, definido como consciência do que o homem *sofre* “quando é afetado pelo jogo de seus próprios pensamentos”, e Kant salienta que neste mecanismo, ele está sujeito a ilusões, e à possibilidade de “descobrir nas profundezas de sua alma”, algo que, na verdade, ele mesmo ali inseriu (KANT [1798b], 2006, §24).

Estas modificações com relação à apercepção e o ao sentido interno são fundamentais para o delineamento de um espaço possível para a *Antropologia*: o sujeito é tomado aqui como determinante (*das bestimmende Subjekt*), e como sujeito que determina a si mesmo (*das sich selbst bestimmende Subjekt*). De acordo com Marco Marsá:

A apercepção *pura*, distinta de uma intuição intelectual, é aqui apercepção pura de um fazer (*tun*) e *no meio* de um fazer, tendo lugar como “ocupação” ou “negócio”, sob a forma de um “encontrar-se” num mundo, ocupado com as coisas e em relação com os outros [...] mas este ser sensível, constitutivo da subjetividade, afeta igualmente aquilo que se deve entender por ‘sentido interno’. Este último, com efeito, porque é definido na *Antropologia* como

³⁹ Cf. I. Kant [1781/ 1787]. Op. cit., A343 B401.

⁴⁰ Consciência do que o homem *sofre* cujas percepções são não só antropológicas, como também psicológicas, por meio das quais acredita perceber em si uma alma e onde a mente (*Gemüt*) é representada como “mera faculdade de sentir e pensar” Cf. I. Kant [1798b], 2006, §24).

consciência daquilo que o homem 'experimenta' (*leidet*), não pode mais se referir ao tempo como *forma da subjetividade* (MARSÁ, 2012/13, p. 37).

O sentido interno é dotado, na *Antropologia* da possibilidade de ser afetado, uma vez que aqui ele não é o lugar da intuição do sujeito, por meio da forma pura do tempo. É por esta razão que a análise do *Gemüt* no âmbito do sentido interno é tão importante para a compreensão da antropologia como pragmática, ainda que boa parte da discussão, segundo Foucault, tenha remanescido no manuscrito original, não tendo sido levada ao texto publicado. Provavelmente, diz Foucault, porque na abordagem do problema do conhecimento de si, a discussão enveredaria para o domínio do transcendental, sendo que à *Antropologia* deveriam concernir apenas as descrições empíricas da observação de si (FOUCAULT [2008], 2011, p. 33-34). Isto leva o autor francês a endossar a tese de que a filosofia crítica kantiana está presente como um dado inexorável na *Antropologia*, mas que, ao mesmo tempo, seu lugar ali é arenoso, uma vez que a sensibilidade deve ser considerada, de acordo com a *Crítica*, apenas em sua forma pura, e não naquilo que diz respeito ao fato de o sujeito conhecer a si mesmo enquanto sofre a ação do meio externo.

Três questões deverão ser postas para se conceber o sentido da abordagem antropológica do *Gemüt*: 1 - de que modo seu estudo ajuda a conhecer melhor o homem como cidadão do mundo; 2 – uma vez que o *Gemüt* reúne, com efeito, as três faculdades fundamentais exploradas nas três críticas, que relações se podem extrair daí entre a *Antropologia* e a filosofia crítica e, por fim; 3 - em que medida o exame do *Gemüt* não recai numa psicologia, seja racional ou empírica, questão abordada, mas não inteiramente respondida pela *Crítica da razão pura* nem pela *Antropologia* segundo Foucault ([2008], 2011, p. 49).

Forma-se aí uma “organização abstrata” ([2008], 2011, p. 50), um espaço para o delineamento do lugar da análise do *Gemüt* para além da psicologia, esta que, por sua vez, já tendo buscado suas raízes numa “metafísica desencorajada” não pode encontrar lugar na razão pura seja como ciência de uma alma substancial, seja como estudo empírico da alma, do qual jamais se poderiam extrair asserções universais. Com relação à forma, a *Antropologia* busca se distanciar da psicologia ao evitar uma correspondência

entre apercepção⁴¹ e sentido interno, nesse sentido, a *Antropologia* jamais aborda uma alma como substância, ficando restrita ao conhecimento do Eu objeto, disperso, fenomênico.

Foucault dirá que a *Antropologia* está em consonância com os desígnios da *Dialética transcendental*, que denunciava a confusão entre a representação simples e vazia do Eu e a compreensão da alma como substância. Esta confusão gera a ilusão de que haveria uma substância especial – a alma – o que, com efeito, não passa de uma hipóstase da função de unificação da consciência; um paralogismo⁴². No entanto, fica resguardado o espaço à psicologia empírica⁴³ como uma espécie de “fisiologia do sentido íntimo” cujos conteúdos dependem das condições da experiência ([2008], 2011, p. 51). Neste ponto, Foucault chega ao questionamento definitivo na investigação acerca das relações entre psicologia e antropologia e, dentro dele, ao desafio central envolvido nas relações entre o conhecimento antropológico e a ilusão antropológica:

Seria necessário concluir que, por um desvio de perspectivas, a própria antropologia veio a tornar-se, ao mesmo tempo, esta disciplina transcendental e este conhecimento empírico ou que, ao contrário, ela os tornou impraticáveis, desmontando-os para sempre? (FOUCAULT, [2008], 2011, p. 52).

Responder afirmativamente à primeira pergunta seria o mesmo que dizer que a *Antropologia* operaria a confusão entre o nível do empírico e do transcendental o que, definitivamente, não é a tese de Foucault e ainda menos o propósito de Kant. Com efeito, uma vez que a *Antropologia* busca se distanciar da psicologia, o *Gemüt* não é compreendido como alma (*Seele*), mas como a mente (ou ânimo) afetada pelo espírito (*Geist*). Este é compreendido como um princípio que não é nem determinante nem regulador, mas antes “vivificador” – do qual, segundo Foucault, conhecemos menos sobre o que ele

⁴¹ “Mas como é possível essa unidade de apercepção? Sem dúvida, cada uma das minhas representações vem acompanhada de consciência, mas esta consciência empírica está como que ‘dispersa’, e sem relação à identidade do sujeito”. G. Pascal. *O pensamento de Kant*, 1983, p. 68.

⁴² Cf. E. Cassirer, *Kant, vida e doutrina*, 1948, p. 237.

⁴³ “Se o fundamento do nosso conhecimento racional puro dos seres pensantes em geral fosse algo mais do que o *cogito*, se nos socorrêssemos também das observações acerca do jogo dos nossos pensamentos e das leis naturais do Eu pensante, que daí se extrai, resultaria então uma psicologia empírica, que seria uma espécie de *fisiologia* do sentido interno e talvez pudesse explicar os fenômenos deste, mas que nunca serviria para descobrir as propriedades que não pertencem à experiência possível”. Kant. *Crítica da razão pura*. Op. cit. B406.

é em si, e mais sobre o seu ato de vivificação⁴⁴ – uma vez que sua função é trazer vida e orientar, através de ideias, e no sentido da totalidade, os poderes e faculdades do *Gemüt* ([2008], 2011, p. 53-54). A função do espírito enquanto um princípio não é organizar o ânimo, constituindo-o como um ser vivo ou como ser absoluto, mas, antes, fazer nascer, na passividade de sua determinação empírica, “o movimento fervilhante das ideias” ([2008], 2011, p. 55). É com este movimento que o *Gemüt* pode “fazer algo de si mesmo”⁴⁵, sendo este o maior uso empírico possível da razão ([2008], 2011, p. 55).

Foucault faz notar que o espaço possível desta conclusão se dá numa compreensão da ideia, “liberada de seu uso transcendental”, e considerada apenas no âmbito de seu uso empírico, tendo um importante papel organizador na vida concreta do espírito ([2008], 2011, p. 54). Ela termina por representar um elemento vivificador que impulsiona o *Gemüt* para além de seu caráter receptivo. Vinculada à ideia desdialetizada, a razão empírica passa a “viver no elemento do possível” ([2008], 2011, p. 55). Foucault conclui que aquilo que, na *Crítica*, representava o caminho da ilusão transcendental, na *Antropologia* – que se desenvolve sob o ponto de vista pragmático – faz vigorar a vida empírica do *Gemüt*.

Não se trata, portanto, de compreender que a *Antropologia* se torna uma “disciplina transcendental” ao mesmo tempo em que faria as vezes de um conhecimento empírico. É que as *ideias* suscitadas pelo espírito têm um caráter especial na *Antropologia*, diferentemente do que é desenvolvido na *Dialética*. A experiência é compreendida aqui como algo que está para além das relações do homem com a natureza, pois que no princípio está implícita a “maneira” de se compreender esta natureza; a ideia remete ao movimento constante da possibilidade em oposição à determinação empírica. É este o sentido de um princípio vivificador.

Foucault extrai daí quatro consequências:

⁴⁴ Cf. I. Kant [1781/ 1787]. *Crítica da razão pura*, B 693.

⁴⁵ O espírito (*Geist*) é apenas um princípio vivificador (não determinante nem regulador), que se ocupa tão somente de animar a mente (*Gemüt*), por meio de ideias: “Com efeito, não consiste, de modo algum numa faculdade a mais” [tradução minha]. Do ponto de vista da arte, animado pelo *Geist*, é que o “gênio”, pode fazer a passagem entre a natureza e a liberdade. Cf. L. Guillermit, *L'élucidation critique du jugement de goût selon Kant*, 1986, p. 949.

1 – a própria *Antropologia* só é possível na medida em que o ânimo é vivificado pelas ideias, não estando preso a suas determinações fenomenais, e sendo remetido à liberdade pelo espírito;

2 – Este movimento invalida qualquer filosofia do espírito ou psicologia empírica desenvolvidas meramente no nível da natureza, o que faz com que só haja antropologia possível enquanto pragmática;

3 – Tanto a *Crítica* como a *Antropologia* estariam propensas ao erro e à ilusão, o que remete o pensamento a sua fragilidade, a sua finitude, devido a tendências “naturais”⁴⁶ da razão. Na primeira, a de abandonar o âmbito da experiência possível em função do uso puro e, na segunda, a de se perder em seu próprio jogo devido à abertura ilimitada à possibilidade;

4 – O espírito (*Geist*) poderia vir a ser compreendido como o princípio fundamental da filosofia kantiana, “o núcleo da razão pura”, tendo um caráter paradoxal, uma vez que é, ao mesmo tempo, a origem das ilusões transcendentais e o juiz do retorno à legitimidade:

O *Geist* seria o fato originário que, em sua versão transcendental, implica que o infinito jamais esteja aí, mas sempre em um essencial recuo – e, em sua versão empírica, que o infinito anima, contudo, o movimento em direção à verdade e a inesgotável sucessão de suas formas. O *Geist* está na raiz da possibilidade do saber. E por isto mesmo indissociavelmente presente e ausente nas figuras do conhecimento: ele é este recuo, esta invisível e “visível reserva” na inacessível distância a partir da qual o conhecer adquire lugar e positividade. Seu ser consiste em não ser aí, delineando, com isto mesmo, o lugar da verdade. Fato originário que, em sua estrutura única e soberana, sobrepuja a *necessidade da Crítica* e a *possibilidade da Antropologia* ([2008], 2011, p. 57).

A partir do *Geist*, conclui-se que, na verdade, a relação entre a *Crítica da razão pura* e a *Antropologia* é inteiramente de ordem negativa. O lugar da verdade em cada uma suscita o simétrico oposto na outra, já que aquilo que aponta para o limite na *Crítica* é, na *Antropologia*, a ênfase no ilimitado como possibilidade. A relação entre as duas é da ordem de uma inversão. Esta relação é necessária para a compreensão da antropologia como *pragmática*, uma vez que o jogo entre o *Gemüt* e o *Geist* está na base do homem

⁴⁶ O erro aqui, enquanto ilusão, não deve ser compreendido como resultado de engano ou descuido, no sentido de distração, mas remetido às aparências, no sentido crítico kantiano, a serem suplantadas pela denúncia dos sofismas. No entanto, sabemos que é a própria razão que, no livre uso do pensamento, intenta ultrapassar os limites da experiência possível. O erro como ilusão remete, assim, à finitude e aos limites da razão humana. Cf. G. Lebrun. *Do erro à alienação*, 1993, p. 22-23.

compreendido como algo que está *entre* o conhecimento de si e o conhecimento do mundo. Há uma relação recíproca e reversa entre espontaneidade e passividade se se tomam em conjunto estes dois momentos da obra de Kant. Esta relação fica mais clara se se questiona sobre a centralidade da sensibilidade na *Antropologia*.

1.2.2. O lugar do conhecimento de si

O uso empírico da razão comporta, na *Antropologia*, a possibilidade de ação ao *Gemüt*, uma vez que ele representa a capacidade de o homem conhecer a si mesmo, mas também de fazer algo de si. O fato de o sentido interno ser afetado revela que a *Antropologia* mantém uma relação singular com a faculdade da sensibilidade no conhecimento. Kant escreve:

O que há de *passivo* na sensibilidade, que no entanto não podemos pôr de lado, é propriamente a causa de todo mal que a ela se atribui. A perfeição interna do ser humano consiste nisto: ter o uso de todas as suas faculdades em seu poder, para submetê-lo ao seu *livre-arbítrio*. Mas para isso se exige que o *entendimento* domine sem, contudo, debilitar a sensibilidade (que é em si plebe, porque não pensa), porque sem ela não haveria matéria que pudesse ser elaborada para uso do entendimento legislador (KANT [1798b], 2006, §8)

Há, na *Antropologia*, uma apologia da sensibilidade através da qual é negada a ideia de que ela seja o lugar do erro no conhecimento. Uma vez que o juízo cabe apenas ao entendimento, somente ele pode errar (KANT [1798b], 2006, §11). Dessa maneira, pode-se dizer que há algo no entendimento que o torna suscetível a “representações obscuras” das quais não há uma consciência imediata. Este domínio de obscuridade no entendimento revela sua suscetibilidade e sua passividade⁴⁷. Tal apreciação do entendimento, que lhe outorga um lado passivo, onde deveria haver apenas espontaneidade, associada à apreensão sensível do objeto pela sensibilidade, remete à finitude essencial do conhecimento humano⁴⁸.

⁴⁷ Cf. M. Marsá. *L'idée de sensibilité transcendentale dans l'Introduction à l'Anthropologie de Kant*, 2012/3 p. 36.

⁴⁸ Id. Ibid.

Essa finitude é ressaltada na *Antropologia* já na maneira como são apresentados o sentido interno e a apercepção em sua relação com o dado: enquanto consciência daquilo que o homem faz, a apercepção atua no mundo como uma realidade já dada de sínteses passivas, operadas para além da consciência e da unidade do “eu penso”. E uma vez que o mundo se oferece antropologicamente como âmbito de sínteses já operadas, o sentido interno se dá como consciência daquilo que o homem sofre (*leidet*), não podendo mais se referir ao tempo como forma pura da subjetividade⁴⁹. O eu, na *Antropologia*, não é transcendental, lugar das formas puras, e identifica-se antes com o “ser-sensível” do homem. Já o tempo é algo que está mais próximo do mundo e da natureza, ligado às vicissitudes do corpo humano em suas determinações empíricas. Isso não significa, contudo, que o tempo seja compreendido ontologicamente. Ele é “antropológico”, e se dá nas sínteses já operadas entre a existência humana concreta e o mundo cosmopolítico. O “Eu” não impera aqui como lugar originário destas sínteses.

No período final de redação da *Antropologia*, Kant troca correspondências com o matemático Jakob Beck, nas quais a ênfase dada à sensibilidade e a questão das sínteses operadas fora do Eu são discutidas. De acordo com Foucault, nestas correspondências podem ser observados os temas maiores da *Crítica*: 1 – a relação com o objeto; 2 – A síntese do múltiplo; 3 – A validade universal da representação (FOUCAULT [2008], 2011, p. 29). Segundo a objeção de Beck a Kant, haveria um problema incontornável atrelado à representação do objeto por parte do sujeito. Se, diz Beck, a representação é constituída pelo sujeito, como saber se ela não se torna solipsista e incomunicável aos outros? Como ter certeza de que, na representação, o sujeito não apenas atribui (*beilegt*) algo de si mesmo, na representação do objeto? Kant teria respondido à objeção apelando para a ideia de “composição”. Não é no sujeito que deve estar o lugar de encontro entre as representações partilháveis, mas do lado do objeto, enquanto este afeta os próprios sujeitos, compondo com eles um conjunto partilhável. A representação é comunicável porque é o objeto, em uma relação de composição com o sujeito, que torna possível a partilha, a comunicabilidade do

⁴⁹ Id., p. 37.

conhecimento ([2008], 2011, p. 28-30). Foucault faz notar que esta discussão é central para a maneira como a antropologia compreende o homem; enquanto habitante de um mundo, e em constante relação com os outros.

Esta discussão desembocaria no problema do conhecimento de si. Ao tomar a si mesmo como objeto, o sujeito não estaria efetivamente conhecendo, mas apenas cindindo o Eu em Eu-objeto, de um lado, e Eu-sujeito, de outro. Esta discussão evoca o problema das relações entre entendimento e sensibilidade na qual estará implícita uma rejeição de Beck à consistência e à autonomia da sensibilidade⁵⁰. Em uma palavra: atribuir à sensibilidade um caráter de consistência neste conhecimento significaria abdicar inteiramente de uma unidade sintética da apercepção e, portanto, admitir uma inexorável cisão do sujeito.

O texto da *Antropologia* apresenta uma resposta implícita às objeções de Beck justamente no alto grau de relevância atribuído à sensibilidade no processo de conhecimento:

Eu, como ser pensante, sou de fato um mesmo sujeito comigo, como ser sensível, mas como objeto da intuição empírica interna, isto é, enquanto sou afetado internamente por sensações no tempo, simultâneas ou sucessivas, só me conheço como apareço a mim mesmo, não como coisa em si mesma. Pois isso depende da condição do tempo, que não é um conceito do entendimento (portanto não mera espontaneidade); por conseguinte, de uma condição com respeito à qual minha faculdade de representação é passiva (e pertence à receptividade) (KANT [1798b], 2006,§7).

Não há, portanto, um Eu duplo. Há apenas um Eu, que é fenomênico, e cujo conhecimento opera segundo faculdades distintas, a de receptividade e a de espontaneidade. O sujeito é ativo, mas é também objeto de afecção. Foucault destaca, porém, que essa discussão sobre o conhecimento de si teria ficado mais bem trabalhada no manuscrito que permaneceu inédito (FOUCAULT [2008], 2011, p. 32).

Uma decorrência destas objeções de Beck seria o problema da distinção entre filosofia teórica e prática ([2008], 2011, p. 30). Enquanto objeto da natureza o homem é determinado, mas enquanto conhece através de

⁵⁰ Marco Marsá menciona que, segundo a interpretação de Foucault, poderíamos mesmo observar na *Antropologia* uma espécie de “sensibilidade transcendental”, fazendo-se uma analogia à investigação metafísica sobre o que nos entes é *a priori* e sua relação com um conhecimento transcendental enquanto investigação acerca das possibilidades e dos limites deste mesmo conhecimento. A sensibilidade seria o horizonte da possibilidade e dos limites da investigação antropológica. Cf. M. Marsá. Op. cit., p. 42-43.

representações e representa a si mesmo, ele se eleva a uma condição de ser de liberdade, pois se torna ciente de suas faculdades. Também esta resposta aparece como questão de peso na *Antropologia*, cujo domínio de possibilidade está ligado, como vimos, justamente ao horizonte de uma liberdade que congrega teoria e prática. A antropologia pragmática seria:

[...] uma região na qual a observação de si não acede nem a um sujeito 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 é afetado por si mesmo. E o domínio da antropologia, longe de ser o do mecanismo da natureza e das determinações extrínsecas (ela seria então uma “fisiologia”), é inteiramente habitado pela presença surda, solta e por vezes desviada de uma liberdade que se exerce no campo da passividade originária. Em suma, vemos esboçar-se um domínio próprio da antropologia, aquele em que a unidade concreta das sínteses e da passividade, do afetado e do constituinte dá-se como fenômeno na forma do tempo ([2008], 2011, p. 33).

A *Antropologia* tem lugar no contexto de sínteses possíveis apenas mediante a ênfase que ela outorga ao domínio da sensibilidade, uma vez que o homem é compreendido em sentido pragmático, fazendo uso de suas faculdades, e transformando o natural, mas sendo, por outro lado, afetado por ele. Estas sínteses evocam mais uma vez o papel que a filosofia crítica desempenha nesta discussão. Nesse meio, o tempo desempenha um importante papel e permite visualizar a “reprodução em espelho” ([2008], 2011, p. 64) das condições de possibilidade do conhecimento da *Crítica* nas formas concretas da existência humana na *Antropologia*. O que na *Crítica* estava atrelado à forma pura do sentido interno tendo, portanto, um caráter de atividade sintética constitutiva do sujeito, é compreendido na *Antropologia* como o originário da existência concreta humana. Nele, o tempo não conta com a unidade subjetiva para e está disperso em instantes na concretude das ações humanas. O próprio “eu” na *Antropologia*, de acordo com Foucault, é destituído do poder de unificar o múltiplo em sínteses, uma vez que se encontra disperso em meio ao “já dado”, sem que se possa atribuir a ele um ponto primitivo de origem.

Assim, o tempo “antropológico”, antes de ser uma determinação, configura-se como possibilidade, através da qual homem é capaz de se elevar

acima da natureza pelo uso de sua liberdade pragmática, exercida no seio de uma passividade originária.

No delineamento desta relação entre o *a priori* como as condições de possibilidade do conhecimento na *Crítica* e o *originário* como descrição não empírica das formas concretas da existência humana está a base do que Foucault enunciará como uma confusão entre o domínio do empírico e do transcendental, evitada por Kant na obediência direta aos desígnios da filosofia crítica, que impõe sempre determinados limites ao conhecimento. Em uma palavra: de um “universal concreto” na *Antropologia* não se pode derivar qualquer fundamento ou condição *a priori* da existência humana.

1.3. A possibilidade do “desconhecimento” de si

A apologia da sensibilidade feita por Kant na *Antropologia* reforça seu papel e relevância para o conhecimento, em conjunto com o entendimento. No entanto, uma vez que o homem é investigado aí no horizonte de sua existência concreta, o conhecimento que dele se pode ter depara-se com as vicissitudes e com a contingência da empiria. A *Antropologia* mostra, por exemplo, como o Eu está propenso aos desvios de caráter e à degenerescência das faculdades humanas no “já dado” da experiência no mundo. O lugar mesmo do desenvolvimento da *Antropologia* ameaça a supervalorização do Eu como lugar originário da síntese, tal como é compreendido na filosofia crítica.

Seria possível, com efeito, falar de um “*a priori* da existência”? A distinção entre o que são condições de possibilidade do conhecimento na *Crítica* e o originário na descrição das formas empíricas humanas parece sinalizar uma resposta: “são igualmente próximas e longínquas a região em que se define o *a priori* do conhecimento e aquela em que se precisam os *a priori* da existência. O que se enuncia na ordem das condições aparece, na forma do originário, como mesmo e outro” ([2008], 2011, p. 64). O originário no homem do ponto de vista empírico remete à descontinuidade da relação entre o que Foucault considera o *Mesmo* – os elementos *a priori* da observação de si

– e o *Outro* – as formas deturpadas da existência concreta humana ([2008], 2011, p. 110).

Isto quer dizer, por um lado, que a *Antropologia* se apresenta como a descrição das formas concretas da existência humana, e do homem, no livre uso de suas faculdades, mas que ela se mantém em constante referência à *Crítica*, na obediência aos limites e possibilidades do conhecimento do homem no mundo. Esta implicação de alguma maneira é recíproca, uma vez que, de acordo com Foucault, um certo *homo criticus* se forma com o desenvolvimento da *Antropologia*. No entanto, não se pode conceber uma fusão entre os dois domínios de análise, perfeitamente estranhos um ao outro. A “imagem do homem” permanece como algo comum às duas perspectivas sem, contudo, permitir que elas se identifiquem.

A relação entre as faculdades do conhecimento e o fenômeno na *Antropologia* remete às analogias entre o real e o possível: o que na *Crítica* dizia respeito às faculdades (*Vermögen*) e às condições de possibilidade, no texto de 1798 apareceria como descrição empírica, e mesmo como perversão daquelas.

No tocante à questão da subjetividade, a *Antropologia* considera o Eu em sua função sintética apenas se reconhecido como objeto, como algo “imutável no campo da experiência” (FOUCAULT [2008], 2011, p.58):

Neste Eu o sujeito fará o reconhecimento de seu passado e a síntese de sua identidade. Em outros termos, o que é *a priori do conhecimento* do ponto de vista da *Crítica* não se transpõe imediatamente na reflexão antropológica em *a priori da existência*, mas aparece na espessura de um devir em que sua súbita emergência infalivelmente assume, na retrospectção, o sentido do já-aí ([2008], 2011, p.59).

Isto se configuraria como o simétrico oposto do estatuto do Eu na *Crítica*, onde nunca ele poderá ser tomado como objeto de síntese, apenas como forma dela. Já no que diz respeito ao dado, este aparece na *Antropologia* não numa multiplicidade dispersa e passiva, mas como que já agrupado e organizado sem a interferência sintética do Eu. Não há puro dado nem passividade absolutamente originária na existência concreta (*Idem*, p.60). Na *Antropologia*, o dado e o *a priori* estão invertidos em relação à *Crítica*. O parentesco com a *Crítica* decorre do fato de que no domínio do originário são

dados, ao mesmo tempo, tanto os conteúdos empíricos da ação humana a partir do “vivido”, como a forma de apresentação destes mesmos conteúdos⁵¹.

Com relação às faculdades, *Crítica* e *Antropologia* seguem também um caminho reverso: na primeira, elas são exploradas no que têm de positivo, num processo propedêutico que visa a apontar o uso transcendental da razão. Já a segunda as explora naquilo que elas têm de frágil e deturpado. No caso da consciência de si, por exemplo, o dizer “Eu” aproxima-se do desvio de caráter que é o egoísmo, a tendência a encerrar todo o mundo no próprio Eu. Trata-se de uma negatividade na referência a si mesmo e é apresentada como desvio ao “pluralismo” que deve imperar do ponto de vista da *Antropologia*, na qual o homem é compreendido como cidadão do mundo em conjunto com outros⁵².

No que diz respeito especificamente à questão da sensibilidade, ainda que a *Antropologia* adote a diferença entre fenômeno (*Erscheinung*) e aparência (*Schein*), ela parece explorar o fulgor de que esta pode ser dotada. Em conclusão:

À *Crítica*, representando a investigação do que há de condicionante na atividade fundadora, a *Antropologia* responde com o inventário do que pode haver de não-fundado no condicionado, na região antropológica não há síntese que não seja ameaçada: o domínio da experiência é como que escavado por dentro por perigos que não são da ordem da superação arbitrária, mas do desmoronamento sobre si. A experiência possível define, em seu círculo limitado, tanto o campo da verdade quanto o campo da perda da verdade ([2008], 2011, p.61).

Com efeito, os limites e possibilidades da verdade na *Antropologia* são outros. Trata-se de uma verdade permanentemente ameaçada pela dissolução de sínteses do múltiplo da experiência que se tinham operado já no horizonte do dado, mas inteiramente para além do trabalho da consciência. Em uma palavra, a razão pela qual a *Antropologia*, apesar de se relacionar fortemente com a *Crítica*, não pode ser compreendida como uma mera repetição dela é o fato de que o dado, na descrição das formas concretas da existência humana, contém em si mesmo a possibilidade de síntese, enquanto que a dispersão é atribuída ao outro polo do conhecimento: o sujeito, cujas faculdades estão, assim como as sínteses, ameaçadas em sua busca pela verdade.

⁵¹ Cf. C. Candiottto. Op. cit., p. 185.

⁵² Cf. I. Kant [1798b], 2006, §2.

A perda da verdade é iminente. Daí, duas conclusões: primeiro, a verdade da *Antropologia* caminha lado a lado a sua não-verdade. Segundo: o sujeito, na *Antropologia*, passa pelo crivo da *Crítica* e recebe dela o *desconhecimento* de si como possibilidade:

A empresa crítica supõe que a razão – a faculdade de conhecimento mais elevada – pode desconhecer a *si mesma*. Somente assim ela pode tornar operativa e eficaz sua tese filosófica fundadora, a da recusa da aparência transcendental. É *enquanto* denuncia as pretensões ilegítimas ao conhecimento que a Crítica indica num único e mesmo movimento o domínio de todas as pretensões de conhecimento legítimas, o único no qual a faculdade de conhecer pode operar. A possibilidade do conhecimento está fundada e, portanto, assegurada à medida que se percorre e exhibe a região na qual o conhecimento é impossível [...] é somente porque a razão é a esse ponto livre para transgredir sua própria capacidade de conhecimento que ela precisa de uma crítica que se imponha a ela (VOLBERS, 2012/13, p. 14).

O não-fundado da verdade repousa na liberdade pragmática que, por sua vez, insere o homem numa abertura em sua relação com a natureza que não lhe é dada de maneira dispersa. Isto é o que significa a afirmação, no prefácio à *Antropologia*, de que nela não se trata de entender o que a natureza faz do homem – sendo este o horizonte de uma fisiologia – mas com o que o homem pode fazer desta natureza na qual ele se insere num contexto já arranjado, determinado e sintetizado num todo cosmopolítico. É por esta razão que o texto da *Antropologia*, de acordo com Foucault, contém a resposta de Kant a um dos problemas levantados por Jakob Beck, sobre a dificuldade de se compreender o *homo natura* como sendo ao mesmo tempo dotado de liberdade.

Porque é passiva, a relação do sujeito com a natureza no mundo pode ser também da ordem da enfermidade, do erro, da falta e do excesso. A partir do §45, a *Antropologia* trata de examinar as fraquezas ou enfermidades da mente⁵³; é o momento em que o conhecimento se vê “ameaçado pela loucura”⁵⁴, tanto no que diz respeito à degenerescência das faculdades sensíveis (amências e demências), como no tocante às faculdades do juízo

⁵³ A *Antropologia* se desenvolve sob a impulsão de “médicos filósofos” que, àquela altura (final do século XIX), definem o homem na unidade alma/ corpo. Cf. G. Chamayou. Présentation. In: *Kant: écrits sur le corps et l'esprit*, 2007, p. 20. As doenças do espírito revelam, então, um distúrbio da mente: a de ser senhor de sua saúde “interna”, tema de que Kant se ocupa também no *Conflito das faculdades*.

⁵⁴ J. Volbers. Op. cit., p. 13.

(insânia e vesânia)⁵⁵. Cabe ao ânimo ser senhor de si mesmo, controlando suas paixões e excessos⁵⁶.

Se há uma *Crítica* inerente à *Antropologia*, aproximando-a da verdade, há de ser incorporada a esta verdade o horizonte o erro, o desvio, a degenerescência; a “perda da verdade”. Com efeito, este sentido de verdade envolve já uma referência à liberdade pragmática, à capacidade da mente de corrigir tais desvios, e dele se poderá fazer decorrer uma normalização da conduta, que examinaremos adiante.

1.4. Sistemática e popularidade da *Antropologia*

Vimos que a relação da filosofia crítica com a *Antropologia* é paradoxal. Segundo a tese de Foucault, a última separa-se da *Crítica*, mas caminha em direção ao que deve fundá-la, que é a própria filosofia transcendental. É como se a *Antropologia* fosse o passo necessário para que a *Crítica* caminhasse até seu complemento no domínio do fundamental, aquele da “descrição das estruturas de transcendência que relacionam o ser finito no mundo”⁵⁷, balizado pela empiricidade. Resta examinar de que maneira a *Antropologia* se teria desenvolvido, de um lado, como um “negativo” da *Crítica* e, de outro, como forma de reflexão central para dar-lhe o acabamento necessário. Isso será feito pela explicitação de duas características da *Antropologia*: sua sistematicidade e sua popularidade (FOUCAULT [2008], 2011, p.78).

Dizer que a *Antropologia* é sistemática significa dizer que o homem e o conhecimento sobre ele são compreendidos numa totalidade coerente e organizada (*eine Ganze*) ([2008], 2011, p.78). Além disso, enunciar esta sistematicidade significa apontar que a *Antropologia* herda e extrai do pensamento crítico sua organização sistemática: a *Didática* contendo três divisões que remetem às três críticas (Da faculdade de conhecer; O sentimento de prazer e desprazer; Da faculdade de desejar) e a *Característica* explorando

⁵⁵ Cf. I. Kant [1798b], 2006, §45.

⁵⁶ Cf. I. Kant [1764]. *Ensaio sobre as doenças da cabeça*, 2010, p. 219-223.

⁵⁷ C. Candioto. Op. cit., p. 189-190.

“a história, o devir da humanidade e sua trajetória em direção a inacessíveis fins” ([2008], 2011, p.78).

A liberdade pragmática de que é dotado o homem como cidadão do mundo (*Weltbürger*) guarda também a possibilidade de queda no erro, através de sua ação por vezes marcada pela *Kunst* (arte ou artifício). Trata-se, na verdade, de um termo que, neste contexto, é de difícil tradução, pois não visa exatamente a uma arte ou técnica, sendo remetido, no limite, a uma espécie de “negação da passividade originária” ([2008], 2011, p. 80). A *Kunst* significa que tudo o que é dado corre o perigo de ser fundado numa “construção” e na arbitrariedade ([2008], 2011, p. 80). Através dela, a aparência (*Schein*) pode vir a ser tomada como fenômeno (*Erscheinung*). A *Kunst* torna-se uma espécie de afirmação do negativo, do intencional, e da linguagem como mero meio de troca, que encaminha o horizonte da verdade e das determinações à liberdade e à possibilidade do erro. Neste, impera o arbítrio, o que, por sua vez, não se opõe a “verdade” alguma, apenas relaciona natureza e liberdade num jogo artificial de representações.

O exame da linguagem da *Antropologia* remete a sua popularidade. Em seu uso cotidiano, a linguagem aborda o homem já dado na diversidade do mundo em suas práticas, constituindo um saber que extrapola as pretensões escolásticas, críticas e linguísticas, visando a um universal concreto. Foucault salienta que o agrupamento humano usado como modelo na *Antropologia* popular não é nem a família nem o Estado, mas a reunião de comensais⁵⁸, onde todos devem estar presentes na soberania comum da palavra, que deve ser experimentada e “partilhada” sem abuso ou coerção. O próprio vocabulário da *Antropologia* remete a uma linguagem comum, desmistificada e vinculada a uma prática, constituindo um “conhecimento popular” que: “será um conhecimento do homem que o próprio homem poderá imediatamente compreender, reconhecer e infinitamente prolongar porque um e outro obedecem à mesma e inesgotável linguagem” ([2008], 2011, p. 84).

Foucault opõe este uso livre da linguagem – onde não há espaço para vocabulário errôneo, uma vez que a *Kunst* é admitida como tônica da

⁵⁸ O último parágrafo da *Característica Antropológica* é dedicado ao “sumo bem físico e moral” e gira em torno das regras a serem seguidas pelos comensais para a criação de um ambiente de partilha e sociabilidade, no qual a discussão deve ser sempre prolongada e as exclusões e ofensas evitadas. Cf. I. Kant [1798b], 2006, Op. cit., §88.

linguagem pragmática – ao uso de expressões latinas com o intuito de conferir precisão e universalização ao discurso. No uso antropológico da linguagem, de que o próprio Kant lança mão, destaca-se a força expressiva do alemão e, em alguns casos, os idiotismos de outras culturas exploradas no texto. Na linguagem antropológica, a universalidade é dada por sua popularidade e não por seu rigor.

É também na abordagem do fenômeno da linguagem que se esclarece o fato de que a *Antropologia* se tenha dedicado à análise do *Gemüt* como uma delimitação do interior do homem que ultrapassa o nível psicológico. O homem é cidadão do mundo porque *fala*. Nesse sentido, o solo da experiência antropológica remete o *Gemüt* ao uso cotidiano de suas faculdades, num universal concreto e linguístico em que o homem “desdobra sua verdade antropológica” ([2008], 2011, p.92).

1.5. Antropologia e Filosofia Transcendental

Apesar de expostas as relações até aqui examinadas com a filosofia crítica, sobre sua presença estrutural na *Antropologia de um ponto de vista pragmático*, sobre esta repeti-la na empiricidade, e sobre o caráter de negatividade da *Crítica* na descrição das formas concretas da existência humana, descobre-se algo de mais amplo no tocante ao lugar que o texto de 1798 representa nos escritos kantianos. A análise de Foucault parece remeter a questão da antropologia, de uma maneira geral, não só às relações que ela mantém com a *Crítica*, mas a uma preocupação adjacente a toda a obra de Kant. A indicação das relações antropológico-críticas seria apenas uma passagem nesta interpretação que compreenderia a *Antropologia* como um momento necessário ao desenvolvimento de uma filosofia transcendental⁵⁹.

Esta filosofia transcendental ultrapassaria seu caráter puro, enquanto a busca pelas condições de possibilidade do conhecimento, estando mais próxima do nível do fundamental. Um dos indícios que relacionam a

⁵⁹ Cf. D. Sardinha. *Kant, Foucault e a antropologia pragmática*, 2011, p. 47.

centralidade da antropologia para o projeto global da obra kantiana é a célebre passagem da *Lógica*:

O domínio da Filosofia neste sentido cosmopolita deixa-se reduzir às seguintes questões: 1) O que posso saber? ; 2) O que devo fazer? ; 3) O que me é lícito esperar? ; 4) O que é o homem? À primeira questão, responde a *Metafísica*; à segunda, a *Moral*; à terceira a *Religião*; e à quarta, a *Antropologia*. Mas, no fundo, poderíamos atribuir todas essas à *Antropologia*, porque as três primeiras questões remetem à última (KANT, [1800], 2003, p. 25).

Foucault indica que, se havemos de encontrar uma resposta ou ao menos uma aproximação a esta resposta sobre a quarta pergunta, deve-se abdicar da ideia de que seu lugar esteja na *Antropologia*. Ela não representa nem mesmo o desenvolvimento da parte empírica envolvida nesta questão (FOUCAULT [2008], 2011, p. 67). E aqui alcança seu auge a polêmica tese de Foucault sobre Kant que torna hiperbólica a função da antropologia na obra do autor. É que o sentido que a própria *Antropologia* ganha, como filosofia que investiga o homem, só se dá retrospectivamente, no momento do desenvolvimento em totalidade do *Philosophieren*, ou seja, no âmbito da própria *Lógica* e do *Opus Postumum* de Kant (*Idem*).

Foucault aponta que no *Opus Postumum* o homem constitui a síntese “concreta e ativa”, uma espécie de unidade entre Deus e o mundo (*Idem*, p.68). Em que nível, porém, se poderia compreender tal vínculo? Empírico ou transcendental, originário ou fundamental? Algumas passagens indicarão que tal associação se dá através do pensamento, uma vez que o homem pensa Deus e pensa o mundo, sendo o homem aqui justamente a cópula – evocando-se a estrutura do juízo – entre sujeito e predicado. Ele seria a síntese universal, unindo a realidade sensível à supersensível, constituindo o espaço possível de questionamento sobre o absoluto ([2008], 2011, p. p. 68-69). No entanto, os limites do homem como síntese absoluta entre Deus e o mundo é o fato de que ele permanece irrestritamente ligado a este. De acordo com Foucault, só com o desenvolvimento desta análise é que a *Antropologia* ganharia todo seu sentido enquanto investigação do homem como um cidadão do mundo.

Nesta relação do homem com o mundo no seio da *Antropologia*, o que está em jogo não é uma relação com o mundo natural, trata-se antes do movimento em que o homem tem consciência de si, como objeto sensível e externo a si mesmo, afetado pela experiência:

O mundo do *Opus Postumum* é o concomitante da determinação do Eu como conteúdo objetivo da experiência em geral [...] Ele não é mais o correlativo de uma *Zeitbestimmung* [determinação temporal], mas o pressuposto de uma *Sinnenbestimmung* [determinação sensível] do Eu ([2008], 2011, p.70).

Enquanto lugar da experiência em geral, o Eu tem em sua própria sensibilidade a possibilidade de relação entre o que nele é interno e o mundo externo a ele, suas relações com o outro e com a natureza. No entanto, uma vez que ele também afeta e constitui o que nele é externo, ele não lida com uma natureza compreendida como *physis*, e nem vive, como vimos, em um mundo apenas cosmologicamente dado. A natureza tem já algo da natureza do homem e do tempo tal como este aparece para ele. O mundo é, no *Opus Postumum*, diz Foucault, oposto ao universo, dando-se na atualidade, e abrangendo uma existência real e uma realidade concreta; o mundo é o conjunto de todos os seres existentes [*Inbegriff des Daseins*] ([2008], 2011, p.71).

Sendo um conjunto de seres realmente existentes, o mundo se configura como uma totalidade real, mas como é sujeito a modificações e reconfigurações, há vários mundos possíveis, em contraposição ao universo que, por definição, deve ser um só. O mundo é aberto ao possível, mas com ressalvas, uma vez que o possível só faz sentido num sistema de atualidade. O mundo é, a um só tempo, *fonte*, *extensão* e *limite*. Neste ponto, Foucault afirma ter chegado ao que considera o “fundamento estrutural da repetição antropológico-crítica” ([2008], 2011, p. 73).

A leitura do *Opus Postumum* é que remete à quarta questão, a antropológica, em meio ao delineamento da filosofia transcendental: a passagem da reflexão crítica e propedêutica à realização de uma filosofia transcendental. A questão antropológica repete as questões do *Philosophieren*, substituindo-as por noções que abarcam as relações entre homem e mundo em correlação com a também tripartite distinção das faculdades:

A questão *O que é o homem?* tem como sentido e função trazer as divisões da *Crítica* para o nível de uma coesão fundamental: aquela de uma estrutura que, no que tem de mais radical que toda “faculdade” possível, oferece-se à palavra enfim liberada de uma filosofia transcendental” ([2008], 2011, p.77).

O fato de as três questões do *Philosophieren* serem remetidas à quarta não as reduz ou as faz recair numa nova interrogação, apenas as retoma,

colocando-as em correlação no todo da filosofia transcendental. As questões que comandam as três críticas mantêm, assim, estreitas relações com o conhecimento do mundo enquanto fonte, extensão e limite do saber, e com o homem, como elemento ao qual todos estes aspectos se remetem. Em uma palavra, a *Antropologia* não responde à quarta pergunta, mas é um momento necessário ao desenvolvimento da mesma.

Do ponto de vista deste “conjunto” da obra kantiana, conclui-se: no tocante às relações entre passividade e espontaneidade, enquanto busca o *a priori* da reflexão, a *Crítica* remete às fontes (*Quellen*) do saber. Por seu turno, a *Antropologia*, interrogando a relação entre dispersão temporal e universalidade da linguagem como o originário da reflexão, situa-se num mundo já dado como extensão (*Umfang*). E no domínio das relações entre verdade e liberdade – na região do fundamental – a filosofia transcendental recai nos limites (*Grenzen*) da finitude ([2008], 2011, p. 94). Do ponto de vista da tese de Foucault sobre a *Antropologia*, ela representaria o passo necessário ao projeto crítico para o desenvolvimento da reflexão transcendental: o lugar mesmo da finitude no conhecimento.

Uma filosofia transcendental se tornaria completa e pormenorizada, de acordo com a interpretação de Foucault se, e somente se, para além do desenvolvimento de cada uma das *Críticas*, a referência ao homem como sujeito das faculdades examinadas em cada tipo de conhecimento fosse atrelada a uma crítica da própria existência humana, que seria, implícita e estruturalmente, a tarefa da *Antropologia*:

Em outras palavras, se é o problema do homem que suscita a empresa crítica, esta deve autonomizar-se tanto face a ele quanto face a um conhecimento empírico, procurando as regras e limites às quais obedecem o pensamento e a ação. Este estudo, bem que suscitado pelo problema do humano, não toma por objeto o humano na sua empiricidade, mas antes na sua transcendentalidade. No final, é a partir do transcendental e da mediação por ele instaurada que a filosofia pode aceder ao humano e discorrer sobre ele, e não visando imediatamente aquilo que o homem é, nem colocando o homem na base de uma construção filosófica (SARDINHA, 2011, p. 50).

A *Antropologia* se reveste aqui de um sentido de verdade finito e transitório, atrelado à ideia de liberdade. Foucault afirma que ela significa antes um “momento” do que uma fundamentação prático-teórica: a *Antropologia* é um lugar de “passagem” necessário ao estabelecimento do homem como centro da investigação filosófica.

O pertencimento entre “verdade” e “liberdade” evocado aqui remete ao caráter finito, descritivo e, neste sentido, crítico, que assume o saber antropológico. De acordo com Foucault, o olhar dirigido à outra ponta da linha cronológica, as obras finais e póstumas de Kant, vem justificar estas relações de pertença. Na tripartição do *Opus Postumum* entre Deus, mundo e homem, Deus é em si mesmo liberdade e fonte absoluta com relação ao homem e ao mundo; este, por sua vez, é o lugar das coisas da experiência, encerrando-se em si mesmo, e o homem representa a síntese entre ambos, uma síntese marcada pelo limite, pela finitude e pela liberdade.

1.6. Empiricidade e finitude: os limites da investigação antropológica

Neste ponto ficam claras as origens da grande confusão que Foucault explorará como a matriz do pensamento ocidental depois de Kant, qual seja aquela que toma como base a filosofia transcendental, mas ignorando suas fontes, sua extensão e seus limites, como territórios delimitadores do conhecimento possível. Não se pode superar a divisão tripartite da filosofia kantiana: o *a priori*, o *fundamental* e o *originário*, ainda que o último funcione como intermediário entre aqueles dois (FOUCAULT [2008], 2011, p.95). A tentativa de fazê-lo recairia apenas numa repetição da crítica no nível antropológico da finitude: “A *Antropologia* será precisamente o lugar onde esta confusão incessantemente renascerá” ([2008], 2011, p.95). E esta confusão tenderá a “alienar” a filosofia, diz Foucault, numa insistência em dirigir a reflexão que distende o necessário na existência, confundindo o terreno da análise das condições com o domínio da finitude: “Todas as psicologias fenomenológicas e outras variações sobre a análise da existência são o morno testemunho disso” ([2008], 2011, p.95).

A partir de sua interpretação da *Antropologia*, Foucault chega a um problema inerente a qualquer filosofia que pretenda investigar o homem, passando das condições *a priori* do conhecimento ao nível do fundamental. É

possível a passagem do *a priori* ao fundamental sem referência à empiria? Em *As palavras e as coisas*, este movimento é designado como uma “reduplicação empírico-transcendental” atrelada ao “postulado antropológico” (FOUCAULT [1966], 2002, p. 443), que inaugura o pensamento moderno, a partir de um discurso que permite “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 [...]” ([1966], 2002, p. 442).

Na *Tese Complementar*, ao mesmo tempo em que admite aberta a questão, Foucault deixa clara a impossibilidade de se compreender a antropologia kantiana para além de seus próprios propósitos:

A *Antropologia* de Kant não dá resposta clara a isto. Sem dúvida ela é somente uma compilação empírica; mas precisamente sendo apenas compilação e rapsódia de exemplos o movimento reflexivo que a divide vem de fora e vai para fora, sem que seja definido com precisão o modo de apoio deste conhecimento no domínio empírico que ele recobre ([2008], 2011, p. 97).

Se, de um lado, a *Antropologia* se guia por uma investigação transcendental, de outro, ela se configura como um texto, comum à sua época, de descrição empírico-antropológica em cujo horizonte Foucault destaca a obra de autores que teriam sido lidos e utilizados por Kant ou que teriam eles mesmos sido influenciados pela leitura da *Antropologia* ([2008], 2011, p. 18-19).

A essa leva de textos antropológicos empírico-descritivos, Foucault chamará uma “antropologia nova” face à investigação cartesiana sobre o homem ([2008], 2011, p. 100). Do ponto de vista científico, paira nelas uma crítica ao mecanicismo cartesiano. Aquilo que para o corpo é *physis* começa a se distanciar do que para os corpos, em geral, é a física. Começa a se gestar a ideia de que o corpo humano difere dos outros corpos, o que teria contribuído para que a antropologia fosse erigida como uma reflexão sobre um ente natural especial. A antropologia é o motivo pelo qual a fisiologia não é simples física ([2008], 2011, p. 102). O homem passa a ser tomado como ponto nodal entre o domínio da técnica aplicável ao seu próprio corpo – a medicina – e a portabilidade de um privilégio metafísico que é a alma ([2008], 2011, p. 101).

Além disso, a antropologia passa a tomar para si os limites da *physis*, constituindo-se, ao mesmo tempo, como ciência destes limites e passará a

definir: “em termos de relações aquilo que não é relação, em termos de continuidade aquilo que é ruptura, em termos de positividade aquilo que é finitude” ([2008], 2011, p. 102). Possuindo um corpo físico peculiar e uma alma, o homem passa a ser tomado como a extensão do empírico aos seus limites, no sentido de uma “infinitude” metafísica. Tudo se passa como se a antropologia encontrasse seu lugar como ciência destas relações: entre corpo e alma, entre interior e exterior, entre conhecimento e conhecimento de si.

A antropologia envolve assim todo o conhecimento sobre o homem, buscando dar conta de tudo o que ele sabe sobre si mesmo, de modo que cada região do saber encontra, de alguma maneira, seu espaço nela. Ela funda este saber ao mesmo tempo em que o limita, fazendo-o decair em sua função de verdade justamente pelo peso da “verdade do homem”.

Toda essa conjuntura erigida em torno da investigação sobre o homem no final do século XVIII vai gerar uma antropologia que se depara com o problema de que o homem que ela conhece é também o homem que é o sujeito do conhecimento. Neste movimento, a antropologia passa de mero conhecimento sobre o homem ao conhecimento de toda e qualquer forma de ciência sobre o homem ([2008], 2011, p. 104). No entanto, o que mostra a *Antropologia* de Kant, de acordo com a interpretação de Foucault, é precisamente a impossibilidade de o conhecimento histórico do homem saltar até às *formas* deste mesmo conhecimento sem que esta reflexão seja perpassada por uma crítica que lhe imponha limites e um horizonte de possibilidade⁶⁰.

A inobservância deste limite levaria qualquer conhecimento a uma “ilusão antropológica”, que, de maneira semelhante à questão da ilusão transcendental na qual a razão produz ideias transcendentais alheias ao crivo da experiência, tende a uma dialetização do pensamento. No caso da antropologia, este movimento significa a confusão entre o domínio do empírico e do transcendental no homem, tornando-o fundamento do saber.

Na interpretação de Foucault, Kant teria empreendido uma antropologia crítica que reconhecia seus limites, mas que se teria configurado como um ícone do pensamento de sua época, constituindo o modelo “essencial” de

⁶⁰ Cf. C. Candiottto. Op. cit., p. 196.

investigação antropológica, liberando o terreno para o desenvolvimento de “falsas antropologias” ([2008], 2011, p. 82), voltadas à busca pelas “condições infinitas do finito” ([2008], 2011, p. 108).

Que durante 25 anos Kant tenha ensinado antropologia, diz Foucault, não se deve ao acaso, mas antes a uma obstinação ligada à própria estrutura de seu pensamento: “como pensar, analisar justificar e fundar a finitude em uma reflexão que não passa por uma ontologia do infinito e não se escusa em uma filosofia do absoluto?” ([2008], 2011, p. 107).

Nas origens do “erro gramatical da *Menschkenntnis*” (p. 105) está o desenvolvimento de uma antropologia pós-cartesiana que aos poucos vai distanciando o ente humano do restante dos entes físicos e onde se vê serem desdobradas as descrições empíricas da *Antropologia* de Kant. Esta, no entanto, justamente por seu caráter de espelho da *Crítica*, pauta-se por uma orientação crítica impossível de ser deixada de lado. Há algo de essencial legado por Kant:

[...] esta lição diz que a empiricidade da *Antropologia* não pode fundar-se sobre si mesma; que ela só é possível a título de repetição da *Crítica*, mas que não poderia deixar de referir-se a ela; e que se ela figura como seu *analogon* empírico e exterior, é na medida em que se assenta sobre estruturas do *a priori* já nomeadas e trazidas à luz. Portanto, a finitude, na organização geral do pensamento kantiano, jamais pode refletir-se no nível de si mesma; só se oferece ao conhecimento e ao discurso de uma maneira secundária [...] ([2008], 2011, p. 106).

É que a empiria nos termos da descrição realizada na *Antropologia* se articula ao *a priori* e evoca um saber empiricamente constituído e historicamente desenvolvido, no qual a natureza é compreendida como *physis*, como um mundo imperfeito e acidentado, onde o homem vive em condição de fragilização e fragmentação – a negatividade no nível da natureza. No nível empírico, a *Antropologia* se depara com o erro e a fronteira do inefável: “a *Antropologia* aponta com o dedo a ausência de Deus e desenvolve-se no vazio deixado por este infinito. Lá onde a natureza dos corpos físicos diz síntese, a natureza empírica do homem diz limite” ([2008], 2011, p. 107).

Foucault menciona a necessidade de se cumprir uma *crítica* contra esta ilusão antropológica, remetendo-se a Nietzsche como aquele que primeiro teria aberto um verdadeiro caminho na dissolução do sentido da pergunta pelo homem: a dissolução do absoluto na finitude representa também o termo do

próprio homem – o homem morreria juntamente com Deus. A finitude não deve ser compreendida como “fim”, mas como começo de uma nova tarefa filosófica dirigida ao “além-do-homem” nietzschiano ([2008], 2011, p. 111).

O tema da finitude, além de concluir a *Tese Complementar*, parece congrega o problema central da antropologia, não só no texto de Kant, mas de uma maneira geral na obra de Foucault. Ela está ligada à condição do homem tanto em termos de existência como de “saber”, e extrai seu sentido da empiricidade de sua existência concreta, cujo conhecimento possível deve se ater ao domínio da positividade. O homem é finito e isto é atestado por sua linguagem, seu corpo e mesmo sua *verdade*, remetida ao erro e à ilusão fundamentais. No entanto, e é esta particularidade que reverbera na interpretação de Foucault do texto kantiano, há um elemento que confere à antropologia um estatuto de legitimidade epistemológica. Este elemento é justamente o limite assegurado pela *Crítica*. Vejamos de que maneira isto é possível retornando à definição do próprio Kant:

Por uma crítica assim, não entendo uma crítica de livros e de sistemas, mas da faculdade da razão em geral, com respeito a todos os conhecimentos a que pode aspirar, *independentemente de toda a experiência*; portanto, a solução do problema da possibilidade ou impossibilidade de uma metafísica em geral e a determinação tanto das suas fontes como da sua extensão e limites; tudo isto, contudo, a partir de princípios. (KANT [1781/1787], 2001, A XII).

Trata-se, então, de averiguar os limites da faculdade da razão, para indicar até que ponto ela pode conhecer, “sem erro”, para além da experiência. Os limites, no que diz respeito ao conhecimento do homem, são impostos pela finitude que tem um duplo caráter: ela é limite, mas também condição, tanto das determinações empíricas do homem, como das condições do saber sobre ele; a finitude é o problema nodal na formação do “duplo empírico-transcendental”⁶¹. É a partir do fenômeno da temporalização, do “escoar-se do tempo” (FOUCAULT [2008], 2011, p.38) na existência concreta humana, que Foucault aborda, na *Tese Complementar*, esta relação ambígua entre o sujeito e o saber sobre ele. É que as condições de possibilidade no âmbito da

⁶¹ A reflexão sobre o homem como um duplo empírico-transcendental será retomada de forma mais trabalhada em *As palavras e as coisas* [1966], que exploraremos a seguir. O texto se mostra como uma espécie de desenvolvimento dos passos iniciados na *Tese Complementar* e apresenta os temas do homem e seus duplos: o originário e o recuo da origem, a analítica da finitude, o impensado, o mesmo e o outro. Cf. M. Foucault [1966]. *As palavras e as coisas*. Op. cit. p. 417-476.

antropologia revelam, como vimos, uma espécie de negatividade do ser do homem.

1.7. A antropologia e a *norma* subjacente a seus duplos: o homem no limiar

Vimos de que modo, na interpretação de Foucault, a *Antropologia* podia constituir, pela repetição mesma da *Crítica*, um momento de passagem à filosofia transcendental. A *Crítica da razão pura* é repetida em um nível empírico, mas as sínteses da verdade (a saber, a constituição do necessário no domínio da experiência) se dão no elemento da liberdade que está na base do *universal concreto*. Nisto, a *Antropologia* repete também a *Crítica da razão prática*:

O domínio do necessário é também o domínio do imperativo. A *Antropologia* é, pois, por essência, a investigação de um campo onde o prático e o teórico se atravessam e se recobrem inteiramente; ela repete, em um mesmo lugar, e em uma mesma linguagem, o *a priori* do conhecimento e o imperativo da moral – e desse modo, pelo movimento da palavra empírica que é a sua, ela desemboca naquilo que postula: uma filosofia transcendental onde se acha definida, desde seu fundamento, a relação entre a verdade e a liberdade (FOUCAULT [2008], 2011, p. 92-93).

Apesar de apresentar a verdade antropológica em relação direta com o campo de livre ação onde se dá o ser do homem, é notório que o uso desta liberdade tem já demarcações indicadas por uma *normalidade* que perpassa o texto de Kant e se estabelece como medida do conhecimento e do cuidado de si mesmo, das relações com o outro, e do reto uso da razão e de suas faculdades. Foucault afirma que, por conta de seu próprio projeto, a antropologia é, ao mesmo tempo, redutora (uma vez que não considera o que o homem sabe de si mesmo sem que se tenha passado pela mediação da *physis*) e normativa (uma ciência do corpo animado que se dirige sempre ao seu “bom funcionamento”) ([2008], 2011, p. 102).

Em uma palavra, a “imagem concreta do homem” a que Foucault alude no início da *Tese Complementar*, parece remeter a uma normalização, presente na descrição das formas concretas da existência humana. Este

elemento normalizador está intrinsecamente relacionado ao labor da mente (*Gemüt*) animada pelas ideias do espírito. Nas palavras de Foucault: a *Antropologia*, marcada por esta “medida” normalizadora e prescritiva “será conhecimento de uma saúde que para o homem é sinônimo de animação. De certo modo, a ciência do normal por excelência” ([2008], 2011, p. 103).

Isto quer dizer que, para além das consequências epistemológicas resultantes do fato de *Antropologia* ser perpassada pela *Crítica*, há também algo relativo ao dever moral, embutido no ensino e na prescrição da *Didática Antropológica*. Foucault identifica que esta implicação não teria sido, contudo, o propósito primitivo da *Antropologia*, voltada inicialmente à mera descrição das formas concretas da existência humana. Uma mudança se teria operado entre as anotações de curso e o texto definitivo de 1798 e se faria ver, por exemplo, na aceção distinta que ganha o termo *Gebrauch* (uso). Inicialmente, o programa da *Antropologia* centrava-se em saber de que maneira o homem podia fazer algo de si mesmo e como ele poderia ser “utilizado”:

Em 1798 ele [o programa] aparece duplamente modificado. A *Antropologia* não buscará mais saber ‘como se pode utilizar o homem’, mas o que dele se pode esperar. Por outro lado, ela determinará o que o homem ‘pode e deve’ (*kann und soll*) fazer de si mesmo. Isto significa que o uso é retirado do nível de atualidade técnica e colocado em um duplo sistema: de obrigação afirmada em relação a si, de distância respeitada em relação aos outros ([2008], 2011, p. 45).

O sentido que passa de uma “atualidade técnica” para uma obrigação é, segundo a tese de Foucault, devoto da influência que a *Antropologia* teria sofrido da filosofia crítica na medida em que ela se sedimentava no pensamento kantiano. A norma é dada também pela *Crítica*⁶². E reconhecer esta marcação crítica na descrição empírica do homem tem um significado duplo: de um lado, ela qualifica e garante que este conhecimento, que se opera no âmbito de manifestações empíricas, respeite os limites e fronteiras que se lhe impõe. De outro, reveste o texto de uma propedêutica do comportamento humano. Onde ali se encontra descrição, sendo ela perpassada pela *Crítica*, desenvolve-se uma prescrição.

Esta descoberta relativa ao papel da *Crítica* na *Antropologia* nos leva a uma conclusão extremamente paradoxal: se, por um lado, de acordo com a

⁶² Cf. J. Völbers. Op. cit., p. 14.

tese de Foucault, a *Crítica*, como propedêutica, vem acrescentar um “dever”⁶³ que originalmente não fazia parte do projeto antropológico kantiano, por outro, ela é o elemento que garante que a reflexão antropológica não recaia na confusão entre o domínio do empírico e do transcendental que abordamos acima. O *esquecimento* por parte das “falsas antropologias” da crítica e dos limites que ela confere conduz igualmente a antropologia ao papel de ciência normalizadora do ser do homem, pelo fato de a descrição empírica vir a ser erigida como *natureza* ou *essência* do homem.

Este ponto de encontro paradoxal congrega os elementos centrais da tese que aqui encaminhamos: ainda que o pensamento antropológico de Kant separe a descrição empírica de suas condições de possibilidade, mantendo o limite entre o *a priori* e o *originário*, há, pelo fato mesmo de a *Antropologia* ser perpassada pela *Crítica*, uma limitação da liberdade do ser do homem pela prescrição de uma “ação correta”:

A liberdade pragmática vai para além da simples constatação de que o ser humano é livre para fazer algo de si mesmo. Ela está numa relação normativa com o bem e a verdade. Dito de outra forma, ela está subordinada à exigência ou à obrigação para o ser do homem de se servir *corretamente* desta liberdade. Esta orientação normativa inerente à liberdade pragmática leva ao “problema kantiano” reconstruído por Foucault: ela remete ao tema da finitude no qual a questão se coloca como saber que modelo deve admitir este ser se ele quiser utilizar corretamente sua liberdade (VÖLBERS, 2012/13, p. 16).

Forma-se um bloco conceitual sobre a liberdade de um ponto de vista pragmático em torno das relações entre epistemologia e ética⁶⁴: o agir humano é remetido a uma autonomia do sujeito, mas esta autonomia guarda a prescrição de um modelo de homem, em pleno uso de sua razão e de suas faculdades. O que por um lado é garantia de conhecimento remete à submissão da liberdade a uma *obrigação*.

⁶³ Que de modo algum corresponde a um princípio prático, pois que o dever, de um ponto de vista pragmático, em nada toca a fundamentação *a priori* da lei moral. É no sentido de um livre comércio do homem como *Weltbürger* com as coisas e com os outros homens no mundo enquanto um universal concreto que se pode pensar uma “ética pragmática do dever”, a partir da qual se espera que o homem, no uso de sua liberdade possa e *deve* fazer algo de si mesmo, e ser a medida de si mesmo. É apenas nesse sentido que se pode dizer que “a antropologia pragmática carrega uma forte intenção prática”. R. Louden. “A segunda parte da moral”: a antropologia moral de Kant e sua relação com a metafísica dos costumes, 2006, p.32.

⁶⁴ “A filosofia do conhecimento de Foucault é tão ética quanto epistemológica, uma vez que se aplica primordialmente às ‘ciências morais’ – conhecimento que é sobre nós ou que nos dota de certos tipos de concepções sobre nós próprios. Em especial, é aplicada a casos em que a objetividade do conhecimento suscita questões éticas ou políticas acerca de nossa liberdade”. J. Rajchman. *Foucault: a liberdade da filosofia*, 1987, p. 89.

Há uma série de pares de categorias que nasce na *Tese Complementar* que abrem o espaço da verdade do homem rumo à sua não-verdade. A primeira delas se destaca na definição do lugar de desenvolvimento da *Antropologia* pelo próprio Kant, que a situa entre dois conhecimentos complementares, o do homem, de um lado, e, de outro, o do mundo, ao qual ele pertence como cidadão, no qual é enfatizado o papel da geografia e de sua contribuição na delimitação de uma natureza marcada pela ação do homem, da linguagem cotidiana, e da popularidade extraída de biografias, romances e relatos de viagem⁶⁵.

