

Da ilusão transcendental à ilusão antropológica:

Foucault em defesa de Kant

Carolina de Souza Noto¹

Resumo: O presente artigo procura lançar luz sobre a figura do homem moderno enquanto um duplo empírico transcendental, tal como a caracteriza Michel Foucault, principalmente em *As palavras e as coisas* e na introdução à *Antropologia de um ponto de vista pragmático* de Kant. Segundo Foucault, nossa modernidade é marcada pela descoberta kantiana do transcendental. Desde então, o homem pode ser pensado tanto empiricamente quanto transcendentemente; tanto em suas determinações empíricas quanto em suas condições de possibilidade. A diferença entre empírico e transcendental que, em Kant, designa duas maneiras possíveis de pensar o homem sofrerá, contudo, uma inflexão, e passará a designar uma diferença ontológica no interior do próprio homem. A nova figura do homem como duplo empírico transcendental será fruto, portanto, de uma confusão entre aquilo que é da ordem do empírico e aquilo que é da ordem do transcendental. Tal confusão será denominada por Foucault de ilusão antropológica e deverá ser compreendida como uma nova interpretação e uma repetição da ilusão transcendental apontada por Kant na *Crítica da razão pura*. Assim, se a ilusão transcendental consistia numa transgressão natural da razão para além dos limites da experiência, a ilusão antropológica consistirá numa transgressão do alerta kantiano acerca da distinção entre empírico e transcendental, uma vez que pretenderá conhecer positivamente a finitude que está na origem da ilusão transcendental.

Palavras-chave: homem – empírico – transcendental – ilusão.

“Todo pensamento moderno é atravessado pela lei de pensar o impensado.”

(Foucault, *As palavras e as coisas*)

Num dos mais comentados capítulos de *As palavras e as coisas*, o capítulo IX, intitulado “O homem e seus duplos”, Foucault afirma: “o limiar de nossa modernidade não está situado no momento em que se pretendeu aplicar ao es-

¹ Doutoranda em Filosofia pela Universidade de São Paulo.

E-mail: carolina.noto@gmail.com.

tudo do homem métodos objetivos, mas no dia em que se constituiu um duplo empírico-transcendental a que se chamou homem”².

Tal asserção nos coloca imediatamente diante da tese do autor: a origem das ciências humanas não está tanto na busca por um conhecimento objetivo do homem e da natureza humana, uma vez que esse conhecimento já existia antes do século XIX, mas no aparecimento de uma nova figura que, essa sim, mereceria ser chamada de homem. Foucault insiste: “o ‘humanismo’ do Renascimento, o ‘racionalismo’ dos clássicos podem realmente ter conferido um lugar privilegiado aos humanos na ordem do mundo, mas não puderam pensar o homem”³. E ainda: “antes do fim do século XVIII, o homem não existia, (...) não era possível naquele tempo que se erguesse, no limite do mundo, essa estatura de um ser cuja natureza (a que o determina, o detém e o atravessa desde o fundo dos tempos) consistisse em conhecer a natureza e, por conseguinte, a si mesmo como ser natural”⁴.

Procuraremos aqui lançar luz sobre essa nova figura da modernidade caracterizada como um duplo empírico-transcendental, e compreender de que maneira ela se relaciona com a ideia de que a natureza do homem consiste, desde então, em conhecer a si mesmo como ser natural.

Em diversos momentos de seu percurso filosófico, Foucault afirma que a modernidade, da qual ainda somos contemporâneos, inicia-se com Kant. O filósofo alemão seria, antes de tudo, o pai do transcendental; aquele que teria pela primeira vez colocado, de maneira sistemática, a questão das condições transcendentais de possibilidade⁵. Da novidade kantiana do transcendental, Foucault extrai duas tradições filosóficas: uma que se deteria nos questionamentos da *Crítica da razão pura* e se limitaria à pergunta pelas condições de possibilidade de um conhecimento verdadeiro (Foucault chama essa tradição de filosofia analítica da verdade), e outra tradição, que igualmente nasce com a descoberta do trans-

2 FOUCAULT, *As palavras e as coisas*, p. 439.

3 FOUCAULT, *As palavras e as coisas*, p. 439.

4 FOUCAULT, *As palavras e as coisas*, p. 425 e p. 428.

5 FOUCAULT, *As palavras e as coisas*, em especial o capítulo VII, parte V, “Ideologia e Crítica”.

centental cujo nascimento remonta igualmente à descoberta do transcendental, que se colocaria a pergunta “quem somos nós nos tempos de hoje”⁶, isto é, que colocaria a questão de nosso ser histórico e empírico ao lado do questionamento transcendental. A essa segunda tradição, além do próprio Foucault, também pertenceriam, de acordo com nosso autor: Fichte, Hegel, Nietzsche, Weber, Husserl, Heidegger e os autores da Escola de Frankfurt⁷.

