

UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS (UFG)
FACULDADE DE FILOSOFIA (FAFIL)
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM
FILOSOFIA (PPGFIL)

GUILHERME DE FREITAS LEAL

Foucault e a Filosofia: da crítica
do Mesmo à Abertura para o Outro

GOIÂNIA

2022



UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS
FACULDADE DE FILOSOFIA

TERMO DE CIÊNCIA E DE AUTORIZAÇÃO (TECA) PARA DISPONIBILIZAR VERSÕES ELETRÔNICAS DE TESES

E DISSERTAÇÕES NA BIBLIOTECA DIGITAL DA UFG

Na qualidade de titular dos direitos de autor, autorizo a Universidade Federal de Goiás (UFG) a disponibilizar, gratuitamente, por meio da Biblioteca Digital de Teses e Dissertações (BDTD/UFG), regulamentada pela Resolução CEPEC nº 832/2007, sem ressarcimento dos direitos autorais, de acordo com a [Lei 9.610/98](#), o documento conforme permissões assinaladas abaixo, para fins de leitura, impressão e/ou download, a título de divulgação da produção científica brasileira, a partir desta data.

O conteúdo das Teses e Dissertações disponibilizado na BDTD/UFG é de responsabilidade exclusiva do autor. Ao encaminhar o produto final, o autor(a) e o(a) orientador(a) firmam o compromisso de que o trabalho não contém nenhuma violação de quaisquer direitos autorais ou outro direito de terceiros.

1. Identificação do material bibliográfico

Dissertação Tese Outro*: _____

*No caso de mestrado/doutorado profissional, indique o formato do Trabalho de Conclusão de Curso, permitido no documento de área, correspondente ao programa de pós-graduação, orientado pela legislação vigente da CAPES.

Exemplos: Estudo de caso ou Revisão sistemática ou outros formatos.

2. Nome completo do autor

GUILHERME DE FREITAS LEAL

3. Título do trabalho

FOUCAULT E A FILOSOFIA: DA CRÍTICA DO MESMO À ABERTURA PARA O OUTRO

4. Informações de acesso ao documento (este campo deve ser preenchido pelo orientador)

Concorda com a liberação total do documento SIM NÃO¹

[1] Neste caso o documento será embargado por até um ano a partir da data de defesa. Após esse período, a possível disponibilização ocorrerá apenas mediante:

a) consulta ao(à) autor(a) e ao(à) orientador(a);

b) novo Termo de Ciência e de Autorização (TECA) assinado e inserido no arquivo da tese ou dissertação.

O documento não será disponibilizado durante o período de embargo.

Casos de embargo:

- Solicitação de registro de patente;
- Submissão de artigo em revista científica;
- Publicação como capítulo de livro;
- Publicação da dissertação/tese em livro.

Obs. Este termo deverá ser assinado no SEI pelo orientador e pelo autor.

Documento assinado eletronicamente por **Adriana Delbó Lopes, Professora do Magistério Superior**, em 24/06/2022, às 19:40, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do



[Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020.](#)



Documento assinado eletronicamente por **GUILHERME DE FREITAS LEAL, Discente**, em 25/06/2022, às 08:48, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020.](#)



A autenticidade deste documento pode ser conferida no site

[https://sei.ufg.br/sei/controlador_externo.php?](https://sei.ufg.br/sei/controlador_externo.php?acao=documento_conferir&id_orgao_acesso_externo=0)

[acao=documento_conferir&id_orgao_acesso_externo=0](https://sei.ufg.br/sei/controlador_externo.php?acao=documento_conferir&id_orgao_acesso_externo=0), informando o código verificador **2994625** e o código CRC **89C052F8**.

GUILHERME DE FREITAS LEAL

**Foucault e a Filosofia: da crítica
do Mesmo à Abertura para o Outro**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Goiás (UFG) para fins de obtenção do título de Doutor em Filosofia.

Área de Concentração: Filosofia.

Linha de pesquisa: Ética e Filosofia Política.

Orientadora: Professora Doutora Adriana Delbó Lopes.

GOIÂNIA

2022

Ficha de identificação da obra elaborada pelo autor, através do Programa de Geração Automática do Sistema de Bibliotecas da UFG.

Leal, Guilherme de Freitas

Foucault e a Filosofia [manuscrito] : da crítica do Mesmo à Abertura para o Outro / Guilherme de Freitas Leal. - 2022.
viii, 146 f.

Orientador: Profa. Dra. Adriana Delbó Lopes.

Tese (Doutorado) - Universidade Federal de Goiás, Faculdade de Filosofia (Fafil), Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Goiânia, 2022.
Bibliografia.

Inclui fotografias.

1. Crítica. 2. Mesmo. 3. Abertura. 4. Outro. 5. Foucault. I. Lopes, Adriana Delbó, orient. II. Título.

CDU 1



UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS

FACULDADE DE FILOSOFIA

ATA DE DEFESA DE TESE

Ata nº 09/2022 da sessão de Defesa de Tese de GUILHERME DE FREITAS LEAL que confere o título de Doutor em Filosofia do Programa de Pós Graduação em Filosofia, na área de concentração em Filosofia.

Aos três dias do mês de maio do ano de dois mil e vinte e dois, a partir das 16:00 horas, por videoconferência, realizou-se a sessão pública de Defesa de Tese intitulada “ FOUCAULT E A FILOSOFIA: DA CRÍTICA DO MESMO À ABERTURA PARA O OUTRO”. Os trabalhos foram instalados pela Orientadora, Professora Doutora Adriana Delbó Lopes (FAFIL) com a participação dos demais membros da Banca Examinadora: Professor Doutor Fábio Ferreira de Almeida (FAFIL) , membro titular interno, cuja participação ocorreu através de videoconferência; Professor Doutor Celso Kraemer (FURB) membro titular externo, cuja participação ocorreu através de videoconferência; Professora Doutora Cristiane Maria Marinho (UECE) membro titular externo, cuja participação ocorreu através de videoconferência; Professora Doutora Juliana Ortegosa Aggio (UFBA) membro titular externo, cuja participação ocorreu através de videoconferência. A Banca Examinadora reuniu-se em sessão secreta a fim de concluir o julgamento da Tese tendo sido o candidato **aprovado** pelos seus membros. Proclamados os resultados pela Professora Doutora Adriana Delbó Lopes (FAFIL), Presidente da Banca Examinadora, foram encerrados os trabalhos e, para constar, lavrou-se a presente ata que é assinada pelos Membros da Banca Examinadora, aos três dias do mês de maio do ano de dois mil e vinte e dois.

TÍTULO SUGERIDO PELA BANCA



Documento assinado eletronicamente por **Adriana Delbó Lopes, Professora do Magistério Superior**, em 04/05/2022, às 11:46, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Fábio Ferreira De Almeida, Professor do Magistério Superior**, em 04/05/2022, às 15:30, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **CRISTIANE MARIA MARINHO, Usuário Externo**, em 04/05/2022, às 17:35, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **JULIANA ORTEGOSA AGGIO, Usuário Externo**, em 06/05/2022, às 13:17, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Ricardo Bazilio Dalla Vecchia, Coordenador de Pós-graduação**, em 21/06/2022, às 11:50, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).

A autenticidade deste documento pode ser conferida no site



[https://sei.ufg.br/sei/controlador_externo.php?](https://sei.ufg.br/sei/controlador_externo.php?acao=documento_conferir&id_orgao_acesso_externo=0)

[acao=documento_conferir&id_orgao_acesso_externo=0](https://sei.ufg.br/sei/controlador_externo.php?acao=documento_conferir&id_orgao_acesso_externo=0), informando o código verificador **2876905** e o código CRC **05893831**.

Referência: Processo nº 23070.022214/2022-22

SEI nº 2876905

À Clarisse, meu rebento de luz, como um sonho,
ainda por vir...

AGRADECIMENTOS

À minha amada mãe e ao meu amado pai, que não mediram esforços para eu chegar onde cheguei.

À minha incansável companheira de todas as horas, Maiara. Nosso amor foi combustível infindo nessa jornada.

Aos meus inomináveis amigos, pelo encorajamento, entusiasmo e suporte.

À minha mais que querida professora Adriana Delbó, pelo cuidado, pela atenção e pelo enriquecimento.

Aos professores convidados, por terem aceitado me dar a honra de estar diante de cada um de vocês, que eu tanto admiro intelectualmente.

À Fundação de Apoio à Pesquisa do Estado de Goiás (FAPEG), por viabilizar pesquisas e pesquisadores.

*Perguntando-me a mim mesmo: o que que eu devo falar?
Este é sempre um momento bastante difícil pras duas partes:
vocês e eu. Existe uma certa quantidade de questões e de
assuntos sobre os quais eu falei tantas vezes. Se a gente se
repete, as coisas, mesmo aquelas que pertencem à nossa
própria fé ou à nossa própria esperança, essas coisas
começam a morrer. E como! Então já não é possível dizer
sempre as mesmas coisas, ainda que elas sejam tão
importantes. (MAYSA. Série Estudos TV Cultura, 1975)*

RESUMO

A tese visa colaborar na compreensão da relação entre Foucault e a Filosofia. Vislumbrando o campo tripartido da filosofia observado ocorrer pós-Kant, Foucault denomina esse momento de modernidade filosófica justamente porque o infinito como fundamento sai de cena e a finitude passa a se autossustentar. Cruzando o projeto crítico — a Crítica da Razão Pura, a Crítica da Razão Prática e a Faculdade do Juízo — com a Reflexão Antropológica, Foucault absorve a tradição filosófica através de Kant concatenando, ademais, uma resposta radical em Nietzsche, que o permitirá construir sua própria analítica de pensamento. Foucault observa que a fonte, o limite e a extensão do saber, do fazer e do esperar residem entre a verdade e a liberdade, concluindo que o ser humano faz a si próprio no curso da sua história, na interação da sua língua e no uso da sua bíos. As análises de Foucault se constituem em Crítica do Mesmo, que se consolida, obrigatoriamente, em Abertura para o Outro. Em outras palavras, fazendo a Crítica do Mesmo — quer dizer, delimitando as formações de saber, estabelecendo os limites das relações de poder, fixando as possibilidades das práticas de si —, pode-se promover Abertura para Outros modos de ser; pode-se construir outras formas de saber, outras relações de poder, outras subjetividades. Nesse sentido, a arqueologia, a genealogia e a hermenêutica são lidas como a possibilidade de determinação da Crítica do que é o Mesmo de uma dada época e de um dado lugar para enfim fazer pensar a Abertura para o Outro. A literatura e a linguagem são vistas como saber Outro. A pintura, a gravura, a fotografia, o cinema e o teatro, enquanto o poder Outro. A estética de si junto à política são vistas como o esperar Outro. Experiências que conseguem ir além do Mesmo e estabelecerem, nos âmbitos do Saber, do Poder e do Si, o inédito, o que antes nunca esteve ali — nem como fonte, nem como limite, nem como extensão de conhecimento teórico, prático ou moral no estabelecimento do modo de ser do homem. Dessa forma, possibilitando uma experiência para além do ser humano.

Palavras-chave: Crítica; Mesmo; Abertura; Outro; Foucault.

ABSTRACT

The thesis aims to collaborate in understanding the relationship between Foucault and philosophy. Glimpsing the tripartite field of philosophy observed to occur post-Kant, Foucault calls this moment philosophical modernity precisely because the infinite as foundation leaves the scene and finitude starts to sustain itself. Crossing the critical project — the Critique of Pure Reason, the Critique of Practical Reason, and the Faculty of Judgment — with Anthropological Reflection, Foucault absorbs the philosophical tradition through Kant, concatenating, in addition, in Nietzsche a radical answer that will allow him to build his own thought analytics. Foucault observes that the source, the limit, and the extent of knowing, doing, and hoping reside between truth and freedom, concluding that man makes himself in the course of his history, in the interaction of his language, and in the use of his bios. Foucault's analyses constitute a Critique of the Same that necessarily consolidates itself into an Opening to the Other. In other words, by doing the Critique of the Same, that is, by delimiting the formations of knowledge, by establishing the limits of power relations, by fixing the possibilities of the practices of the self, one can promote Openness to Other ways of being, one can construct other discursive forms, other power relations, other subjectivities. In this sense, archeology, genealogy, and hermeneutics are read as methodological tools used by Foucault to perform this Critical determination of what is the Same of a certain time and place in order to finally make us think about the Opening to the Other. Literature and language are seen as knowledge Other, painting, engraving, photography, cinema, and theater as power Other, and the aesthetics of the self together with politics are seen as expecting Other. Experiences that manage to go beyond the Same and establish in the spheres of Knowledge, Power, and Self, the unheard of, what was never there before, neither as a source, nor as a limit, nor as an extension of theoretical, practical, or moral knowledge in the establishment of man's way of being. In this way, making possible an experience beyond man's being.

Keywords: Criticism; Same; Opening; Other; Foucault.

SUMÁRIO

	INTRODUÇÃO	09
1	DA LEITURA DE KANT: A MODERNIDADE FILOSÓFICA	15
1.1	A reflexão antropológica e o projeto crítico: uma empreitada síncrona	20
1.2	Da relação entre a Crítica e a Antropologia: “Que é o Homem?”	25
1.3	Fonte, extensão e limite do saber, do fazer e do esperar: entre a verdade e a liberdade	30
2	DA RESPOSTA DE NIETZSCHE: A ANALÍTICA DA FINITUDE	36
2.1	A invenção homem: uma finitude sem infinito	39
2.2	A recusa em dormir o sono antropológico	47
2.3	A morte do humano na morte de Deus	56
3	A CRÍTICA DO MESMO	63
3.1	A Arqueologia: o Saber do Mesmo-Discurso	69
3.2	A Genealogia: o Poder do Mesmo-Fazer	77
3.3	A Hermenêutica: as Práticas de Si do Mesmo-Esperar	79
4	A ABERTURA PARA O OUTRO	86
4.1	A linguagem na literatura: o saber Outro	93
4.1.1	A escrita de Lispector: do Mesmo ao Outro pela Abertura da Palavra	102
4.2	A pintura, a gravura, a fotografia, o cinema e o teatro: o poder Outro	107
4.2.1	A pincelada de Manet e a perspectiva da fotografia de Duane Michals: do Mesmo ao Outro pela Abertura do Olhar	111
4.3	A estética de si e a política: o ser Outro	120
4.3.1	A atitude de Sade: do Mesmo ao Outro pela Abertura do Corpo	125
	CONSIDERAÇÕES FINAIS OU “FOUCAULT, UM PENSADOR EM ESPIRAL”	136
	REFERÊNCIAS	143

INTRODUÇÃO

É extremamente difícil falar do conjunto da obra do pensador Michel Foucault ou tentar pensar uma linha de raciocínio que parta do seu primeiro livro e alcance todos os seus posteriores pensamentos abordados em cursos, palestras, entrevistas e, claro, outros livros. Jorge Rocha (2014, p. 17) identifica, logo na introdução de sua obra *Michel Foucault: crítico-esteta-cínico mitigado*, o “plano prófilosófico” de Gilles Deleuze e Félix Guatarri, em que a criação de conceitos demarca a própria filosofia — diferenciando-a fundamentalmente, assim, da ciência que cuida de “[...] criar ‘functivos’, e a arte, com seus ‘perceptos e afectos’ [...]”.

Rocha (2014, p. 17) observa o desenrolar desse plano ao longo de toda a história da filosofia: destaca Platão ao erigir Sócrates como seu personagem conceitual, pois, através dele, a disputa entre a sabedoria e a *doxa* (opinião), entre o filósofo e o não-filósofo (seja ele qual for: ignorante, discípulo, sofista, cidadão, plateia, etc) e entre “aquele que disputa a coisa e o conceito” se estabelece. Em Descartes, “[...] uma imagem que já não é a do professor público, pois sua tarefa foi, justamente, denunciar o ensino disseminado nas instâncias institucionais [...]” (ROCHA, 2014, p. 17), o caminho seguro ao saber estava no próprio ato de pensar; existia-se pelo cogito e conhecia-se a partir da existência. A imagem, portanto, é a do sábio solitário — fundamentalmente do ser pensante, abstrato, universal e metódico.

Em Kant, a imagem é a do filósofo-juiz que “[...] faz a razão ao mesmo tempo sentar no banco dos réus e presidir o julgamento, condenando todo o aparato racional que não observe os seus próprios limites [...]” (ROCHA, 2014, p. 17), determinando seus *a priori* e suas limitações, suas ilusões e seus fins, suas capacidades e suas extravagantes incapacidades. Por fim, Nietzsche constrói a imagem do Dionísio, “[...] um operador conceitual para levar a cabo a tarefa de denunciar o homem apequenado na mesmice da vida moderna [...]” (ROCHA, 2014, p. 17), mesclado entre uma psique medíocre e uma perspectiva social limitadora.

“Identificar os personagens conceituais é algo de importante, no sentido de aclarar o pensamento de certo filósofo [...]”, esclarece Rocha (2014, p. 18), tendo em vista que “[...] tais personagens são uma espécie de assinatura do pensador [...]”, elemento em que se sintetiza “[...] toda uma *démarche* de vida reflexiva [...]”, na qual se encarna toda uma “figura principal”, donde nomenclaturas coadjuvantes servem de aporte à compreensão das análises do pensador, “[...] demonstrando aí os seus pousos conceituais, os seus saltos para outros lugares e, dado esse aspecto móvel, suas territorializações e desterritorializações [...]”. A filosofia seria, portanto, como uma geografia do pensamento, conclui Rocha (2014). Nesse imbróglio todo, e o personagem conceitual de Foucault? Qual seria?

Rocha (2014, p. 18) coloca “[...] analisar os personagens conceituais mais significativos encontrados na obra de Michel Foucault e, finalmente, aquele que melhor poderia caracterizá-lo [...]” como o propósito de sua tese. A partir de Dreyfus e Rabinow¹, Rocha (2014) pontua a imagem do arqueólogo, do genealogista e do analítico interpretativo — essa última sendo considerada a terminal.