O homem não dispõe de determinadas faculdades unicamente para ter conhecimento das mesmas, mas visando já a suas manifestações num domínio *exterior*: “o segredo do Poder se oferece no brilho do Fenômeno” (FOUCAULT [2008], 2011, p.63) onde desponta a verdade de seus usos legítimos, mas também a não-verdade de seus abusos e desvios para os quais o homem deve atentar: “Do *Vermögen* ao *Erscheinung*, a relação é ao mesmo tempo da ordem da manifestação, da aventura até a perdição e da ligação ética” (FOUCAULT [2008], 2011, p.63).

O domínio desta descrição que se converte em prescrição aparece de maneira mais evidente nas relações entre filosofia e medicina, exploradas na *Antropologia*. Um grupo de correspondências entre Kant e o médico alemão Christoph Hufeland teria surtido fortes efeitos sobre a *Antropologia* e resultado também na parte final do *Conflito das Faculdades* (1798a), publicado inicialmente como artigo na revista do médico.

As correspondências com Hufeland mostram, diz Foucault, um Kant menos preocupado, àquela altura, com problemas de filosofia crítica, e mais envolto com sua própria condição de saúde, ocupado em investigar as possibilidades de evitar a doença através da resolução do espírito. E é justamente sobre este tema que versam as correspondências com o médico, que havia publicado um texto intitulado *Macrobiótica ou a arte de prolongar a vida humana*. Foucault observa que a problemática suscitada pelo texto de Hufeland se inseria num movimento de moralização da medicina, em que fisiologia e ética se inserem conjuntamente num domínio universal da razão.

⁶⁵ Estas são erigidas como fontes primárias do conteúdo popular de que se ocupa a *Antropologia*. Cf. I. Kant [1798b], Op. cit., p. 21-23.

Nesta perspectiva, a racionalidade orgânica anda par e passo com o “bom uso da liberdade”, na preservação da justa mecânica do corpo, fazendo decorrer uma *dietética* da razão sobre o corpo.

A relação da filosofia com a doença toca diretamente a questão da finitude e se aproxima do domínio do universal: é que o propósito do controle dos mecanismos orgânicos pelo espírito, o objetivo da dietética, é o de prolongar a vida humana num equilíbrio buscado entre saúde e doença. Não cabe ao espírito parar ou barrar as alterações orgânicas responsáveis pela instauração de um quadro de doença, mas garantir ao sujeito uma “justa mobilidade” (FOUCAULT [2008], 2011, p. 43) aos movimentos no nível orgânico.

Esta indicação de uma implicação recíproca entre dois domínios distintos – o orgânico e o espiritual – encerra em si um horizonte de dualidades bem maior que caracterizaram o saber sobre o homem. O fato de o tempo poder ser considerado, desde a *Crítica* até a *Antropologia*, como algo que se relaciona ao interno no homem, como condição formal do conhecimento, e ao externo, enquanto historicidade fenomênica, desperta igualmente para esta característica fundamental da antropologia, que é estar uma região limítrofe. A própria finitude, como vimos, se dá num limiar, caracterizando tanto uma condição empírica quanto epistemológica. Diante destas dualidades, o homem encontra-se sempre no meio de dois pontos opostos e complementares.

Neste contexto, algo que se destaca no limiar destas dualidades é o corpo humano. Com efeito, o corpo do homem ganha significação singular na *Antropologia*. A fisiologia do homem, este ente que conhece a si mesmo, e a partir de si mesmo, é peculiar; ela nega a própria natureza ao ser animada por um *espírito*, caminhando de par com a moralidade e a prescrição.

Em Kant, há uma espécie de cuidado com o corpo, que aparece também no *Conflito das faculdades* sob o nome de *dietética*, uma espécie de propedêutica que resulta do uso da faculdade da razão sobre o da medicina e cujo princípio é o equilíbrio do corpo pela abstenção dos gozos em vistas da manutenção da saúde. O meio através do qual tal equilíbrio pode ser encontrado evocará a figura do ânimo (*Gemüt*):

Ora este meio universal concerne apenas à dietética, i.e., age apenas negativamente, como arte de impedir enfermidades. Mas

semelhante arte pressupõe uma Faculdade que só a filosofia pode proporcionar, ou o seu espírito, que importa pura e simplesmente pressupor. A este último se refere o problema dietético supremo, contido nesta proposição: Do poder que o ânimo do homem tem de, graças ao simples propósito firme, ser senhor dos seus sentimentos mórbidos. (KANT [1798a] 2008, p. 118).

Como sujeito de uma *dietética*, o homem é remetido a um modelo de normalidade na antropologia, tendo o corpo inserido na construção de um saber prescritivo supostamente universal, desenvolvendo-se no seio da *Didática Antropológica*.

Desdobra-se aí, de acordo com Foucault, uma espécie de relação profunda entre filosofia e medicina na qual:

Prescrição médica e preceito filosófico se encaixam espontaneamente na lógica de sua natureza: em um sentido, uma filosofia moral e prática é uma “*Univerzalmedizin*”, na medida em que, sem servir em tudo nem para tudo, não deve faltar em nenhuma prescrição [...] A filosofia é o elemento de universalidade em relação ao qual se situa sempre a particularidade da ordem médica. Ela constitui seu imprescritível horizonte, envolvendo em sua totalidade as relações entre a saúde e a doença (FOUCAULT [2008], 2011, p. 41).

Na relação com a doença e na propedêutica da manutenção das funções vitais, a filosofia traz o homem para diante de sua finitude, pois que a doença se avizinha do fenômeno inexorável da morte. Uma filosofia “moralizante” se constituiria aqui como uma tentativa racional de prolongamento da existência ([2008], 2011, p. 41). A relação entre filosofia e medicina se assenta num “equilíbrio” baseado no espírito, a que é sujeito o corpo do homem, encaminhado à “saúde”, aos “movimentos naturais e regulares” de seu organismo:

Sobre estes movimentos, ou antes, sobre suas alterações, o espírito tem poder de reequilíbrio: dono de seu pensamento, ele é dono deste movimento vital que é a versão orgânica e o correspondente indispensável do pensamento [...] e se o movimento da vida corre risco de se desequilibrar e bloquear-se no espasmo, o espírito deve poder lhe restituir uma justa mobilidade ([2008], 2011, p. 43).

No interior de uma tal mobilidade a ser regulada pelo espírito, reside uma espécie de “moralidade pragmática” cujas bases remetem ao interior do homem, ao que nele é *Gemüt*. Se, por um lado, o espírito torna-se senhor dos movimentos regulares do organismo, por outro, o sujeito torna-se servo dessa orientação ao equilíbrio suscitada pelo espírito.

Tal associação repousa naquilo que é a tese de Foucault sobre a antropologia kantiana, qual seja a da gestação de um *homo criticus*, um homem filho das condições de verdade. Uma fisiologia moral seria aqui o produto da propedêutica desta *Univerzalmedizin* expressa na *Antropologia* em passagens como:

“Jovem homem! Evita a saciedade (da diversão, do excesso, do amor e semelhantes), se não com o propósito estóico de se abster completamente dela, ao menos com o fino propósito epicurista de ter a perspectiva de uma fruição sempre crescente. Essa parcimônia com o pecúlio de teu sentimento vital te fará realmente mais rico pelo *retardamento* do prazer [...]” (KANT [1798b], 2001, p. 64).

Enquanto livre pelo uso de sua razão e mestre de sua saúde corporal, o homem se torna objeto de uma *Univerzalmedizin* onde se conjugam ordenamento medical e preceito filosófico pragmático (FOUCAULT [2008], 2011, p. 29). Haveria uma “fisiologia ética” ([2008], 2011, p. 39) subjacente à moderna medicina moralizante⁶⁶, identificada por Foucault, e que permite ver a *Antropologia* como um texto de seu tempo.

A tônica da *Antropologia* é dada por um *movimento* inerente a esta passagem entre as determinações empíricas e o uso ativo das faculdades por parte do sujeito. O limite do uso destas faculdades, pautado pelo que no homem é interior em relação ao que nele é exterior, resulta não só numa tecnologia da “saúde” de seu corpo, mas também na relação com o outro que, por sua vez, só se dá mediante a observação de si mesmo:

[...] o conhecimento do ser humano por meio da experiência interna é de grande importância, porque em grande parte ele também julga os outros de acordo com ela, mas ao mesmo tempo de uma dificuldade talvez maior que o julgamento correto dos outros, pois o investigador de seu íntimo, em vez de simplesmente observar, facilmente *introduz* muita coisa na autoconsciência, por tudo isso é aconselhável e até necessário começar pelos *fenômenos* observados em si mesmo, e somente então passar à afirmação de certas proposições que concernem à natureza do ser humano, isto é a *experiência interna* (KANT, [1798b] 2006, p. 42).

Esta razão justifica a divisão do texto em uma *Didática* – dedicada ao conhecimento do interior do homem e em uma *Característica* – voltada ao estudo das relações entre o que nele é interior e exterior, no qual o homem se vê diante do limite imposto pela obrigação de sua conduta voltada à alteridade.

⁶⁶ Um “humanismo médico”, “tão velho quanto a piedade dos homens”. Cf. M. Foucault [1963]. *O nascimento da clínica*, 1977, p. XIII.

Com isto, esclarece-se, ao mesmo tempo, a pertinência das relações entre psicologia e antropologia, evocadas no início deste capítulo, e o desenvolvimento desta dualidade, que forja o espaço antropológico. Nele, a liberdade encerra, *ao mesmo tempo*, um elemento singular e um elemento universal, unidos no sentido peculiar que caracteriza a *pragmática*, que é uma espécie de síntese entre a referência teórica e a prática, sem se limitar a uma ou à outra. A liberdade, porém, assim como o homem, está no limiar e, assim como ele, é cerceada por uma norma.

1.8. Sujeito e homem na *Tese Complementar*: mais de uma antropologia

A interpretação de Foucault da *Antropologia* de Kant se desdobra em questões centrais no desenvolvimento do pensamento do francês. Parece haver uma investida constante na filosofia de Foucault contra uma antropologia normalizadora como uma orientação do pensamento ocidental, marcado por esta ordem *a priori* do saber sobre o homem, que não se limita a um horizonte epistemológico. Veremos adiante, na abordagem do texto *As palavras e as coisas*, que o pensamento antropológico tal qual se engendra na obra de Kant poderia ser tomado como o ícone de um saber que conduz sujeitos a um modelo normalizado de *homem*⁶⁷, suscitado pela orientação antropológica do conhecimento, que se teria convertido em uma prescrição do modo de ser homem. Há uma tese central expressa na obra tardia de Foucault segundo a qual estaríamos sendo governados⁶⁸ à medida de um modelo de Homem, nascido como “condição de possibilidade” desde a modernidade.

⁶⁷ “É que estamos tão ofuscados pela recente evidência do homem que sequer guardamos em nossa lembrança o tempo, todavia pouco distante, em que existiam o mundo, sua ordem, os seres humanos, mas não o homem”. M. Foucault. *As palavras e as coisas*. Op. cit., p. 444.

⁶⁸ No entanto, o pensamento de Kant aparece tardiamente na obra de Foucault de maneira distinta do que é enunciado na *Tese Complementar* e n’*As palavras e as coisas*, como também uma possibilidade de escape às estruturas de submissão dos sujeitos a partir da ideia de esclarecimento (*Aufklärung*) e da tensão por ela suscitada entre a liberdade dos sujeitos de governarem-se a si mesmos e a obediência a normas de comportamento estabelecidas. Cf. Foucault [1984], M. Qu’est-ce que les lumières. In: *Dits et écrits* II. Op. cit., p. 1391 e Foucault, M. *O governo de si e dos outros*. 2010, p.6.

Mas o que é, com efeito, uma “antropologia”? Toda a análise que fizemos até então da interpretação de Foucault sobre o texto de Kant parece ficar mais clara se ela é assim caracterizada: a antropologia é uma disciplina que toma por objeto o homem, mas já partindo do princípio de que este homem também conhece a si mesmo, o que faz com que seu fundamento seja remetido a um recuo infinito: um saber sobre o homem que procura saber o que ele é, sem que jamais se possa delimitar de uma vez por todas o que nesta discussão é o verdadeiramente *originário*. Esta acepção está na base do nascimento das ciências humanas.

A antropologia pode ser definida também como uma “disposição do saber” que, por seu simples operar, constitui dualidades na abordagem do que no homem é interno e do que nele é externo e, nesta dicotomia, termina por atrelar o estudo do homem a um elemento de normalidade, em que espírito e corpo são remetidos a uma unidade, submetida a um equilíbrio. Este saber sobre um “homem normal” estaria na base de práticas humanas ocidentais como as do sistema jurídico em relação com o crime e a liberdade, a medicina em relação com a doença e a saúde, as disciplinas “psi” em relação com uma dietética da mente e a doença mental.

Nesse sentido, defendo que desde a *Tese Complementar*, começa a se delinear como problemática para Foucault, ainda que não de maneira determinada, a questão da crítica ao sujeito como objeto de si mesmo no âmbito das ciências humanas, e da psicologia enquanto herdeira da normalização antropológica. Tendo como objeto a *Antropologia* de Kant, a preocupação de Foucault em torno da antropologia se desenvolve como uma investigação acerca das consequências filosóficas decorrentes de uma investigação sobre o homem em suas formas concretas. Por outro lado, ao compreender a reflexão antropológica como herdeira da filosofia crítica e impulsionadora do projeto geral de uma filosofia transcendental, Foucault enfatiza que este homem, que mais tarde será apontado como o acontecimento histórico que teria dado origem às ciências humanas, sustenta relações muito próximas com o sujeito transcendental do conhecimento. Os desdobramentos desta constatação seriam desenvolvidos ulteriormente, também no contexto de *As palavras e as coisas*, quando da enunciação da antropologização dos saberes, decorrente da atribuição de valor transcendental aos conteúdos

empíricos das práticas humanas, sendo o homem aí enraizado numa “subjetividade constituinte” (FOUCAULT [1966], 2002, p.342).

Uma ambiguidade se forma, então, no tocante à consideração, por parte de Foucault, da categoria sujeito: por um lado, uma estrutura de conhecimento, por outro, indivíduo *sujeito* (ou “assujeitado”) por um modelo de normalidade antropológica que se exerce tanto num domínio psicológico e interno de sua conduta, quanto nas relações que se dão externamente a ele – com a alteridade – numa cultura.

Veremos que a própria compreensão da antropologia se modifica e se desdobra em perspectivas distintas na medida em que se desenvolve o pensamento de Foucault, o que implica também admitir diferentes posturas diante da possibilidade de ultrapassá-la prática ou conceitualmente. Alguns autores consideram isto como o resultado de uma “mudança de posição”⁶⁹ de Foucault com relação à antropologia. Examinando esta questão nos capítulos que se seguem, pretendo defender que se trata antes da abordagem de vieses distintos, e de um caminho de mão dupla no que diz respeito à compreensão da antropologia em Kant. É que se, de um lado, ela teria aberto o caminho a uma “verdade antropológica”, decorrente da confusão entre o domínio do empírico e do transcendental na investigação sobre o homem, verdade esta fadada à não-verdade pela finitude de seu fundamento, de outro, por se desenvolver sob um ponto de vista pragmático, ela deixa também aberto ao homem o *uso* de sua liberdade e a possibilidade de ele *fazer* algo de si mesmo.

Aquilo que estes comentadores compreendem como uma mudança de posição pode ser visto apenas como a possibilidade de, de dentro da própria inclinação antropológica do saber, surgir também a possibilidade de ultrapassá-la, na medida em que nos consideramos, para além de indivíduos assujeitados, como seres de livre ação. Tudo decorre da maneira de se considerar a importância e os efeitos atribuídos à liberdade⁷⁰.

⁶⁹ De acordo com Marsá ocorre uma “mudança de posição” por parte de Foucault sobre haver uma antropologia fundamental em Kant que põe em contraste a *Tese Complementar e As palavras e as coisas*. Cf. M. Marsá. Op. cit., p. 44.

⁷⁰ Celso Kraemer, tal como Fonseca e Muchail, faz decorrer este sentido de antropologia atrelado à liberdade como livre ação do ser do homem como aquela para a qual converge o pensamento de Foucault nos últimos de seus escritos e que giram em torno da problemática ética. Tal constatação colocaria, a seu ver, o pensamento de Foucault em perene relação de herança e consonância com a obra de Kant. Cf. C. Kraemer. *Ética e liberdade em Michel Foucault. Uma leitura de Kant*, 2011. Aqui abordaremos este como mais um sentido a partir do

Na *Tese Complementar*, vemos paradoxalmente expostas as sementes que dão origem a estas acepções de antropologia:

- Como a possibilidade encontrada, em Kant, de uma via de consideração do homem para além do estabelecimento de sua essência, e em favor de sua liberdade pragmática. Neste sentido, haveria para o sujeito a possibilidade de transgredir a norma antropológica;
- Como decorrente do esquecimento da lição sobre a necessidade de se pensar separadamente o domínio do empírico e do transcendental e que, neste sentido, se afasta da própria antropologia pragmática de Kant e;
- Tal como encontrada na própria *Antropologia* de Kant, que mesmo se mantendo fiel aos limites da crítica, faz decorrer dela uma “moral pragmática do dever”, expressa nas prescrições de uma didática antropológica entre o que no homem é interior e o que é exterior. Como decorrência desta última acepção, a antropologia destaca-se também por uma disposição normalizadora, algo que poderíamos conceber dentro de uma “disposição antropológica”.

Observaremos os desdobramentos destas concepções de antropologia no decorrer da arqueologia de Foucault. Por ora, mantenhamo-nos na antropologia como uma orientação ou inclinação do saber que teria tornado seres humanos sujeitos, cujos desdobramentos vemos reverberarem na obra do autor francês e para o qual estabelecemos a *Tese Complementar* como ponto de origem conceitual. Esta orientação seria uma “[...] estrutura propriamente filosófica que faz com que agora os problemas da filosofia sejam todos alocados no interior desse domínio que poderíamos chamar o domínio da finitude humana”⁷¹.

É esta concepção de antropologia que vemos nascer de par com a investigação de Foucault sobre a psicologia, objeto de nosso próximo capítulo. É a ciência da psicologia que toma como objeto a tensão gerada entre o que no

qual Foucault explora a questão antropológica, e não necessariamente como a mais fundamental.

⁷¹ M. Foucault [1965]. Philosophie et psychologie. In: *Dits et écrits I*, 2001, p. 467.

homem é interno e externo. Considerando-se a antropologia tal como é lida pela *Tese Complementar*, enquanto um saber que gira em torno do *Gemüt* no homem, podemos compreender a razão pela qual Foucault considera a *Antropologia* como um lugar de passagem na obra de Kant até o desenvolvimento da filosofia transcendental. É que precisamente ali onde o saber fosse capaz de unir num só discurso o lastro desmistificador da experiência e a universalidade do entendimento, ele alcançaria supostamente seu grau máximo de verdade – a resposta à pergunta “o que é o homem?”, englobando todos os outros problemas da filosofia. Este grau máximo de verdade no âmbito de atuação das ciências humanas se daria numa psicologia embasada por uma antropologia.

Foucault parece ter observado o que considerou uma elevação da subjetividade e de seus poderes na constituição de um homem moderno, síntese e fonte dos saberes em geral. E é na abordagem que o autor faz da psicologia que este problema parece ter sua origem. Cabe-nos agora investigar o contexto que precede cronologicamente a *Tese Complementar*, e no qual Foucault passa a se interrogar sobre o Homem e a normalização dos sujeitos a partir do fenômeno que nega a normalidade no homem por excelência: a doença mental e os saberes erigidos em torno dela.

2. A GÊNESE DO PROBLEMA ANTROPOLÓGICO E A PSICOLOGIA

Desde os primeiros anos de sua formação na École Normale Supérieure, Foucault se interessava pela psicologia tendo, inclusive, feito parte dos grupos de estudantes conduzidos por professores como Louis Althusser, que visitavam o Hospital Sainte-Anne, em incursões pelos problemas da psicopatologia⁷². Àquela altura, depois de obtida a *licence* em filosofia, Foucault começava a especializar-se em psicologia, diplomando-se em 1952 em psicologia patológica pelo Instituto de Psicologia de Paris. Suas questões giravam em torno de abordagens da loucura para além do tradicional olhar medical⁷³.

Na base desta preocupação com a loucura e seu estatuto de doença encontram-se as investigações iniciais do autor com relação ao homem, às ciências humanas e à antropologia. Ao colocar em questão o funcionamento da psique, as causas e os modos da doença mental, assim como as práticas psicológicas alinhadas às teorias, Foucault pergunta pelo homem no limiar entre suas realidades interna e externa, seu corpo e sua mente; sua subjetividade e o mundo. Na tematização dos caminhos e métodos da psicologia, nota-se o propósito de “livrar” o homem das determinações filosóficas e científicas, em favor de sua livre expressão e ação. Futuramente, este olhar dirigido ao transtorno mental e ao saber sobre ele conduzirá à teorização segundo a qual a modernidade se caracterizaria pela atribuição de valor transcendental às descrições da vida concreta humana. Na base deste movimento, renunciava-se o nascimento de uma norma antropológica tanto epistemológica quanto ética, formando o núcleo do que já referimos como uma “antropologização dos saberes”.

No entanto, os primeiros passos de Foucault em torno da questão da antropologia não caminham exatamente no sentido de uma objeção a ela. E apesar de se tratar de um período relegado a segundo plano pela maior parte dos comentadores, ao qual usualmente não é atribuída relevância para a

⁷² Cf. D. Eribon. *Michel Foucault*, 2011, p. 75-76.

⁷³ Id., p. 80-85.

formação dos principais conceitos do autor, ele revela a gênese de tudo o que futuramente tornará problemáticas as questões do sujeito e do homem.

Com efeito, a ideia de um homem concreto em torno do qual se pudesse erigir um saber legítimo não é de maneira alguma negada. Os textos de Foucault da década de 50 buscam expressamente um conhecimento autêntico sobre o homem e a doença mental; um pensamento que considerasse, ao mesmo tempo, os distúrbios da psique, de um lado, e, de outro, contemplasse o homem como fazendo parte de um mundo. Em uma palavra, os primeiros textos publicados de Foucault – que antecedem a *arqueologia do saber* – apontam para a necessidade de se considerar o ser humano a partir de sua situação “global” (FOUCAULT, 1954a, p. 11).

Na base desta visada sobre o homem repousa um pano de fundo teórico fenomenológico-existencial e outro marxista. A formação filosófica de Foucault foi marcada por estas duas vertentes teóricas caras ao ensino francês no pós-guerra. Tanto nos liceus como na *École Normale Supérieure*, a filosofia alemã era recebida e ensinada como grande matriz de pensamento voltado às questões sobre a história, o sujeito e suas relações com o mundo⁷⁴, num contexto em que, para intelectuais e pesquisadores, era de fundamental importância conceber uma filosofia capaz de transformar situações, de relacionar o conhecimento e o mundo circundante.

Desde os estudos preparatórios no liceu para ser admitido na *École*, Foucault acompanhava as aulas de Jean Hyppolite⁷⁵ sobre Hegel e a *Fenomenologia do espírito*. Posteriormente, já como normalista, passa a acompanhar com afinco e dedicação as conferências de Merleau-Ponty sobre o tema da união entre a alma e o corpo em Malebranche, Maine de Biran e

⁷⁴ De modo que, em *Doença mental e personalidade*, o sentido da loucura como doença jamais era questionado por si mesmo: “o que se denunciava simplesmente era o fato de mascarar as condições sociais da doença sob essências nosológicas abstratas. O recurso à história fornecia um crédito científico imediato, uma vez que se apelava a um materialismo histórico como ciência verdadeira da história do homem (contra as ‘produções ideológicas’ das ‘ciências burguesas’). Cf. F. Gros. *Foucault et La folie*, 1997, p. 25-26, [tradução minha].

⁷⁵ Importante referência na recepção do pensamento alemão na França que exerceu bastante influência sobre Foucault. As categorias de *gênese* e *estrutura* a partir das quais abordava o pensamento de Hegel foram usadas por Foucault como uma espécie de homenagem ao mestre no título da *Tese Complementar*. Cf. D. DEFERT *et. al.* Présentation in: KANT, I. *Anthropologie du point de vie pragmatique* et FOUCAULT, M. *Introduction à l'anthropologie*, 2008.

Bergson⁷⁶, o que teria influenciado de maneira determinante suas questões em torno da psicologia, mormente porque aí se encontra o caminho que o fará questionar o núcleo central do problema psicológico, qual seja o homem em relação a sua alma e seu corpo, e em relação ao Outro; seu interior e seu exterior.

A década de 50 é um período no qual Foucault parece influenciado pelas leituras de Heidegger, Husserl e Freud, o que torna os textos de 54 releituras da influência exercida pela teoria psicanalítica e fundamentações teóricas pautadas numa visada fenomenológico-existencial⁷⁷ do transtorno mental.

Paralelamente à influência teórica da fenomenologia, o Foucault de 54 revela uma inclinação à crítica social marxista que aparece, contudo, apenas no seu segundo escrito desse mesmo ano, *Doença mental e personalidade*. É um período em que boa parte dos normalistas adere ao comunismo, tendo o próprio Foucault se filiado ao partido comunista francês. Louis Althusser é sua fonte de influência intelectual e política. Apesar de não ter levado adiante o que se poderia chamar à época de um “saber engajado”⁷⁸, empenhado em modificar, pelo pensamento, a realidade em torno, esta influência do marxismo o levará a considerar a psicologia de Pavlov⁷⁹ e os efeitos das contradições sociais como fator responsável pelo desencadeamento de distúrbios mentais⁸⁰.

⁷⁶ Publicado como M. Merleau-Ponty. *L'union de l'âme et du corps: chez Malebranche, Biran et Bergson*, 2002.

⁷⁷ Béatrice Han menciona as complexas relações entre o pensamento de Foucault como um todo e a fenomenologia pautada por duas leituras, a primeira maneira superficial, na insistência em um anti-humanismo da arqueologia e, depois, de uma maneira mais profunda, mostrando a continuidade dos dois projetos, assim como as raízes kantianas de ambos. Cf. B. Han. *Foucault's critical project*, 2002, p. 12. A autora não faz referência, contudo, a este período da década de 50 em que é ainda mais evidente a filiação de Foucault a Husserl – e também a Heidegger – expressa na abordagem da antropologia do sonho de Ludwig Binswanger, como veremos adiante.

⁷⁸ Hyppolite faz referência ao contexto deste pensamento “destinado a provocar interpretações novas no curso da história e transformações do mundo social e humano”. *Figures de la pensée philosophique*, vol. I, 1991, p.360. No entanto, Foucault parecia já destoar do “comprometimento” padrão da comunidade de intelectuais comunistas, sendo conhecido entre os colegas normalistas como fazendo parte do grupo dos “comunistas folclóricos”. Cf. D. Eribon. Op. cit., p. 90.

⁷⁹ Esta referência, nos anos 50, revelava uma escolha política, no caso, pela associação dos transtornos mentais às contradições da sociedade capitalista. F. Gros. Op. Cit, p. 20.

⁸⁰ Foucault ocupava o posto de professor assistente em Lille e, ao final de uma conferência sobre a psiquiatria – que reflete o que virá a ser o capítulo 7 de *Maladie mentale et personnalité*, aborda a psicologia de Pavlov e faz referência a Stalin, mencionando a condição “do pobre sapateiro alcoólatra que bate em sua mulher e seus filhos, para explicar que as patologias mentais são fruto da miséria e da exploração a que somente uma transformação radical das condições de existência poderá por fim”. D. Eribon. Op. cit., p. 94, [tradução minha].

É digno de nota que problemas semelhantes tenham levado a conclusões tão distintas na obra de Foucault: em 1954, ensaios a favor de uma psicologia verdadeira e uma antropologia legítima; em 1966, uma total objeção aos saberes antropologizantes. Mais digno de nota ainda é que este movimento não se tenha dado a partir de um ponto específico no tempo. Em uma palavra: não foi necessário que chegasse o ano de 1957 para que Foucault desenvolvesse objeções à antropologia como saber e orientação do pensamento ocidental como um todo. É que os textos publicados refletem uma realidade de pesquisa que não corresponde exatamente às leituras e atividades de ensino às quais ele se dedicava, como apontam dados biográficos e relatos do próprio autor⁸¹.

A partir de 1957, observa-se, nos textos publicados, os primeiros indícios de uma mudança de posição. A própria relação saúde/ doença se torna problemática, a validade epistêmica dos diagnósticos psicológicos e médicos viram questões e, com isto, o próprio homem deixa de ser visto como um “fenômeno” para se tornar, de maneira cada vez mais aprofundada, um construto teórico decorrente dos saberes em torno da doença mental. Marca maior deste movimento é o fato de o primeiro livro de Foucault, *Maladie mentale et personnalité* (1954a) ter sido reeditado em 1962 com profundas transformações que deixam de lado boa parte dos pressupostos antropológicos assumidos na primeira edição.

No entanto, o momento exato e os motores que teriam levado a esta mudança observada nos textos publicados são difíceis de serem precisados, além de controversos. Dentre as hipóteses mais aceitas entre os comentadores, Foucault deveria às reverberações de suas leituras de Nietzsche, iniciadas desde o início da década de 50, esta mudança de orientação, que seria responsável, em última instância, pelos desdobramentos de um discurso crítico com relação às ciências humanas, sendo a ideia da morte do homem decorrente da “morte de Deus” nietzschiana.

⁸¹ Foucault afirma numa entrevista de 1984 que ainda no início da década de 50 lia Nietzsche, a cuja leitura ele havia chegado através de Heidegger. Eram autores considerados por eles como “instrumentais” no seu trabalho filosófico. É sabido o efeito que a leitura de Nietzsche provocará em seu trabalho, impulsionando uma mudança de posição teórica que abordaremos posteriormente. Àquela altura, porém, diz Foucault: “Nietzsche sozinho não me dizia nada”. Cf. M. Foucault [1984]. *Le retour de la morale*. In: *Dits et écrits II*, 2001, p. 1522, [tradução minha].

Além das leituras de Nietzsche, teria sido igualmente determinante a influência sofrida por parte da literatura de inspiração nietzschiana, que teria trazido ao pensamento de Foucault a veemente oposição à filosofia centrada no saber sobre o homem e o sujeito. Escritores como Maurice Blanchot, George Bataille e Pierre Klossowski sugeriam experiências, vivências e mesmo um conhecimento para além do domínio do sujeito, do eu e da individualidade. O que se observa nesta literatura “são experiências de uma linguagem impessoal, que ultrapassa a oposição da interioridade e da exterioridade, do sujeito e do objeto, do eu e do mundo”. (MACHADO, 2001, p. 35). Considerando-se que um pensamento sobre o sentido do ser do homem, caro ao próprio Foucault nos textos publicados antes de 1957, o concebia justamente como uma figura mediada por uma realidade interna e outra externa, é notável o brusco deslocamento que aí poderia representar a adesão a uma literatura “anti-subjetiva”.

Por outro lado, a obra de Kant, a cuja leitura Foucault já se dedicava desde o início da década de 50 contribuiria para a formação da ideia de crítica, de um lado, e de liberdade, do outro, tal qual expostas na *Tese Complementar*, anos depois. Em uma palavra: no final da década de 50, Foucault escreve a tese que o distancia inteiramente da orientação fenomenológica e da crença no que poderíamos chamar de um encaminhamento do saber sobre a doença mental a um estatuto legítimo, caro aos textos de 54.

Todas estas considerações acerca do percurso acadêmico e intelectual de Foucault não são, porém, indicações definitivas sobre quando e por quais razões o autor francês teria passado a desviar o olhar dirigido anteriormente à antropologia. A questão é que isto não iniciou apenas em 1957, uma vez que, desde o início da década de 50, Foucault já punha em questão a falta de fundamento epistêmico legítimo para as ciências humanas, os problemas da antropologia, e o homem como *a priori histórico* do saber ocidental. É o que atestam cursos não publicados, mas ministrados nesse período⁸². Não fosse o

⁸² “Na década de 50, Foucault entrevê um conjunto problemático que vai do kantismo às ciências humanas, passando pela psicologia, pelo marxismo e a fenomenologia, que não se restringe ao debate teórico, mas engloba o contexto político-social que vem a exigir uma mudança de enfoque, em virtude da falta de alcance de problemas que estes domínios mencionados circunscreveram como *conhecimento do homem, antropologia, humanismo*. Relação entre psicologia, ciências humanas e reflexão transcendental”. M. Miotto. *O problema antropológico em Michel Foucault*, 2011, p. 8. Deve-se o conhecimento do conteúdo destes

caso e ter-se-ia, assim, um marco fácil de ser identificado. Seguindo-se apenas a cronologia dos textos publicados, poder-se-ia concluir que algo teria ocorrido entre os anos de 1954 e 1957 que teria feito Foucault operar uma mudança radical em seu pensamento.

Os referidos cursos, como *Connaissance de l'homme et réflexion transcendantale*, em que Foucault aborda a *Lógica* de Kant, e outros dois proferidos até 1955, indicam que a questão da antropologia já era ali investigada de maneira crítica. Um deles é *L'Angoisse*, ministrado em 1953, e que punha em xeque as condições mesmas do nascimento das ciências do homem como um saber que imputava uma teoria do conhecimento às afecções humanas: “Conceder o estatuto de teoria do conhecimento às implicações das afecções corporais seria conferir positividade ao que antes era negativo, tornando possível uma psicologia”. (MIOTTO, 2011, p. 75). Assim, desde 1952, ao menos, Foucault se questionava sobre o estatuto do homem como o cerne da reduplicação empírico-transcendental na qual se assentaria o saber ocidental.

Por fim, um conjunto de anotações de Jacques Lagrange, então aluno de Foucault, congrega em 97 folhas o que deveria ter constituído o curso *Problèmes de l'anthropologie*, ministrado entre 1954 e 1955. O curso, de acordo com as notas de Lagrange, põe em questão “o sentido do ser do homem” e os problemas envolvidos nas questões da transcendência e da imaginação⁸³. Ambos os conceitos marcariam a modernidade, mas teriam raízes que remontam ao pensamento clássico nas relações entre razão e natureza. O desígnio principal deste curso de 54 parece ser o de indicar que não há antropologia até o momento em que o homem passa a ser problematizado com relação ao erro e à finitude, o que só ocorreria a partir da filosofia de Kant. Os temas abordados no curso viriam a ser desenvolvidos posteriormente na *Tese Complementar* e em *As palavras e as coisas* e problematizam os distintos níveis de investigação filosófica: o *a priori*, o *originário* e o *fundamental*, para os quais a *Crítica* de Kant funciona como

cursos à pesquisa do autor, que teve acesso a notas e manuscritos em visita ao *Institut Mémoires de l'Édition Contemporaine* (IMEC), ao qual foi transferida a coleção Foucault outrora mantida no *Centre Michel Foucault*, anteriormente conservada na Biliothèque du Saulchoir em Paris. Cf. <http://michel-foucault-archives.org/?A-propos-du-centre-Michel-Foucault>.

⁸³ Cf. M. Miotto. Op. cit., p. 157.

limite. Como vimos, o esquecimento dos limites da *Crítica* caracterizaria a antropologização dos saberes.

As razões pelas quais Foucault, desde o início de sua incursão acadêmica, investigava e ministrava aulas sobre o frágil estatuto epistêmico da psicologia, sobre a contraditória condição do homem como objeto e fundamento de si mesmo e, ao mesmo tempo, publicava textos que mais pareciam querer salvaguardar o espaço de legítima reflexão antropológica é questão que não podemos e não intentaremos responder. Pode-se apenas supor que, talvez, tenha julgado serem ainda incipientes suas formulações, e necessário um trabalho de pesquisa mais fundamentado até chegar à publicação de uma elaboração mais consistente. Desta discussão, desdobraremos apenas as considerações que o próprio autor faz com relação a uma mudança que é, antes de tudo, uma mudança nas suas ideias de *história* e de *experiência*, e que está na base da total transformação de seu método de pesquisa, qual seja o desenvolvimento da *arqueologia do saber*, como veremos no capítulo seguinte.

Por ora, investigaremos apenas a maneira como o homem, a doença mental e a própria antropologia aparecem nos textos publicados na década de 50, tentando extrair daí a maneira pela qual, de dentro da psicologia, surge um problema antropológico. Em suma, buscamos as relações que a psicologia estabelece com a antropologia enquanto consideração do interior e do exterior do homem e de que maneira isto está na base do nascimento de uma norma antropológica, de uma disposição que ultrapassa a dimensão dos saberes, envolvendo um domínio de práticas, diagnósticos e intervenções.

2.1. O homem concreto e o sonho contra a determinação psicológica

Por volta de 1952, a convite da psiquiatra Jacqueline Verdeaux, Foucault escreve o que deveria ser o prefácio à tradução francesa de *Sonho e existência* de Ludwig Binswanger. O texto de Foucault converteu-se em introdução, uma

vez que contava com mais páginas que o artigo prefaciado. O objetivo desta introdução seria, diz o autor, não o de esgotar a amplitude suscitada pelo uso do paradigma da análise existencial por parte de Binswanger – projeto que caberia a uma obra ulterior⁸⁴, mas o de mostrar, a partir de uma inflexão fenomenológica, o que aí poderia ser identificado como fundamento de uma “reflexão concreta sobre o homem” (FOUCAULT [1954b], 2001, p. 93). É o segundo texto publicado pelo autor francês, precedido apenas por *Doença mental e personalidade*, que apareceu no mesmo ano.

Se tomarmos este texto como o marco cronológico inicial – ao menos em termos de obras publicadas – do caminho que desembocará no estudo da antropologia de maneira expressa e temática por Foucault na *Tese Complementar*, identificamos, inicialmente, que as dualidades presentes no tema da antropologia indicam, desde o início, o cerne de seus maiores problemas. Ao inquirir sobre o homem, Foucault abria, de saída, as interrogações sobre as relações entre natureza e liberdade, entre sujeito e mundo; entre interior e exterior.

O texto discute a proposta suscitada pela *Dasein*análise de Binswanger: esboçar a possibilidade de uma antropologia *autóctone* ([1954b], 2001, p. 94), liberada tanto da filosofia como da psicologia; uma antropologia do homem não determinado positivamente. Esta orientação funda-se na ontologia existencial da analítica do *Dasein*⁸⁵ como possibilidade de investigação acerca do verdadeiro sentido do ser-homem (o *Menschsein*) e tem como propósito:

Apresentar uma forma de análise cujo projeto não é ser uma filosofia e cuja finalidade é de não ser uma psicologia; uma forma de análise que se designa como fundamental com relação a todo conhecimento concreto, objetivo e experimental; cujo princípio e método enfim

⁸⁴ O que endossa a ideia de que a fenomenologia e a investigação ontológica se mostravam efetivamente como um solo a partir do qual se poderia, para o Foucault daquele momento, edificar uma reflexão legítima sobre o homem. As obras ulteriores, no entanto, não realizaram tal projeto que foi, com efeito, abandonado.

⁸⁵ A filiação a Heidegger e à ideia de “presença no mundo”, tal como analisada em *Ser e tempo*, é evidente apesar de Foucault não se referir ao autor em todo o texto. Foucault refere Paul Haeblerlin como a fonte desta antropologia filosófica que se opõe às formas positivas da psicologia e que vai além do conceito de *homo natura* centrando-se na reflexão da existência, do *Dasein*. Cf. M. Foucault [1954b], 2011, p. 94. Uma explicação possível para o ocaso do autor alemão no texto seja o conhecimento de Foucault sobre uma virada no pensamento de Heidegger, a partir da qual o projeto de *Ser e tempo* é abandonado em função de uma *Kehre* – uma *virada* em seu pensamento da qual uma conferência de 1962 é testemunha – a partir de que os termos da obra de 1927 são revertido em *Tempo e Ser*. O objetivo seria o de pensar o Ser sem que se tenha de recorrer a uma fundamentação no ente (*Dasein*). Cf. M. Heidegger [1962]. *Tempo e ser*, 1979, p. 257.

sejam determinados de saída apenas pelo privilégio absoluto de seu objeto: o homem, ou antes, o ser-homem, o *Menschsein* ([1954b], 2001, p. 94).

Em primeiro lugar, o objetivo de nosso autor na *Introdução* é o de expor “uma forma de análise que se designa como fundamental com relação a todo conhecimento concreto”. Ora, será justamente este movimento que a *Tese Complementar* ou mesmo os referidos cursos inéditos apresentam como a base da reduplicação empírico-transcendental, sendo a dimensão do concreto compreendida como a existência empírica humana, e a do originário na existência como uma espécie de *a priori* desta existência concreta. Apesar de Foucault afirmar ser o *Menschsein* “apenas o conteúdo efetivo e concreto do que a ontologia analisa como a estrutura transcendental do *Dasein*” ([1954b], 2001, p. 94), e que tal movimento não remeteria a antropologia a uma “especulação filosófica *a priori*” (*Idem*, p. 94), Binswanger afirma em seu texto que se trata justamente de “descobrir uma estrutura *a priori* que recebe seu preenchimento especial e secundário, tanto pela excitação corpórea e pelo esquema corpóreo em geral, como pela tematização erótico-sexual” (BINSWANGER [1930], 2002, p. 425).

Com efeito, e apesar do destaque concedido à dimensão ontológica da facticidade do ser humano revelada pelos sonhos, está incluída no projeto de Binswanger a busca por uma “forma” *a priori* da concretude da vida humana. No texto de Foucault, esta questão parece não se colocar como objeto de crítica. Ele parece não observar como problema a reduplicação empírico-transcendental, questão do antropologismo, denunciado na *Tese Complementar* alguns anos depois. O teor da análise parece ser conduzido (e restrito) à interpretação segundo a qual o *a priori* da existência significa apenas a estrutura da presença no mundo, no sentido ontológico, fático, e não concreto; empírico. Foucault chega a mencionar a possibilidade de uma antropologia como “ciência de fatos”, “se se entende por ‘fato’ não tal setor objetivo de um universo natural, mas o conteúdo real de uma existência que se vive e se experimenta” (FOUCAULT [1954b], 2001, p. 94).

O propósito de *Introdução a Sonho e Existência* não é, portanto, de modo algum, “contra-antropológico”. Trata-se, ao contrário, de apresentar elementos que conduzam o pensamento sobre o homem a uma espécie de antropologia legítima. No entanto, na base deste pensamento delinea-se já

uma preocupação em torno do conflito entre a definição do que é o homem e aquela que se volta ao modo *como* ele está no mundo. Isso implica, de saída, uma oposição com relação ao paradigma psicológico herdeiro do idealismo, que intenta definir o homem a partir de sua realidade interior e “essencial”.

A relação com o mundo, no sentido ontológico heideggeriano, objetiva romper justamente com o sentido da pergunta sobre a relação sujeito/ objeto, com a separação entre estas duas esferas⁸⁶. Assim, uma filosofia da “presença no mundo” – *Dasein* – constituiria um pensamento exemplar à abordagem do homem num sentido global, como existência significativa, assumido já numa totalidade que exclui o dualismo da relação interior/ exterior⁸⁷. Por este viés, Foucault parecia opor-se à antropologia, ou antes, ao psicologismo a ela atrelado e que ele atribui ao idealismo.

A grande questão que se põe neste contexto é, no entanto, a mesma que futuramente Foucault objetará a todos os saberes antropológicos: aquela que toca a articulação dos saberes sobre um homem concreto e efetivo, de um lado, e aquele em torno das formas *a priori* desta mesma existência concreta humana. Pois se, de um lado, o objetivo de uma tal antropologia autóctone é o de escapar à definição da natureza humana essencial tanto pelo viés filosófico como pela determinação psicológica, ela caminha pelo terreno da investigação transcendental ao enfatizar a análise das estruturas ontológicas do *Dasein* como formas da existência humana concreta e de seu significado.

Que significado seria este? Do que se trata exatamente uma “existência concreta”, e como é possível uma antropologia legítima? São estas as questões que Foucault se põe tendo como base o pensamento de Binswanger e sua fenomenologia, cujo material de interpretação são os sonhos. As duas matrizes teóricas de que se vale o texto de Foucault e com as quais tal

⁸⁶ Esta é uma das questões mais características da fenomenologia herdeira de Husserl, qual seja o de se encontrar a “ponte” entre o sujeito e o objeto. Heidegger opõe-se, de saída a esta necessidade: “A questão importante é aquela que Kant colocava quando dizia: é um escândalo a filosofia não ter encontrado ainda a ponte entre a consciência e o mundo. Heidegger dirá: o escândalo é nós ainda estarmos procurando essa ponte. Nós a temos desde sempre, enquanto seres no mundo. Enquanto *Dasein*, já sempre temos a ponte entre o *Dasein* e o mundo, porque o *Dasein* é ser-no-mundo” E. Stein. *Diferença e metafísica: ensaios sobre a desconstrução*, 2000, p. 62. Na versão desta solução de Merleau-Ponty: “A verdade não ‘habita’ apenas o homem interior”, ou, antes, não existe homem interior, o homem está no mundo, é no mundo que ele se conhece”. M. Merleau-Ponty. *Fenomenologia da percepção*, 1999, p. 6.

⁸⁷ “A análise existencial era a promessa de uma união entre o momento subjetivo da significação com o momento objetivo da indicação”. L. Moutinho. *Humanismo e anti-humanismo: Foucault e as desventuras da dialética*, 2004, p. 208.

antropologia dialogará – mais exploradas e enfatizadas pelo francês que no próprio artigo de Binswanger – são a psicanálise e a fenomenologia.

2.1.2. Psicanálise e fenomenologia em torno das significações

Por relacionar os sonhos a significações, tanto a psicanálise como a fenomenologia dialogam com um tema que, como vimos, é bastante caro à antropologia, qual seja a investigação sobre o homem nas relações que nele se estabelecem entre o que é interior e exterior. De acordo com o nosso autor, esta relação é trabalhada por Binswanger para além dos domínios da psicologia e da filosofia, uma vez que a dimensão onírica extrapola o horizonte tradicional da significação, envolvendo-se numa “antropologia da imaginação”. Em uma palavra, de acordo com Foucault, Binswanger dialoga com as relações entre o interior e o exterior do homem, mas de modo a subverter o sentido mesmo desta relação, uma vez que a *presença no mundo* caracteriza-se como uma existência, de saída, significativa, na qual homem e mundo são compreendidos em conjunto.

A questão que se apresenta então é: não seria contraditório tomar como material de interpretação justamente o sonho, uma manifestação humana das mais “desinseridas” do mundo? (FOUCAULT [1954b], 2001, p. 96). É que para Binswanger, de acordo com Foucault, o sonho remete às formas fundamentais da existência cuja significação ultrapassa o domínio psicológico; uma antropologia das formas da existência humana seria ontologicamente significativa. Do que se trata, sobretudo, é compreender de que maneira os sonhos revelam esta dimensão significativa sem, no entanto, reduzir-se a ela. Desse modo, o sentido onírico da imaginação é também bastante relevante para a *Daseinanalyse*, pois torna possível o exame das relações significativas entre imagem e mundo a partir de uma nova definição das relações que se dão entre sentido e símbolo (*Idem*).

Com a publicação de *A interpretação dos sonhos*, Freud teria trazido o sonho ao universo das significações humanas, deixando de ser o “não sentido”

da consciência para tornar-se o sentido desta consciência manifesto de maneira inconsciente ([1954b], 2001, p. 97). Dessa maneira, a psicanálise se sobrepõe à psicologia como determinação do sentido da existência humana: não se trata tanto de compreendê-la a partir daquilo que ela reconhece sobre si mesma, mas justamente pelo que a faz *escapar* de si mesma. Porém, segundo o texto de Foucault, diante da proposta de Binswanger, a análise de Freud seria redutora e não compreenderia em sua totalidade o sentido da imagem e da imaginação para a significação da existência por centrar-se apenas na função semântica do sonho⁸⁸.

A psicanálise freudiana não deu ao sonho outra significação que a da palavra, não soube reconhecê-lo em sua realidade de linguagem. E ao ignorar que a própria palavra está para além de seu conteúdo significativo, fazendo parte de um mundo expressivo que é anterior a ela, Freud não abre jamais o espaço para que o sonho se torne uma “tomada compreensiva do sentido”, justamente a base da antropologia binswangeriana ([1954b], 2001, p. 98-99).

De acordo com Foucault, há em Freud dois temas distintos pelos quais o sentido se apresenta na plástica imagética do sonho. Por um lado, o sonho é o recalque que encontra na imagem uma maneira de se exprimir de maneira alusiva. Por outro, a revelação desta imagem é, de alguma maneira, a satisfação de um desejo⁸⁹ que, primitivamente, se realiza na ordem do irreal ou da fantasia, mas que encontra nos sonhos uma forma originária de atualização. Deste segundo ponto de vista, a estrutura da imagem tem uma sintaxe e uma morfologia que Freud admitiria serem irredutíveis ao sentido, já que este se manifestaria de forma obliterada. No entanto, mesmo que o psicanalista tenha afirmado existir uma sintaxe e uma morfologia irredutíveis ao sentido (expresso

⁸⁸ Foucault afirma em *Maladie mentale et personnalité* (1954a, p. 45) que o texto de Freud sobre o relato autobiográfico de Daniel Schreber é aquele em que o psicanalista mais deixa clara sua interpretação semântica dos sonhos. Com efeito, Freud interpreta o caso analisando recorrentes sonhos do paciente num período de incubação da doença em que a mesma voltava a se instaurar. Freud significa a ansiedade em torno do novo acometimento como o desejo do paciente de reencontrar o médico. Adiante, sugere a interpretação de um sonho que ilustra o ponto de Foucault: um homem que acompanhou a doença terminal de seu pai até a morte sonha, meses depois do ocorrido, que este torna a falar com ele. É doloroso para homem que seu pai esteja morto, mas não saiba disto. Freud relaciona novamente o desejo explicitado pela narrativa ao *desejo* do sonhador, e totalmente para além das imagens oníricas relatadas: “O pensamento onírico é então o seguinte: para ele é uma lembrança dolorosa ter tido que desejar a morte do pai (como liberação) enquanto ele ainda vivia, e como seria terrível se ele tivesse suscitado disso. Trata-se então do conhecido caso de autorrecriminação após a perda de uma pessoa querida, e a recriminação diz respeito, neste exemplo, à significação infantil do desejo de morte relativo ao pai”. S. Freud [1911]. *Observações psicanalíticas sobre um caso de paranoia relatado em autobiografia* (“O caso Schreber”), 2010, p. 88.

⁸⁹ Cf. S. Freud [1900]. *A interpretação dos sonhos*, 2001, p. 133.

de maneira velada), não se encontraria em sua obra uma gramática da modalidade imaginária. ([1954b], 2001, p. 99-100).

Para Foucault, o problema da psicanálise reside na apreensão insuficiente do símbolo, compreendido apenas como um encontro artificial entre interior e exterior, entre pulsão inconsciente e consciência perceptiva. As imagens não falam por si próprias, sendo apenas o “resíduo transformável da percepção”, e o ato expressivo é reduzido a sua expressão verbal e semântica mais transparente. A psicanálise jamais fez *falar* as imagens ([1954b], 2001, p. 100-101). É através da expressão poética, sobretudo, que, no texto de Binswanger, tais imagens podem *falar*. “Pois a linguagem é aquilo que, para todos nós, ‘poetiza e pensa’, bem antes do próprio indivíduo começar a poetizar e pensar” (BINSWANGER [1930], 2002, p. 417).

Em *A psicologia de 1850 a 1950*, como veremos, Foucault retorna a Freud, desta vez para mostrar como, apesar de a psicologia do final do século XIX recorrer à evolução dos estágios da psique, a psicanálise, “de dentro de seus próprios preconceitos”, descobre os meios de reverter a determinação causal dos eventos psíquicos e históricos na vida de um indivíduo a partir da análise de suas significações. Ali, Freud não parece mais representar um obstáculo à salvaguarda de uma antropologia do imaginário.

Em oposição ao que chamará de uma compreensão do sonho enquanto “rapsódia de imagens”, Foucault pretende endossar, a partir de Binswanger, que o sonho é, antes de tudo, uma “experiência imaginativa” (FOUCAULT [1954b], 2001, p. 108), não necessariamente remetida ao irreal, e dotada de determinados elementos significativos capazes de fornecer subsídios a uma antropologia existencial. Esta maneira de compreender o sonho como experiência vai diretamente de encontro à psicologização do mesmo, que Foucault atribui à psicologia do século XIX, através da qual uma estrutura significativa fixa é outorgada às imagens.

Ao iniciar a exposição sobre a psicanálise como a matriz teórica a partir da qual os sonhos se teriam tornado parte da compreensão da existência humana como significativa, Foucault faz alusão a uma coincidência de datas bastante representativa: tanto *A interpretação dos sonhos*, de Freud, como as *Investigações Lógicas* de Husserl foram publicadas no ano de 1900. A fenomenologia passa a ser abordada como a vertente teórica que teria aberto

uma possibilidade mais viável para a interpretação dos sonhos como experiências imagéticas na base de uma antropologia existencial.

A importância atribuída à significação é o que leva Foucault a apresentar a fenomenologia de Husserl como alternativa à interpretação dos sonhos, em detrimento da atribuição de sentido que a psicanálise opera a partir do conjunto de índices congregados na imagem onírica:

Por si mesmo o índice não tem significação: e ele só pode adquiri-lo de maneira secundária e pela via oblíqua de uma consciência que o utiliza como ponto de referência ou como um marco. Eu vejo buracos na neve com forma de estrelas regulares e cristais de sombra. Um caçador verá tais coisas como os traços frescos de uma lebre. São duas situações vividas, seria vão dizer que uma comporta mais verdade que a outra, mas no segundo esquema [traços frescos de uma lebre] manifesta-se a essência da indicação, na primeira [buracos na neve] não ([1954b], 2001, p. 103).

Ele retoma a distinção husserliana entre significação e indicação⁹⁰, ressaltando o fato de que o ato de indicar mantém relações com a função associativa e o vivido perceptivo. Nesta retomada, a própria consciência é condição da indicação, mas apenas na medida em que está em relação com os conteúdos visados⁹¹, o que, aos olhos de Foucault, submeteria a subjetividade a uma consciência relacionada a fatores motivacionais, aproximando a fenomenologia de uma visada dos sonhos enquanto imagens.

A assinalação do sonho como vivência torna possível que ele seja interpretado como “fato humano”, no sentido mencionado acima: referida à *concretude* que experimenta a si mesma, indo para além do nível da empiricidade. O homem concreto, do ponto de vista fenomenológico-existencial não se reporta ao *homo natura*. E ainda que não se trate de uma aplicação dos conceitos e dos métodos da filosofia da existência aos “dados” da experiência

⁹⁰ “Todo e qualquer signo é signo de qualquer coisa, mas nem todo signo tem uma *significação*, um “*sentido*” que seja expresso com o signo [...] Nomeadamente, signos no sentido de *índices* [...] *não expressam* a não ser que, *ao lado* da função de indicar, preencham ainda uma função de significação”. E. Husserl. *Investigações Lógicas*, 2007, p.51. A significação não é, assim, uma espécie da indicação, mas uma relação a mais para a qual a consciência é solicitada.

⁹¹ “Os fatos psíquicos em que o conceito de índice tem a sua ‘origem’, isto é, nos quais ele pode ser captado abstractivamente pertencem ao grupo mais lato de factos que devem ser compreendidos sob o título histórico de associação de ideias [...] A associação não reinvoca apenas os conteúdos na consciência e deixa que eles se conectem com os conteúdos dados, tal como o prescreve legalmente a essência de uns e de outros [...] Ela (a associação) cria, para lá disso, novos caracteres fenomenológicos e unidades, que, precisamente, não têm o seu fundamento legal necessário nem nos próprios conteúdos vividos, nem nos gêneros dos seus momentos abstratos”. E. Husserl. Op. cit., p. 56-57.

clínica, objetiva-se reunir o indivíduo concreto, “descobrir o ponto no qual vêm se articular formas e condições da existência” ([1954b], 2001, p. 95).

Assim, um dito pode ser indicativo de cólera ou de qualquer outro sentimento, dependendo não apenas das palavras e expressões utilizadas pelo interlocutor, mas das modulações e da melodia de sua voz: o que se deduz de um conjunto de índices (traços na neve; um tom de voz modulado) é a significação (lebre; cólera) ([1954b], 2001, p. 102-103). As Investigações de Husserl indicariam a estrutura implicada na significação: o dado e a consciência, de maneira que a significação autêntica não estaria ligada a uma situação objetiva.

Nesse sentido, o que se ressalta na *Daseinanalyse* de Binswanger é que ela torna propícia a análise *concreta* do homem a partir de sua *presença no mundo*, na qual são destacados elementos como “vida” e “experiência”, em oposição à análise concreta no sentido positivista ou naturalista. “Ocorreu-nos”, diz Foucault, investigar “se o homem, nas suas formas de existência, não seria o único meio de se chegar ao homem”. ([1954b], 2001, p. 94-95). Nem a psiquiatria nem a fenomenologia tornariam possível uma tal “experiência sem sujeito”.

A *Sexta Investigação* de Husserl é referida para apresentar a importância do ato expressivo com fundamento linguístico⁹²: falar nunca é tão somente dizer, mas produzir um ato. Somente este ato pode ser fundamento da expressão. Por esta razão, de acordo com Foucault, não se pode admitir uma identificação imediata entre o sentido e a imagem, como faz a psicanálise. Ao enunciar “isto”, apesar de estar me baseando na minha própria percepção, estou, com efeito, efetuando algo – um ato de expressão, que ultrapassa as condições dadas por minha percepção, e que rompe com seu horizonte

⁹² “Devemos dizer em conformidade com isto: *Esta “expressão” de uma percepção* – mais objetivamente formulado, de uma coisa percebida como tal – *não tem a ver com o som de palavras, mas com determinados atos expressivos*. ‘Expressão’ neste contexto significa a expressão verbal informada com seu sentido pleno, que é aqui colocado em uma certa relação com a percepção, através da qual a última é, por sua vez, ‘expressa’. Isso significa, ao mesmo tempo, que, *entre* a percepção e o som das palavras um outro ato (ou padrão de atos) é intercalado. Eu chamo a ele um ato, uma vez que a experiência expressiva, acompanhada ou não por uma percepção, sempre direciona-se intencionalmente a algo objetivo. Este ato de mediação deve ser o verdadeiro doador do significado, deve dizer respeito à expressão funcionando de forma significativa como seu constituinte essencial, e deve determinar a posse de um sentido idêntico, esteja isso associado ou não a uma percepção confirmada. E. Husserl [1900]. *Logical Investigations*, 2001, p. 196, [tradução minha].

imediatos: “este ato não se define [...] por uma ‘atividade judicatória’, mas pela unidade ideal daquilo que é visado na designação significativa; esta unidade é a mesma cada vez que o ato significativo é renovado” ([1954b], 2001, p. 104).

E é nesta possibilidade de renovação que reside, segundo Foucault, uma fenomenologia da significação: não importa de que maneira eu me refira a um símbolo, se falo e emito um som, se escrevo e traço uma linha, sempre estarei, ao expressá-lo em linguagem, diante de algo novo que eu não esperava. Assim: “efetuando-se na atualidade do significante, a virtualidade intencional abre-se sobre novas virtualidades” ([1954b], 2001, p. 105).

Foucault encontra na fenomenologia uma possibilidade de ampliação do contexto envolvido na interpretação dos sonhos e que inclui o papel da consciência. Esta passagem é central para a importância que será atribuída à *imaginação* na antropologia existencial de Binswanger:

[...] entre o sentido e a expressão, a análise freudiana reconhecia apenas uma ligação artificial: a natureza alucinatória da satisfação do desejo. De outro lado, a fenomenologia permite retomar a significação no contexto do ato expressivo que a funda ([1954b], 2001, p. 106).

A significação, a partir da fenomenologia de Husserl abre espaço à imagética do sonho compreendida não como índice de um conteúdo objetivo, mas como ato expressivo que torna manifesta a presença do sentido num conteúdo imaginário. No entanto, tal consideração do ato expressivo, segundo Foucault, recai em outro problema: colocado dessa maneira, ele é eximido de qualquer indicação objetiva, de modo que o *outro* só está implicado aí de maneira ideal, sem possibilidade de ir ao encontro desta indicação ([1954b], 2001, p. 106).

Segundo Foucault, mesmo na fenomenologia, a compreensão é retomada como modo da interioridade. Como uma nova maneira de habitar o ato expressivo, ela o vincula a determinações solipsistas: “a fenomenologia conseguiu fazer falarem as imagens, mas não deu a ninguém a possibilidade de compreender sua linguagem” ([1954b], 2001, p. 107). Faltaria à interpretação fenomenológica dos sonhos dos pacientes o passo para o encontro com a alteridade, com a intersubjetividade: “afinal o médico/ terapeuta é um Outro” (MOUTINHO, 2004, p. 169).

A hermenêutica do sonho segue, dessa maneira, sem um fundamento que pudesse tornar legitimamente válida uma antropologia pautada no ato

expressivo, e é justamente no sentido de responder a esta falta que se constitui, de acordo com Foucault, a fenomenologia onírica de Binswanger.

2.1.3. Binswanger: uma antropologia da imaginação e da liberdade

Sonho e Existência seria, de acordo com Foucault, o desdobramento da *Dasein* análise como terapêutica do sonho enquanto *experiência imaginária* (*Idem*, p. 108), pautada num método que congrega de maneira plena os atos de expressão, os signos, os símbolos e as significações (FOUCAULT [1954b], 2001, p. 96). A imagem está voltada a uma significação que, privilegiando a dimensão da existência, ultrapassa o mundo interior do sujeito, de modo que a psicologia é compreendida de maneira secundária e derivada. A análise existencial de Binswanger sob a qual repousa, na visão do Foucault de então, uma antropologia legítima, fundamenta-se em relações de liberdade:

Se o sonho é portador das significações humanas as mais profundas não é na medida em que ele denuncia os mecanismos escondidos e que ele mostra as engrenagens inumanas, é ao contrário na medida em que ele descobre a liberdade mais originária do homem ([1954b], 2001, p. 121).

Com efeito, apesar de o texto se constituir num comentário a Binswanger e referir a relação entre interior e exterior ligada à liberdade humana originária, temos aqui um tema que repercutirá futuramente – na *Tese Complementar*, sobretudo – na compreensão de uma antropologia associada à ideia de liberdade. Ainda que não se trate, no texto de 54, de uma liberdade no sentido pragmático, uma vez que o paradigma adotado é ontológico-existencial, as imagens oníricas e seu desprendimento de uma significação determinante remetem à abordagem do homem para além da delimitação de sua essência num sentido positivista. Isto evidencia como, por um lado, Foucault inicia já em 1954 o projeto que resultará, em 1961, na descrença com relação às verdades do homem pautadas na sua dimensão *interior*.

Liberdade e sonho como experiência de imaginação são os principais elementos para a compreensão do *Menschsein* de Binswanger. Este teria reatado com uma tradição que, passando por Spinoza e Malebranche, voltava-

se à relação com o divino e com a transcendência, remetendo o homem e o conteúdo de sua experiência a uma verdade que o ultrapassa ([1954b], 2001, p. 111). Além disso, esta compreensão do sonho liga-se a uma outra tradição, a do cristianismo do século XVII, na qual o sonho está ligado à imaginação num sentido teológico, mantendo relações com a graça e a revelação ([1954b], 2001, p. 111-112).

Na compreensão cristã do sonho, além da ideia teológica da graça, está em questão a significação trágica de jogo, na qual ele se relaciona principalmente com a ideia de destino e que, por sua vez, remete a uma tradição ainda mais antiga, remetendo a Heráclito e Aristóteles: “Desde a Antiguidade o homem sabe que no sonho ele encontra aquilo que ele é e aquilo que ele será, do que ele fez e do que ele vai fazer, ele descobriu lá o nó que liga sua liberdade à necessidade do mundo” ([1954b], 2001, p. 113). Uma “antropologia do onírico” se torna possível em algum lugar entre o indivíduo humano, de um lado, e o mundo e a possibilidade de transcendência, de outro. Do que se trata numa antropologia legítima, objeto de questionamento para Foucault, e para o qual aponta a abordagem binswangeriana do sonho, é a ideia de liberdade, que não caracteriza o indivíduo de maneira isolada, mas a partir de suas ligações com o mundo.