Mas como entender que Foucault se filia na mesma tradição que Husserl, por exemplo, a quem não poupou críticas ao longo de *As palavras e as coisas*? O que afinal de contas haveria de comum entre as filosofias de Husserl e de Foucault e em que sentido elas derivariam do questionamento kantiano?

Ora, o que elas têm em comum é que ambas são herdeiras da preocupação kantiana em atrelar a reflexão transcendental sobre o homem ao questionamento empírico sobre ele. Aqui, porém, é preciso atenção. Pois, se é verdade que Kant inaugura uma reflexão sobre o homem enquanto condição de possibilidade, isto é, enquanto transcendental, assim como ser empírico e histórico, é importante salientar as diferentes maneiras de pensar a relação entre o empírico e o transcendental. No próprio Kant haveria uma grande diferença entre a maneira como o transcendental e o empírico aparecem lado a lado na *Antropologia de um ponto de vista pragmático* ou na *Lógica* e nas *Obras póstumas*. Segundo Foucault, seria somente nessas duas últimas obras que o homem apareceria como um duplo. Na *Antropologia*, apesar de haver a presença do transcendental, o homem não será considerado ontologicamente um duplo. A diferença entre empírico e transcendental estará sempre resguardada ao plano do conhecimento, aos dois modos distintos segundo os quais é possível conhecer o homem: transcendentalmente ou empiricamente.

Mas, se, segundo Foucault, a *Antropologia* de Kant, apesar de abordar o homem no mundo, na história e em sua empiricidade, não deixa de manter as devidas distinções entre o empírico e o transcendental, o mesmo não aconteceu

6 FOUCAULT, “Qu’est-ce que les Lumières?”, In: *Dits et Écrits II*, pp. 1506-7.

7 FOUCAULT, “La technologie politique des individus”, In: *Dits et Écrits II*, p. 1633.

com um certo tipo de reflexão filosófica, chamada pelo nosso autor de analítica da finitude, que irá incorrer na confusão das duas ordens. E se, num primeiro momento, o termo “analítica da finitude” nos faz pensar que Foucault está próximo da interpretação heideggeriana sobre a história da metafísica desde Kant, vale notar que as acusações de Foucault contra as analíticas da finitude não parecem deixar incólume o próprio Heidegger. Não nos interessa aqui, porém, fazer a discussão, importantíssima, sobre quem seriam, para Foucault, os representantes dessa analítica da finitude (Husserl, Heidegger, Merleau-Ponty e Sartre?); tampouco marcaremos a distância entre a investigação filosófica de Foucault e a das analíticas da finitude. Deixemos para um outro momento mostrar que Foucault está mais próximo do tipo de questionamento da antropologia kantiana, que mantém a distinção entre empírico e transcendental, do que do lado daquelas reflexões que tomariam um pelo outro. Limitemo-nos, pois, no presente artigo, a compreender: 1) as configurações gerais das chamadas analíticas da finitude e a possível confusão que elas operam entre empírico e transcendental; e 2) de que modo essas analíticas são herdeiras do questionamento transcendental de Kant.