Edgardo Castro (2017, p. 74), por sua vez, destaca os deslocamentos no pensamento foucaultiano, o quanto “[...] se introduzem novos temas, os já estudados são abordados em novas perspectivas, se formulam novas hipóteses, se estabelece uma relação crítica com os trabalhos precedentes [...]”. Nesse mesmo sentido, Castro alerta (2017, p. 75):

[...] seria errôneo pensar que em determinado momento Foucault introduz um problema que antes estava ausente, como o do poder, e tudo muda, o arqueólogo se torna de um golpe genealogista e as investigações precedentes são deixadas de lado [...]. (CASTRO, 2017, p. 75)

De acordo com as palavras de Castro (2017, p. 75), “[...] esses deslocamentos no pensamento de Foucault não são rupturas, mas torsões, movimentos em torno de um eixo [...]”, tendo em vista que “[...] esse eixo não está representado nem pelo saber, nem pelo poder, nem pelo sujeito, mas pela maneira em que eles se correlacionam [...]”. Segmentar as pesquisas de Foucault nos limites dessas concepções prejudica, por conseguinte, a compreensão da coesão filosófica em que há ao longo de todos os anos de suas pesquisas.

Os termos *poder*, *saber* e *si* remetem a identidades traiçoeiras que acabam por encobrir as múltiplas formas pelas quais a pesquisa foucaultiana se apresentou com o passar do tempo e, mais especificamente, o que entendemos como a exposição do que se pode denominar a concepção filosófica de Foucault.

No que se refere a esses apontamentos, utilizaremos essa divisão nos modos de análise em Foucault — um Foucault-arqueólogo; depois, uma fase Foucault-genealogista; ainda depois, um Foucault da hermenêutica de si ou da estética de si —, no intuito de observar certa coerência no pensamento foucaultiano no que tange justamente à Crítica do Mesmo e à Abertura para o Outro. Em outras palavras, Foucault está o tempo todo nos ensinando ou nos incitando a criticar o que está dado — as práticas discursivas, as relações de poder, as construções ou interpretações de si — e a nos abrimos para o que ainda não sabemos, não fazemos, não somos.

De acordo com Rocha (2014, p. 19), podemos compreender a imagem de “crítico pluralista” em Foucault considerando a crítica como o “[...] trabalho que visa a minar alguns

¹ A obra citada por Rocha (2014) é *Michel Foucault: uma trajetória filosófica para além do estruturalismo e da hermenêutica*, de autoria de Hubert Dreyfus e Paul Rabinow.

entendimentos corriqueiros acerca dos discursos unitários, como o discurso científico, por exemplo [...]”. A partir da leitura de Rocha (2014, p. 19), a própria atitude filosófica em Foucault ganha “o contorno do exercício da atividade crítica” e todo o desenvolvimento dos capítulos de sua tese se darão na exploração do desdobramento da concepção de crítica ao longo dos seus anos de análise.

No entanto, Rocha (2014, p. 24) considera que “[...] o auto-enquadramento foucaultiano em uma tradição crítica não poderia definir o seu traço personalístico definitivo [...]”, mas uma etapa provisória, sendo preciso acrescentar os personagens conceituais de esteta e ainda de cínico mitigado. Rocha (2014, p. 26) conclui que Foucault é um “[...] avaliador da atualidade, que, a partir de uma operação crítica, precisou passar para uma atitude criadora, em segundo lugar, e corajosa, em terceiro, rumo a uma vida por fazer [...]” e “[...] que depois se ‘reterritorializa’ novamente no plano de uma vertente antiga representada pelos cínicos [...]” (ROCHA, 2014, p. 240).

Não é o Foucault estruturalista, nem o professor Foucault, ou, ainda, a do intelectual francês ou a do cínico antigo como faz Rocha (2014). A imagem que sustentamos nas páginas seguintes é a do pensador que crítica o Mesmo² para promover uma Abertura para o Outro. A presente pesquisa se propõe a estudar as noções de Mesmo e Abertura enquanto uma leitura-chave nas análises empreendidas por Michel Foucault. Com a finalidade de colaborar nos estudos foucaultianos, contrapomos a concepção de Crítica que se faz sobre o Mesmo com a perspectiva de Abertura que se deve ter para o Outro a fim de perpassar a tradicionalmente divisão das pesquisas do filósofo em três eixos aglutinadores: o Saber, o Poder e o Si.

Em outros dizeres, determinar criticamente o Mesmo é circunscrever o Saber, o Poder e o Si; é observar os fundamentos da verdade do que se diz, apontar os limites do que se faz, de como se pode agir numa relação com o outro e, por fim, estabelecer as fontes das quais se pode retirar as referências do que se é. A Crítica do Mesmo é circunscrever o que se sabe, o que se pode e a qual sujeito se inclina ser. Isso para, em seguida, permitir chegar à Abertura para o Outro — estabelecendo experiências inéditas de concatenação da ordem do que se diz, da

² As palavras *Crítica*, *Mesmo*, *Abertura* e *Outro* aparecem com iniciais maiúsculas por serem tratadas enquanto termos conceituais-chave nesta tese, tendo sido desdobrados em seu devido tempo ao longo dos capítulos para a composição da nossa hipótese principal — sintetizada no título deste compilado textual. Ademais, destaca-se que são apresentados desse modo pelo próprio pensador francês em análise, ou seja, com iniciais maiúsculas. A conferência pode ser feita na obra *As Palavras e as Coisas*. Optamos, por conseguinte, por manter a opção já realizada por Foucault ao considerarmos que a alteração da grafia corresponde a relevâncias que ele pretende dar, sabendo o autor habilidoso que era com o discurso (leia-se aqui *logos*, etimologicamente do grego, significando *linguagem, palavra, pensamento*, etc.).

interação entre os corpos nos dispositivos ou na concepção de modos de ser enquanto estetização de si.

Foucault se encontra, portanto, entre o como se sabe e as novas maneiras de como saber; entre o como se construíram as relações de poder e como as novas relações de poder se podem dar; entre o como interpretamos a nós mesmos tais quais subjetividades e como novas formas de subjetificação podem ser elaboradas. Em resumo, as análises em Foucault estão entre a Crítica do Mesmo e a Abertura para o Outro — seja no campo do Saber, do Poder ou do Si.

Diante da variedade temática da produção intelectual de Michel Foucault, a ponto de dividirem a sua obra em fases — do Saber, do Poder e da Subjetividade — com diversas ressalvas, e da quantidade de interpretações e leituras acerca do seu pensamento — considerando-o ora historiador, ora jornalista, ora intelectual —, buscamos perpassar a coerência de abordagem desse autor pelo modo como, em suas pesquisas, concatena a maneira com que conhecemos o que conhecemos, as relações que mantemos uns com os outros, as formas com que moldamos nossas próprias subjetividades.

Em suma, numa articulação dimensional entre o nosso saber, o nosso poder e o nosso si, Foucault delineia conjecturas profícuas que se desdobram nas mais diversas áreas, como, por exemplo, a linguística, a historiografia, a psicologia e a comunicação. Desse modo, visamos colaborar com os estudos foucaultianos tanto no que se refere à compreensão de sua abrangência filosófica quanto no que tange à sua aplicação pragmática nas mais diversas áreas e seus mais variados objetos.

Ressaltamos, junto a Ternes (2009, p. 16), que “[...] não se trata de dar conta nem da obra, nem do autor, unidades problemáticas, sem dúvida. Mas é uma leitura [...]”. Um zelo que se deve ter em análises mais abrangentes acerca do pensamento foucaultiano: o cuidado da não constatação exata e certa do “verdadeiro” Foucault, mas de apresentar uma proposta de leitura.

A divisão de capítulos busca dar conta de relacionar Foucault e a Filosofia. No primeiro, destacamos a leitura de Celso Kraemer acerca da Tese Complementar de Foucault — mais especificamente com o que denominamos de *hipótese kraemeriana*, estabelecendo a perspectiva que consideramos primordial entre Foucault e a Filosofia a partir da obra de Immanuel Kant enquanto a definição da grande problemática filosófica moderna. Desse modo, consideramos a leitura kraemeriana ferramenta de esclarecimento pormenorizado da fundamentação da relação entre o pensamento foucaultiano e a área de pesquisa em questão — tendo em vista a posição tomada pelo autor francês considerando a modernidade. Isto é, as elucubrações kantianas que se colocaram e que se impõem a nós desde então.

No segundo, delimitada a modernidade filosófica para Foucault a partir da problemática fundamental inserida pelo conjunto das reflexões de Kant, expomos a resposta foucaultiana concatenada na radicalidade da morte de Deus em Nietzsche quando nem ao ser humano mais é possível viver. O projeto crítico kantiano alcança, assim, seu cume derradeiro em Foucault — ao mesmo tempo em que a modernidade inventa o ser humano. Sem fundamento que o sustente a não ser ele mesmo, com suas próprias forças históricas, sociais, políticas e estéticas, ele não pode dormir esse sono antropológico. O tempo todo deve estar atento ao Saber que produz, ao Poder que exerce e à Subjetividade que propaga, pois nem as práticas de verdade, nem as relações de força, nem as construções ou interpretações de si se sustentam para além desse ser que é empírico e transcendental, pensando e impensado, origem e retorno ao mesmo tempo.

Retiradas da obra *As Palavras e as Coisas*, essas concepções — a Crítica e o Mesmo — compõem balizas de entendimento trabalhadas no terceiro capítulo desta tese enquanto ferramentas desenvolvidas pelo pensador francês em suas análises, que podem ser implementadas na própria obra de Foucault a fim de dar conta da complexidade do seu pensamento. Tanto a arqueologia quanto a genealogia e a hermenêutica ou a estética de si são tratadas como elementos da complexidade instrumental foucaultiana, em que recursos e procedimentos se concatenam através dos quais podemos observar o estabelecimento da Crítica do Mesmo. Isto é, da circunscrição do sistema interpretativo do mundo do qual se sabe, no qual se age, pelo qual se interpreta quem se é. Dizer o Mesmo é lançar mão da arqueologia, da genealogia e/ou da hermenêutica mais da estética de si para alcançar o acontecimento antes de ter se desdobrado em verdade discursiva, em hierarquia de poder, em práticas subjetivas.

Com a obra *A Arqueologia do Saber*, expomos as práticas discursivas, os enunciados e as formas do dizer verdadeiro enquanto a composição do Mesmo no eixo do Saber. Com a conferência *Marx, Nietzsche e Freud*, que foi realizada em São Paulo, tratamos das relações de poder e da política, as quais nos permite entender o enquadramento desse eixo — Poder — no Mesmo. Por fim, com o curso *A Hermenêutica do Sujeito*, observamos, junto a Foucault, o fazer do Mesmo no campo da Subjetividade.

No quarto capítulo, tratamos da noção de Abertura expondo a valorização feita por Foucault do campo artístico como o horizonte para além do Mesmo, capaz de revelar o Outro — práticas de verdade, relações de poder, modos de subjetivação até então inéditos pela impossibilidade de existência. Na gama de autores e análises feitas pelo próprio pensador francês, como da Literatura em Roussel e Bataille, da pintura de Manet ou, ainda, do uso do corpo em Sade, destacamos a Abertura consolidada por essas obras tal qual o acesso ao Outro,

chamando atenção para outros autores que realizam esse mesmo processo. Dois exemplos: Clarice Lispector com as palavras e Duane Michals com as imagens.

Assim, expomos a não-resposta como o horizonte sempre destacado em Foucault ao longo de seus trabalhos. Isto é, nessa sua incapacidade deliberada de determinar o que deveria ser. Desse modo, a possibilidade de ser Outro permanece sempre dada àquele que fizer a Crítica do Mesmo.

1 DA LEITURA DE KANT: A MODERNIDADE FILOSÓFICA

O papel da Filosofia em Foucault, de acordo com Rocha (2014, p. 42), é o de “[...] auxiliar o homem a perceber a importância de certa autonomia do pensar, e servir como ‘diagnóstico’ do tempo presente [...]”.

Neste primeiro capítulo, desenvolvemos uma compreensão acerca da relação entre Foucault e a Filosofia, focando no que consiste a compreensão do pensador francês acerca da modernidade filosófica a partir da sua Tese Complementar — denominada *Gênese e estrutura da Antropologia de Kant*.

Na tensão entre o conhecimento do homem e o conhecimento crítico deste conhecimento, Foucault se instaura enquanto pensador e daí faz brotar suas reflexões. Em síntese, nessa dificuldade em lidar com os limites do conhecimento do ser humano, no cruzamento entre o projeto crítico e a reflexão antropológica, ele percebe se constituir a modernidade filosófica, atribuindo a Kant a elaboração mais completa e complexa dessa problemática.

Bresolin e Valeirão (2015, p. 205) destacam que esse fundamento proveniente da leitura de Kant está presente na filosofia de Foucault desde o início de sua obra até seus últimos textos, alegando, inclusive, que “[...] visualiza-se [da tese complementar até o último curso no Collège de France] um fio condutor para compreender o itinerário de seu pensamento [...]”. Essa conclusão consiste no encerramento do artigo citado, não havendo desenvolvimento de tal assertiva ou um apontamento mais claro a respeito dos argumentos levados adiante da Tese Complementar para as outras análises de Foucault.

Roberto Nigro (2012), por sua vez, afirma que o centro de reflexão para Foucault consiste na discussão radical da questão antropológica e não numa redefinição da função e do estatuto da crítica na contemporaneidade:

Foucault faz da crítica da antropologia o ponto de partida de ambas as críticas do papel e da função das ciências humanas no dispositivo saber-poder das sociedades modernas e contemporâneas, e de toda a trajetória filosófica na qual ele vai implicar suas pesquisas durante toda sua vida. Assim, a crítica da questão antropológica torna-se o ponto de partida de uma análise tendo 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.³ (NIGRO, 2012, p. 61, tradução nossa)

³ Original em francês: “Foucault fait de la critique de l’anthropologie le point de départ à la fois de sa critique du rôle et de la fonction des sciences humaines dans le dispositif du pouvoir-savoir des sociétés modernes et contemporaines, et de toute la trajectoire philosophique dans laquelle il va impliquer ses recherches as vie durant. Ainsi, la critique de la question anthropologique devient le point de épart d’une analyse ayant pour thème majeur le problème de la déconstruction et de la reconstruction du sujet, plus précisément de la déconstruction du sujet

Desse modo, observamos Nigro associando a reflexão antropológica com base no pensamento foucaultiano à desconstrução do sujeito demarcado em essência, bem como de suas identidades. Isto é, das formações estagnadas das subjetividades produzidas e reproduzidas na modernidade. Nigro (2012, p. 61, tradução nossa) afirma o quanto todos os tópicos da questão antropológica “[...] parecem se amarrar, a saber, em Kant [...]”⁴.

No entanto, justamente como autores já citados ponderam, não há um aprofundamento claro dessas constatações. Por conseguinte, os apontamentos são muito generalizados e não compreendem o complexo do pensamento foucaultiano tal qual buscamos expor. Notamos, ademais, a relevância fundamental da leitura da obra de Kant incitando-nos a prosseguir na exposição de suas consequências e ressonâncias nas pesquisas elaboradas nas décadas seguintes.

A leitura da obra de Foucault proposta por meio desta tese caminha junto a Roberto Machado (2000, p. 52), que considera *História da Loucura* como o início, em Foucault, da “[...] investigação que, de diferentes modos, teve sempre um objetivo principal: fazer o homem moderno despertar, transfigurado, de seu sono antropológico [...]”. Compreendemos a Tese Complementar, portanto, como a constituição da compreensão filosófica foucaultiana acerca do ser humano enquanto elemento fundamental do próprio início da modernidade — ao mesmo tempo em que não deixa de reconhecê-lo como interpretação da finitude do seu modo de ser.

A partir de *História da Loucura*, as obras de Foucault se configuram enquanto avanços em áreas específicas no intuito de expor essa não percepção das radicais consequências do modo de pensar desse ser que é finitude sem fundamento. A partir da modernidade, “[...] o homem aparece na dupla posição de objeto de conhecimento e de sujeito que conhece, ou como aquilo que é preciso conhecer e aquilo a partir de que é preciso pensar [...]” (MACHADO, 2000, p. 86). Fundamentado por si mesmo na medida da elaboração dos limites de seu caminho para o verdadeiro, a possibilidade de pensar nesse adormece no vislumbre confuso de seu próprio ser.

Miotto (2011, p. 13) considera a crítica do homem moderno como o conjunto de “[...] problemas que levaram Foucault à confecção do que ele chamou de sua primeira tarefa [...]”. Observamos, portanto, na reflexão crítica acerca do entendimento do que é a modernidade centrada nos limites do pensar humano, o princípio fundamental do que podemos denominar da relação entre Foucault e a Filosofia.

comme *arché* (cause, principe, origine) et de la reconstruction de la subjectivité comme effet.” (NIGRO, 2012, p. 61).

⁴ Original em francês: “[...] tous les fils de la question lui semblent se nouer, à savoir chez Kant [...]” (NIGRO, 2012, p. 61).

A recusa de Foucault, ao longo de suas pesquisas, das ontologias sobre o ser humano, por exemplo, delineia-se enquanto elemento básico de seu modo de análise, sobre o qual nunca deixa de se colocar a problemática crítico-antropológica proveniente de sua leitura da obra de Kant. Vislumbramos, portanto, a reflexão crítico-antropológica residindo subjacente em qualquer dos temas trabalhados pelo pensador francês, como a sexualidade, a governamentalidade, a medicina, a literatura, as funções psi, o cuidado de si, a vigilância e a punição. Constituem-se em análises-leituras fundamentadas no limite das condições de possibilidade da verdade permeada pela desconfiança gerada na reflexão mencionada.

O primeiro passo que constitui esse capítulo incitativo, portanto, consiste em esmiuçar a Tese Complementar com o intuito de trazer à tona os elementos necessários para a compreensão adequada do que denominamos de *relação crucial*, decisiva e determinante entre Foucault e a Filosofia, a qual observamos perpassar todo o panorama de sua obra.

De acordo com Candiotto (2017, p. 177), “[...] Foucault não pretende compactuar com esses lugares-comuns dos universais antropológicos das histórias continuístas [...]”. Pelo contrário, as reflexões filosóficas que tocaram o pensador fundamentalmente e de modo primordial, refletindo ao longo de toda sua produção intelectual, desconstroem essa noção de ser humano tal como observaremos.