Além de remeter o onírico à expressão significativa da existência do homem e à liberdade, a antropologia subjacente ao pensamento de Binswanger, herdeira das tradições acima mencionadas, torna o sonho um elemento associado ao *conhecimento*, uma vez que ele é intuição:

O privilégio atribuído pela tradição à consciência da vigília e ao seu conhecimento é apenas incerteza e preconceito. No mais obscuro da noite, o clarão do sonho é mais luminoso que a luminosidade do dia e a intuição que ele carrega consigo é a forma mais elevada de conhecimento ([1954b], 2001, p. 115).

Fazendo referência ao pensamento místico e antropológico alemão do século XIX, Foucault discursa sobre as ligações entre o sonho e o conhecimento num sentido não epistemológico, mas enquanto ligação do homem – como espírito, e libertado das determinações conscientes – com o mundo.

Além de remeter ao conhecimento, o sonho é, na apreciação de Foucault do artigo de Binswanger, uma experiência ética e a referência maior

disto seria o *idios kosmos* de Heráclito⁹³: a vigília remete o homem a um mundo de conhecimento, enquanto que aquele que sonha volta-se a um mundo próprio. O mundo interior daquele que sonha é representativo de um movimento da existência no sentido da solidão e da liberdade. Trata-se, porém, de uma interioridade inteiramente distinta daquela visada na psicologia, e a diferença repousa exatamente na liberdade a que está associada a experiência solitária do homem que sonha. Binswanger se teria dedicado a desdobrar a significação antropológica deste princípio retornando a ele várias vezes, diz Foucault ([1954b], 2001, p. 118).

O princípio da análise existencial de Binswanger é, dessa maneira, a liberdade e a maneira pela qual ela remete o homem a uma relação expressiva e significativa com o mundo no qual falam as imagens, mas cujo fundamento é a própria existência e não o símbolo. Na psicanálise, o indivíduo ocuparia o lugar de uma subjetividade qualquer ([1954b], 2001, p. 115), na fenomenologia, o ato expressivo recaía num solipsismo, enquanto que o homem, objeto da antropologia binswangeriana, seria portador dos elementos que remetem sua verdade a uma relação de transcendência com o mundo.

A terapêutica proposta pela *Daseinanalyse* gira em torno de impressões e sentimentos expressos pelos próprios indivíduos em terapia. Se não são apenas símbolos como na tradição psicanalítica, ou elementos voltados à compreensão por uma visada fenomenológica da consciência, de que maneira são compreendidas então as expressões desses sonhos? Além do próprio ato expressivo, são eles o espaço onírico e as expressões épica, lírica e trágica.

Foucault finaliza o texto retomando a centralidade do ato expressivo na antropologia de Binswanger e afirmando a necessidade de uma tal fenomenologia existencial do onírico fundar-se sobre si mesma a partir das direções que podem assumir estes atos. A partir daí são expostas duas vertentes através das quais se dão as narrativas dos sonhos e sua interpretação. Aquelas que remetem a movimentos, partidas e descobertas grandiosas “ao longo dessa Odisséia da existência” ([1954b], 2001, p. 133) são aproximadas à assim chamada expressão épica. A expressão lírica é aquela

⁹³ “Heráclito diz que para os despertados um mundo único e comum é, mas os que estão no leito cada um se revira para o seu próprio”. Fragmento 89, citado em Plutarco, *Da superstição*. Apud. SOUZA, José Cavalcante de (sup.). *Os pré-socráticos*, 1973, p. 93.

que se desenvolve sobre o pano de fundo da imobilidade e que visualiza o movimento apenas nas relações contrastantes entre luz e obscuridade; noite e dia. Por fim, a expressão trágica congrega os movimentos descritos de acordo com o eixo vertical, aquele que de maneira mais autêntica descreve os movimentos da existência no âmbito de um espaço onírico.

O espaço onírico tem uma caracterização especial na analítica existencial de Binswanger e é pelas considerações do que nele ocorre em termos de queda e ascensão, de acordo com a perspectiva de um eixo vertical dos movimentos da existência humana, que se inicia e se desenrola a tese principal do autor:

Quando, no meio de uma entrega ou expectativa apaixonada, o esperado subitamente nos decepciona, e o mundo se torna tão “outro”, a ponto de nos desenraizar totalmente roubando nosso chão, então, mais tarde, após termos reencontrado um apoio firme, voltamos em pensamento a esses instantes, dizendo: “Caímos dos céus como que atingidos por um raio”. É de fato através de tais palavras que expressamos a experiência vivida de nossa decepção e de nosso desconcerto, através de uma metáfora poética [...] (BINSWANGER [1930], 2002, p. 417).

O movimento no sentido vertical é referido como marca maior do sentimento de angústia, mas ele é tanto descendente quanto ascendente, sendo, no primeiro caso, queda ou decepção (pela frieza, obscuridade e gravidade da terra), e, no segundo, felicidade, o “etéreo e luminoso”, pela transcendência ou elevação (FOUCAULT [1954b], 2001, p. 132-133) e pelo sentimento de afirmação autêntica⁹⁴ da existência no mundo.

Por ser considerado como uma *vivência*, o espaço onírico não é geográfico e tampouco geométrico. De acordo com Foucault, ele se assemelha antes à compreensão de espaço que temos associada à ideia de *paisagem* ([1954b], 2001, p. 129). É este espaço que a análise existencial vai buscar, e se expressa tal como num discurso do indivíduo que diz sentir dentro de si

⁹⁴ Numa conferência sobre a patologia mental, Jean Hyppolite, que vimos ser uma grande referência na formação de Foucault, refere-se à relação entre “inautenticidade”, no sentido heideggeriano, e alienação mental. A ideia é a de que se o asilo é um lugar de refúgio do mundo cotidiano, esta alienação não é exatamente inautêntica se as próprias condições que o homem encontra no meio em que vive estão corrompidas pelo “desenvolvimento da técnica e do maquinismo”. A alienação mental, diz Hyppolite, numa afirmação que seguramente aponta para os motores do problema antropológico em Foucault, tem muito a contribuir para uma antropologia do homem do seu tempo. Cf. J. Hyppolite [1955]. *Pathologie mentale et organisation*. In: *Figures de la pensée philosophique*. Vol II, 1971, pp.885-890.

“algo de muito vasto e tranquilo” ([1954b], 2001, p. 131), sem necessidade de recorrer a um símbolo que poderia substituir tal imagem.

Paralelamente à consideração de uma dimensão horizontal do espaço, pela qual se dariam as relações entre o próximo e o distante, o privilégio antropológico é conferido à dimensão vertical, uma vez que ela descobre as estruturas da temporalidade em seu sentido autêntico e primitivo ([1954b], 2001, p. 135-136). O tempo existencial é considerado em termos de autenticidade e inautenticidade, modalidades expressas, como vimos, na relação entre a queda e a ascensão. O tempo se relaciona existencialmente com o espaço e, tomando-se a dimensão vertical como privilegiada, o futuro não é compreendido como queda e morte, tampouco como elevação acima do mundo. O futuro se assume como solidão e facticidade, e sua realização autêntica se dá no próprio mundo:

É preciso reunir a dimensão vertical para apanhar a existência se fazendo nesta forma de presença absolutamente originária na qual se define o *Dasein*. Dessa maneira, abandona-se o nível antropológico da reflexão que analisa o homem enquanto homem e no interior de seu mundo humano para aceder a uma reflexão ontológica que concerne ao modo de ser da existência enquanto presença no mundo. Assim se efetua a passagem da antropologia à ontologia, na qual se confirma que ela não está sujeita a uma partilha *a priori*, mas a um movimento de reflexão concreto. É a existência ela mesma que, na direção fundamental da imaginação, indica seu próprio fundamento ontológico. (FOUCAULT [1954b], 2001, p. 137).

Foucault continua a defender a ideia de que a antropologia do onírico não recai na busca de uma dimensão *a priori* da interpretação dos sonhos, uma vez que esta interpretação não seria filosófica. Segundo esta interpretação, o sonho não consiste também na revelação de elementos mitigados da subjetividade humana, mas à livre expressão de sua existência, que experimenta a si própria e dá a este experimento a forma de imagens. Não se trata de observar no sonho a determinação de significações fixas, mas de ressaltar o que nele desponta como liberdade das motivações inconscientes.

A imagem em Binswanger, e é isto o que, de acordo com Foucault, torna seu pensamento mais próximo de uma hermenêutica dos sonhos capaz de dar conta do que é o *homem*, não é uma imagem que expressa algo, mas uma imagem onírica que é a própria expressão e, dessa maneira, é obra de arte, linguagem, e também história, compreendendo-se esta como o movimento originário da imaginação ([1954b], 2001, p. 146). Foucault cita René Char,

afirmando a mudança como o sentido imaginário e originário da história, pois que, a partir dela, a própria história do homem é remetida ao seu universal: “É por isso que o primado do sonho é absoluto para o conhecimento antropológico do homem concreto; mas a ultrapassagem desse primado é uma tarefa para o homem real – uma tarefa ética e uma necessidade de história” ([1954b], 2001, p. 146-147).

Primeiro texto publicado de Foucault. E alguns elementos nos mostram que, desde 1954, a pergunta pelo homem centra-se no limiar entre a doença mental e a liberdade. Uma história da loucura já é evocada na abordagem das correntes filosóficas que problematizam a construção de sentido em torno das manifestações psicopatológicas. A relação entre os dois conceitos que finalizam a *Introdução a Sonho e Existência* antecipa a mudança que demarcará claramente duas vertentes distintas do saber sobre o homem: de um lado, a alienação, a doença mental e, de outro, sua história, numa relação entre interior e exterior, entre subjetividade, expressão e objetividade.

A fenomenologia existencial do sonho e do imaginário indica, neste período da obra de Foucault, o cerne da questão antropológica dentro da psicologia, uma antropologia assumida como legítima, capaz de dar conta do “momento fundamental no qual o movimento da existência encontra o ponto decisivo da partilha entre as imagens em que ela se aliena numa subjetividade patológica e a expressão na qual ela se realiza numa história objetiva” ([1954b], 2001, p. 147). Entre a fortuna e o infortúnio da existência, o sonho, no que Foucault considera de legítimo na antropologia de Binswanger, figura como possibilidade de encaminhamento da expressão humana rumo à liberdade, em detrimento da restrição da subjetividade ao domínio do patológico. Foucault trata esta expressão como uma “realização numa forma objetiva” através da história.

Ainda nos textos da década de 50, começa a se formar uma orientação nova na maneira de compreender a história, que desembocará na *arqueologia do saber*. A alienação passará a ser investigada através do caminho que a teria convertido em doença mental. Esta passagem inicia com um olhar crítico dirigido ao caráter científico da psicologia, a partir do qual, em vez da existência humana ou do transtorno mental, de suas expressões e significações, a própria psicologia se torna objeto de investigação.

2.2. A psicologia como objeto

Tanto na *Introdução a Sonho e Existência* como no livro *Doença mental e personalidade*, ambos de 1954, observam-se considerações sobre o transtorno mental e as terapêuticas que se assentam nas bases teóricas da fenomenologia, das filosofias da existência e da psicanálise. No livro, porém, assim como noutros textos de 1957, Foucault toma como objeto a própria psicologia, abordando sua história, suas vertentes, e a construção da doença mental como seu objeto.

No livro de 54, o homem é ainda referido de maneira *positiva* – seu “exterior”, seu “interior” e a relação entre ambos constituem uma totalidade, uma “unidade real” entre corpo e espírito (FOUCAULT, 1954a, p. 12). Esta unidade se manifestaria em sua *personalidade*, uma estrutura que o caracteriza a partir de sua totalidade global (1954a, p. 13). A personalidade seria, de acordo com Foucault, o *verdadeiro objeto das ciências psicológicas*, sendo o homem compreendido como indivíduo a ser “desalienado”.

Esta visão “global” do indivíduo leva Foucault a iniciar uma concepção de doença que muito se aproxima dos paradigmas antropológicos que marcam sua obra de então. Ela enseja uma questão que, como vimos, apresenta-se na *Tese Complementar* como dilema central do problema antropológico, qual seja, a localização da pergunta pelo homem numa tensão entre psicologia e fisiologia, e que encontra em Kant um encaminhamento para o lugar da liberdade pragmática. Esta via pragmática não faz parte do projeto de 50, mas a relação com a liberdade está presente nas tentativas de discernir o *homo natura*, determinado orgânico-fisiologicamente, daquilo que caracterizara o *propriamente humano*. Mais tarde, isto será apontado não como um ensejo de libertar o homem, mas como aquilo que, na história da psicologia, fez nascer o próprio homem.

A versão de 1962 da mesma obra, cujo título passa a ser *Doença mental e psicologia*, aponta para uma abordagem dos fenômenos relativos à doença

voltada à busca pelas condições históricas que teriam tornado possível a formação do discurso científico da psicologia. Uma nova concepção da história, como *formas de experiência* dos fenômenos, começa a se gestar, o que vem pôr em xeque os fundamentos existenciais, antropológicos e sociais do transtorno mental e das terapêuticas voltadas a ele. Desta nova maneira de se considerar a “história dos fenômenos”, e que desemboca numa cisão da história em épistemès⁹⁵, resulta todo o projeto de *História da Loucura* e da crítica às ciências humanas. A arqueologia vai encontrar numa suposta psicologia científica a construção mitigada de um *homo psychologicus*, submetido a uma apreciação moral e a um controle ético por parte dos saberes e das práticas terapêuticas, educacionais, políticas e jurídicas do mundo ocidental.

Antes de *História da Loucura*, no entanto, Foucault publica dois textos: *A psicologia de 1850 a 1950* e *Pesquisa científica e a psicologia*, ambos de 1957, nos quais, pela primeira vez, do ponto de vista cronológico, o tom do texto não é o de salvaguarda da antropologia. Ao contrário, a psicologia enquanto ciência humana começa a ser problematizada como o lugar, no saber, que teria herdado um antigo problema da antropologia filosófica implicado na relação interior/ exterior do homem, e erigido esta questão em suposto objeto de ciência. Não há espaço aqui para a colocação da pergunta em torno de uma antropologia legítima numa terapêutica que pudesse vir a “liberar” o doente mental. O que se configura como questão são as condições de possibilidade da antropologia, sua determinação epistêmica e normalizadora.

Podem-se delimitar quatro questões que são discutidas no estudo dos métodos e correntes teóricas da psicologia, e desdobradas, para além de *As palavras e as coisas*, no decorrer de toda a obra de Foucault. São elas: 1 – o fato de que as ciências humanas, nomeadamente a psicologia, tenham nascido, na história do ocidente, com base numa tentativa de *filiação às ciências da natureza*, aos seus métodos, critérios e fundamentos teóricos. Esta

⁹⁵ Até *As palavras e as coisas* Foucault se refere aos períodos históricos usando categorias como “era, época, idade”. Na *História da loucura* passa a ser usado também o termo “experiência” (clássica; moderna). Depois de 1966 e, sobretudo, na *Arqueologia do saber* (1969) é que ganha corpo o conceito de *épistémè* como a unidade de relações entre saberes e práticas de determinado período, tendo como base suas condições e regras de formação. Segundo *As Palavras e as coisas*, divide-se o pensamento ocidental em Renascimento (até século XVII); Classicismo (até meados do século XVIII) e a Modernidade (virada do século XVIII para o XIX). Cf. Foucault, M. *As palavras e a coisas* [1966], 2002, p. 19.

confrontação teria levado ao questionamento do próprio sentido da pergunta pela *doença* mental; 2 – Decorrente desta tentativa de aproximação, que a psicologia se tenha deparado com a ideia de que o homem, não sendo um fenômeno observável apenas pela via da natureza, se tenha tornado um objeto dividido entre um *corpo* e uma *alma*; 3 – Que, também neste sentido, a psicologia tenha de se deparar diuturnamente com o fato de que o homem só pode ser constituído como um não-objeto ou, mais exatamente, como objeto cujas teorizações só se podem dar pela vida da *negatividade*, o que vai diretamente de encontro ao paradigma positivista das ciências da natureza e, por fim; 4 – Que um elemento basilar destes problemas, configurando-se como indicador ou parâmetro destas impossibilidades científicas, sejam justamente as relações que a *teoria* psicológica estabelece com uma *prática*, com o mundo no qual vivem os sujeitos tornados objetos de ciência.

Se tomarmos estas questões em conjunto, temos o núcleo do que em *As palavras e as coisas*, no âmbito da arqueologia foucaultiana, será finalmente problematizado como a “eterna origem recuada do homem”, marca distintiva das condições do homem como objeto diante de todos os outros objetos do saber:

É que, com efeito, o homem só se descobre ligado a uma historicidade já feita: não é jamais contemporâneo dessa origem que, através do tempo das coisas, se esboça enquanto se esquia; quando ele tenta definir-se com ser vivo, só descobre seu próprio começo sobre o fundo de uma vida que por sua vez começara bem antes dele (FOUCAULT [1966], 2001, p. 455).

Esta passagem remete a uma importante transição, que marca bem a distinção entre o que representa a antropologia para Foucault entre a década de 50 e a de 60. Esta “historicidade já feita” assumirá o lugar do que na arqueologia é considerado um *a priori*, cuja confusão com a dimensão do empírico configurará a antropologização do saber. Abandonado o paradigma fenomenológico, não há mais qualquer indício da busca pelas formas *a priori* da existência onírica. Vejamos, porém, de que maneira esta mudança de perspectiva em torno do estudo do homem – ser *vivente* – se desdobra a partir das quatro questões relacionadas ao homem – ser *doente*.

2.2.1. O estatuto da *doença mental*

A primeira parte de *Doença Mental e Personalidade*, intitulada *As dimensões psicológicas da doença*, apresenta seu propósito principal que, tanto na primeira como na segunda versão do livro, em 1962, é o de discernir as particularidades da patologia mental em relação à orgânica. Foucault questiona: será que se pode realmente usar o mesmo termo e falar de uma “doença” no âmbito psíquico? E, além disso: que relações poderia haver entre a doença no corpo e a doença, digamos, na alma do indivíduo? Tal problema se colocaria ao menos desde o final do século XIX, quando se teriam começado a definir “perturbações sem fundamento orgânico”, como a histeria (FOUCAULT, 1954a, p. 1). Se não reside no corpo, qual o lugar da patologia mental e o que sua história nos diz sobre ela? Tais questões movem o texto.

Foucault opõe-se a uma espécie de “patologia geral”, de metapatologia, a partir da qual todo e qualquer transtorno no corpo poderia ser identificado, sendo a doença concebida como uma unidade de manifestações, uma “espécie natural”, cujos sinais no corpo nos indicariam sua presença (1954a, p. 7). A psicopatologia teria seguido, de acordo com Foucault, esses postulados e pressupostos herdados da medicina orgânica, e caminhado para uma apreensão errônea do fenômeno da doença mental. Errônea por considerar que há unidade onde, na verdade, reside apenas um “paralelismo abstrato” (1954a, p. 8) entre a medicina orgânica e a medicina mental:

Gostaríamos de mostrar, pelo contrário, que a patologia mental exige métodos de análise diferentes dos da patologia orgânica e que é somente por um artifício de linguagem que se pode empregar o mesmo sentido às “doenças do corpo” e às “doenças do espírito”. (1954a, p. 12).

Com a expressão “artifício de linguagem”, Foucault prenuncia o método arqueológico que, no entanto, se apresenta aqui ainda em formação, qual seja, o exame das formações discursivas⁹⁶ no âmbito das ciências humanas. O artifício aqui remonta à referida metapatologia, a ser negada enquanto postulado fictício em função de uma “unidade de fato” do “homem real”

⁹⁶ Orientação que se apresenta na versão de 1962, e que compreende a doença mental em “sua relação histórica e discursiva com uma ‘psicologia’”. Cf. P. Macherey. *Aux sources de l'histoire de la folie: une rectification et ses limites*, 1986, p. 757.

(FOUCAULT, 1954b, p. 16). A versão de 62 vai suprimir a referência a este homem real e atribui o artifício daquela unidade a “um fato histórico, do qual já escapamos” (FOUCAULT, 1962, p. 21).

O segundo capítulo da primeira parte começa a tratar das relações entre a doença mental e a história, mas centrando-se na ideia de evolução. Primeiramente, a história é evocada na descrição “evolutiva, virtual e estrutural” da doença com relação às formas da neurose e da libido. Nesta descrição, a doença é descrita a partir dos signos que demonstram a ausência de determinadas condutas aceitas como normais pela sociedade.

A análise evolutiva e virtual é complementada pela evolução enquanto história individual, que se desdobra nos capítulos 3 e 4. A angústia e a história de sua manifestação são consideradas como uma espécie de “a priori da existência” (FOUCAULT, 1954a, p. 52) e como um elemento central na explicação da doença mental. Observa-se que na versão de 62 o caráter hermenêutico revelado na busca pelo *sentido* histórico da doença é abandonado em favor da ideia de *constituição* histórica, decorrente do desenvolvimento de uma “crítica”, que veremos adiante.

A angústia como *a priori* da existência tem um caráter singular na experiência da doença mental, configurando a compreensão que o sujeito tem de seu próprio transtorno:

A maneira pela qual um sujeito aceita ou recusa sua doença, o modo pelo qual a interpreta e dá significação a suas formas mais absurdas, tudo isto constitui uma das dimensões essenciais da doença. É nos limites de seu corpo que o doente mantém sua doença (1954a, p. 58).

Apreciação fenomenológica, portanto, da doença mental, que objetiva dissolver a ideia de que a mesma possa ser reduzida à ambivalência, cara à medicina orgânica, entre o normal e o patológico. O indivíduo que sofre de um transtorno mental formaria sua personalidade não só em função das faltas e dos vazios com relação a estruturas alteradas na sua doença, mas também a partir do que de *positivo* ele constrói e compreende de sua própria condição. As relações de significação que o doente faz com relação ao mundo são consideradas fundamentais na constituição de seu próprio transtorno.

A segunda parte, intitulada *As condições da doença* – título modificado em 1962 para *Loucura e cultura* – volta-se à história da maneira pela qual a loucura teria vindo a ser identificada com a exclusão e com o comportamento

humano desviante. Aborda também a maneira como a própria sociedade se mostra nessas suas formas de exclusão nas quais ela se recusa a reconhecer a si mesma (1954a, p. 75). Até o capítulo 5 desta segunda parte, o texto de 62 repete o de 54 com poucas alterações, apresentando uma espécie de descrição das continuidades na apreciação do fenômeno da loucura que vai de sua compreensão na Antiguidade como *possessão* por entidades, até suas formas de exclusão no internamento a partir do século XVII, quando a loucura torna-se uma fraqueza humana (1954a, p. 79).

O século XVIII, em função das ideias burguesas da Revolução, teria trazido o louco de volta ao domínio da natureza humana. No entanto, desta concepção “humanista” vai surgir uma prática excludente da doença e alienadora do louco com relação ao mundo dos homens e que marcará o pensamento antropológico do século XIX:

Se o demente é apenas um despossuído, qual é então, esta faculdade que ele perdeu? O século XIX responde dizendo que foi o uso desta faculdade mais elevada que existe no homem, desta faculdade pela qual ele define, ele mesmo, a humanidade do homem: a liberdade, pela qual a Declaração dos Direitos reconhece ao homem as formas civis e jurídicas; o doente mental, no século XIX, é aquele que perdeu o uso de suas liberdades a ele conferidas pela revolução burguesa [...] Em outros termos, se o século XVIII restituiu ao doente mental a natureza humana, o século XIX contestou-lhe os direitos e o exercício dos direitos aferentes a esta natureza (1954a, p. 80-81).

Em 1954, Foucault parecia buscar uma personalidade que permanecesse *humana* (1954a, p. 83). Na versão de 62, a restituição de uma “natureza humana” à loucura no século XVII é posta em questão assim como o próprio fenômeno do internamento diante dos princípios humanistas reformadores: “E não há história da psiquiatria ou da medicina que não descubra nestes personagens os símbolos de um duplo advento: o de um humanismo e o de uma ciência finalmente positiva” (FOUCAULT, 1962, p. 81). O fundamento epistemológico da psicologia é, aqui, posto radicalmente em questão.

O capítulo 6 da segunda parte do livro compõe-se de textos inteiramente distintos na primeira e na segunda versão do livro. Na versão de 54, intitulada *A psicologia do conflito*, Foucault aponta a necessidade de se pensar as relações entre as condições psicológicas e o conflito no nível social e econômico. A passagem desta dimensão patológica interior conflituosa ao nível

dos conflitos sociais pretendia fornecer a chave para a compreensão do sentido histórico da doença mental (FOUCAULT, 1954a, p. 92).

Foucault recorre a Pavlov e aos princípios do reflexo condicionado para salientar a peculiaridade da doença mental como uma reação de defesa às condições do meio econômico e social ao qual está submetido o indivíduo. Há ali a distinção entre a alienação no sentido clássico, que isola o transtorno mental do universo da razão, daquela resultante das contradições sociais. O erro da psicologia, àquela altura, seria o de confundir o conflito interior e psicológico com as condições conflituosas do mundo exterior na determinação da doença mental. No entanto, para se caminhar no sentido de uma verdadeira psicologia, seria preciso não ignorar a unidade destas dimensões, distintas, mas complementares:

Há doença quando o conflito, em vez de trazer uma diferenciação na resposta, provoca uma reação difusa de defesa; em outros termos, quando o indivíduo não pode controlar, ao nível de suas reações, as contradições de seu meio, quando a dialética psicológica do indivíduo não pode se reencontrar na dialética de suas condições de existência (1954a, p. 102).

Se, por um lado, ao objetar contra uma metapatologia que unifica artificialmente na linguagem o interior psíquico do homem e sua realidade corporal externa, o paradigma marxista caro ao pensamento francês de então leva Foucault a assumir a doença mental como uma dialética entre o interior e o exterior de um homem cindido, mecanismo que faz parte da constituição da personalidade do indivíduo. Deste ponto de vista, além de haver uma unidade do ponto de vista real entre alma e corpo humanos, há uma continuidade que leva das condições sociais conflituosas aos conflitos internos da psique. Porque *alienado* pelas contradições sociais e econômicas⁹⁷ do meio em que vive é que o indivíduo torna-se doente mental; *alienado* num meio inautêntico⁹⁸:

Com efeito, quando o homem permanece estranho a sua própria técnica, quando ele não pode reconhecer significação humana e viva nas produções de sua atividade, uma vez que as determinações econômicas e sociais lhe constroem sem que ele possa encontrar sua pátria nesse mundo, ele vive então um conflito que torna possível a síndrome esquizofrênica; estrangeiro num mundo real, ele é remetido a um "mundo privado" que não pode garantir mais objetividade alguma; submetido, porém ao constrangimento desse mundo real, ele experimenta esse universo no qual ele foge, como

⁹⁷ O posterior abandono desta matriz teórica resultou de uma crítica dirigida às teorias russas apoiadas sobre o regime político opressor de Stalin. Cf. Miotto. Op. cit. p. 150.

⁹⁸ Aqui é evidente a filiação a Hyppolite supramencionada.

um destino. O mundo contemporâneo torna possível a esquizofrenia não porque suas técnicas o tornam inumano e abstrato; mas porque o homem faz de suas técnicas um tal uso que o homem, ele mesmo, não pode mais se reconhecer aí (1954a, p. 89).

Uma espécie de antropologia social marxizante⁹⁹ concebe a doença mental como resposta individual ao meio contraditório e a alienação social se coaduna com a alienação no sentido marxista. Futuramente, como veremos, este ponto de partida será considerado reducionista frente à grande dialética entre razão e desrazão como marca do pensamento ocidental desde a modernidade, tal qual será desenvolvida a partir dos textos de 1961.

No textos de 1957, Foucault retorna a Freud e volta a problematizar a questão da doença mental em relação ao conflito, mas de maneira inteiramente distinta desta orientação antropológico-marxizante e também daquela que evocava uma fenomenologia da existência. A partir de Freud, segundo Foucault, a psicologia dá um passo decisivo devido à descoberta do *sentido*: 1 – o sentido se torna coextensivo à conduta, e suas significações não se modificam diante do fato de se tratar da conduta de um homem são ou doente; 2 – a história individual se destaca como o espaço de uma série de conflitos que constituem o indivíduo, mas que porventura estão obliterados em sua psique; 3 – o presente está em dialética com essa história passada; e por fim, e mais importante 4 – o conflito, assumido como um aspecto que marca tanto a realidade interior como exterior do indivíduo torna-se o ponto de apoio central para que a relação entre essas duas dimensões da realidade se encontrem, o que se aproxima do ideal de *cura* ou de melhora dos transtornos mentais.

A psicologia jamais seria a mesma depois de Freud, uma vez desenvolvido o método a partir do qual se tornava possível não exatamente *resolver* os conflitos inerentes à realidade tanto interna como externa do homem, mas fazer este conflito operar segundo uma relação que fixasse tais realidades num padrão de “normalidade” entre a história do indivíduo e a história real da sociedade: “Nessa medida, pode-se ultrapassar a oposição do subjetivo e do objetivo, do indivíduo e da sociedade. Um estudo objetivo das significações tornou-se possível” (FOUCAULT [1957a], 2001, p.157). O estudo do homem e da antropologia, e o fato de envolverem a consideração de uma realidade dual cujos termos deveriam estar em relação é ainda um problema,

⁹⁹ L. Moutinho. Op. cit., p. 172.

mas um problema para o qual nem uma fenomenologia onírica da “presença no mundo” nem uma política marxizante das relações sociais apresentam mais solução.

Juntamente com a descoberta do sentido, o estudo sobre o homem e sua *realidade* desdobrada nas “significações objetivas” se mostra na história da psicologia. Desta perspectiva, o próprio Binswanger – e sua antropologia onírica – seriam parte desta história. Até então, a história e suas significações no desenvolvimento das ciências humanas aproximam-se do paradigma da explicação. Enfatizando-se o sentido, este paradigma deverá ser, a partir de então, o da compreensão. A fonte de Foucault é Dilthey: o homem aprende sobre si mesmo pela história, e “o que a história lhe ensina é que ele não é um elemento segmentário dos processos naturais, mas uma atividade espiritual cujas produções são sucessivamente depositadas no tempo” ([1957a], 2001, p. 154). Do que se trata é de compreender o homem a partir do que nele são atividades de seu espírito.

Foucault destaca os elementos que vão dar fundamento às diversas correntes da psicologia decorrentes da descoberta do sentido, e que vão compreender a doença mental dentro do estudo das significações: a relação entre totalidade ou elemento; entre gênese inteligível e evolução biológica, performance atual ou atitude permanente e implícita da conduta; manifestações expressivas momentâneas ou constância de um caráter latente; instituição social ou condutas individuais ([1957a], 2001, p. 162).

Fundando-se nestas relações, uma psicologia de cunho behaviorista teria buscado construir uma psicologia científica dos estímulos e reações. A *Gestalt* se teria centrado nas “qualidades estruturais” das motivações que estimulam uma conduta, cuja interpretação se baseia não numa causalidade objetiva, mas na formação de um “campo fenomenal”, onde é visada uma interação de forças entre o indivíduo e o meio. Uma psicologia da gênese e da evolução se formou pela associação de estágios biológicos de evolução com capacidades lógicas e, além disso, centrando-se em exames e dados estatísticos, como testes de QI, tomou como objeto a conduta em termos de *performance* do indivíduo. Uma psicologia da expressão teria compreendido o caráter enquanto uma manifestação psico-corporal: os padrões de comportamento neuróticos decorreriam de disfunções bio-fisiológicas. Por fim

uma psicologia social estudaria os padrões de comportamento humano a partir da norma e das instituições ([1957a], 2001, p.158-163).

A doença mental como uma dialética entre realidade “interna” e uma realidade “externa” delinea-se a partir daqui não como uma medida para a verificação de sua verdade, mas como uma marca distintiva da ciência psicológica, que assume, de saída, seu objeto como um homem cindido nestas duas facetas. É esta relação que será constantemente tematizada nos textos da década de 50 e a pergunta pelo que é efetivamente o *humano* começa a cair em um mal-estar que acompanha o mal-estar da ciência psicológica.

Nem a natureza, nem o espírito, o corpo, os meios de produção, ou ainda a interpretação dos sonhos podem conceder a verdade da doença mental, pois se trata do objeto de uma ciência da não-verdade. Foucault retoma as relações entre psicologia e filosofia que, no texto sobre Binswanger, se dava de maneira inteiramente negativa, já que a antropologia buscada se queria “anti-psicológica” e “anti-filosófica”. É como se a partir de 1957, em vez de simplesmente se opor a este caminho na consideração da doença mental, Foucault passasse a apontar as razões da formação desse mesmo caminho. Além de ser uma ciência que se formou pela tentativa de aproximar-se do paradigma naturalista, a psicologia tem, por outro lado, uma implicação filosófica, reiterada pela ideia de *sentido*. Este se apresenta aqui como o marco histórico da impossibilidade de uma metapatologia da doença mental. O problema da psicologia é o mesmo problema do homem: o de uma dualidade.

2.2.2. Corpo e espírito: a antropologia filosófica entre o natural e o humano

As objeções de Foucault à psicologia decorrem de questionamentos ligados à impossibilidade de se reduzir o homem a sua dimensão orgânico-fisiológica. O fenômeno da doença mental evoca a história e os processos de uma realidade *interna* humana, bem como relações desta realidade com o mundo *externo*, o que envolve uma dinâmica de relações que ultrapassa o domínio da experiência medical da doença. Em 1954, o autor dizia ser da ordem do mito um mesmo saber capaz de dar conta de esferas humanas tão

distintas. Por outro lado, “a unidade do corpo e do espírito” permanecia sendo “da ordem da realidade” (1954a, p. 17). Havia ali, como vimos, um homem *global*.

Esta orientação remete a uma filiação evidente. Entre 1947 e 1949, Foucault, a seguir as indicações biográficas de Didier Eribon¹⁰⁰, frequentava com afinco as aulas de Maurice Merleau-Ponty cujo tema principal era justamente a questão do homem como figura limiar entre corpo e alma¹⁰¹. Uma filiação que, por sua vez, evocava uma outra, ainda anterior, uma vez que a fenomenologia da percepção de Merleau-Ponty se desdobra como uma espécie de “cartesianismo agravado”, segundo Étienne Bimbenet¹⁰². Tal herança cartesiana e os novos caminhos desdobrados a partir dela estariam na base do problema antropológico:

É, com efeito, a união da alma e do corpo, deliberadamente reconhecida como mistério, que define o homem; simplesmente este mistério é radicalizado, elevado ao patamar de um mistério especulativo, quer dizer, de uma verdadeira antinomia que vê afrontarem-se dois pontos de vista irreconciliáveis sobre o ser: de um lado, o ponto de vista interior e idealista da reflexão filosófica, do outro o ponto de vista exterior ou realista da ciência [...] O problema da união da alma e do corpo mede assim sua mais alta amplitude lá onde filosofia e ciência parecem radicalmente irreconciliáveis (BIMBENET, 2004, p. 12).

Chegamos aqui ao cerne do problema antropológico tal como ele se coloca face à questão da psicologia: é que a psicologia é aquela, dentre as ciências humanas, que menos pode contar com a validade de seu fundamento epistêmico, uma vez que seu objeto envolve uma dimensão inteiramente não explorável científica ou empiricamente. Por essa mesma razão, a psicologia é o caso paradigmático de ciência humana, uma vez que toma por objeto o que no homem ultrapassa a dimensão de sua natureza: a psicologia herda da filosofia a questão da consciência, da alma; do espírito, e isto se torna manifesto a partir da descoberta do sentido por parte de Freud. Na esteira da tradição filosófica cartesiana, esta dimensão da consciência será sempre referida quando se trata de compreender o que define o homem – a certeza de si

¹⁰⁰ D. Eribon. Op. cit., p. 61.

¹⁰¹ Cf. M. Merleau-ponty. *L'union de l'âme et du corps: chez Malebranche, Biran et Bergson*. Op. cit.

¹⁰² E. Bimbenet. *Nature et humanité: le problème anthropologique dans l'oeuvre de Merleau-Ponty*, 2004, p. 9-16.

mesmo como estrutura pensante em oposição a um corpo que guarda esta estrutura, assim como a um mundo que é exterior ao indivíduo.

Na Sexta Meditação, Descartes explana a problemática em torno da dualidade alma/ corpo que a filosofia francesa do século XX tentaria reverter em conciliações possíveis, e que está na base do que vai se tornar uma antropologia filosófica:

A natureza me ensina, também, por esses sentimentos de dor, fome, sede, etc., que não somente estou alojado em meu corpo, como um piloto em seu navio, mas que, além disso, lhe estou conjugado muito estreitamente e de tal modo confundido e misturado, que componho com ele um único todo. (DESCARTES [1641], 1973, p. 144).

A “mistura” entre espírito e corpo é assim fundamental, desde Descartes, para a definição do que seria a natureza humana, ainda que não para a certeza do conhecimento ele mesmo, visto que a própria ideia da mistura é dada pela intelecção e não pela união espírito/ corpo, o que, por sua vez, será postulado por Merleau-Ponty¹⁰³. Se Foucault foi frequentador assíduo das lições do fenomenólogo num mesmo período em que a psicologia e a doença mental se formavam como tema de investigação, pode-se supor que esta dualidade, a possibilidade desta união, e os problemas em torno dela movem suas primeiras questões em torno da antropologia. Desse modo, é o problema do idealismo em dar conta do que no homem se mostra como realidade externa – seu corpo, objeto de uma medicina voltada ao orgânico, assim como o mundo exterior, lugar onde se dão as ações intersubjetivas, as relações de saber – o que está por trás de uma antropologia vislumbrada no contexto do estabelecimento da psicologia enquanto uma ciência humana. Esta impossibilidade do idealismo é agravada na psicologia pelo fato de esta ter como objeto o que na natureza humana é desvio e corrupção de faculdades.

No texto sobre Binswanger, o primado da existência e da imagem onírica no encaminhamento de uma verdade sobre o homem propunha um caminho possível de superação desta dicotomia, que desembocava justamente numa

¹⁰³ “Quer se trate do corpo do outro ou de meu próprio corpo, não tenho outro meio de conhecer o corpo humano senão vivê-lo, quer dizer, retomar por minha conta o drama que o traspasa e confundir-me com ele. Portanto, sou meu corpo, exatamente na medida em que tenho um saber adquirido e, reciprocamente, meu corpo é como um sujeito natural, como um esboço provisório de meu ser total [...] Descartes [...] distingue o corpo tal como ele é concebido pelo entendimento. Mas em Descartes esse singular saber que temos de nosso corpo apenas pelo fato de que somos um corpo permanece subordinado ao conhecimento por ideias [...]”. Merleau-Ponty, M. *Fenomenologia da percepção*, 1999, p. 269; “A experiência do corpo próprio, ao contrário, revela-nos um modo de existência ambíguo”. (Id, p. 268).

antropologia da imaginação. Caminho este que ultrapassava a necessidade mesma de uma conciliação entre o interno e o externo no homem, uma vez que este seria já “presença no mundo”, algo que não se apresentava como possibilidade nem para a fenomenologia nem para a psicanálise. A antropologia onírica de Binswanger deixaria falar as imagens e remeteria a existência humana à liberdade.

O que se põe como questão, no entanto, a partir de 1957, seguindo-se os textos publicados de Foucault, é a própria impossibilidade de um casamento entre as ciências humanas e a filosofia, casamento este que ele mostrará ser o propósito central da psicologia – uma ciência do interior e do exterior do homem, valendo-se tanto da empiria, do orgânico no homem, da observação das ações humanas, assim como da formulação de teorias capazes de dizer a verdade do transtorno e, no limite, a própria verdade do homem. A psicologia se constitui como um caminho enviesado, oscilando entre um naturalismo herdado dos métodos de observação e diagnóstico das ciências naturais, e um humanismo legado pelo idealismo cartesiano. Dando-se conta deste impasse fundamental que reside em suas bases, a psicologia terá de lidar com sua característica principal: o fato de ser um saber da negatividade.

2.2.3. A história da psicologia entre positividade e negatividade

O texto *A psicologia de 1850 a 1950* e *A pesquisa científica e a psicologia*, apresentam, expressamente, os argumentos pelos quais a psicologia não pode ser considerada, a rigor, uma ciência. É pela história que Foucault desdobra supostos fundamentos, objetos, métodos e inclinações teóricas que teriam constituído isto que viemos a chamar de ciência da psicologia. Esse mesmo movimento conduzirá à ideia sobre a impossibilidade de uma antropologia como conhecimento legítimo sobre o homem, uma vez que ela se encontra entre os impasses e obstáculos gerados pelos determinismos naturalista e idealista:

E o que vai tornar os dois modelos caducos é a *crítica da positividade* em que eles se assentam: Foucault vai recusar qualquer substrato positivo para o domínio geral do *humano* e, para isso, deve radicalizar o seu conceito de *negativo*. Crítica única, portanto, que vai levá-lo a ultrapassar os dois modelos – e, com eles, toda forma de humanismo. (MOUTINHO, 2004, p. 198).

O texto *A psicologia de 50 a 50* é a primeira publicação de Foucault em que a doença mental não é abordada como um *fenômeno*, mas como algo derivado do próprio desenvolvimento da história da psicologia. A grande questão que marca este texto é o movimento através do qual a psicologia se vê diante da indelével cisão entre mente e corpo humanos, abrindo lugar para uma forma de pensamento que ultrapassa a ordem dos fatos, do físico, da biologia; do positivo.

Até chegar a este ponto de crise, a psicologia se teria formado na pretensão de tomar para si o paradigma do conhecimento positivo baseado em dois postulados: “1 – que a verdade do homem se esgota no seu ser natural; 2 – que o caminho de todo conhecimento científico deve passar pela determinação de relações quantitativas, pela formulação de hipóteses e pela verificação experimental”. (FOUCAULT [1957a], p. 148). Segundo Foucault, somente a partir de meados do século XX a psicologia passou efetivamente a confrontar-se com o caráter inteiramente outro de seu procedimento científico e com o fato de não se poder firmar em qualquer base teórica, uma vez que seu objeto se apresenta como a negatividade do homem ou ainda a impossibilidade de se determinar a natureza humana. As condições da psicologia repousam sobre uma necessidade de constante reformulação: sua renovação como ciência está ainda (e estará sempre) na ordem do dia ([1957a], p. 149).

Antes da descoberta do sentido, quando finalmente se firmará a ideia de que o modo de ser homem extravasa o modelo das ciências naturais, o que marcava a psicologia era a construção de modelos teóricos que conjugavam de alguma maneira a psique humana a sua condição orgânica. O modelo psicoquímico centrava-se na sensação extraída da percepção e do conhecimento da matéria e que, tal como na análise química, julgava ser possível decompor fenômenos mentais complexos em elementos simples, a sensação de dentro da percepção, o sentimento, de dentro do espírito. O modelo orgânico postulava que o psiquismo humano não funciona de maneira mecanicista, mas exatamente como restante do organismo, sendo marcado por

sua espontaneidade, por sua capacidade de adaptação e por processos de regulação interna ([1957a], p. 151-152). Por fim, o modelo evolucionista fundamentava-se na ideia de um “fio condutor” e diretor da vida e do psiquismo humano, sustentando a ideia de que “o fato psicológico só faz sentido com relação a um futuro e a um passado” ([1957a], p. 152).

Por mais que o evolucionismo estivesse ainda atrelado ao que Foucault denomina o “preconceito da natureza”, ou melhor, à ideia de que a vida segue uma orientação natural pré-determinada, ele teria representado um grande avanço na compreensão da psique por supor que há nela uma história, mas faltavam-lhe as noções de “significação” e “sentido” que poderia dar conta da história pessoal do indivíduo como fator determinante na formação do transtorno mental.

Vimos que em 1957, Foucault aborda a ideia de *sentido* de maneira inteiramente distinta da de 1954. É como se seu questionamento se transformasse e em vez de perguntar: “como interpretar de maneira legítima o sentido da existência humana a partir de uma expressão existencial como o sonho?” passasse a se questionar: “desde quando e de que maneira o homem e o conhecimento sobre ele foram atrelados ao fato de que ele seja capaz de significar sua própria existência?”. Esta mudança na maneira de formular a questão apresenta os efeitos de uma notável mudança na maneira de compreender os fenômenos e sua história, como veremos adiante.

História e psicologia, apesar de se enquadrarem como ciências humanas, são inteiramente divergentes entre si mesmas em termos de fundamentos constitutivos: enquanto que a primeira procede através de uma “sucessão de desmistificações” pela apresentação dos fatos, a segunda parece operar no sentido de se alimentar daquelas, assim como de obstáculos e negatividades. A psicologia teria feito sua história como a sucessão de ilusões encontradas nos obstáculos apresentados pela confrontação da psique como uma realidade externa.

Um dos principais exemplos paradoxais envolvendo a psicologia no impasse entre a positividade e a negatividade está, diz Foucault, na “estranha impermeabilidade da medicina” (FOUCAULT [1957b], 2001, p. 178) com relação a ela. A medicina se quer o lugar da teoria e da prática em torno da doença como algo concreto; um fenômeno real, uma vez que “os médicos

defendem a doença como uma *coisa, sua coisa*. A psicologia, para eles, funciona por uma espécie de *mágica*" ([1957b], 2001, p. 178). Esta coisa, este fenômeno é a manifestação do anormal:

O anormal é a essência da doença cuja terapêutica é a supressão efetiva; como redução da essência do anormal ao processo normal, a técnica de cura constitui a medida indispensável de existência da doença. A medicina atual não só se recusa a se deixar penetrar pelos métodos e conceitos da psicologia como também a recolocar em questão o sentido real da doença e o valor absoluto do fato patológico ([1957b], 2001, p. 177-178).

É evidente a associação do anormal com o negativo na ordem do saber psicológico. Mas para a medicina, o anormal, de alguma maneira, ganha estatuto positivo, enquanto manifestação de uma doença categorizada. Já a psicologia se apropriará do anormal como seu objeto, e tentará "positiva-lo", valendo-se de métodos e fundamentos emprestados à ciência do corpo humano que, por sua vez, não reconhece nela qualquer valor epistêmico. Se a medicina permanece impermeável à psicologia é porque a história daquela se desdobra num suposto solo de positividade mais difícil de ser refutado em sua teoria e em sua prática. A psicologia alimenta-se da negatividade humana que começa a ser enfrentada desde a descoberta do sentido:

[...] é do ponto de vista do inconsciente que se torna possível uma psicologia da consciência que não seja pura reflexão transcendental, do ponto de vista da perversão que uma psicologia do amor é possível sem que ela seja uma ética; do ponto de vista da asneira que uma psicologia da inteligência pode se constituir sem um recurso ao menos implícito a uma teoria do saber; é do ponto de vista do sono, do automatismo e do involuntário que se pode fazer uma psicologia do homem desperto e perceptivo com relação ao mundo, que evita de se fechar numa pura descrição fenomenológica. Sua positividade, a psicologia toma emprestada às experiências negativas que o homem vem a fazer de si mesmo ([1957b], 2001, p. 180-181).

A negatividade deverá se tornar a positividade da psicologia. Em Freud, a negatividade da natureza deixa de ser referida à positividade da consciência humana e a sexualidade será considerada a base dos transtornos. Sua negatividade, inerente ao recalque, vai diretamente de encontro à "positividade natural do homem" ([1957b], 2001, p. 182). À necessidade de confrontação perene da psicologia com o caráter volúvel de seus fundamentos, com a dinâmica das relações humanas em sociedade, e com a inessencial negatividade do homem, Foucault chamará um "retorno aos infernos" ([1957b], 2001, p. 186), o que significa que, se a psicologia tem uma verdade, ela repousa sobre o negativo no homem, o que faz surgir um impasse:

Cabe, porém, à psicologia empreender o projeto de superação destas contradições ou deve ela “contentar-se em descrever [tais contradições] como as formas empíricas, concretas, objetivas, de uma ambiguidade que é a marca do destino do homem? Diante destes limites, deve a psicologia liquidar-se como ciência objetiva e evitar-se a si mesma numa reflexão filosófica que contesta sua validade? Ou deve ela procurar descobrir fundamentos que, se não suprimem a contradição, permitem ao menos dar conta dela? (FOUCAULT [1957a], p. 163).

O movimento que conduz à contradição inerente à ciência da psicologia é o mesmo que a remete de volta ao caráter conflituoso e contraditório da prática a que ela está atrelada. É a prática psicológica diante das condutas humanas que faz cair por terra o preconceito naturalista e a possibilidade de converter a anormalidade em positividade. Muitos obstáculos se tornarão evidentes precisamente no momento a partir do qual psicologia, enquanto tentativa de congregar teoria, pesquisa e prática, encontrar nesta última os limites para o seu desenvolvimento. A prática faz vir à tona, a cada vez, o quanto a história positiva dos fenômenos humanos revela a negatividade inerente a sua “natureza”. A confrontação das teorias psicológicas com as práticas humanas faz delas um exame da negatividade do homem. E assim, pela primeira vez, seguindo-se o fio condutor dos textos publicados de Foucault, a antropologia aparece estreitamente relacionada à dimensão do negativo.

2.2.4. A pesquisa científica em psicologia: teoria, prática e os rumos de uma outra *história*

Ao abordar a formação do estudante de psicologia, Foucault ressalta o fato de o formando obter um diploma quádruplo: psicologia experimental, pedagógica, patológica e aplicada. Por vislumbrar muitos campos de atuação aos quais se estendem as condutas humanas, a psicologia se torna o lugar de uma tensa mistura entre a observação empírica destas condutas, a indicação do que o homem pode conhecer sobre si mesmo, e o dever para com um mundo social, político e econômico do qual ele faz parte. A este dever liga-se

ainda a fundamentação teórica da normalização do comportamento pela via de uma prática pedagógica.

A pesquisa científica e a psicologia discute a singularidade da psicologia como um ramo de estudo ambíguo tanto em seus métodos como nos propósitos e inicia referindo uma pergunta feita por um catedrático em filosofia ao jovem aspirante ao diploma: “você gostaria de fazer psicologia como M. Pradines e M. Merleau-Ponty ou psicologia científica como Binet e os outros?” (FOUCAULT [1957b], 2001, p. 166). A pergunta abre de saída o intento do texto, qual seja, o de mostrar que o simples fato de a psicologia poder ser pensada como ciência ou não faz cair por terra seu estatuto científico. Esta é a marca distintiva desta suposta ciência, característica devida ao fato de a mesma se ter delineado num confuso horizonte de investigações especulativas sobre a natureza humana e da confrontação destes saberes com uma prática, de um lado, e com observações empíricas, de outro.

O século XIX marcará, para a psicologia, a passagem do problema mais filosófico ligado às relações entre alma e corpo ao olhar que, nas relações entre o interno e o externo no homem, enfatiza a dimensão da ação, da conduta, das relações com o outro. Desde *Doença mental e personalidade*, assim como na introdução ao texto de Binswanger, este problema já se colocava, e o tema da história naquele momento apresentava-se dividido em três distintos motes: a questão da evolução genética dos transtornos mentais, a da história individual – indicando o caminho da instalação do transtorno mental do indivíduo – e a história das sucessões das ideias de doença mental.

O tema do materialismo histórico que em 1954 avizinhava-se à inclinação marxista de Foucault, o teria levado a identificar a loucura como processo derivado da alienação do indivíduo nos conflitos e negatividades decorrentes dos meios capitalistas de produção. Porém, a referência à estrutura econômica e social, a partir de 57, se dá num contexto inteiramente distinto: “ela apenas reitera a ausência de positividade da *psique*”. Mais do que a relação com o econômico e o social, é a própria história da psicologia que mostrará o vínculo com o negativo. (MOUTINHO, 2004, p. 203).

Observando-se o caminho aberto por uma afirmação – que soa antes como uma interrogação – e que faz o fechamento de *A psicologia de 1850 a 1950*, pode-se supor que o caminho histórico percorrido na busca pelos

momentos desta ciência viria a se converter no início de uma formulação inteiramente nova, por parte de Foucault, da questão da história. Principalmente se se compreende a história como relato de uma sucessão de teorias confrontadas com a realidade¹⁰⁴. Começa a se esboçar uma nova maneira de se compreender as relações entre história e prática¹⁰⁵.

A negatividade do homem, o fato de que suas condutas não sigam regularidades psicoquímicas, de que seu comportamento não seja regido por leis reguladoras tal como ocorre com seu organismo, é o que teria posto a psicologia diante de seus impasses:

A psicologia, por sua vez, nasce neste ponto no qual a prática do homem encontra sua própria contradição; a psicologia do desenvolvimento nasceu como uma reflexão sobre as interrupções do desenvolvimento; a psicologia da adaptação como uma análise dos fenômenos de inadaptação; a da memória, da consciência, do sentimento, apareceu inicialmente como uma psicologia do esquecimento, do inconsciente e das perturbações afetivas. Sem forçar a precisão, pode-se dizer que a psicologia contemporânea é, na sua origem, uma análise do anormal, do patológico, do conflituoso, uma reflexão sobre as contradições do homem consigo mesmo. E se ela se transformou numa psicologia do normal, do adaptativo, do ordenado, é de maneira secundária, como um esforço para dominar estas contradições. (FOUCAULT [1957a], 2001, p. 150).

A psicologia vai observar de maneira mais evidente os conflitos e contradições envolvidos nas relações entre teoria e prática na sua maneira de pesquisar: ela se verá dividida entre a reflexão filosófica e a observação empírica, no âmbito da qual a prática, ou antes, as práticas, mostram-se quase sempre como que destoantes com relação às formulações teóricas. Isso se reflete no fato de a pesquisa ter de escolher, de saída, se ela será científica ou não (FOUCAULT [1957b], 2001, p. 167).

A psicologia experimental, considerada científica, desenvolvida por Alfred Binet, liga-se a um aparato institucional, tornando-se responsável pela difusão de um saber sobre as mais diferentes esferas da sociedade numa

¹⁰⁴ Quanto mais *história* e menos *transcendental*, mais Foucault se distancia da fenomenologia. Cf. B. Han. *Op. Cit.*, p. 6.

¹⁰⁵ Esta história já sofreu “o deslocamento que o novo projeto foucaultiano requer, isto é, trata-se da história que não é mais obcecada pelo objeto e que visa portanto aquelas formas *a priori* que estão na origem da *psiquê* e do homem, formas que remetem a uma escolha originária. Portanto, é o próprio Foucault, em 57, que parece não ver contradição entre o domínio da história e o domínio do originário”. L.Moutinho, *Op. Cit.*, p. 212. Vimos que no texto sobre Binswanger também não havia contradição em se falar de formas *a priori* da existência. Antes da formulação clara da ideia de *a priori histórico* também não está formulado o argumento da reduplicação empírico-transcendental, o que é já um novo passo, aquele que só se pode formular dentro da arqueologia.

psicologia da infância, do trabalho, clínica, escolar, etc. ([1957b], 2001, p. 168). Neste ponto é notável que as primeiras questões teóricas de Foucault, tendo sido gestadas das leituras e dos contatos com a prática psicológica – e também psiquiátrica – tenham se tornado o motor tanto de sua arqueologia¹⁰⁶ como da posterior genealogia, que enfatizam a dimensão da prática e de sua relação com a verdade e o poder. Os paradoxos em torno da prática psicológica tornam peculiar o âmbito da pesquisa em psicologia e o paradigma de 54 inverte-se inteiramente:

[...] De um lado, a prática real da psicologia – aquela que se exerce ou deveria se exercer na organização do trabalho, ou nas curas psicoterápicas, ou no ensino – não repousa sobre formação teórica alguma e, por consequência, não alcança nunca o sentido da pesquisa, nem mesmo no sentido de definir suas exigências precisas com relação à pesquisa científica. De outro, a aquisição de técnicas que podem garantir à psicologia concreta uma segurança prática e uma justificação teórica não dá, ela mesma, acesso a um exercício da psicologia no qual prática e pesquisa se encontrariam efetivamente ligadas [...] A pesquisa em psicologia, assim, não nasce das exigências da prática [...] mas da impossibilidade de os psicólogos praticarem a psicologia (FOUCAULT [1957b], 2001, p. 175).

A pesquisa científica em psicologia, enquanto uma ciência aplicada, e diferentemente das ciências da natureza, termina por não ser, dessa maneira, nem científica nem psicológica ([1957b], 2001, p. 177). O exemplo assinalado por Foucault remonta à psicologia do trabalho, sobre cujas relações comportamentais ela não é capaz de fornecer qualquer verdade científica, uma vez que as condições de sua observação empírica exigiriam uma situação ideal como parâmetro, um regime de pleno emprego, com a qual se pudesse comparar o contexto das situações desviantes. Trata-se, no entanto, de uma condição mítica, já que o que se observa é uma situação econômica que em nada reflete tais condições ideais, o que torna os enunciados psicológicos extremamente volúveis e suscetíveis às condições da vida social: “A adaptação do homem a seu trabalho, em tempos de crise, deixa de ser uma questão psicológica para se tornar uma técnica econômica”. ([1957b], 2001, p. 178-179).

¹⁰⁶ “Enquanto em *Les mots et les choses* Foucault analisa as condições de possibilidade da psicologia como prática discursiva, nos outros textos mencionados, as práticas em geral, discursivas e não discursivas, aparecem como condições de possibilidade do conhecimento psicológico”. E. Castro, *Vocabulário de Foucault: um percurso pelos seus temas, conceitos e autores*, 2004, p. 348.

Considerando-se o problema antropológico dentro dos conflitos e paradoxos nos quais está envolvida a prática, a pesquisa, e também a teoria sobre as quais se pauta a psicologia, pode-se dizer que a impossibilidade científica do discurso sobre o interior e o exterior do homem leva à compreensão do próprio homem em sua negatividade. Os escritos de Foucault sobre a psicologia levam, como poderá ser observado futuramente na *Tese Complementar*, ao exame da finitude do homem: “eis o esboço de uma figura da Finitude que não mais se poderá desdobrar sob o olhar de um Sujeito” (LEBRUN, 1985, p. 18).

O problema do homem e suas relações entre o interno e o externo ligam-se ao problema da psicologia desenvolvida sob uma tensão entre o idealismo clássico francês, e os princípios de uma prática e de uma pesquisa científicas. Diante desta tensão, a compreensão de história de Foucault começará a se modificar, dando espaço ao surgimento de uma nova maneira de conceber o sujeito, o discurso, a verdade e a norma, sobre a doença e os desvios e, mormente, uma história que buscará as condições da própria verdade dos saberes.

Foucault se encaminha para a finalização de *A pesquisa científica e a psicologia* evocando uma herança que vimos expressamente desenhada no capítulo sobre a *Tese Complementar*: a ideia de crítica kantiana. A pesquisa seria, para a psicologia, sua razão de ser e sua razão de não ser. Sua razão de ser, uma vez que ela constitui o próprio movimento crítico através do qual a psicologia descobre seu a priori conceitual e histórico¹⁰⁷ e, sua razão de não ser, uma vez que é também a pesquisa que aponta os limites de seu exercício (FOUCAULT [1957b], 2001, p. 183).

2.3. Sujeito e homem na década de 50: liberdade e negatividade na formação de uma crítica histórica

¹⁰⁷ “Para se aceder às raízes da patologia, Foucault suporá uma passagem ao mundo numa análise que recairá sobre esta vertente antropológica derivada da descrição das dimensões psicológicas. Esta passagem implicará uma análise não mais psicológica ou psicopatológica, mas social e histórica”. L. Moutinho. Op. cit., 2004, p. 191.

Reduzindo as reflexões empreendidas por Foucault sobre a antropologia na década de 50, encontram-se como denominadores comuns a questão da liberdade e a questão da negatividade como direções que seguem caminhos semelhantes no processo de questionamento sobre o homem e a possibilidade de estabelecer um conhecimento sobre ele. Foucault fala a partir de uma conjuntura específica, qual seja a da epistemologia das ciências humanas, cara ao período francês de então, onde está em questão justamente as relações entre ciência e filosofia o que, por sua vez, teria tornado propícia uma reflexão antropológica e suas questões epistêmicas.

Lembrando que a antropologia à qual Foucault se oporá durante tanto tempo ainda no desenrolar de sua obra, e que se oferece à antropologização do saber, não é exatamente a antropologia filosófica, oposta ao saber científico sobre o homem, mas, antes, uma *orientação* do conhecimento, a uma *disposição*, como vimos no capítulo anterior, que está na base das ciências humanas, e que se caracteriza pela tendência a confundir estes dois domínios de análise. Uma filosofia das ciências humanas na França da década de 50 animava-se por um paradigma bem articulado uma década antes: cabe à filosofia ceder na sua busca de princípios mais gerais e visar o mundo concreto dos fatos, já à ciência, expandir seu olhar para além do imediato. Com Bachelard, uma outra importante influência teórica de Foucault, a epistemologia das ciências humanas evocará esta conciliação¹⁰⁸, a qual parece funcionar, de um lado, como uma motivação do projeto inicial de nosso autor, numa tentativa de superar o problema do idealismo, e buscando formas *a priori* da existência humana concreta. De outro lado, porém, o projeto de Foucault carrega já consigo, juntamente com o pressuposto da negatividade cara à “filosofia do não”, a ideia de liberação do pensamento, relativamente à conciliação dialética. A problematização de uma “reforma subjetiva total”¹⁰⁹ por parte de Bachelard certamente constitui uma influência que extrapola seus próprios horizontes e

¹⁰⁸ “Pensar corretamente o real, é aproveitar as suas ambiguidades para modificar e alertar o pensamento. Dialetizar o pensamento é aumentar a garantia de criar cientificamente *fenômenos* completos, de regenerar todas as variáveis degeneradas ou suprimidas [...]”. G. Bachelard [1940]. *A filosofia do não*, 1978, p. 10.

¹⁰⁹ *Id.*, p. 6.

passa a assumir contornos bem mais radicais no pensamento de Foucault expresso na objeção à legitimidade do conhecimento sobre o homem.

Retomando os propósitos do texto de Binswanger pode-se ter uma apreciação de Foucault com relação à questão do sujeito e da antropologia: as motivações do psicólogo suíço são claramente antropológicas, é o que evidencia de saída a epígrafe de Kierkegaard sobre aquilo a que é preciso, sobretudo, ater-se: ao que significa ser um homem. E esta consideração do homem tende a enquadrá-lo naquela perspectiva global, cara ao pensamento que procura atribuir um sentido a sua existência. Para explorá-la, a linguagem primordial desfaz o primado da expressão lógica ou científica, centrando-se na expressão poética, a qual o autor faz referência a cada momento, principalmente na descrição das impressões particulares de um indivíduo a partir de seus sonhos¹¹⁰: o mito e poesia parecem saber dizer melhor “quem somos nós” (BINSWANGER [1930], 2002, p. 421).

Além disso, como vimos, a relação buscada nesta perspectiva global é também tributária à antropologia enquanto consideração do homem na relação entre sua psique e seu “corpo vivo”, relação esta abordada por Foucault na *Tese Complementar* sobre a antropologia de Kant sob o tema da capacidade de o *Gemüt* interferir na fisiologia do corpo. Esta relação não se coloca no texto da *Introdução* porque o propósito de Foucault é o de encontrar, a partir do texto de Binswanger, o espaço de uma antropologia legítima que parece também a ele ser possível no horizonte de expressões poéticas relacionadas a imagens oníricas livres de significações determinantes como corpo, sujeito e mesmo *doença*. A consideração global do homem dissipa-se inteiramente na abordagem de cunho ontológico, que considera o fato e a concretude sempre a partir da existência e de suas formas. Não se colocavam como problema para Foucault as complexas relações entre as descrições empíricas – claramente abordadas por Binswanger – ao referir o corpo vivo do homem, a “pulsção do *dasein*, sua sístole e diástole” (BINSWANGER [1930], 2002, p. 428), por exemplo. É também para dar conta das expressões físicas do homem que Binswanger erige uma analítica das formas e estruturas dos sonhos humanos,

¹¹⁰ “O sonho é uma experiência imaginária, e como tal não se esgota na análise psicológica. É antes em termos de uma teoria do conhecimento que ele deve ser pensado, isto é, como uma forma de experiência absolutamente específica”. J. A. Frayze-Pereira, *A loucura antes da história*, 1985, p. 132.

mas tal importante objeto de crítica do Foucault posterior passa desconsiderado àquela altura.