1. A confusão entre empírico e transcendental

Segundo Foucault, não só a reflexão filosófica do início e meados do século XX teria apresentado de maneira ambígua o empírico e o transcendental no homem. Esse teria sido também o traço distintivo de diversos outros saberes que marcam, a partir do final do século XVIII, o início da *epistémê* moderna: as ciências empíricas como a biologia, a economia e a filologia, e as ciências humanas em geral. E aqui vale lembrar que Foucault, em *As palavras e as coisas*, nos apresenta a modernidade como um triedro de saberes⁸. De acordo com nosso autor, o saber moderno é constituído pelas ciências dedutivas (matemática e física), pelas ciências positivas (biologia, economia, filologia) e pela filosofia. As ciências humanas teriam nascido à margem desses saberes; e se, por um lado, a

8 FOUCAULT, *As palavras e as coisas*, capítulo X, parte I, “O triedro dos saberes”.

psicologia e a sociologia seriam uma espécie de mistura entre filosofia e ciência empírica (entre analítica da finitude e biologia e economia), e teriam confundido a reflexão empírica com a reflexão transcendental do homem, por outro lado, a psicanálise e a etnologia estariam mais próximas das problemáticas da linguística e das ciências dedutivas, e pareceriam livres do sono antropológico⁹.

Ora, sono antropológico é o nome que nosso filósofo dá ao mal de que padece toda reflexão que, durante os dois últimos séculos, ao se propor a pensar o homem, opera a confusão entre o empírico e o transcendental¹⁰. Começemos, então, pela confusão no nível das ciências empíricas.

Para a biologia, a vida, ao mesmo tempo em que é seu objeto de estudo, é também considerada aquilo que possibilita a vida de qualquer ser vivo; o trabalho e o modo de produção, que são objetos de análise dos economistas, são, ao mesmo tempo, aquilo que possibilita ao sujeito trabalhar e produzir; por fim, a língua é, a um só passo, tanto o objeto de um saber empírico que se pergunta pela língua que falamos quanto aquilo que possibilita a fala de qualquer sujeito.

A figura ambígua que começa a se esboçar aí é a de um homem que é princípio e meio de uma vida, de um modo de produção e de uma língua. A partir de uma consideração objetiva, isto é, tomando o homem como objeto, pode-se dizer que ele é a maneira como vive, os objetos que produz e a língua que fala. Neste contexto, o homem aparece em sua positividade empírica, diz Foucault. Essa positividade, porém, se é aquilo que define o ser do homem, não diz o que ele é. A partir de minhas positivities empíricas, acusa Foucault, “posso dizer tanto que sou quanto que não sou tudo isso”¹¹. Expliquemos. Se, por um lado, o homem é positiva e empiricamente um certo modo de vida, um modo de produção e uma língua, por outro lado, ele não é nem essa vida, nem esse trabalho, nem essa língua, já que tudo isso não nasce nele, nem dele: seu modo de vida pertence antes à sua espécie do que a ele mesmo, a maneira como trabalha e produz é de-

9 FOUCAULT, *As palavras e as coisas*, capítulo X, parte V, “Psicanálise, etnologia”.

10 FOUCAULT, *As palavras e as coisas*, p. 471.

11 FOUCAULT, *As palavras e as coisas*, p. 448.

terminada pela história de seu tempo, a língua que fala é dada por sua cultura. E, se é assim, se minhas determinações ou positividades empíricas são mais antigas do que eu e não me pertencem, estou desde o início articulado com alguma coisa que me é estranha e jamais sou contemporâneo de minha origem¹². E se, por um lado, o homem é simplesmente um meio, uma peça intermediária que atualiza, sedia ou reanima um “já começado”, um já começado de um certo tipo de vida, de uma determinada organização produtiva e de regras lingüísticas específicas, por outro lado, não se pode negar que ele é princípio dessa vida, desse trabalho e dessa língua que nele se atualizam.

Ora, o duplo do homem começa então a aparecer justamente quando aquilo em relação ao que o indivíduo servia simplesmente como meio começa a funcionar como princípio; quando sua positividade empírica (sua vida, seu trabalho e sua língua), que não lhe pertence, passa a funcionar como princípio da própria vida, do trabalho e da fala. Temos aqui, com as palavras de Foucault, a reduplicação, a repetição ou a dobra do empírico no nível do transcendental. A vida, investigada em sua manifestação empírica e objetiva, tem também o estatuto de transcendental já que é, em suas formas de funcionamento, a condição de possibilidade de todo ser vivo. O trabalho em suas formas determinadas de organização é também a condição de possibilidade para qualquer produção. Por fim, a língua que falamos é também a condição de possibilidade para a nossa fala.