“Os limiares de descontinuidade, os não-lugares que eles instauram - e que Foucault procura destacar - rompem com a solidez e as evidências das utopias modernas a respeito do homem.” (CANDIOTTO, 2017, p. 177). Desse modo, demonstrar-se-á a perspectiva filosófica imprescindível com a qual Foucault lida, trespassando, assim, o conjunto de suas heterogêneas pesquisas, bem como das metodologias empregadas — sem desconsiderar o alerta de que o ser-homem já pode ser uma utopia.

Destacamos, logo a seguir, dois relevantes comentadores no que tange às suas concepções acerca da presença de Kant no pensamento de Foucault: Frederic Gros (1995), em seu breve artigo *Foucault e a questão de quem somos nós*, e — alternativamente — Marcio Miotto (2011), em sua tese de doutorado intitulada *O problema antropológico em Michel Foucault*. Salientamos o quanto ambos os autores aludem, de forma pontual e circunscrita, a influência kantiana nas obras do pensador francês.

Gros (1995) faz uma distinção entre dois casos, ou melhor, dois textos referenciais de Kant no pensamento foucaultiano numa espécie de deslocamento de interesse. Por um lado, a consideração de *As Palavras e as Coisas* enquanto a leitura de Kant da *Crítica da razão pura* como o limiar do pensar da modernidade no interrogar sobre as suas próprias condições de possibilidade da verdade. Por outro lado, nas pesquisas dos anos 80, essa apreciação seria “[...]”

antes, um pequeno texto, marginal, anódino, um simples artigo de jornal, a resposta de Kant a questão *O que é a Ilustração?*” (GROS, 1995, p. 176). Na produção foucaultiana, Gros (1995, p. 176) observa, nos anos 60, a modernidade compreendida no contexto das investigações acerca da definição da natureza humana, na qual a “[...] obra de Foucault se deixa então compreender como o ensaio retomado de ultrapassar as sínteses antropológicas [...]”.

Além disso, Gros (1995) evoca a imagem nietzschiana do além-do-homem e a experiência “inumana” da literatura de Blanchot considerando esse exercício de pensar para além do solo antropológico moderno como o primeiro período do pensamento foucaultiano. Entretanto, o comentador encontra, a partir da leitura do *Aufklärung* — da *Ilustração*⁵ —, “[...] uma paisagem completamente diferente [...]” (GROS, 1995, p. 177) em Foucault.

Nos anos 80, Gros afirma que Foucault desloca sua referência do Kant crítico para a interrogação direta sobre a atualidade. Isto é, o diagnóstico do presente como atitude filosófica pós-Kant. No trato da questão das Luzes, Gros (1995, p. 177) observa o destaque se dar no “[...] pensar a relação entre a razão e a história [...]” e, de outro lado, no “[...] abrir para a filosofia um campo de questionamento que tem como objeto a atualidade direta [...]”, problematizando, dessa maneira, a relação entre sujeito e história.

Ao final desse artigo, Gros (1995, p. 178) ainda conclui o quanto “[...] a marca de Foucault é repetir a interrogação kantiana curvando-a na direção do *quem somos nós* [...]”. Questão que se manifesta nos mais variados temas pesquisados, destaca Gros (1995, p. 178): “[...] quem somos nós, que para sermos nós mesmos, sujeitos dotados de razão, temos necessidade de confinar os loucos? (*História da loucura*), quem somos nós, que, para sermos nós mesmos, construímos fortalezas para delinqüentes? (*Vigiar e punir*) [...]”.

Assim, circunscreve-se toda a obra de Foucault numa referência constante ao quem somos nós e ao que fazemos de nós mesmos, apontando um deslocamento que parece não mais considerar a reflexão antropológica, mas, como ele mesmo aponta, insiste em ressaltar “[...] a identidade como forma de questão [...]” (GROS, 1995, p. 178). Desarticulação, afastamento e alteração, portanto, são elementos observados no pensamento foucaultiano no que toca à problemática do homem moderno pensada a partir da filosofia kantiana.

Marcio Miotto (2011, p. 126), por sua vez, constata que “[...] Foucault antecipou as teses de 1961/1962 logo nas possíveis críticas iniciais ao livro de 1954 [...]”, propondo-se a

⁵ Outra tradução para *Aufklärung* pode ser *Esclarecimento*. De qualquer forma, o importante é o remeter às Luzes no sentido da razão, da valorização da racionalidade como fundamental para o desenvolvimento do saber humano. As referências maiores não seriam outras: Descartes e o século XVIII, mas Foucault destaca o complexo projeto da crítica de Kant no século XIX enquanto referência crucial para a tradição filosófica — sendo essa, portanto, a qual acompanhamos pormenorizadamente.

“[...] procurar em seus textos que tipo de questão parece conduzir aos problemas das argumentações futuras [...]”.

Miotto contempla os materiais dos anos 60 apresentando um entendimento de um Foucault antropólogo até um Foucault crítico da antropologia — e, conseqüentemente, da psicologia, seja pavloviana, de viés marxista ou burguesa. Pelas palavras de Miotto (2011, p. 128), um Foucault jovem que busca “[...] jogar o jogo criando um novo ordenamento das peças [...]” na área da psicologia e um posterior que estende a crítica à sua própria empreitada — “[...] julgando problemáticas as peças e o próprio jogo [...]” (MIOTTO, 2011, p. 128-129).

Em sua análise de *Doença Mental e Personalidade* e da sua posterior reedição alterada e intitulada *Doença Mental e Psicologia*, bem como da *História da Loucura* de Foucault, Miotto (2011, p. 130) conclui “[...] que a psicologia não se resolverá mais por uma psicologia desalienadora ou mais verdadeira do que as outras, mas sim quando se torna necessário interrogar o estatuto da psicologia enquanto tal por seu perfil epistemológico [...]”. Miotto, portanto, prioriza uma perspectiva psicológica em Foucault, a qual rapidamente citamos aqui para logo em seguida já abandonarmos a título de expor a imbricação interdisciplinar em que se encontra esse profícuo pesquisador.

Ora um Kant das Luzes ora um Kant da reflexão antropológica é o que aparece nas obras de comentadores e estudiosos. Isso sem realizar uma análise do modo de pensar de Foucault enquanto uma resposta ao *Philosophieren* kantiano como a própria modernidade filosófica. Entre indefinições e definições, acompanhar-nos-á muito de perto a produção *Ética e Liberdade em Michel Foucault: uma leitura de Kant*, do estudioso Celso Kraemer (2011), tendo em vista a alta capacidade de síntese concomitante ao devido aprofundamento na intrincada tese complementar de Foucault. Desse modo, delimitamos o solo filosófico fundamental sobre o qual o pensador francês cultivou suas pesquisas e análises.

Em outras palavras, a partir da leitura que Foucault elabora da obra de Kant, o nosso autor desenvolve a sua própria maneira de pensar e lidar com o legado filosófico kantiano enquanto o solo do pensamento moderno. Propomos, portanto, um exame que agregue coerência à complexidade de prismas pelos quais se pode construir a relação entre Foucault e a Filosofia.

Nesse sentido, delimitando ao longo deste primeiro capítulo o problema filosófico advindo da reflexão crítico-antropológica kantiana, destacado por Foucault como fundamental ao pensamento moderno, realizar-se-á o primeiro passo para organizarmos o fulcro de apreciação que propomos entre a Crítica do Mesmo e a Abertura para o Outro enquanto

desdobramento do que podemos denominar de um Foucault filosófico — ou, pelo menos, de um Foucault que se debate com a Filosofia.

1.1 A reflexão antropológica e o projeto crítico: uma empreitada síncrona

Em português, a análise feita por Foucault da obra de Kant denomina-se de *Gênese e estrutura da Antropologia de Kant*, enquanto se intitula *Introduction a la Antropologie de Kant (Genèse et structure d'Antropologie de Kant)*⁶ no texto original. O título indica a tarefa realizada pelo pensador francês na exposição do contexto de produção da reflexão antropológica kantiana, bem como a exposição de sua organização, disposição e ordem essenciais, nas quais adentraremos no intuito de estabelecer a problemática filosófica fundamental do pensamento moderno para Foucault.

A análise realizar-se-á repassando o modo como Foucault observa o nascimento, o desenvolvimento e a finalização da escrita da reflexão antropológica em Kant, bem como do arranjo organizacional no qual essa é apresentada. Estudar a Antropologia kantiana e notar que ela é toda ponderada pelo projeto das três críticas — a da razão pura, a da razão prática e a do juízo — permitir-nos-á delinear adequadamente os desdobramentos do contato entre Foucault e a Filosofia.

Nesta empreitada, faz-se cabal o acompanhamento de Kraemer (2011), tendo em vista a sua identificação em onze partes subtituladas, num esforço sintético notável, à luz da perspectiva foucaultiana. Em outras palavras, por ser a *Tese Complementar* de Foucault “[...] um texto sem título inicial ou subtítulos [...]” (KRAEMER, 2011), a relevância da exposição kraemeriana retomada por etapas faz-se inegável para se estudar detidamente as implicações filosóficas daí advindas.

O ponto inicial e crucial levantado por Foucault (2011b, p. 20) consiste em traçar o período de elaboração da *Antropologia* no intuito de observar de que modo essa ideia esteve “[...] imbricada, ao mesmo tempo, na série de pesquisas pré-críticas, no conjunto do próprio empreendimento crítico e no grupo de trabalhos que, à mesma época, tentam alcançar um conhecimento específico do homem [...]”. Subtitulada por Kraemer (2011, p. 79) de *O período de elaboração da Antropologia*, notamos a conclusão foucaultiana do quanto Kant trabalhou

⁶ A colocação do título original é feita para destacar o quanto para Foucault seu trabalho de leitura da obra kantiana compõe uma introdução ao projeto crítico-antropológico de Kant de exposição das condições de nascimento da reflexão em destaque, bem como de seus elementos organizacionais-substanciais.

no seu projeto antropológico ao longo de quase 30 anos — perfazendo, portanto, o desenvolvimento e a conclusão de todos os seus outros trabalhos.

No desenvolvimento dessa hipótese de que a *Antropologia* foi desenvolvida por Kant ao longo de toda sua produção filosófica, Foucault pesquisa desde a fase pré-crítica, passando pela fase crítica, até tocar pontos que foram trabalhados na fase pós-crítica a fim de concluir o quanto a última publicação de Kant é a completude de toda sua empreitada filosófica.

Para tanto, Foucault (2011b) faz um levantamento de quatro séries de índices enquanto recortes delimitadores de acesso ao momento da construção da *Antropologia* na obra kantiana. São eles: as *Reflexionen* [Reflexões] agrupadas pela Academia da Prússia; os *Collegentwürfe* [Anotações de curso] e sua repartição em duas seções pela Academia da Prússia; a comparação com os textos do período pré-crítico e os contemporâneos à redação definitiva da *Antropologia*; e, por último, o confronto com os textos contemporâneos que trataram do domínio antropológico.

Foucault realiza um apanhado no que se refere à questão das datas que possam funcionar enquanto pistas na determinação do período da redação do texto da *Antropologia*, publicada oficialmente em 1798. Após um levantamento de cartas, correspondências, pedidos formais e requisições de amigos próximos, Foucault (2011b, p. 23) observa que as informações indicam uma data muito precisa: “[...] o manuscrito da Antropologia deve ter sido estabelecido no essencial na primeira metade do ano de 1797 [...]”, tendo sido postergada sua redação definitiva e impressão devido a outros trabalhos realizados nessa mesma época.

Mais uma vez nos valemos junto à análise da Tese Complementar de Foucault, o exímio trabalho de Kraemer (2011), com o intuito de aproximar o texto publicado da reflexão antropológica kantiana das outras obras do pensador alemão no que tange à contemporaneidade das suas redações. Através desse apanhado, observamos o pensador francês delimitando o período de escrita — isto é, qual é a divisão cronológica de elaboração da *Antropologia* ao longo da vida de Kant. A relação entre a reflexão antropológica é situada por Foucault durante o íterim anterior à elaboração das críticas, destacando o quanto essa fase continua a se desenrolar na reflexão antropológica kantiana até suas últimas produções.

A linha de raciocínio de Foucault é a de que se

[...] se admitir como ponto de origem do texto o ano de 1772, entre a *Dissertação sobre o mundo sensível e inteligível* e o *Ensaio sobre as raças humanas*, ver-se-á que a *Antropologia* nasceu no decurso dos anos que parecem fechar o período pré-crítico [...]. (FOUCAULT, 2011b, p. 24)

Em outras palavras, é nos anos anteriores à elaboração das três críticas — a Crítica da Razão Pura, a Crítica da Razão Prática e a Crítica da Faculdade do Juízo — que Foucault estipula o início da elaboração da escrita da reflexão antropológica kantiana. Tendo em vista destacar esse período, Foucault (2011b) associa à *Antropologia* quatro escritos que lhe são contemporâneos: *Observações sobre o belo e o sublime* (1764); *Ensaio sobre as doenças do espírito* (1764); um texto de 1771 no qual Kant comenta a *Dissertação* de Moscati; e, por fim, o *Ensaio sobre as raças* (1775)⁷.

Gros e Dávila (1995, p. 7) chamam a atenção na leitura que fazem de Foucault sobre Kant para a referência a esse último, pois é o espaço em que se discute as noções de mundo e de seu conhecimento relacionadas a “[...] um conhecimento mais vasto que englobaria os dois planos justapostos do homem e da natureza [...]”. Mais um elemento — nesse caso, as imbricações entre o ser humano e a natureza — a compor, portanto, essa gama de relações entre as indagações que aparecem na *Antropologia* kantiana e seus trabalhos datados no período pré-crítico. Isto é, corroborando, por sua vez, a leitura foucaultiana de que a reflexão antropológica em Kant pode ser circunscrita sem considerar a produção textual do seu projeto crítico à razão.

Após averiguar as relações citadas entre a produção textual do período pré-crítico de Kant e sua reflexão antropológica, Foucault coloca a relação de coexistência entre a produção da *Antropologia* e o desenvolvimento do pensamento crítico como passo seguinte. Para tanto, o pensador francês empreende uma análise de situações promovidas ao longo do período do projeto crítico que expõe a concomitante revisão do texto da *Antropologia* para entregar ao seu editor. Acompanhamos esse nexos estabelecido por Foucault, rente à síntese de Kramer, no intuito de delimitar a sua relação crucial com a Filosofia — estabelecendo, por conseguinte, o problema que Foucault considera ser imprescindível ao pensamento moderno: o ser humano enquanto modo de ser sobre o qual se dobra a reflexão filosófica, pois ele é objeto de saber e, ao mesmo tempo, fundamento de toda verdade.

Destaca-se, na Tese Complementar, três interlocutores. Eles, ao manterem contato através de cartas com Kant, demonstram essa coexistência entre a reflexão antropológica e o projeto crítico. São “[...] discussões sustentadas com Beck, Shütz e Hufeland em relação com

⁷ Gros e Dávila, por sua vez, apontam para três textos, não quatro trabalhos: *Ensaio sobre as Raças*, *Observações sobre o Belo e o Sublime* e *Ensaio sobre as enfermidades mentais* (tradução diferente em espanhol da obra) — ou, ainda, *Ensaio sobre as doenças de cabeça*. Preferimos seguir à risca a leitura do próprio Foucault, junto a Kraemer (2011), deixando marcada a divergência com outros estudiosos expostos para não dar a impressão de desconhecimento ou contradição.

as temáticas do ‘homem objeto’, o ‘direito’ e o ‘conflito das faculdades’ [...]”⁸ (GROS; DÁVILA, 1995, p. 8, tradução nossa). Não nos interessa explorar essas temáticas minuciosamente, contudo, reter a interação no tempo dos dois projetos reflexivos kantianos: as Críticas e a Antropologia — o primeiro em construção e o segundo já em processo de finalização.

A própria síntese transcendental ocorre pelo contrabalanço da partilha empírica, “[...] manifestada sob a dupla forma do acordo (*Übereinstimmung*) e da comunicação (*Mitteilung*) [...]” (FOUCAULT, 2011b, p. 29). O sujeito do comunicar, portanto, no que se refere à descrição das formas concretas de observação de si, “[...] supõe um sujeito que já não é nem somente ‘Eu puro da síntese’ nem o eu empírico inteiramente submetido a determinismos naturais [...]”⁹ (GROS; DÁVILA, 1995, p. 8, tradução nossa). Essa indeterminação entre a fundamentação empírica e a essencialidade transcendental explorada por Kant ao longo de sua vida acadêmica é o que chama a atenção de Foucault em sua Tese Complementar.

Ressalta-se, para Foucault, nesse levantamento de interações entre Kant e diversos estudiosos, a complexidade da abordagem da verdade do ser do homem enquanto problemática caríssima à modernidade. A *Antropologia* de Kant é o campo em que a reflexão da verdade fundamental do ser humano se torna complexa, pois é o espaço em que nem somente o Eu puro da síntese nem somente o Eu empírico inteiramente submetido a determinismos naturais se consolidam. Entre a consciência do que faz e o sentido daquilo que experimenta; na margem e no entrelaçamento entre a filosofia prática e a filosofia teórica; nem totalmente sujeito de direito nem puramente sujeito de liberdade; a unidade sintética da consciência que representa em si a si mesma enquanto objeto de saber sem nenhum tipo de elo exterior erige-se na modernidade.

Acompanhamos essa exploração foucaultiana no que tange ao estabelecimento das condições de possibilidade da verdade na obra kantiana a fim de observar a filosofia moderna tal qual o pensador francês a demarca. Ademais, nela inserindo-se para, nas décadas que se seguiram em sua vida acadêmica, produzir suas próprias pesquisas e metodologias.

Nessa análise realizada por Foucault em sua Tese Complementar, especificamente no que tange ao destaque do quanto o pensamento crítico de Kant permeia a construção, bem como a redação definitiva da sua reflexão antropológica, o pensador francês procede da seguinte maneira: a verificação da Antropologia kantiana sem referência alguma ao projeto crítico, tendo

⁸ Original em espanhol: “[...] corresponden a las discusiones sostenidas con Beck, Shütz y Hufeland en relación con las temáticas del ‘hombre objeto’, el ‘derecho’ y el ‘conflicto de las facultades’ [...]” (GROS; DÁVILA, 1995, p. 8).