O texto de Binswanger é determinante para a formação foucaultiana da questão antropológica e para a dicotomia que se forma dentro dela entre sujeito e homem. Binswanger parece buscar um domínio de narrativa sobre o homem, a partir de seus sonhos, que ultrapasse os limites da subjetividade: “não existe dissolução na pura subjetividade enquanto o homem for homem” (BINSWANGER [1930], 2002, p. 433). A subjetividade é remetida à determinação idealista, à racionalidade do pensamento inerente ao interior do homem. Em uma palavra: por ser assumido sob uma perspectiva global, o primeiro texto de Foucault sobre o homem o considera como algo maior, mais complexo e livre de determinações: um homem concreto e livre.

O *interior* do qual emanam as imagens passíveis de admitir uma *forma*, uma estrutura da existência, não é produto da subjetividade epistêmica do indivíduo, tampouco de sua realidade isolada, mas é aquilo que, sendo interno, remete à dimensão ontológica e “espiritual” – a espiritualidade concebida como possibilidade de ligação entre o sujeito e o mundo. Binswanger apoia-se na interpretação de Hegel do *Idios Kosmos* de Heráclito para assumir esta posição que porta uma proposta terapêutica: o paciente precisa decidir se está disposto a abandonar o seu mundo privado, individual, e sua arrogância, “despertar de seu sono e participar da vida universal, do *koinos kosmos*” (BINSWANGER [1930], 2002, p. 444).

É por esta via que Foucault destacará em sua *Introdução* uma crítica à medicina mental que, como veremos, reverberará em sua obra. Não é só à psicologia que este escrito de 54 se opõe, mas à própria ideia de doença mental como diagnóstico imposto sem que se leve em consideração a impressão do próprio acometido sobre seu transtorno:

O psiquiatra esquece que é a existência ela mesma que constitui essa história natural da doença como forma inautêntica de sua historicidade, e aquilo que ele descreve como a realidade em si da doença é apenas um instantâneo captado desse movimento da existência que funda sua historicidade no momento mesmo em que ela se temporaliza. (FOUCAULT [1954a], 2001, p. 137).

A doença do ponto de vista da psiquiatria e da psicologia é, desde sempre, recaída na “dimensão inautêntica da existência”, numa subjetividade qualquer ([1954a], 2001, p. 127), como restrição do si mesmo a uma

subjetividade patológica, e ainda como um momento isolado da existência, incapaz de estabelecer relação com o quadro de saúde do paciente. Ao relacionar psicanálise, antropologia do imaginário e apreensão fenomenológica do sonho, Foucault distingue o lugar do sujeito e do homem. O sujeito é mais que a mera subjetividade epistêmica: é a subjetividade em relação com o mundo “externo”, fechado às dimensões de suas vivências enquanto indivíduo existente, vivências estas que tornam possível a compreensão que o sujeito faz de si mesmo:

O sujeito do sonho ou a primeira pessoa onírica é o sonho ele mesmo, é o sonho por inteiro. No sonho tudo diz “eu”, mesmo os objetos e as bestas, mesmo o espaço vazio, mesmo as coisas distantes e estranhas [...] Sonhar não é uma outra maneira de fazer a experiência de um outro mundo, é, para o sujeito que sonha, a maneira radical de fazer a experiência de seu mundo [...] ([1954a], 2001, p. 128).

O sujeito é apenas uma das possibilidades da existência do homem, e este não se relaciona necessariamente com o modelo da norma antropológica. A antropologia, enquanto discurso legítimo sobre o homem, assume o sentido que será trabalhado de maneira expressa apenas na última fase do pensamento de Foucault, quando da retomada do pensamento de Kant. Trata-se ainda da liberdade que, no texto de 54, se apresenta na livre produção e interpretação de imagens oníricas, expressas pelo domínio poético da linguagem.

Aqui cabe uma retomada do que em nossa investigação da *Tese Complementar* resultou em uma apreciação da antropologia que funciona como que um fio condutor da questão na obra de Foucault, e esta retomada, mais uma vez, se vale da filosofia crítica kantiana. O contexto de uma tentativa de conciliação entre racionalismo e empirismo, suscitada na epistemologia de Bachelard, teria tornado possível uma consideração sobre o homem que resulta nos três aspectos mencionados no primeiro capítulo: a questão da liberdade, ali associada à pragmática, aqui voltada ao homem e sua negatividade em oposição às determinações subjetivas, científicas, naturalistas e humanistas; a questão da confusão entre o domínio do empírico e do transcendental, que Foucault considerará a marca distintiva de uma antropologização dos saberes e, por fim, algo que veremos apenas no próximo capítulo: uma moralidade emergente de dentro da psicologização dos desvios

da conduta humana. Esta última tem lugar dentro da própria crítica dos fundamentos epistêmicos da psicologia como condução do fenômeno da loucura à ideia de doença mental.

Vimos as muitas fontes de que bebia Foucault na década de 50, e é notável que nos textos publicados durante o período, seja tão modesta a referência à crítica kantiana. Não por acaso ela aparecerá de maneira bem mais determinante na problematização da história, no projeto de uma história das formas de experiência, que assumirá os contornos de condições de possibilidade do saber; do *a priori* histórico. A maneira como Foucault passará a compreender a história a partir da década de 50 e que ganhará corpo na *História da Loucura*, revela predicados ainda mais destacados nas relações entre as categorias sujeito e homem.

Se o percurso investigativo começa com o homem a caminho de uma antropologia livrada do determinismo da subjetividade, em favor de uma história que remete à liberdade e ao universal da expressão poética, de outro, não podemos ignorar que a doença, ainda em 54, é remetida a uma experiência individual, à formação e evolução de estruturas intrínsecas ao sujeito. Além disso, Foucault aborda também o sujeito-indivíduo em relação com um mundo externo, determinado socioeconomicamente na perspectiva de uma antropologia marxizante, de acordo com o qual a doença é uma espécie de atitude reativa. Por fim, e deste passo final do movimento vimos apenas os indícios iniciais, começa a se formar uma crítica ao ensejo de reunir num único discurso as formas e o concreto da existência humana no conceito Homem, objeto das ciências humanas.

Em uma palavra: há um curioso movimento que vai de uma antropologia libertadora do homem com relação ao sujeito e, posteriormente, uma outra, que aprisiona este sujeito num processo de antropologização. Esta dinâmica está seguramente no alicerce desta nova concepção de história que, por sua vez, traz em sua envergadura o aprofundamento da noção de “experiência sem sujeito” (MOUTINHO, 2004, p. 172), na qual há uma apropriação da ideia de crítica e de transcendental kantianas, mas sem um sujeito a ela associado.

O ocaso do sujeito na noção de *experiência* que vai caracterizar o pensamento de Foucault a partir de então deve, mais que a uma recusa ao idealismo e ao racionalismo filosóficos, a uma ênfase numa história que

passará a identificar a prática, ou as práticas, a que estão associados os saberes sobre o homem. A problematização da história da psicologia passará de uma perspectiva que considera suas práticas e sua forma de pesquisar como estreitamente ligadas à tentativa de galgar um nível *científico* a uma outra, que a toma simplesmente por prática discursiva associada não só a determinações impostas ao sujeito, mas à formação de um padrão ético de normalidade e de exercício de poder.

Este movimento envolve mais elementos do que será possível expor no âmbito deste trabalho, e prenuncia toda uma reconfiguração do problema da antropologia em Foucault, mas ele se torna visível já na parte até onde poderemos explorar. Se antes ela se colocava como problema, por suscitar uma união entre a alma e o corpo do homem, questão herdada de Descartes e da fenomenologia – e um problema para o qual se buscava uma solução até 1954 – ela será revertida em *As palavras e as coisas* numa espécie de “projeção da biologia na analítica da finitude”¹¹¹, e numa forte objeção a esta mesma projeção, uma vez que, através dela, a vida concreta humana é erigida em transcendental.

Até 1961, Foucault associa as práticas humanas voltadas ao tratamento da doença mental como base para a compreensão da psicologia, mas, futuramente, no espaço consolidado da arqueologia dos saberes, o desenvolvimento da ideia de uma analítica da finitude estará associado às “empiricidades” do trabalho, da vida e da linguagem¹¹². O nascimento das ciências que levam o nome de economia, biologia e linguística teriam tornado possível o nascimento de um *homem* ao qual estão ligadas as trocas humanas, uma vida humana, uma fala humana. A psicologia surgirá, então, como uma das ciências que se ocupará, para além do caráter empírico dessas ciências, das *formas* concretas da existência humana. Somente a partir da ideia de *a priori* histórico, como veremos a seguir, poderão ficar claras as razões pelas quais este conceito não representa uma recaída do próprio Foucault na orientação do pensamento a qual ele se opõe, quer dizer, as razões pelas quais o *a priori* histórico não representa uma confusão entre os domínios do fundamental e do originário. Estas razões estão diretamente relacionadas à

¹¹¹ Cf. E. Castro. *Vocabulário de Foucault*. Op. cit., p. 348.

¹¹² Cf. M. Foucault [1966]. *As palavras e as coisas*, 2002, p. 343-416.

experiência dos fenômenos para além do sujeito transcendental e do homem como união entre uma realidade interna e externa.

A solução da querela sobre a conciliação entre uma filosofia idealista pautada no sujeito com uma ciência voltada aos fatos, cara ao contexto epistemológico francês das décadas de 40 e 50, caminha lentamente, na obra de Foucault, para um abandono da noção de sujeito, em favor da liberdade. O “homem” que se tentou salvaguardar numa perspectiva global, torna-se uma invenção, desde o início fadada ao fracasso. Mas antes de anunciar isto, ainda no início da década de 60, é ainda no seio da doença mental que a antropologia surgirá como questão, e o homem será identificado como invenção do próprio saber antropológico inerente à psicologia. A psicologia seria “por definição”, antropologizante e, além disso, moralizante, por inserir na cisão entre a alma e o corpo, em relação um com o outro, um modelo de homem normalizado.

A exploração desta forma de expressão estabelece uma problemática ética que, ainda que não de maneira expressamente problematizada, está presente desde os primeiros escritos: entre as teorias e práticas que tentam curar o homem de sua doença existe uma abertura¹¹³ à liberação de um “determinismo objetivo no qual se aliena totalmente sua liberdade originária” (FOUCAULT [1954a], 2001, p. 136).

Sob a busca por uma antropologia legítima ou de seu abandono em favor de uma inspeção minuciosa da psicologia, do que se trata, desde o primeiro texto publicado, é questionar até que ponto um determinado modo de ser homem, o *doente*, pode ter algum espaço de expressão dessa liberdade originária. Este movimento, que parece conduzir a existência humana a uma negação do psicologismo e da subjetividade a ele atrelada, terminará por encaminhar uma resposta à questão proposta em 57, ainda que ali ela parecesse aberta:

¹¹³ Celso Kraemer utiliza o conceito de abertura para se referir a essa dimensão aberta à possibilidade, à fuga à determinação, e que atribui reciprocidade à verdade e à liberdade, ao conhecimento e a ética. Cf. C. Kraemer. *Ética e liberdade em Michel Foucault. Uma leitura de Kant*, 2011. A investigação do autor, no entanto, inicia com a análise da *Tese Complementar* e permanece relacionada à questão da liberdade em Foucault nos escritos posteriores, sempre voltando à matriz kantiana desta ideia. Vemos aqui que esta liberdade como princípio de abertura parece, no entanto, já ser um desígnio de Foucault nos textos “menores” sobre psicologia, antes da década de 60, ora como “liberdade originária”, ora como “liberação” dos determinismos psicologistas.

A psicologia vive uma ambiguidade coextensiva à existência humana. Nem o caminho no sentido de uma determinação estatística nem o recurso à antropologia existencial podem realmente ultrapassá-las (superá-la) (as contradições). Elas remanesçam transpostas e travestidas (FOUCAULT [1957a], 2001, p. 165).

O problema permanece. Como vimos, o lugar epistêmico da psicologia é o de uma tensão, e as questões que ocupam os lados desta tensão não parecem tender a uma supressão da mesma, mas a uma transposição. O mesmo ocorre com as questões relativas ao humano. Talvez nesse sentido se possa compreender a última fase do pensamento de Foucault que, voltando-se a uma investigação de ordem ética, dedica-se a questões relativas ao conhecimento e ao cuidado de si.

No meio do percurso em que o homem nasce pela via de conciliações inconciliáveis, de contradições incontornáveis, a relação entre liberdade e normalidade¹¹⁴ em torno das categorias sujeito e homem, está presente desde o primeiro texto publicado. A década de 60 parece apresentar o mesmo problema numa outra versão, e continuará a problematizar a questão do homem em meio à loucura e à doença, como veremos a seguir. Ela será perpassada pela radicalização da ideia de crítica kantiana – que se mostrará sempre presente de uma maneira ou de outra a partir de então, sobretudo na orientação que leva à investigação das condições de possibilidades do saber – em conjunto com o desdobramento da ideia da história, não enquanto continuidade, mas como *experiência* de formações discursivas:

O futuro da psicologia não está ligado à consideração séria destas contradições cuja experiência a fez nascer? Haveria, assim, psicologia possível apenas através da análise das condições de existência do homem e pela retomada do que há de mais humano no homem, quer dizer sua história. ([1957a], 2001, p. 165).

Vejamos de que maneira história, crítica, liberdade e negatividade conduzem a uma *crítica histórica* do pensamento, e como uma analítica do fenômeno da loucura no ocidente leva à descoberta de um “círculo

¹¹⁴ Márcio Miotto conjectura a partir da leitura do curso “*Problèmes de l’anthropologie*, de Foucault (a que fizemos referência acima): “[...] Não é sem consequências notar que os ‘infortúnios’ da antropologia se correlacionam diretamente com as eternas tensões das ciências humanas”. A expressão “retorno aos infernos” diria respeito ao “momento no qual uma ciência humana se torna possível quando, a partir, de determinadas condições, algo como o saber enciclopédico cede lugar ao interesse pela técnica concreta, ou a “essência concreta do homem” passa a servir de “norma para toda verdade”. Cf. M. Miotto. Op. cit., p. 204; M. Foucault. *Problèmes de l’anthropologie*, p. 46. Apud. Miotto. Op. cit.

antropológico” na modernidade, pelo qual a liberdade se objetiva e se torna possível uma “verdade do homem”.

3. ANTROPOLOGIA, DOENÇA E SABER

As mudanças operadas em *Doença mental e personalidade*, resultando na publicação, em 1962, de *Doença mental e psicologia*, nos fornecem uma importante chave na compreensão do percurso filosófico de Foucault, das insuficiências e imprecisões que pareciam, ao próprio autor, estar subjacentes a suas pesquisas. Apesar de a nova edição manter grande parte do texto antigo, revelava uma perspectiva distinta, comentada e justificada ulteriormente, no prefácio original¹¹⁵ à *História da Sexualidade* [1982]:

Estudar, assim, em sua história, formas de experiência, é um tema que me veio de um projeto mais antigo: o de fazer uso dos métodos da análise existencial no campo da psiquiatria e no domínio da doença mental. Por duas razões, dependentes uma da outra, este projeto deixava-me insatisfeito: sua insuficiência teórica na elaboração da noção de experiência e a ambiguidade de sua ligação com uma prática psiquiátrica que ele ao mesmo tempo ignorava e supunha. Poder-se-ia tentar resolver a primeira dificuldade referindo-se a uma teoria geral do ser humano, e tratar o segundo problema de maneira inteiramente distinta, pelo tão repetido recurso ao “contexto econômico e social”; poder-se-ia aceitar assim o dilema então dominante de uma antropologia filosófica e de uma história social. Mas eu me perguntei se não seria possível, e melhor do que jogar com esta alternativa, pensar a própria historicidade das formas de experiência. Isso implicava duas tarefas negativas: uma redução “nominalista” da antropologia filosófica, assim como das noções que se podiam apoiar sobre ela, e um deslocamento com relação ao domínio, aos conceitos e aos métodos da história das sociedades (FOUCAULT [1984], 2001, p. 1398).

Esta elucidação, apesar de se colocar num momento posterior¹¹⁶ da obra de Foucault – no contexto da análise de “práticas discursivas”, de “jogos do verdadeiro e do falso”, que constituem “o ser humano como sujeito de conhecimento” (FOUCAULT [1984], 2001, p. 1398) – oferece uma visão geral sobre a perspectiva crítico-histórica das formas de experiência dos fenômenos no ocidente. A antropologia filosófica subjacente à fenomenologia e à análise existencial, assim como a abordagem de cunho marxista das relações entre

¹¹⁵ Este prefácio constitui a versão original da introdução geral à *História da sexualidade*, e deveria iniciar o segundo volume da obra. Foi, no entanto, suprimido posteriormente em favor de uma outra redação. Cf. D. Defert, F. Ewald. In: Foucault, M. *Dits et écrits II*, 2001, p. 1397. (Nota dos organizadores).

¹¹⁶ Apesar de julgar haver uma repetição dos objetos de investigação nas diferentes fases do pensamento de Foucault, não tenho o objetivo de tornar tal problema objeto de questionamento. Apoio-me aqui apenas em referências e reflexões feitas pelo próprio autor com relação ao seu percurso intelectual progressivo, que nos fornecem importantes chaves de compreensão das transformações pelas quais ele teria passado.

doença mental e conflito, exploradas no capítulo 6 da primeira versão, parecem ter se tornado inteiramente incompatíveis com esta nova visada. De acordo com Pierre Macherey¹¹⁷, há aqui duas ideias contemporâneas e paralelas a partir das quais se podem problematizar as orientações metodológicas de Foucault desde a década de 60: 1 – de que a loucura é algo inteiramente distinto da doença mental; 2 – de que a doença mental estabelece uma relação determinante com a verdade. Ambas conduzem a um completo abandono do conceito de personalidade. Assim, onde em 1954 lia-se:

É preciso, então, dando crédito ao próprio homem, e não às abstrações sobre a doença, analisar a especificidade da doença mental, buscar as **formas concretas que ela pode adquirir na vida psicológica** de um indivíduo, depois determinar as condições que tornaram possíveis esses diversos aspectos, e restituir o conjunto do sistema causal que lhes fundou (FOUCAULT, 1954a, p. 16-17) [grifo meu],

Lê-se em 1962:

É preciso, então, dando crédito ao próprio homem, e não às abstrações sobre a doença, analisar a especificidade da doença mental, buscar as **formas concretas que a psicologia pôde atribuir-lhe**; depois determinar as condições que tornaram possível este estranho status da **loucura, doença mental irreduzível a qualquer doença** (FOUCAULT [1962], 1994, p. 21) [grifo meu].

O texto de 54 revela uma abordagem epistemológica realista, de cunho fenomenológico e marxista, voltada às formas de manifestação da doença compreendida de modo positivo, supondo uma causalidade na formação dos fenômenos. Já a versão de 62 aproxima-se de uma análise histórico-crítica, ainda que também positiva: criticamente positiva, no que diz respeito à consideração dos efeitos produtivos do saber¹¹⁸, no caso, daquele que se afirmará como ciência da psicologia. A partir da segunda versão está definitivamente claro para Foucault que os diagnósticos em torno da doença mental constituem “produções” da psicologia, de modo que não se pode mais ter em conta a consideração da doença como objeto suscetível às variações epistêmicas daquele saber. Esta ideia de “produção” suplanta inteiramente a de “sistema causal” da posição anterior.

¹¹⁷ Cf. P. Macherey, *Aux sources de "l'histoire de la folie": une rectification et ses limites*, 1986, p. 756.

¹¹⁸ Apesar de o termo ser importante para toda a arqueologia da década de 60, é apenas em *As palavras e as coisas* que se torna “clara e sistemática” a ideia de *saber*, como toda uma rede de observações e práticas dada a partir de determinadas regras de formação. Cf. R. Machado. *Ciência e saber: a trajetória da arqueologia de Michel Foucault*, 1988, p. 180.

Doença mental e personalidade revelaria o quanto Foucault, ele mesmo, estaria inserido no paradigma fenomenológico-existencial dominante no horizonte intelectual francês de então, partindo da doença mental como objeto positivo de apreensão histórica. Ainda que ali se tratasse, para ele, de caminhar no sentido de opor-se à perspectiva de uma metapatologia positiva, visando à ruptura com a ambivalência normal/ patológico, a ênfase na ideia de personalidade o levava para perto do projeto de uma ciência da psicologia centrada na ideia de homem como conjunto das relações entre seu interior e seu exterior.

A orientação teórica que conduzia Foucault à necessidade de se considerar as diferenças na terapêutica do transtorno mental com relação à da patologia orgânica, quer dizer, à busca pelo lugar específico de atuação da psicopatologia, desfaz-se na ênfase doravante atribuída aos produtos do saber. A psicologia, no século XIX, seria a própria criadora da dimensão “interior” do doente, sobre a qual teriam passado a atuar medidas de tratamento moralizantes:

[...] O louco tinha que ser vigiado nos seus gestos, rebaixado nas suas pretensões, contradito no seu delírio, ridicularizado nos seus erros: a sanção tinha que seguir imediatamente qualquer desvio em relação a uma conduta normal. E isto sob a direção do médico que está encarregado mais de um controle ético que de uma intervenção terapêutica. Ele é, no asilo, o agente das sínteses morais (FOUCAULT [1962], 1994, p. 82).

A consideração crítica com relação a um modelo de homem “normal”, nascido paralelamente ao advento da psicologia, e que se impõe aos indivíduos no formato de uma terapêutica moralizante, converte-se numa empreitada contra a validade de seus fundamentos epistemológicos, como observamos já nos textos da década de 50. A marca antropológica dessa “ciência do espírito” revela: é na cisão do interior do homem com relação ao que nele é externo – a ser posteriormente remetida a uma nova unidade, pela via de uma ordem ética de normalidade – que repousaria o falso fundamento epistêmico da psicologia.

Em suma, o homem se torna uma "espécie psicologizável" a partir do momento em que sua relação com a loucura tornou possível uma psicologia, quer dizer, a partir do momento em que sua relação com a loucura foi definida pela dimensão exterior da exclusão e do castigo, e pela dimensão interior da

culpa. O homem do começo do século XIX ia de par à construção da loucura como objeto e, em torno dela, vimos se desenvolver uma “psicologia geral” ([1962], 1994, p. 84-85). E o homem só se torna uma espécie psicologizável porque o sujeito da psicologia é convertido em doente mental, objeto de ciência humana; “*homo psychologicus*” ([1962], 1994, p. 98).

Assim, retomando a citação do prefácio da década de 80, os fenômenos teriam de ser pensados não mais em sua significação social ou existencial, mas a partir das relações entre sua constituição histórica e suas relações com a verdade (FOUCAULT, 2001, p. 1399). A consideração de uma teoria geral do ser humano e de uma antropologia filosófica como doadora de sentido aos fenômenos humanos torna-se inviável ao exame da história e do lugar da doença mental, uma vez que a própria determinação de uma doença mental enquanto tal está atrelada a uma rede de saberes e práticas que forjam, num mesmo movimento, a relação entre a verdade do homem e a verdade da loucura.

Forma-se uma nova perspectiva metodológica¹¹⁹ nas pesquisas de Foucault sobre a doença mental: a historicidade das formas de experiência será abordada a partir de uma *crítica* do domínio dos conceitos, objetos e métodos dos saberes do Ocidente. Método que se descobre inicialmente vinculado ao estudo da doença mental, mas que termina por se estender à crítica dos saberes no período considerado por Foucault como *Modernidade*¹²⁰.

Um primeiro elemento determinante na formação dessa nova metodologia é, como vimos no capítulo anterior, a adoção de um princípio negativo que tende a se opor ao suposto saber sobre a “natureza humana”. Essa negatividade não visa a denegar as influências e efeitos positivos desses saberes e práticas. Ao contrário: busca negar a validade dos fundamentos de

¹¹⁹ Segundo uma classificação comumente aceita, a fase do pensamento de Foucault sobre a qual nos debruçamos é chamada de *arqueológica*, o que deve ser considerado com cuidado para evitar confundir a arqueologia como esta orientação metodológica e o método arqueológico propriamente dito, que Foucault desenvolve em termos bastante elaborados apenas em 1969, com a publicação de *A arqueologia do saber*. Ali, são mais fundamentais os conceitos de discurso, saber, enunciados e as regras de formação dos mesmos, muito mais que a ideia de crítica histórica, bastante relevante para os textos de que tratamos.

¹²⁰ Apenas a partir de *As palavras e as coisas*, Foucault passa a trabalhar com o conceito de *épistémè*.

tais saberes e práticas, afirmando, no entanto, os efeitos positivos¹²¹ de suas produções. A virada nesse sentido “negativo” implicava uma reconsideração da história da doença mental, da psiquiatria e, com efeito, do próprio homem dentro dessa história. Isso teria tornado imprescindível a “redução nominalista” da antropologia filosófica acima referida, no sentido de isolar esta antropologia enquanto pensamento articulador de sentido para a existência humana. A isso se somava a própria ideia de história como percurso de formas distintas de experiências e processos de produção de saber, por oposição a uma história social de fenômenos. Esta perspectiva tornava possível fazer oposição à prática psiquiátrica que aquela antiga forma de pensamento “ao mesmo tempo ignorava e supunha”, pois esta prática psiquiátrica agora será apreendida em seu caráter “produtor” de verdades.

É nesses termos que se desdobrarão as análises de *História da loucura* e de *O nascimento da clínica*. A primeira, mostrando, por esse novo caminho, as condições pelas quais a loucura teria ganhado o estatuto de doença. A segunda, investigando as formações históricas da medicina anatomoclínica moderna, que teriam tornado possível a compreensão do corpo humano como lugar “por natureza” da doença. No âmbito desse deslocamento de perspectiva, destaca-se a profunda objeção à norma antropológica subjacente à psicologia e à psiquiatria, uma vez que a loucura passará a ser pensada numa relação intrínseca com a verdade do homem, não mais do homem total, portador de uma personalidade, mas do homem objeto de ciência humana.

O outro elemento determinante na análise da formação dos saberes da psicologia e da medicina, por meio do qual abordaremos o percurso de *História da loucura*, é, então, a crítica ao processo moralizador por meio do qual se darão as relações entre o saber e o homem tornado objeto, relações marcadas por um modelo antropológico de normalidade. Da Idade Clássica à Modernidade vê-se a questão da alienação passar de uma apreciação moral, na consideração da loucura como desrazão e no seu internamento no hospital, a uma outra, pela qual se reinsere a loucura no horizonte da razão. Processo que, segundo uma “história evolutiva dos fatos”, significaria o aprimoramento

¹²¹ A partir da década de 60, Foucault compreenderá que essa negatividade será “positivada” por saberes e práticas da psicologia e da medicina, no sentido de tentar conferir-lhes cientificidade.

da percepção médica e a consequente “libertação” dos doentes por supostas reformas humanizadoras do tratamento médico e psicológico, tratamento este pautado num “homem-modelo” de saúde.

A ideia de “alienação” ganha um sentido inteiramente novo, não como uma perda, por parte do doente, de suas faculdades humanas “mais elevadas”, mas como produção de uma verdade sobre indivíduos humanos que, desde o final do século XVIII aparece como efeito de uma psicologia “científica”, forjadora de uma realidade “interior”. Dentro dessa cristalização da dimensão interior do homem, a psicologia se desenvolverá como julgamento moral. Na *História da Loucura*, reside a ideia de “síntese moral” operada pela psicologia, pela referência à “insanidade moral” como a doença mental que manifesta, mais que qualquer outra, a “curiosa ambiguidade que faz da loucura um elemento de interioridade sob a forma de exterioridade”, sendo um “modelo para toda psicologia possível” (FOUCAULT [1961, 1972]¹²², p. 543-544).

Remontando ao início de *Doença mental e personalidade* e aos questionamentos motores da obra – a demarcação do lugar particular da doença mental com relação à patologia orgânica, numa visada fenomenológico-existencial da personalidade –, observa-se que há ali uma visão “antropologizada” e acrítica da psicologia. Foucault também a teria considerado, de um lado, nas relações entre o que no homem é interno, no funcionamento das estruturas de sua subjetividade, e no que ele é externo: o mundo das relações sociais, relações pertinentes a sua *personalidade*.

A “crítica histórica”, como um pilar da arqueologia foucaultiana, revela, na busca pelas condições históricas da formação de determinados saberes e práticas, que o nascimento da doença e da doença mental estão atrelados ao momento no qual medicina e psicologia se voltam ao indivíduo humano, atribuindo-lhe um diagnóstico. Se é no problema da doença que toda essa nova visada tem origem, veremos que, adiante, ela será estendida a uma compreensão geral do pensamento moderno e de suas investigações sobre o homem, tornando possível o desenvolvimento das ciências humanas.

Faremos uma análise da *História da loucura*, obra que, desenvolvendo a última parte de *Doença mental e psicologia*, explora a questão do homem e o

¹²² Tradução minha em todas as passagens.

fenômeno da loucura sob a perspectiva histórico-crítica, que converge, em 1969 para o desenvolvimento explícito de uma “arqueologia do saber”¹²³. O que não significa que, com a publicação de *A Arqueologia do saber*, o método seja “aprimorado”. O que parece ter se tornado claro diz respeito às condições, ensejos e limites do mesmo.

Ainda com relação à *História da loucura*, buscaremos observar as relações entre o nascimento da doença como objeto e uma “estrutura antropológica”, identificada, segundo nosso autor, como núcleo do pensamento ocidental desde o final do século XVIII, e que relaciona a loucura ao homem e sua verdade – o “círculo antropológico”. Em seguida, abordaremos *O Nascimento da Clínica*, buscando observar de que maneira uma “disposição antropológica” passa a reger a doença e o saber sobre ela. Nesse caminho, questiona-se se o abandono da perspectiva fenomenológico-existencial, em favor da crítica à “gestão da existência humana” pela psicologia e pela medicina.

Com efeito, por meio da denúncia da doença mental como obliteração da loucura enquanto um fenômeno genuíno de expressão humana, o autor parece incorrer, ainda uma vez, numa ontologização do objeto que se propõe desconstruir como fenômeno positivo, existencial e fenomenológico. Haveria uma experiência “trágica” da loucura, suplantada por sua visão medical. Nesse sentido, Pierre Macherey afirma:

Compreende-se então em que limites se inscreve a retificação que Foucault aplica em 1962 ao seu texto de 54: deslocando a ideia de uma verdade psicológica da doença mental para aquela de uma verdade ontológica da loucura, ela deixa intacto o pressuposto de uma natureza do homem, ainda que ela aqui se reporte mais a uma evocação poética do que a um saber positivo (MACHEREY, 1986, p.770).

Ainda que a partir da crítica ao saber da psicologia como moralizador e antropologizador, não estariam esses primeiros passos da arqueologia de Foucault ligados a uma ontologização do fenômeno da loucura? Haveria ali, seguindo a objeção de Macherey, a apologia a uma loucura desalienada, essencial, que se expressaria no uso de uma linguagem original, tal como nas obras de Antonin Artaud, Raymond Roussel, Gérard de Nerval, Nietzsche,

¹²³ Centraremos a análise na parte do trabalho de Foucault em que uma perspectiva metodológica é aplicada ao objeto antes de se ter tornado, ela própria, objeto de consideração.

Goya e tantos outros, como “expressões” da loucura “genuína”. O apelo a essa genuinidade manteria Foucault ligado, ainda que de outra maneira, a uma concepção essencialista do homem. Há aí, seguramente, uma forte influência do pensamento de Nietzsche, que futuramente se tornará explícita na dita segunda fase do pensamento de Foucault – a *Genealogia do poder*. Mas, além disso, reverbera uma herança da epistemologia das descontinuidades e rupturas de Georges Canguilhem, como veremos por fim.

Por outro lado, e de modo determinante para esta pesquisa, retomamos o legado kantiano subjacente à ideia de crítica, o que nos remonta à *Tese Complementar*, redigida, é válido lembrar, paralelamente à *História da loucura*. Abordando esses dois momentos da arqueologia, poderemos observar de que maneira as considerações de Foucault com relação a Kant revelam os desdobramentos de um horizonte teórico no qual se insere o próprio pensamento de nosso autor.

3.1. Moralização da loucura e estrutura antropológica da doença mental

A *História da loucura na Idade Clássica*¹²⁴, assim como *Doença mental e psicologia*, como vimos, observa de um outro viés a questão da doença mental, não mais como fenômeno, mas a partir de suas condições de possibilidade, pelo fio condutor metodológico a que Foucault denomina “experiência das formas históricas”. A história da loucura seria a história da transformação de determinados caracteres humanos em objeto de saberes ditos científicos em torno de uma *doença mental*, por oposição a uma suposta estrutura de sanidade. Além disso, seria a história da justificação teórica e prática de uma série de intervenções terapêuticas voltadas ao interior e ao exterior do homem. Essa perspectiva opõe-se a uma “história de fatos”, uma história “dialética”¹²⁵,

¹²⁴ Publicada em 1961 como *Folie et déraison. Histoire de la folie à l'âge classique*, assume desde a edição de 1972 apenas o subtítulo.

¹²⁵ “[...] Fazer, sobre a loucura, uma ‘história dos limites’ (ou ‘história trágica’) é confrontar à ‘continuidade temporal da análise dialética’, às ‘dialéticas da história’, as estruturas trágicas de divisão. A história dialética é uma história do ‘devir horizontal’. Ela só põe o problema da

que julga haver um desenvolvimento evolutivo da psicologia e da psiquiatria, no sentido do aprimoramento, ao longo da história, de sua capacidade de apreender, de modo mais verdadeiro, seus objetos. Nesses termos, somente pode haver medicina, para Foucault, enquanto saber criador da doença, e só haveria doença mental porque assim foi concebida, desde o final do século XVIII, a loucura.

A investigação dessas experiências históricas inicia, nas duas primeiras partes do texto, com a abordagem da compreensão que se tinha da loucura na Idade Média até o advento do que tornaria inteiramente distinta sua percepção no mundo ocidental – o internamento, uma ordem generalizada de exclusão a partir de uma tensão entre razão e “desrazão” na idade clássica. De acordo com o prefácio original à obra, suprimido posteriormente:

Aí está, sem dúvida, uma região incômoda. Para percorrê-la, é necessário renunciar ao conforto das verdades terminais, e não se deixar guiar jamais por aquilo que nós podemos saber sobre a loucura. Nenhum dos conceitos da psicopatologia deverá, mesmo e, sobretudo, no jogo implícito das retrospectões, exercer papel organizador. É constitutivo o gesto que separa a loucura, e não a ciência que se estabelece, uma vez feita esta separação, após baixada a poeira. É originária a cisão que estabelece a distância entre razão e não-razão (FOUCAULT [1961], 2001, p. 187).

O período moderno, abordado na terceira parte do texto, é qualificado como aquele em que se dá a medicalização da loucura e sua transformação em doença mental, no mesmo movimento em que “descobre” o homem como objeto da psicologia, enquanto passível de conhecimento em sua realidade *interna*. O homem seria fruto das relações de negatividade que ele estabelece com sua própria verdade: o homem, sua loucura e sua verdade se entrelaçam num círculo – um círculo antropológico – no qual a verdade humana, diante da loucura, se torna contraditória: “a imediata contradição daquilo que é a verdade moral e social do homem” (FOUCAULT [1961], 1972, p. 539).

É nesse sentido que se vêm desdobrar as questões sobre a cientificidade da psicologia nos textos do final da década de 50, que vimos no capítulo anterior. Como objeto de sínteses abstratas e contradições incontornáveis, a psicologia seria o produto de um processo de antropologização que se colocará o desafio de unir duas realidades no homem,

sucessão de conteúdos históricos numa cultura. A história trágica, ao contrário, é uma história da ‘verticalidade constante’. F. Gros, *Foucault et La folie*. Op. cit., p. 31, [tradução minha].

tendo sido ela, no entanto, criadora da própria cisão. O cerne desse processo de antropologização pode ser identificado na *História da loucura* a partir da denúncia a uma perspectiva moralizadora no seio da qual a inadaptação e a diferença são, primeiramente, excluídas da racionalidade e, posteriormente, reinseridas na mesma pela via da doença mental, dos saberes e dos tratamentos em torno dela.

No já referido prefácio original à *História da sexualidade*, de 1984, Foucault, abordando o próprio percurso intelectual, trata das novas questões que passaram a animar sua “história do pensamento”:

Como as experiências individuais ou coletivas revelam formas singulares do pensamento, quer dizer, daquilo que constitui o sujeito nas suas relações com o verdadeiro, com a regra, consigo mesmo? Advinha-se como a leitura de Nietzsche, no início dos anos cinquenta, pôde dar acesso a este tipo de questão, rompendo com a dupla tradição da fenomenologia e do marxismo (FOUCAULT [1984], 2001, p. 1400).

Com efeito, essa passagem só se delineia com tamanha lucidez pelo contexto em que foi formulada: numa perspectiva retrospectiva sobre os métodos arqueológico e genealógico. É sabido que a adoção da perspectiva diante da história, que identifica as relações tanto institucionais como epistêmicas com o exercício do poder e sujeição de indivíduos, é cara ao período genealógico de Foucault, o qual não será tratado no âmbito dessa pesquisa. No entanto, ainda que não se trate, na primeira grande obra do autor, de esmiuçar as condições históricas do exercício de poder implicados no saber psiquiátrico, é notável que a *História da loucura* segue já uma perspectiva fomentada, como nos disse o próprio autor, pela leitura de Nietzsche, desde a década de 50.

Desse modo, se não se trata aqui de uma genealogia do poder, vige, com efeito, a perspectiva nietzschiana de crítica à origem fatural de determinados fenômenos, como sua “identidade primeira”¹²⁶, em favor de uma

¹²⁶ Num artigo de 1971, intitulado *Nietzsche, a genealogia e a história*, Foucault se debruça sobre uma importante distinção operada por Nietzsche no prefácio à *Genealogia da Moral* entre os termos alemães *Ursprung*, *Herkunft* e *Entstehung* para se referir a “origem”. O primeiro remeteria à “essência exata da coisa”, “o lugar da verdade” por oposição à gênese dos “preconceitos morais”, implicada na ideia de “proveniência” de algo, observada em seus desvios e acidentes (*Herkunft*), ou “emergência”, “princípio ou lei singular de um aparecimento” (*Entstehung*), condizentes com os propósitos da genealogia. Cf. Foucault, M. [1979] 2000, p.17-27. É o sentido dessa gênese de preconceitos morais que parece estar já subjacente na *História da Loucura* de Foucault, no sentido do nascimento da psiquiatria moderna e da psicologia. Scarlett Marton afirma que é sobretudo porque reconhece em Nietzsche a

compreensão da história como produtora de verdades. Além disso, mesmo não sendo o *poder* o objeto maior de consideração de *História da loucura*, vislumbra-se já aí seu exercício por parte de intervenções médicas, instituições, e, com efeito, por parte do próprio conhecimento. Assim, se não se trata ainda do poder como objeto para Foucault, a *História da loucura* considera já seus efeitos como algo muito mais efetivo que o simples exercício de repressão, e Foucault admite ter-se valido dessa ideia, ao menos implicitamente (FOUCAULT [1977], 2001, p. 148). O poder, já aí, é pensado em sua função “produtiva”; positiva. Se há por um lado, a suposição de uma loucura verdadeira e originária, reduzida ao silêncio pela psiquiatria, por outro lado, há, na *História da loucura*, traços da perspectiva do poder que cria, produz e forma, também, o saber ([1977], 2001, p. 149).

E é na base desta determinante influência nietzschiana¹²⁷, no sentido da crítica à moralidade ocidental, que podemos vislumbrar a história da loucura como a história da moralização de comportamentos humanos desviantes com relação a um padrão de racionalidade, tanto no que caracteriza a loucura na Idade Clássica, como no período da Modernidade, ainda que haja aí rupturas e processos de diferenciação que constituem o núcleo duro do texto. Ainda no prefácio original, diz Foucault:

No sereno mundo da doença mental, o homem moderno não comunica mais com o louco: há, de um lado, o homem de razão, que delega a loucura ao médico, autorizando assim essa relação apenas através da universalidade abstrata da doença; há, de outro lado, o homem de loucura, que só comunica com o outro por intermédio de uma razão igualmente abstrata, que é ordem, constrangimento físico e moral, pressão anônima do grupo, exigência de conformidade” (FOUCAULT [1961], 2001, p. 188).

instauração de uma nova hermenêutica que Foucault identifica em seu pensamento um caráter inovador. Nietzsche não se ocupa nem do mundo nem de significados, mas da interpretação das interpretações, criando a possibilidade de uma reflexão radical sobre a linguagem por identificar nela “quem fala”. Volta-se ao seu pensamento não como a um objeto, mas faz dele uso como que enquanto instrumento. Cf. S. Marton. *Foucault leitor de Nietzsche*, 1985, p. 39-45.

¹²⁷ Na impossibilidade de reconstituir, neste trabalho, todo o horizonte teórico da crítica nietzschiana à moralidade ocidental que teria influenciado sobremaneira a pesquisa de Foucault sobre a história da loucura, animada, então, a “filosofar a marteladas”, refiro a segunda dissertação de *Para a genealogia da moral*. Nietzsche objeta ironicamente ao “trabalho do homem em si próprio” o processo moralizador por meio do qual é “tornado confiável” com “a ajuda da moralidade do costume e da camisa-de-força social”. Cf. Nietzsche, F. [1887], 2009, p. 43-45. Essa tônica da objeção à moralidade repousa na denúncia de Foucault à orientação antropológica do pensamento moderno.

Estes são o ensejo e as perspectivas de uma história arqueológica da loucura. Segundo o fio condutor da experiência das formas históricas, o olhar dirigido ao que hoje chamamos doença mental teria se transformado na formulação de saberes e de práticas de exclusão e confinamento, assim como pela posterior reinserção do desvio na ordem da razão. É pelo viés dessas relações de exclusão, aproximação e inserção, compreendidas aqui como relações moralizadoras, que faremos uma leitura dirigida da *História da loucura*, buscando identificar de que modo tais relações dizem respeito ao problema antropológico na obra¹²⁸.

A primeira parte do texto dedica-se a uma “arqueologia do internamento”, o que ultrapassa o propósito de uma história da exclusão, apontando o modo como determinados comportamentos, em cada período histórico, foram considerados impróprios ou inadaptados ao convívio social padrão. A passagem da configuração dos saberes de uma era à outra não é contínua, num sentido evolutivo¹²⁹, de maneira que as distinções se destacam por traços principais, indicando viradas nas formas de se perceber os fenômenos, e não um seu aprimoramento.

É nesta perspectiva que Foucault indicará que, a partir do século XV, desaparecida a lepra desde a Idade Média, os leprosários assumem outra forma e outra função na Europa. O esvaziamento dos leprosários teria levado à necessidade de se reorganizar a economia e a manutenção destes locais pelas forças administrativas. Será mantida a estrutura de tais instituições como “espaços de exclusão” que, a partir da metade do século XVII, passarão a abrigar um “fenômeno muito complexo”, “do qual a medicina demorará para se apropriar”, qual seja a loucura (FOUCAULT, 1961/1972, p. 18).

¹²⁸ Acredito que apesar de uma tal abordagem parecer por demais geral e desconsiderar os meandros que uma leitura detalhada de tão extenso escrito fornece, por outro lado, os elementos essenciais para que se possa dedicar de modo mais objetivo ao ponto de chegada, fundamental para esta pesquisa, e que se concentra no último capítulo. O mesmo se aplicará, adiante, à análise de *O nascimento da clínica* e *As palavras e as coisas*, priorizando o tratamento da questão antropológica.

¹²⁹ A questão da descontinuidade é ambígua na arqueologia. De um lado, trata-se de opor-se a uma história positiva e narrativa dos fatos, como forma de se opor à abordagem evolutiva dos fenômenos. No entanto, há continuidades em *História da loucura*, no sentido de que algumas experiências “preparam” o desenvolvimento das ulteriores. No entanto, em *As palavras e as coisas*, a partir do desenvolvimento do conceito de *épistémè*, estas rupturas passarão a ser concebidas como radicais com a formação de *épistémès* estranhas umas às outras. Cf. R. Machado. Op. cit., p. 182.

Foucault retrata a experiência renascentista da loucura a partir da referência à Nau dos Loucos (*Narrenschiff*), composição artístico-literária alemã que, para além de ter figurado na experiência simbólica da loucura (o quadro do holandês Jeronimus Bosch, e o poema homônimo de Sebastian Brant), teve existência real, conduzindo para fora dos limites das cidades, relegados a uma existência errante, aqueles que eram considerados pelo poder público como indesejados ao convívio social. Esta “circulação de loucos” (FOUCAULT, 1961/1972, p. 21) é identificada não apenas ao desejo social de garantir sua segurança, mas também o de livrar-se do incômodo causado por mendigos, vagabundos “incorrigíveis”, e mesmo o membro indesejado de uma família.

Neste processo, conduzir o incômodo à água tem um sentido a mais: a mesma água que leva embora e faz circular é também a água que cura e purifica, enquanto o louco, sujeito a este destino, torna-se uma espécie de “prisioneiro da passagem”, desterrado, e tendo como pátria apenas a condição errante. A loucura torna-se a manifestação, no espírito do homem, de um “elemento obscuro e aquático” (FOUCAULT, 1961/1972, p. 23). No entanto, o louco passa a figurar na literatura e no teatro como detentor da verdade. É que

Se a loucura conduz todos a um estado de cegueira onde eles se perdem, o louco, ao contrário, lembra a cada um sua verdade; na comédia em que cada um engana aos outros e ilude a si próprio, ele é a comédia em segundo grau, o engano do engano [...] [A loucura] é objeto de discurso, de si mesma sobre si mesma; é denunciada, ela se defende e reivindica, para si própria, o estar mais próxima da felicidade e da verdade que a razão ela mesma (FOUCAULT, 1961/1972, p. 24-25).

Nos primeiros anos do século XV, diz Foucault, a loucura tem lugar dentro da razão e da verdade. A desrazão¹³⁰, por seu turno, vai se sobrepor ao tema da morte na compreensão da existência humana ocidental deste período: “A loucura é o já-aí da morte” (FOUCAULT, 1961/1972, p. 26), uma vez que a perda da razão indica o desfazimento de um elemento da existência humana, sendo que o próprio desfazimento faz parte da existência (FOUCAULT, 1961/1972, p. 25-27). De acordo com Foucault, é a experiência renascentista

¹³⁰ O conceito de *desrazão* é fundamental para a compreensão dos processos de ruptura que Foucault identifica na *História da loucura*. Ele está ligado à ideia de experiência trágica, transcendente da loucura, que Foucault quer salvaguardar, por oposição à loucura como doença mental (Cf. p. 261). A *desrazão* constitui a própria “cisão profunda” que une a ausência de loucura (ou do louco) com a presença de razão. Corroborando a tese de que há já neste texto a consideração da noção de poder como produtor, a *desrazão* não se restringe ao mero vazio de uma negação (Cf. p. 224), uma vez que ela abre o espaço para a configuração da loucura como doença mental.

da loucura que traz seu liame com o nada, (FOUCAULT, 1961/1972, p. 25-27), que perdurará até a experiência clássica deste fenômeno.

O começo da Renascença será marcado, portanto, por uma experiência ambígua da loucura. De um lado, a experiência “trágica e cósmica”, sombria, do fantasmagórico e do onírico no interior do homem, a se manifestar nas imagens e na literatura. De outro, desenvolve-se uma espécie de humanismo e uma vivência crítica da loucura, puxando-a para o lado do discurso, no qual se vivencia igualmente uma consciência crítica da existência humana. Futuramente, a visão trágica da loucura seria suplantada por esta região em que a linguagem assume o lugar onde o homem é “confrontado com sua verdade moral” seja na literatura, na filosofia, ou nas ciências (FOUCAULT, 1961/1972, p. 39).

Aqui se distinguem duas perspectivas que dividirão a *História da loucura*, quais sejam a da *percepção* e do *conhecimento*. Pela ideia de percepção, Foucault quer referir os modos como a loucura é concebida a partir das ações empregadas no tratamento do louco, enquanto o conhecimento volta-se à *elaboração teórica* do fenômeno, aquilo que diz respeito exclusivamente ao discurso, ainda que este também esteja, de algum modo, implicado na percepção (MACHADO, 1988, p. 61-62). Esta dupla perspectiva aponta para o desfazimento do primado da teoria, em favor da observação de rupturas históricas, tanto institucionais quanto epistêmicas, e em detrimento da compreensão da história das ciências como evolução positiva de seus métodos e paradigmas.

Torna-se claro no texto que, para ambas as perspectivas, a relação entre moralidade e razão está no cerne das distintas configurações do tratamento que o mundo ocidental teria dedicado à loucura, passando por sua exclusão do horizonte da racionalidade e, posteriormente, pela sua positivação enquanto diagnóstico, tempos após o início da prática do internamento. Paralelamente a isso, a loucura vai tomando lugar na ordem de discursos e classificações que buscavam encontrar para ela uma “natureza”, como parte da história natural que desde o século XVIII ilustrarão os textos filosóficos, científicos e médicos.

A experiência clássica da loucura, segundo Foucault, é marcada por duas características principais: 1 – o fato de ela se tornar um fenômeno

abordado por oposição à razão numa relação de reversibilidade: a loucura passa a ter sua razão e, ao mesmo tempo, ser criticada, controlada e julgada pela razão, de modo que uma se torna a medida da outra, sendo o homem considerado em seu erro, suas falhas, contradições e imperfeições¹³¹; 2 – Além de algo relativo à razão, a loucura se torna parte dela, assumindo-se como uma das formas da razão, “uma forma paradoxal na qual pode tomar consciência de si mesma” (FOUCAULT, 1961/1972, p. 44).

A experiência clássica da loucura nasceria então em meio a essa ambiguidade e, aos poucos, deixaria o paradigma da circulação, à qual eram submetidos os insanos da *Narrenschiff*, para arraigar-se na forma do internamento. Como se tratam de formas que se sobrepõem, coexistindo umas comas outras, Foucault toma como marco do internamento a criação do Hospital Geral de Paris em 1656. E assim, “pouco mais de um século após a fortuna das loucas embarcações, vê-se aparecer o tema literário do ‘Hospital dos Loucos’” (FOUCAULT, 1961/1972, p. 53). A loucura é, então, reduzida ao silêncio. Foucault refere Descartes e o caminho da dúvida, que passa pelo perigo da loucura e do erro, em seu caminho rumo à segurança do cogito. Indica que há, no entanto, uma diferença entre o erro e a loucura: por mais que os sentidos enganem, algum resíduo de verdade eles não de conter – o erro e a ilusão dos sentidos fazem parte da verdade, enquanto a loucura seria contrária à própria existência do sujeito pensante:

Quando creio ter um corpo, estou eu seguro de ter uma verdade mais firme o que aquele que imagina ter um corpo de vidro? Certamente, pois ‘são loucos, e eu não seria menos extravagante se eu me regulasse pelo exemplo deles’ [DESCARTES. *Méditations*. Citado pelo autor]. Não é a permanência de uma verdade que garante o pensamento contra a loucura, como ela lhe permitisse se desfazer de um erro ou emergir de um sonho; é uma impossibilidade de ser louco, essencial, não ao objeto do pensamento, mas ao sujeito que pensa (FOUCAULT [1961], 1972, p. 57).

Na perspectiva de Foucault, Descartes figuraria como o ícone de uma ruptura fixada a partir do momento em que a loucura é excluída das outras formas do erro: seria louco achar que se está louco. A loucura implica a si mesma no pensamento, o que a coloca para fora da razão: “[...] Entre Montaigne e Descartes algo se passou: algo que concerne ao advento de uma

¹³¹ Tema que repete a referência ao tratamento da questão das “doenças do espírito” por Kant, tanto na *Antropologia* como no *Conflito das faculdades* e nos *Ensaios sobre as doenças da cabeça*, vicissitudes a que está sujeito o homem na sua existência concreta.

ratio” (FOUCAULT, 1961/1972, p. 58). Este advento tornará impossível a salvaguarda da experiência trágica da loucura, na qual esta, de alguma maneira, pertencia ainda à razão.

Relativamente à *percepção* da loucura na Idade Clássica, diz Foucault que, apesar de confinada, desde meados do século XVII, ela não tem aí um lugar especial, uma vez que o internamento se constitui como um movimento global de exclusão, envolvendo tudo o que de alguma maneira representava marginalidade, ociosidade, pobreza, desordem e inadaptação. Depois da criação do Hospital Geral, um em cada cem dos habitantes parisienses teria sido confinado, ainda que por alguns meses, por força de autoridade pública ou polícia (FOUCAULT, 1961/1972, p. 59). Àquela altura o hospital não mantinha ainda qualquer relação com uma experiência médica: “trata-se antes de uma estrutura semijurídica, uma espécie de entidade administrativa que, ao lado dos poderes já constituídos, e fora dos tribunais, decide, julga e executa” (FOUCAULT, 1961/1972, p. 60) os internamentos. Desempregados dividem o mesmo espaço com os insensatos: fruto de uma racionalidade adaptativa que tinha como propósito manter intacta uma estrutura de acordo social e não efetivamente tratar os “acometidos”.

Nesse horizonte desenvolve-se a percepção de dois “tipos” de pobreza: a submissa e a insubmissa. Os insubmissos são aqueles que fazem uso ilegítimo e profano de sua liberdade, de maneira que o internamento passa a ser, dependendo da introjeção da moral por parte do interno, uma recompensa ou um castigo:

A oposição entre os bons e maus pobres é essencial à estrutura e à significação do internamento [...] Todo interno é colocado no campo dessa valorização ética – e muito antes de ser objeto de conhecimento ou de piedade, ele é tratado como *sujeito moral*, mas o miserável só pode ser sujeito moral na medida em que ele deixou de ser, na terra, o invisível representante de Deus (FOUCAULT, 1961/1972, p. 73).

Esse deslocamento moral é fundamental para o que futuramente será compreendido pela história tradicional como um processo de humanização do tratamento da loucura, que Foucault compreende se tratar, na verdade, das consequências de um processo de antropologização da mesma, como veremos adiante. Há então uma norma econômico-moral no processo do internamento, funcionando como medida de exclusão.

Aqui é digno de nota o fato de que, desde a década de 60, as análises econômicas de Foucault são conduzidas à perspectiva da crítica histórica, por oposição ao posicionamento materialista e dialético da psicologia do conflito, como em *Doença mental e personalidade*, onde a doença era pensada como forma de reação e forma de defesa do indivíduo diante das condições materiais de existência sob as quais se encontrava¹³². Além disso, observa-se a ênfase no caráter produtor/ criador do poder-saber, objeto da futura genealogia. Seria errôneo, diz Foucault, compreender que a prática do internamento representa apenas uma negatividade no sentido da aniquilação de subjetividades. Há nestes processos propósitos economicamente positivos e produtivos no sentido da constituição da doença e do doente, uma vez que os internados são inseridos num sistema de obrigações onde estão previstas penas e acertos de contas: é preciso que o interno pague com a coação física e moral os custos suscitados pelo internamento.

O processo de exclusão gerado desde a criação do hospital representa, segundo Foucault, um gesto “criador de alienação”: “[...] algo do homem foi posto fora de seu alcance, e indefinidamente recuado em nosso horizonte” (FOUCAULT, 1961/1972, p. 94). Nesse processo em que o internamento pode ser vislumbrado prioritariamente por seu poder ativo e produtivo de organizar e rotular em detrimento do mero fator negativo da repressão, ainda não há distinção do tipo de “delito” ou “doença” implicados: trancam-se juntos doentes e criminosos. Ícone da ética burguesa, determinada a livrar a sociedade de todo “ócio e vagabundagem”, o Hospital Geral tem um estatuto ao mesmo tempo ético, moral, repressivo e produtivo.

E, no fundo, é neste contexto que a obrigação do trabalho ganha seu sentido: ao mesmo tempo exercício ético e garantia moral. Ele valerá como ascese, como punição, como sinal de uma certa **atitude do coração**. O prisioneiro que pode e quer trabalhar será libertado, não que ele seja novamente útil à sociedade, mas porque de novo aderiu ao grande pacto ético da existência humana (FOUCAULT, 1961/1972, p. 86) [grifo meu].

O internamento no século XVIII se dá num contexto em que a virtude também é um assunto do Estado em relação direta com a interioridade do indivíduo. É preciso que o interno se queira corrigir e aceite o isolamento como forma de “conversão”: o internamento se torna uma “ordenação da vida e das

¹³² Cf. M. Foucault. *Maladie mentale et personnalité*, 1954, p. 101-102.

consciências” (FOUCAULT, 1961/1972, p. 89). Relacionada à pobreza, à inaptidão para o trabalho no contexto de controle e ordem da cidade e das crises econômicas, a experiência clássica da loucura é inteiramente moral. Não há aqui a ambiguidade que, no Renascimento, mantinha o lugar da experiência trágica da loucura.

No rol das práticas terapêuticas moralizantes, Foucault aponta que, antes da loucura, a doença venérea era já reconhecida e tratada, desde o final da Renascença. Os tratamentos seguiam uma “lógica das intenções” (FOUCAULT, 1961/1972, p. 99) mesclada às intervenções médicas por meio de longos banhos, purgações e do uso do mercúrio:

Começam, naturalmente, com uma boa sangria, logo seguida de uma purgação; uma semana é então consagrada aos banhos, à razão de duas horas por dia, aproximadamente; depois purga-se novamente e para encerrar esta primeira fase do tratamento impõe-se uma boa e completa confissão [...]. Esta ‘terapêutica’ revela surpreendentes paisagens imaginárias, e, sobretudo, uma cumplicidade da medicina com a moral, que confere todo sentido a essas práticas de purificação (FOUCAULT, 1961/1972, p. 99).

A sexualidade é tornada objeto no mesmo contexto da distinção entre Razão e Desrazão, entre saúde e doença, entre o normal e o anormal, segundo os valores da moral burguesa (FOUCAULT, 1961/1972, p. 104-105). Nesse caminho, a loucura começa a desenvolver um parentesco com a devassidão na assentada oposição razão/ desrazão:

É estranho justamente que tenha sido o racionalismo a autorizar essa confusão entre o castigo e o remédio, esta quase-identidade do gesto que pune com aquele que cura. Ele supõe um certo tratamento que, na articulação precisa entre a medicina e a moral, será ao mesmo tempo uma antecipação sobre os castigos eternos e um esforço no sentido do restabelecimento da saúde. O que se procura no fundo é a artimanha da razão médica que faz o bem ao fazer o mal (FOUCAULT, 1961/1972, p. 100-101).

Há uma grande familiaridade entre ética e racionalidade, unicamente a partir da qual a loucura se tornará possível e na qual a lógica da punição segue um processo que vai do corpo à alma, legitimando-se e justificando-se pela necessidade da cura. O advento dessa lógica coincide com o momento em que a sexualidade se tornou objeto de medicalização, e que a internalização da culpa passou a figurar como terapêutica: a normalidade do corpo está diretamente atrelada à normalidade da *alma*.

No que diz respeito à outra perspectiva, ao *conhecimento* da loucura, Foucault apresenta o contexto da relação entre a sustentação, a explicação e a

justificação da prática do internamento, na “serenidade do saber”, em que a loucura é compreendida como *desrazão* (FOUCAULT, 1961/1972, p. 191). Apesar de o internamento não nos indicar ainda a verdade da loucura, ele está na base do que será possível determinar de positivo com relação a ela:

[...] a loucura encontra seu equilíbrio e prepara essa unidade que se oferecerá, talvez de modo ilusório, ao conhecimento positivo; ela encontrará, desse modo, mas pelas vias de uma interpretação moral, esse distanciamento que autoriza o saber objetivo, essa culpabilidade que explica a queda na natureza, essa condenação moral que designa o determinismo do coração, de seus desejos e paixões. Anexando ao domínio da desrazão, ao lado da loucura, as proibições sexuais, os interditos religiosos, as liberdades do pensamento e do coração, o Classicismo formava uma experiência moral da desrazão que serve, no fundo, de solo ao conhecimento ‘científico’ da doença mental (FOUCAULT, 1961/1972, p. 121).

Pela moralização da desrazão e a introjeção da dimensão da culpa, a loucura é positivada e ganha estatuto de doença no sistema de classificações clássico¹³³. A história das formas de experiência da loucura permite identificar algo fundamental: duas experiências distintas da loucura se sobrepuseram nos séculos XVII e XVIII, o que se contrapõe inteiramente ao argumento de que o motivo para não haver ainda medicina da loucura àquela época era a então insipiente sensibilidade médica. A loucura como doença mental não é fruto do desenvolvimento científico da medicina, mas da implementação de um jogo de apreensões sociais e jurídicas.

Com efeito, a loucura se torna doença mental num determinado momento da história. Haveria então, uma “verdade da loucura” ocultada pelo conhecimento que a transforma em doença. Se há algum paradoxo no fato de se encontrarem, na Idade Clássica, loucos misturados a indivíduos a corrigir, não é porque se está em atraso com relação a um progresso que vai do encarceramento à terapêutica. Do que se trata é de uma experiência da loucura que, retirando o louco da precisão de sua individualidade, prepara-lhe uma nova figura: aquela em que “a ingenuidade do nosso positivismo crê reconhecer a natureza de toda loucura” (FOUCAULT, 1961/1972, p. 139). A relação entre uma apreciação social e outra jurídica tornará possível, desde o

¹³³ “A doença é, ao mesmo tempo, um evento da contra-natureza, pois que é uma desordem, que compromete a ordem natural, mas ao mesmo tempo ela se equipara a plantas e animais segundo o olhar da medicina clássica uma vez que é passível, como aqueles de classificação”. R. Machado. Op. cit., 1988, p. 99.

final do século XVIII, a percepção da loucura que se confunde com a psiquiatria antropológica do interno e externo no homem.

Do ponto de vista jurídico, o indivíduo concebido como sujeito de direitos, uma vez alienado, liberta-se de suas responsabilidades. Já na apreensão social da loucura, o louco cai na esfera da culpabilidade:

Foi um dos constantes esforços do século XVIII aquele de ajustar à velha noção jurídica de “sujeito de direito” a experiência contemporânea do homem social. Entre elas, o pensamento político das Luzes postula ao mesmo tempo uma unidade fundamental e uma reconciliação sempre possível para além de todos os conflitos de fato. Estes temas conduziram silenciosamente à elaboração da noção de loucura e à organização das práticas que lhe dizem respeito. A medicina positivista do século XIX herda todo esse esforço da Aufklärung (FOUCAULT, 1961/1972, p. 145-146).

É a junção entre uma intervenção jurídica com uma intervenção social na constituição do indivíduo louco que caracteriza a medicalização da loucura como prenúncio da modernidade, quando a apreciação jurídica e médica se reúnem numa percepção moralizadora que opera uma síntese entre o caráter social do internamento e o conhecimento jurídico do sujeito de direito, tornando possível uma ciência positiva da doença mental e o sentimento “humanitário”, que *positiva* o louco como “ser humano”:

Estamos na trilha daquilo que o século XIX chamará de ‘loucura moral’; mas o que é ainda mais importante é que se vê aparecer aqui o tema de uma loucura que repousa inteiramente sobre uma má vontade, sobre um *erro ético*. Durante toda a Idade Média, e por muito tempo no decorrer da Renascença, a loucura havia sido ligada ao Mal, mas sob a forma de transcendências imaginárias; doravante, ela se comunica com ele pelas vias mais secretas da escolha individual e da má intenção (FOUCAULT, 1961/1972, p. 152).