Mas o que vemos aqui? O transcendental se repetir no empírico. Eles são uma e a mesma coisa. É verdade que minha forma de vida me é dada por um corpo que é meu, porém, este corpo que é meu, que é a condição de possibilidade de toda e qualquer vida, já tem um modo de funcionamento que é o mesmo daquele observado empiricamente; um modo de funcionamento que não foi dado por mim, mas para mim. É verdade que o meu trabalho deve ter como condição de possibilidade um desejo que é meu, no entanto, esse meu desejo é o mesmo que aquele que se manifesta empiricamente quando desejo algo: um desejo determinado por um sistema que me escapa. Por fim, também

¹² FOUCAULT, *As palavras e as coisas*, p. 469.

é certo que a língua que falo deve ser precedida por alguma coisa em mim que a possibilite. Porém, essa condição de possibilidade, esse transcendental, os meus pensamentos falantes, por exemplo, diz Foucault, já são uma repetição da língua que eu falo e que não me pertence.

Desse modo, a primeira dificuldade de pensar as positividades empíricas (a vida, o trabalho e a língua) no domínio do transcendental, vem do fato desse tipo de questionamento nos encerrar numa circularidade sem fim entre condicionado/condicionante, determinado/determinante. Não é mais possível decidir o que vem antes e o que vem depois, o que é causa e o que é efeito; a constatação é, pois, a de uma ambiguidade ou promiscuidade original entre aquilo que é da ordem da condição de possibilidade e anterior, e aquilo que é da ordem da existência de fato e posterior. Essa, porém, não é a única dificuldade a que chegam os saberes sobre o homem. No domínio da filosofia, a reflexão sobre o homem fará aparecer uma nova figura da finitude humana que será também bastante problemática.

Encontramos em Foucault o contorno de ao menos três figuras da finitude humana. Em primeiro lugar, a finitude do homem da Idade Clássica. De acordo com nosso autor, para Descartes, por exemplo, a finitude do homem, de seu entendimento ou de sua sensibilidade, marca sua posição de inferioridade em relação a Deus. Nesse sentido, tratar-se-ia de uma finitude negativa, que indica no homem aquilo que nele não é Deus.¹³ Na Idade Moderna, e mais especificamente com Kant, outra figura da finitude começaria a se esboçar: uma finitude que é da ordem de nossa capacidade de conhecer. Por fim, a terceira figura da finitude apresentada por Foucault diz respeito à finitude positiva do homem tal como é circunscrita pelas analíticas da finitude; e por mais que a figura da finitude positiva seja decorrente do questionamento kantiano sobre o transcendental, ela não deve ser confundida com a finitude de nosso conhecimento, indicada pelo filósofo alemão. Vejamos, então, mais de perto, as duas últimas figuras da finitude que aparecem na

¹³ Sobre a finitude na Idade Clássica, Cf. LEBRUN, “Transgredir a finitude”.

Modernidade, tentemos compreender como uma deriva da outra e como, por fim, uma analítica da finitude positiva implica o problema da confusão entre empírico e transcendental.

2. Da analítica transcendental à analítica da finitude

Em Kant, podemos encontrar a questão da finitude no interior de sua teoria do conhecimento. De acordo com a *Crítica da razão pura*, a estrutura formal e a priori do entendimento e da sensibilidade, isto é, os conceitos e as formas puras da intuição sensível, espaço e tempo, são condição de qualquer conhecimento possível. Ora, enquanto condição de possibilidade, podemos dizer que essa estrutura formal ou transcendental do homem é aquilo mesmo que marca a finitude e o limite do seu conhecimento, pois não é possível conhecer sem conceitos, nem tampouco sem a intuição do tempo e do espaço.

Como se sabe, é a não observância deste último limite ou desta última condição que leva aos raciocínios dialéticos. Interessa-nos em especial o primeiro tipo de raciocínio dialético ou sofisticado descrito por Kant na seção “Dialética Transcendental”, da *Crítica da razão pura*: os paralogismos da razão pura.