⁹ Do original em espanhol: “[...] supone un sujeto que ya no es ni el solo ‘Yo puro de la síntesis’ ni el yo empírico enteramente sometido a determinismos naturales [...]” (GROS; DÁVILA, 1995, p. 8).

em vista destacar, para Foucault, o fato de Kant apresentar os seus dois estudos sem associações explicitadas. Dessa maneira, compomos a problemática que o pensador francês considera ser própria da modernidade e com a qual vai lidar fundamentalmente ao longo de suas pesquisas. Reiteramos a relevante apropriação da síntese feita da obra de Kraemer para o entendimento adequado das etapas delineadas na leitura foucaultiana da reflexão antropológica em questão.

Acerca desse distanciamento do texto da *Antropologia* do conjunto da obra *Crítica* de Kant, Foucault (2011b, p. 48) afirma ter alcançado o essencial. Isto é, comenta que, “[...] na Antropologia, o ser humano nem é *homo natura*, nem sujeito puro de liberdade; ele situa-se nas sínteses já operadas de sua ligação com o mundo [...]”. O que, para Foucault, refere-se ao fato de que não seria viável para o texto de 1798, a *Antropologia*, desenvolver tal concepção se fosse uma reflexão construída advinda do conjunto da obra *Crítica* de Kant. Essa constatação foucaultiana de que, mesmo concebendo os dois projetos em Kant — o antropológico e o crítico — distanciados e independentes um do outro, a vinculação entre ambos permanece em pontos cruciais.

O passo seguinte dado por Foucault em sua Tese Complementar não esconde a dificuldade de relacionar a estrutura desenvolvida no projeto crítico com a própria da *Antropologia*. O autor francês considera necessário tratar a reflexão antropológica enquanto o negativo do apresentado na elaboração das três *Críticas* kantianas — tendo em vista acréscimos cruciais naquela que não puderam ocorrer nessas. No contexto de elaboração dos nossos objetivos, afastar a *Antropologia* do projeto crítico acompanhando o realizado por Foucault em sua Tese Complementar diz respeito à relevância de ampliar a complexidade da problemática com a qual Foucault lida em suas pesquisas.

A partir de Gros e Dávila (1995, p. 14, tradução nossa), temos “[...] todo o esforço de Foucault [...] em mostrar que aquilo que na *Crítica* é da ordem das condições puras *a priori*, se repete na *Antropologia*, como ordem do originário e da existência concreta [...]”¹⁰. A *Antropologia* repetir as *Críticas* no negativo indica para Foucault o quanto aquela revela algo a mais no saber do ser humano que o projeto crítico e as condições *a priori* do conhecimento não conseguem delimitar. Essa repetição autêntica — e não um mero acompanhamento empírico da reflexão antropológica em sua relação com o projeto crítico —, “[...] tem valor de

¹⁰ Original em Espanhol: “[...] todo el esfuerzo de Foucault reside en mostrar que aquello que em la *Crítica* es del orden de las condiciones puras *a priori*, se repite, en la *Antropología*, como orden de lo *originario* y de la existencia concreta [...]” (GROS; DÁVILA, 1995, p. 14).

revelação; ao repetir faz advir a verdade impensada do repetido [...]”¹¹ (GROS; DÁVILA, 1995, p. 14, tradução nossa).

Desse modo, é na filosofia, mais especificamente na kantiana, que Foucault observa a modernidade ocidental estabelecer a dimensão do seu pensar verdadeiro. A *Antropologia* acrescenta o transbordamento nas determinações de condição de possibilidade da verdade do projeto das três críticas kantianas e é esse alongamento no limite, essas desconfiças das demarcações, que tanto interessaram a Foucault filosoficamente. Afinal, o ser humano que sustenta todo esse saber é o mesmo que dele é fruto.

Na desconcertante interação entre o projeto crítico e a reflexão antropológica kantianas, Foucault aponta a rachadura no solo da verdade — pela qual não cessa de brotar o conhecimento moderno. Em outras palavras, a Tese Complementar torna-se uma peça basilar para se compreender a relação entre Foucault e a Filosofia através de um projeto — que se propõe a estar nos limites de suas próprias condições de elaboração da verdade acerca da realidade à sua volta —, interpenetrado por uma reflexão de si mesmo, em que o ser humano se dá enquanto objeto ao mesmo tempo em que precisa analisar a si próprio sem fundamento exterior. Nesse cruzamento, portanto, entre os limites da Crítica kantiana e sua Antropologia, o pensador francês traz à tona esse relevante elemento: o homem.

1.2 Da relação entre a Crítica e a Antropologia: “Que é o Homem?”

Considerando sua Tese Complementar enquanto empreendimento analítico do pensamento kantiano, Foucault estabelece a relação entre as *Críticas* e a *Antropologia* visando ao ser do homem. De acordo com o pensador francês, a partir da análise de dois textos, aos quais é dada singular importância — primeiramente uma passagem da *Metodologia transcendental* e, em seguida, uma indicação presente na *Lógica* —, pode-se notar o modo de entrelaçamento dos dois projetos kantianos no que tange ao questionamento acerca da figura do ser humano.

No primeiro texto escolhido, a *Arquitetônica da razão pura*, Foucault observa a contraposição entre dois domínios: o da filosofia pura — em que se desenrola a fisiologia racional enquanto física e psicologia racional — e, por outro lado, o da filosofia empírica, em que se desdobra a reflexão física e antropológica acolhendo ainda uma psicologia empírica. Indicação de referência apenas, tendo em vista reafirmar as demarcações da psicologia em suas

¹¹ Original em Espanhol: “[...] tiene valor de revelación; al repetir hace advenir la verdad impensada de lo repetido [...]” (GROS; DÁVILA, 1995, p. 14).

fundamentações variadas e contrapostas a fim de não adentrar essa área, mas permanecer na reflexão filosófica.

O que Foucault considera mais importante e mesmo emblemático é a passagem da *Lógica* kantiana e o modo como ela toca a questão do ser humano, que é própria da reflexão antropológica. Nesse texto, Foucault (2011b, p. 65) destaca inicialmente as três interrogações fundamentais: “[...] que posso saber? — questão especulativa a que a Crítica deu uma resposta ‘com a qual a razão deve se contentar’—; que devo fazer? — questão que é prática —; e, que é permitido esperar? — interrogação ao mesmo tempo teórica e prática [...]”. O pensador francês esclarece, logo em seguida, que esse tríptico questionamento será perpassado por uma quarta questão, de modificação decisiva: “O que é o homem?”.

Problemática que, de acordo com o pensador francês, não é sequência das três primeiras “[...] senão para retomá-las em uma referência que envolve todas elas: pois *todas* devem reportar-se a esta, assim como devem ser remetidas à antropologia, à metafísica, à moral e à religião [...]” (FOUCAULT, 2011b, p. 65, grifo do autor). Não há nem o descarte da resolução transcendental do criticismo nem a consideração “[...] de uma hipotética dimensão nova ao longo da qual Kant aproximaria enfim o que lhe era originariamente o mais próximo [...]” (FOUCAULT, 2011b, p. 66).

Das três questões fundamentais para Kant — que posso saber?, que devo fazer?, que me é permitido esperar? — Foucault se questiona sobre qual é o papel que a quarta questão — que é o homem? — assume no conjunto da reflexão filosófica do pensador alemão. A relação entre sujeito conhecedor, objeto cognoscível e conhecimento gera o complexo da fundamentação do saber. Foucault claramente não trata a *Antropologia* como a resposta kantiana a essa última questão nem a entende como a mais ampla exploração empírica do ser humano. No contexto dessa problemática, ele evoca a necessidade de avaliar os textos do *Opus postumum* e da *Lógica* a fim de perceber o quanto é somente num movimento de retorno à reflexão antropológica que Kant, após a organização do *Philosophieren*, realiza aí, sem introduzir a *Antropologia*, a resposta à quarta questão — ao mesmo tempo em que aquela perpassa todas as outras.

Foucault avalia as respostas dadas nos textos da *Lógica* e nos do *Opus postumum* à questão *Was ist der Mensch* [o que é o homem?] a fim de esclarecer mais profundamente a reflexão contida na Antropologia. Nessa análise da divisão da filosofia transcendental, as relações entre Deus, o mundo e o homem se dão não de modo complementar enquanto três partes distintas que comporiam planificadamente o saber. Nesse entendimento da interação

entre Deus, o homem e o mundo a partir de Kant, o pensador francês estabelece o ponto de cesura entre duas épocas justamente pela diferenciação fundamentalmente radical entre elas.

De acordo com Foucault (2011b, p. 68), o ser humano apresenta-se num papel mediador, “[...] é a unidade concreta e ativa na qual e pela qual Deus e o mundo encontram sua unidade [...]”. Daí a questão que interessa ao autor: “Que sentido tem precisamente esta Vereinigung [vinculação] de Deus e do mundo no homem e pelo homem?” (FOUCAULT, 2011b, p. 68). Ele ainda traz indagações como, por exemplo: “A que síntese ou a que operação visa? Em que nível, do empírico ou do transcendental, do originário ou do fundamental, podemos situá-la?” (FOUCAULT, 2011b, p. 68).

Foucault indica a referência dessa síntese como o próprio ato do pensamento; é o ser humano soberano enquanto sujeito pensante que confere unidade ao mundo e a Deus. Esse ato de unificação constitui a própria síntese do pensamento, mas “[...] nesta medida precisamente ele pode ser definido a partir do poder no qual tem sua origem [...]” (FOUCAULT, 2011b, p. 68), o que faz com que o ser humano seja o mediador a partir do qual se delinea o todo absoluto pensável. “Finalmente, o homem aparece como síntese universal, formando a unidade real em que vêm juntar-se a personalidade de Deus e a objetividade do mundo, o princípio sensível e o suprassensível [...]” (FOUCAULT, 2011b, p. 69). O absoluto passa a ser pensado por esse e somente por esse ser pensante, que é a síntese do mundo — não mais da ontologia do infinito para a análise do finito humano, mas da análise da finitude humana na síntese da reflexão antropológica é que advém o infinito, o possível, o contínuo além-explorado.

Esses textos não são compreendidos por Foucault (2011b, p. 69) nem como respostas nem como soluções, mas “[...] como caminhos possíveis e experimentados para um pensamento que avança no solo de uma filosofia transcendental enfim alcançada [...]”. O questionamento sobre o ser humano torna-se permanente e de contínuo retorno, constituindo elemento pelo qual toda a problemática do mundo e de Deus é reportada sem se tornar valor de referência absoluta ou de libertação fundamental.

Desse modo, a reflexão acerca do homem é remetida circularmente a uma sobre o mundo — e não de modo naturalista, em que a ciência da natureza estaria implicada no saber do ser humano. O que está em questão é “[...] o desenvolvimento da consciência de si e do Eu sou: o sujeito afetando-se no movimento pelo qual ele torna-se objeto para si mesmo [...]” (FOUCAULT, 2011b, p. 69).

O mundo — nem *physis* nem o conjunto válido das leis — é descoberto nas implicações do “Eu sou” pelo movimento transcendental em que o Eu é posto como objeto tomado na experiência à qual pertence de modo sistematicamente concreto. Isto é, sem ser capaz de

visualizar a si mesmo como totalmente objetificado. Nesse olhar do Eu que pensa, desse Eu que é sempre algo escapa pela sua incapacidade de se perceber na virada que faz sobre si mesmo.

Foucault (2011b, p. 70) destaca que o mundo, na *Refutação do idealismo*, era condição de determinação do tempo como forma de experiência interior. Enquanto isso, no *Opus postumum*, o mundo “[...] é o concomitante da determinação do eu como conteúdo objetivo da experiência em geral [...]”.

Dessa maneira, o mundo não é mais tratado como correlativo de uma determinação temporal, mas como o pressuposto de uma determinação sensível do eu. “Não é dado na abertura do *All* [tudo]; está presente na flexão do *Ganz* [todo] sobre si” (FOUCAULT, 2011b, p. 70). A verdade do mundo não está lá para ser alcançada pelo pensar adequado da razão. O verdadeiro é a própria flexão acertada das condições de volta sobre si que o ser do pensar realiza trazendo o todo do mundo que o rodeia enquanto sua realidade. Operação complexa, que Foucault observa ser possível em Kant somente respeitando as três críticas ao mesmo tempo em que são perpassadas pela reflexão antropológica.

No contexto de análise da *Lógica*, mais especificamente no que se refere às três questões — que posso saber? que posso fazer? que posso esperar? —, Foucault destaca o quanto necessariamente essas são referidas a uma quarta: “Que é o homem?”. Em outras palavras, uma vez “[...] formulado essa última, isto é, o ‘*was ist der Mensch*’, nascem três outras questões; ou antes, formulam-se três imperativos do saber que conferem à questão antropológica seu caráter de prescrição concreta [...]” (FOUCAULT, 2011b, p. 72). São elas: primeiramente, as fontes do saber humano; em segundo, a extensão do uso possível e natural de todo saber; em terceiro, os limites da razão.

Nesse sentido, a determinação das fontes do saber, de acordo com Foucault (2011b), refere-se à questão “que posso saber?”; a determinação da extensão do uso possível e natural do saber indica a questão “que devo fazer?”; e a determinação dos limites da razão conferem significado à questão “que é permitido esperar?”.

Fonte, domínio e extensão da verdade. Assim, na relação que estabelece com a filosofia através de Kant, Foucault observa que filosofar é determinar os limites da razão, a extensão de seu uso e os fundamentos do saber.

A quarta questão — que é o homem? — e seu conteúdo não fazem desaparecer as outras três nem remetem à interrogação que as ultrapassa, esclarece Foucault, mas funcionam muito mais como uma retomada das questões reportadas.

Após essa extensa análise da relação entre o projeto desenvolvido das *Críticas* e a reflexão desenvolvida na *Antropologia*, Foucault (2011b, p. 72) conclui ser esse o nível do

fundamento estrutural da repetição antropológico-crítica: “A Antropologia nada disse de diferente daquilo que é dito na Crítica; e basta percorrer o texto de 1798 para constatar que ele recobre exatamente o domínio da empresa crítica [...]”.

Essas três questões — que posso saber? que posso fazer? que devo esperar? — e a estrutura conceitual ternária a que são referidas — fonte, extensão e limite — são comuns ao tema que, na *Lógica*, especifica a quarta questão, bem como à noção de mundo tratada nos últimos textos kantianos. Esses questionamentos determinam o pertencimento estrutural da interrogação acerca do homem ao questionamento do mundo, pois, de acordo com Foucault (2011b, p. 74), “[...] a riqueza da fonte, a solidez da extensão, o rigor da fronteira pertencem indissoluvelmente ao que há de necessário (isto é, de originário) ao todo da existência pensado como *Ganz* [todo] e não como *All* [totalidade] [...]”.

Daí apresenta-se, em sua forma fundamental, a relação entre o homem e o mundo, “[...] relação que parecia presa na repetição indefinida da circularidade, uma vez que o mundo era unificado pelo homem, que não passava de um habitante do mundo [...]” (FOUCAULT, 2011b, p. 74).

Em outras palavras, *a priori*, para além das determinações das condições do saber verdadeiro do projeto crítico, na *Antropologia*, ao voltar-se para si, o pensar desse ser humano não tem mais mundo que lhe dê certeza de fronteira, extensão fundamentada ou fonte essencial que garanta a verdade acerca de si mesmo ou da fundamentação do seu pensar. Deixando claro, de acordo com a pesquisa foucaultiana, que a verdade sobre o objeto de conhecimento no projeto crítico remete sem cessar, na reflexão antropológica, ao sujeito que se conhece como garantia do próprio conhecimento que estabelece.

Qual é a verdade essencial e universal do homem? Desse ser que não consegue delimitar a si através do mundo empírico nem de sua transcendentalidade? Ponto nevrálgico que Foucault traz de sua relação com a filosofia a partir do estudo que realiza da obra kantiana: que é, pois, então, esse ser do homem? A própria modernidade filosófica, centrada numa razão crítica e autocriticada que se antropomorfiza para se sustentar frente a um espelho de autossustentação egocentrada.

Junto a esse questionamento, percebendo que é ele mesmo quem se desenha na areia na orla do mar¹², nessa libertação abrupta de qualquer delineamento de si, observamos que outra indagação interessa a Foucault concomitantemente: então, que pode o ser humano vir a ser?

¹² Referência ao final da obra *As Palavras e as Coisas*. Trecho de quando Foucault (2016b, p. 536) escreve: “[...] então se pode apostar que o homem se desvaneceria, como, na orla do mar, um rosto de areia [...]”.

1.3 Fonte, extensão e limite do saber, do fazer e do esperar: entre a verdade e a liberdade

A reflexão antropológica serve ao projeto crítico e à obra kantiana como um todo por essa exposição do ser do homem não como determinado pelo mundo, mas como possibilidade sempre inacabada nas determinações que faz de si — mesmo considerando a interação com esse mundo enquanto seu campo de empiria.

Passemos a acompanhar a análise da estrutura organizacional que Foucault realiza em sua Tese Complementar da *Antropologia* kantiana no intuito de consolidar elementos imprescindíveis à compreensão que propomos do pensamento foucaultiano.

Foucault parte da análise sintética da relação do mundo como *fonte*, como *extensão* e como *limite* para cruzar a reflexão antropológica com o projeto crítico. Isto é, no intuito de delimitar aquilo que considera a consequência mais radical para o pensar do ser humano — como a própria cesura inauguradora da modernidade.

Primeiramente, Foucault (2011b, p. 75) esclarece que a noção de mundo no projeto crítico é fonte do saber, o qual “[...] oferece-se sob as espécies do múltiplo que designa a passividade originária da originalidade [...]” do ser do homem. Na reflexão antropológica, é o próprio pensar do ser humano que, por sua vez, torna-se fonte inesgotável do saber “[...] na medida em que essa originária passividade é indissociável das formas da *Vereinigung* [vinculação] e da espontaneidade do espírito [...]” (FOUCAULT, 2011b, p. 75).

Em segundo lugar, o mundo, observa Foucault (2011b, p. 75), oferecendo-se “[...] na solidariedade cerrada de um determinismo que remete às sínteses *a priori* de um sujeito que julga [...]”, somente pode ser extensão na reflexão antropológica enquanto referência a uma atividade fundadora que se abre à liberdade e não é apenas adequada obrigação. Em outras palavras, o mundo é compreendido como extensão de todos os predicados possíveis por um ser humano que se sujeita à razão julgadora no plano crítico — quando é livre criação na reflexão antropológica impulsionada por essa mesma racionalidade.