No século XIX, a relação entre Razão e Desrazão se coloca no horizonte de uma necessidade positiva e não mais no espaço livre de uma escolha. A razão não tem mais a necessidade ética de se distanciar da loucura, apenas a de se admitir como anterior a ela, mesmo que aconteça de nela, por vezes, se alienar (FOUCAULT, 1961/1972, p. 158). A compreensão da loucura como doença mental chega à modernidade pelo conjunto das intervenções social e jurídica, mas, diferentemente do que ocorria no classicismo, através de uma “necessidade positiva”, que demarca o lugar do *inocente* e o do *responsável* de modo objetivo.

Esse processo tornará *objetiva* a loucura como doença na Modernidade, o que coincide com a atribuição de um caráter “humano” ao doente, do ponto

de vista da história da psiquiatria. Mas a loucura permanece inumana (FOUCAULT, 1961/1972, p. 158-159). Como se teria formado uma tal “objetividade patológica” no âmbito da psiquiatria moderna? Do ponto de vista do *conhecimento*, a era clássica teria construído um saber em torno do fenômeno da loucura no sentido de atribuir-lhe uma essência, uma natureza. A divisão operada na era clássica entre as formas de consciência da loucura não implica, no entanto, uma divisão entre o teórico e o prático. A consciência prática que separa, condena, e faz desaparecer o louco, está necessariamente confundida com uma certa concepção política, jurídica e social do indivíduo na sociedade. De acordo com esta concepção, a loucura se relacionará de uma maneira distinta e inusitada com a razão: “[...] está, *do outro lado* dela e, ao mesmo tempo, *sob seu olhar*” (FOUCAULT, 1961/1972, p. 200).

O conhecimento clássico da loucura, pela formação da “consciência crítica” que Foucault apontou como ruptura com relação à concepção medieval, classifica seus objetos por meio de uma nosografia de retratos morais: “no momento em que ela quer alcançar o homem concreto, a experiência da loucura encontra a moral” (FOUCAULT, 1961/1972, p. 214). Mas o louco, ele mesmo, não está em questão: apenas formas e padrões como o frenesi, a mania e a demência. Louco e loucura estão separados na delimitação do horizonte de suas verdades, na mesma perspectiva em que a razão se destaca da desrazão.

A análise sobre a formação do conhecimento da loucura a partir da ideia de desrazão evoca a abordagem de questões bastante caras aos textos da década de 50, nos quais Foucault aponta, na história da psicologia, para a trama entretecida entre o *interno* e o *externo* no homem. No entanto, na *História da loucura* está inteiramente fora de questão a possibilidade de concebê-las em conjunto, como no conceito fenomenológico de personalidade. Foucault recorre a Voltaire para ilustrar um questionamento que se coloca a meio caminho entre um problema médico e uma questão filosófica: é a loucura uma alucinação dos sentidos ou um delírio do espírito; há ou não uma materialidade da alma? (FOUCAULT, 1961/1972, p. 230-231). Os desdobramentos destas questões estão presentes no desenvolvimento, a partir do século XIX, de uma psiquiatria espiritualista, de um lado, e, de outro, de uma psiquiatria materialista, “uma concepção de loucura que a reduz ao corpo

e uma outra que a deixa valer no elemento imaterial da alma”. (FOUCAULT, 1961/1972, p. 230). A medicina clássica, diz Foucault, não se refere a perturbações psicológicas, ou “do espírito”, mas a doenças “da cabeça”, nas quais o corpo e a alma não são compreendidos como realidades distintas. (FOUCAULT, 1961/1972, p. 231). Apenas tardiamente é que as doenças efetivamente se tornarão *psicológicas*

A percepção da loucura como doença da alma seria, assim, um evento recente. Ainda no século XVIII, a observação anatomofisiológica dos transtornos ditos mentais é remetida ao corpo: o peso e o aspecto das massas cerebrais, a secura dos maníacos, o peso e umidade dos melancólicos (FOUCAULT, 1961/1972, p. 236). Tudo tem sua sede no cérebro, órgão humano “mais próximo” à alma:

E a experiência médica da loucura se desdobra segundo esta nova divisão: fenômeno da alma provocado por um acidente ou uma perturbação do corpo; fenômeno do ser humano em sua inteireza — alma e corpo ligados numa mesma sensibilidade — determinado por uma variação das influências que o meio exerce sobre ele: afecção local do cérebro e desordem geral da sensibilidade. (FOUCAULT, 1961/1972, p. 243).

Essa passagem indica o cerne de uma antropologização da loucura que tornará possível o desenvolvimento da psicologia como suposta ciência positiva pautada na cisão entre essas duas dimensões e pela demarcação do lugar privilegiado da interioridade, do espírito, como foco da afecção. Seu desenvolvimento passa pelo tratamento medical da loucura, no qual o corpo já é lugar de manifestações doentias e indicadores de traços característicos de uma anomalia ou outra. É na ênfase conferida à dimensão interna do homem que ele passará a ser compreendido nas relações entre o que lhe é interior e exterior: a dimensão interna torna significativas as relações com o mundo externo, dualidade não questionada no período clássico.

O conhecimento discursivo da loucura na Idade Clássica situa o louco num “jardim de espécies”, na ordem de uma classificação que está na base da história tradicional da psiquiatria científica. O que do ponto de vista dessa história aparece como evolução das noções psiquiátricas são, aos olhos de Foucault, a maneira pela qual a negatividade da loucura como desrazão foi convertida em positividade científica, tornando-se a racionalidade, a “forma de sua verdade” (FOUCAULT, 1961/1972, p. 269). Com o advento da psiquiatria

científica, a desrazão se desdobra em seu caráter negativo, e sua inserção na racionalidade ocorre pela via de uma apreensão do corpo como um objeto ao mesmo tempo ético e orgânico, que “dá um conteúdo às noções de histeria, de hipocondria, a tudo aquilo que logo se chamará de *doenças nervosas*” (FOUCAULT, 1961/1972, p. 270).

Foucault retoma aqui o problema levantado na década de 50, qual seja a dificuldade em torno da doença mental singularizada no diagnóstico da histeria – “doença” sem registro de causas orgânicas. Mas aqui não se trata mais de problematizar a inconsistência da consideração conjunta de diagnósticos e tratamentos semelhantes para as doenças mentais e as orgânicas, mas de trazer à tona a própria história das formas de experiência dos transtornos que se teriam configurado, na história da psiquiatria, como doença mental, fundamentada não em elementos epistêmicos, mas em valores orgânicos e morais (FOUCAULT, 1961/1972, p. 302).

Uma “ética da sensibilidade nervosa” (FOUCAULT, 1961/1972, p. 305) que interioriza as origens da loucura é a base da psicologia, estranha à experiência clássica. Assim, de um ponto de vista arqueológico, a psiquiatria moderna e a psicologia pertencem a um mesmo momento histórico que toma a doença como objeto.

A lógica dessa nova épistémè *produz* no interior do acometido o sentimento de culpa diante da falta moral em que consiste sua própria condição. A norma de funcionamento (FOUCAULT, 1961/1972, p. 342) da mecânica da normalidade se dirige a um *sujeito*, responsável, no sentido jurídico, pela sua própria condição. A consciência de sua falta moral torna-se a prova de seu delito, sua condição de marginalidade. Quando o diagnóstico é dirigido ao sujeito, instaura-se definitivamente a dimensão interior, psicológica, “profunda” do indivíduo:

A distinção entre o físico e o moral só se tornou um conceito prático na medicina do espírito no momento em que a problemática da loucura se deslocou para uma interrogação do sujeito responsável. O espaço puramente moral, então definido, dá as medidas exatas dessa interioridade psicológica na qual o homem moderno procura, ao mesmo tempo, sua profundidade e sua verdade (FOUCAULT, 1961/1972, p. 346).

A modernidade opera, pela moralização do comportamento humano, o isolamento da dimensão interior do sujeito, separando como que “entidades”

distintas: o interior e o exterior no homem. Segundo Foucault, esse movimento deve menos à separação cartesiana entre coisa pensante e coisa extensa que à própria medicina psiquiátrica, em sua consideração social e jurídica da loucura, psicologizando-a (FOUCAULT, 1961/1972, p. 347).

De acordo com o que encontramos no prefácio original, Foucault teria intentado, com a *História da loucura*, investigar não a linguagem da psiquiatria, naquilo em que ela se afirma enquanto conhecimento e terapêutica da doença mental, mas compreendê-la segundo uma “arqueologia do silêncio” (FOUCAULT [1961], 2001, p. 188) que torna doença a loucura, uma arqueologia das formas pelas quais a desrazão deixa a região do não-ser da razão, para nela adentrar pela via da positividade, da ciência e da experimentação. Na passagem da apreensão clássica à moderna, do século XVIII ao XIX, um fenômeno será apontado como direcionador do destino da loucura, conferindo a ela a figura a partir da qual ela será considerada no mundo contemporâneo, qual seja um suposto processo de “humanização” que, do ponto de vista da história da psiquiatria, é fruto de um gesto universal de “comoção” e “compaixão” atrelado à formação de verdades “científicas”, suscitando a necessidade de se libertar o louco, arrancá-lo das violentas amarras em que havia caído no internamento clássico.

Do ponto de vista da arqueologia, esta suposta humanização reflete antes os efeitos da percepção pela qual se internaliza, no interior do homem enquanto sujeito, a culpa pela doença. Em suma, o que foi tomado como libertação da loucura pela desocupação dos hospitais mostra-se antes como a condução de uma percepção social, atrelada a uma percepção jurídica, para uma compreensão psicológica da mesma, herdeira dos ideais da Revolução, da declaração Universal de Direitos; da Reforma Psiquiátrica. Separa-se a doença da desrazão:

[...] o que era doença procederá do orgânico, e o que pertencia à desrazão, à transcendência de seu discurso, será nivelado no psicológico. E é aí precisamente que nasce a psicologia – não como verdade da loucura, mas como indício de que a loucura está agora desligada de sua verdade que era a desrazão e de que doravante ela não será mais que um fenômeno à deriva, *insignificante*, na superfície indefinida da natureza (FOUCAULT, 1961/1972, p. 359-360).

Essa “cisão profunda” entre loucura e desrazão empurra o fenômeno da loucura para dentro do diagnóstico da doença; reverberações de seus

“primeiros fenômenos antropológicos” (1961/1972, p. 364). Doença e homem nascem concomitantemente no saber, um saber psicológico que separa o que é do corpo e o que é do espírito, atribuindo a este a verdade humana “mais fundamental”. Segundo Foucault esta é a característica da Modernidade, mas que já se preparava na Idade Clássica, e que representa, do ponto de vista do conhecimento, aquilo que na percepção da loucura se dá pelo internamento e a alienação do louco do convívio social:

O século XVIII antecipava estranhamente, sobre aquilo em que se transformaria, na época seguinte, os temas diretores da reflexão sobre o homem; e propunha, sob uma luz indecisa, aos confins da medicina e da filosofia, da psicologia e da história, com uma ingenuidade cujos equívocos toda a inquietação do século XIX e do nosso não conseguiu dissipar, um conceito muito rudimentar de alienação, que permite definir o meio humano como a negatividade do homem e reconhecer nele o *a priori* concreto de toda loucura possível. A loucura se aloja, assim, no ponto mais perto e no ponto mais distante do homem (1961/1972, p. 397).

Uma vez que o solo de experimentos e investigações psicológicas se funda na ausência do fundamento dessa interioridade humana, é também pela antropologização moralizadora desse saber que o homem encontra sua verdade e a perde, uma vez que no lugar onde a psicologia julga poder encontrar essa verdade, reside apenas a negatividade no lugar da natureza humana. Encaminhamentos para os quais Foucault apontava já no final da década de 50, nos textos que examinamos no capítulo anterior, sobre os problemas em torno da cientificidade da psicologia. O final do século XVIII passava de uma consciência crítica e histórica da loucura para uma nova forma na qual a noção de homem funciona como um “*a priori* histórico”¹³⁴, um modelo enraizado numa crítica moral da alienação.

A terceira parte da *História da loucura* é dedicada, então ao nascimento da psicologia, e à percepção da loucura como doença mental, eliminando da loucura, segundo Foucault, aquilo que nela havia de mais genuíno em seu sentido trágico: a transcendência, o delírio, o imagético, aspectos de uma experiência que o autor quer sustentar contra o Homem *modelo*. Nisso se confirma a objeção de Macherey à ontologização da loucura por parte de

¹³⁴ O conceito e sua definição são posteriores, mas já há aqui a ideia de que o homem funciona como uma espécie de estrutura transcendental, que, do ponto de vista da história, serviria de modelo à *positivação* (suposta conversão em ciência) de saberes e práticas em torno dos indivíduos humanos. Segundo Gros: “O problema de Foucault, ao menos nessa primeira obra, é menos o de um transcendental histórico, que gostaríamos de lhe objetar, que de um transcendental da história ela mesma”. F. Gros. Op. cit., p. 32.

Foucault¹³⁵. O texto volta-se então à análise dos saberes e práticas em torno da loucura moralizada e convertida em doença, em que se tornam inteiramente inconciliáveis a *percepção* e o *conhecimento* deste fenômeno.

Um novo internamento se dá na virada do século XVIII para o XIX, e ele se destaca pela moralização do interior dos sujeitos e pelo aprimoramento da economia da exclusão, um internamento “esterilizado” (FOUCAULT, 1961/1972, p. 379). O internamento do século XIX se arroga os parâmetros do humanismo filantrópico herdeiro dos ideais da Revolução Francesa, e da perspectiva reformatória que caracterizam o asilo. Esta forma de experiência asilar permite observar um profundo desacordo gerado entre a percepção e o conhecimento da loucura:

Houve como que uma "analítica médica" e uma "percepção asilar" que jamais foram adequadas uma à outra, e a mania classificatória dos psiquiatras do século passado indica provavelmente um incômodo sempre renovado diante dessas duas fontes de experiência psiquiátrica e da impossibilidade de conciliá-las. Não é o conflito entre experiência e teoria, entre a familiaridade cotidiana e o saber abstrato, o bem conhecido e o conhecido; é de um modo mais secreto, um dilaceramento na experiência da loucura, que nós fizemos, e que talvez nós façamos sempre — dilaceramento que separa a loucura considerada por nossa ciência como doença mental daquilo que ela pode entregar de si mesma no espaço em que nossa cultura a alienou. (1961/1972, p. 414)

Aqui a perspectiva de *Doença mental e personalidade*, onde o problema da doença mental girava em torno de sua delimitação face à doença em geral, encontra-se inteiramente superada: o próprio lugar da doença se torna problemático na medicina moderna, e a doença mental ganha um lugar privilegiado diante das medidas de “humanização” – o internamento não é mais “evidente” diante da individualização a que é submetida a loucura como doença. A ordem é de libertação, mantendo reclusos apenas aqueles responsáveis por sua própria condição e passíveis de correção pela intervenção de uma terapêutica moral.

Doravante a experiência da loucura não permite mais a confusão que até o século anterior se fazia entre loucura e crime. Em sua versão contemporânea, a loucura parece estar mais próxima à necessidade

¹³⁵ O próprio autor o reconhecerá numa entrevista concedida em 1977, atribuindo essa concepção ontológica da loucura ao modo imperfeito como seu pensamento se separava da ideia meramente negativa de repressão: “Creio, com efeito, que eu supunha, então, uma espécie de loucura viva, volúvel e ansiosa que a mecânica do poder e da psiquiatria teria chegado a reprimir e a reduzir ao silêncio”. M. Foucault [1977], *Dits et écrits II*, p. 148.

mercadológica de mão-de-obra “livre” e produtiva, o que é contrário ao princípio do encarceramento. Do ponto de vista econômico, o pobre é mão de obra barata, e o louco nada produz, enquanto alienado em sua dimensão interior. Liberta-se o louco não por filantropia, mas porque o hospital “não é mais seu lugar”; nasce a ideia de que o hospital é apenas foco de geração de mais doenças (1961/1972, p. 437):

Nenhum progresso médico, nenhuma abordagem humanitária é responsável pelo fato de os loucos terem sido progressivamente isolados, e de a monotonia do insensato se ter dividido em espécies rudimentares. É do fundo mesmo do internamento que nasce o fenômeno, é a ele que se deve pedir contas a respeito do que seja essa nova consciência da loucura. Consciência política, muito mais do que filantrópica (1961/1972, p. 418).

No século da chamada humanização da loucura, o louco ganha seu “lugar de fato”, lugar esse que dá o substrato da nascente psiquiatria científica. Nas referências de Foucault à economia do asilo vemos já os elementos que caracterizarão sua futura consideração do nascimento da clínica médica: a loucura é algo de que se fala, algo que diz respeito à natureza, ao olhar, ao exame, ao tratamento médico e no qual o médico desempenhará papel soberano:

O importante é que essa transformação da casa de internamento em asilo não se fez através da introdução progressiva da medicina – espécie de invasão vinda do exterior –, mas por uma reestruturação interna desse espaço ao qual a era clássica não havia dado outras funções além das de exclusão e correção. A progressiva alteração de suas significações sociais, a crítica política da repressão e a crítica econômica da assistência, a apropriação de todo o campo do internamento pela loucura, enquanto todas as outras figuras da desrazão foram dele pouco a pouco liberadas, tudo isso é que faz do internamento um lugar duplamente privilegiado pela loucura: o lugar de sua verdade e o lugar de sua abolição (1961/1972, p. 457).

Em seu caráter positivo, a psiquiatria se caracteriza pelo olhar examinador do médico e pelo diagnóstico individualizante na objetivação da loucura. Diante desta, o médico é antes um sábio que exatamente um cientista (1961/1972, p. 524), e a cura, com efeito, consistirá apenas na consolidação social do louco numa moralidade aceita, reconhecida (1961/1972, p. 499). Em uma palavra, a libertação nada mais é que a reinserção da loucura na razão, separadas desde a era clássica, sendo, nesse momento, o império da razão mais determinante pela capacidade de incluir a desrazão em sua objetividade, nas “formas concretas” da razão (1961/1972, p. 491); na *doença*.

Por fim, a medicina asilar se desprenderá de qualquer critério de ordem econômica, e se centrará meramente sobre as intervenções morais. É necessário despertar o desejo de “estima” do louco por si próprio, o que só é possível pelo seu posicionamento diante do “espelho”, pelo reconhecimento da culpa; a loucura é chamada a lidar consigo própria, e a condição de todo esse movimento é a do castigo e da humilhação (1961/1972, p. 518). A medicina psiquiátrica torna-se julgamento da desrazão, passando de terapêutica a operadora da justiça e da repressão, até que a “consciência” do acometido seja atingida, o que, com efeito, apenas “constitui” essa consciência.

A verdade da loucura, numa total inversão de seu estatuto na Idade Clássica, centra-se na própria desrazão, movimento pelo qual a verdade do homem constitui-se em não-verdade. A loucura se torna a própria responsável por doenças sem objetividade alcançável pela medicina psiquiátrica. No âmbito moral da atuação do médico sobre os indivíduos, “falsas curas”, como as provenientes intervenções clássicas, se tornarão “curas verdadeiras” – positivas – do que agora serão falsas doenças (1961/1972, p. 528), fabulações pelas quais a loucura se identifica tão somente consigo própria, pela assimilação de seu conceito crítico com o conceito médico (1961/1972, p. 529).

Foucault finaliza o capítulo anterior ao que trata do círculo antropológico, retornando ao aspecto idílico da desrazão, perdido na era clássica, aquele referente a uma experiência trágica, onírica, literária da loucura: “desde o fim do século XVIII, a desrazão só se manifesta em Hölderlin, Nerval, Nietzsche ou Artaud, resistindo ao aprisionamento moral chamado, por antífrase, de ‘libertação dos alienados’ (1961/1972, p. 530). A desrazão é, para Foucault, o contraponto da ciência, e o último capítulo da *História da loucura*, que investigaremos adiante, aponta-nos um panorama que atrela o lugar da psicologia com a negatividade da natureza humana, em consonância com as conclusões dos textos do final da década de 50. O texto nos aproximará da *Tese Complementar*, onde a questão se apresenta sob o tema da *finitude* humana no *homem* moderno:

‘a figura nova’ que recebeu ‘esse velho nome’ – para que a Fnitude não seja mais pensada como um território cujos limites posso traçar. Mas sim entrevista como a própria sombra do homem, como uma opacidade imaginária que nenhum exercício da consciência de si jamais poderá dissipar (LEBRUN, 1985, p. 11).

3.1.1. Estatuto da doença mental na modernidade: o “círculo antropológico”

No último capítulo da *História da loucura*, Foucault retoma o tema da experiência asilar que, com Philippe Pinel e William Tuke, ao final da Idade Clássica, tornava a loucura objeto de tratamento medical. À libertação do louco das correntes do hospital num movimento considerado “humanizador” pela “história dos fatos” da psiquiatria, se sucedia um aprisionamento da loucura num diagnóstico e uma construção do médico como detentor de poderes morais e sociais sobre o “doente mental”. Libertava-se do crime, e se tornava a prender no determinismo médico pelo qual se inocentava, a partir de então, o louco em sua irresponsabilidade. Antes preso, diz Foucault, o louco era livre em sua prisão (FOUCAULT, 1961/1972, p. 533).

É no interior dessa liberdade que repousa a salvaguarda, por parte de Foucault, da loucura como desrazão, em sua experiência trágica, onírica, imaginária, que, em 1954, figurava já na sua aposta na antropologia existencial de Binswanger. Se há uma loucura a ser preservada, ela diz respeito à liberdade do homem, que desde o momento da antropologização dos saberes, da positivação do conhecimento da doença, e da direção do foco ao indivíduo humano, se vê ameaçada. A loucura literária, que Foucault diz não encontrar mais espaço como loucura, guarda os únicos elementos que poderiam conduzir a uma autêntica verdade do homem. Toda essa perspectiva, sabemos, será também abandonada. No entanto, é notável que o abandono, por parte de Foucault, de uma consideração do ser do homem se dá de forma gradativa, e por meios distintos de experimentação.

A crítica aplicada à história deixa passar não criticadas, propositalmente talvez, dado o estilo ensaístico do texto, certas ambiguidades linguísticas que, a partir de 1969, com a publicação da *Arqueologia do saber*, desfazem-se inteiramente. Diante de uma investigação que prima pela análise do enunciado e de suas regras de formação, já não se encontrará mais rastro algum da exaltação de uma loucura ou de qualquer outro ser “originário”. É na ambiguidade dessa linguagem, no entanto, que Foucault formula o argumento

do “círculo antropológico”, pelo qual a modernidade chega à verdade do homem e, ao mesmo tempo, à perda dessa verdade:

A partir daí, a loucura não mais indica um certo relacionamento do homem com *a verdade* – relacionamento que, ao menos silenciosamente, implica sempre a liberdade; ela indica somente um relacionamento do homem com *sua verdade*. Na loucura, o homem cai em sua verdade: o que é uma maneira de sê-la inteiramente, mas também de perdê-la. A loucura não mais falará do não-ser, mas do ser do homem, no conteúdo daquilo que ele é e no esquecimento desse conteúdo. E enquanto ele era outrora o Estranho em relação ao Ser – homem do nada, de ilusão, *Fatuus* (vazio do não-ser e manifestação paradoxal desse vazio) –, ei-lo agora retido em sua própria verdade e, por isso mesmo, afastado dela. Estranho em relação a si mesmo, *Alienado*. A loucura sustenta agora a linguagem antropológica: visando ao mesmo tempo, e num equívoco donde ela retira, para o mundo moderno, seus poderes de inquietude, à verdade do homem e à perda dessa verdade, e, por conseguinte, à *verdade dessa verdade* (1961/1972, p. 534-535).

Com efeito, o jogo das referências ambíguas ao termo verdade, ora referindo-se a conhecimento ou saber, ora como objetivação; e à loucura, ora como objeto, ora como “Ser”, aponta para uma estrutura circular que tem o propósito de expor as condições em que se vê enredado o homem como objeto do conhecimento. Pelo absurdo da contradição propositalmente criada pelo jogo de palavras, Foucault deixa entrever a frágil cientificidade das ciências humanas, assim como a ausência de fundamento epistêmico da linguagem antropológica que sustentará todo o conhecimento moderno, o que ele desenvolverá de modo mais detalhado apenas em *As palavras e as coisas*, em 1966.

A história da loucura concentra a experiência moderna da loucura em algumas faces do relacionamento do homem com o louco: 1 – O louco desvenda a verdade elementar do homem, em que a loucura é como que sua “infância cronológica e social”, mas também sua verdade terminal (uma vez que revela até onde lhe puderam levar as paixões); 2 – A loucura faz nascer um “mundo interior de maus instintos”, dor e perversidade que, até então adormecida, distingue-se inteiramente agora das doenças do corpo; 3 – A loucura revela a inocência jurídica garantida pela efetividade desse domínio “psicológico” e, por fim; 4 – Uma vez que o homem descobre sua verdade na loucura, é a própria loucura que tornará possível a cura (1961/1972, p. 538-539).

Com a objetivação da loucura, a “ciência” poderá apontar para o homem, mas isso através da tentativa de tornar positiva sua negatividade. Daí o sentido da perda de uma verdade tão logo descoberta. Mas a loucura se torna, de acordo com Foucault, mesmo em sua negatividade, e pela primeira vez desde a Renascença, já que na idade Clássica pertencia ao silêncio (1961/1972, p. 535), capaz de falar sua própria linguagem: não sendo mais um “não” da razão, mas um objeto positivo, a loucura revela a verdade de um homem alienado de si mesmo.

Isso tornará possível uma miríade de vertentes de estudos sobre a loucura tornada razão, que ganhará, nas relações entre o interno e o externo, acepções históricas, sociológicas, relativistas, pautadas tanto na perspectiva do “diálogo do espírito consigo próprio”, como numa visão materialista que se voltará ao corpo, nele buscando a marca orgânica do transtorno. Assim, a doença mental presta-se agora à tríplice *estrutura antropológica* – “o homem, sua loucura e sua verdade” – que vem se sobrepor à relação binária Razão/Desrazão da Idade Clássica (1961/1972, p. 541).

Três doenças sinalizam o esforço dessa objetivação. Pelas formas da “paralisia geral”, a busca pela fonte orgânica do distúrbio “psíquico” se tornava possível. Na investigação sobre a “monomania”, a inocência do louco era questionada diante da possibilidade de haver uma personalidade íntegra, maculada de modo isolado apenas, e, portanto, inocentável, diante de toda a restante estrutura saudável. Por fim, e principalmente, com o advento da “insanidade moral”, o interior objetivado revelava-se na moralidade condenável, fruto e cerne da doença. É o caso em que o sujeito “julga e raciocina bem”, mas sofre de uma inclinação irresistível a afecções morais relacionadas à mania, violência, furor (1961/1972, p. 543). A dimensão interna externalizável revela-se em sua anomalia comportamental, desvirtuada, estranha à norma:

Neste sentido, ela é como um modelo para toda psicologia possível: ela mostra, ao nível perceptível dos corpos, condutas e mecanismos; e, ao nível do objeto, o momento inacessível da subjetividade; e assim como esse momento subjetivo só pode ter para o conhecimento existência concreta na objetividade, esta, por sua vez, só é aceitável e só tem sentido através daquilo que ela exprime do sujeito. A rapidez, propriamente insensata, da passagem do subjetivo para o objetivo na loucura moral realiza, bem para além das promessas, tudo aquilo que uma psicologia poderia desejar. Ela forma como que uma psicologização espontânea do homem. Mas, exatamente por isso, ela revela uma dessas verdades obscuras que

dominaram toda a reflexão do século XIX sobre o homem: é que o momento essencial da objetivação, no homem, constitui apenas uma coisa com a passagem para a loucura. A loucura é a forma mais pura, a forma principal e primeira do movimento pela qual a verdade do homem passa para o lado do objeto e se torna acessível a uma percepção científica. O homem só se torna *natureza* para si mesmo na medida em que é capaz de *loucura*. Esta, como passagem espontânea à objetividade, é momento constitutivo no devir-objeto do homem (1961/1972, p. 544).

Foucault retoma a discussão dos textos da década de 50 sobre a cientificidade da psicologia e as reúne na investigação do nascimento da psiquiatria, na estrutura antropológica que faz nascer um homem objeto desses saberes, cuja verdade repousa no movimento de objetivação de seu interior. A “insanidade moral” revela o quanto esta disposição antropológica que faz nascer a psicologia contém de normalização dos comportamentos humanos, convertida em ciência da natureza humana. Foucault se refere a uma “ingenuidade” que nos teria feito supor um caminho da formação do louco como tipo psicológico quando, com efeito, o que se pôde mostrar “não ao nível de uma crônica das descobertas ou de uma história das ideias, mas seguindo o encadeamento das estruturas fundamentais da experiência” foi a história do que tornou possível o desenvolvimento da psicologia ela mesma (*Idem*, p. 548). É com o que se depara a crítica histórica: um movimento que intenta positivar a negatividade da natureza humana, de acordo com o que já encontrávamos nos textos de 54: “psicologia da personalidade por uma análise do desdobramento; psicologia da memória pelas amnésias, da linguagem pelas afasias, da inteligência pela debilidade mental” (1961/1972, p. 545).

Essa positividade tem um caráter fundamental: é pela externalização daquilo que se passou a considerar como uma “realidade interna” do homem que se torna possível a loucura como doença e, ao mesmo tempo, como objeto de “ciência” psicológica. O mais secreto, a “profunda verdade” escondida nessa dimensão interior, passará a ocupar o lugar da verdade a ser tornada objetiva: o louco volta a carregar verdades, mais que as suas próprias (1961/1972, p. 537). A linguagem da loucura surge na

Descoberta de que no homem o interior é tanto quanto o exterior, de que o extremo da subjetividade se identifica à fascinação imediata do objeto, de que todo fim está votado à obstinação do retorno. Linguagem na qual não mais transparecem as figuras invisíveis do mundo, mas as verdades secretas do homem (1961/1972, p. 537).

A subjetividade diz respeito a muito mais que o mero estatuto de dimensão interior do homem, e encontra desdobramentos no texto da *Tese Complementar*, que Foucault escrevia paralelamente, e que remete tal conceito à antropologia kantiana. Apesar de referir Kant explicitamente apenas três vezes ao longo da *História da loucura*¹³⁶, é notável a presença dos temas apontados no texto complementar, e é explícita a referência a um momento determinado em que a doença mental se tornava positiva, orgânica, “científica” no século XIX, tendo sua significação numa antropologia “constituída uns 20 anos antes” (1961/1972, p. 542), justamente o tempo dos escritos kantianos tardios.

Como vimos no capítulo sobre a *Tese Complementar*, não se trata para Foucault de indicar Kant como o operador da antropologização do saber moderno, mas de apontá-lo como uma espécie de ícone a partir do qual os temas da crítica, da finitude, do originário e do fundamental abriram, na história do ocidente, o corredor do saber do homem sobre si mesmo, sua objetivação, suas inúmeras tentativas de cientificização. A modernidade é o tempo do homem conhecido porque jogado para fora de si mesmo, ao nível das coisas (1961/1972, p. 542). É quando se torna possível um conhecimento de suas formas concretas, e se inaugura a linha de reflexão que tentará unir, num mesmo registro, e visando a um discurso unívoco, global e totalizante, esta investigação das formas concretas e as regras que fornecem suas condições de possibilidade.

Nesse ponto, o tema do círculo antropológico, envolvendo a loucura, o homem e sua verdade, encontra a acepção específica de antropologia como reduplicação empírico-transcendental, segundo a qual o paradigma antropológico do saber é dado pela impossibilidade de se superar a divisão tripartite da filosofia kantiana entre o *a priori*, o fundamental e o originário. Os mesmos conduzem os saberes sobre o homem – e aqui a psicologia figura como maior titular – à própria finitude humana, ou, nos termos de *História da*

¹³⁶ Duas referências de passagem ao *Conflito das faculdades*, a primeira sobre Kant afirmar que o reconhecimento da loucura no direito dependia do diagnóstico da medicina (nota 43), a segunda sobre o papel de médico sábio dever ser exercido pelo filósofo; uma outra referência, também de passagem, e no corpo do texto, à possibilidade de Kant contestar “a capacidade dos médicos de reconhecer a alienação”, no capítulo intitulado *O mundo correcional* e, por fim, uma referência indireta à *Antropologia de um ponto de vista pragmático* sobre o delírio (nota 66).

loucura, à perda de sua verdade. Antecipa-se o que em *As palavras e as coisas* se desenvolve como a sobreposição epistêmica ao paradigma da representação, em que o homem vem ocupar o lugar de síntese entre as ciências empíricas e a condição de sujeito transcendental no discurso moderno: “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” (FOUCAULT [1966], 2002, P. 442).

O núcleo dessas condições de possibilidade é a subjetividade, interioridade humana, fonte da verdade sobre o homem, condição herdeira do sujeito transcendental do conhecimento. Por outro lado, e como antecipamos também no primeiro capítulo deste trabalho, é igualmente para o horizonte da filosofia transcendental, a cujo acabamento Foucault atribui a necessidade da *Antropologia de um ponto de vista pragmático*, que apontam as condições de afirmação do sujeito para além do papel de Eu, operador de sínteses entre a sensibilidade e o entendimento. Isso nos leva para a outra acepção de antropologia, aquela que remete à liberdade de um ponto de vista pragmático. O mundo pragmático das sínteses dispersas deixava o homem, cidadão do mundo, *livre* para fazer algo de si mesmo. Assim, o homem da antropologia kantiana poderia figurar na possibilidade de o sujeito fazer uso de sua liberdade, uma liberdade pragmática, pela qual ele faz parte do domínio de um “universal concreto”, em que ele se pode autolegislar, não se determinando na condição de sujeito moral (internamente) e nem de sujeito jurídico (externamente).

Aqui se tornam mais claros os múltiplos sentidos que a antropologia ganha no pensamento de Foucault nesse período. Dissolvida entre a sua determinação pelas relações entre o interno e o externo no homem, além da normalização de práticas e discursos com base num homem modelo dos saberes sobre as doenças, a antropologia representa a compreensão do homem como sujeito e objeto absoluto de si mesmo. Por outro lado, fica resguardado o aspecto transcendente e trágico da desrazão na obra artística, literária, que intenta manter “no homem, a possibilidade de abolir o homem e o mundo” (FOUCAULT 1961/1972, p. 551), de representar um escape à antropologia como determinação da natureza humana. A experiência trágica da loucura remanesce como possibilidade de afirmação da liberdade do homem, o

que, na *Tese Complementar*, poderíamos aproximar da ideia de liberdade pragmática, livre do discurso, e afirmadora, para a existência humana, da possibilidade de fazer algo de si própria.

Há um descompasso entre a loucura positivada como fenômeno patológico, como doença, e a loucura em sua expressão artística, que remanesce na experiência moderna. Doravante medicalizada, a loucura como experiência trágica e expressão artística é reduzida ao silêncio, negada enquanto discurso: “Ali onde há obra, não há loucura”, diz Foucault (1961/1972, p. 557). A obra, enquanto discurso, representa, para a modernidade, o fim da loucura trágica, na medida em que é capaz de se enraizar numa ordem. Para o mundo moderno Goya e Nietzsche não são loucos, mas artistas, justamente por causa da obra, que permanece, porém, sempre “desmedida”. Há aí, então, um “novo triunfo” para a loucura, diz Foucault: ela escapa à ordem discursiva, resistindo também ao diagnóstico. O mundo moderno, que pensa poder psicologizar, determinar e objetivar a loucura, e que tenta em determiná-la enquanto obra, busca o discurso e afirmação de verdade onde, na verdade, o que se mostra é a negatividade e o questionamento. E, desse modo, a loucura enquanto experiência trágica permanece se afirmando como possibilidade, escapando à ordem da racionalização:

[...] através da loucura, uma obra que parece absorver-se no mundo, e revelar aí seu não-senso e de se transfigurar aí unicamente nos traços do patológico, no fundo engaja nela o tempo do mundo, domina-o e o conduz; pela loucura que a interrompe, uma obra abre um vazio, um tempo de silêncio, uma questão sem resposta, provoca um dilaceramento sem reconciliação onde o mundo é obrigado a interrogar-se (1961/1972, p. 556).

A obra põe a loucura em suspenso e cria um ponto de interrogação que aponta para a possibilidade, dada ao sujeito, de transcendência com relação à determinação, à objetivação, ao diagnóstico. Foucault retornará a se referir a essa transcendência na abordagem do ser da linguagem em *As palavras e as coisas*.

3.2. Doença e “disposição antropológica” em *O Nascimento da Clínica*

Como vimos, a prática psiquiátrica, “ao mesmo tempo ignorada e suposta” na antiga visada de Foucault, segundo sua autocrítica, passa a ser questionada, desde *Doença mental e psicologia*, a partir do exame das formas de experiência dos objetos e métodos da medicina e da psicologia. Essa mudança implicou também a ruptura com a perspectiva de que o essencial a respeito desses objetos encontrava-se no contexto econômico e social em que estavam inseridos os fenômenos. O que a arqueologia permitiu observar no âmbito da medicina, desde a década de 60, foi algo contrário ao que pensaram “nossos contemporâneos”. No lugar do aprimoramento da medicina em face de um “humanismo médico tão velho quanto a piedade dos homens” (FOUCAULT [1963/1972], 2013, p. XIII), Foucault aponta o despertar de um saber voltado ao corpo doente e a uma “vida patológica”.

Essa é uma das ideias centrais de *O nascimento da clínica* [1963/1972], por meio do qual se expressa tanto a importância do conceito de “vida”, inexistente, segundo Foucault, no período clássico, como a concepção positiva da doença. A vida patológica nasce dentro de uma conversão do olhar da medicina clássica, pela qual o paradigma da invisibilidade da essência da doença, indicada pelo signo de uma desordem, a ser enquadrada numa classificação, é suprimido em favor da compreensão da doença como fenômeno do corpo, e de uma linguagem que pode *dizê-la* inteiramente enquanto visibilidade. Nesse sentido, a medicina moderna vem mostrar que a vida patológica tem, na verdade, uma ordem ([1963/1972], 2013, p. 168).

Tal ruptura não se teria dado, com efeito, de modo imediato: foi pelo nascimento e transformação da clínica¹³⁷ que, individualizando a doença, teria focado seu olhar no corpo, fazendo dele objeto. Desse modo, *O nascimento da*

¹³⁷ “Mas não se pense que a arqueologia opõe diretamente a medicina das espécies à clínica moderna. A história arqueológica é conceitual e tem logo o cuidado de distinguir, sob o nome de clínica, os vários sentidos nele presentes. É assim que, além de um sentido geral, pouco rigoroso e enganoso – porque causador de retrospecções – de ‘estudo de casos’, ‘puro e simples exame do indivíduo’ [citado pelo autor], a análise define e distingue a ‘protoclínica’ do século XVIII, a ‘clínica’ do final do século XVIII e a ‘anátomo-clínica do século XIX”. R. Machado. Op. cit., p. 101.

clínica se propõe mostrar uma total reconfiguração da medicina das classes que, tendo a história natural como modelo, buscava observar, anotar, e enquadrar a doença por seus sintomas e signos, numa relação de homogeneidade. Não se trata simplesmente, diz Foucault, de uma conversão empírica no âmbito da história medical. A observação não é novidade na clínica, o que ela vem representar é uma “reorganização em profundidade”:

A clínica, incessantemente invocada por seu empirismo, a modéstia de sua atenção e o cuidado com que permite que as coisas silenciosamente se apresentem ao olhar, sem perturbá-las, com algum discurso, deve sua real importância ao fato de ser uma reorganização em profundidade não só dos conhecimentos médicos, mas da própria possibilidade de um discurso sobre a doença (FOUCAULT [1963/1972], 2013, p. XVIII).

Trata-se, portanto, em primeiro lugar, de mostrar que a própria doença é produto do saber médico, produção essa observável apenas se se toma como objeto a *forma* pela qual a medicina se torna um *saber*. Assim, o estatuto epistêmico da medicina é posto em questão: tal como no caso da psicologia, a medicina teria erigido seu caráter científico, positivo, a partir de uma suposta história evolutiva que, do ponto de vista da arqueologia, revela tão somente as regras e características de sua *épistémè*.

O texto é quase que majoritariamente descritivo e analítico, uma narrativa menos ensaística que a de *História da loucura*, apesar de manter, dela, a perspectiva de uma história não dos fatos, mas de conceitos e formas. No caso, dos conceitos e formas da experiência medical francesa, pouco antes, durante, e logo após a eclosão da Revolução. Em poucos momentos, no entanto, Foucault expõe aspectos de seu método, em passagens reflexivas fundamentais à compreensão da inscrição da obra na perspectiva metodológica, ao mesmo tempo histórica e crítica (*Idem*), para a qual se constitui o próprio saber da medicina como objeto.

O tema novo, com relação à *História da loucura*, no tocante à investigação da medicina, e em torno do qual Foucault pensa as configurações desse saber é a própria ideia de clínica. A experiência médica moderna, para cujas condições de formação o texto encaminha a argumentação, é anatomoclínica, caracteriza-se pela direção de um olhar minucioso e quantitativo sobre o corpo humano, destoando da visada qualitativa da era clássica. A clínica moderna "demonstra mostrando" ([1963/1972], 2013, p.65)

uma “geografia” da doença, constituindo uma nova disposição dos objetos do saber ([1963/1972], 2013, p.74). Essa forma da clínica será responsável, em seu acabamento, pela ruptura definitiva com a medicina das espécies, para a qual a individualidade do doente não representava um elemento determinante. Nesse sentido, torna-se claro que o objetivo de *O nascimento da clínica* está para além da intenção de se fazer uma história da medicina, apesar de instituir, de modo fundamentado e documental, um extenso apanhado do caminho percorrido por esse saber, ainda que apenas durante o período de meio século.

Para nós, diz Foucault, o corpo humano constitui já o lugar evidente e natural de espacialização das doenças, mas essa compreensão é recente, e só se teria dado com o desenvolvimento da anatomia:

Para nossos olhos já gastos, o corpo humano constitui, por direito de natureza, o espaço de origem e repartição da doença: espaço cujas linhas, volumes, superfícies e caminhos são fixados, segundo uma geografia agora familiar, pelo atlas anatômico. Essa ordem do corpo sólido e visível é, entretanto, apenas uma das maneiras de a medicina especializar a doença. Nem a primeira, sem dúvida, nem a mais fundamental. Houve e haverá outras distribuições do mal (*Idem*, p. 1).

Para a medicina das classes, "o fato de atingir um órgão não é absolutamente necessário para definir uma doença" (*Idem*, p. 9). O que é necessário para seu conhecimento é seu isolamento, o que do ponto de vista das instituições revela uma recusa do hospital ao final do século XVIII como lugar de tratamento da doença – movimento que vimos ser problematizado também na *História da loucura* –; ele [o hospital] a faria perder sua especificidade, sua natureza (*Idem*, p. 17). A espacialização da doença antes do desenvolvimento da clínica se quer por demais aberta, livre, o que a história fatural associa aos “temas de luz e liberdade do iluminismo” (*Idem*, p. 56), nos quais a clínica teria encontrado o momento perfeito para “dissipar suas sombras” (*idem*) pela observação cada vez mais extenuante do doente no leito, pelo seu aprimoramento técnico:

Essa narrativa ideal, tão frequente no final do século XVIII, deve ser compreendida tomando-se como referência a recente criação das instituições e dos métodos clínicos: dá-lhes um estatuto ao mesmo tempo universal e histórico. Valoriza-os como restituição de uma verdade eterna, em um desenvolvimento histórico contínuo em que os únicos acontecimentos foram de ordem negativa: esquecimento, ilusão, ocultação. De fato, tal maneira de reescrever a história evitava uma história muito mais complexa. Mascarava-a, reduzindo o método clínico a qualquer estudo de caso, conforme o velho uso da palavra; e

autorizava assim todas as simplificações ulteriores que deveriam fazer da clínica e que fazem dela ainda em nossos dias um puro e simples exame do indivíduo. Para compreender o sentido e a estrutura da experiência clínica é preciso, em primeiro lugar, refazer a história das instituições em que se manifestou seu esforço de organização (*Idem*, p. 60-61).

As escolas e hospitais ganham, nesse período, uma função pedagógica nas primeiras experiências clínicas, o que, segundo Foucault, não representavam qualquer novidade no tocante à redistribuição do saber médico. Tampouco encontrava a clínica sua novidade nos estudos de casos, sobre que já se dedicava a medicina. Essa “protoclínica” do século XVIII é contemporânea à medicina clássica, não é produtora de conhecimentos, ainda que represente já uma mudança de perspectiva na medida em que reúne e torna sensível o espaço nosográfico (*Idem*, p. 63). Sua função é, antes de tudo, ensinar.

No entanto, ainda no final do século XVIII, surgem as primeiras tentativas de fundar o saber na percepção, ou no olhar¹³⁸. O que as caracteriza é a relação do saber médico com outros saberes de seu tempo, sobretudo com uma analítica da linguagem cujo expoente seria, segundo Foucault, a linguística de Étienne Condillac. Por meio desta relação, “o pensamento clínico nada mais faz do que transpor, no vocabulário mais lacônico e frequentemente mais confuso da prática, uma configuração conceitual” (*Idem*, p. 100) pela qual consciência e signo se dão como que numa relação natural, “do ato perceptivo com o elemento da linguagem” (*Idem*, p. 104). Esse “isomorfismo” epistêmico entre medicina e linguística revelaria o movimento de uma mudança conceitual que viria a alterar inteiramente o olhar da clínica dirigido à doença (*Idem*, p. 104-105).

O tema da clínica se desenvolve como sua adequação à expressão de todo campo visível da doença, de modo que esta não encontrará mais distinções com relação ao signo e ao sintoma, identificados na sua percepção discursiva (*Idem*, p. 101-103). Outro saber contemporâneo ao qual Foucault alude é a matemática probabilística, que impulsiona igualmente essa

¹³⁸ Machado chama a atenção para algumas mudanças fundamentais entre a redação da primeira e da segunda edição do texto. Uma delas sinaliza para a importância que será atribuída na obra ao conceito de *olhar*. Em 1963, Foucault apresentava a clínica como uma tentativa de fundar o saber na percepção. O termo percepção é aí substituído, em 1971, por *olhar*. Cf. R. Machado. *Op. cit.*, p. 102-102. É também na segunda versão que o termo *saber* ganha força, substituindo, por exemplo, “análise estrutural do significado”, mudanças que provavelmente visavam a aproximar a nova edição ao vocabulário de *A arqueologia do saber*, publicada três anos antes. Cf. R. Machado. *Op. cit.*, p. 115.

visibilidade, de modo que o campo médico passa a se mapear por uma estrutura estatística que rompe inteiramente com um saber classificatório do “jardim de espécies” na idade clássica, convertendo-se antes num “domínio de acontecimentos” (*Idem*, p. 113). Os casos estudados tornam-se objeto de cálculo, sendo inseridos numa ordem de certeza. O que caracteriza a clínica é seu olhar de “soberania”, que intenta fundir o visível e o dizível: a medida da vida, da morte, da cura é remetida a uma “aritmética simples” (*Idem*, p. 114).

Na medicina clássica, o signo anunciava a doença, enquanto que o sintoma dava sua forma de aparecimento (*Idem*, p. 97-98). A clínica representa o momento em que o olhar médico passa a ignorar essa separação, abolindo a ocultação, por parte do signo, da essência da doença. Na medicina do olhar: “o significativo (signo e sintoma) será inteiramente transparente ao significado que aparece, sem ocultação ou resíduo” (*Idem*, p. 99). A totalidade do ser se esgota no significativo e no significado, de modo que o nível do olhar e o da linguagem se homogeneizam, como se as perspectivas que se distinguiam em *História da loucura; percepção e conhecimento*, fossem inteiramente fundidas no discurso da medicina clínica.

Esta mudança de perspectiva que teria feito a medicina, no mesmo século, ser compreendida de forma tão inteiramente distinta, é a “descoberta” fundamental da arqueologia, no sentido em que ela se propõe esvaziar o discurso humanista e evolucionista da história tradicional. Deste ponto de vista, a medicina se teria tornado “científica” pelo aprimoramento de sua precisão no tratamento dos corpos humanos, fruto de uma repentina visada empírica, o que Foucault desmente, afirmando justamente que a observação fazia já parte do tratamento medical clássico. A novidade da clínica não é a empiria, mas as relações causais que ela permitia estabelecer pela consideração em conjunto da fisiologia de um órgão em relação a outro, pela consideração de todo o corpo doente e, sobretudo, pela possibilidade de *dizê-lo*, de fazer corresponder olhar e linguagem. A medicina alcançaria seu estatuto científico com o nascimento de um “corpo doente” e de um discurso.

De acordo com Foucault, somente a partir do desenvolvimento da anatomofisiologia de Marie Bichat é que a tônica do tratamento médico e da identificação das doenças deixaria, definitivamente, de serem as notas tomadas aos leitos do doente, tornando o olhar cada vez mais dirigido à

profundidade do corpo. Uma nova ruptura marcará a medicina, tornando-a finalmente *anatômica*. É quando a observação dos sintomas passa a ser substituída pela dos órgãos e lesões; a anatomia patológica constitui uma geografia que se pode seguir passo a passo (*Idem*, p. 150).

A observação anatômica só se torna possível pela conversão da morte em evento da vida, tornando-a positiva: “abram alguns cadáveres” (*Idem*, p. 162), aconselha Bichat. O que passaria por evolução científica da medicina consistiria, segundo a arqueologia, na pertinência deste saber ao modo de se compreender o conhecimento de seu tempo, não mais como representação, mas como espacialização e objetivação do fenômeno numa linguagem inteiramente outra. Sintoma, signo e doença constituem doravante realidades distintas, não mais “coladas” umas às outras. A doença se torna a relação entre um olhar que primeiramente a espacializa nos tecidos e suas lesões, para depois expressá-la em discurso – caminhos da separação entre palavras e coisas. É na relação entre o olhar médico e o espaço dos signos e sintomas que se dá, com efeito, o saber médico:

O que se modifica, fazendo surgir a medicina anatomoclínica, não é, portanto, a simples superfície de contato entre o sujeito cognoscente e o objeto conhecido; é a disposição mais geral do saber que determina as posições recíprocas e o jogo mútuo daquele que deve conhecer e daquilo que é cognoscível. O acesso do olhar médico ao interior do corpo doente não é a continuação de um movimento de aproximação que teria se desenvolvido, mais ou menos regularmente, a partir do dia em que o olhar, que começava a ser científico, do primeiro médico se dirigiu, de longe, ao corpo do primeiro paciente [...] (*Idem*, p. 151).

A essa primazia da anatomia do corpo, viria se juntar o derradeiro elemento ao qual poderia estar ainda atrelada uma consideração “ontológica”, essencial, da doença. É que até o final do século XVIII, a febre, assim como as “doenças dos nervos”, era considerada sintoma sem lesão correspondente. A febre seria a manifestação de uma doença *essencial*, invisível e inapreensível. O final do século XIX traz, com as descobertas de Broussais sobre a febre, diz Foucault, a ideia de que a doença é tão somente o resultado de um causa irritante, mas não necessariamente uma lesão, responsável por alterações no organismo, sejam tecidos, órgãos ou mesmo o fluxo sanguíneo (*Idem*, p. 196-209). Essa causalidade fisiológica fecharia o ciclo de supressão das ontologias médicas: não há mais, em definitivo, a *essência* da doença. Na positivação

desse saber tornando objeto, o corpo humano surge como lugar por excelência de espacialização da doença:

Trata-se, no entanto, de um desses períodos que delineiam um impagável limiar cronológico: o momento em que o mal, o contranatural, a morte, todo o fundo negro da doença, em suma, vem à luz isto é, ao mesmo tempo se ilumina e se suprime como noite, no espaço profundo, visível e sólido, fechado mas acessível, do corpo humano (*Idem*, p. 215).

A temática da morte em relação direta com a do corpo humano como espaço nosográfico moderno vem ocupar, então, as últimas páginas do texto de Foucault. Sabemos que o cerne dessa reflexão não terminará (assim como não se iniciou) aí. *As palavras e as coisas* dará continuidade a este tema nos desdobramentos da filosofia da finitude humana que, como vimos na análise da *Tese Complementar*, parece ocupar bastante o leque de investigações arqueológicas de Foucault no início da década de 60.

Centremo-nos agora em buscar, seguindo o fio condutor aberto pela leitura da *Tese Complementar*, os elementos de *O nascimento da clínica* que revelam a consideração, por parte de Foucault, do problema antropológico implicado na medicina. Sem dúvidas, o tema da liberdade não é tratado aqui, assim como muito poucas são as considerações dos aspectos sociais envolvidos do problema da doença. O mesmo não se pode dizer das relações entre antropologia, normalidade e moral, e da reduplicação empírico-transcendental como marca da antropologização dos saberes. Há, com efeito, aqui, o tema da normalização da medicina moderna, fruto de sua pertinência a uma “estrutura antropológica” e uma “disposição antropológica”:

Pode-se compreender, a partir daí, a importância da medicina para a constituição das ciências do homem: importância que não é apenas metodológica, na medida em que ela diz respeito ao ser do homem como objeto de saber positivo. A possibilidade de o indivíduo ser ao mesmo tempo sujeito e objeto de seu próprio conhecimento implica que se inverta no saber o jogo da finitude. Para o pensamento clássico, esta não tinha outro conteúdo senão a negação do infinito, enquanto o pensamento que se forma no final do século XVIII lhe dá os poderes do positivo: a estrutura antropológica que então aparece desempenha simultaneamente o papel crítico de limite e o papel fundador de origem. Foi essa mudança que serviu de conotação filosófica para a organização de uma medicina positiva; e, inversamente, essa medicina foi, no nível empírico, um dos primeiros esclarecimentos da relação que liga o homem moderno a uma **finitude** originária. Daí o lugar determinante da medicina na arquitetura de conjunto das ciências humanas; mais do que qualquer outra, ela está próxima da **disposição antropológica** que as fundamenta. Daí também seu prestígio nas formas concretas da existência: a saúde substitui a salvação, dizia Guardia. É que a

medicina oferece ao homem moderno a face obstinada e tranquilizante de sua finitude; nela a morte é reafirmada, mas, ao mesmo tempo, conjurada; e se ela anuncia sem trégua ao homem o limite que ele traz em si, fala-lhe também desse mundo técnico, que é a forma armada, positiva e plena de sua finitude. Os gestos, as palavras, os olhares médicos tomaram, a partir desse momento, uma densidade filosófica comparável talvez à que tivera antes o pensamento matemático. A importância de Bichat, de Jackson, e de Freud na cultura europeia não prova que eles eram tanto filósofos quanto médicos, mas que nessa cultura o pensamento médico implica de pleno direito o estatuto filosófico do homem (*Idem*, p. 217-218) [grifos meus].

O tema da conversão da finitude em característica positiva do homem como objeto liga-se à configuração anatomopatológica da medicina moderna e revela, nesse saber, o desdobramento dos níveis *originário* e *fundamental* do questionamento sobre o homem, como vimos na *Tese Complementar*, e que futuramente darão origem ao problema principal de *As palavras e as coisas*. A morte como limite faz a crítica da essencialização da doença, ao mesmo tempo em que torna o homem um *originário*, uma estrutura *a priori* direcionando doravante o saber, e encontrando seu acabamento nas ciências humanas:

É, sem dúvida, decisivo para a nossa cultura que o primeiro discurso científico enunciado por ela sobre o indivíduo tenha tido de passar por esse momento da morte. É que o homem ocidental só pôde se constituir a seus próprios olhos como objeto de ciência, só se colocou no interior de sua linguagem e só se deu, nela e por ela, uma existência discursiva por referência à sua própria destruição: da experiência da Desrazão nasceram **todas as psicologias** e a possibilidade mesma da psicologia; da colocação da morte no pensamento médico nasceu uma medicina que se dá como ciência do indivíduo (*Idem*, p. 217) [grifo meu].

A morte é reafirmada como finitude e, ao mesmo tempo, remetida ao fundamental, à “formas concretas da existência” humana, nos elementos positivos da disposição técnica medical, que farão da saúde uma norma. Assim como a psicologia, a medicina forja o homem normal, o homem saudável.

A morte nega, e o saber médico positiva. Daí a contribuição fundamental da medicina à formação do homem como duplo empírico-transcendental, abrindo um caminho na analítica da finitude humana como objeto de saber moderno; condições do nascimento das ciências humanas. Movimento semelhante ao que torna positiva a negatividade da natureza humana na psicologia: mais um aspecto do que comporá a arqueologia do sono antropológico e das ciências humanas em 1966.

A positividade pela qual se afirma a medicina moderna revelaria, assim, uma moralização antropológica nos termos em que vimos abordada a

antropologia na *Tese Complementar*, assim como no contexto do nascimento da psicologia dita científica nos textos do final da década de 50, e igualmente na *História da Loucura*. Há uma antropologia subjacente à medicina anatomoclínica moderna, de modo que seu objeto deixa de ser apenas a doença para se tornar o *corpo* doente, o homem doente, como objetos de discurso, intervenção, terapêutica, um *saber* no qual o médico assume, cada vez mais, o lugar de guru e conselheiro “para o equilíbrio do coração e do corpo” (*Idem*, p. 36):

A medicina não deve mais ser apenas o *corpus* de técnicas da cura e do saber que elas requerem: envolverá, também, um conhecimento do *homem saudável*, isto é, ao mesmo tempo, uma experiência do *homem não doente* e uma definição do *homem modelo*. Na gestão da existência humana, toma uma postura normativa que não a autoriza apenas a distribuir conselhos de vida equilibrada, mas a reger as relações físicas e morais do indivíduo e da sociedade em que vive. Situa-se nessa zona fronteira, mas soberana para o homem moderno, em que uma felicidade orgânica, tranquila, sem paixão e vigorosa se comunica de pleno direito com a ordem de uma nação, o vigor de seus exércitos, a fecundidade de seu povo e a marcha paciente de seu trabalho [...] (*Idem*, p. 37-38).

Esta passagem nos mostra de que maneira o método arqueológico, em exercício, identifica, como vimos na análise da *História da loucura*, a moralidade que reside no fundo das relações entre os saberes e o homem, convertido em objeto, para o qual a psicologia científica estabelecerá o lugar especial de uma dimensão interna, como vimos. A pesquisa empreendida em *O nascimento da clínica* nos mostra que, em sua radicalidade, podemos pensar a questão da doença mental e a do nascimento da psicologia como que contemporâneas e remetidas a toda uma concepção moderna de investigação sobre o homem. Da doença como desvio com relação a um padrão positivo de saúde, uma cultura terapêutica, social, política, e mesmo filosófica, da normalidade e do equilíbrio, o salto é pequeno. Inaugura-se uma perspectiva segundo a qual os objetivos e os desdobramentos possíveis da arte de “tratar” tornam-se uma espécie de restabelecimento da ordem, a ordem do “homem-modelo”.

Segundo Foucault, até o fim do século XVIII a medicina referiu-se muito mais à saúde que à normalidade, não se fundava num funcionamento regular do organismo:

A prática médica podia, desse modo, conceder grande destaque ao regime, à dietética, em suma, a toda uma regra de vida e de

alimentação que o indivíduo se impunha a si mesmo. Nessa relação privilegiada da medicina com a saúde se encontrava inscrita a possibilidade de ser médico de si mesmo. A medicina do século XIX regula-se mais, em compensação, pela **normalidade** do que pela saúde (*Idem*, p. 38) [grifo meu].

Uma mudança fundamental é apontada, remetendo-nos às páginas da *Tese Complementar*, em que ecoam a dietética, de Kant, pelo direcionamento do ânimo (*Gemüt*) ao controle e ao equilíbrio do corpo e da alma: a da livre busca pela saúde e de um cuidado consigo próprio, a “possibilidade de ser médico de si mesmo” (*Idem*), quando os médicos se tornaram, desde o desenvolvimento da medicina social, “padres do corpo” (*Idem*, p. 34).

Pelo mote da crítica ao humanismo subjacente à história fatural e contínua da medicina, à qual Foucault opõe o saber produzido nas instituições médicas e hospitalares, observa-se igualmente a disposição antropológica que marcará esse saber. A gestação da “protoclínica” como forma de experiência fragmentada, que ainda não compunha a experiência do conhecimento médico, instituía já códigos de saber, o que só se tornou possível pela unidade política e institucional da medicina. Unidade essa que teria impulsionado também uma profunda mutação pedagógica e técnica do saber médico, para que o corpo humano se tivesse constituído como objeto.

Essa “soberania do olhar” se expressa também, portanto, na perspectiva política incutida nesse saber que exerce sua técnica sobre “corpos e almas”. Em sua investida contra o suposto humanismo apontado pela história dos saberes psíquicos e médicos, Foucault reunia, como em *Doença mental e personalidade*, a perspectiva social e econômica. Aqui essa mesma crítica aponta, como produto dessa medicina, para a conversão de toda uma classe “moralmente desarmada” e “socialmente perigosa” (*Idem*, p. 93) em “solução científica”, pela oferta do corpo como pagamento do tratamento, ao mesmo tempo em que, na perspectiva dos ideais burgueses da Revolução, a mendicância era “tratada”, e livrada do mal pela assistência recebida: “trocias contábeis do mundo liberal” (*Idem*, p. 94).

Eis o fundo arqueológico da crítica ao “humanismo médico”. Estende-se o domínio de atuação da medicina clínica (*Idem*, p. 95) que vai da identificação dos princípios e causas das doenças à direção da vontade do doente por parte do médico: um “pai terno” que vela por seus filhos (*Idem*, p.94-95). São novos objetos e é um novo sujeito, estes que se apresentam à experiência clínica: o

saber que essa disciplina agora constitui desenvolve poderes de intervenção, embutidos num discurso de conhecimento e cura.

É nesse sentido que os saberes desenvolvidos em torno da doença nos permitem identificar que, desde o século XIX, o homem é a medida, na qualidade de objeto e, concomitantemente, de sujeito de saberes. Antes dele, havia doenças, havia classes e espécies, havia dor, sofrimento, tratamento e cura. O que não havia – e nessa “descoberta” temos o núcleo central da arqueologia foucaultiana – era o *homem*, no caso, o homem doente.

A arqueologia do saber atingiu seu propósito ao mostrar o desenvolvimento da anatomoclínica como algo possível apenas ao seu momento histórico, o do conhecimento do homem e de sua finitude. Vida, doença e morte constituem agora uma trindade técnica e conceitual (*Idem*, p. 159), diz Foucault. Numa reconfiguração da perspectiva clássica, pode-se dizer que a morte não representa mais tão somente a consequência da doença, mas sua condição: “é fundamentalmente porque pode morrer que o homem adocece” (*Idem*, p. 171).

O próprio conceito de vida, fundamental no percurso de meio século do saber médico analisado por Foucault, só se tornará possível na *épistémè* da finitude, na qual o homem se torna sujeito e objeto de sua própria verdade. O conceito de vida pertence à disposição antropológica e já nasce na perspectiva da normalização:

[...] o prestígio das ciências da vida, no século XIX, o papel de modelo que desempenharam, sobretudo nas ciências do homem, está ligado originariamente, não ao caráter compreensível e transferível dos conceitos biológicos, mas ao fato de que esses conceitos estavam dispostos em um espaço cuja estrutura profunda respondia à oposição entre o sadio e o mórbido. Quando se falar da vida dos grupos e das sociedades, da vida da raça, ou mesmo da “vida psicológica”, não se pensará apenas na estrutura interna do ser organizado, mas na bipolaridade médica do normal e do patológico [...] Se as ciências do homem apareceram no prolongamento das ciências da vida, é talvez porque estavam biologicamente fundadas, mas é também porque o estavam medicamente: sem dúvida por transferência, importação, e muitas vezes, metáfora, as ciências do homem utilizaram conceitos formados pelos biólogos; mas o objeto que eles se davam (o homem, suas condutas, suas realizações individuais e sociais) constituía, portanto, um campo dividido segundo o princípio do normal e do patológico. Daí o caráter singular das ciências do homem, impossíveis de separar da negatividade em que apareceram, mas também ligadas à positividade que situam, implicitamente, como norma (*Idem*, p. 38-39).