Em linhas gerais, podemos dizer que esse é o caso em que a razão entra em contradição consigo mesma quando se propõe a conhecer objetivamente aquilo que garante a unidade do Eu que percebe, sente e pensa. Para os metafísicos, esse Eu anterior a qualquer ato de perceber, sentir, pensar ou conhecer e que funciona como pólo unificador dessas diversas atividades é a alma, para a psicologia racional, o Eu pensante. Segundo Kant, tanto a psicologia racional do eu pensante quanto a metafísica da alma operam um raciocínio falso e acabam caindo no que o filósofo chama de ilusão transcendental; tanto uma quanto outra procuram dar à unidade do eu e do pensamento, que é simplesmente uma unidade lógica e transcendental, o estatuto de um objeto que pode ser conhecido e, portanto, um objeto do qual podemos ter a experiência sensível¹⁴.

14 KANT, *Crítica da razão pura*, pp. 360 e 369-70.

Em poucas palavras podemos dizer que o erro da psicologia racional ou da metafísica da alma, como a de Descartes, por exemplo, estaria em conferir estatuto ontológico a algo que, para Kant, só teria um estatuto lógico; ou ainda, dar estatuto empírico a algo que só seria da ordem do transcendental e transcendente¹⁵. Estamos falando aqui, portanto, de uma possível confusão entre empírico e transcendental. E aqui vale notar que Foucault, em sua introdução à *Antropologia de um ponto de vista pragmático*, afirma que a confusão operada pelas reflexões sobre o homem entre empírico e transcendental nasce dessa primeira confusão que Kant apontara na *Crítica da razão pura*¹⁶. Vejamos, então, como se pode fazer a passagem da ilusão transcendental denunciada por Kant para a ilusão antropológica acenada por Foucault, pois é nessa passagem que descobriremos uma nova figura da finitude humana que não é nem aquela do próprio Kant, nem tampouco a finitude negativa de Descartes.

É principalmente em dois textos que Foucault se detém no estudo da finitude positiva do homem moderno: na Introdução à *Antropologia* que serviu como tese complementar à tese de doutoramento, de 1961, *História da loucura na Idade Clássica*, e em *As palavras e as coisas*, de 1966. Em ambos os textos, Foucault nos fala da nova figura da finitude do homem como decorrente da torção que os saberes modernos executam na questão kantiana do transcendental.

Em mais de uma passagem, Foucault procura deixar claro que, apesar da retomada da temática da condição de possibilidade, o transcendental, na modernidade pós-kantiana, não tem o mesmo sentido que em Kant¹⁷. Diferentemente

15 Kant, por exemplo, nota sobre esse raciocínio dialético: “a exposição lógica do pensamento em geral é erroneamente considerada uma determinação metafísica do objeto” (KANT, *Crítica da razão pura*, p. 341); ou “a unidade da consciência que serve de fundamento às categorias, é considerada uma intuição do sujeito enquanto objeto” (KANT, *Crítica da razão pura*, p. 360).

16 FOUCAULT, *Introduction à l'Antropologie*, p. 77: “de fato, uma deriva historicamente da outra, ou melhor, é por uma mudança de sentido na crítica kantiana da ilusão transcendental que a ilusão antropológica pode nascer.”

17 FOUCAULT, *As palavras e as coisas*, pp. 445-446.

do que acontece com o filósofo alemão, o transcendental, para as analíticas da finitude, estará atrelado a um questionamento ontológico e não mais a uma investigação lógica ou epistemológica. Nesse sentido, perguntar-se pelos limites do homem ou por sua finitude não será mais perguntar-se pelas condições de possibilidade de todo conhecimento verdadeiro, analítica transcendental da razão, mas por aquilo que faz o homem ser como é, analítica da finitude do ser. E se para os saberes modernos sobre o homem, aquilo que nos faz ser o que somos é a nossa empiricidade (o corpo e a vida que temos, o trabalho que realizamos e a língua que falamos), é ela que nos irá impor limites para sermos de determinada maneira, é ela que em nós será a marca de nossa finitude. Ora, que nova figura da finitude vemos demarcada aí? Uma finitude empírica e positiva que marca não mais os limites formais de um conhecimento possível, mas os limites concretos de uma maneira de ser.