Por último, o mundo — entendido como limite da experiência possível do ser humano no projeto crítico — é responsável pela exclusão de todo uso transcendental da Ideia. Enquanto isso, na reflexão antropológica:

[...] só é limite porque existe uma certa “natureza” da razão cujo trabalho consiste em antecipar-se à totalidade, e do pensamento precisamente como limite, uma vez que é próprio da ambiguidade desta noção designar a fronteira, demasiado fácil a ser transposta, e o termo inacessível de que nos aproximamos sempre realmente porém em vão [...]. (FOUCAULT, 2011b, p. 75).

Observa-se, por conseguinte, a amplitude do campo de reflexão da noção de mundo recoberto pelas três compreensões enquanto fonte, extensão e limite na *Antropologia*. Esse entendimento, de acordo com Foucault (2011b, p.76), corresponde à trilogia “[...] interna à crítica da sensibilidade, do entendimento e da razão [...]”, retomando, assim, no trabalho de cada uma delas, a razão pura, a razão prática e a faculdade de julgar. Confere-se, dessa maneira, um triplo conteúdo à interrogação sobre o homem.

Ao cruzarmos as análises do projeto crítico e da reflexão antropológica, de acordo com Foucault (2011b), o mundo é entendido como *fonte* para a faculdade sensível, numa correlação transcendental passividade-espontaneidade; como *extensão* para o conhecimento sintético, numa correlação transcendental necessidade-liberdade; como *limite* para o uso das ideias, numa correlação transcendental razão-espírito. Em síntese, no projeto crítico, o mundo é fonte, extensão e fronteira do empírico que toca o ser humano; na *Antropologia*, constitui como espaço da espontaneidade. A reflexão antropológica já não mais consegue delimitar o mundo nem pela *natura* nem pela *physis*. Desconfiança em Foucault de que é o mundo que é determinado pelo *antropos* — homem — que nele habita.

Na passagem da reflexão crítica, necessariamente propedêutica, à filosofia transcendental, a reflexão antropológica kantiana não apresenta conteúdo independente (FOUCAULT, 2011b), mas repete as três primeiras questões no campo daquela tripla noção do mundo em relação ao ser humano para além da tripartição da distinção das faculdades. Foucault (2011b, p. 77) ainda conclui o quanto a questão “o que é o homem?” traz as divisões do projeto crítico 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 [...]”.

A quarta questão — que é o homem? — , portanto, tem como função “[...] conduzir o nível transcendental das condições lógicas de um eu *a priori* ao nível ontológico de uma coesão fundamental [...]” (CANDIOTTO, 2006, p. 192) na economia do pensamento de Kant. Nesse sentido:

[...] a originalidade de Foucault é mostrar que não era preciso esperar a ontologia fundamental de Heidegger para compreender a passagem de uma filosofia crítica para uma filosofia do *Dasein*. No conjunto dos escritos kantianos percorridos na Introdução, tal deslocamento já havia sido estabelecido [...]. (CANDIOTTO, 2006, p. 192).

De acordo com Foucault (2011b, p. 77), a reflexão antropológica só se torna possível fundamentalmente “[...] do ponto de vista de uma *Crítica* acabada e já conduzida à realização de uma filosofia transcendental [...]”. Isto é, tendo em vista que “[...] a questão ‘o que é o

homem?’ apresenta-se, de um lado, na *Lógica* como a interrogação antropológica por excelência [...]” (FOUCAULT, 2011b, p. 77). Por outro lado, no *Opus postumum*, demonstra-se ligada à interrogação sobre Deus e o mundo sem exposição clara e direta ao domínio da *Antropologia*. Dessa forma, “[...] a relação do texto de 1798 com a *Crítica* é, portanto, paradoxal [...]” (FOUCAULT, 2011b, p.77) por duas razões: a primeira corresponde à reflexão antropológica, anunciada na *Crítica* no interior da filosofia empírica — mesmo a *Antropologia* não remetendo à *Crítica* nem aos seus princípios organizadores.

A segunda razão baseia-se em Foucault (2011b, p. 78), que afirma: “[...] a Antropologia retoma, como se fora evidente, as grandes articulações da *Crítica* e a divisão, tornada tradicional, das faculdades [...]”. Mesmo as três *Críticas* não tendo valor de fundamento na reflexão antropológica, “[...] esta repousa sobre seu trabalho, mas não se enraíza nela [...]” (FOUCAULT, 2011b, p. 78).

A *Antropologia*, de acordo com Foucault (2011b, p.78), separa-se do projeto crítico “[...] em direção ao que deve fundá-la e que não é mais a *Crítica*, mas a própria filosofia transcendental. Eis a função e a trama de sua empiricidade [...]”. Há, portanto, certa marginalidade da *Antropologia* em relação às três *Críticas* ao mesmo tempo em que aquela é decisiva para as formas de reflexão da obra filosófica kantiana.

Essa análise do ser humano, portanto, de modo não esgotado numa totalidade transparente à sua própria cognoscibilidade, constitui legado da interação entre a reflexão antropológica e o projeto crítico. De acordo com Foucault (2011b, p. 78), a antropologia é sistemática na medida em que se pauta pela coerência do todo do pensamento crítico. Isto é, em que “[...] cada um dos três livros da *Didática* repetindo as três *Críticas*, e a *Característica* retomando os textos sobre a história, o devir da humanidade e sua trajetória em direção a inacessíveis fins [...]”.

Nesse sentido, estabelece-se não “o realmente originário”, mas “o verdadeiramente temporal” (FOUCAULT, 2011b, p. 82). Enquanto a falsa reflexão antropológica “[...] é aquela que tentaria deslocar em direção a um começo, em direção a um arcaísmo de fato ou de direito as estruturas do *a priori* [...]” (FOUCAULT, 2011b, p.82), a *Antropologia* repete o *a priori* do projeto crítico “[...] no originário, isto é, numa dimensão verdadeiramente temporal [...]” (FOUCAULT, 2011b, p. 83). Dessa forma:

[...] ao longo de uma dispersão temporal que jamais se acaba e jamais começou; aquilo com que a antropologia tem que se ocupar está sempre já aí e jamais inteiramente dado; o que para ela é primeira está consagrado a um tempo que de todas as formas o envolve, de longe e do alto [...]. (FOUCAULT, 2011b, p. 82).

A *Antropologia*, de acordo com a Tese Complementar de Foucault, encontra-se “sistematicamente projetada” por uma referência ao projeto crítico, que passa pela interação entre tempo e linguagem do ser humano como verdade do seu ser transcendental no mundo empírico, o qual lhe é fonte, limite e extensão repetidamente atravessada. Acompanhando o trabalho de Kraemer (2011, p. 96, grifos do autor), podemos situar a leitura foucaultiana com mais clareza não pela perspectiva de fundar o conhecimento nos limites do transcendental, mas justamente pela valorização da “[...] região em que o limite se torna fronteira entre o determinado e a indeterminação, onde o *dado* se confronta com a Abertura, substituindo a *repetição* pela *possibilidade* [...]”. Em outras palavras, entre o que já se é e aquilo que pode ser, o homem passa a se encontrar.

Desse modo, a reflexão antropológica kantiana para Foucault pode ser compreendida de “uma tomada só” pela repetição do projeto crítico em seu próprio solo — o momento, a repetição, a estrutura, a função e o valor de passagem à filosofia transcendental. Segundo Foucault (2011b, p. 92), o conjunto das *Críticas* é repetido na *Antropologia*, mas em um nível empírico de tal envergadura que “[...] as sínteses da verdade (isto é, a constituição do necessário no domínio da experiência) apareçam agora no elemento da liberdade (no reconhecimento do particular como sujeito universal) [...]”. O ser é livre em meio à universalidade do verdadeiro.

No movimento do mundo empírico, Kant apresenta a “[...] filosofia transcendental¹³ onde se acha definida, desde seu fundamento, a relação entre a verdade e a liberdade [...]” (FOUCAULT, 2011b, p. 93). A repetição antropológico-crítica não se assenta sobre si mesma nem sobre as três críticas, mas sobre

[...] uma reflexão fundamental relativamente à qual a Antropologia, que não tem nem a consciência do repetido, nem aprofundidade daquilo que funda a repetição [...] [em sua transitoriedade fundamental] [...] não pode deixar de liquidar-se e de desaparecer, paradoxalmente, como o essencial [...]. (FOUCAULT, 2011b, p. 93).

No contexto da análise acerca da relação presente na grande tripartição Deus, o mundo e o homem, denomina Foucault (2011b, p. 93-94): Deus enquanto a “*Persönlichkeit*

¹³ A respeito do termo “transcendental”, César Candioto (2006, p. 189), considerando a recopilação dos últimos oito anos do pensamento kantiano reunida no *Opus postumum*, traz uma importante distinção a ser considerada: por um lado, a adjetivação “transcendental” enquanto o “[...] transcendental puro que define as condições lógicas de conhecimento a partir da atividade sintética de um eu a priori [...]”; por outro, “transcendental” como “[...] a descrição das estruturas de transcendência que relacionam o ser finito no mundo, ou seja, o nível do fundamental [...]”. Candioto (2006) esclarece que Foucault considera essa última definição em sua Tese Complementar tendo em vista que seu objetivo é ressaltar a analítica da finitude presente na obra kantiana como um todo, não especificamente as condições lógicas do saber verdadeiro. É a valorização não do “[...] Kant crítico que distingue o empírico e o transcendental [...]”, mas do “[...] Kant que confunde os dois níveis, submetendo o eu puro das sínteses à passividade de suas determinações empíricas [...]” (CANDIOTTO, 2006, p. 188).

[personalidade]’, que é liberdade, que é, relativamente ao homem e ao mundo, *fonte* absoluta [...]”; o mundo enquanto “[...] o todo, encerrado em si mesmo, das coisas da experiência, que é verdade, e *extensão* insuperável [...]”; e o homem enquanto a síntese, isto é, “[...] aquilo em que Deus e o mundo realmente se unificam e, todavia, relativamente ao mundo, não passa de um de seus habitantes, e relativamente a Deus, de um ser *limitado* [...]” (FOUCAULT, 2011b, p. 94, grifo do autor). Dessa forma, retomando a raiz do projeto crítico no nível do fundamento e da recusa de um intelecto intuitivo na relação não olvidada de fonte-extensão-domínio, pensar ocupa um espaço entre a verdade e a liberdade.

De um lado, Deus, o mundo e o homem; de outro, fonte, extensão e limite. Todos mantêm, por conseguinte, relação fundamental no pensamento kantiano, no reger das três questões — “que posso saber?”, “que posso fazer?”, “que posso esperar?” —, explicitando o conteúdo da *Antropologia* ao repousar a quarta sobre as outras reflexões: “Que é o homem?”.

Essas noções — mundo, extensão e limite —, de acordo com Foucault (2011b, p. 94), “[...] conferem o sentido transcendental às questões sobre Deus considerado fonte ontológica, sobre o mundo como domínio das existências, sobre o homem como sua síntese na forma da finitude [...]”.

Essas questões compõem a trama que costura o vínculo entre o projeto crítico, a reflexão antropológica, o *Opus Postumum* e a *Lógica* — definindo, dessa forma, a relação entre verdade e liberdade, que está situada num mundo empírico de limite, fonte e extensão ao mesmo tempo em que atravessada por uma filosofia transcendental atormentada pela sua dificuldade de dobrar-se sobre si para saber o que se é. O modo como Foucault opera o método crítico kantiano constitui, portanto, peça fundamental para compreender o desenvolvimento de sua própria perspectiva de análise da verdade.

A leitura que Foucault faz de Kant é considerada relevante porque o pensador francês depreende a noção de modernidade filosófica dela. Desde a modernidade, quer dizer Foucault, desde a obra de Kant, a Filosofia lega ao homem um modo de ser que reside na verdade e avança na liberdade de construção dos parâmetros do verdadeiro concomitantemente. Em outras palavras, um modo de ser que se sustenta da verdade de que ele mesmo é o inventor, o concatenador e o sustentador.

A verdade não existe no mundo, nas coisas; pelo projeto crítico kantiano, Foucault estabelece filosoficamente as condições de possibilidade da verdade na coerência de que o próprio ser humano se dá enquanto ser através da reflexão antropológica. As três críticas kantianas não serviriam para Foucault se lidas isoladamente, pois perderiam a principal função da qual o pensador francês fez uso.

Ocorre o cruzamento do projeto crítico com a Antropologia justamente para deixar transparentes as certezas da racionalidade — sua fonte, seu limite e sua extensão. Para Foucault, não adianta pensar a razão sem pensar o ser humano que pensa a razão. Dessa relação entre a Crítica e a Antropologia, a questão “que é o homem?” é respondida sem remeter a uma fundamentação exterior. Surgem, assim, as dimensões do saber, do fazer e do esperar, que serão tratadas nesta tese respectivamente junto à arqueologia, à genealogia e à hermenêutica.

O Saber, o Poder e as Práticas de Si como os caminhos pelos quais Foucault perpassa, estabelecendo o que denominaremos a Crítica do Mesmo — quer dizer, o estabelecimento do verdadeiro, dos limites do que se pode considerar como verdade de uma dada época em um determinado espaço — também serão abordados neste trabalho.

Ademais, acompanhar-se-á, no capítulo seguinte, no que concerne à constituição do pensamento moderno diante dos entraves encontrados na filosofia kantiana, o recorrer a Nietzsche que Foucault realiza para dar conta de destravar a sua própria forma de pesquisar a realidade, de elaborar ferramentas para compreender o mundo do qual fazia parte.

2 DA RESPOSTA DE NIETZSCHE: A ANALÍTICA DA FINITUDE

Os passos seguintes consistem em desdobrar a concepção de finitude do pensar da modernidade filosófica em contraposição à infinitude referencial sustentadora do pensar pré-moderno. A avaliação se mantém rente à parte conclusiva da Tese Complementar de Foucault e à tese kraemeriana a fim de, situando a cesura constituinte da modernidade filosófica, aprofundar a delimitação do elo entre Foucault e a Filosofia — bem como, por conseguinte, as consequências para suas próprias pesquisas.

No que se refere aos efeitos no modo de pensar desde Kant, Foucault (2011b, p. 95) destaca as três noções — *Quellen* [fontes], *Umfang* [extensão] e *Grenzen* [limites] — no retorno que executam a seu enraizamento fundamental enquanto “[...] a problemática da filosofia contemporânea [...]”, repartindo todo o campo da reflexão filosófica segundo *a priori*, o *originário* e o *fundamental*.

Desde Kant, “[...] o projeto de toda filosofia será o de superar esta essencial divisão, até que se torne clara a impossibilidade de semelhante ultrapassagem fora de uma reflexão que a repete e, repetindo-a, funda-a [...]” (FOUCAULT, 2011b, p. 95). A reflexão antropológica, girando entorno da figura do homem, revisita o campo tripartido da filosofia — *a priori*, *originário* e *fundamental* — como sustentação para todo o pensar acerca de si e do mundo.

A partir de Kant acontece uma reviravolta, quer dizer, não é a partir do infinito ou da verdade que se vai colocar o problema do homem como uma espécie de problema de sombra projetada: a partir de Kant, o infinito não é mais dado, não há senão a finitude, e é nesse sentido que a crítica Kantiana levava a possibilidade – ou o perigo – de uma antropologia. (FOUCAULT, 2014a, p. 229).

A possibilidade do estabelecimento da verdade, ou seja, as condições de pensar o verdadeiro, fundamentam-se nesse ser homem e trazem graves consequências filosóficas. Em uma entrevista com A. Badiou publicada em 1965, quando Foucault (2014a, p. 220) sugere que “[...] talvez a filosofia seja, de fato, a forma cultural mais geral na qual poderíamos refletir sobre o que é o Ocidente [...]”, pode-se observar, no movimento do pensamento filosófico, com seus temas e focos próprios de cada época, uma espécie de sedimentação das ideias, armazenamento das peças de culturas que o Ocidente cultivou ao longo do tempo.

A reflexão antropológica, atrelada à base do pensamento filosófico através do seu cruzamento com o projeto crítico, constitui uma forma cultural na qual as ciências do ser humano circundaram seus espaços de possibilidade. A modernidade, assim, limita-se filosoficamente para Foucault enquanto a época de surgimento do ser humano como base fundamental de toda verdade possível.

Pode-se dizer que a Filosofia, no mundo ocidental, havia, às cegas, e de algum modo em falso, na obscuridade, na noite de sua própria consciência e de seus métodos, circunscrito um domínio, aquele que ela chamava de alma ou de pensamento e que, agora, serve de herança a ser explorada pelas ciências humanas de um modo claro, lícido e positivo. De modo que as ciências humanas ocupariam, com todo o direito, esse domínio um pouco vago que fora assinalado, mas abandonado como um terreno inulto pela Filosofia. (FOUCAULT, 2014a, p. 221).

O campo explorado por Kant em sua *Antropologia* é destacado por Foucault como a delimitação na qual ocorre o desdobramento do pensar filosófico moderno. Segundo o pensador francês, a antropologia corresponde exatamente a essa “[...] estrutura propriamente filosófica, que faz com que, agora, os problemas da filosofia sejam alojados no interior desse domínio que podemos chamar de domínio da finitude humana [...]” (FOUCAULT, 2014a, p. 221).

Na modernidade, o antropológico é ressaltado como a problemática fundamental, mas também é apontado como solo ignorado na análise da obra kantiana, no qual florescem as condições de verdade dos saberes, a potência das relações de poder, os modos de construção das subjetividades na modernidade.

A complexidade da crítica kantiana inviabiliza a fundamentação nas infinitudes de outrora e torna o ser de finitude sua própria base medular. Pensar sobre o pensar remete inextricavelmente ao próprio ser, que está pensando no vazio antes de se sentir assombrado por idealidades e deuses; pelo inominável. Nesse sentido, “[...] não podemos mais filosofar a não ser sobre o homem, como *homo natura*, ou ainda como um ser finito, nesta medida, será que toda filosofia não será, no fundo uma antropologia?” (FOUCAULT, 2014a, p. 221, grifo do autor).