Está delineada, desde aqui, a matriz das formas *a priori* da existência humana – os conceitos de vida, trabalho e linguagem que a arqueologia toma como tema fundamental, cuja formação remonta ao final do século XVIII e que tornam possível o nascimento das ciências humanas. Ao final de *O nascimento da clínica*, Foucault aponta o fundo esquecido do positivismo como condição de possibilidade dos saberes, como da própria fenomenologia, que contra ele futuramente se insurgirão:

Os poderes significantes do percebido e sua correlação com a linguagem nas formas originárias da experiência, a organização da objetividade a partir dos valores do signo, a estrutura secretamente linguística do dado, o caráter constitutivo da espacialidade corporal, a importância da finitude na relação do homem com a verdade e no fundamento dessa relação (*Idem*, p. 219)

Temas que farão o saber recair numa reduplicação empírico-transcendental e na analítica da finitude. Poder-se-ia dizer que a falta dessa constatação por parte do nosso autor até *Doença mental e psicologia* seria responsável por seu próprio posicionamento “antropológico”, abandonado desde então. Remanesce a questão: a virada definitiva no sentido da arqueologia, de um projeto ao mesmo tempo histórico e crítico, no *O nascimento da clínica*, representa o fim de qualquer consideração ontológica por parte de Foucault? Indicada a morte do ser da doença, nasce também aí a recusa do ser da loucura? Há ainda um ser da linguagem com que se prestarem contas em *As palavras e as coisas*? Do que se trata em sua radicalidade uma crítica ao ser homem? Façamos um breve apanhado dos então fragmentados elementos e articulações do método arqueológico e de sua perspectiva histórica e crítica, antes de passarmos à investigação dos temas da antropologização dos saberes e do nascimento das ciências humanas em *As palavras e as coisas*.

3.3. Sujeito e homem nas relações entre doença e antropologia: limites da perspectiva histórica e crítica na formação da arqueologia

Referimos, ao final do segundo capítulo deste trabalho, que abordou a formação da necessidade de uma virada crítica e histórica em Foucault, a filiação de seu pensamento à epistemologia francesa da década de 50. Por oposição a uma filosofia idealista, de princípios gerais, enfatizava-se a necessidade de tornar “material” a filosofia pela sua inserção num “mundo concreto dos fatos”. Vimos de que maneira podíamos inserir esta necessidade crítica e histórica de Foucault na herança da filosofia bachelardiana. É necessário, no entanto, indicar de que maneira uma influência ainda mais determinante teria tornado necessária não só a ruptura com a visada fenomenológico-existencial de 1954, mas o encaminhamento da história crítica para a formação da arqueologia do saber, qual seja a perspectiva filosófica da história das ciências de Georges Canguilhem¹³⁹. E é, sobretudo, na adoção das ciências da vida como objeto, por parte de Canguilhem, que Foucault encontrará a matriz da história das descontinuidades, da centralidade do conceito e do caráter de normatividade¹⁴⁰ das ciências.

Tomando a vida como objeto, Canguilhem terminou por problematizar o próprio homem como ser vivo, tema que reverberará de modo determinante na obra de Foucault, como vimos, desde a questão da junção entre corpo e alma e o problema central da demarcação das doenças mentais por oposição às orgânicas. Do mesmo modo, em *As palavras e as coisas*, pela problematização da ciência da biologia, como o registro moderno da história natural, possível apenas após o nascimento do homem como ser vivo. Foucault aponta, nesse

¹³⁹ Numa entrevista concedida em 1980, Foucault aponta justamente a relevância desta filiação como superior àquela relativa a Bachelard: “Eu não fui diretamente aluno de Bachelard, mas li seus livros; nas suas reflexões sobre a descontinuidade na história das ciências e na ideia de um trabalho da razão sobre ela mesma no momento em que ela se constitui objetos de análise, havia toda uma série de elementos dos quais tirei proveito e que retomei. Mas, no domínio da filosofia da ciência, aquele que talvez exerceu a mais forte influência foi Georges Canguilhem”. M. Foucault [1980], 2001, p. 875. Sobre a filiação de Foucault à epistemologia de Canguilhem, cf. A. Yazbek. Da epistemologia francesa e sua influência sobre Michel Foucault. In: *10 lições sobre Foucault*, 2012, p. 32.

¹⁴⁰ Sobre a epistemologia de Canguilhem, a centralidade do conceito, da descontinuidade, da recorrência (normatividade) e sua influência na arqueologia de Foucault, cf. R. Machado. Op. cit.

sentido, de que maneira esta rede de filiações, remetidas por ele, sobretudo, a Nietzsche, aponta para o paradoxo envolvido na familiaridade, suscitada pelo saber da biologia, entre o discurso do homem, como ser vivo, capaz de transformar a si mesmo, e o discurso sobre a formação de um saber que constitui este mesmo homem como sujeito¹⁴¹.

Há, em Canguilhem, pela via da negação da continuidade histórica dos saberes, e pela filiação conceitual entre saberes de uma mesma época, uma objeção à história das ciências como uma história de fatos, e podemos perceber de que modo tal juízo é caro a Foucault. Na história das ciências, não se pode considerar que a própria ciência, como objeto, se dê como “objeto natural”, mas como objeto de formação cultural¹⁴², de modo que as ciências se relacionam umas com as outras antes por relações conceituais contemporâneas que como progresso de um mesmo saber sobre um objeto unívoco e determinado. Assim, por oposição a uma história de fatos científicos, pensa-se a história das ciências de um ponto de vista crítico:

Concebe-se por que razão e como a filosofia do novo espírito científico encontra uma de suas primeiras aplicações na nova arte de escrever a história das ciências. Essa história não pode mais ser uma coleção de biografias, nem um quadro das doutrinas, à maneira de uma história universal. Deve ser uma história de filiações conceituais. Mas essa filiação tem um estatuto de descontinuidade, assim como a hereditariedade mendeliana. A história das ciências deve ser tão exigente, tão crítica quanto o é a própria ciência (CANGUILHEM [1963], 2012, p. 193).

Assim, poderíamos reunir ao menos dois sentidos primordiais de *crítica* na formação da guinada histórico-crítica de Foucault. De Canguilhem é indiscutível a influência na concepção de uma história “desnaturalizada” quanto

¹⁴¹ “Através da constituição das ciências da vida, uma vez que se formava um saber, o homem se modificava enquanto ser vivo porque ele se tornava sujeito racional, e pelo fato de que ele podia ter uma ação sobre si mesmo, modificar suas condições de vida e sua própria vida; o homem construía uma biologia que não era outra coisa senão a recíproca de uma inclusão das ciências da vida na história geral da espécie humana. É uma consideração extremamente importante para Canguilhem, que se reconhece, creio eu, numa filiação com Nietzsche. E aí esta como, apesar do paradoxo, e essencialmente, em torno de Nietzsche, reencontra-se como parentesco uma espécie de ponto de encontro entre o discurso sobre as experiências-limite, no qual se tratava para o sujeito, de transformar-se a si mesmo, e os discursos sobre a formação do sujeito, ele mesmo, pela constituição de um saber”. M. Foucault [1980], 2001, p. 876.

¹⁴² “O objeto em história das ciências nada tem de comum com o objeto da ciência. O objeto científico, constituído pelo discurso metódico, é segundo, ainda que não derivado, em relação ao objeto natural, inicial, e que se diria de bom grado, brincando com o sentido, pré-texto. A história das ciências se exerce sobre esses objetos segundos, não naturais, culturais, mas não deriva deles, assim como estes não derivam dos primeiros. O objeto do discurso histórico é, com efeito, a historicidade do discurso científico [...]”. G. Canguilhem. O objeto da história das ciências. In: *Estudos de história e de filosofia das ciências*, 2012, p. 10.

aos fatos, e voltada à rede de conceitos entre os saberes. Aqui, a história é *crítica* pela recusa da evidência e naturalidade de seus objetos em sua suposta evolução científica. De outro lado, a ideia de crítica aponta, sem dúvidas, e de modo determinante, na importância de se pensar as condições de possibilidade dos saberes, num sentido histórico do exame das formas de experiência dos fenômenos.

Apesar da denúncia aos antropologismos modernos que operam a fusão de domínios inconciliáveis, não respeitando os limites da crítica, Foucault não nega, em absoluto, a possibilidade de se pensar um *a priori* em história. Tal concepção dará origem aos conceitos de *épistême* e de *a priori* histórico, como veremos a seguir. A descontinuidade, somada à centralidade do conceito, o tema da vida, caros tanto a Canguilhem quanto a Nietzsche, encontram-se com a crítica como condições de possibilidade do saber, formando o panorama conceitual em que nosso próprio autor parece estar inserido. Panorama esse que se coloca para além da perspectiva fenomenológico-existencial, de um lado, e marxista, de outro, sem, no entanto, recusar inteiramente suas investidas contra o idealismo transcendental fundado na subjetividade.

O próximo capítulo deste trabalho encerrará o quadro que montamos no sentido de acompanhar os desdobramentos do problema da antropologia em Foucault desde a *Tese Complementar*. Em *As palavras e as coisas*, a questão parece encontrar uma espécie de acabamento no desenvolvimento dos temas da analítica da finitude e da antropologização dos saberes. No entanto, e uma vez que se optou por finalizar aí a análise do percurso do autor, coloca-se aqui a necessidade de ao menos indicar os caminhos da sistematização explícita do método arqueológico, em relação com o que até agora consideramos como uma compreensão crítica da história. Esta parece se colocar como um passo necessário e constitutivo da formação da arqueologia. Revela-nos, ainda, uma necessidade de destacamento com relação ao problema antropológico, ligada a uma postura radical: na *Arqueologia do saber* Foucault identifica a questão da antropologia a qualquer espécie de totalização e globalização do conhecimento. Por essa razão, lamenta, de um lado, que seu próprio trabalho “não tenha sido capaz de evitar esses perigos”, e, de outro, justifica-se, diante das objeções que continuamente recebera:

Consolo-me dizendo que eles estavam inscritos na própria empresa, já que, para tomar suas medidas, ela mesma tinha de se livrar desses métodos diversos e dessas diversas formas de história; e depois, sem as questões que me foram colocadas, e sem as dificuldades levantadas, sem as objeções, eu, sem dúvida, não teria visto desenhar-se tão clara a empresa à qual, quer queira quer não, me encontro ligado de agora em diante (FOUCAULT [1969], 2008, p. 19).

Por mais que os “perigos” não tivessem sido suplantados, observa-se que a mudança no sentido de uma história crítica revela que, já naquele momento, Foucault se dava conta da necessidade de suplantar o antropologismo, ainda que até a *História da loucura* o mesmo permanecesse ligado à ideia de loucura trágica e originária. Ora, também na introdução à *Arqueologia do saber*, Foucault menciona todos os temas que haviam sido identificados no problema da antropologia: a indicação do sujeito do conhecimento como autor da história, a própria história compreendida como progresso de uma consciência humana, em suma: “a soberania do sujeito e as figuras gêmeas da antropologia e do humanismo” (FOUCAULT [1969], 2008, p. 15).

Um acréscimo fundamental, no entanto, nos fornece uma chave para o que pode nos conduzir, desde já, ao acabamento desta pesquisa. A *Arqueologia do saber* não se quer uma “correção” dos trabalhos anteriores, tampouco sua sistematização de acordo com novas regras, repensadas e conduzidas, finalmente, a uma investigação verdadeira. Trata-se, com efeito, de uma total transformação da maneira de se encarar a história, para além de grandes narrativas, generalizações e totalizações que concebiam a humanidade e seu pensamento como um todo homogêneo, cujos fatos e registros são passíveis de uma mesma linha descritiva. O que traz consigo a necessidade, embalada pelo dito de Canguilhem, de reformular-se a noção de ciência. Ganham força, então, os conceitos de *épistémè* e de discurso, suas regularidades, tendo como base, tanto seus objetos, como seus tipos de enunciação, seus temas e seus conceitos.

É, portanto, como a tendência a “totalizar” os fenômenos e o pensamento que Foucault compreende, a partir de 1969, a antropologia, o que não significa que se teria findado, em sua obra, qualquer análise histórica de objetos e saberes, vide os trabalhos sobre o encarceramento e a sexualidade na *genealogia do poder*. No entanto, a chave da totalização antropológica

coloca-nos diante de um ponto central, qual seja a questão da função fundadora da subjetividade transcendental à qual se opõe a crítica história que está na base do método arqueológico:

A história contínua é o correlato indispensável à função fundadora do sujeito: a garantia de que tudo que lhe escapou poderá ser devolvido; a certeza de que o tempo nada dispersará sem reconstituí-lo em uma unidade recomposta; a promessa de que o sujeito poderá, um dia - sob a forma da consciência histórica -, se apropriar, novamente, de todas essas coisas mantidas a distância pela diferença, restaurar seu domínio sobre elas e encontrar o que se pode chamar sua morada. Fazer da análise histórica o discurso do contínuo e fazer da consciência humana o sujeito originário de todo o devir e de toda prática são as duas faces de um mesmo sistema de pensamento (FOUCAULT [1969], 2008, p. 14).

Para fins de encaminhamento desse trabalho, que se orienta pelo fio condutor da antropologia, assumiremos que o dito período arqueológico de Foucault, mais especificamente o das obras publicadas antes da *Arqueologia do saber*, constituem a direção de um olhar crítico no sentido de “análise das condições históricas” (FOUCAULT [1984], 2001, p. 1399) do pensamento ocidental, como vimos nos prefácio original à *História da Sexualidade*. Esse direcionamento visava a questionar a ciência à qual estaria subjacente a figura moderna do homem.

Nesse sentido já era pensada, como vimos, a psicologia na década de 50: “Não haveria psicologia possível, por conseguinte, senão pela análise das condições de existência do homem e pela retomada daquilo que há de mais humano no homem, qual seja sua história”. (FOUCAULT [1957b], 2001, p. 165). A busca pelas condições de formação histórica dos fenômenos depende desta difícil perspectiva que, àquela altura, não havia ganhado ainda a dimensão que se desenvolverá apenas posteriormente nos estudos de Foucault sobre a sexualidade, qual seja o conceito de experiência. A pesquisa seria, para a psicologia, sua razão de ser e sua razão de não ser. Sua razão de ser, uma vez que ela constitui o próprio movimento crítico através do qual a psicologia descobre seu *a priori* conceitual e histórico e, sua razão de não ser, já que é também a pesquisa que aponta os limites de seu exercício (FOUCAULT [1957b], 2001, p. 183).

Retomando o contexto de *História da Loucura*:

A psicopatologia do século XIX (e talvez ainda a nossa) acredita situar-se e tomar suas medidas com relação a um *homo natura* ou a um homem normal, dado anteriormente a toda experiência da

doença. Na verdade, esse homem normal é uma criação, e se é preciso situá-lo, não é num espaço natural, mas num sistema que identifique o *socius* ao sujeito de direito; e, por conseguinte, o louco não é reconhecido como tal pelo fato de a doença tê-lo afastado para as margens do normal, mas sim porque nossa cultura situou-o como ponto de encontro entre o decreto social do internamento e o conhecimento jurídico que discerne a capacidade dos sujeitos de direito. A ciência positiva das doenças mentais e esses sentimentos humanitários que promoveram o louco à categoria de ser humano só foram possíveis uma vez solidamente estabelecida essa síntese. Ela forma, de alguma maneira, o *a priori* concreto de toda a nossa psicopatologia com pretensões científicas (FOUCAULT, 1961/ 1972, p. 147).

Essa passagem nos traz o ponto de convergência necessário para o fechamento do quadro montado para análise do problema da antropologia. Enquanto “disposição” ou “orientação” do conhecimento, ela traz a questão do sujeito jurídico que, no âmbito do saber da filosofia ou das ciências humanas, se coloca como sujeito do conhecimento atrelado ao homem como um modelo. Enquanto figura do saber moderno, ele está na base não só do desenvolvimento das próprias ciências humanas, mas será o substrato mesmo da “ciência positiva”. É o que mostrou a investigação do nascimento da anatomoclínica como “momento” moderno da medicina, e da doença mental como obliteração da loucura, convertida no objeto que paradoxalmente dá origem à própria psicologia:

[...] a loucura não é mais motivo de temor, ou um tema indefinidamente renovado do ceticismo. Tornou-se objeto. Mas com um estatuto singular. No próprio movimento que a objetiva, ela se torna a primeira das formas objetivantes: é através disso que o homem pode ter uma visada objetiva sobre si mesmo. Antes ela designava no homem a vertigem do deslumbramento, o momento em que a luz se obscurece por ser demasiado brilhante. Tendo-se tornado agora coisa para o conhecimento – ao mesmo tempo o que há de mais interior no homem, porém de mais exposto a seu olhar – ela representa como que a grande estrutura de transparência; o que não significa dizer que pelo trabalho do conhecimento ela se tenha tornado inteiramente clara para o saber, mas que, a partir dela, e do estatuto de objeto que o homem ganha nela, ela deve poder, pelo menos teoricamente, tornar-se inteiramente transparente ao conhecimento objetivo (FOUCAULT, 1961/ 1972, p. 481).

Esta observação nos leva a um questionamento central: há, com efeito, entre as décadas de 50 e 60 uma total objeção por parte de Foucault a qualquer elaboração teórica sobre o homem, quer dizer, a toda e qualquer antropologia enquanto saber sobre o homem, ou se trata antes de opor-se apenas a um aspecto específico da antropologia, qual seja a antropologização dos saberes pela qual se normalizam os sujeitos humanos? As considerações

sobre a antropologia do sonho de Binswanger, que vimos poder deixar entrever o questionamento legítimo de um antropologia, são deixadas de lado diante de uma nova visada do fenômeno da alienação mental, aquele de que tratamos neste capítulo, que enfatiza a experiência dos fenômenos numa crítica história dos mesmos. Tal mudança de perspectiva, que exige, sem dúvidas, uma total reformulação da colocação da questão acerca do fenômeno da doença mental e, com ela, da pergunta sobre o homem – visto que ele passa agora a ser pensado não como ser ou fenômeno existente, mas como uma construção histórica – leva consigo um total abandono de qualquer consideração possível sobre o homem? Ou teremos de considerar como um espaço ainda resguardado como legítimo aquele em que o homem é pensado em sua transcendência, em suas representações oníricas, ou, nos termos da *História da loucura*, em sua *experiência trágica*?

Desse ponto de vista, tornam-se ainda mais determinantes os desdobramentos da antropologia pragmática de Kant na *Tese Complementar*, que “complementaria” a *História da loucura*. Haveria aí uma relação entre a salvaguarda da loucura como experiência trágica e originária com a liberdade pragmática kantiana, que se dá entre a ação do homem de um ponto de vista empírico, por um lado, e a possibilidade de transcendência, a possibilidade de uma passagem entre aquilo que o homem faz de si mesmo e o que ele *pode* fazer. Pela via de um método histórico e crítico que deixa aberta a possibilidade de uma reflexão ontológica, remanesceria, nos termos de Macherey, uma antropologia em Foucault que não estaria totalmente desvinculada da relação crítico-antropológica da *Tese Complementar*. E aqui se dão os desenvolvimentos da acepção de antropologia que isolamos, e que coexiste com a de liberdade pragmática.

De outro lado, o encaminhamento crítico de uma história das condições de possibilidade dos saberes na modernidade reúne as duas outras acepções de antropologia extraídas da *Tese Complementar*. Ao menos do ponto de vista do problema antropológico, tal como se coloca na fase arqueológica de Foucault, tanto do ponto de vista da percepção como do conhecimento, na *História da Loucura*, como do olhar e da linguagem, no *Nascimento da Clínica*, é pela consciência de um sujeito que os saberes se atrelam à figura do homem. A crítica de Foucault, pela ênfase na história, recusa, nela, a estrutura

subjetiva, e conseqüentemente, a reduplicação empírico-transcendental, pela qual o homem se torna um modelo dos saberes afirmados como ciências: psiquiatria, psicologia, medicina e, finalmente, as próprias ciências humanas, nas quais ele é objeto e sujeito simultaneamente.

Esse estatuto faz com que possamos considerar uma espécie de “função normalizadora” da antropologia, pela qual se conduz os sujeitos humanos a um padrão erigido como científico. Uma vez removidos os sustentáculos da verdade de tais saberes como ciências, Foucault toca o cerne do problema antropológico pela sua ausência de fundamento epistêmico. Mas, por outro lado, com efeito, torna-se ambígua sua consideração do sujeito: fundamento em sua função epistêmica e transcendental e, de outro lado, figura do escape à determinação, em sua consideração ética.

Como interpretar, então, essa problemática nuclear que faz convergir crítica, antropologia e sujeito e, ao menos até 1969, ao mesmo tempo em que encontra na própria ideia de crítica, os elementos “neutralizadores” do antropologismo? A crítica em Foucault parece buscar a reinserção da história na filosofia, na busca por um transcendentalismo sem sujeito. Segundo Béatrice Han:

A questão principal de Foucault não é somente aquela da gênese das ciências humanas e das formas contemporâneas de subjetividade, mas, acima de tudo, aquela sobre a possibilidade de definir um novo caminho de conectar a história à filosofia, um meio termo entre um idealismo que ele julgava excessivo – aquele de Kant e dos pós-kantianos – e o extremamente redutor materialismo dos pensadores por ele dispostos juntos sob a rubrica “Marxistas”. Assim, as críticas ao transcendental, nos escritos iniciais de Foucault, revelam-se como essenciais, uma vez que eles governam tanto a denúncia às ilusões antropológicas que, de acordo com Foucault, enredaram a modernidade, como o projeto de encontrar uma resposta válida para a questão das condições de possibilidade do conhecimento na renovação do tema transcendental por meio do *a priori* histórico. Correspondentemente, essa crítica serve para destacar a tão ambivalente relação entre a arqueologia e a fenomenologia [...] (HAN, 1998, p. 5).

Nesse sentido, *As palavras e as coisas* se colocará exatamente estes problemas: gênese das ciências humanas e sua relação com as formas da subjetividade, sendo que história e filosofia se conectam na já então iniciada problematização da arqueologia, que completa o subtítulo da obra. Até que ponto situa-se aí a arqueologia entre o idealismo e o marxismo? Se se trata de fornecer uma alternativa a ambas as correntes, é também porque algo delas se

tenta resguardar: do marxismo, a historicidade; da tradição kantiana, a crítica, empenho cujos primeiros passos acabamos de ver. No texto de 1966 veremos, no entanto, que a crítica à antropologização dos saberes, pensada agora pelo desenvolvimento dos conceitos de *épistémè*, e de *a priori* histórico, como uma espécie de afirmação do transcendental sem sujeito (HAN, 1998, p. 6), joga Foucault definitivamente para longe da fenomenologia como alternativa semelhante de superação da dicotomia materialismo/ idealismo. É que a própria fenomenologia será compreendida, doravante, e definitivamente, como fruto da reduplicação empírico-transcendental. Com esta recusa, torna-se cada vez menos presente no texto de Foucault a consideração ontológica de fenômenos como *personalidade*, *loucura* e, com efeito, aquela de um *homem* global, objeto maior da crítica à antropologização. Tratar-se-á, então, de apontar o contexto da morte do homem. E, finalmente, os temas da *Tese Complementar* se desdobram de modo explícito como temas da *arqueologia do saber* na arqueologia das ciências humanas. Dentre elas, a psicologia executa o papel de “mito fundador”.

Retomando a *História da loucura*, diante de tal ausência de solo epistêmico, a psicologia só seria ainda possível “na crítica do homem ou na crítica de si mesma” (FOUCAULT, 1961/ 1972, p. 549), terminando por “filosofar a marteladas” (*Idem*). Suas tentativas de retomada dos “ajustamentos do sujeito e do objeto, do interior e do exterior”, do “vivido e do conhecimento” (*Idem*) serão definitivamente dissolvidas, segundo a análise de Foucault, pela exposição dos meandros da analítica da finitude, herdeira de Kant, anunciadora da morte do homem. Mas será esse movimento crítico “total”? Depois da *personalidade* e da *loucura*, e mesmo no estabelecimento das condições anti-ontológicas da arqueologia, Foucault se verá envolto ainda com a literatura, o “ser selvagem e imperioso das palavras” a cintilarem “no esplendor de seu ser” (FOUCAULT [1966], 2002, p. 415-416). Além disso, pela ambiguidade em que se vê enredada a noção de sujeito, suas pesquisas pós-arqueologia se depararão com a necessidade de se reconstruí-la e reformulá-la.

4. A HISTÓRIA DO *MESMO* EM *AS PALAVRAS E AS COISAS*: A ANTROPOLOGIZAÇÃO DOS SABERES

As palavras e as coisas, de 1966, é o último texto da dita fase arqueológica, em que Foucault trata explicitamente, como objeto, do problema da antropologia. Isso não significa que termine aí o conjunto de suas objeções ao pensamento antropológico, à disposição ou orientação antropológica do saber, como característica fundamental do pensamento moderno. Vimos que a própria *Arqueologia do saber* discute os termos do método arqueológico em uma base linguística, opondo-se não apenas à disposição antropológica, mas a todas as grandes narrativas, as reflexões totais e globalizantes que costumam marcar, do ponto de vista de Foucault, as análises históricas do Ocidente. Nesse sentido, esse texto de 1966 é também o último da fase arqueológica que se propõe empreender, com efeito, uma arqueologia, examinando as distintas formas de experiência dos saberes na história ocidental, especificamente daqueles sobre a linguagem, a vida e o trabalho, que se teriam constituído contemporaneamente ao nascimento do homem e necessariamente ligados a ele. Essa ligação desempenha um papel fundamental no nascimento das ciências humanas.

Especificamente para os propósitos desta pesquisa, *As palavras e as coisas* constitui um acabamento, uma espécie de coroamento da questão da antropologia nos termos em que nos propusemos analisá-la. Tomando a *Tese Complementar* como ponto de partida, extraímos três distintas considerações do problema da antropologia, passamos pela gênese do seu problema dentro dos estudos de psicologia, o que, por sua vez, nos conduziu às relações entre a antropologia, loucura, doença e doença mental.

Independentemente da questão sobre haver no pensamento de Foucault uma continuação temática cronológica nos textos da fase arqueológica, observamos, ao final da década de 60, a explícita tematização do problema do homem na ordem dos saberes em geral, e uma arqueologia das ciências humanas que aqui se mostra como o encaminhamento dado à questão sobre a orientação antropológica do saber moderno, problema que anima todo o pensamento de nosso autor ao longo da década de 60.

A arqueologia constata as relações entre o advento da psicologia como “ciência” moderna e o nascimento do homem como duplo empírico-transcendental, nos limites da *representação* clássica, conceito fundamental do texto. Essa arqueologia das ciências humanas mostra que o que está em jogo é a própria impossibilidade de um fundamento epistemológico das mesmas, sendo elas apenas o resultado de uma configuração moderna dos saberes, que teria tornado possível, como veremos adiante o advento do homem como objeto.

Este nascimento do homem, segundo Foucault, consiste no cerne da *épistémè*¹⁴³ moderna, com o desenvolvimento da filosofia crítica kantiana e a atribuição de caráter transcendental aos saberes sobre a vida, o trabalho e a linguagem no século XIX. Desde então, o homem é colocado no lugar epistêmico de uma reduplicação empírico-transcendental, tema central também da *Tese Complementar*. *As palavras e as coisas* reitera a consideração da filosofia crítica kantiana como um divisor de águas, e ratifica a ideia de que, apesar de inaugurador da divisão entre dois domínios de pensamento distintos, o empírico e o transcendental, separados pelos limites e condições da crítica, Kant, ele mesmo, como vimos, teria mantido a separação entre os dois, dando margem, porém, para um pensamento que tentará aproximar estes dois domínios, constituindo precisamente o problema implicado na antropologização dos saberes desde a modernidade.

O prefácio de *As palavras e as coisas* conduz os elementos do problema antropológico presentes tanto na *Tese Complementar* como nos escritos que examinamos nos capítulos anteriores à problemática da relação entre o *Mesmo* e o *Outro*, tema que se torna cada vez mais presente na década de 60, ou seja, sem dúvidas, um tema fundamental e recorrente¹⁴⁴ na arqueologia de Foucault na *História da loucura*. Trata-se de uma espécie de “dialética” (FOUCAULT, 1961/1972, p. 546-547), cara ao pensamento ocidental, que nivela o saber por meio de uma ordem que exclui de si o que lhe for estranho, ou ainda: converte

¹⁴³ Em primeiro lugar diz respeito a uma localização temporal e geográfica (Renascimento, *épistémè* clássica, *épistémè* moderna), e define-se como uma região que define, para uma cultura, os códigos que regem sua linguagem e seus esquemas perceptivos, prescrevendo as condições de possibilidade dos saberes que ali se formam. Cf. E. Castro. Op. cit., p. 139.

¹⁴⁴ Cf. M. Foucault. *História da loucura*, 1961/ 1972, p. 518, 520, 546-547); M. Foucault [1962], 1994, p. 88). Aparece também na referência ao outro “majeur”. Cf. M. Foucault, 1954, p. 65.

o estranho, o diferente, a formas aceitas, niveláveis; o *Outro*, em *Mesmo*¹⁴⁵, estando a repetição deste tema estreitamente ligada à questão antropológica.

Contrariamente ao que foi realizado na *História da loucura*, diz Foucault, *As palavras e as coisas* se pretende uma história do *Mesmo*:

Trata-se, em suma, de uma história da semelhança: sob que condições o pensamento clássico pôde refletir, entre as coisas, relações de similaridade ou de equivalência que fundam e justificam as palavras, as classificações, as trocas? A partir de qual *a priori* histórico foi possível definir o grande tabuleiro das identidades distintas que se estabelece sobre o fundo confuso, indefinido, sem fisionomia e como que indiferente, das diferenças? (FOUCAULT [1966], 2002, p. XXII)

A ordenação por meio da qual se organizam e distribuem as identidades e diferenças com relação aos seres naturais, à designação pela palavra, e à análise das riquezas se dá na representação, ordem da *épistémè* clássica. No entanto, com o fim do classicismo, por volta do início do século XIX¹⁴⁶, anuncia-se, segundo Foucault, uma reconfiguração dos saberes apartada daquilo que lhe garantia a ordenação de identidades e diferenças; perde-se a continuidade que a representação garantia na relação entre palavras e coisas. É no espaço deixado aberto por esta perda, ocasionada pelo novo ordenamento *positivo* do saber, em que a história e o tempo trazem a ideia de finitude aos objetos e aos próprios saberes, que o homem vem se colocar como sujeito e objeto do conhecimento, na esteira da filosofia transcendental kantiana, o que torna possível o desenvolvimento das ciências humanas. Enquanto sujeito, o homem representará a possibilidade de síntese daquelas representações agora perdidas na dispersão do tempo, mas, enquanto objeto, ele se verá sujeito à mesma finitude que se alastra sobre a existência concreta, empírica, daqueles objetos. Por causa desta posição ambígua, o homem se encontra numa situação paradoxal de sujeito da história e produto dela, de modo que não se pode encontrar, com efeito, e para além de uma análise arqueológica, sua efetiva *origem*, apenas a configuração de seu nascimento.

¹⁴⁵ “A verdade, neste caso, significa o dentro (o Mesmo, a determinação) e a liberdade o fora (o Outro, a possibilidade)”. C. Kraemer. Op. cit., p. 4. Cf. S. Muchail. *Foucault simplesmente*, 2004, cap. 3.

¹⁴⁶ Por alguma razão esta ruptura é temporalizada, na *História da loucura*, no final do século XVIII. Talvez a referência ao início do século XIX, no texto de 1966, queira enfatizar que a grande disposição ontológica se forma, na verdade, com os desdobramentos do pensamento no século XVIII, dentre os quais a filosofia transcendental kantiana ocupa lugar especial.

Nesse ponto, *As palavras e as coisas* se mostra como um acabamento da *Tese Complementar*. A relação entre o mesmo e o outro (ali grafados com iniciais minúsculas) é remetida à problemática antropológica do *recuo da origem*, para a qual:

são igualmente próximas e longínquas a região em que se define o *a priori* do conhecimento e aquela em que se precisam os *a priori* da existência. O que se enuncia na ordem das condições aparece, na forma do originário, como mesmo e outro (FOUCAULT [2008], 2011, p. 64).

Assim, esta relação, que aqui não se apresenta como uma dialética, é chamada a apontar, no texto de 1966, as relações do homem com sua finitude na idade moderna, retomando o tema comum do mesmo e do outro em conjunto com o nascimento do homem em relação com a perda de sua própria verdade. Na história do *Outro (História da loucura)*, o louco era aquele que escapava à razão, que era negado por ela, sendo, posteriormente, reinserido na ordem dessa razão pela positivação de uma “dimensão interior” do homem na psicologia. Na história do *Mesmo*, a relação do mesmo com o outro é a relação entre o homem, a partir da subjetividade transcendental e das condições de possibilidade do saber, e esse mesmo homem diante das condições que o tornam, diferentemente de uma estrutura auto-fundante, um objeto dentre outros, sujeito às vicissitudes empíricas; finito.

Diante da filosofia crítica, à qual Foucault atrela a antropologia pragmática de Kant, as condições de possibilidade do conhecimento obedecem sempre a determinados limites. Isso não exclui, no entanto, a possibilidade de se considerar os *a priori* da existência, contanto que se tenha em vista a heterogeneidade destes dois distintos domínios de análise, o que evita a conversão da própria finitude em condição de transcendental. Deixando de ser a mera reflexão sobre os limites do conhecimento para se tornar uma “interrogação sobre o retorno a si”, a finitude se converte numa “problemática da verdade”, numa “problemática do mesmo e do outro”, fazendo o saber recair no “domínio da alienação” ([2008], 2011, p. 109-110). O “mesmo”, na perspectiva da *Tese Complementar*, retomada em *As palavras e as coisas*, corresponde à subjetividade e sua hipóstase ([2008], 2011, p. 110).

Na *Tese Complementar*, as relações entre antropologia e crítica guardam a distinção fundamental entre o domínio do saber que busca as

condições de possibilidade do conhecimento, e aquele das descrições das formas concretas da existência humana apresentadas na *Antropologia de um ponto de vista pragmático*. O âmbito da *pragmática*, como vimos, deixaria aberta a possibilidade de um originário não cronológico, de um universal não necessário, e de uma liberdade fundamental, mas não transcendental. Kant havia observado a total impossibilidade de se pensar em conjunto o empírico e o transcendental, mas teria criado as condições para a formação de uma *ordem* no saber ocidental que, incansavelmente, teria tentado concentrar, no próprio homem, o objeto por excelência no qual se daria a reunião destes dois domínios de conhecimento.

Assim, o prefácio de *As palavras e as coisas* reúne os temas da classificação e do ordenamento às relações entre o *Mesmo* e o *Outro*. Isso consistiria no ponto de partida de uma investigação que intenta fazer uma arqueologia do saber como nomeação e ordenação das coisas até que se tivesse tornado possível o nascimento de um objeto peculiar a ser ordenado, e que se distingue de todos os outros, por ser aquele que nomeia e ordena a si mesmo.

Pela via de uma referência literária, Foucault ilustra esta problemática citando o conto de Jorge Luís Borges sobre uma determinada enciclopédia chinesa que empreende uma inusitada classificação de animais, sendo alguns deles, e os próprios critérios da classificação, “reais” ou coerentes, e outros completamente “impossíveis”. O impossível da classificação gera inquietude, diz Foucault, pois nos remete ao nosso modo de saber, apontando para a própria impossibilidade de se pensar um fundamento para todas essas classificações, para sua indelével arbitrariedade, por meio da qual podem ser pensadas as diferentes configurações ocidentais das relações entre o *Mesmo* e o *Outro*:

Este livro nasceu de um texto de Borges. Do riso que, com sua leitura, perturba todas as familiaridades do pensamento – do nosso: daquele que tem nossa idade e nossa geografia – , abalando todas as superfícies ordenadas e todos os planos que tornam sensata para nós a profusão dos seres, fazendo vacilar e inquietando, por muito tempo, nossa prática milenar do Mesmo e do Outro (FOUCAULT [1966], 2002, p. IX).

Grafados os termos doravante com iniciais maiúsculas, e referida como “prática milenar”, a relação parece ganhar aqui uma importância arqueológica

fundamental, pois diz respeito não apenas à configuração da *épistémè* clássica e de sua ruptura no nascimento da idade moderna; parece ser mesmo o traço mais marcante do ordenamento dos saberes ocidentais. Aqui, a relação entre o Mesmo e o Outro parece estar ligada ao objeto mesmo da arqueologia: nossa “idade” e nossa “geografia”, quer dizer, a espacialização de critérios de ordenação, de conjuntos de regras delimitadoras do lugar de cada coisa, da identidade e da diferença, que se torna confusa e embaralhada desde o início do século XIX, com o advento da modernidade.

A enciclopédia de Borges, que suscita o riso justamente por nos colocar diante da “nossa” própria falta de fundamento, dispõe lado a lado animais verdadeiros e fantasiosos, contendo, inclusive, uma categoria para designar aqueles que estão incluídos naquela classificação. No entanto, eles estão cuidadosamente separados, cada um ocupando seu lugar, sua categoria, de ficção ou realidade, de modo que o absurdo que salta aos olhos não é aquele relativo aos animais imaginários, como sereias, por exemplo, mas aquele da própria classificação:

Não são os animais ‘fabulosos’ que são impossíveis, pois que são designados como tais, mas a estreita distância segundo a qual são justapostos aos cães em liberdade ou àqueles que de longe parecem moscas. O que transgride toda imaginação, todo pensamento possível, é simplesmente a série alfabética (a, b, c, d) que liga a todas as outras cada uma dessas categorias” ([1966], 2002, p. X)

Trata-se da estranheza do encontro, aquela que nos desperta o riso, diz Foucault, que se sustenta apenas no próprio ato de classificação. A referência literária remete-nos ao próprio problema do ordenamento, aos conjuntos de regras específicas que regem os saberes de determinados tempos históricos, à própria *épistémè*, na qual vigem como ordem as regras de configuração previstas por um *a priori* histórico. Assim, a estranheza pode ser atribuída a qualquer saber ou construção de objetos que escapa à ordem epistêmica vigente, deslize ao qual está sempre sujeita a linguagem, sobretudo enquanto literatura, dada a heterotopias:

O impossível não é a vizinhança das coisas, é o lugar mesmo onde elas poderiam avizinhar-se. Os animais “i) que se agitam como loucos, j) enumeráveis, k) desenhados com um pincel muito fino de pelo de camelo” – onde poderiam eles jamais se encontrar, a não ser na voz imaterial que pronuncia sua enumeração, a não ser na página que a transcreve? Onde poderiam eles se justapor, senão no não-lugar da linguagem? Mas esta, ao desdobrá-los, já não abre mais que um espaço impensável ([1966], 2002, p. XI).

Um não-lugar: algo passível de ser pensado e tornado objeto de pensamento apenas na literatura, capaz de criar espaços heterotópicos, em que a simples disposição dos objetos em categorias inquieta pela lembrança da impossibilidade última do nomear, da arbitrariedade da gramática e da sintaxe: “que autoriza ‘manter juntos’ (ao lado e em frente umas das outras) as palavras e as coisas” ([1966], 2002, p. XIII). A literatura desempenha um lugar fundamental no texto, afirmando-se como lugar do exercício da liberdade por parte da linguagem, como a afirmação do ser mesmo dessa linguagem, que escapa à ordem e à sintaxe, assim como à relação do *Mesmo* e do *Outro*.

Colocado dessa maneira o problema da obra no prefácio, o que esperar do tratamento da questão antropológica em *As palavras e as coisas*? Ora, o prefácio parece tornar determinante esta *épistémè* intersticial, a idade clássica, que surge com o fim do Renascimento, como lugar da possibilidade de designação identitária das coisas, na qual elas falam por si mesmas, e não por meio do discurso, quando da ruptura entre as similitudes e assinalações pela constatação da heterogeneidade entre a linguagem e os objetos. A modernidade se prestaria à busca por uma nova identidade, a identidade do Mesmo, atribuída àquela estrutura capaz de congrega novamente palavras e coisas: o homem, concomitantemente sujeito do conhecimento e objeto das ciências humanas. Essa seria a “tábua”, a partir da qual podemos “distribuir tantas coisas diferentes e parecidas” ([1966], 2002, p. XV) e que, logo se vê, não é “determinada por um encadeamento a *priori* e necessário, nem imposta por conteúdos imediatamente sensíveis” ([1966], 2002, p. XV).

A “ordem” que supostamente tornaria possível o solo identitário das relações entre as palavras e as coisas, com efeito, apenas congrega e isola a partir do “crivo de um olhar” ([1966], 2002, p. XV), um olhar construído, mas que faz parecer serem espontâneas aquelas relações, chamadas a ordenar coisas que, *em si mesmas*, não seriam ordenáveis, diferentemente do que ocorria na idade clássica. A ilusão em torno dessas relações supostamente espontâneas é o que teria feito o mundo moderno crer que haveria continuidade entre domínios tão distintos quanto aqueles da descrição dos saberes empíricos e o das teorias e interpretações que tratam das próprias condições destes saberes, como um “solo positivo” ([1966], 2002, p. XVI-XVII).

Na mesma perspectiva que dirigia *O nascimento da clínica*, é ao olhar que será atribuída a formação da ordem epistêmica, e em torno da qual se mostrará a impossibilidade de se considerar em conjunto o saber positivo, empírico e descritivo, e aquele relativo à reflexão, à crítica, à investigação das condições de possibilidade daquele próprio saber:

De tal sorte que essa região “mediana”, na medida em que manifesta os modos de ser da ordem, pode apresentar-se como a mais fundamental: anterior às palavras, às percepções e aos gestos, incumbidos então de traduzi-la com maior exatidão ou sucesso (razão pela qual essa experiência da ordem, sem seu ser maciço e primeiro, desempenha sempre um papel crítico); mais sólida, mais arcaica, menos duvidosa, sempre mais “verdadeira” que as teorias que lhes tentam dar uma forma explícita, uma explicação exaustiva, ou um fundamento filosófico ([1966], 2002, p. XVII).

O prefácio volta-se, então, à explicitação do objetivo da obra: o de indicar a experiência da sucessão dos modos de positividade pelos quais o Ocidente percebeu e reuniu sua fala, suas trocas, e seus seres naturais, até o momento em que tais saberes ganharam estatuto transcendental, passando a valer como anúncio da finitude do homem e, ao mesmo tempo, como condição de possibilidade das ciências humanas. E aqui, nos termos que abordamos no capítulo anterior, fica clara a filiação deste texto de 1966 à história das descontinuidades de Canguilhem, pois que, implicitamente, o texto nos deixa claro que a sucessão de *épistémès* se dá por meio de rupturas totais¹⁴⁷.

Foucault menciona, ainda no prefácio, o conceito de *a priori* histórico¹⁴⁸. Este conceito nos permite observar que Foucault coloca-se na esteira da reflexão sobre as condições de possibilidade, mas remetida a uma perspectiva histórica; não condições de um conhecimento válido, mas de suas formações históricas. De modo semelhante, era o fato de ser perpassada pela crítica, o que conferia alguma possibilidade a uma antropologia de um ponto de vista pragmático. A crítica como operador que aponta condições e limites ao saber, se aplicada à história, e liberada da subjetividade transcendental, tem a dizer sobre nós mesmos, apontando as regras de formação do conhecimento e de

¹⁴⁷ Diferentemente do que Foucault afirmava na *História da loucura*, onde eram consideradas sucessões menos abruptas, de modo que uma *épistémè* dava as condições de nascimento da outra.

¹⁴⁸ “O ‘*a priori* histórico’, efetivamente, não designa a condição de validade dos juízos, nem busca estabelecer o que torna legítima uma asserção, mas sim as condições históricas dos enunciados, suas condições de emergência, a lei de sua existência com outros, sua forma específica de ser, os princípios segundo os quais se substituem, transforma-se e desaparecem”. E. Castro. Op. cit., p.21.

legitimação das práticas a ele relacionadas, como no caso da psicologia, para a qual Foucault apontará o homem como *a priori* histórico. A positivação, no caso da psicologia, é justamente a conversão da negatividade da natureza humana e da interioridade do homem em objeto determinado de conhecimento. Para isso Foucault apontará não haver qualquer fundamento epistêmico, como veremos adiante.

O *a priori* histórico consiste no núcleo da arqueologia, e define o “espaço da ordem” em que se desenrolam os saberes na sucessão de *épistémés*, aqui descritas, por sua vez, como “campo epistemológico” no qual “os conhecimentos enraízam suas positivities” ([1966], 2002, p. XVIII). A arqueologia seria, nesses termos, a história das condições de possibilidade das diferentes configurações sob as quais o pensamento moderno viu se desenrolar seus critérios epistêmicos e seus conhecimentos concretos, empíricos. Nesse sentido, a história arqueológica permanece crítica, e a singular leitura de Kant por parte de Foucault parece claramente retomada desde a análise da pintura de Velázquez, no capítulo seguinte. Assim como a antropologia pragmática apontava para “formas concretas da existência humana”, na pintura, “o que deve aparecer são, no espaço do saber, as configurações que deram lugar às formas diversas do conhecimento empírico” ([1966], 2002, p. XIX). Lá veremos que é justamente o sujeito que está fragmentado, disperso, tal como o Eu antropológico, segundo a *Tese Complementar*, desprovido de sua unidade sintética.

Dois grandes discontinuidades, duas grandes *épistémés*, demarcariam três distintas ordens do saber no mundo ocidental, de acordo com Foucault: a ruptura que daria início à Idade clássica, no final do século XVIII, e “nossa modernidade”, localizada por volta do início século XIX. Nessas configurações, doravante bem demarcadas e heterogêneas umas às outras, o que se observa não é o desenrolar sincrônico e evolutivo dos saberes sobre as riquezas, os seres naturais e a fala, mas a relação que eles puderam manter entre si, diante de uma mesma *ordem*.

A representação, na idade clássica, sustenta a coerência entre saberes tão díspares, mas que obedecem, ao mesmo tempo, a um mesmo conjunto de regras de configuração, conjunto este que muda inteiramente no século XIX. Três eventos fundamentais seriam responsáveis pelo fim da era da

representação: a perda, por parte da linguagem, de seu papel primordial na relação com os seres; o nascimento de uma “historicidade profunda”, que passa a conferir continuidade ao tempo da linguagem e das coisas, e um terceiro, que parece guardar em si a marca dos outros:

Na medida, porém, em que as coisas giram sobre si mesmas, reclamando para seu devir mais que o princípio de sua inteligibilidade e abandonando o espaço da representação, o homem por seu turno, entra, e pela primeira vez, no campo do saber ocidental. Estranhamente, o homem – cujo conhecimento passa, a olhos ingênuos, como a mais velha busca desde Sócrates – não é, sem dúvida, nada mais que uma certa brecha na ordem das coisas, uma configuração, em todo caso, desenhada pela disposição nova que ele assumiu recentemente no saber. Daí nasceram todas as quimeras dos novos humanismos, todas as facilidades de uma “antropologia”, entendida como reflexão geral, meio positiva, meio filosófica, sobre o homem. Contudo, é um reconforto e um profundo apaziguamento pensar que o homem não passa de uma invenção recente, uma figura que não tem dois séculos, uma simples dobra de nosso saber, e que desaparecerá desde que este houver encontrado uma forma nova ([1966], 2002, p. XX – XXI).

O prefácio ao texto finaliza com o encaminhamento da questão das rupturas e configurações do saber no Ocidente para o problema da antropologia, aqui enraizada na questão da antropologização dos saberes, o que nos leva a supor a centralidade deste problema no desdobramento daquele que foi apontado como propósito principal: fazer a experiência de tais rupturas. Todo o projeto parece remeter a um propósito maior, àquele que diz respeito à busca por “consolo e quietude”. É em vistas do “reconforto” e do “profundo apaziguamento” advindos do pensamento de que a *épistémè* do homem é, também ela, apenas uma brecha na ordem dos saberes ocidentais, que o projeto ganha corpo e motivação. Em síntese: se *As palavras e as coisas* se dedicam a uma arqueologia das ciências humanas é, sem dúvidas, pela importância de se pensar a própria questão da ciência como uma possibilidade histórica, compreendida de modo tradicional, e em sua continuidade, mas, sobretudo, pela importância de se apontar, nessas condições de possibilidade da ciência, a impossibilidade de se considerar o homem como um fundamento. Algo no homem, ou antes, nessa sua condição de fundamento, incomoda e traz inquietude.

Como a quarta pergunta do campo da filosofia, de um ponto de vista “*weltbürgerlicher*”, na Lógica de Kant, é ao homem que devem remeter todas as questões ali propostas, sendo que, nesse caso, não para conduzir todo o

pensamento a esta estrutura, mas para questionar as condições que teriam feito dessa pergunta algo tão fundamental. E ainda: para trazer à tona a ideia de que, como as outras pedras angulares que regiam os outros períodos históricos, essa também tenderá a perder seu lugar epistêmico. *As palavras e as coisas* desenvolve, no coroamento da arqueologia em exercício, aquela que se tornou a mais explícita abordagem da antropologia no pensamento de Foucault desde os rastros deixados abertos pela *Tese Complementar*: aquele da impossibilidade do valor epistêmico do saber antropologizado, consequências de uma errônea apropriação do pensamento kantiano. Algo de muito mais recente e de muito mais específico, que parece conter em si os humanismos, desde Sócrates, mas com todas as “facilidades” que só uma antropologia moderna poderia oferecer ([1966], 2002, p. XXI), por uma passagem “natural” do transcendental ao empírico. Essas facilidades parecem guardar algo de funesto, cujo fim próximo é motivo de apaziguamento.

Na relação que podemos observar entre o presente texto, a *História da Loucura e o Nascimento da Clínica*, Foucault revela um claro empenho em atribuir uma conjuntura ao seu pensamento na década de 60: o *Mesmo* e o *Outro* poderiam se encontrar numa tal análise arqueológica, em que se viriam sobrepor o homem, seu corpo e sua doença:

E se se pensar que a doença é, ao mesmo tempo, a desordem, a perigosa alteridade no corpo humano e até o cerne da vida, mas também um fenômeno da natureza que tem suas regularidades, suas semelhanças e seus tipos – vê-se que lugar poderia ter uma arqueologia do olhar médico. Da experiência-limite do Outro às formas constitutivas do saber médico e, destas, à ordem das coisas e ao pensamento do Mesmo, o que se oferece à análise arqueológica é todo o saber clássico, ou melhor, esse limiar que nos separa do pensamento clássico e constitui nossa modernidade. Nesse limiar apareceu pela primeira vez esta estranha figura do saber que se chama homem e que abriu um espaço próprio às ciências. Tentando trazer à luz esse profundo desnível da cultura ocidental, é a nosso solo silencioso e ingenuamente imóvel que restituímos suas rupturas, sua instabilidade, suas falhas; e é ele que se inquieta novamente sob nossos passos ([1966], 2002, p. XXII).

A instabilidade do homem aponta para a quietude que se pode esperar diante da vindoura ruptura com a configuração moderna do pensamento, tornando possível o pensamento sobre o homem para a além da reduplicação empírico-transcendental, e revelando a ausência de fundamento científico das ciências que tomam o homem por fundamento, aí incluída a medicina normalizadora do corpo humano. Centraremos a análise do texto em torno do

conceito de representação, como meio de conduzir a investigação ao problema antropológico – do nascimento e da morte do homem –, o que nos impele a conferir maior ênfase aos dois últimos capítulos da obra, à relação entre sujeito e homem em *As palavras e as coisas*.

4.1. A ideia de *representação* e seus limites

A morte do homem é antecipada pela problemática da elisão do sujeito na célebre interpretação do quadro *Las meninas*, de Velázquez, no primeiro capítulo, intitulado *Les suivantes*, e torna evidente o propósito de toda a análise que se desenrolará sobre a linguagem, as trocas e a vida, desde o Renascimento, até a Modernidade, passando pelo advento da representação na idade clássica, responsável pela instauração de um abismo entre as palavras e as coisas. A análise do quadro mostra, no exercício da pintura, a



Las Meninas, or The Family of Felipe IV (Ca 1656). Velázquez, Diego Rodríguez de Silva y. Fonte: On line Gallery - Museo Del Prado

tessitura de uma trama de olhares que revelam algo sobre os limites da representação, pela composição de elementos que figuram na tela, mas de modo pouco evidente: um estar lá sem ser visto, assim como um *ver* que não pode ser representado. Descrevendo a pintura, Foucault aborda as rupturas e as condições de possibilidade (e de impossibilidade) do pensamento moderno e, nele, do saber sobre o homem.

O quadro é de 1656 e, com esta referência, Foucault parece colocá-lo na condição de ícone da representação clássica, que antecipa, no entanto, seus próprios limites. A representação é problematizada desde o início da descrição: o pintor, representado na pintura, anuncia, a qualquer espectador que se coloque diante do quadro, ao mesmo tempo, sua visibilidade, e sua invisibilidade, pela antecipação do momento em que ele se voltará ao exercício do trabalho, saindo inteiramente do alcance da vista do espectador: “como se o pintor não pudesse ser ao mesmo tempo visto no quadro em que está representado e ver aquele em que se aplica a representar alguma coisa. Ele reina no limiar dessas duas visibilidades incompatíveis” (FOUCAULT, [1966], 2002, p. 4). É na invisibilidade que se situa o próprio espectador, e de maneira dupla: primeiramente porque, uma vez que

o pintor mira para fora da tela, dirige seu olhar a ele, a este espectador, que se coloca como que no lugar do modelo que o pintor observa, mas que não está lá representado. Em segundo lugar, pela invisibilidade do próprio motivo da tela pintada, cujo conteúdo, no entanto, é vedado ao espectador. Apenas adiante saberemos que o lugar do espectador é, na verdade, ulterior: é que estamos ocupando, enquanto observadores, o lugar do motivo do pintor, o casal real, refletido no espelho ao fundo, e que Foucault descreverá apenas ao final da análise. Toda a composição leva os espectadores ao desconcertante questionamento: “somos vistos ou vemos?” ([1966], 2002, p. 6). O próprio jogo de luz e sombra do quadro revela, segundo Foucault, essa alternância entre extrema visibilidade e total ocultação dos objetos representados.

O ápice da análise se dá, então, quando do direcionamento do olhar para as muitas molduras que estampam o fundo da sala representada: uma delas se destaca pelo brilho, e por ser a única efetivamente visível, que Foucault identifica como um espelho, a refletir justamente o casal real, olhado pelo pintor, e que deve se encontrar justamente na posição em que estamos enquanto espectadores: “de todas as representações que o quadro representa, ele é a única visível; mas ninguém o olha”, apesar de ele ocupar uma posição central ([1966], 2002, p. 8-9). O espelho, ao fundo da tela, sem que ninguém a mire, atravessa toda a representação, restituindo “a visibilidade ao que permanece fora de todo olhar” ([1966], 2002, p. 10). O espelho reflete o casal que todos os personagens da composição estão a ver, sem que seja acessível, no entanto, ao espectador: o casal refletido no espelho está no quadro e não está. O espelho é duplamente invisível: primeiro porque, na composição, ninguém o olha e, segundo, porque aquilo que ele reflete escapa ao ângulo da própria composição.

A questão da linguagem em meio ao problema da representação surge quando Foucault finalmente nomeia as personagens e o pintor do quadro, salientando, no entanto, que apesar de esse nomear parecer fechar a designação, de as palavras efetivamente nomearem as coisas, a relação da linguagem com a pintura é, na verdade, infinita ([1966], 2002, p. 12). E nessa passagem do primeiro capítulo, Foucault dá indícios da relação entre a questão do homem e das ciências humanas pela referência à incomensurabilidade entre o olhar e a linguagem:

[...] por mais que se diga o que se vê, o que se vê não se aloja jamais no que se diz, e por mais que se faça ver o que se está dizendo por imagens, metáforas, comparações, o lugar onde estas resplandecem não é aquele que os olhos descortinam, mas aquele que as sucessões da sintaxe definem ([1966], 2002, p. 12).

Os saberes seguem sempre uma determinada ordem, um determinado conjunto de regras, modos de articulação entre o discurso e o objeto, dos quais um, de modo específico, unifica suas relações de designação e conhecimento em torno da figura do homem, qual seja o do pensamento moderno. Na descrição da pintura de Velázquez, a nomeação dos personagens, do próprio pintor, significaria o estreitamento de relações infinitas entre o olhar e o agregado sensível. A descrição de *Las meninas*, antes de identificar os traços e elementos reconhecidos ali pela tradição, intenta deixar entrever a multiplicidade de possibilidades, movimentos e intenções que se apresentam por si mesmas, “ao nível de sua existência” ([1966], 2002, p. 12).

Mas o quadro de Velázquez está composto segundo uma ordem específica, aquela da representação, a ordem clássica que cindiu irrevogavelmente a semelhança entre as coisas e as palavras. O quadro revela “todo o ciclo da representação” ([1966], 2002, p. 14): olhar, tela, pincel e palheta, figuras representadas, as luzes que revelam e as sombras que obliteram; o reflexo do espelho; a metalinguagem plástica da reprodução.

Dois possíveis figuras são apontadas pelo autor, no sentido de conferir unidade aos elementos desta composição e indicar seu centro: poderíamos dividir a tela segundo um corte em X, que a abarcasse de ponta a ponta, ou segundo uma curva, uma concha, cujo recôncavo coincidira com o rosto da princesa Margarida, reconhecida como tema principal da composição ([1966], 2002, p. 15-16). Seguindo a guia de uma ou outra destas duas formas, o centro do quadro não parece ser o mesmo: “no sentido da profundidade, a princesa se superpõe ao espelho; no da altura, é o reflexo que se superpõe ao rosto. Mas a perspectiva os torna muito próximos um do outro” ([1966], 2002, p. 16). Com essa observação, Foucault nos remete ao ponto exato ao qual toda a descrição do quadro nos quer conduzir: apesar de a infanta, filha do casal real ser o tema central da composição de Velázquez, de uma outra perspectiva, este papel parece ser desempenhado pela figura do casal real que, segundo a representação, julgamos estar lá, no reflexo do espelho, mas que, a rigor, não

faz parte da composição, estando situado um pouco antes da mesma, no exato lugar onde se posiciona o espectador que contempla.

Esse jogo realiza bem uma analogia do advento do próprio lugar do sujeito que suplanta a representação e, tal qual o casal real, ocupa uma posição soberana, por ser capaz de tudo ver sem, no entanto, ser visto de modo determinado. Numa analogia com o conteúdo da obra, teríamos, segundo o X desenhado, a infanta Margarida, enquanto tema principal, a representar aquilo sobre que o texto dedica intenso trabalho: a arqueologia dos saberes empíricos sobre a linguagem, a história natural e as riquezas. E, por outro lado, segundo o corte em curva, o lugar do sujeito, que jamais está lá, de modo tão evidente, como está a infanta. Como figura reduplicada, o casal real reúne em si todo um jogo de olhares, anunciando sua presença e, ao mesmo tempo, furtando-se ao olhar. Vislumbra-se o sujeito como núcleo da representação em seus limites:

O rosto que o espelho reflete é igualmente aquele que o contempla; o que todas as personagens do quadro olham são também as personagens a cujos olhos elas são oferecidas como uma cena a contemplar; o quadro como um todo olha a cena para a qual ele é, por sua vez, uma cena. Pura reciprocidade que manifesta o espelho que olha e é olhado [...]” ([1966], 2002, p. 17).

No entanto, segundo qualquer daquelas linhas imaginárias traçadas, o lugar inacessível do sujeito é evocado: ele está e não está lá, antecipa-nos a condição do homem como duplo empírico transcendental, e ocupando um lugar epistêmico ao mesmo tempo central e desprezado, tal como o casal real na tela. Não há sustentáculo para sua soberania, pois que sua presença é, ao mesmo tempo, ausente e considerada evidente, podendo ser desconsiderada enquanto representação sem que, supostamente, sua “majestade” seja posta em questão:

Esse centro é simbolicamente soberano na sua particularidade histórica, já que é ocupado pelo rei Filipe IV e sua esposa. Mas, sobretudo, ele o é pela tríplice função que ocupa em relação ao quadro. Nele vêm superpor-se exatamente o olhar do modelo no momento em que é pintado, o do espectador que contempla a cena e o do pintor no momento em que compõe seu quadro (não o que é representado, mas o que está diante de nós e do qual falamos). Essas três funções “olhantes” confundem-se em um ponto exterior ao quadro: isto é, ideal em relação ao que é representado, mas perfeitamente real, porquanto é a partir dele que se torna possível a representação; nessa realidade mesma ele não pode deixar de ser invisível ([1966], 2002, p. 18-19).

A impossibilidade de se representar, ao mesmo tempo, e num mesmo movimento, artista, obra e modelo, remete-nos, de acordo com Foucault, ao desacordo fundamental da representação, uma relação que não pode mais estar aí inteiramente presente ([1966], 2002, p. 20). A composição do quadro em seu jogo de luzes e sombras, presenças e ausências, anteciparia o advento de uma ordem nova do saber: o fim da representação pela condução do sujeito a fundamento do saber, posição esta que revela sua própria fragilidade: este sujeito não pode estar ali, pois sua função é por demais reduplicada, chamada a servir de modelo, de sujeito e fundamento num mesmo movimento:

Talvez haja, neste quadro de Velázquez, como que a representação da representação clássica e a definição do espaço que ela abre [...] Mas aí, nessa dispersão que ela reúne e exhibe em conjunto, por todas as partes um vazio essencial é imperiosamente indicado: o desaparecimento necessário daquilo que a funda – daquele a quem ela se assemelha e daquele a cujos olhos ela não passa de semelhança. Esse sujeito mesmo – que é o mesmo – foi elidido. E livre, enfim, dessa relação que a acorrentava, a representação pode se dar como pura representação ([1966], 2002, p. 21).

A idade clássica como idade da representação, diz Foucault, inaugura o tempo do erro, do desencontro: “as similitudes decepcionam, conduzem à visão e ao delírio” ([1966], 2002, p. 65). Os sentidos são questionados em sua validade epistemológica, e o espírito científico e racionalista põe em cheque a ingenuidade do espírito humano, que julgava encontrar entre a natureza e o conhecimento uma relação de concordância: “A idade clássica instaura o racionalismo e a ordem científica” ([1966], 2002, p. 75).

Mas em que consiste, com efeito, a representação para Foucault? A representação não é o “colocar diante” de um objeto para um espírito, ou sujeito (*vor-stellen*¹⁴⁹) é “uma disposição geral que define um modo de ser da linguagem, dos indivíduos da natureza e dos objetos da necessidade e do desejo” ([1966], 2002, p. 287-288). Representar significa em *As palavras e as coisas* cindir, duplicar, tornando próprio a uma *Ordem*: “tão essencial para a idade clássica quanto foi para o Renascimento a relação com a *Interpretação*” ([1966], 2002, p. 80). Essa *Ordem* é a ordem da *máthêsis*, do cálculo universal

¹⁴⁹ Num sentido específico e recorrente na filosofia alemã, consiste no “colocar diante” (*vor-stellen*), a colocação do objeto para um sujeito. Em suma: o ato de fazer algo tornar-se “presente ao espírito”, e que guarda íntimas relações também com o sentido que o verbo *représenter* tem em francês (*se représenter* = imaginar. Cf. A. Lalande. *Vocabulário técnico e crítico da filosofia*, 1993, p. 953-954).

a que está submetido todo o pensamento clássico, nos termos deste texto de 1966.