A figura da finitude positiva do homem moderno, contudo, não é peculiar pelo simples fato de indicar positivamente nossos limites ontológicos e não mais formalmente nossos limites epistemológicos. Ao passo que, como vimos, os limites concretos de nossa maneira de ser (a vida, o trabalho e a língua) sempre nos colocam na posição de estranhamento conosco mesmos, a finitude positiva do homem consiste na marca desse ser que vem sempre acompanhado daquilo que lhe é Outro, “o Outro, o fraterno e gêmeo, nascido não dele, nem nele, mas ao lado e ao mesmo tempo, numa idêntica novidade, numa dualidade sem apelo”¹⁸. E na medida em que, para os saberes modernos sobre o homem, o empírico se repete no transcendental, essa finitude positiva que nos apresenta o homem alienado de si mesmo, não só é observada empiricamente, mas é também procurada do lado de um transcendental. Assim, ser alguma coisa que me escapa não será somente a marca daquilo que sou empiricamente, mas também de minha própria condição transcendental de existência: sou constitutivamente um ser alienado de mim mesmo. Mas não só. A natureza humana consiste nessa alienação primeira, mas também na tendência em superá-la; desde então, a natu-

18 FOUCAULT, *As palavras e as coisas*, pp. 450-451.

reza humana será marcada pela lei de pensar o impensado. É aqui, portanto, que se torna possível aquilo que Foucault chama de analítica da finitude. E o filósofo esclarece o seu propósito, em *As palavras e as coisas*:

mostrando que o homem é determinado, trata-se, para ela [para a analítica da finitude] de manifestar que o fundamento dessas determinações é o ser mesmo do homem em seus limites radicais; ela deve manifestar também que os conteúdos da experiência são já suas próprias condições, que o pensamento freqüenta previamente o impensado que lhes escapa e cuja reapreensão é sua tarefa de sempre; ela mostra como essa origem de que jamais o homem é contemporâneo lhe é a um tempo retirada e dada ao modo da imanência; em suma, trata-se sempre, para ela, de mostrar como o Outro, o Longínquo é também o mais Próximo e o Mesmo¹⁹.

Na Introdução à *Antropologia*, contudo, Foucault deixa claro que é preciso recusar toda e qualquer analítica da finitude que, em última instância, pergunta-se pelo ser do homem. O motivo? A confusão operada entre empírico e transcendental não passa de uma ilusão; ilusão correlata à ilusão transcendental ou ilusão dogmática que se ocultava na metafísica pré-kantiana.²⁰ E Foucault é enfático: “é por simetria e se referindo a ela como fio condutor que podemos compreender em que consiste essa ilusão antropológica. Com efeito, uma deriva historicamente da outra”²¹. Foucault explica essa filiação. Na verdade, a ilusão antropológica nasce a partir de um sentido novo que se dá à ilusão transcendental. Se, para Kant, a ilusão transcendental explicava-se a partir de um movimento natural da razão em produzir a ideia de uma unidade absoluta do sujeito, unidade porém

19 FOUCAULT, *As palavras e as coisas*, p. 469.

20 FOUCAULT, *Introduction à l'Anthropologie*, p. 77.

21 FOUCAULT, *Introduction à l'Anthropologie*, p. 77.

que não pode ser conhecida por meio da experiência, para as analíticas da finitude, essa naturalidade da razão em pensar sobre o que não pode ser conhecido, será interpretada como a natureza da natureza humana. Diz Foucault:

O caráter necessário da aparência transcendental foi cada vez mais interpretado não como uma estrutura da verdade, do fenômeno e da experiência, mas como um dos estigmas concretos da finitude. O que Kant designou na *Crítica*, de um modo bastante ambíguo, como ‘natural’, foi esquecido como forma fundamental da relação ao objeto e recuperado como ‘natureza’ da natureza humana (...). Esta ilusão definida agora como finitude tornava-se por excelência o refúgio da verdade: aquilo no qual ela se esconde e aquilo no que sempre se pode recuperá-la²².