Machado (2000, p. 93) esmiúça essa relação inauguradora entre Kant e o surgimento da modernidade filosófica, esse “[...] aparecimento de um sujeito que só se dispõe de um conhecimento *a priori* na medida em que não tem intuição intelectual, na medida em que é finito [...]”. O eclodir, portanto, no campo das discussões filosóficas desse ser que se desdobra a partir da condição-limite de sua própria cognoscibilidade — quer dizer, do cruzamento entre a análise crítica de sua razão com a reflexão de sua condição antropológica no mundo.

Finitude-limite que não é determinação imposta “[...] do exterior (por ter uma natureza ou uma história), mas como finitude fundamental que só repousa sobre seu próprio fato e se abre para a positividade de todo limite concreto [...]” (FOUCAULT, 2016b, p. 434). Em sua interpretação da constituição da modernidade filosófica através da obra kantiana, Foucault insiste no risco de elaboração da verdade sem reconhecer-se como finitude que é fonte, extensão e limite de tudo o que se sabe, faz ou espera.

A finitude do homem se anuncia – e de uma forma imperiosa – na positividade do saber, sabe-se que o homem é finito, como se conhecem a anatomia do cérebro, o mecanismo dos custos de produção ou o sistema da conjugação indo-europeia; ou, antes, pela filigrana de todas essas figuras sólidas, positivas e plenas, percebem-se a finitude e os limites que elas impõem, adivinha-se como que em branco tudo o que elas tornam impossível. (FOUCAULT, 2016b, p. 432).

A noção de finitude é distinta quando tratada nas *Críticas* ou na *Antropologia*, pois, enquanto a finitude é constituída na primeira, é fundamentalmente constituinte na última. No projeto crítico, por sua vez, o estabelecimento das condições de possibilidade do conhecimento refere-se não mais à ontologia do infinito na *Antropologia*; a finitude incontornável do pensar. “Limitado na sua pretensão, o conhecimento não depende mais da intuição intelectual, de modo que suas condições serão deslocadas para o modo finito pelo qual o homem conhece os objetos *a priori* [...]” (CANDIOTTO, 2006, p. 186).

Ao realizar sua Tese Complementar, Foucault expõe essas condições de cognoscibilidade garantidas no projeto crítico trespassadas pela reflexão antropológica desde o seu início — o que, de acordo com o pensador francês, não garante conhecimento fundamental, pois essa fundamentação inevitavelmente remete a si própria.

A finitude moderna “[...] diz respeito a um conhecimento *de* experiência, mas não *da* experiência; concerne à recepção dos objetos pela faculdade da sensibilidade, mas não faz parte dos objetos sensíveis [...]” (CANDIOTTO, 2006, p. 186, grifos nossos). Ser de finitude que está disponível para o conhecimento assim como os objetos dados à sensibilidade, mas que continuamente escapa ao seu completo abranger, como um olho que observa sem poder englobar o próprio ato do olhar. Nesse sentido, a interrogação própria do projeto crítico é aguçada pela reflexão antropológica em Kant. A esse respeito, Foucault escreve:

[...] a estrutura interna da antropologia e a questão que, secretamente, a alma têm a mesma forma que a própria interrogação crítica; há nela uma pretensão a conhecer as possibilidades e os limites do conhecimento; ela imita do exterior e nos gestos da empiricidade o movimento de uma crítica; e aquilo que há nela como dado parece poder funcionar como um *a priori*. (FOUCAULT, 2011b, p. 105).

A hipótese alimentada ao longo de toda a Tese Complementar refere-se à lição de que a empiricidade da *Antropologia* não pode fundar-se sobre si mesma, mas

[...] que ela só é possível a título de repetição da Crítica; que, portanto, não pode abranger a 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. (FOUCAULT, 2011b, p. 106).

A *Antropologia* está duplamente submetida à Crítica “[...] enquanto conhecimento, às condições que ela fixa e ao domínio de experiência que ela determina; enquanto exploração da

finitude, às suas formas primeiras e não superáveis que a Crítica manifesta [...]”, pontua Foucault (2011b, p. 106). Estabelecimento de conhecimento positivo exatamente sobre o ponto obscuro da reflexão da finitude do pensar moderno. A experiência formada no começo do século XIX, afirma o pensador francês:

[...] aloja a descoberta da finitude não mais no interior do pensamento do infinito, mas no coração mesmo desses conteúdos que são dados, por um saber finito, como as formas concretas da existência finita. Daí o jogo interminável de uma referência reduplicada: se o saber do homem é finito, é porque ele está preso, sem liberação possível, nos conteúdos positivos da linguagem, do trabalho e da vida; e inversamente, se a vida, o trabalho e a linguagem se dão em sua positividade, é porque o conhecimento tem formas finitas. (FOUCAULT, 2016b, p. 436).

A partir dessa relação entre a Crítica e a reflexão antropológica, a ausência de uma ontologia do infinito no pensamento filosófico moderno torna-se primordialmente relevante no pensamento foucaultiano, pois expõe a finitude do ser humano. A *Antropologia* “[...] aponta com o dedo a ausência de Deus e desenvolve-se no vazio deixado por este infinito [...]” (FOUCAULT, 2011b, p. 107). Caráter recíproco e inverso de uma simetria dissimétrica entre a síntese própria da natureza dos corpos físicos e o limite próprio da natureza empírica do homem presente no cerne do pensamento kantiano: “[...] é deles que a Crítica exaure seus privilégios em relação a todo conhecimento possível [...]” (FOUCAULT, 2011b, p. 107).

Nessa relação entre, por um lado, o infinito que a filosofia tinha como garantia antes de Kant para fundamentar o conhecimento e, por outro, a finitude que se consolida no cruzamento entre o projeto crítico e a reflexão antropológica kantianos, Foucault considera o ser humano um ser inventado — quer dizer, engenhosamente construído por saberes, poderes e subjetivações; por ditos, disciplinas, práticas de si... enfim, por modalizações complexas que precisam sustentar um ser que tem a si como limite, fonte e extensão de seu modo de ser.

2.1 A invenção homem: uma finitude sem infinito

Em sua relação com a filosofia, Foucault destaca, através de sua análise da obra kantiana, o quanto a época clássica apresentou a metafísica do infinito como fundamental aos conteúdos empíricos do ser finito no espaço da representação do saber. A modernidade, por sua vez, constitui o campo do pensamento ocidental inversamente, passando a não ser mais fundamental a metafísica do infinito para o estabelecimento do pensar verdadeiro. Nesse sentido, a analítica da finitude moderna erigida na Tese Complementar é fundamental para entendermos adequadamente o pensamento foucaultiano.

Para o pensamento moderno, a positividade da vida, da produção e do trabalho [...] funda, como sua correlação negativa, o caráter limitado do conhecimento; e, inversamente, os limites do conhecimento fundam positivamente a possibilidade de saber, mas numa experiência sempre limitada, o que são a vida, o trabalho e a linguagem. (FOUCAULT, 2016b, p. 436).

As reflexões sobre a vida, o trabalho e a linguagem, na medida em que valem como analíticas da finitude, manifestam o fim da metafísica para Foucault (2016b, p. 437), pois, “[...] a filosofia da vida denuncia a metafísica como véu da ilusão, a do trabalho a denuncia como pensamento alienado e ideologia, a da linguagem, como episódio cultural [...]”. Ilusão, alienação, cultura: elementos que tornam insuperáveis avanços para além das delimitações nas possibilidades de produção do verdadeiro. A metafísica, na leitura foucaultiana, perde seu papel de destaque como fundamental para a analítica do conhecimento humano após Kant.

De acordo com Foucault (2016b, p. 438), na modernidade, a finitude passa a ser, por um lado, “[...] sempre designada a partir do homem concreto e das formas empíricas que se podem atribuir à sua existência [...]”. Por outro, “[...] o homem moderno – esse homem determinável em sua existência corporal, laboriosa e falante – só é possível a título de figura da finitude [...]”.

Antes do pensar moderno, elaborou-se saber sobre o corpo, o espírito, seus limites e seu lugar no universo. Chegou-se realmente a “[...] ter conferido um lugar privilegiado aos humanos na ordem do mundo [...]” (FOUCAULT, 2016b, p. 439), mas não se podia pensar o ser humano. A modernidade, esclarece Foucault (2016b, p. 438), “[...] pode pensar o homem porque ela pensa o finito a partir dele próprio [...]” e não mais de modo referencial a algum infinito capaz de garantir fundamental e absolutamente toda a verdade como, por exemplo, o mundo das ideias em Platão ou Deus para os doutores da Igreja.

Foucault, no entanto, desfaz-se da tarefa de analisar arqueologicamente o termo *Antropologia* que ele observa estar fixado desde o século XVI. Assim, o pensador francês destaca Kant como o inaugurador da antropologia como reflexão filosófica para trazer implicações nunca antes pensadas acerca da questão “o que é o homem?”. O que Foucault (2011b, p. 107) denomina de seu problema inicial em sua Tese Complementar refere-se ao “[...] acompanhamento da Crítica por um ensino antropológico [...]”.

Esse último constitui o contraponto daquela na duplicação do esforço empreendido por Kant em sua reflexão do transcendental. Isto é, a partir do *a priori*, mas também — e que não pode ser olvidado — a partir de “[...] um constante acúmulo de conhecimentos empíricos sobre o homem [...]” (FOUCAULT, 2011b, p. 107).

O argumento de Foucault acerca dessa relação duplicada ao inverso da reflexão antropológica no que tange ao projeto crítico consiste em apontar a dedicação de Kant em sua

vida acadêmica ao ensino de antropologia durante 25 anos sem que isso tenha sido uma exigência universitária. Essa obstinação ligada à própria estrutura do problema kantiano: “[...] 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 [...]” (FOUCAULT, 2011b, p. 107). Problemática posta e exposta na reflexão antropológica, mas que não assume aí sua verdadeira dimensão tendo em vista a impossibilidade de ser expressa em um pensamento unicamente empírico.

Desse modo, Foucault (2011b, p. 107) considera a reflexão antropológica numa posição marginal e crucial quando se trata da constituição do *Philosophieren* de Kant: “[...] ela é, a um só tempo, o essencial e o inessencial – esta orla constante em relação à qual o centro está sempre deslocado, mas que incessantemente remete a ele e o interroga [...]”. O movimento crítico se desprende da estrutura antropológica “[...] ao mesmo tempo porque esta o delineava do exterior e porque ele só adquiria valor liberando-se dela, voltando-se contra ela e deste modo fundando-a [...]” (FOUCAULT, 2011b, p. 107).

A configuração epistemológica da *Crítica* é a mesma da *Antropologia*, restituindo-lhe um ordenamento racional, uma análise pragmática — e não mais *a priori*, mas no mesmo solo tornado consistente pela reflexão crítica. A *Antropologia* gravita em torno da *Crítica*, sendo ordem dessa restabelecida naquela a fim de expor a forma autêntica de sua própria liberação e sentido, pois estipular as condições de estabelecimento do saber verdadeiro só pode se dar com um olhar permanente para a reflexão antropológica anunciando “[...] a passagem do *a priori* ao fundamental, do pensamento crítico à filosofia transcendental [...]” (FOUCAULT, 2011b, p. 108).

Após Kant, de acordo com a leitura de Foucault em sua Tese Complementar, o pensamento moderno se desenvolveu basicamente através de duas linhas de análise. Por um lado, a pretensão de fazer da Antropologia o próprio domínio da Crítica, “[...] como uma crítica liberada dos prejulgamentos e do peso inerte do *a priori*, quando na realidade ela só pode dar acesso à região do fundamental se permanece na obediência de uma crítica [...]” (FOUCAULT, 2011b, p. 108). Por outro, a pretensão de fazer da Antropologia o campo exato de positividade das ciências humanas, no qual reside o fundamento e a possibilidade “[...] quando de fato ela só pode falar a linguagem do limite e da negatividade [...]” (FOUCAULT, 2011b, p. 108). Em suma, buscar o fundamento do homem sem o projeto crítico por um viés e, por outro, usar a reflexão antropológica para construir conhecimento positivo.

O sentido da reflexão antropológica consiste em “[...] transmitir vigor crítico à fundação transcendental da precedência da finitude [...]” (FOUCAULT, 2011b, p. 108). A *Antropologia*

no todo do campo filosófico possibilita a necessidade de recusar todas “[...] estas ‘antropologias filosóficas’ que se oferecem como acesso natural ao fundamental [...]” (FOUCAULT, 2011b, p. 108) e “[...] todas estas filosofias cujo ponto de partida e cujo horizonte concreto são definidos por uma certa reflexão antropológica sobre o homem [...]” (FOUCAULT, 2011b, p. 108). Nesses dois modos de abordagem, destaca-se a ilusão antropológica instaurada desde Kant na filosofia ocidental, pois é “[...] de um ponto de vista estrutural como que o inverso, a imagem em espelho da ilusão transcendental [...]” (FOUCAULT, 2011b, p. 109). Nesse contexto, a metafísica pré-kantiana encobria.

O modo como compreende a reflexão antropológica entrelaçada ao projeto crítico faz Foucault percorrer caminho diverso de Kant e principalmente do que foi desenvolvido pelos kantianos. O “[...] caráter necessário da aparência transcendental foi cada vez mais frequentemente interpretado não como uma estrutura da verdade, do fenômeno e da experiência, mas como um dos estigmas concretos da finitude [...]” (FOUCAULT, 2011b, p. 109). Ou, ainda, aquilo que ambigualmente Kant designava como natural “[...] foi esquecido como forma fundamental da relação com o objeto recuperado como ‘natureza’ da natureza humana [...]” (FOUCAULT, 2011b, p. 109).

Desse modo, nessas duas condições, arruinada está a radical consequência da relação Antropologia-Crítica à reflexão filosófica. Isto é, em vez de justamente criticar o movimento da reflexão do conhecimento, referindo-se constantemente “[...] a um nível anterior onde aparecia ao mesmo tempo desdobrada e fundada: tornava-se verdade da verdade – aquilo a partir do que a verdade está sempre aí e jamais dada [...]” (FOUCAULT, 2011b, p. 109).

A ilusão transcendental, própria da época pré-kantiana, “[...] consistia em aplicar os princípios do entendimento fora dos limites da experiência e, pois, admitir um infinito atual no campo do conhecimento possível, por uma espécie de transgressão espontânea [...]” (FOUCAULT, 2011b, p. 109). A ilusão antropológica, por sua vez, podemos perceber junto a Foucault, reside na regressão reflexiva dada a partir do homem como finitude, contexto em que o conhecimento é alcançado como positividade fundamental em vez de ser reconhecida a impossibilidade da sua fundação justamente pela finitude humana.

A necessária reduplicação do sujeito cognoscente na fundamentação do cognoscível é ignorada. Desde Kant, por conseguinte, há certa impossibilidade de fundação do saber desse pensar sobre si mesmo que, inclusive, ao pensar a verdade de um objeto, não se recorda de que a fundamentação continua sendo si próprio. Finitude interrogada sobre seu retorno a si, “[...] de uma problemática da verdade a uma problemática do mesmo e do outro [...]” (FOUCAULT, 2011b, p. 110).

Dessa forma, a reflexão antropológica entrelaçada na crítica inaugura “[...] caminho secreto que, na direção das fundações de nosso saber, religa, por uma mediação não refletida, a experiência do homem e a filosofia [...]” (FOUCAULT, 2011b, p. 110). Há, portanto, a partir da análise foucaultiana, a formação de um círculo antropológico no qual a Filosofia se desenvolve a partir da obra kantiana sem conseguir desfazê-lo ou desfazer-se dele. Para Foucault, desde Kant, a reflexão antropológica desvia forçadamente o pensamento filosófico para o centro de sua problemática fundamental, tomando, para seu domínio, a questão-problema mais cara à filosofia: a fundamentação da verdade do conhecimento.

Assim, com a modernidade filosófica, o saber acerca da finitude humana não se constrói mais pelo desenrolar das representações ou pelo esforço das interpretações. No ser humano, a modernidade tem sua condição fundamental de existência, pois “[...] os modernos não conseguem mais pensar sem uma referência, ainda que velada, ao homem [...]” (TERNES, 1995, p. 49), representando, então, “[...] uma época inapelavelmente antropológica [...]” (TERNES, 1995, p. 49).

A finitude é interpretada através do ser homem. Esse passa a ser o primeiro grande revestimento a ser preenchido — isto é, a invenção criada a ser recheada de verdades que ela mesma cria e sustenta sobre si mesma. Afinal, é um ser que se dá seus limites, sua extensão e é sua própria fonte. De acordo com Foucault, desde Kant, temos

[...] o conhecimento do homem em um movimento que o objetiva no nível de seu ser natural e no conteúdo de suas determinações animais; mas é o conhecimento do homem em um movimento que interroga o sujeito sobre si mesmo, sobre seus limites e sobre aquilo que ele autoriza no saber que dele se tem. (FOUCAULT, 2011b, p. 104).

Desse modo, a reflexão antropológica equivale não somente como ciência do ser humano ou ciência e horizonte de todas as ciências do homem, “[...] mas aquilo que funda e limita para o homem seu conhecimento [...]” (FOUCAULT, 2011b, p. 104).

Em uma entrevista em 1967, Foucault (2014c, p. 36) esclarece, a respeito de seu empreendimento em *As palavras e as coisas*, o quanto “[...] tratava-se de ver como tinha podido constituir-se um objeto para o ‘saber’, como apareceu no decorrer do século XVIII um objeto novo: o ‘homem’”. Tentativa de síntese entre o ser que é sujeito cognoscente e o ser que é objeto cognoscível.

Descobre-se que o que torna o homem possível é, no fundo, um conjunto de estruturas, estruturas que ele pode certamente pensar e descrever, mas de que ele não é o sujeito, ou a consciência soberana. Essa redução do homem às estruturas nas quais ele está preso me parece característica do pensamento contemporâneo. É a razão pela qual a ambiguidade do homem como sujeito e objeto não me parece mais, atualmente, uma hipótese fecunda, um tema de pesquisa fecundo. (FOUCAULT, 2014c, p. 37).

Desse modo, acompanhando a relação entre Foucault e a filosofia através da leitura que faz da obra de Kant — cruzando o projeto das três críticas com a reflexão antropológica —, observamos que toda verdade sobre o ser humano passa a ser estruturação feita por esse sujeito que afirma a verdade sobre si.