Em suma, a representação é o sinal da continuidade que acolhe a *diferença* e do pensamento que se dobra sobre si mesmo ([1966], 2002, p. 67), obedecendo à ordem do conhecimento e do racionalismo. De acordo com esta ordem, o signo, que no Renascimento constituía o “feliz encontro” da coisa com sua interpretação, numa relação de similitude, passa a ser algo forjado, constituído, a consequência de um *ato*.

O advento desta *Ordem* demarcaria o momento do nascimento de três ciências empíricas: a gramática geral, a história natural e a análise das riquezas. A relação entre as palavras e as coisas, segundo uma ordem determinada, revelaria as condições de possibilidade tanto das ciências como da filosofia, não ocupando esta o lugar primordial de fonte na determinação do fundamento do conhecimento.

A primeira parte de *As palavras e as coisas* gira em torno, então, das transformações ocorridas na *épistémè* do Renascimento e que teriam configurado o saber na idade da representação clássica, sobrepondo-se ao saber como *semelhança*. De acordo com Foucault, até o final do século XVI, a semelhança era a categoria que caracterizava o saber da cultura ocidental, “permitindo o conhecimento das coisas visíveis e invisíveis” e organizando o jogo dos símbolos de maneira que, a representação, se existia, era mera repetição: “o mundo enrolava-se sobre si mesmo: a terra repetindo o céu, os rostos mirando-se nas estrelas e a erva envolvendo nas suas hastes os segredos que serviam ao homem”. ([1966], 2002, p. 23). A linguagem ali figurava apenas como um “espelho do mundo” ([1966], 2002, p. 23).

As similitudes relacionavam por aproximação, pelo acordo, e mesmo pela oposição, formando tramas semânticas em que as coisas ofereciam por si mesmas sua visibilidade e suas relações umas com as outras. Esta visibilidade e esta possibilidade do dizer eram garantidas pela assinalação de tais similitudes: marcas, sinais, indícios a serem decifrados, como que depositados “na superfície das coisas” ([1966], 2002, p. 36). As coisas, que se dão numa natureza obscura, velada, tornam-se material de uma “hermenêutica das semelhanças”, que faz falar os signos, ao passo que uma “semiologia das assinalações” ([1966], 2002, p. 41) fornece os elementos para se encontrar o

lugar no qual tais signos vêm falar e as regras e liames a que estão sujeitos: “Buscar o sentido é trazer à luz o que se assemelha.” ([1966], 2002, p. 40).

Nesses termos, o conhecimento do século XVI, segundo a arqueologia de Foucault, é ao mesmo tempo “ilimitado” e “pobre” ([1966], 2002, p. 42), uma vez que, apesar de ele ser capaz de lidar com uma infinidade de possibilidades de relações, de semelhanças e assinalações, refere-se, no entanto, sempre à “mesma coisa”, uma mesma natureza de que se faz um único discurso: “Por toda a parte, há somente um mesmo jogo, o do signo e do similar, e é por isso que a natureza e o verbo podem se entrecruzar ao infinito, formando, para quem sabe ler, como que um grande texto único”. ([1966], 2002, p. 47).

A própria linguagem no âmbito deste reconhecimento imbrica-se às coisas, como que também fazendo parte delas, algo inteiramente diferente da estrutura que costumamos lhe atribuir, como um conjunto de signos “uniforme e liso”, dado à clara reflexão das coisas. Numa referência ao Gênesis, Foucault salienta a ideia renascentista de que, em sua primeira forma, a linguagem teria sido dada aos homens na clareza de uma uniformidade, o que se teria perdido com o castigo divino imposto aos homens pela audaciosa empreitada da construção da torre de Babel. Longe de se oferecer como espaço uniforme e liso ([1966], 2002, p. 47), a linguagem encontra-se: “depositada no mundo e dele faz parte porque, ao mesmo tempo, as próprias coisas escondem e manifestam seu enigma como uma linguagem e porque as palavras se propõem aos homens como coisas a decifrar” ([1966], 2002, p. 47). A linguagem se torna múltipla e não mais assinala, mas, ainda assim, ela não está “separada do mundo” ([1966], 2002, p. 50), de modo que sua existência mesma é evocada, no nomear, e não naquele espaço liso e transparente de designação. Essa sua existência prevaleceu, segundo Foucault, predominantemente como escrita, como verbo que o próprio Deus teria depositado no mundo ([1966], 2002, p. 53). O saber dizia respeito, sobretudo, a uma contínua busca do fazer falar e da interpretação total, a relacionar, portanto, os elementos dados naturalmente, ou concedidos por Deus. Promovia esse encontro entre as coisas e seu dizer, ambos fazendo parte do mundo; consistia “em referir a linguagem à linguagem. Em restituir a grande planície uniforme das palavras e das coisas” ([1966], 2002, p. 55).

O final do Renascimento traria uma mudança indelével na maneira de se compreender a linguagem, as assinalações, as palavras e as próprias coisas, mudança que Foucault associa ao desenvolvimento da gramática de Port-Royal ([1966], 2002, p. 58). As palavras e as coisas vão definitivamente separar-se. A semelhança passa a constituir tanto a forma como o conteúdo dos signos, de modo que sua estrutura se torna binária: significante e significado. Pela primeira vez no mundo ocidental se teria tornado problemático algo antes inquestionado: como é possível a ligação de um signo com um significado, e como saber se ambos efetivamente se correspondem? ([1966], 2002, p. 58-59). A linguagem como algo pertinente ao mundo perde lugar na Idade Clássica, sendo que sua única expressão, remanescente deste processo de ruptura, e livre da relação de significação clássica, reside no texto da literatura, e que manifestaria “o ser vivo da linguagem” ([1966], 2002, p. 60). A literatura é sempre referida em relação à liberdade e à possibilidade de “abertura” e indeterminação à qual o autor retorna renitentemente.

Com a representação, instaura-se, então, uma nova ordem no saber. Foucault recorre à figura de Dom Quixote, cujas aventuras constituem um ícone da “decifração do mundo”, e um “espelhamento das semelhanças” ([1966], 2002, p. 64-65). Dom Quixote antecipa a literatura moderna, como poesia e liberdade da linguagem, ao mesmo tempo em que congrega o tema da loucura enquanto diferença. Com ele, passa-se a não mais descrever o mundo. As similitudes não correspondem, elas falham, “decepcionam” e “conduzem ao delírio”; as palavras erram ([1966], 2002, p. 65).

Com o nascimento da representação, a linguagem não se torna, no entanto, impotente, e a segunda parte de Dom Quixote é evocada pela sua “dobra sobre si mesma”, em que a primeira parte do romance é referida como objeto e em que as palavras foram definitivamente convertidas em signos ([1966], 2002, p. 66-67). Apesar de figura clássica, Dom Quixote prenuncia a modernidade pela liberdade da literatura, assim como pela reunião entre poesia e loucura ([1966], 2002, p. 68). E aqui Foucault retoma a *História da loucura*, afirmando o lugar do louco na *diferença*, como “jogador desregrado do Mesmo e do Outro” ([1966], 2002, p. 67). Entre o louco e o poeta há relações fundamentais, que se dão na ruptura com as similitudes e numa ordem das identidades e diferenças ([1966], 2002, p. 68).

Foucault afirma ser o século XVII o tempo do *Barroco*, do erro, das suposições infundadas, e da crítica às semelhanças que, a cada vez, são recusadas em sua evidência. Essas suposições consistem, com efeito, em falhas do espírito humano na apreensão da natureza ([1966], 2002, p. 70-71). Tal como na *História da loucura*, o autor identifica aqui ordens distintas na regulação do conhecimento, e a oposição apresentada ali na determinação do lugar da loucura entre razão e desrazão na Idade Clássica, é aludida aqui pela ordenação dos conflitos entre identidade e diferença. A idade clássica instaura a ordem do Mesmo e do Outro no conhecimento ocidental¹⁵⁰: “daí, toda a *epistémê* da cultura ocidental se acha modificada em suas disposições fundamentais” ([1966], 2002, p. 74-75), engendrando a ordem científica do racionalismo ([1966], 2002, p. 75), um tempo da *medida*, no qual a linguagem vai definitivamente deixar o domínio das coisas “para entrar na sua era de transparência e neutralidade” ([1966], 2002, p. 77).

Desenvolve-se uma consideração “crítica”¹⁵¹ do conhecimento e, doravante, ele dependerá da instauração de um ato, um ato de representação, que constitui um signo, e que só ganha sentido diante deste ato, “e, se Deus utiliza ainda signos para nos falar através da natureza, serve-se de nosso conhecimento e dos laços que se estabelecem entre as impressões, para instaurar no nosso espírito uma relação de significação” ([1966], 2002, p. 82). O signo encontra sempre seu espaço dentro do conhecimento. Diferentemente do que ocorria no Renascimento, não mantém nenhuma relação imediata de semelhança com as coisas, e presta-se aos valores da natureza e da convenção ([1966], 2002, p. 81-84), de modo que o conhecimento se afirmará como a medida de um cálculo que estabelece signos numa linguagem arbitrária. Todo o esforço do conhecimento será o de encontrar a mais perfeita dessas arbitrariedades, a que possa efetivamente dizer o mundo: “A partir da idade clássica, o signo é a *representatividade* da representação na medida em que ela é *representável*” ([1966], 2002, p. 89).

A relação do saber com os objetos se dá sempre por meio do discurso, de modo que a análise da linguagem assume a forma de uma gramática geral,

¹⁵⁰ Apesar de o prefácio haver indicado as relações entre o Mesmo e o Outro como uma prática milenar (p. IX).

¹⁵¹ No sentido da instauração de um questionamento, não diz respeito, com efeito, à crítica kantiana.

e mantém relações com a investigação acerca dos seres naturais em termos de classificação, de taxionomia, nas quais o discurso visa a adequar-se à própria natureza.

Não há aqui um sujeito do conhecimento como fundamento da representações, dotado de faculdades capazes de unificá-las, de modo que a identidade necessária à representação é assegurada somente pela imaginação, responsável pela passagem de uma representação à outra por meio da semelhança: “[...] Sem imaginação não haveria semelhança entre as coisas” (*Idem*, p.95). Mas a imaginação aqui, embora uma faculdade humana, não é motivo para dispor o homem como centro do ato de conhecer. É a própria representação que, dobrando-se sobre si mesma, garante a repetição de impressões quase idênticas àquelas recebidas da natureza – uma natureza que é, ela própria, semelhante a si mesma – tornando possível, então, a imaginação ([1966], 2002, p. 97).

Não que não haja uma reflexão sobre a natureza humana, diz Foucault. A questão é que ela não é tornada objeto central de análise, sendo chamada apenas a assegurar a ligação entre imaginação e semelhança:

Se as noções de natureza e natureza humana tiveram na idade clássica uma certa importância, não é porque bruscamente se descobriu, como campo de pesquisas empíricas, essa potência surda, inesgotavelmente rica, a que se chama natureza; não é também porque se isolou, no interior dessa vasta natureza, uma pequena região singular e complexa que seria a natureza humana. de fato, esses dois conceitos funcionam para assegurar a interdependência, o liame recíproco da imaginação e da semelhança. Decerto que a imaginação não é, em aparência, senão uma das propriedades da natureza humana, e a semelhança um dos efeitos da natureza. Mas, seguindo a rede arqueológica, que confere suas leis ao pensamento clássico, vê-se bem que a natureza humana se aloja nesse tênue extravasamento da representação que lhe permite se rerepresentar (toda a natureza humana está aí: apenas estreitada ao exterior da representação para que se apresente de novo, no espaço branco que separa a presença da representação e o ‘re’ de sua repetição); e que a natureza não é mais do que o inapreensível tumulto da representação que faz com que a semelhança seja aí sensível antes que a ordem das identidades seja visível. Natureza e natureza humana permitem, na configuração geral da epistémê, o ajustamento da semelhança e da imaginação, que funda e torna possíveis todas as ciências empíricas da ordem ([1966], 2002, p. 98).

É a partir do nascimento dessas ciências empíricas que um conhecimento do homem se tornará possível, e não o contrário. A *máthesis* como ordenação matemática e racional do universo nada deve à racionalidade originária do homem, mas aquela conferida à própria natureza. Para além de

uma matematização do mundo, ela implica uma “ciência geral” da ordenação da natureza e do saber a partir de identidades e diferenças que classificam os objetos, e numa “análise *genética*”, por meio da qual se observam a ordenação de sequências empíricas no que diz respeito aos seres naturais. Assim, não são o homem, a natureza ou a vida que se dão espontaneamente ao conhecimento. Estes “fenômenos” reclamam para si um domínio de positivities que simplesmente não faz parte da *épistémè* clássica.

4.1.1. Gramática, história natural e riquezas: as ciências empíricas antes do homem

Uma vez identificada a ordem clássica do saber como visão matematizada e contínua do mundo, três âmbitos distintos do saber serão investigados na ruptura da pertença a esta ordem pela ênfase no aspecto empírico de seus saberes. O que a história teria considerado como desenvolvimento e aprimoramento da linguagem e da fala humanas, a valoração das riquezas e do trabalho, e a “descoberta” do homem como ser vivo, é remetido à fragmentação da ordem da representação na idade clássica, onde Foucault aponta não haver configuração para o desenvolvimento de qualquer filologia, economia ou biologia.

Há uma densa consideração sobre a linguagem em *As palavras e as coisas*, sobretudo pelo fato de ela implicar o saber que mantém as mais estreitas relações com a representação. Enquanto um dos saberes em torno dos quais a história, de um ponto de vista tradicional, observou a evolução de faculdades e capacidades humanas, a linguagem, enquanto fala, revela-se em sua estrutura gramatical durante todo o período da representação. É contra a consideração da linguagem como discurso ou gramática que Foucault opõe o papel de escape atribuído à literatura, responsável pela principal, se não a única, consideração ontológica por parte do autor no texto. A literatura é compreendida em seu exercício de uma “função enigmática” ([1966], 2002, p. 124), como a possibilidade, intrínseca ao próprio *ser* da linguagem, de se dar

como expressão “livre”, como evasão à crítica, ao discurso, e à repetição da dialética do Mesmo e do Outro.

Durante a era clássica, a função da linguagem era, então, a de representar em palavras um pensamento que representa a si mesmo, ela “não é efeito exterior do pensamento, mas o próprio pensamento”, ao passo que, no tempo do Renascimento, a linguagem pertencia ao mundo ([1966], 2002, p. 108). Foucault opõe a representação ao *comentário* do período renascentista, no qual a leitura do mundo é secundária com relação ao texto, que é o próprio mundo, num “entrelaçamento de marcas e palavras” ([1966], 2002, p. 109):

A partir da idade clássica, a linguagem se desenvolve no interior da representação e nesse desdobramento de si mesma que a escava. Doravante, o Texto primeiro se apaga e, com ele, todo o fundo inesgotável de palavras cujo ser mudo estava inscrito nas coisas; só permanece a representação, desenrolando-se nos signos verbais que a manifestam e tornando-se assim *discurso* ([1966], 2002, p.p. 109).

Uma ambiguidade se teria instaurado, de modo que a linguagem será chamada a desempenhar, de um lado, apenas o papel de função, conjunto de mecanismos de articulação dos signos ([1966], 2002, p. 110), mas, de outro, por sua capacidade de deixar transparecer, nas palavras, a verdade daquilo que representa ([1966], 2002, p. 110). No interior dessa dualidade é que se gera a tensão entre aquela função crítica e a linguagem da literatura, que busca “se aproximar daquilo que é a linguagem no seu ser mesmo” ([1966], 2002, p. 112).

Enquanto *análise* do pensamento, a linguagem se torna objeto de uma gramática geral, um “estudo da ordem verbal na sua relação com a simultaneidade que ela é encarregada de *representar*” ([1966], 2002, p. 114), constituindo uma filosofia inerente ao espírito ([1966], 2002, p. 115), e assumindo a “forma inicial de toda reflexão, tema primeiro de toda crítica” ([1966], 2002, p. 116). A linguagem que, enquanto comentário, era segredo partilhado (*Idem*, p. 123), tornou-se possibilidade de revelação e de expressão de um saber que agora diz o que está oculto e precisa ser desvelado: “[...] trata-se de atribuir à representação signos pelos quais seja possível desdobrá-la segundo uma ordem necessária e visível” ([1966], 2002, p. 123). Falar, esclarecer e saber, dizem respeito agora a um e mesmo movimento na ordem da representação.

Doravante, a linguagem será analisada a partir da proposição como unidade do discurso e expressão de uma conjuntura entre juízo, sujeito (matéria/ objeto), atributo, e o próprio liame da atribuição ([1966], 2002, p. 130-131). Enquanto proposição, a linguagem, em sua função de discurso revelador do mundo, estabelecerá com o *verbo* uma relação ambígua, pois que, de um lado, este se encontra em meio a todas as outras palavras, na estrutura da proposição e em obediência a suas regras, mas, de outro, ganha um estatuto fundamental, ao mesmo tempo ontológico e epistêmico, desempenhando o papel privilegiado da relação da linguagem com o ser ([1966], 2002, p. 130-131): “Sem uma forma de designar o ser, não há linguagem; mas sem linguagem, não há verbo ser, o qual é apenas uma parte dela. Essa simples palavra é o ser representado na linguagem; mas é também o ser representativo da linguagem” ([1966], 2002, p. 132). Nesta estrutura da proposição, na qual o verbo ocupa um lugar determinante, é que encontramos o cerne da linguagem como gramática de Port-Royal, e na qual compreendemos o discurso que nomeia o que é dado à representação ([1966], 2002, p. 135). A linguagem assume, então, uma função soberana em meio às palavras, sendo capaz de organizá-las e desmembrá-las, de constituir-se em sua função de significação e análise, o que torna possível, portanto, que passe a ser considerada como objeto de ciência ([1966], 2002, p. 145).

É também a partir da linguagem que Foucault começa a desenvolver uma forma epistêmica, um “quadrilátero”, no qual funções e aspectos do saber mantêm relações entre si. Este quadrilátero é o que permite observar a pertinência de todos os saberes investigados, sobre a própria linguagem, a história natural, e a análise das riquezas, a uma mesma *épistémè*. Mas é também, como veremos adiante, o que permite compreender os limites da representação e do pensamento clássico com o advento da figura do homem, também ela pensada a partir de um quadrilátero, quando do desenvolvimento daqueles saberes como “empiricidades”.

No caso da linguagem, os vértices desse quadrilátero são ocupados por suas funções: proposição, articulação, derivação, e designação, que entre si se relacionam ou opõem ([1966], 2002, p. 163). A proposição é o lugar das relações entre identidade e diferença, é ela quem estabelece a relação das palavras com as coisas: indo “da afirmação envolvida em todo ato de julgar à

designação implicada em todo ato de nomear”, nomeando sempre algo que em si já é representado ([1966], 2002, p. 164).

As outras funções da linguagem desempenham as relações de analogia necessárias ao conhecimento, por meio das quais se sustenta, no pensamento clássico, a função da semelhança, perdida no Renascimento ([1966], 2002, p. 164). No centro deste quadrilátero se acha o *nome*, que guarda em si a condição de possibilidade da própria taxionomia, da classificação, unificando todas as funções da linguagem, sendo também por meio dele “que o discurso se articula com o conhecimento” ([1966], 2002, p. 164) e que “toda a linguagem pode entrar numa relação com a verdade” ([1966], 2002, p. 165). Na relação entre a proposição e as semelhanças possíveis pelas funções de designação, derivação e articulação, centra-se a

unidade sólida e cerrada da linguagem na experiência clássica. É ela que, pelo jogo de uma designação articulada, faz entrar a semelhança na relação proposicional. Quer dizer, num sistema de identidades e diferenças, tal como é fundado pelo verbo *ser* e manifestado pela rede dos *nomes*. A tarefa fundamental do “discurso” clássico consiste em *atribuir um nome às coisas e com esse nome nomear o seu ser*. Durante dois séculos, o discurso ocidental foi o da ontologia. ([1966], 2002, p. 169).

Na contramão dessa linguagem impera a literatura clássica que toma o nome não por sua função de liame, fundamento, classe, mas por sua capacidade de dizer “o ser bruto da linguagem”, um “discurso não-discursivo” ([1966], 2002, p. 167), livre de qualquer representação.

Por seu turno, e como parte da configuração clássica dos saberes, segundo a divisão de *As palavras e as coisas*, a história natural se desdobra pela atribuição de uma maior amplitude aos seres vivos, uma racionalidade própria descoberta em meio à racionalidade mecânica cartesiana ([1966], 2002, p. 172). Foucault esforça-se por mostrar, no entanto, que até o fim da idade clássica, não havia, no conhecimento dos seres e da história natural alguma coisa como a “vida”:

Pretende-se fazer histórias da biologia no século XVIII; mas não se tem em conta que a biologia não existia e que a repartição do saber que nos é familiar há mais de 150 anos não pode valer para um período anterior. E que, se a biologia era desconhecida, o era por uma razão bem simples: é que a própria vida não existia. Existiam apenas seres vivos e que apareciam através de um crivo do saber constituído pela *história natural* ([1966], 2002, p. 174-175).

É por meio da representação que se pode compreender o que podia ser, no século XVIII, algo como uma história dos seres naturais, sendo a característica de ser vivo apenas uma classificação dentre outras. É a representação que fornece o solo comum no qual se devem encontrar as coisas e a linguagem, as quais, em si mesmas, estão separadas. O propósito, então, é o de conduzir, por meio do olhar, o mais próximo possível, a linguagem às coisas ([1966], 2002, p. 181). Assim como, no domínio da linguagem, a proposição aproxima sujeito e atributo por meio do verbo, a descrição, na história natural, faz falar a representação dos seres naturais (*Idem*, p.186). A *estrutura* exerce um papel equivalente ao da proposição e da articulação linguísticas, designando o que é visível, organizando previamente o que é dado à história natural e, juntamente com o *caráter* que, além dos valores designativos, fornece o *lugar* onde ocorre a derivação dos nomes que organizam as espécies, insere a história natural na *máthesis* ([1966], 2002, p. 187-191).

A relação da linguagem com a história natural, organizada segundo o quadrilátero acima referido, é possível, segundo Foucault, pois que ambas se encontram sob uma mesma ordem, heterogênea com relação às do Renascimento e da idade clássica. Linguagem como nomear e história natural são contemporâneas, e o que aquela nomeia não são os seres em si, mas uma estrutura ordenável, e sobre a qual se pode falar: constrói-se uma “linguagem segunda a partir dessa linguagem primeira, mas certa e universal” ([1966], 2002, p. 191). As designações referem-se apenas a outras designações ([1966], 2002, p. 199), num sistema de ordenamento de identidades e diferenças inteiramente distinto daquele das assinalações renascentistas, pelas quais cada coisa designava, com efeito, apenas a si mesma.

Assim como a linguagem, a representação, no âmbito da história natural, segue uma ordenação sincrônica, na qual o elemento do tempo jamais é fundamental nas aproximações e distanciamentos de uma espécie com relação à outra. Não há, de acordo com Foucault, a ideia de *evolução*¹⁵²:

¹⁵² “A *História natural* se distingue arqueologicamente de uma história da natureza e se apresenta antes como *discurso* da natureza e discurso de uma natureza contínua [...] a classificação taxinômica se relaciona essencialmente a uma teoria da linguagem”. P. Sabot. *Lire les mots et les choses*, 2006, p. 42.

Não há nem pode haver sequer a suspeita de um evolucionismo ou de um transformismo no pensamento clássico; pois o tempo jamais é concebido como princípio de desenvolvimento para os seres vivos na sua organização interna; só é percebido a título de revolução possível no espaço exterior onde eles vivem ([1966], 2002, p. 208).

Por mais que a história natural observe *revoluções* por meio das quais os seres se transformam, elas apenas desempenham o papel de princípio de continuidade que caracteriza a superfície sem interrupção formada por esses mesmos seres ([1966], 2002, p. 210). A continuidade é anterior ao próprio tempo e à história, o que aqui tem uma conotação meramente negativa, e garante que, de um lado, os seres vivos assumem paulatinamente formas diferenciadas que lhe tornarão algo inteiramente novo, ou, de outro, seguindo esta continuidade, encaminham-se no sentido de uma forma mais perfeita, numa “espécie terminal”, dotada dos caracteres de todas as outras que lhe antecederam ([1966], 2002, p. 212).

Nessa segunda perspectiva de negatividade contínua, o próprio homem figuraria como uma espécie esboçada pela natureza de modo “provisoriamente terminal” para a constituição da qual muitos protótipos rudimentares se teriam perdido. Apenas enquanto conjunto é que se pode conceber mudanças e transformações na história das espécies, o que impediria o desenvolvimento de qualquer teoria evolucionista na idade clássica: “a história natural não concebe uma história da natureza” ([1966], 2002, p. 217). É antes pela sua relação com outros saberes de uma mesma *épistémè*, de um mesmo *a priori* histórico, que se pode observar a dinâmica dos seres vivos:

Esse *a priori* é aquilo que, numa dada época, recorta na experiência um campo de saber possível, define o modo de ser dos objetos que aí aparecem, arma o olhar cotidiano de poderes teóricos e define as condições em que se pode sustentar sobre as coisas um discurso reconhecido como verdadeiro” ([1966], 2002, p. 219).

Há uma relação crítica entre a linguagem e a teoria da natureza que as mantém numa fundamental contemporaneidade. Conhecer, designar e descrever espécies diz respeito também à busca pela linguagem que possa, com efeito, representar verdadeiramente, isto é, pelo simples fato de ser discurso, a história natural desempenha um papel crítico com relação à linguagem, no sentido de ser constante questionamento sobre sua verdade e validade. O discurso que descreve espécies só é possível pela continuidade em que se encontram implicadas linguagem e história natural, continuidade que

torna possível a relação entre as palavras e as coisas, entre aquelas descrições e os seres nomeados, de modo que, diz Foucault, a vida não encontra aí um lugar próprio, um domínio fundamental, uma característica fundamental e distintiva com relação ao inanimado, constituindo apenas uma categoria de classificação: até o fim do século XVIII não há *biologia* ([1966], 2002, p. 222-223).

Um passo fundamental será necessário antes que se possam constituir ciências como a biologia e a filologia, e, nesse sentido, Kant irá desempenhar um papel determinante na consideração do tempo, das sínteses e da dispersão: “isolando a causalidade, inverte a questão; lá onde se tratava de estabelecer as relações de identidade e de distinção sobre o fundo contínuo das similitudes, ele faz surgir o problema inverso da síntese do diverso” ([1966], 2002, p. 225). Síntese essa que ocupará um lugar soberano, unificando todas as representações, de modo que a questão crítica não mais relacionará apenas seres e linguagem, natureza e natureza humana, mas se colocará como condição de todo e qualquer conhecimento (*Idem*). Nesse movimento, a vida surge como objeto de análise e se destaca como um objeto em meio a outros, tornando-se condição de possibilidade para o desenvolvimento das próprias “filosofias da vida” ([1966], 2002, p. 225).

Do mesmo modo, na consideração do saber relativo às *riquezas* na idade clássica, que se relaciona com a gramática geral e a história natural, Foucault aponta para a impossibilidade de uma ciência clássica da *economia*. A análise das riquezas tem, com efeito, um diferencial com relação àqueles outros saberes, pelo fato de dizer respeito a uma prática e a instituições, o que, no entanto, não a faz escapar à “rede arqueológica” implicada na *épistémè* clássica ([1966], 2002, p. 230). Durante o Renascimento, a análise das riquezas se atinha aos problemas do preço e do metal como “massa metálica”, como matéria, substância monetária e signo de medida do valor daquelas. A própria moeda tinha seu *preço*, e estava submetida às variações de valor como todas as outras mercadorias ([1966], 2002, p. 231-235). Em sentido estrito, a própria ideia de *riqueza* como objeto de saber só se torna possível com o advento do mercantilismo. Doravante não será mais a massa metálica, a quantidade em ouro ou prata, a responsável por atribuir valor aos produtos, mas

sua capacidade, enquanto moeda, de significar, de fornecer preço às mercadorias ([1966], 2002, p. 239).

Depois do mercantilismo,

Toda riqueza é monetizável; e é assim que ela entre em *circulação*. Da mesma forma, todo ser natural era *caracterizável* e podia entrar num *taxinomia* [sic]; todo indivíduo era *nomeável* e podia entrar numa linguagem *articulada*; toda representação era *significável* e podia entrar, para ser *conhecida*, num *sistema de identidades e diferenças* ([1966], 2002, p. 240).

Esse sistema de identidades e diferenças não diz mais respeito apenas a um cálculo material, mas à produção, às trocas, ao uso das riquezas que, além de serem representáveis, correspondem a objetos de *desejo*, pautam-se pela *necessidade*, pela *utilidade*, estando, portanto, sujeitas a variações e estimativas ([1966], 2002, p. 240-242). Assim, a riqueza só é efetivamente exprimida em termos de dinheiro porque este cumpre aí uma função representativa ([1966], 2002, p. 245), de modo que o próprio metal torna-se uma mercadoria dentre outras, sujeitas às regras de circulação e ao valor que a partir dela se desenha. O valor só é atribuído pela relação que a moeda estabelece com o produto: “Lá onde a história natural descobria zonas de identidades separadas por diferenças, a análise das riquezas descobre “diferenciais” – tendências ao aumento e à diminuição” ([1966], 2002, p. 262).

Uma mesma *épistémè*, sustenta Foucault, relaciona a representação do que diz respeito ao *caráter*, no âmbito das espécies naturais, e do que diz respeito à *moeda* e à valoração, no domínio da análise das riquezas. Enquanto aquele se vale de uma continuidade entre os seres para nela firmar as identidades e as diferenças, a moeda, por meio da atribuição de preço, dispõe os produtos numa relação contínua de variação, de aumento e diminuição ([1966], 2002, p. 262).

É a própria representação que se coloca como fundamento da atribuição de valor, tornando a análise das riquezas próxima não só da história natural, mas também da gramática geral, o que se pode observar pela consideração de duas teorias distintas do valor na idade clássica. De acordo com a primeira, o valor tem sua constituição no ato da troca, o que Foucault aproxima de uma consideração da linguagem como tendo sua essência no interior da representação, sendo o verbo o fundamento da atribuição. De acordo com a segunda, a atribuição do valor é anterior à troca, e sua condição primeira, o

que Foucault aproxima de uma consideração da linguagem cuja essência se encontra do lado das “designações primitivas”, em que a linguagem está “enraizada fora de si mesma” ([1966], 2002, p. 264). Desse modo se dividiriam as teorias utilitaristas, de um lado, e fisiocratas, de outro, as primeiras atribuindo o valor às trocas, e as últimas, remetendo o valor à própria *existência* das riquezas. Em ambos os casos, tal como no caso da história natural, unem-se o momento de *atribuição* e o de *articulação* ([1966], 2002, p. 277).

O *valor* desempenha, portanto, no âmbito da análise das riquezas, o mesmo papel que a *estrutura*, na história natural, e os elementos não-verbais da proposição, na gramática geral ([1966], 2002, p. 279). Assim, no solo que constitui a representação clássica, o que sempre está em questão são as relação entre o sentido e a forma da verdade, de um lado, e o sentido e a forma do ser, de outro, o que, segundo Foucault, um olhar contemporâneo compreenderia como os horizontes de uma ontologia e de uma semântica ([1966], 2002, p. 287): “A linguagem não é senão a representação das palavras; a natureza não é senão a representação dos seres; a necessidade não é senão a representação da necessidade” ([1966], 2002, p. 289). Com o fim da representação, libertar-se-ão dela tanto a linguagem como o ser vivo e a necessidade, obscurecendo a claridade contínua da era clássica, e trazendo uma série de dificuldades para o saber ([1966], 2002, p. 292).

4.1.2. Os limites da representação: *finitude* e positivities

O final do século XVIII marcará uma ruptura da continuidade entre as palavras e coisas no ato representativo. A idade clássica havia encontrado na representação um solo identitário, a possibilidade do encontro entre as coisas e o conhecimento, unidade esta que havia sido rompida desde o fim do Renascimento. Esta unidade seria a ordem do conhecimento e da razão. Mas a arqueologia, que tem por meta o exame das continuidades e descontinuidades do pensamento ocidental, depara-se com um novo impasse ao identificar um

lapso entre as coisas elas mesmas e a representação. Falta algo à representação. Falta-lhe um *fundamento*. Uma vez cindido o espaço da similitude no Renascimento e instaurada a ordem da *mathésis* na idade clássica, o pensamento ocidental, e por isso ele teria sido desde então transformado e marcado definitivamente, vai girar em torno da ordem do fundamento. O ato de conhecer passa a ter uma relação de interdependência com o ato de fundar, o que levará a modernidade a conceber uma estrutura como o *sujeito* do conhecimento.

Seu advento está estreitamente relacionado, como Foucault já nos havia advertido, ao papel central que será desempenhado pelo tempo e pela história: com a quebra das continuidades e simultaneidades, a representação não mais pode funcionar como solo comum dos diferentes saberes: “a História dá lugar às organizações analógicas, assim como a Ordem abra o caminho das identidades e das diferenças sucessivas” ([1966], 2002, p. 300). Desde então, para o pensamento ocidental, será premente investigar a *origem* das coisas e o curso que teria percorrido cada um dos fenômenos estudados: “A filosofia do século XIX se alojará na distância da história à História, dos acontecimentos à Origem, da evolução ao primeiro dilaceramento da fonte, do esquecimento ao Retorno” ([1966], 2002, p. 301). É o tempo em que será fundamental considerar que o próprio pensamento tem uma história ([1966], 2002, p. 301).

Diante da história, as riquezas não podem ser outra coisa que o produto de um trabalho, é a ele que elas representam ([1966], 2002, p. 305), e o ato de trocar responde apenas às necessidades de diversas naturezas, elas é que passam a dar “a medida que estabelece as igualdades e as diferenças” ([1966], 2002, p. 307), sendo esta medida absoluta, e imposta de fora ao homem ([1966], 2002, p. 308). Juntamente com o trabalho, que escapa ao alcance da representação como acordo de simultaneidades, a consideração do tempo e da história trazem a ideia de finitude ao saber sobre as riquezas:

Se o ouro vale duas vezes mais que a prata não é mais porque os desejos e necessidades dos homens são comparáveis, mas porque, por meio de seu corpo, eles experimentam a mesma fome ou porque o coração de todos obedecem às mesmas seduções; é porque todos eles são submetidos ao tempo, ao esforço, à fadiga e, indo ao extremo, à própria morte ([1966], 2002, p. 309).

A análise das riquezas desponta agora para uma antropologia que põe em questão a essência do homem (sua finitude, sua relação com o tempo, a

iminência da morte). De outro lado, indica a possibilidade de uma economia política que não teria mais por objeto a troca das riquezas, mas a produção, as formas do trabalho; o capital ([1966], 2002, p. 309). Essas formas do trabalho que serão determinantes para o pensamento sobre as riquezas tornam possível o nascimento de uma ciência como a economia.

O que é empírico converte-se em *positivo*, tornando possíveis ciências sobre a vida, o trabalho e a linguagem que, diante da história, lhe são anteriores, como que dotadas de um caráter transcendental. Torna-se possível a economia política como a ciência que toma por objeto um homem que *trabalha*, e que está sujeito às vicissitudes relacionadas ao processo de produção, ao tempo gasto, às transformações operadas pelas mãos humanas: “[...] uma antropologia que fala de um homem tornado estranho a si mesmo e uma economia que fala de mecanismos exteriores à consciência humana” ([1966], 2002, p. 310).

No âmbito da história natural, permanece a prática da classificação, mas seu fundamento não é mais a representação, e sim a organização da vida a partir de suas funções essenciais: “o caráter já não é diretamente extraído da estrutura visível, pela sua presença ou ausência” ([1966], 2002, p. 312), pois que a noção de vida é que se torna determinante, constituindo-se como um conjunto de relações fisiológicas, empreendendo uma ruptura fundamental entre o *vivo* e o *não vivo* na distinção entre os seres sem que, contudo, esse princípio jamais seja visível em si mesmo. A vida é um princípio inteiramente indeterminado, mas que, no entanto, comporta o visível e o invisível na natureza ([1966], 2002, p. 314-315).

No âmbito da linguagem, cindida a representação, não há mais fundamento para a gramática geral, pois que as palavras, diante de sua própria origem, mostram-se suscetíveis à flexão, à transformação, aos desdobramentos, de modo que linguagens distintas de períodos e culturas distintas serão postas em relação. Não se busca mais a origem absoluta da linguagem ([1966], 2002, p. 320), pois seu originário não diz respeito a uma primeira palavra pronunciada, mas a relações originárias entre formas de se organizar radicais e flexões. O sujeito dessas relações ou a coisa designada torna-se anterior com relação ao Nome e ao verbo ([1966], 2002, p. 324).

A representação perde sua capacidade de “criar a partir de si mesma, no seu desdobramento próprio e pelo jogo que a reduplica sobre si, os liames que podem unir seus diversos elementos” ([1966], 2002, p. 328), e uma vez que os saberes não poderão operar relações de aproximação ou oposição, de repartição de identidades e diferenças, aquele liame deverá, a partir de agora, ser encontrado alhures, fora da representação:

[...] haverá coisas, com sua organização própria, suas secretas nervuras, o espaço que as articula, o tempo que as produz; e, depois, a representação, pura sucessão temporal, em que elas se anunciam sempre parcialmente a uma subjetividade, a uma consciência, ao esforço singular de um conhecimento, ao indivíduo “psicológico” que, do fundo de sua própria história, ou a partir da tradição que se lhe transmitiu, tenta saber. A representação está em via de não mais poder definir o modo de ser comum às coisas e ao conhecimento ([1966], 2002, p. 330).

É o sujeito transcendental, capaz de unificar as representações em sua dispersão, o fundamento no qual se buscará agora a juntura perdida entre as palavras e as coisas. Este sujeito é, porém, contemporâneo ao nascimento do homem como objeto, o homem ser vivo, produtor e falante, suscetível à mesma historicidade a qual estão sujeitos os objetos empíricos. Essa “dobra” no saber marcará o nascimento do pensamento moderno que, diante deste estatuto ambíguo do homem como sujeito e objeto de si mesmo, tenderá a antropologizar todo e qualquer conhecimento em busca do *Mesmo*, da identidade perdida.

Nesse contexto, Foucault apontará a coexistência de duas formas de pensamento estranhas uma à outra no sentido da superação dos limites da representação: a ideologia francesa e a filosofia crítica. Apesar de opostas, ambas relacionarão as representações entre si. A Ideologia se propõe fundar filosoficamente as ciências¹⁵³, mas, diferentemente do pensamento crítico, não buscará qualquer fundamento para a representação, apenas as percorre, as une e as organiza sob leis de composição, o que faz com que ela não ultrapasse o horizonte da representação, diferentemente da crítica que põe a questão sobre as condições que definem sua fórmula ([1966], 2002, p. 331-333).

Esta mudança radical da ordem a partir da qual se desenrolam os saberes empíricos, considerados a partir de então como positivos, vai de par

¹⁵³ Cf. P. Sabot. *Lire les mots et les choses*, 2006, p. 67.

ao advento desta forma nova de pensamento sujeita à dispersão do tempo, à história e à finitude. E é na ideia de *síntese* que este pensamento revela uma forma distinta do discurso: a expressão e a validade de um juízo, enquanto um ato do pensamento, são frutos de uma ligação, de uma relação possível apenas a partir de um sujeito transcendental como fundamento:

A análise da representação, no momento em que atinge sua maior extensão, toca, em sua orla mais exterior, um domínio que seria mais ou menos – ou antes, que será, pois não existe ainda – o de uma ciência natural do homem. Por muito diferentes que sejam pela sua forma, seu estilo e seu intento, a questão kantiana e a dos Ideólogos têm o mesmo ponto de aplicação: a relação das representações entre si [...] Kant 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 [...] Qualquer outra ligação, para ser universal, deve fundar-se para além de toda experiência, no *a priori* que a torna possível. Não que se trate de um outro mundo, mas das condições sob as quais pode existir qualquer representação do mundo em geral ([1966], 2002, p. 332-333).

Ao problema da dispersão do tempo, quando a própria história e a busca pelas origens se tornam a tônica do pensamento ocidental, atrela-se o desenvolvimento da filosofia transcendental kantiana, que Foucault considera como expoentes de uma mesma *épistémè*. Diante da finitude, o problema da relação ser/ representação se vê desfeita em favor da ordem crítica¹⁵⁴: uma vez que a própria representação será questionada em sua origem, quais serão as suas condições de possibilidade? A representação recai no horizonte da finitude, sendo posta em questão em seus fundamentos, sua origem e seus limites. Com efeito, diante da crítica, todo pensamento que se queira fundar ainda sobre a representação cairá no horizonte da metafísica e do dogmatismo, visto não terem sido tratadas as questões sobre os limites e condições de possibilidade do próprio conhecimento. Por outro lado, diz Foucault, a filosofia crítica torna *metafísica* a atribuição de valor transcendental aos saberes empíricos, ao saber das positivities.

O fim da representação torna possíveis duas novas formas de pensamento:

Uma interroga as condições de uma 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

¹⁵⁴ Aqui, no sentido moderno, kantiano.

sujeito transcendental que extrai o fundamento de uma síntese possível entre as representações. Em face dessa abertura para o transcendental, e simetricamente a ela, uma outra forma de pensamento interroga as condições de uma relação entre as representações do lado do ser mesmo que aí se acha representado: o que, no horizonte de todas as representações atuais, se indica por si mesmo como o fundamento da unidade delas são esses objetos jamais objetiváveis, essas representações jamais inteiramente representáveis, essas visibilidades ao mesmo tempo manifestas e invisíveis, essas realidades que estão em recuo na medida mesma em que são fundadoras daquilo que se oferece e se adianta até nós: a potência de trabalho, a força da vida, o poder de falar ([1966], 2002, p. 335-336).

Essa reduplicação empírico-transcendental remete o pensamento a uma “tarefa talvez infinita”, de ciências empíricas que buscam as condições de possibilidade da experiência nas condições de possibilidade da própria existência dos objetos, e de uma filosofia transcendental que faz coincidir as condições de possibilidade dos objetos da experiência com as condições de possibilidade da própria experiência ([1966], 2002, p. 336). Duas formas de saber pertencentes a uma mesma *épistémè*, com a diferença de que a reflexão sobre o trabalho, a vida e a linguagem se centram do lado do objeto, colocando-se, no entanto, para além dele, totalizando os fenômenos e sua coerência *a priori* ([1966], 2002, p. 336), dizendo respeito, no entanto, ao domínio das sínteses *a posteriori*, e criando as condições de possibilidade do positivismo, enquanto que a outra se ocupa da “síntese *a priori* de toda experiência possível” ([1966], 2002, p. 336).

Segundo Foucault, a *épistémè* moderna pode ser pensada a partir de uma relação triangular entre a crítica, o positivismo e a metafísica ([1966], 2002, p. 337-338), o que engendra o desenvolvimento, por um lado, de um campo de ciências formais, puras e dedutivas, e, por outro, um domínio relativo às ciências “*a posteriori*”, empíricas, que, em sendo quantitativas, valem-se também, ainda que em parte, das formas dedutivas e matemáticas, na busca por uma cientificidade *positiva*, como que visando ao fundamento, função antes desempenhada pela *máthêsis* universal clássica ([1966], 2002, p. 338). A disposição antropológica que começa a se formar marcará o desenvolvimento do conhecimento ocidental como um todo, reunido em torno do homem como sujeito e fundamento do conhecimento, o que se desdobrará também na formação de “ciências” específicas sobre o homem.

4.2. A disposição antropológica e seus limites

Como vimos¹⁵⁵, os cursos ministrados por Foucault no início da década de 50, *Connaissance de l'homme et réflexion transcendantale* (1952); *L'Angoisse* (1953), e *Problèmes de l'anthropologie* (1954-1955), ocupavam-se, dentre outros temas, do problema do nascimento das ciências humanas, revelando que esta última questão esteve na base da formação da arqueologia, e o quão este nascimento seria, desde o início da década de 50, atrelado ao desenvolvimento da filosofia transcendental kantiana. Em *As palavras e as coisas*, Foucault parece ter encaminhado o problema para a atribuição de valor transcendental às ciências empíricas, como o acontecimento no âmbito não filosófico, que teria tornado possível o nascimento de uma “realidade humana” como objeto.

Em termos distintos, essa problemática foi antecipada na *Tese Complementar*¹⁵⁶, quando Foucault, tratando do contexto intelectual europeu da redação da *Antropologia* de Kant, aborda as “fontes empíricas que ajudam e sustentam a reflexão antropológica” (FOUCAULT [2008], 2011, p. 99). Ele se refere aos tratados de antropologia e de psicologia empírica, com cujos autores Kant mantinha interlocução, e que teriam, certamente, influenciado as pesquisas do filósofo de Königsberg¹⁵⁷. Nesse contexto, Foucault identifica, na *Psicologia Empírica* de Carl Christian Schmid, a distinção entre três tipos de ciências humanas, uma se ocupando do que no homem diz respeito à interioridade, ao sentido interno (psicologia), outra, ao que lhe é externo, assim como ao seu corpo (objeto de uma antropologia médica) e, por fim, à antropologia propriamente dita, relativa às relações entre o interior e o exterior.

¹⁵⁵ Cf. Capítulo 2.

¹⁵⁶ Cf. 2.6.

¹⁵⁷ Para além de Schmid, Foucault alude a Baumgarten (*Psychologia empírica*, 1791), e Platner (*Anthropologie*, 1790), Schmid. Cf. M. Foucault [2008]. *Gênese e estrutura da Antropologia de Kant*, 2011, p. 98.

Foucault diz certamente se encontrar aí a fonte inspiradora da divisão¹⁵⁸ da *Antropologia* de Kant ([2008], 2011, p. 100).

Estes textos do final do século XVIII revelariam o nascimento de “antropologias novas”, supostamente científicas, avessas ao cartesianismo, e que vislumbrariam, no corpo humano, uma realidade especial e peculiar com relação à *physis*, aos corpos naturais em geral ([2008], 2011, p. 100): “De fato, se uma ciência da natureza parece estar deslocada em relação a uma ciência da física é na medida em que esta última não pode mais cobrir o domínio do corpo humano” ([2008], 2011, p. 101).

Ora, *As palavras e a coisas* não fará mais referência a “antropologias novas”. A própria questão das ciências empíricas, às quais a ordem da historicidade da temporalidade atribuirá um valor transcendental, estarão na base do nascimento de uma antropologia na qual o corpo humano é chamado a ocupar lugar de fundamento. O que ali era tratado como uma antropologia “nova” se torna, em *As palavras e as coisas*, o lugar mesmo do nascimento da antropologia, substituindo o registro do cartesianismo no fim da era clássica, quando a representação se viu diante de seus próprios limites.

Fora do horizonte da *máthêsis* clássica, o saber se verá envolvido em duas distintas vertentes. De um lado, implicado nas relações entre a formalização do pensamento e da linguagem pela via do campo transcendental, de outro, relacionando esse campo transcendental ao domínio da empiricidade (FOUCAULT [1966], 2002, p. 341). De um modo ou de outro, o pensamento moderno se verá enredado numa hipóstase da subjetividade, seja como função lógica, seja enquanto uma consciência em relação à totalidade do mundo empírico, orientação a qual se vê vinculado o destino do pensamento ocidental (FOUCAULT [1966], 2002, p. 341). A filosofia transcendental:

[...] tenta assentar os direitos e os limites de uma lógica formal numa reflexão de tipo transcendental e, por outro lado, ligar a subjetividade transcendental ao horizonte implícito dos conteúdos empíricos que só ela tem possibilidade de constituir, manter e abrir mediante explicitações infinitas. Mas talvez não escape ela ao perigo que ameaça, antes mesmo da fenomenologia, todo empreendimento dialético, e a faz, queira ou não, resvalar numa antropologia. Sem dúvida, não é possível conferir valor transcendental aos conteúdos empíricos nem deslocá-los para o lado de uma subjetividade

¹⁵⁸ “*Didática Antropológica – Da maneira de conhecer tanto o interior quanto o exterior do ser humano*” e “*Característica Antropológica – Da maneira de conhecer o interior do homem pelo exterior*”.

constituente, sem dar lugar, ao menos silenciosamente, a uma antropologia, isto é, a um modo de pensamento em que os limites de direito do conhecimento (e, conseqüentemente, de todo saber empírico) são ao mesmo tempo as formas concretas da existência, tais como elas se dão precisamente nesse mesmo saber empírico ([1966], 2002, p. 342).

O sujeito só nasce para o pensamento moderno como possibilidade para a representação, ou para as representações, de modo a unificá-las numa síntese fundamental, garantindo, então, o lugar de sua validade. Sendo que esta subjetividade, enquanto conjunto de faculdades humanas determinadas, está dispersa diante da temporalidade, da historicidade; da finitude, o que nos faz retomar, na leitura de Foucault da antropologia de Kant, a finitude de sínteses dispersas, de um “Eu” disperso no mundo; nas formas de sua concretude. De acordo com a arqueologia de Foucault, o domínio das positivities, diante da finitude, e ofuscado pela história tradicional, é contemporâneo ao desenvolvimento da filosofia transcendental e representa a parte mais importante ([1966], 2002, p. 344) do advento da ordem moderna do saber. No âmbito da economia política, a análise do trabalho, medido em jornadas, e em função da necessidade de subsistência, é diretamente inserida numa realidade histórica:

A positividade da economia se aloja nesse vão antropológico. O *Homo oeconomicus* não é aquele que se representa suas próprias necessidades bem como os objetos capazes de as saciar; é aquele que passa, usa e perde sua vida escapando da iminência da morte ([1966], 2002, p. 353).

Enquanto um ser finito de produção, o homem é seu corpo, suas necessidades, os contingentes modos de regular sua produção, e o valor do seu trabalho, encontrando-se ele, desse modo, enredado numa relação paradoxal em que, a cada vez, é determinado em sua empiricidade e chamado a regulá-la pela função de sujeito transcendental:

Quanto mais o homem se instala no cerne do mundo, quanto mais avança na posse da natureza, tanto mais fortemente também é acossado pela finitude, tanto mais se aproxima de sua própria morte. A História não permite ao homem evadir-se de seus limites iniciais – salvo na aparência e se se der ao limite o sentido mais superficial; se se considerar, porém, a finitude fundamental do homem, perceber-se-á que sua situação antropológica não cessa de dramatizar cada vez mais sua História, de torná-la mais perigosa e de aproximá-la, por assim dizer, de sua própria impossibilidade ([1966], 2002, p. 356-357).

A finitude humana se revela do mesmo modo na recém nascida biologia, que se volta ao estudo das funções orgânicas, rompendo-se inteiramente a

unidade entre o *Mesmo* e o *Outro*, e constituindo o homem como *ser vivo* por excelência. A partir de Cuvier, diz Foucault, é a vida, princípio ao mesmo tempo funcional e indeterminado, extrínseco à ordem da percepção, que tornará possível doravante toda classificação ([1966], 2002, p. 369). Ao indivíduo vivo será atribuída uma história particular diante da descontinuidade da natureza ([1966], 2002, p. 376).

Igualmente, enquanto ser que fala, o homem se verá como sujeito dessa linguagem, dotado do caráter ativo, como ser falante e articulador de uma fonética ([1966], 2002, p. 394), de modo que o parâmetro para a análise da linguagem não são mais as coisas percebidas que ela permite designar, mas a volta ao sujeito em sua atividade e seu querer: a linguagem pertence agora ao homem e sua liberdade, a sua comunidade; ao seu povo ([1966], 2002, p. 400-402). De modo que povos distintos, usuários de línguas distintas, são todos povos falantes, tendo traços de linguagem comuns uns aos outros: a historicidade torna as línguas herdeiras umas das outras ([1966], 2002, p. 404).

Tais mudanças alteram inteiramente o domínio do saber que, de um lado, se ocupará da linguagem como objeto, mas, de outro, tornará possível o escape desta linguagem na abertura à liberdade da literatura: “a linguagem, desde logo, adquire um ser próprio. E é esse ser que detém as leis que o regem” ([1966], 2002, p. 409). Todo conhecimento científico se ocupará de uma crítica e de uma “neutralização” de sua própria linguagem científica, visto ser ela a condição mesma do discurso científico universal e efetivamente verdadeiro ([1966], 2002, p. 410-411), e, do ponto de vista filosófico, todo pensamento se ocupará, de agora em diante, em interpretar esta linguagem ou formalizá-la: torna-se possível o desenvolvimento tanto do estruturalismo como da fenomenologia¹⁵⁹ ([1966], 2002, p. 415).

O essencial, diz Foucault, é que no começo do século XIX, forma-se toda uma *disposição*, uma *orientação* do saber em que a historicidade é ligada à finitude da existência humana em suas formas concretas ([1966], 2002, p.

¹⁵⁹ Ambos “[...] herdam, mas procuram transcender a divisão kantiana sujeito/ objeto”. A fenomenologia transcendental aceitaria “o ponto de vista de que o homem é totalmente objeto e totalmente sujeito, e investiga a atividade doadora do sentido do ego transcendental”, enquanto que o estruturalismo “tenta eliminar tanto o sujeito quanto o sentido, buscando leis objetivas que governam toda a atividade humana”. H. DREYFUS; P. RABINOW. *Michel Foucault – uma trajetória filosófica: para além do estruturalismo e da hermenêutica*, 1995, p. XV-XVI.

360). Assim como na *Tese Complementar*, Foucault torna a referir Nietzsche como articulador do pensamento que aponta os limites desta orientação antropológica, denunciando a impossibilidade de se sustentar, com efeito, uma antropologia¹⁶⁰ ([1966], 2002, p. 362).

A literatura, tal como a conhecemos, diz Foucault, surge como alternativa à orientação antropológica, e apontando para seus limites. Ela nem obedece à ordem clássica da representação, sendo-lhe completamente estranha, nem à subjetividade constituinte da antropologia. Ela rompe com a gramática geral, remetendo-se unicamente ao “ser selvagem e imperioso das palavras” ([1966], 2002, p. 416), tornando possível dizer o “outro”; “o escandaloso, o feio, o impossível” ([1966], 2002, p. 416), e excedendo a relação entre o *Mesmo* e o *Outro*:

No momento em que a linguagem, como palavra disseminada, se torna objeto de conhecimento, eis que reaparece sob uma modalidade estritamente oposta: silenciosa, cautelosa disposição da palavra sobre a brancura de um papel, onde ela não pode ter nem sonoridade, nem interlocutor, onde nada mais tem a dizer senão a si própria, nada mais a fazer senão cintilar no esplendor de seu ser ([1966], 2002, p. 416).

Apesar de surgir como ato de escrita de um sujeito, a linguagem ultrapassa a si mesma, ganhando modos múltiplos de ser, cuja unidade dificilmente se poderá restituir ([1966], 2002, p. 419). E aqui reside precisamente a perspectiva que Foucault, com efeito, abandona em 1969, a *Arqueologia do saber*, qual seja uma consideração sobre o “ser” da linguagem, “cintilando” no seu “esplendor” ([1966], 2002, p. 416). Livre e fragmentada, ela escapa à determinação e deixa em suspenso a resposta à questão: quem fala? O sujeito, o homem ou a própria linguagem¹⁶¹?

¹⁶⁰ O texto de Foucault sempre remete à genealogia de Nietzsche ao final de capítulos e obras, evocando-lhe para apontar os limites da antropologia, como se este pensamento representasse, em sua completude, a finitude constitutiva do pensamento moderno. Cf. p. 362, aludindo aos limites da possibilidade antropológica; p. 444, evocando a doutrina do eterno retorno e o desaparecimento do homem; p. 472-473, referindo a ideia de que estamos presos ao dorso de um tigre, e de que se a descoberta do Retorno é o fim da filosofia, então o fim do homem é o retorno do começo da filosofia. Na *Tese Complementar* repetem-se as referências, sempre ao final de tópicos ou subcapítulos: p. 96, sobre filosofar a golpes de martelo e compreender o que nos retorna no eterno retorno; p. 111, sobre o empreendimento nietzschiano como um basta à proliferação da interrogação sobre o homem.

¹⁶¹ “Ora, é esta experiência que reaparece na segunda metade do século XIX e no coração mesmo da linguagem, tornada, ainda que nossa cultura tente sempre se refletir como se ela detivesse o segredo de sua interioridade, a centelha mesma do fora: em Nietzsche, quando ele descobre que toda metafísica do Ocidente está ligada não somente a sua gramática, (o que basicamente adivinhávamos desde Schlegel), mas àqueles que, retendo o discurso, detêm o

Esse é o momento fundamental em que podemos pensar os limites do pensamento de Foucault entre uma história crítica, resultando numa arqueologia dos saberes, e o espaço resguardado, em cada obra que analisamos aqui, à liberdade, ao escape à determinação da ordem do saber. Diante do quadro montado nesta pesquisa para a investigação do tema da antropologia, pode-se observar o recorrente e difícil tema do lugar reservado ao Outro, como constante ameaça ao Mesmo. Recusando, desde a década de 60, o conceito de *personalidade*, que antes lhe parecia figurar como uma espécie de “inteireza humana”, cindida diante das contradições sociais, e obliterada por uma terapêutica que não discernia a singularidade da doença mental face à orgânica, Foucault assume uma postura crítica que lhe impede considerar qualquer verdade intrínseca e originária do homem. No mesmo movimento parece se enquadrar o tratamento da *Daseinanalyse* de Binswanger, que lhe teria feito vislumbrar uma “antropologia legítima”. Diante de uma revisão do método, a própria possibilidade de um discurso sobre o homem e sua verdade parece remetida inteiramente à ordem e às regras de formação históricas, de modo que tais perguntas não passam de reverberações de um saber de seu tempo, um saber sobre “o que é o homem”, um saber “alienado”. O escape a essa determinação, Foucault atribui inteiramente ao “ser da linguagem”¹⁶². Este tema reverbera longamente em sua obra¹⁶³.

Em 1963, vemos o tratamento da necessidade de se pensar uma linguagem para o próprio pensamento do limite e da finitude, diante do total desfazimento da norma antropológica moderna. Foucault refere a experiência da transgressão na literatura de Bataille: “É preferível antes, sem dúvidas, tentar falar desta experiência e de fazê-la falar no oco mesmo da falha de sua linguagem, lá onde precisamente, as palavras lhe faltam, onde o sujeito que fala vem a desmaiar, onde o espetáculo báscula no olho repellido” (FOUCAULT [1963], 2001, p. 269). No entanto, no último texto da década de 60, como

direito à palavra; em Mallarmé, quando a linguagem aparece como férias concedidas àquilo que ela nomeia, mais ainda depois do *Igitur*, até a teatralidade autônoma e aleatória do *Livro* – o movimento no qual desaparece aquele que fala” [em itálico, obras de Mallarmé]. M. Foucault [1966], *Dits et écrits I*, 2001, p. 550.

¹⁶² Nesse sentido, no entanto, “nem a liberdade nem a verdade podem ser tomadas ontologicamente”. C. Kraemer. *Op. Cit.* p. 4.

¹⁶³ Cf. R. Machado. Foucault, a filosofia e a literatura, 2001, p. 85-116.

vimos¹⁶⁴, a *Arqueologia do saber*, um “ocaso da literatura” dará lugar ao desenvolvimento de uma nova forma de se opor à antropologização como norma do saber.

Retomando-se o final da *Tese Complementar*, assim como as relações que Foucault ali teceu entre antropologia pragmática e filosofia crítica, duas observações são fundamentais. Pode-se dizer, primeiramente, que, ali, é a filosofia transcendental kantiana que parece ter primazia nessa determinação do homem como objeto do saber, mas que o conjunto das obras póstumas permitia ver apenas do ponto de vista de uma determinação sensível do Eu (FOUCAULT [2008], 2011, p. 70). E só nesse sentido o homem poderia significar, no conjunto da filosofia transcendental kantiana, uma síntese entre Deus e o mundo, como uma síntese concreta e ativa (*Idem*, p. 68). É o que nos permite compreender, inclusive, a consideração, por parte de Foucault, do pano de fundo de uma crítica, ainda que por meio de uma “reprodução em espelho” (FOUCAULT [2008], 2011, p. 64), na antropologia de Kant, cujo esquecimento dá origem à configuração moderna do saber. Já *As palavras e as coisas* parece conferir um lugar secundário ao acontecimento filosófico, em favor da história das formas concretas dos saberes empíricos e à positividade que lhes é atribuída desde o início do século XIX, conferindo a ela a condição fundamental do nascimento da disposição antropológica. Esse nível de análise parece corresponder ao lugar que na *Tese Complementar* era ocupado pelo domínio das formas concretas da existência humana que, na *Antropologia*, perpassada pela crítica, figuravam como *originário*, uma temporalidade não cronológica do homem.

Uma segunda observação, a ser retirada do conjunto de textos selecionados para esta pesquisa, nos permite supor uma filiação do pensamento do próprio Foucault a esta filosofia moderna, ainda que nos seus limites, quer dizer, não é de fora dessa configuração epistêmica que se dá sua própria filosofia, no sentido em que, com relação a ela, represente uma espécie de *acabamento* do pensamento moderno antropológico pela indicação de seus limites e de seu fim, em que ela mesma se enredou. Nos termos de *As palavras e as coisas*, Foucault, que identifica no kantismo o nascimento da

¹⁶⁴ Cf. 2.3.

necessidade da crítica e da busca pelas condições de possibilidade, parte, ele próprio, do domínio do Mesmo¹⁶⁵, para, de dentro dele, apontar seus limites em face do Outro, que lhe é intrínseco, qual seja a própria finitude e os limites que ela chama a observar. Esses limites apontam, sobretudo, em Foucault, para os limites da subjetividade como uma espécie de “interioridade fundante” no homem, fruto de uma ilusão antropológica, decorrente da confusão, já denunciada por Kant entre apercepção e sentido interno. Foucault retoma o tema do “lugar do rei” na descrição do quadro *Las meninas* para abordar a inserção – como que *ex machina* – desse duplo que é o homem- sujeito na história do mundo ocidental:

Há ainda, no entanto, algumas palavras a dizer. Palavras cujo estatuto é, sem dúvida, difícil de justificar, pois se trata de introduzir no último instante e como que por um lance de teatro artificial, uma personagem que não figurara ainda no jogo clássico das representações (FOUCAULT [1966], 2002, p. 424).

O homem nasce de dentro da própria representação, ali onde os limites daquela já são iminentes, mas, tais quais as figuras reais no quadro de Velázquez, esse lugar central se dá num “reflexo longínquo, e num espaço irreal”, estranho a todos os outros olhares vigentes ([1966], 2002, p. 424), pois o que nele é chamado a falar é, ao mesmo tempo, sua finitude e sua condição de “unidade sintética”; subjetiva. Dois papéis que ele, no entanto, não pode desempenhar concomitantemente. O homem está lá, mas não está, o que vai afetar de maneira determinante sua função epistêmica, pois que se trata de uma ausência, mas de uma ausência *essencial* (*Idem*). Diante da tentativa de fazer valer o infinito na finitude, o pensamento ocidental entra “no domínio da alienação”, já referido na *Tese Complementar*¹⁶⁶.

É de uma figura específica que se trata o homem como aquele que reduplica a representação. Evidentemente, não se trata aqui da humanidade como espécie, do homem como portador de uma natureza, e de capacidades como a memória e a imaginação, pois que assim já era considerado o homem durante o período clássico; o que não havia era a consciência epistemológica do homem enquanto tal, uma vez que natureza e natureza humana se davam

¹⁶⁵ “A primeira repetição do Mesmo está mais próxima das condições de suas condições de nascimento (o momento kantiano) para estabelecer nele o destino de confusão. O Mesmo se repete como condição e condicionado do conhecimento”. F. Gros. *Foucault et la folie*, 2004, p.115.

¹⁶⁶ Cf. p. 109-110.

na homogeneidade de uma relação positiva e contínua entre a representação e o ser ([1966], 2002, p. 426-429).