Ora, será justamente essa relação com o indeterminado e desconhecido que, em Kant, porém, é da ordem do acesso possível à verdade das coisas, que será tomado pelas analíticas da finitude como núcleo da verdade do homem, como estigma concreto da finitude. A ilusão antropológica, continua Foucault, “ao invés de ser definida pelo movimento que a criticava no interior de uma reflexão sobre o conhecimento, foi referida a um nível anterior”²³. E se a ilusão transcendental consistia numa transgressão dos limites do conhecimento, numa tendência da razão em tentar encontrar para as ideias da razão uma correspondência na intuição sensível, a ilusão antropológica, dirá Foucault, “reside numa regressão reflexiva que deve dar conta dessa transgressão”. Desde então, conclui o filósofo, “o problema da finitude passou de uma interrogação sobre o limite e a transgressão para uma interrogação sobre o retorno a si”²⁴. A partir de então, a

22 FOUCAULT, *Introduction à l'Anthropologie*, p. 77.

23 FOUCAULT, *Introduction à l'Anthropologie*, p. 77.

24 FOUCAULT, *Introduction à l'Anthropologie*, p. 77.

verdade mais profunda do homem será aquela que o designa como um ser constitutivamente alienado de si mesmo e como um ser que não pode deixar de percorrer o caminho que vai do Outro de si ao si Mesmo; a natureza do homem, seu estatuto ontológico que deve ser conhecido positivamente, consiste em conhecer a si mesmo como ser naturalmente alienado, finito, opaco e sombrio.

E se a ilusão transcendental, em Kant, servia como advertência para a não confusão entre o empírico e o transcendental, foi justamente isso o que não foi observado pelos novos saberes que pretenderam dar estatuto ontológico e positivo a algo que transcende o conhecimento possível, a saber, a finitude transcendental do conhecimento humano que, de acordo com Kant, naturalmente nos leva a pensar o impensado. Nesse sentido, as analíticas da finitude, mais do que uma nova interpretação da ilusão transcendental, consistem numa repetição desta. E se Foucault afirma que as analíticas da finitude começaram a partir de Kant, é importante levar a sério a advertência de que elas não começaram com ele, pois se elas operam a confusão entre empírico e transcendental, Kant, porém, mostrara tal distinção²⁵.

Ora, que Kant tenha mantido a distinção entre empírico e transcendental na *Crítica da razão pura* parece inquestionável; sabemos, pois, que este é desde o início o seu propósito, o que fica evidente na *Dialética Transcendental*²⁶. Chegar às mesmas conclusões no que se refere à *Antropologia de um ponto de vista pragmático*, no entanto, é mais delicado. Pois, afinal, como seria possível manter aí a distinção entre o empírico e o transcendental se a *Antropologia*, como indica Foucault, não deixa de ser uma repetição da *Crítica*? Como conciliar a tese de que na antropologia kantiana há distinção entre empírico e transcendental se nela, conforme o próprio Foucault afirma, transcendental e empírico são dados numa continuidade

25 FOUCAULT, *As palavras e as coisas*, p. 471.

26 No início do Livro segundo, sobre os raciocínios dialéticos da razão pura, Kant, por exemplo, adverte: “de um objeto que corresponde a uma ideia, não podemos ter conhecimento, embora possamos ter um conceito problemático” (KANT, *Crítica da razão pura*, p. 325).

de indivisível²⁷? Como, enfim, pensar que a antropologia kantiana não dorme no sono antropológico se, assim como as analíticas da finitude, ela também coloca a questão de nosso ser empírico ao lado do questionamento transcendental?

Levando a sério a advertência de que Kant manteve a distinção entre empírico e transcendental, trata-se, então, de investigar tal distinção não ali onde ela já é evidente, isto é, na *Crítica*, mas onde o empírico aparece lado a lado do transcendental, ou seja, na *Antropologia de um ponto de vista pragmático*. E tal empreitada não nos fará somente compreender melhor Kant. Entender de que modo a antropologia kantiana não cai nas aporias das analíticas da finitude nos dá pistas para pensar como o próprio Foucault pode ele também contornar a questão do duplo empírico-transcendental e da finitude positiva do homem.

O interesse pela *Antropologia de um ponto de vista pragmático* está onde ela se mostra uma reflexão que não é nem puramente crítica, nem simplesmente empírica; uma reflexão que, sem contradição ou ambigüidade, é capaz de falar do homem como, ao mesmo tempo, determinado e livre; enfim, uma reflexão que por não pretender conhecer o homem enquanto finitude positiva, não cai no erro da ilusão antropológica.