Nessa condição de sujeito e objeto do saber, do fazer e do esperar, destaca-se o quanto a forma de ser dessa finitude que se diz humano é, antes de identificar-se em absoluto com qualquer concepção, ser de elaboração incessante acerca de si mesmo, sujeito e objeto tautócrono. Vislumbramos um modo de ser que não é nem sujeito nem soberano na estruturação do saber verdadeiro sobre si; nem transcendental fundamento e essência constituinte da estrutura nem submetido a um empírico que delimita seu sujeitar de modo absoluto. Entre a verdade e a liberdade, significando, assim, de acordo com Bresolin e Valeirão, no interior do pensamento kantiano:

[...] uma tensão não resolvida entre a crítica e a antropologia, tensão entre a necessidade de criticar todo conteúdo de conhecimento, remetendo-o à universalidade do sujeito transcendental e a necessidade oposta de fundamentar a crítica em uma antropologia empírica, no que é o homem em sua essência e finitude. (BRESOLIN; VALEIRÃO, 2015, p. 206).

Nesse sentido, o relevante de Kant para Foucault, a partir de Bresolin e Valeirão (2015, p. 204) refere-se justamente à crítica à metafísica tradicional e sua colocação da “[...] questão do homem a partir do pensamento do infinito e da verdade como valor absoluto [...]”. Na filosofia de Kant, “[...] o conhecimento é problematizado a partir das faculdades humanas, colocando naturalmente a questão dos seus limites [...]” (BRESOLIN; VALEIRÃO, 2015, p. 205) num rompimento com a metafísica tradicional e sua fundamentação no infinito.

No entanto, “Foucault defende que Kant substitui o conhecimento absoluto da metafísica clássica pelo novo absoluto: o sujeito transcendental [...]” (BRESOLIN; VALEIRÃO, 2015, p. 205). Isso possibilita o vislumbre de uma margem, por conseguinte, para a construção do ser humano olvidado de sua reflexão antropológica — isto é, esquecido da ausência de fundamentação para esse pensar que pensa a si mesmo.

Desse modo, “[...] a filosofia crítica é enclausurada no círculo formado pela analítica da finitude, pois o fundamento último da crítica é, ele próprio, empírico, logo, não crítico [...]” (BRESOLIN; VALEIRÃO, 2015, p. 206). Em Foucault, há constatação e afastamento em relação a Kant desenvolvendo suas análises desvencilhando-as do pensamento kantiano que “[...] longe de se libertar da subjetividade como tese fundamental e ponto de partida da reflexão, encarcera-se na estrutura intransponível da Essência do homem [...]” (BRESOLIN; VALEIRÃO, 2015, p. 209).

A concepção de Bresolin e Valeirão (2015), portanto, é de que Foucault percebe o enredo da finitude em Kant e sai dele apontando para o filósofo prussiano como o primeiro a manter-se no círculo crítico-antropológico. Contudo, percebemos, pelo contrário, Foucault expondo Kant tal qual o inaugurador do modo de pensar moderno ao remeter as três críticas à reflexão antropológica — ao cruzar a crítica do limite, da fonte e da extensão da razão com o próprio modo de ser daquele que reflete.

Dessa forma, de acordo com a análise foucaultiana, Kant não define o ser humano em sua reflexão antropológica justamente pelas próprias condições da impossibilidade de fundamentar o ser do homem em qualquer outro firmamento que não seja ele mesmo. Foucault também observa as leituras posteriores a Kant, constituindo em definitivo esse ser-homem ora pertencente, por um lado, “[...] ao campo dos conhecimentos como objeto possível e, por outro lado, [...] colocado de maneira radical no ponto de origem de toda espécie de conhecimento [...]” (FOUCAULT, 2014c, p. 36). Isto é, em vez de manterem-no em sua dubiedade *a priori*, originária e fundamental.

Nesse sentido, ressaltamos o quanto é Foucault quem insiste em desfazer-se dos véus incessantemente postos sobre a finitude insustentada no novo olhar aberto por Kant, permitindo, assim, a amplitude radical da reflexão kantiana. Exposto pelo filósofo prussiano em seu projeto crítico, especificamente no que concerne às suas possibilidades de alcançar o conhecimento verdadeiro acerca das coisas e de si mesmo, a problemática antropológica torna-se crucial na relação entre Foucault e a Filosofia.

[...] pode-se dizer que a leitura de Kant abre e fecha o pensamento de Foucault. Abre-o, [...], ao converter a problemática das ciências humanas em diagnóstico da cultura contemporânea (da filosofia, da literatura e dos saberes de nossa época) e o fecha, [...], ao permitir-lhe elaborar a partir de Kant uma interpretação da Modernidade despojada de todo humanismo. Que dizer, sem pressupor nenhuma definição do que o homem é ou deveria ser. (CASTRO, 2017, p. 39).

Compreendemos que essa falta de delimitação do ser do homem nas obras de Foucault corrobora sua preocupação em embaraçar-se nas mais variadas margens delineadas desde sua leitura da obra Kant. Constitui desconfiança nas delimitações essenciais e universais acerca desse ser que se inventa ser humano a partir da desprega com o infinito. Avassaladora finitude que devassa nosso pensar a partir da modernidade.

O que a relação de Foucault com a Filosofia através de Kant lhe proporciona é a conclusão de que o ser humano é interminável autoconstrução. De acordo com Gros e Dávila, o pensar do homem moderno mantém-se:

[...] no nível das sínteses concreta e temporal de uma experiência cotidiana que não apreende o homem nem como ser natural, reduzido à positividade neutra e empírica

das coisas, nem como pura liberdade e conjunto de estruturas *a priori*, mas na espessura de uma temporalidade concreta que seja simultaneamente revelação e alienação.¹⁴ (GROS; DÁVILA, 1995, p. 10, tradução nossa).

A constatação corrobora as palavras de CandiOTTO (2006, p. 197) com relação ao ser do homem. Ele afirma: “[...] não é uma fonte doadora de sentido ou a gênese a partir da qual qualquer conhecimento é fundamentado; pelo contrário, é uma figura dispersa do saber, objeto de uma invenção recente e prestes a desaparecer [...]”. Foucault é o autor que constante e incansavelmente trabalha “[...] nesse vazio lacunar resultante da fragmentação do homem [...]” (CANDIOTTO, 2006, p. 197) — na provisoriidade do estatuto antropológico e na precariedade de seu objeto.

Esse entorpecer-se na essência do ser humano incomoda Foucault desde sua tese de doutorado até suas últimas pesquisas; a inquietação está presente tanto na perspectiva erigida como no modo empregado em cada trabalho. Curiosamente, o filósofo francês alerta quanto à perenidade desse modo de pensar: “[...] Parece-me que esse pensamento está se desfazendo, desagregando-se sob nossos olhos [...]” (FOUCAULT, 2014c, p. 36). Percebemos, portanto, que a desconfiança é sua guia; entendemos que não há fundamentação possível desse modo de ser cujo pensar é o limite, a fonte e a extensão de seu próprio existir.

Nesse sentido, as pesquisas de Foucault e as metodologias por ele aplicadas podem ser tomadas como uma incessante crítica multifacetada a toda forma de pensar que parte do pressuposto de algum quadro delimitado, absoluto e universal sem perceber-se o próprio artesão da moldura na qual se fecha. Em outras palavras, a composição de uma Crítica do Mesmo, a delimitação dos saberes, dos fazeres e dos esperares considerados as únicas formas, as melhores, as possíveis.

Para estabelecer o Mesmo, foi crucial a relação de Foucault com a filosofia kantiana, pois foi cruzando o projeto crítico com a reflexão antropológica que o pensador francês compreendeu que o homem moderno é uma invenção de si mesmo — já que não tem mais infinito referencial que lhe garanta sua verdade para além de si próprio. A partir daí, Foucault pôde estabelecer as invenções que o ser humano fez de si, o corpo que inventou disciplinando, as sexualidades que inventa e faz viver em oposição as que deixa morrer, o olhar clínico que se doutrina — mantendo-se, assim, nos moldes médicos.

¹⁴ Original em espanhol: “[...] mantenerse en el nivel de las síntesis concretas y temporales de una experiencia cotidiana que no aprehende al hombre ni como ser natural, reducido a la positividad neutra y empírica de las cosas, ni como pura libertad y conjunto de estructuras *a priori*, sino en el espesor de una temporalidad concreta que sea simultáneamente revelación y alienación [...]” (GROS; DÁVILA, 1995, p. 10).

O modo de ser do ser humano é uma invenção tão frágil como o tal desenho na orla do mar que ele precisa teimar na repetição daquilo que inventou pra si próprio. Os Mesmos que o ser humano faz de si, do seu poder, do seu saber — quer dizer, os enquadramentos do modo de ser que ele delimita como sendo os seus. Assim, Foucault determina a Crítica do que se é observando o que se pode ainda ser, atento que está ao sono antropológico.

2.2 A recusa em dormir o sono antropológico

Foucault busca outro caminho nesse ponto pois, ao perceber, em sua Tese Complementar, que o ser humano é um modo de ser que se dá a si como essencial e universal sem de fato sê-los, ele tentará manter-se acordado disso que denomina de “sono antropológico”. Ignorar o cruzamento do sujeito transcendental em suas condições de cognoscibilidade com o sujeito empírico tomado como objeto cognoscível constitui o esquecimento do ser que se faz humano para poder se pensar dessa maneira. Em outras palavras, recair no sono antropológico consiste em, ao delimitar o verdadeiro, o sujeito produtor do saber não se considerar concomitantemente objeto que faz remeter-se a si como seu fundamento para então produzir conhecimento.

Foucault chama sono antropológico essa tranquila seguridade com que os promotores atuais das ciências humanas consideram já como objeto, dado de antemão a seus estudos progressivos, o que não era inicialmente mais que seu projeto de constituição.¹⁵ (CANGUILHEM, 1970, p. 146, tradução nossa).

O desenvolvimento da avaliação de tantas temáticas diversas é atravessado por essa perspectiva do antropológico e seu risco. Em *As palavras e as coisas*, obra na qual Foucault analisa a vida, o trabalho e a fala, o autor retoma o jogo de questões retirados de Kant — “que posso eu saber?”, “que devo fazer?”, “que me é permitido esperar?” — presentes na *Lógica* e retomadas a partir da quarta questão: “Que é o homem?”.

Trata-se de “[...] uma reduplicação empírico-crítica pela qual se tenta fazer valer o homem da natureza, da permuta ou do discurso como o fundamento de sua própria finitude [...]” (FOUCAULT, 2016b, p. 471). O sujeito que fala, que compra/vende e que vive tem a si como fonte, limite e extensão das próprias condições de elaboração do saber verdadeiro sobre sua linguagem, sua economia, sua biologia.

¹⁵Original em espanhol: “Foucault llama sueño antropológico a la tranquila seguridad con que los promotores actuales de las ciencias humanas consideran ya como objeto, dado de antemano a sus estudios progresivos, lo que no era inicialmente más que su proyecto de constitución [...]”. (CANGUILHEM, 1970, p. 146).

De acordo com Candiotta (2009), o mérito dado à Crítica kantiana por Foucault em sua leitura da obra do pensador alemão diz respeito à transformação do sujeito finito em condição de conhecimento sem que ele esteja submetido ao dado empírico:

Na *Crítica* há distinção entre o empírico e o transcendental. Ao problematizar a finitude, a *Crítica* inaugura aquilo que Foucault chama de “disposição antropológica”, com a ressalva de que, ao contrário das filosofias que a seguem, ela não cai no “sono antropológico” constantemente alvejado pela arqueologia do saber. (CANDIOTTO, 2009, p. 194).

Foucault (2016b, p. 471) observa que a “[...] função transcendental vem cobrir, com sua rede imperiosa, o espaço inerte e sombrio da empiricidade [...]”. Contudo, entende que, “[...] inversamente, os conteúdos empíricos se animam, se refazem, erguem-se e são logo subsumidos num discurso que leva longe sua presunção transcendental [...]” (FOUCAULT, 2016b, p. 471), retomando o cruzamento do projeto crítico com a reflexão antropológica em *As palavras e as coisas*.

Na confusão homem, construtor e referência de toda construção verdadeira, as condições de saber, as relações de poder e o projeto político moderno estão envolvidos — incluindo suas variantes, as possibilidades de interpretação de si. Isto é, de elaboração da subjetividade em sua individualidade.

A partir do homem fundamentando-se no homem, limitando-se nos limites do próprio homem, o pensar filosófico delimita-se estagnado e voltado para a sua arrebatadora invenção.

E eis que nessa Dobra a filosofia adormeceu num sono novo; não mais o do Dogmatismo, mas o da Antropologia. Todo conhecimento empírico, desde que concernente ao homem, vale como campo filosófico possível, em que se deve descobrir o fundamento do conhecimento, a definição de seus limites e, finalmente, a verdade de toda verdade. A configuração antropológica da filosofia moderna consiste em desdobrar o dogmatismo, reparti-lo em dois níveis diferentes que se apoiam um no outro e se limitam um pelo outro: a análise pré-crítica do que é o homem em sua essência converte-se na analítica de tudo o que pode dar-se em geral à experiência do homem. (FOUCAULT, 2016b, p. 471-472).

Miotto (2011, p. 8), em sua tese de doutoramento, ressalta a constatação foucaultiana da antropologização crescente da filosofia desde os anos 1950 nos cursos oferecidos pelo pensador francês ministrados na Universidade de Lille, afirmando o quanto “[...] no decorrer dos anos 50 Foucault entrevê uma espécie de conjunto problemático que segue do kantismo às ciências humanas, passando pela psicologia, o marxismo e a fenomenologia [...]”.

Miotto (2011, p. 10) chega mesmo a afirmar o quão evidente é, nos trabalhos de Foucault dos anos 1970 e 1980, a reinserção das “[...] interrogações antropológicas sob novos âmbitos (do poder, do governo, da atualidade, etc.) [...]”.

No entanto, o enfoque analítico dado por Miotto (2011) corresponde aos anos 50 e 60. Suas principais referências são estas: *Introdução a Sonho e Existência*, de Ludwig Biswanger; *Maladie Mentale et Personnalité*; a segunda edição revisada em *Maladie Mentale et Psychologie*, um célebre texto de 1957; *La Recherche Scientifique et la Psychologie*; culminando em *História da Loucura*. O estudioso ainda inclui a análise dos cursos proferidos na École Normal Supérieure (ENS) através de uma pesquisa de campo sobre as anotações de Lagrange não publicadas.

O estudo realizado por Miotto (2011) não representa uma análise sistemática acerca do papel fundamental da questão crítico-anropológica relacionada ao modo de pensar foucaultiano. Seu enfoque é o desembaraçamento de Foucault dessa questão em suas obras iniciais, principalmente no âmbito de discussão das funções psi¹⁶. O estudioso não chega a explorar a Tese Complementar sobre Kant nem a obra *As palavras e as coisas* — a não ser por abordagens bem genéricas, assim como simples menções generalizadas aos trabalhos dos anos 70 e 80. Consideramos importante ressaltar a pesquisa de Miotto (2011), mas atentos aos limites que lhe são constitutivos.

Desse modo, Miotto (2011, p. 56), em sua tese de doutorado acerca da problemática antropológica no pensamento de Foucault dos anos 1950 e 1960, observa um Foucault antropólogo em 1954 e nota um “[...] do abandono e da crítica à antropologia, ampliada nos livros posteriores a uma crítica da ‘modernidade’ [...]”.

Observamos, por outro lado, não um Foucault antropólogo como aponta Miotto (2011), mas um estudioso da reflexão antropológica, permanecendo assim até os seus últimos escritos. Não há uma ampliação posterior, como explica Miotto (2011), a uma crítica do pensar moderno, pois a reflexão crítico-anropológica torna-se a própria problemática fundamental contra a qual a perspectiva foucaultiana atuará incessantemente.

Ponderando a reflexão constituída por Foucault da leitura que faz da obra de Kant, podemos sopesar o quanto, desde meados dos anos 50, notabiliza-se a crítica ao modo de pensar moderno no seu apego a um *antropos* inventado para suportar sua finitude sem fundamento.

Para esse estudioso, a partir da segunda metade da década de 1960, Foucault se isenta da reflexão kantiana crítico-anropológica partindo para outros modos de análise. Reiteramos o quanto a leitura foucaultiana de Kant constitui relação fundamental com a Filosofia com a qual o pensador francês lidará até suas pesquisas derradeiras. Tendo em vista não o foco no

¹⁶ As funções psi referem-se ao contexto tradicional das análises foucaultianas acerca dos mecanismos disciplinares e áreas de saber específicas ligadas à leitura da psique humana. Isto é, como a Psiquiatria, a Psicologia, a Psicanálise, a Psicoterapia.

antropológico, mas os efeitos da reflexão kantiana na produção da verdade de um ser que, ao pensar em si próprio, reconhece a ausência de outro fundamento a não ser si mesmo.

Analisar perspectivas não faz de Foucault adepto de nenhuma delas. Por exemplo, é a problemática acerca da reflexão crítico-antropológica que faz o pensador francês elogiar o trabalho de Heidegger enquanto demonstrativo da complexidade da questão em relação ao que a tradição tinha colocado sobre o tema. No entanto, coerentemente, também censura a obra heideggeriana no que tange à determinação de uma ontologia do ser. Daí o uso mais às claras de Nietzsche enquanto expositor de destaque da problemática antropológica na modernidade — justamente por não notar nesse autor nenhuma tentativa de estabelecer saber verdadeiro a partir do ser da finitude moderna; desse ser que define seu próprio ser.

Pode-se circunscrever toda a superfície que porta a antropologia. Esse projeto a situa em oposição a todas as formas de positivismo psicológico que pensa esgotar o conteúdo significativo do homem no conceito redutor de *homo natura* e, ao mesmo tempo, a recoloca no contexto de uma reflexão ontológica que toma como tema principal a presença diante do ser, a existência, o *Dasein*. (FOUCAULT, 2014a, p. 72, grifos do autor).