O pensamento moderno caracteriza-se pela perda do caráter transparente e homogêneo do discurso no período clássico, como consequência de o próprio “*eu sou*” do cogito se tornar objeto de questionamento. Havia cogito, diz Foucault, mas não a condição de possibilidade de uma interrogação do *ser* desse *sou*¹⁶⁷, como aquele que fala e representa, como sujeito que conhece e como objeto para um saber ([1966], 2002, p. 430). Uma tal mudança arqueológica ocorrida desde o final do século XVIII teria transformado as relações entre as palavras, as coisas, e sua ordem: “Na representação, os seres não manifestam mais sua identidade, mas a relação exterior que estabelecem com o ser humano” ([1966], 2002, p. 431), aquele que doravante será compreendido como capaz de se *fazer* representações e, portanto, de ordená-las: o homem nasce como aquele que “oferece sua verdade como alma da verdade” (FOUCAULT [2008], 2011, p. 110), mas que, diante dos limites da reflexão de ordem antropológica, nos faz esperar o iminente desfazimento de sua verdade.

¹⁶⁷ Tema claramente heideggeriano: “Com o ‘cogito sum’, Descartes pretende dar à filosofia um fundamento novo e sólido. O que, porém, deixa indeterminado nesse princípio ‘radical’ é o modo de ser da *res cogitans*, ou mais precisamente, o *sentido do ser do sum*”. M. Heidegger [1927], *Ser e tempo*, 2004, §6. Diante desta referência, podemos supor haver uma influência heideggeriana igualmente na consideração ontológica que Foucault faz da linguagem, apontando para uma hermenêutica que intenta escapar à determinação tanto do cogito como da subjetividade transcendental, ainda que não se possa dizer que Foucault afirme a *interpretação do sentido* da linguagem. A isto também escaparia a literatura de Mallarmé, que representa uma verdadeira alternativa à linguagem, numa literatura que faz falar a própria palavra.

4.3. Sujeito e homem em *As palavras e as coisas*: antropologismo, ciências e finitude

Remetendo a arqueologia das ciências humanas ao problema do homem como objeto de conhecimento, Foucault estabelece um “quadrilátero” por meio do qual se poderá pensar a disposição antropológica. Ela constitui *duplos* – que aqui remeteríamos às dualidades, ou pares de categorias identificadas na análise da *Tese Complementar*¹⁶⁸ nas relações entre antropologia pragmática e filosofia crítica – resultantes do duplo desdobramento que combina o modo de ser do homem e a reflexão que a ele se dirige. O primeiro dos vértices desse quadrilátero seria ocupado pela analítica da finitude, à qual se seguiria a reduplicação empírico-transcendental, bem como uma retomada moderna do tema do *cogito*, por oposição ao “impensado”, e, por fim, uma investigação sobre a origem do homem, sempre recuada diante da sua existência empírica.

O problema que Foucault designará como uma *analítica da finitude* decorre, como vimos, do fato de que, ao mesmo tempo em que o homem se “dobra” sobre si mesmo como fundamento de si e ordenamento do saber, ele está também sujeito, tal como o fugaz reflexo do quadro no fundo da pintura de Velázquez, a uma empiricidade, aos imperiosos e anteriores conteúdos desses mesmos saberes que ele deveria supostamente *dominar*. A analítica da finitude compreende o homem entre o positivo e o fundamental. Na positividade dos saberes, quer dizer, na anatomia de seu cérebro como *coisa*, na necessidade e no desejo, em torno dos quais se pensam as leis da produção, na suscetibilidade da história da linguagem, que revela algo da suscetibilidade do próprio pensamento, a finitude do homem se anuncia (FOUCAULT [1966], 2002, p. 432).

A identidade e a diferença, o *Mesmo* e o *Outro*, na modernidade, se dão, diferentemente do que ocorria na *épistémè* clássica, na repetição entre o positivo e o fundamental:

¹⁶⁸ O interno e o externo, a subjetividade e o mundo, A verdade e a não-verdade (Cf. tópico 2.7). Razão e desrazão, normal e patológico, nos domínios da psicologia e da medicina (Cf. tópicos 2.2 e 3.1). todas remetendo, em *As palavras e as coisas* às relações entre o *Mesmo* e o *Outro*.

[...] a morte que corrói anonimamente a existência cotidiana do ser vivo é a mesma que aquela, fundamental, a partir da qual se dá a mim mesmo minha vida empírica; o desejo que liga e separa os homens na neutralidade do processo econômico é o mesmo a partir do qual alguma coisa me é desejável; o tempo que transporta as linguagens, nelas se aloja e acaba por desgastá-las, é esse tempo que alonga meu discurso antes mesmo que eu o tenha pronunciado numa sucessão que ninguém pode dominar. De um extremo ao outro da experiência, a finitude responde a si mesma; ela é, na figura do *Mesmo*, a identidade e a diferença das positivities e de seu fundamento ([1966], 2002, p. 434-435).

A irreducibilidade do pensamento moderno à ordem do saber que lhe antecede se mostra na analítica da finitude, que confere ao homem não um sentido negativo, com relação ao infinito, mas *positivo*. Foucault afirma ter havido, sem dúvidas, uma relação negativa com o infinito na idade clássica, presente nos temas religiosos da criação, da queda, assim como da relação alma e corpo ([1966], 2002, p. 435), mas a finitude moderna não tem como fonte a relação com o infinito, e sim com as formas concretas mesmas da existência finita ([1966], 2002, p. 436).

De um lado, a positividade se impõe como fundamento da negatividade, pois que se dá como limitação do conhecimento (*Idem*), de outro, os próprios limites do conhecimento fundam a positividade do saber na delimitação das experiências da vida, do trabalho e da linguagem. O encontro entre positivities e limites rechaça do terreno filosófico toda metafísica do infinito na qual a representação clássica era possível, ao mesmo tempo em que a analítica da finitude, pondo fim ao fundamento metafísico e contínuo da representação, torna possível, por sua vez, uma metafísica da vida, do trabalho e da linguagem. Inversamente, o estatuto do homem no contexto da analítica da finitude, lhe é conferido pelas formas de sua existência concreta. O homem passa a ocupar o ambíguo lugar de determinado e determinante, um *a priori* histórico fundado nos limites de sua experiência concreta: “O homem, na analítica da finitude, é um estranho duplo empírico-transcendental, porquanto é um ser tal que nele se tomará conhecimento do que torna possível todo conhecimento” ([1966], 2002, p. 439).

O segundo vértice do “quadrilátero antropológico” é, portanto, o da reduplicação empírico-transcendental, diretamente relacionado ao da analítica da finitude. Dentro dela, aparecem duas formas de análise: a que se ocupa do corpo, da percepção e dos mecanismos sensoriais, constituindo uma espécie

de estética transcendental ([1966], 2002, p. 440), e, por outro lado, uma outra que se atém ao estudo das “ilusões da humanidade”, apontando que todo conhecimento é condicionado histórica, social ou economicamente – numa espécie de dialética transcendental ([1966], 2002, p. 440). Por fim, nasce uma História do conhecimento humano que é, ao mesmo tempo, dada ao saber empírico e à prescrição de suas formas.

Essas análises exigiriam uma certa divisão em partes da tarefa crítica: 1. A que distingue o conhecimento rudimentar daquele das formas estáveis e definitivas (condições naturais do conhecimento); 2. A que distingue a ilusão da verdade, a quimera ideológica da teoria científica (condições históricas do conhecimento); 3. A mais fundamental: da própria verdade – uma que é da ordem do objeto (que se manifesta através do corpo e da percepção) – e outra, que é da ordem do discurso, da linguagem verdadeira ([1966], 2002, p. 440-441). Nenhum destes domínios críticos fornece o lugar para o desenvolvimento de um saber que intenta circular “livremente” entre esses campos demarcados.

Ao final da *Tese Complementar*, diz Foucault:

Em nome daquilo que é, isto é, do que deve ser, segundo sua essência a antropologia no todo do campo filosófico, é preciso recusar todas estas “antropologias filosóficas” que se oferecem como acesso natural ao fundamental; e todas estas filosofias cujo ponto de partida e cujo horizonte concreto são definidos por uma certa reflexão antropológica sobre o homem (FOUCAULT [2008], 2011, p. 108).

Esta passagem, que mais uma vez nos remete à centralidade da crítica kantiana na imposição de limites ao conhecimento, mostra-nos também que não é toda antropologia que deve ser recusada. Há uma aceção de antropologia como possibilidade de estudo sobre os sujeitos humanos, passível de ser realizada na obediência a certos limites, como Foucault identifica na própria antropologia pragmática de Kant. O problema reside, então, na “orientação antropológica da antropologia”, num “postulado antropológico” (FOUCAULT [1966], 2002, p. [1966], 2002, p.443) que, pela objetivação do homem, julga haver uma “passagem natural” de sua existência concreta às condições de possibilidade da mesma. Em uma palavra, o problema da antropologia é sua subjetividade constituinte.

O pensamento moderno buscou

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 que, ao mesmo tempo, as fundasse numa teoria do sujeito e lhes permitisse talvez articular-se com esse ter, o terceiro e intermediário em que se enraizariam, ao mesmo tempo, a experiência do corpo e da cultura ([1966], 2002, p. 442).

Contra o postulado antropológico, Foucault parece opor um pensamento possível sobre os seres humanos, sobretudo no que diz respeito às formas de análise dos mecanismos de sujeição e objetivação a que foram submetidos na história do Ocidente, e que remetem àquela disposição normalizadora que referimos na outra acepção de antropologia, na análise da *Tese complementar*. É nesse sentido que o saber moderno, antropologizado, gera inquietude e desconforto, ainda que este tema não seja desenvolvido em *As palavras e as coisas*, tendo sido remetido à fase posterior da obra do autor francês. A disposição antropológica gera desconforto e inquietude sobretudo porque, sendo apenas a marca distintiva de uma *épistémè* determinada, assume a posição de verdade fundamental na qual se enraíza, de um ponto de vista ético, o valor de normalidade e, de um ponto de vista epistemológico, o valor de condição de possibilidade:

Acredita-se que é simular um paradoxo supor, por um só instante, o que poderiam ser o mundo, o pensamento e a verdade se o homem não existisse. É que estamos tão ofuscados pela recente evidência que sequer guardamos em nossa lembrança o tempo, todavia pouco distante, em que existiam o mundo, sua ordem, os seres humanos, mas não o homem ([1966], 2002, p. 444).

O terceiro vértice do quadrilátero antropológico diz respeito às ligações determinantes entre o conhecimento sobre o homem e a ordem do “impensado”. Porque é duplo empírico-transcendental, o homem é também lugar de desconhecimento, uma vez que se interpela pelo que lhe escapa em sua finitude, modificando inteiramente a pergunta que se articula na relação entre as palavras e as coisas. Diante da finitude, a reflexão transcendental moderna revela a singularidade de sua *épistémè*: seu problema não gira mais em torno da possibilidade de uma ciência da natureza, mas no questionamento por meio do qual o homem retorna a pergunta a si mesmo ([1966], 2002, p. 445):

A questão não é mais: como pode ocorrer que a experiência da natureza dê lugar a juízos necessários? Mas sim: como pode ocorrer que o homem pense o que ele não pensa, habite o que lhe escapa sob a forma de uma ocupação muda, anime, por uma espécie de

movimento rijo, essa figura dele mesmo que se lhe apresenta sob a forma de uma exterioridade obstinada? Como pode o homem ser essa vida cuja rede, cujas pulsações, cuja força encoberta transbordam indefinidamente a experiência que dela lhe é imediatamente dada? [...] como pode ser ele sujeito de uma linguagem que, desde milênios, se formou antes dele? ([1966], 2002, p. 445-446).

O desenvolvimento das relações entre o cogito e o impensado desdobra igualmente o que havia sido antecipado na *Tese Complementar*, e que apontava em detalhe as múltiplas possibilidades de se compreender as relações entre crítica e antropologia. Na descrição das formas concretas da existência humana na *Antropologia* de Kant, é o *dado* que confere a possibilidade de síntese da diversidade, enquanto a própria dispersão é atribuída ao sujeito¹⁶⁹, cujas faculdades estão aí fragmentadas diante da liberdade pragmática, possível apenas segundo o horizonte da finitude. Aproximando a condição finita de homem como ser vivo, falante e produtor às descrições empíricas da antropologia pragmática kantiana, tem-se, nas *Palavras e as coisas*, a repetição do tema da passividade do homem diante da natureza empírica do mundo, relação marcada também pelo erro, pela falta, pelo excesso¹⁷⁰. É nesse ponto que o homem é pensado em sua fraqueza, ameaçado pela loucura, caminhando rumo à perda de sua verdade.

Há, assim, seguindo as *Palavras e as coisas* um quádruplo deslocamento da questão transcendental kantiana com relação à conversão do homem como duplo empírico-transcendental em que

[...] se trata não mais da verdade, mas do ser; não mais da natureza, mas do homem; não mais da possibilidade de um conhecimento, mas daquela de um desconhecimento primeiro; não mais do caráter não-fundado das teorias filosóficas em face das ciências, mas da retomada, numa consciência filosófica clara, de todo esse domínio de experiências não-fundadas em que o homem não se reconhece ([1966], 2002, p. 446).

O *cogito* moderno é inteiramente distinto do de Descartes, diz Foucault, pois se trata agora de fazer valer a distância que, ao mesmo tempo, separa e religa o pensamento com sua negação; o impensado, quer dizer, o nível das positivities empíricas finitas. Não há passagem “natural” do “eu penso” ao “eu sou”, uma vez que o trabalho, como forma de sanar as necessidades empíricas humanas, escapam ao e ultrapassam o próprio homem, assim como

¹⁶⁹ Cf. Tópico 1.3.

¹⁷⁰ Id.

a linguagem se exhibe numa historicidade de que não posso dar conta, e, finalmente, diante da minha finitude como ser vivo fadado à morte ([1966], 2002, p. 448).

O tema da verdade do homem, diretamente atrelada à perda dessa verdade é repetido na relação entre o cogito e o impensado: “[...] que é preciso eu ser, eu que penso que sou meu pensamento, para que eu seja o que não penso, para que meu pensamento seja o que não sou?” ([1966], 2002, p. 448). O cogito cartesiano que, na *História da loucura*, era o ícone da redução da loucura ao silêncio, da redução do *Outro* ao *Mesmo*, confirma-se aqui como pensamento caro à idade clássica: para Descartes, é impossível, ao sujeito que pensa, ser louco, quer dizer, a perda da razão, da verdade (FOUCAULT [1961], 1972, p. 57). O cogito moderno, para Foucault, implica algo inexistente para a filosofia cartesiana, qual seja o *ser* finito do “eu sou” (FOUCAULT [1966], 2002, p. 448).

Ao indicar duas consequências fundamentais desse movimento, Foucault retoma as duas vertentes teóricas que, no texto de 1954 sobre a *Daseinanalyse* em Binswanger¹⁷¹, mostravam-se como vieses distintos na consideração dos sonhos como parte de um saber sobre o homem; fenomenologia e psicanálise. Ambas eram referidas pela remissão das imagens oníricas à subjetividade ou ao solipsismo do ato expressivo. Foucault considerava ali a legitimidade da antropologia binswangeriana como modo de reflexão que remeteria a verdade do homem a uma relação de *transcendência* com o mundo, e sua liberdade à experiência da imaginação¹⁷². Psicanálise e fenomenologia retornam aqui como temas de análise, sendo ambas inseridas no contexto da *épistémè* moderna.

Foucault aborda o desenvolvimento da fenomenologia e do tema do vivido que, de um lado, mantém relações com o domínio empírico, mas, de outro, remete a uma “ontologia do impensado” como forma de oposição à “primazia do ‘Eu penso’” (FOUCAULT [1966], 2002, p.449). Já no que diz respeito à psicanálise, afirma o nascimento de todo um domínio de análise sobre o impensado, um *Outro* do homem, ao que desde o século XIX se chamou “inconsciente” ([1966], 2002, p. 449-451). No entanto, o impensado

¹⁷¹ Cf. Tópico 2.1.2.

¹⁷² Cf. Tópico 2.1.3.

não se restringe ao tema psicanalítico do inconsciente, de modo que todo o pensamento moderno será marcado por ele, reverberando nos temas do “*em si*” face ao “*para si*” na fenomenologia hegeliana, nas representações inconscientes de Schopenhauer, na alienação do homem em Marx ([1966], 2002, p. 451). Com o nascimento da representação na idade clássica, o conhecimento havia se tornado um ato. A partir da modernidade este ato torna-se *perigoso*, sendo dotado do poder de “liberar e de submeter” ([1966], 2002, p. 453), estando, desse modo, sempre ligado a éticas e políticas: “Mais profundamente, o pensamento moderno avança naquela direção em que o outro do homem deve tornar-se o Mesmo que ele” ([1966], 2002, p. 453).

O quarto e último vértice que forma o quadrilátero antropológico das relações do modo de ser do homem com a reflexão sobre ele diz respeito ao problema implicado na sua origem ([1966], 2002, p. 453-454). Tendo os saberes sobre a vida, o trabalho e a linguagem assumido cada qual uma historicidade própria, a busca por suas origens se torna problemática, uma vez que, sendo em si mesmos saberes históricos, não podem se colocar para fora de si mesmos e enunciar suas próprias origens, ainda que estejam remetidos a ela ([1966], 2002, p. 455). Na qualidade de um objeto dentre outros, o homem se descobre como também dado em meio à historicidade: “é sempre sobre um fundo do já começado que o homem pode pensar o que para ele vale como origem” ([1966], 2002, p. 456); é que as *coisas* vieram bem antes dele.

A “origem recuada” do homem jamais permitirá dizer quando ele nasceu “originariamente”, apenas “fundamentalmente”, quer dizer, no nível do fundamental, de uma atribuição de sua existência como fundamento, mas o homem será sempre

aquele cujo nascimento jamais é acessível porque jamais teve “lugar”. O que se anuncia no imediato do originário é, pois que o homem está separado da origem que o tornaria contemporâneo de sua própria existência [...] De sorte que é nele que as coisas (aquelas mesmas que o excedem) encontram seu começo [...] Se, na ordem empírica, as coisas são sempre recuadas para ele, inapreensíveis em seu ponto zero, o homem se acha fundamentalmente em recuo em relação a esse recuo das coisas e é assim que elas podem, no imediato da experiência originária, fazer pesar sua anterioridade ([1966], 2002, p. 458).

Apesar de ter tentado homogeneizar os dois âmbitos de investigação, por meio da inserção do homem como coisa no mundo, a *épistémè* moderna só pode remeter a origem do homem ao que, com efeito, já começou antes dele.

Inicia-se aqui o acabamento de toda uma reflexão sobre a psicologia que buscamos acompanhar nos capítulos anteriores, desde a *Tese Complementar*. No problema da relação da origem do homem com a das coisas, o pensamento encontrará o lugar do desenvolvimento da psicologia, uma vez que a modernidade tende a “psicologizar todo conhecimento [...] e fazer da psicologia uma espécie de ciência geral de todas as ciências” (*Idem*, p. 460). A arqueologia das ciências humanas, passando pelas diferentes *épistémès* do pensamento ocidental, pela positividade dos saberes empíricos, e pelo desenvolvimento da filosofia transcendental, revela que a psicologia se estabelece como um saber sem qualquer base científica, mas um saber perfeitamente inserido na *épistémè* que lhe dá origem, e valendo-se da inserção da existência humana e sua interioridade no domínio da identidade ([1966], 2002, p. 462); do *Mesmo*.

Uma diferença fundamental, no entanto, marca a análise de Foucault sobre a psicologia no texto de 1966: é o próprio sentido atribuído à ideia de positividade a que é remetida o negativo da “natureza humana”. A analítica da finitude se sobrepõe ao problema da negatividade, pela inserção do quadrilátero antropológico:

[...] alguma coisa como uma analítica do modo de ser do homem só se tornou possível uma vez dissociada, transferida e invertida a análise do discurso representativo. Com isso advinha-se também a ameaça que faz pesar sobre o ser do homem, assim definido e colocado, o reaparecimento contemporâneo da linguagem no enigma de sua unidade e de seu ser ([1966], 2002, p. 467).

Diante desta finitude e da heterogeneidade dos domínios do saber, há, de acordo com Foucault, apenas duas alternativas: ou estamos diante da possibilidade de um modo novo de pensamento que consiga fazer valer em conjunto o modo de ser do homem e o ser “cintilante, mas abrupto da linguagem” ([1966], 2002, p. 468), ou por outro lado, tal possibilidade está completamente apartada de nosso pensamento, sendo impossível considerar “sem descontinuidade nem contradição” (*Idem*, p. 468), o ser do homem e o ser da linguagem. Para Foucault, a morte do homem, marcando o fim de nossa *épistémè* está próxima, quando a modernidade acordará definitivamente do “sono antropológico” em que caiu. Assim, ou há espaço para o pensamento do ser do homem, que Foucault parece recusar de saída, ou para o ser da linguagem, nos termos que apontamos no tópico anterior. A *crítica histórica* de

que tratamos no terceiro capítulo havia apontado a necessidade, na virada do pensamento de Foucault da década de 50 à de 60, de uma revisão da consideração de um homem global a partir do conceito de personalidade. Tanto a perspectiva histórico-crítica como a própria arqueologia, aqui em exercício, e que se forma a partir daquela, parecem colocar um tal conceito na conta de uma antropologia de que é preciso abrir mão. A isso Foucault opõe o poder da literatura que, no entanto, logo perderá espaço na *Arqueologia do saber*. Nesse sentido, mesmo diante da abertura à liberdade, a literatura compreendida com o “Ser mesmo” da linguagem, remete o pensamento a uma abordagem “totalizante” passível de uma crítica completa apenas na reorganização do próprio método e das perguntas de partida com relação à própria linguagem: um direcionamento no sentido do discurso e suas regularidades.

No entanto, até *As palavras e as coisas* (considerando-se apenas o período arqueológico), pode-se afirmar a filiação do método de Foucault à crítica kantiana, negando nela, porém, a afirmação de uma subjetividade constituinte, e afirmando a possibilidade de abertura¹⁷³, cara à literatura, livre do “quadrilátero antropológico”. Esse exercício da linguagem como literatura, apartada tanto da representação como da configuração antropológica da filosofia moderna, na qual quem fala é a própria palavra, dirige o pensamento para a experimentação de seus próprios limites ([1966], 2002, p. 472).

4.3.1. O problema do fundamento das ciências humanas

A questão da negatividade acompanha toda a reflexão de Foucault sobre a antropologia. Seja com relação à razão, à subjetividade, à normalidade, ou à verdade no homem. A negatividade remete ao Outro, de modo que a psicologia, como que “ciência humana modelo”, objeto de questionamento recorrente em Foucault, foi compreendida como uma ciência do negativo, e isso por mais de uma razão. Em primeiro lugar por forjar, em seu exercício, uma “realidade” interna no homem que, diferentemente do que ocorre no

¹⁷³ Com o conceito de “abertura”, Foucault estaria referindo a verdade em relação recíproca com a liberdade, sem que, no entanto, nem uma nem a outra sejam dotadas de um caráter ontológico. Cf. C. Kraemer. Op. cit.

horizonte da filosofia transcendental kantiana, ultrapassa o conhecimento empírico de si, conferindo a essa realidade interna um valor transcendental. Onde a psicologia busca essa realidade, uma espécie de “verdade humana primária”, encontra somente a ausência de uma natureza humana, como observamos na análise do problema da doença mental e da loucura. Em segundo lugar, e conseqüentemente, a psicologia é negativa por só poder se referir à pesquisa e ao conhecimento de modo contraditório, pois que, também nisso, o intuito de vincular as reflexões sobre uma prática a intervenções terapêuticas que, na união entre o “interior” e o “exterior” do homem, terminam por encontrar um vazio no qual erigem um saber moralizador e normalizador.

As palavras e as coisas, também neste ponto, representa um acabamento: o do tratamento da psicologia como ciência diante da finitude como marca da *épistémè* moderna, constatação que, evidentemente, já figurava nos textos que analisamos anteriormente, mas que aqui parece encontrar seu lugar fundamental: em meio aos desdobramentos das positivities das ciências empíricas e o desenvolvimento da filosofia transcendental. Consolida-se a ideia de que a psicologia é o pensamento da negatividade, que assumirá, no entanto, um caráter positivo na ordem da configuração moderna dos saberes, justamente na dobra da reduplicação empírico-transcendental, o que vem se colocar como argumento na sua negação como ciência.

A psicologia se nutre das relações que, no homem, se dão entre uma suposta cisão entre sua realidade interna, sua psique, sua alma, e uma outra, externa, seu corpo, sua realidade orgânica, assim como o mundo como dimensão exterior, com o qual se relacionaria a “interioridade”. Seguindo a arqueologia de *As palavras e as coisas*, tal cisão se deveria, de um lado, ao desenvolvimento da subjetividade transcendental e, de outro, à atribuição de valor transcendental aos conhecimentos empíricos que giram em torno do modo e ser do homem.

Na *Tese Complementar*, as relações entre antropologia e psicologia foram antecipadas pelo tema do sentido interno em Kant, que aparece como problema na busca pelo lugar da psicologia empírica, e pelas relações entre a mente ou ânimo (*Gemüt*) e o espírito (*Geist*) como “princípio vivificador” e núcleo da antropologia pragmática. Nela, evocavam-se as raízes da

possibilidade do conhecimento de si, quer dizer, do conhecimento de uma realidade interna autônoma, mas que ali se dá meramente no nível da experiência, e do que dessa realidade se pode conhecer como aparência:

O objeto da representação que contém apenas o modo como sou por ela afetado, só pode ser por mim conhecido como me aparece, e toda experiência (conhecimento empírico), interna, não menos que externa, é apenas conhecimento dos objetos como eles nos *aparecem*, não como *são* (considerados por si sós). Pois de que espécie será a intuição sensível a que se segue o pensar do objeto (o conceito dele), isso não depende meramente da índole do objeto da representação, mas da 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 o empírico (contendo a *sensação dos sentidos*) seja suprimido, e esse formal da intuição é, na experiência interna, o *tempo* (KANT [1798], 2006, §7).

Diante dos conteúdos empíricos da existência, o que se constata, numa antropologia de um ponto de vista pragmático, é que o tempo não pode se manter como forma da experiência interna, pois que ele é remetido ao próprio mundo, em que estão dispersas as formas da finitude do homem. Por outro lado, num domínio de investigação que mantém a consideração do tempo como forma pura da intuição, uma antropologia do conhecimento de si não é possível. Além disso, o eu reflexivo, a síntese da apercepção, algo completamente distinto da intuição, e a não ser confundido com ela, desempenha apenas uma função lógico-transcendental de unificação, não podendo igualmente ser conhecida de modo análogo ao que se dá como objeto numa psicologia empírica.

De modo que uma terceira forma do eu, como substância, decorrente da hipóstase do que funciona meramente como função lógica de unidade sintética, é inteiramente negada pela crítica kantiana. Na tentativa de compreender a confusão epistêmica em que recaem as ciências humanas, pudemos remetê-la à reduplicação empírico-transcendental, resultando na hipóstase do Eu, num “Eu” substancial¹⁷⁴, hipóstase em que continuamente recai o pensamento sobre o sujeito ou o homem concretos, empíricos, chamados a valer como unidade de representações¹⁷⁵.

¹⁷⁴ “A causa desses erros é que as palavras *sentido interno* e *apercepção* são geralmente tomadas como sinônimos pelos psicólogos” I. Kant [1798], 2006, §7 (nota).

¹⁷⁵ “Por outras palavras, o sujeito é sempre sujeito, e, de forma alguma, objeto; o pensamento se define por um ato, e não por propriedades”. G. Pascal. *O pensamento de Kant*, 1983, p. 92.

A *Antropologia* de Kant indicava, naquela relação, a possibilidade pragmática aberta ao homem de, podendo fazer algo de si, colocar-se a meio caminho entre a determinação por parte do *originário*, de suas formas concretas, a capacidade de fazer *uso* de sua liberdade, determinando a si mesmo, e restringindo o *Gemüt* (ânimo; mente; faculdade de sentir ou pensar) ao *sentido interno* como mera consciência corpórea e afetiva de si¹⁷⁶. Ao tomar conhecimento de si, o sujeito já se vê de modo *afetado*, e nunca tal como é em si, o que nos remete ao argumento do recuo da origem. O que anima este poder fazer é o *espírito*, o que Foucault identifica como princípio maior da razão na filosofia kantiana, estando na raiz da possibilidade do saber e, por isso mesmo, não podendo ser identificado, determinado, conhecido: o *Geist* é um princípio “vivificante” (FOUCAULT [2008], 2011, p. 54), animando o *Gemüt*, mas não fazendo dele uma “realidade”. Ele se situa, em vez disso, “na inacessível distância a partir da qual o conhecer adquire lugar e positividade. Seu ser consiste em não ser aí, delineando, com isto mesmo, o lugar da verdade” ([2008], 2011, p. 57). O *Geist* seria o princípio cuja função, cara ao pensamento transcendental kantiano, se teria perdido em seus limites, sendo alocado como fundamento das positivities, como animador de uma subjetividade constituinte, chamada a, ao mesmo tempo, valer como realidade empírica, passível de intervenções, e de um conhecimento autofundador. O *Geist* como princípio vivificador na *Antropologia* é o lugar do recuo diante da pergunta sobre a origem do homem, esse

a priori histórico que, desde o século XIX, serve de solo quase evidente ao nosso pensamento – esse fato é, sem dúvida, decisivo para o estatuto a ser dado às “ciências humanas”, a esse corpo de conhecimentos (mas mesmo esta palavra é talvez demasiado forte: digamos, para sermos mais neutros ainda, a esse conjunto de discursos) que toma por objeto o homem no que ele tem de empírico (FOUCAULT [1966], 2002, p. 475).

As ciências humanas não são, com efeito, ciências, diz Foucault, apesar de se terem constituído como discursos determinantes sobre verdades empíricas sobre o homem, erigidas em fundamento transcendental. Assim, não surgiram pela tardia e súbita consideração, por parte do pensamento ocidental, da complexidade do fenômeno humano para a qual a racionalidade estivesse

¹⁷⁶ Como vimos, há, segundo Foucault, uma reversão dessas funções na *Antropologia*. Cf. 1.2.1.

agora apta a lidar. Elas são chamadas a responder pela conversão operada na configuração epistêmica moderna que constituiu o homem “ao mesmo tempo como o que é necessário pensar e o que se deve saber” ([1966], 2002, p. 476). Sem dúvidas, esse “conjunto de discursos”, diz Foucault, surgiu como resposta ao enfrentamento de obstáculos e dificuldades de ordem teórica ou prática, como o nascimento da sociedade industrial, e os desequilíbrios sociais gestados desde a Revolução ([1966], 2002, p. 476), mas esses obstáculos não constituem sua condição de possibilidade, que repousa, com efeito, na atribuição de valor transcendental aos conhecimentos empíricos. Com isso, o conjunto dos saberes das ciências humanas se arrogou o fundamento de todo e qualquer conhecimento enquanto tal, como se encarnassem a resposta à quarta questão kantiana, a pergunta à qual todas as outras remontam.

A base do argumento de Foucault que identifica a ausência de qualquer fundamento científico nas ciências humanas está na formulação de um “triedro dos saberes”. A primeira de suas dimensões diria respeito às ciências matemáticas e físicas, que operam o encadeamento de proposições dedutivas; a segunda, caracteriza-se pela identificação de relações causais nos saberes empíricos sobre a vida, o trabalho e a linguagem; e, por fim, a terceira, seria ocupada pela filosofia; o pensamento do *Mesmo*. Na ligação entre a primeira e a segunda, teríamos ciências que se ocupam da aplicação de métodos quantitativos à biologia, à filologia e à economia. Já a dimensão da filosofia, aplicada a esses saberes empíricos, resultaria nas filosofias da vida, da alienação, do simbólico, assim como em “ontologias regionais”, que intentam mostrar o que são, em si mesmos, a vida, o trabalho e a linguagem. Por fim, as relações entre a terceira e a primeira dimensões encontrariam a possibilidade epistêmica da formalização do pensamento ([1966], 2002, p. 479-480).

Fora destas relações, não haveria espaço para a fundamentação epistêmica de qualquer ciência, e é nesse ocaso que se vêm justamente instaurar as ciências humanas. Contraditoriamente, no entanto, e apenas enquanto discurso, apesar de não encontrar lugar nesse triedro, elas passeiam como que “livremente” por entres esses diversos domínios, fazendo uso de seus conceitos e métodos, o que as coloca, ao mesmo tempo, em posição privilegiada e em “situação de perigo”. Arrogando-se valor universal e oferecendo-se a “sociologismos”, “psicologismos” e antropologismos” ([1966],

2002, p. 480-481): “A ‘antropologização’ é, em nossos dias, o grande perigo interior do saber” ([1966], 2002, p. 481), colocando-se como o suposto resultado do “esclarecimento” do homem, mas que termina por se colocar como o discurso do não lugar, por se quererem fazer valer em toda parte. E assim, nem a biologia, nem a economia nem a filologia podem ser ciências humanas, uma vez que o homem não é para elas ser vivo, que fala e que trabalha. O homem é, para estes discursos tão somente a forma por meio da qual se representam suas representações na idade moderna ([1966], 2002, p. 487-488).

É nesse sentido que Foucault pode identificar antropologismo e psicologia, remontando às origens do problema antropológico que identificamos desde a década de 50, em que começa a se formar a ideia de que a antropologia diz respeito, antes de tudo, a relações de dualidade, de cisões, de oposições, e posteriores tentativas de complementações, numa dialética do *Mesmo* e do *Outro*, reiteradamente repetida na relação entre o *interno* e o *externo*. É apenas em resposta às positivities que cercam o homem desde a ruptura com a idade clássica que se formam as ditas ciências humanas, e elas, em nenhuma medida, podem representar um “interiorização” no homem dos objetos das ciências empíricas:

De fato, nem as ciências humanas estão no interior dessas ciências, nem as interiorizam, inclinando-as em direção à subjetividade do homem; se as retomam na dimensão da representação, é antes reassumindo-as em sua vertente exterior [...] Elas reconduzem subrepticiamente as ciências da vida, do trabalho e da linguagem, para o lado dessa analítica da finitude que mostra como pode o homem haver-se, no seu ser, com essas coisas que ele conhece e conhecer essa coisas que determinam, na positividade, seu modo de ser ([1966], 2002, p. 489).

Retomando-se a relação entre passividade e espontaneidade na antropologia pragmática de Kant, analisada por Foucault na *Tese Complementar*, temos mais elementos para mostrar por qual razão as ciências humanas em nenhuma medida conduzem à subjetividade humana, mas apenas remetem saberes empíricos a uma analítica da finitude. Na *Antropologia*, atribui-se *passividade* ao sentido interno, ao passo que a *apercepção* é um *fazer* por parte do homem, que se encontra, enquanto *Weltbürger*, no mundo, em meio às outras coisas, num tempo e num espaço já antropológicos em si mesmos, na medida em que são chamados a formar “pela

organização dos cidadãos na terra na e para a espécie” um “sistema cosmopolita unificado” (KANT [1798], 2006, p. 227).

Essa seria, segundo Foucault, a configuração das relações entre o Eu e o mundo, de um ponto de vista pragmático, em que o sentido interno, diferentemente do que significava na *Crítica da razão pura*, se dá de modo pragmático, não assumindo qualquer papel de forma pura do tempo. A apercepção, por sua vez, assumindo o lugar de operadora, no mundo, de sínteses passivas já constituídas, para além da consciência e da subjetividade. Em uma palavra, o domínio da descrição das formas concretas da existência humana, que poderíamos aproximar do que foi identificado por Foucault nas *Palavras e as coisas* como a atribuição de valor transcendental às ciências empíricas, mostra que o advento das ciências humanas decorre tão somente do esquecimento da lição kantiana sobre a impossibilidade de se fazer a passagem imediata do *a priori* do conhecimento aos *a priori* da existência, o que só é possível numa visada pragmática, no sentido daquilo que o homem *pode* fazer de si mesmo no uso de sua liberdade.

Nesse sentido é que as ciências humanas apenas reconduzem as ciências empíricas à analítica da finitude,

[...] mas aquilo que a analítica requer na interioridade ou ao menos na dependência profunda de um ser que não deve sua finitude senão a si mesmo, as ciências humanas o desenvolvem na exterioridade do conhecimento. É por isso que o específico das ciências humanas não é o direcionamento a certo conteúdo (esse objeto singular que é o ser humano); é muito mais um caráter puramente formal (FOUCAULT [1966], 2002, p. 489).

Organizadas em torno de dualidades, poder-se-ia tratar toda a história das ciências humanas a partir de 3 modelos: explicação/ compreensão; gênese/ estrutura; análise descontínua/ contínua ([1966], 2002, p. 496-497). Diante desses modelos, as ciências humanas se organizariam em torno de uma divisão essencial, de um polo positivo e outro negativo, designando uma alteridade com relação à qual se sobrepõem o normal e o patológico, de modo que toda a “realidade humana” passa a ser pensada por meio de funções, conflitos e significações envoltas numa “imagem do homem” ([1966], 2002, p. 498-499). Foucault retoma Freud¹⁷⁷ como expoente da tentativa de romper com

¹⁷⁷ Foucault considera a psicanálise e a etnologia como saberes que escapam à antropologização, por superar a representação em relação a finitude, de modo que a vida vem fundar-se na repetição da morte, os conflitos e as regras no desejo, as significações e os

a dualidade do positivo e do negativo, voltando o problema das ciências humanas para o cerne de seu impasse: sua dependência com relação à representação, sua tentativa de fazer valer na configuração moderna do pensamento, o espaço liso e contínuo da representação, remetendo-a, no entanto, à subjetividade humana ([1966], 2002, p. 501). Diante disso, as ciências humanas tratam “como objeto o que, na verdade, é sua condição de possibilidade” ([1966], 2002, p. 503). Falar de ciências humanas não é senão um “abuso de linguagem”:

Dizer que as ciências humanas fazem parte do campo epistemológico significa somente que elas nele enraízam sua positividade, que nele encontram sua condição de existência, que não são, portanto, apenas ilusões, quimeras pseudocientíficas, motivadas ao nível das opiniões, dos interesses, das crenças, que elas não são aquilo a que outros dão o estranho nome de “ideologia”, o que não quer dizer, porém, que por isso sejam ciências ([1966], 2002, p. 505).

As verdadeiras ciências consistem em “figuras epistemológicas cujo desenho e posição, funcionamento, podem ser restituídos em sua positividade por uma análise de tipo arqueológico” ([1966], 2002, p. 506), dotadas de certas características que as permitem ser classificadas como objetivas, sistemáticas e, portanto, científicas. As ciências humanas, por sua vez, encontram sua coerência e forma de relacionamento com objetos apenas em sua própria positividade, sendo, portanto, “positivas”, mas nunca científicas. A tarefa da arqueologia, diz Foucault consiste justamente em apontar tais diferenças pelos critérios e regras que configuram cada *épistémè* ([1966], 2002, p. 505-506). Nesse sentido, as ciências humanas, pautadas pela negatividade atrelada à própria ausência de natureza humana, pela perda da verdade do homem são remetidas, em *As palavras e as coisas*, ao contínuo exercício de posituação dessa negatividade:

Essa configuração que lhes é peculiar não deve ser tratada como um fenômeno negativo: não é a presença de um obstáculo, não é alguma deficiência interna que as fazem malograr no limiar das formas científicas. Elas constituem, na sua figura própria, ao lado das ciências e sobre o mesmo solo arqueológico, *outras* configurações do saber ([1966], 2002, p. 506).

sistemas numa linguagem que é lei. Na primeira, não é apenas o conhecimento do homem o que está implicado, mas o próprio homem. A psicanálise não pode, portanto, se desenvolver como puro conhecimento especulativo ou teoria geral sobre ele. M. Foucault [1966], 2002, p. 518-521. Já a etnologia escapa à antropologização por se ocupar, numa cultura, dos elementos e práticas a partir dos quais se forma nela a dimensão da normalização. Seu problema é o das relações entre natureza e cultura (*Idem*, p. 523). Esses saberes se dão no “contrafluxo”, e não cessam de “desfazer o homem” (*Idem*, p. 526).

As ciências humanas não são, portanto, “falsas” ciências, simplesmente não possuem em sua configuração elementos de cientificidade. O homem não é, ele próprio, aquele para quem se dá a história. O tempo lhe é exterior e o configura como coisa dentre as outras: “O conhecimento positivo do homem é limitado pela positividade histórica do sujeito que conhece” ([1966], 2002, p. 516). É pela própria finitude que lhe criou as condições de possibilidade, do ponto de vista da configuração epistêmica moderna, que este homem tenderá também a desaparecer.

A literatura, que Foucault não cessa de abordar como lugar da liberdade, ou ao menos como a possibilidade dada à linguagem de se afirmar em seu Ser pela recusa da ordem antropológica, é evocada com uma insistência cada vez maior, “brilhando” em seu ser: “Tendo o homem se constituído quando a linguagem estava voltada à dispersão, não vai ele ser disperso quando a linguagem se congrega?” ([1966], 2002, p. 535), pois que o homem só se formou diante de uma linguagem fragmentada. A morte do homem é anunciada diante da afirmação da linguagem como experiência da própria finitude ([1966], 2002, p. 532). A linguagem, como vimos¹⁷⁸, ganhará um estatuto inteiramente distinto na *Arqueologia do saber*, longe dos “jogos” do *Mesmo* e do *Outro*, compreendidos em “nosso” tempo.

¹⁷⁸ Cf. 3.1.1.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Chegamos ao final de um percurso, delimitado para o desenvolvimento dessa pesquisa, deixando em aberto ou pouco desenvolvida uma série de problemas implicados no tratamento conferido por Foucault ao problema da antropologia. Fizemos da *Tese Complementar*, algo semelhante ao que Foucault faz da *Antropologia* de Kant, quer dizer, uma *leitura* particular, que atribui ao texto um papel determinante. Para Foucault, a *Antropologia*, de algum modo, permitia vislumbrar a totalidade da filosofia transcendental.

No nosso caso, consideramos a *Tese Complementar* como um todo condensado das múltiplas possibilidades de desdobramentos da questão da antropologia, o que não significa que tenhamos podido dar conta de cada uma delas. Vimos, no entanto, que cada uma dialoga com um problema comum: a consideração das relações implicadas entre o que no homem é *interno* e *externo*, seja no sentido de uma reduplicação empírico-transcendental, que tenta fazer coincidir a função sintética do sujeito com a existência concreta do homem; seja na normalização antropológica aí implicada, e relacionada à formação de saberes que constituem um homem modelo como objeto; seja, por fim, na possibilidade de escape a essa determinação pelo uso de uma liberdade *pragmática*.

Vimos que todo o problema, para Foucault, pareceu se originar de seus primeiros contatos com a psicologia, revelando, inicialmente, uma preocupação com a alienação, como problema relacionado às contradições sociais e econômicas numa consideração marxista de história. A leitura dos textos que, a partir deste momento, observou um critério cronológico, revelou que, tanto essa postura como aquela relativa à possibilidade de uma antropologia legítima, voltada ao sonho e à imaginação, perderiam espaço diante de uma radical mudança no *método*, no modo de se colocar a pergunta pelo homem e de se compreender a história, revelando as bases da formação do método arqueológico.

Vimos, nos textos da década de 60, uma arqueologia em exercício na qual o problema da antropologia está ligado à questão da doença mental, e que a própria doença é considerada em face de uma volta do pensamento moderno

sobre o corpo humano como seu lugar essencial. Já ali o problema do saber sobre o homem implica relações entre epistemologia, ética e uma prática intervencionista e reguladora, que revestem os saberes da psicologia e da medicina de um caráter “moralizador”. Por outro lado, pelas referências de Foucault a uma loucura trágica, genuína, na qual reverberam, seguramente, sua reflexão pregressa sobre uma antropologia do sonho, ficaram pouco exploradas as possibilidades de se retornar ao Foucault de 1950 e repensar as possibilidades de uma reflexão legítima não sobre o modo de ser dos sujeitos humanos, mas de sua abertura à autoconstituição, para além de uma subjetividade constituinte.

Um trabalho que se dedicasse às obras da última fase do pensamento de Foucault encontraria, na arqueologia, caminhos deixados em aberto, cuja motivação é retomada numa consideração ética que, com efeito, não se aplica a desenvolver uma nova e alternativa “moralidade da existência”, mas que seguramente pensa a possibilidade de que a ética remeta a uma “expressão da existência”¹⁷⁹.

A antropologização dos saberes se nos mostrou como o acabamento arqueológico dado ao problema da antropologia, em consonância com a leitura de Kant na *Tese Complementar*. A analítica da finitude, ao mesmo tempo em que se mostrou herdeira do pensamento crítico kantiano - como sinaliza o próprio conceito de *a priori* histórico – enquanto a busca pelas condições e limites do próprio saber, revela também sua negação pela total objeção àquela subjetividade constituinte, sempre associada a uma negatividade que os saberes modernos intentaram positivar. Esta ilusão antropológica nos remete a uma finitude que é *do* homem e que implica, ao mesmo tempo, a finitude pela qual se veem ameaçados os saberes que se formaram na perspectiva de uma “ciência do normal por excelência”, e poderíamos dizer, de uma “propedêutica” do modo de ser do homem.

Deixamos em suspenso igualmente todo um desdobramento da ilusão antropológica e da normalização dela decorrente, que se dá na *genealogia do poder*, e na denúncia à *disciplina* atrelada aos saberes e práticas modernos ocidentais. O antropologismo estaria intrinsecamente enredado nas pretensas

¹⁷⁹ Cf. F. Gros. *Foucault et la folie*. Op. cit., p. 24.

justificações científicas das intervenções de normalização dos sujeitos humanos, o que se revela, por exemplo, nas “regras gerais” da genealogia de *Vigiar e punir*.

No lugar de tratar a história do direito penal e aquela das ciências humanas como duas séries separadas cujo cruzamento tivesse, sobre uma ou sobre a outra, talvez sobre as duas, um efeito, como se queresse, perturbador ou útil, buscar se não há uma matriz comum, e se elas não se enquadram, todas as duas, num processo de formação “epistemológico-jurídico”; em uma palavra, remeter a tecnologia do poder ao princípio tanto da humanização da penalidade como do conhecimento do homem (FOUCAULT, 1975, p. 28) [tradução minha].

A *disposição antropológica*, que anima um conhecimento supostamente científico sobre o homem, permanece atrelada a uma regulamentação das condutas humanas, refletindo-se também nos textos posteriores das décadas de 70 e 80, nos quais o pensamento político de Foucault está envolvido na crítica à governabilidade dos sujeitos humanos¹⁸⁰.

Do mesmo modo, uma outra via da crítica à antropologia permanece aberta, aquela que retorna ao problema da história em sua relação com a crítica, e retoma Kant, ainda uma vez, na abordagem do tema do esclarecimento. Revisitando elementos centrais, como a investida contra um estado de minoridade pelo exercício do uso público da razão, Foucault julga haver em *O que é o esclarecimento* a marca de uma reflexão “do” nosso tempo e “sobre” o nosso presente. Nesse sentido, destaca-se aqui novamente o sentido ambíguo de que se revestiu, para Foucault, a antropologia em Kant, pois que, ao mesmo tempo em que encontramos nela, e justamente na medida em que é perpassada pela crítica, as bases de uma propedêutica do modo de ser do homem, observamos também a “liberdade” como possibilidade de “fazermos algo de nós mesmos”.

Numa espécie de acabamento da crítica à antropologia, que se afirma precisamente pela negação da possibilidade de dizer o que o homem é em sua

¹⁸⁰ “A norma é às vezes identificada com o “sentido estatístico” e se reivindica que ela pode ser usada como um conceito descritivo. Dizemos que uma coisa é normal se ela pode ser assimilada ao sentido de outros objetos pertencentes à mesma classe, mas a superioridade numérica faz com o que o normal se tone normativo: a lei que nos leva a fazer o mesmo que qualquer outro..... Foucault encontra na circularidade desse uso misturado e bastardo do descritivo e do normativo uma oportunidade privilegiada para analisar relações conhecimento-poder. Assim, conhecimento [*savoir*] nos diz que ‘qualquer um’ pensa, enquanto o poder nos convida a colocar isso em prática. As noções de administração política da população e de biopolítica dão um bom exemplo desse tipo de crítica do normal”. M. Morey, 1992, p. 120 [tradução minha].

essência, Foucault parece reunir neste artigo toda uma perspectiva de reflexão sobre “nós mesmos”, como uma alternativa à reflexão sobre si que transgride os domínios de análise limitados a uma subjetividade constituinte. Este pensamento ultrapassa a compreensão do homem como sujeito e objeto do saber, ou como alvo de uma normalidade epistemológica, ética e política, dirigindo-se a uma “crítica da verdade”:

[...] essa crítica não é transcendental, e não tem por fim tornar possível uma metafísica: ela é genealógica na sua finalidade e arqueológica no seu método. Arqueológica – e não transcendental – nesse sentido em que ela não procurará extrair as estruturas universais de todo conhecimento ou de toda ação moral possível, mas sim tratar os discursos que articulam isso que pensamos, dizemos e fazemos como tantos acontecimentos históricos. E essa crítica será genealógica no sentido em que ela não deduzirá da forma disso que nós somos, aquilo que nos é impossível de fazer ou de conhecer; mas ela extrairá **da contingência que nos fez ser o que nós somos**, a possibilidade de **não mais ser**, fazer ou pensar o que nós somos, fazemos ou pensamos. (FOUCAULT [1984] 2001, p. 1393). [grifos meus].

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BACHELARD, Gaston. *A filosofia do não*. São Paulo: Abril Cultural, 1978. (Coleção Os Pensadores).

BIMBENET, Étienne. *Nature et humanité: le problème anthropologique dans l'œuvre de Merleau-Ponty*. Paris: Vrin, 2004.

BINSWANGER, Ludwig. Sonho e existência. Trad. Martha Gambini. *Natureza humana*, 4 (2), 2002, p. 417-449. Disponível em: <http://pepsic.bvsalud.org/pdf/nh/v4n2/v4n2a07.pdf>. Acesso em: 31 mai. 2015.

BORGES, Maria de Lourdes. Psicologia empírica, antropologia e metafísica dos costumes em Kant. *Kant e-Prints*, Vol. 2, n. 1, 2003, p. 1-10. Disponível em: <ftp://logica.cle.unicamp.br/pub/kant-e-prints/vol.2,n.1,2003.pdf>. Acesso em: 31 mai. 2015.

CANDIOTTO, César. Michel Foucault e o problema da antropologia. *Revista Philosophica*, Paris, vol. 29, 2006, p. 183-197.

_____. *Foucault e a crítica da verdade*. Belo Horizonte, São Paulo: Autêntica, 2010.

CANGUILHEM, Georges. [1963] O objeto da história das ciências. In: *Estudos de história e de filosofia das ciências*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012.

CASSIRER, Ernst. [1918]. *Kant, vida y doctrina*. México: Fondo de Cultura Económica, 1948

_____. *Antropologia filosófica*. São Paulo: Mestre Jou, 1972.

CASTRO, Edgardo. *Vocabulário de Foucault: um percurso pelos seus temas, conceitos e autores*. Trad.: Ingrid M. Xavier. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2009.

CHAMAYOU, Grégoire. Présentation. In: KANT, Immanuel. *Écrits sur Le corps et l'esprit*. Paris: Flammaron, 2007.

DESCARTES, René. *Discurso do método; Meditações; Objeções e respostas; As paixões da alma; Cartas*. Trad.: J. Guinsbourg e Bento P. Junior. São Paulo: Abril Cultural, 1973 (Coleção Os pensadores).

DEFERT, Daniel et. al. Présentation. In: KANT, Immanuel. *Anthropologie d'un point de vue pragmatique*. Trad. M. Foucault. Précédé de FOUCAULT, M. *Introduction à L'Anthropologie*. Paris: Vrin, 2008.

_____. EWALD, François [orgs]. [Nota dos organizadores]. In: *Dits et écrits II*. Paris: Gallimard, 2001.

DREYFUS, Hubert. RABINOW, Paul. *Michel Foucault, uma trajetória filosófica (para além do estruturalismo e da hermenêutica)*. Tradução de Vera Porto Carrero. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005.

ERIBON, Didier. *Michel Foucault*. Paris: Flammarion, 2011.

FONSECA, Márcio A. da. MUCHAIL, Salma. La thèse complémentaire dans la trajectoire de Foucault. *Revue Rue Descartes*. Paris, n. 75, 2012/13. Disponível em: <http://www.cairn.info/revue-rue-descartes-2012-3-page-21.htm>. Acesso em: 02 jun 2015.

FOUCAULT, Michel. *Maladie mentale et personnalité*. Paris: Presses Universitaires de France, 1954a.

_____. [1954b]. Introduction. In: *Dits et écrits I*, 2001, p. 93-147.

_____. [1957a]. La psychologie de 1850 a 1950. In: *Dits et écrits I*. Paris : Gallimard, 2001, p. 148-165.

_____. [1957b]. La recherche scientifique et la psychologie. In: *Dits et écrits I*. Paris: Gallimard, 2001, p. 165-186.

_____. [1961]. *Doença mental e psicologia*. Trad. L. Shalders. Rio de Janeiro: Tempo Universitário, 1994.

_____. [1961/ 1972]. *Histoire de la folie à l'âge classique*. Paris: Gallimard, 1972.

_____. [1963/1972]. *O nascimento da clínica*. Trad.: R. Machado. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2013.

_____. [1965]. Philosophie et psychologie. In: *Dits et écrits I (1954-1975)*. Paris : Gallimard, 2001.

_____. [1966]. *Les mots et les choses*. Paris: Gallimard, 2007.

_____. [1966]. *As palavras e as coisas*. Trad.: Salma Muchail. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

_____. [1969] *A arqueologia do saber*. Trad.: Luiz Felipe B. Neves. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008.

_____. *Surveiller et punir*. Paris: Gallimard, 1975.

_____. [1977]. Entretien avec Michel Foucault. In: *Dits et Écrits II*, p. 140-160.

_____. [1979]. Nietzsche, a genealogia e a história. In: *Microfísica do poder*. Trad.: Roberto. Machado. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1984.

_____. [1981-1982]. *Herméneutique du sujet*. Paris/Seuil: Gallimard, 2001.

_____. [1982] Le sujet et le pouvoir. In: *Dits et écrits II* (1976-1988). Paris : Gallimard, 2001.

_____. [1982-1982]. *O governo de si e dos outros*. Trad. E. Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

_____. [1984] Qu'est-ce que les lumières. In: *Dits et écrits II* (1976-1988). Paris : Gallimard, 2001. p. 1381-1397.

_____. [1984] Préface à "Histoire de la sexualité. In: *Dits et écrits II* (1976-1988). Paris : Gallimard, 2001. p.1397-1403.

_____. [1984] Foucault. (Dictionnaire des Philosophes de Huisman). In: *Dits et écrits II* (1976-1988). Paris : Gallimard, 2001. p. 1450-1455.

_____. [1984] Le retour de la morale. In: *Dits et écrits II* (1976-1988). Paris : Gallimard, 2001. p. 1515-1526.

_____. [2008]. *Gênese e estrutura da Antropologia de Kant*. Trad.: Márcio. A. da. Fonseca e Salma Muchail. São Paulo: Edições Loyola, 2011.

FRAYZE-PEREIRA, João A. A loucura antes da história. In: RIBEIRO, Renato J. [org.]. *Recordar Foucault*. São Paulo: Brasiliense, 1985.

FREUD, Sigmund. [1911]. *Observações psicanalíticas sobre um caso de paranoia relatado em autobiografia ("O caso Schreber")*. Trad.: Paulo César de Souza. Obras Completas. Vol, 10. São Paulo: Cia das Letras, 2010.

_____. [1900]. *A Interpretação dos sonhos*. Trad.: Walderedo I. de Oliveira Rio de Janeiro: Imago, 2010.

GROS, Frédéric. *Foucault et la folie*. Paris: Presses Universitaires de France, 1997.

GROS, Frédéric. DÁVILA, Jorge. *Michel Foucault lector de Kant*. Biblioteca digital andina, 1996. Disponível em: <http://www.comunidadandina.org/bda/docs/VE-CA-0005.pdf>. Acesso em: 10 fev 2012.

GUILLERMIT, Louis. *L'élucidation critique du jugement de goût selon Kant*. Paris: Éditions du Centre National de la Recherche Scientifique, 1986.

HAN, Béatrice. *Foucault's critical project: between the transcendental and the historical*. [L'ontologie manquée de Michel Foucault]. Translated by Edward Pile. Stanford: Stanford University Press, 2002.

HEIDEGGER, Martin [1927]. *Ser e tempo*. Trad. Márcia Schuback. Petrópolis: Vozes, 2004.

_____. Tempo e ser. In: *Conferências e escritos filosóficos*. Trad. Ernildo Stein. São Paulo: Abril Cultural, 1979 (Coleção Os pensadores).

HUSSERL, Edmund. *Investigações lógicas*. Vol. II. Parte I: Investigações para a Filosofia e a Teoria do Conhecimento. Trad.: Pedro M. S. Alves e Carlos A. Morujão. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2007.

_____. *Logical investigations*. Vol 2. Routledge, 2007. London/ New York: Routledge, 2001.

HYPPOLITE, Jean [1955]. *Figures de la pensée philosophique*. Vol. 1 e II. Paris: Presses Universitaires de France, 1971.

KANT, Immanuel [1764]. Ensaio sobre as doenças da cabeça. Trad.: Pedro Miguel Panarra. *Revista Filosófica de Coimbra*, n. 37, 2010, p. 201-224. Disponível em: http://www.uc.pt/fluc/dfci/publicacoes/ensaio_sobre_as_doencas_da_cabeca. Acesso em: 02 ju. 2015.

_____. [1781/ 1787]. *Crítica da razão pura*. Trad.: M. Santos e A. Morujão. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2001.

_____. [1784]. *Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*. Trad.: Rodrigo Naves e Ricardo Terra. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2011.

_____. [1790]. *Crítica da faculdade do juízo*. Trad.: Valerio Rohden. Rio de Janeiro: Forense, 1995.

_____. [1798a] *O conflito das faculdades*. Trad.: A. Morão. Covilhã: LusoSofia, 2008.

_____. [1798b] *Anthropologie d'un point de vue pragmatique*. Trad. M. Foucault. Précédé de FOUCAULT, M. *Introduction à L'Anthropologie*. Paris: Vrin, 2008.

_____. [1798b] *Antropologia de um ponto de vista pragmático*. Trad.: Clélia Martins. São Paulo: Iluminuras, 2006.

_____. [1800] *Lógica*. Trad. Guido A. de Almeida. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003.

_____. *Écrits sur Le corps et l'esprit*. Trad.: Grégoire Chamayou. Paris: Flammaron, 2007.

KRAEMER, Celso. *Ética e liberdade em Michel Foucault. Uma leitura de Kant*, 2011. São Paulo: PUC-SP, 2008.

LALANDE, André. *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*. Paris: Quadrige/ PUF, 2006.

LE BLANC, Guillaume. L'invention de l'homme moderne. Une lecture de Michel Foucault. *Philosophie*, Paris, n. 109, p. 60-73, 2011/2. Disponível em: <http://www.cairn.info/revue-philosophie-2011-2.htm>. Acesso em: 13 abr, 2013.

LEBRUN, Gérard. Transgredir a finitude. In: RIBEIRO, Renato J [org.]. *Recordar Foucault*. São Paulo: Brasiliense, 1985.

_____. Do erro à alienação. In: *Sobre Kant*. Trad.: José Oscar A. Morais et. al.. São Paulo: Iluminuras, 1993.

LOUDEN, Robert B. "A segunda parte da moral": a antropologia moral de Kant e sua relação com a metafísica dos costumes. *Revista ethic@*, Florianópolis, vol. 1, n. 1, jun. 2006, p. 27-46. Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/ethic/article/viewFile/14533/13307>. Acesso em 24 mai 2015.

MACHADO, Roberto. *Ciência e saber: a trajetória da arqueologia de Michel Foucault*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1988.

_____. *Foucault, a filosofia e a literatura*. 2 ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2001.

MACHEREY, Pierre. Aux sources de l'Histoire de la folie: une rectification et ses limites. In: *Revue Critique : Michel Foucault du monde entier*. Paris: Éditions de Minuit, n. 471 – 472, 1986.

MARSÁ, Marco. L'idée de sensibilité transcendante dans l'introduction à l'Anthropologie de Kant. *Revue Rue Descartes*, Paris, n. 75, 2012/13.

MARTON, Scarlett. Foucault leitor de Nietzsche. In: RIBEIRO, Renato J. [org.] *Recordar Foucault*. São Paulo: brasiliense, 1985.

MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenologia da percepção*. Trad. Carlos Alberto R. de Moura. São Paulo: Martins Fontes, 1999

_____. *L'union de l'âme et du corps: chez Malebranche, Biran et Bergson*. Sorbonne: Vrin, 2002. Bibliothèque des Textes Philosophiques.

MIOTO, Márcio. *O problema antropológico em Michel Foucault*. São Carlos: UFSCar, 2011. 224 p.

MOREY, Miguel. On Foucault's philosophical style: towards a critique of the normal. In: AMSTRONG, Timothy J. (org.). *Michel Foucault, philosopher: essays*. New York: Routledge, 1992. p. 117-128.

MOUTINHO, Luiz Damon. Humanismo e anti-humanismo: Foucault e as desventuras da dialética. *Natureza Humana*, v.6, n.2. São Paulo, dez. 2004. Disponível em: http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?pid=S151724302004000200001&script=sci_arttext. Acesso em: 02 jun. 2015.

MUCHAIL, Salma. *Foucault, simplesmente: textos reunidos*. São Paulo: Loyola, 2004.

NIETZSCHE, Friedrich [1887]. *Genealogia da moral: uma polêmica*. Trad.: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

NIGRO, Roberto. Le grondement de La critique Du sujet fondateur dans Le réveil Du sommeil anthropologique. Paris, *Revue Rue Descartes*, n. 75, 2012/13. p. 60-71. Disponível em: <http://www.ruedescartes.org/articles/2012-3-le-grondement-de-la-critique-du-sujet-fondateur-dans-le-reveil-du-sommeil-anthropologique/>. Acesso em: 10 dez 2013.

PASCAL, Georges. *O pensamento de Kant*. Petrópolis: Vozes, 1983.

RAJCHMAN, John. *Foucault: a liberdade da filosofia*. Trad.: Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1987.

_____. Foucault pragmático. Trad.: Vera Portocarrero. In: PORTOCARRERO, Vera (Org.) *Retratos de Foucault*. Rio de Janeiro: Nau editora, 2000. p. 68-87.

REVEL, Judith. *Foucault: conceitos essenciais*. Trad.: C. Piovezani Filho e N. Milanez. São Carlos: Claraluz, 2005.

SABOT, Philippe. *Lire les mots et les choses*. Paris: PUF/ Quadrige, 2006.

SARDINHA, Diogo. Kant, Foucault e a antropologia pragmática. *Kant e-prints*. Campinas, Série 2, v. 6, n. 2, p. 43-58, jul-dez, 2011. Disponível em: ftp://ftp.cle.unicamp.br/pub/kant-e-prints/Vol-6-2-2011/4_Sardinh.pdf. Acesso em 10 dez 2013.

SOUZA, José Cavalcante de. *Os pré-socráticos*. São Paulo: Abril Cultural, 1973, p. 93 (Coleção Os Pensadores).

STEIN, Ernildo. *Diferença e metafísica: ensaios sobre a desconstrução*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000.

VOLBERS, Jörg. Michel Foucault, philosophe de la liberté? Sur sa lecture de Kant dans l'Introduction à l'Anthropologie. Paris, *Revue Rue Descartes*, n. 75, 2012/13, p. 6-20. Disponível em: <http://www.ruedescartes.org/articles/2012-3-le-grondement-de-la-critique-du-sujet-fondateur-dans-le-reveil-du-sommeil-anthropologique/>. Acesso em: 10 dez 2013.

YAZBEK, André. Da epistemologia francesa e sua influência sobre Michel Foucault. In: *10 lições sobre Foucault*. Petrópolis: Vozes, 2012.