Ora, ao nosso ver, é exatamente nesses termos que é preciso definir o tipo de reflexão realizada pelo próprio Foucault. Mas, como já havíamos dito no início do presente artigo, será preciso deixar para um outro momento mostrar que Foucault está próximo da antropologia kantiana. De qualquer modo, vale notar que é possível fazer inúmeros paralelos entre a metodologia foucaultiana e a antropologia pragmática de Kant; que é possível pensar que a tarefa filosófica a qual Foucault se propõe não deixa de ser uma espécie de repetição da tarefa colocada por Kant logo no início de sua antropologia, qual seja: a tarefa de pensar não o que a natureza faz do homem, ou o que o homem é por natureza, mas “o

27“O que a *Crítica* distinguia como possível na ordem das condições (Vermogen) e o real na ordem do constituído (Erscheinung) é dado pela *Antropologia* numa continuidade indivisível” (FOUCAULT, *Introduction*, p. 44)

que ele faz de si mesmo, ou pode e deve fazer como ser que age livremente”²⁸. Neste contexto, um livro como *A arqueologia do saber*, onde Foucault se esforça para definir seu trabalho filosófico, poderia muito bem ser lido à luz da antropologia kantiana. E isso talvez não seja muito surpreendente já que o próprio Foucault, em seus últimos escritos, revela que sua filosofia se situa no interior de uma certa tradição kantiana.

Mas, se Foucault afirma estar filiado à tradição filosófica que se pergunta sobre “quem somos nós nos tempos de hoje”, ele também deixa claro não ser o único filho dessa linhagem. Ao contrário. Como já indicamos, a família é extensa; vai de Fichte aos autores da Escola de Frankfurt, passando por todos aqueles que fizeram analítica da finitude. E se é assim, será preciso enfrentar um problema colocado no início deste texto: como Foucault pode pertencer à mesma tradição das analíticas da finitude sem cair ele também nas aporias da ilusão antropológica? Ora, Foucault pode pertencer à mesma corrente filosófica que as analíticas da finitude e, ao mesmo tempo, diferenciar-se delas, na medida em que à pergunta iluminista “quem somos nós nos tempos de hoje?” não associa a pergunta “o que é o homem?”, mas a reflexão pragmática que investiga o que o homem faz de si mesmo. A singularidade do projeto de Foucault e a maneira como ele se distancia das filosofias que se perguntam sobre a natureza da finitude humana, portanto, não devem simplesmente ser procuradas ali onde Foucault guarda traços da tradição da *Aufklärung*, mas, ali onde ele concilia essa tradição com uma outra: a da *Antropologia de um ponto de vista pragmático*.

From transcendental illusion to anthropological illusion: Foucault on Kant's defense

Abstract: This paper attempts to shed light on the figure of the modern man as an empirical transcendental double such as characterized by Michel Foucault in *The order of things*, and in Introduction to Kant's *Anthropology from a pragmatic point of view*. According to Foucault, our modernity is marked by Kant's discovery of the transcendental. Since

28 KANT, *Antropologia de um ponto de vista pragmático*, p. 21.

then, man may be thought empirically or transcendently; in its empirical aspects or in its conditions of possibility. The difference between empirical and transcendental that in Kant represents two possible ways of thinking man will, however, suffer an inflection, coming to designate an ontological difference in man itself. The new figure of man as a double is therefore a result of one confusion between what is empirical and what is transcendental. Such confusion will be called by Foucault anthropological illusion and must be understood as a new interpretation and as a repetition of transcendental illusion pointed out by Kant in *Critique of Pure Reason*. Hence, if the first illusion was a transgression of natural reason beyond the limits of experience, the second will consist in a transgression of Kant's distinction between empirical and transcendental, since it intends to know positively the finiteness that is in the origin of the transcendental illusion.

Keywords: man – empirical – transcendental – illusion.

Referências bibliográficas

FOUCAULT, Michel. *As palavras e as coisas*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

_____. *Dits et Écrits vol II*. Paris: Gallimard, 2004.

_____. “Introduction à l’Anthropologie”. In: KANT, Emmanuel. *Anthropologie d’un point de vue pragmatique*. Paris: Vrin, 2008.

KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.

_____. *Antropologia de um ponto de vista pragmático*. São Paulo: Iluminuras, 2006.

LEBRUN, Gérard. “Transgredir a finitude”. In: _____. *A filosofia e sua história*. São Paulo: Cosac Naify, 2006.