Todas as teorias que cerceiam o ser do ser humano demarcando seus limites, suas características, seus princípios e seus fundamentos compõem o conhecimento positivado proveniente da concepção elaborada do ser “homem”. Contraposição, portanto, em relação às consequências apresentadas a partir da reflexão antropológica e às demarcações teóricas das funções psi, dentre as quais Foucault (2014a, p. 73) valoriza o empreendimento reflexivo dos estudos de Binswanger destacando “[...] se a realidade do homem não é acessível somente fora de uma distinção entre o psicológico e o filosófico; se o homem, em suas formas de existência, não seria o único meio de alcançar o homem [...]”. Particularizações da analítica da finitude, que se propaga em todas as outras áreas e é fundamental ao estabelecimento da modernidade filosófica.

O pensador francês acentua a singularidade da proposta de análise de Binswanger no “[...] ser-homem (*Menschsein*) [que] não é, afinal de contas, senão o conteúdo efetivo e concreto do que a ontologia analisa como a estrutura transcendental do *Dasein*, da presença no mundo [...]” (FOUCAULT, 2014a, p. 72). Em Binswanger, não há uma antropologia enquanto forma *a priori* de especulação filosófica; não há o estabelecimento de um conhecimento positivo de ciência da humanidade do ser humano, mas o entendimento de que, na análise do ser-homem, tem-se um enquadramento, uma aposta no formato do verdadeiro. O tema da pesquisa de Binswanger

[...] é o fato humano, se entendemos por fato não o setor objetivo de um universo natural, mas o conteúdo real de uma existência que se vive e que se experimenta, se reconhece ou se perde em um mundo que é, ao mesmo tempo, a plenitude de seu projeto e o elemento de sua situação. (FOUCAULT, 2014a, p. 72).

Acontecimento experienciado e não conteúdo predeterminado: esse é o ser-homem da proposta de Binswanger. A valorização de Foucault refere-se justamente à consideração da análise da condição antropológica do pensar moderno a partir de Kant. Em outras palavras, a relevância de Binswanger diz respeito ao fato de sua pesquisa ter mostrado, no campo das psicologias, não definições *a priori* baseadas em interpretações da essência e da fundamentação desse modo de ser de finitude sem infinito. Em Binswanger, a antropologia se resguarda por “[...] não ser nem filosofia nem psicologia, por não se poder defini-la nem como ciência nem como especulação, por ela não ter a postura de um conhecimento positivo, nem o conteúdo de um conhecimento *a priori* [...]” (FOUCAULT, 2014a, p. 72-73).

Na pesquisa de Binswanger, Foucault (2014a, p. 73) acompanha “[...] se a realidade do homem não é acessível somente fora de uma distinção entre o psicológico e o filosófico; se o homem, em suas formas de existência, não seria o único meio de alcançar o homem [...]”. A analítica se realiza em torno de uma articulação finitude-existencial do ser humano, representando recortes teóricos pelas tentativas de delimitação definitiva do seu significado.

“Mesmo o antropológico sobre o qual refletimos infelizmente com muita frequência é precisamente um transcendental que se pretendia verdadeiro no nível natural [...]” (FOUCAULT, 2014b, p. 4). Sem poder sê-lo, ocorre a promoção do sono antropológico. Isto é, essas tentativas de “[...] definir uma essência do homem que poderia enunciar-se a partir dela própria e que seria, ao mesmo tempo, o fundamento de todo conhecimento possível e de todo limite possível do conhecimento [...]” (FOUCAULT, 2014b, p. 5), do qual o pensador francês tenta se desvencilhar em suas análises. Dessa forma,

[...] o fundamental da crítica da filosofia realizada em *As palavras e as coisas* aparece quando Foucault se propõe mostrar como, em decorrência da filosofia kantiana, se constituem, na modernidade, filosofias como o positivismo, a dialética e a própria fenomenologia [...] que não mais se mantêm fiéis à exigência transcendental da crítica. (MACHADO, 2000, p. 100).

A compreensão de Foucault, a partir da obra *As palavras e as coisas*, ressalta Marx e os marxismos, Freud e a psicanálise, o positivismo, o realismo, o empirismo, o racionalismo e os demais “ismos” relacionados à discussão proposta — teorias de proposições fundamentais e essencialmente absolutas acerca da verdade do ser do homem. Isto é, no que se refere à pretensão de ser a verdade da verdade; representam constantes recaídas no sono antropológico. Teorias críticas que são um despertar para, logo, num novo entorpecimento, cochilar — pois,

ao estabelecerem desconfianças da realidade na qual se encontram, releem, em seguida, o mundo com seus fundamentos certos e bem delimitados.

Daí a sequência de apontamentos que Foucault faz em relação às filosofias pós-Kant: como, por exemplo, o positivismo naturalista e sua tentativa de assimilar o transcendental ao empírico ou a dialética transcendental e a tentativa de absorver o histórico no transcendental. “O problema dessas duas correntes é que ambas afirmam a existência de uma verdade em si na percepção (positivismo) ou na história (dialética) [...]” (CANDIOTTO, 2009, p. 195).

Tanto o positivismo quanto a dialética dispensam o cruzamento do projeto crítico com a reflexão antropológica, realizando a reduplicação do empírico no transcendental e vice-versa para darem conta de se autofundamentarem, de autossustentarem de suas próprias teorias. Confusão de um sujeito já dado na história ou na percepção como aquele fundador de tudo ao mesmo tempo — em que é autofundamentado em sua própria positividade ou presumido em sua própria dialética.

A fenomenologia, por sua vez, também recai na confusão empírico-transcendental ao seu modo. A partir de sua leitura de Husserl e Merleau-Ponty, a coerência fenomenológica, em Foucault, é observada pela analítica do vivido e pelo seu discurso, em que os conteúdos empíricos são dados à experiência ao mesmo tempo em que se situam “[...] como a forma originária que os torna em geral possíveis [...]” (CANDIOTTO, 2009, p.197), articulando “[...] a objetividade possível de um conhecimento da natureza com a experiência originária que se esboça através do corpo [...]” (CANDIOTTO, 2009, p.197).

Ao alojar o vivido no objeto empírico e não no sujeito transcendental, “[...] a fenomenologia precisa deslocar os conteúdos empíricos para uma subjetividade constituinte [...]” (CANDIOTTO, 2009, p. 198), incorrendo na mesma confusão empírico-transcendental do positivismo e da dialética ao ignorar que esse sujeito é constituído tendo a si como fundamento. “Os fatos do positivismo, a história da dialética, e o vivido da fenomenologia são, ao mesmo tempo, conteúdos e formas do conhecimento [...]” (CANDIOTTO, 2009, p. 198).

Essas filosofias, pela perspectiva foucaultiana, constituem modos de pensar em que as fontes, as extensões e os limites do saber, das condições de possibilidade de fazer e do que se pode esperar são, ao mesmo tempo, as formas concretas da existência tais como se dão nesse mesmo saber, fazer e esperar empíricos. Dessa forma, o plano transcendental é a duplicação de sua empiricidade ou seu plano empírico torna-se a tentativa de implantação de uma concepção transcendental que esse modo de ser — que é a finitude moderna — elabora para si.

A Antropologia constitui talvez a disposição fundamental que comandou e conduziu o pensamento filosófico desde Kant até nós. [...]; mas que está em via de se dissociar

sob nossos olhos, pois começamos a nela reconhecer, a nela denunciar de um modo crítico, a um tempo, o esquecimento da aventura que a tornou possível e o obstáculo tenaz que se opõe obstinadamente a um pensamento por vir. A todos os que pretendem ainda falar do homem, de seu reino, ou de sua liberação, a todos os que formulam ainda questões sobre o que é o homem em sua essência, a todos os que pretendem partir dele para ter acesso à verdade, a todos os que, em contrapartida, reconduzem todo conhecimento às verdades do próprio homem, a todos os que não querem formalizar sem antropologizar, que não querem pensar sem imediatamente pensar que é o homem quem pensa, a todas essas formas de reflexão canhestras e distorcidas, só se pode opor um riso filosófico – isto é, de certo modo, silencioso. (FOUCAULT, 2016b, p. 473).

Através da relação de Foucault com a Filosofia, podemos destacar uma linha de que percorre a pulverização de suas pesquisas nas mais diversas áreas, denunciando a inevitável percepção do ser do homem se autossustentando — sendo objeto de estudo nos mais variados campos do conhecimento ao mesmo tempo em que é fonte, extensão e limite.

Nesse contexto, observamos Foucault ressaltando o doente mental como constituído pelas próprias funções psi que o pensam, assim como o louco da psiquiatria, do corpo da clínica, do ser humano das ciências humanas, do enunciador do discurso, do *homo juridicus* do Direito, do criminoso da Criminologia, do *homo penalis* do sistema penitenciário, do indivíduo da política, do sujeito de si, do autor da obra, da criança da pedagogia, do anormal do poder policialesco, do cidadão da sociedade civil, da vida da biopolítica, das subjetividades da sexualidade, da verdade da filosofia. Todos esses elementos são construções desse modo de ser que, sendo finitude sustentadora de si, apresenta esses contornos do que pode saber, do que é capaz de fazer e do que é certo esperar.

Desde a modernidade, notamos as áreas do conhecimento humano se elaborarem constituindo o seu *corpus* de análise concomitantemente ao seu próprio solo fundamental; fazendo do seu ser objeto-fundamento na ausência de referência infinita. Desse modo, o aluno da escola, o estudante da faculdade, o pesquisador acadêmico, o trabalhador, o operário, o homossexual, o heterossexual, a mulher, o adolescente, entre outros, recaem na incapacidade de reconhecerem a confusão das elaborações de si mesmos. Afinal, são esboços desse ser humano em seus variados contornos, construções que não se reconhecem autofundamentadas — e, por isso, arriscam-se, por vezes, na pretensão da universalidade ou na essencialidade de suas verdades.

Em *As palavras e as coisas*, Foucault estuda e explicita essa confusão empírico-transcendental no ser da economia, no ser da linguagem e no ser do trabalho. Três referências inventadas, três torções da finitude do ser sobre si mesmo. Três áreas que contribuem para o peso do sono antropológico moderno em suas afirmações universalizantes e identificadoras do ser que, em sua essência fundamental, fala, trabalha, deseja. Ser humano vivo, ser humano

laborioso, ser humano falante: compreendem modulações interpretativas de um modo de ser que, ao pensar sobre si, faz de sua própria finitude meio para fundamentar conhecimento a seu próprio respeito.

A principal crítica feita por Foucault à filosofia moderna consiste em explicitar de que modo ela não consegue manter a distinção entre o empírico e o transcendental, ao tomar o homem das ciências empíricas, o homem que nasceu com a vida, o trabalho e a linguagem, como fundamento da reflexão filosófica. (MACHADO, 2000, p. 100).

Um complexo de análises das mais diversas áreas se erige desde a consolidação fundamental da problemática do ser humano enquanto objeto de conhecimento e sujeito cognoscente. Desse modo, a reflexão antropológica fundamenta-se tal qual ponto nevrálgico no reconhecimento de si do ser humano como ser autorreferenciado, em que a crítica de Foucault à filosofia moderna atinge em cheio “[...] as antropologias filosóficas que se dão como acesso natural ao fundamental [...]” (MACHADO, 2000, p. 101). Impedido nos seus limites de cognoscibilidade, esse ser capaz de se criar inventa-se humano, falante, trabalhador, interessado.

Observamos, no entanto, pela relação que Foucault estabelece com a Filosofia desde a modernidade, que esse ser patina nessa referência de si para si sem parecer perceber os riscos, a responsabilidade ou a magnitude de sua autofundamentação. Com os cortes e as contenções que faz em seus limites de cognoscibilidade ao recusar modos de ser distintos e fazer deles moldes desprezíveis de anormalidade patológica, de indisciplina corporal, de insubordinação relacional, de desvio sexual, percebemos as pesquisas foucaultianas expondo as esquinas de existência constantemente desprezadas como inviáveis, impossíveis, incoerentes, infundadas. Em *História da Loucura*, por exemplo, Foucault situa o ser-louco como um recorte marginal pela medicina no que se refere ao modo específico da finitude tornada racional no ser humano.

[...] o sistema de internamento precede a constituição da loucura enquanto doença mental, servindo de objeto a um saber positivo: a experiência médica da loucura, que surgirá mais tarde, dar-se-á tendo como pressuposto essa exclusão, cuja estrutura ela transporá do hospital para o asilo, sem modificar as suas duas características fundamentais: a reclusão do silêncio e a condenação moral. (MANCHEREY, 1985, p. 61).

Toda a fonte, a extensão e o limite da loucura são erigidos pelo saber, o fazer e o esperar médicos. As práticas discursivas das teorias da área, as relações de poder dos médicos e seus subservientes institucionais, as hermenêuticas de si — nas quais eles enredam seus pacientes entre o são e o doente: tudo isso compõe o ser louco diante do ser não-louco; esse ser que se faz racional fundamental, originário e, a prioristicamente, para se sustentar numa modernidade que já não lhe permite escoras.

Assim, “[...] não existe experiência originária da loucura, apenas uma sucessão descontínua de experiências que nada permitia anteriormente predizer que, em virtude de uma lógica preestabelecida dos fatos, fosse ordenar-se segundo um sentido ou outro [...]” (MACHEREY, 1985, p. 61). O pensador francês reinsere, dessa forma, as interrogações crítico-antropológicas ao longo de toda sua carreira acadêmica sob novos e diversos traspassamentos, como a linguagem, o poder, a governamentalidade, o si, etc. Mobilizações nas análises foucaultianas:

[...] à conclusão da existência de uma circularidade ou, mais precisamente, de um círculo vicioso na relação entre o transcendental e o empírico, no sentido em que a filosofia, que se quer uma reflexão transcendental, mistura, confunde, justapõe, superpõe os dois níveis ao tornar o transcendental uma reduplicação, uma repetição filosófica do empírico descoberto pelas ciências, sem poder, portanto, se desvencilhar de suas baixas origens. (MACHADO, 2000, p. 100).

Comprendemos, por conseguinte, nessa leitura foucaultiana de Kant, o quanto os mais diversos campos do saber na modernidade promoveram vistas recortadas diante da finitude de um modo de ser sem referência fundamental, originária ou *a priori* essencial, universal, certa ou definitiva — a não ser a que oferece a si mesma. Em todos os seus trabalhos, Foucault mantém-se consciente da impossibilidade de buscar a natureza humana — isto é, a noção correta de ser humano, de restituir direitos perdidos, de estabelecer o conceito adequado de ser humano, de sua definição, sua fundamentação, sua referência absoluta.

De acordo com Castro (2017, p. 17), a ilusão antropológica “[...] domina o pensamento a partir de Kant [...]”, caracterizando a modernidade filosófica na qual o percurso foucaultiano de pesquisas recusa incessantemente estudos definidores, fundamentadores e universalizantes acerca do homem. “A *natureza* do positivismo, a *história* da dialética e o *vivido* da fenomenologia são ao mesmo tempo conteúdos e formas de conhecimento [...]” (CANDIOTTO, 2006, p. 186, grifos do autor), constituindo, destarte, tentativas de delimitação do fundamental, do originário e do *a priori* da finitude humana.

No entanto, a partir da relação de Foucault com a Filosofia, compreendemos esses esforços como feitura insuficientes justamente por ignorarem o solo filosófico do infundado que é a finitude moderna, essa sedutora e consistente fantasia de ser humano. Não podendo manter-se como verdade a não ser na pura ignorância do sujeito enquanto verdade de toda verdade, o pensar moderno se desenrola sobre esse ser que se deve saber, fazer e esperar autossuficiente.

Afinal, juntos a Foucault, notamos que, desde Kant, o pensar do homem já não pode dormir seu sono de outrora — não pode confiar a fundamentação de sua razão pura, de sua

razão prática nem de sua faculdade do juízo a outro ser que não a si mesmo. Isto é, numa reflexão que teimosamente remete à sua antropologização.

Compreendemos que Foucault, ao longo de suas pesquisas — e graças ao modo como leu Kant — reiteradamente vai expor a autorreflexão do ser humano. Isto é, seu autorremeter seu saber, seu poder e seu si àquele que sabe, que pode e que é, constantemente dando-se como sua própria autofundação.

2.3 A morte do humano na morte de Deus

Então, após discorrer sobre o nascimento do ser humano na problemática moderna de pensar o pensar desse ser pela relação entre Foucault e a Filosofia, ressaltamos a leitura que ele faz da perspectiva de Nietzsche sobre o tema.

Ao final de sua Tese Complementar, está o apontamento nietzschiano da morte do homem, significando “[...] o fim da possibilidade de fornecer uma resposta última à interrogação ‘que é o homem?’”¹⁷ (SARDINHA, 2012, p.1, tradução nossa).

Destacamos, por conseguinte, no pensamento foucaultiano, a relação entre a morte de Deus e a morte do homem, pois, desse modo, conseguimos expor a radicalização do seu reconhecimento da analítica da finitude enquanto a inauguração da própria modernidade. Isto é, do aparecimento do ser humano como o próprio sono antropológico — cujo remédio, para manter-se desperto, Foucault recorre ao pensamento nietzschiano.

Na ausência do infinito fundamental, originário ou *a priori* das condições de possibilidade do saber, do fazer e do esperar verdadeiro — que era próprio da época clássica —, em vez de cair no sono antropológico e valorizar o ser humano como o novo fundamento de todo pensar, Foucault acompanha a percepção nietzschiana de que, junto à falência do divino como referência, pela reflexão antropológica, esse ser que se pensa ser humano deve também reconhecer sua bancarrota. Em outras palavras: desfeito Deus, o homem é dito, corpo e subjetividade moldado por saberes, poderes, modos de ser que ele mesmo se deu — e que, por isso, não tem fonte *a priori*, extensão originária, limite fundamental.

Foucault, ciente da inconsistência desse ser humano que não tem mais fundamento garantidor de sua verdade essencial, vasculha as mais diversas áreas do conhecimento e as expõe em suas elaborações verdadeiras desvendando-as enquanto objetificações quiméricas. Afinal, constituem-se enquanto elucubrações seguras em suas bases fundamentais sem que o

¹⁷ Original em francês: “[...] qu’il signifie la fin de la possibilité de donner une réponse ultime à l’interrogation <qu’est-ce que l’homme ?>” (SARDINHA, 2012, p. 1).

sujeito reconheça o autoritarismo e o capricho de suas composições inventadas sobre um ser humano que já é mendacidade.

Nietzsche, nesse contexto, representa “[...] um violento ataque contra nossa ciência, nossa ética e nossa metafísica, a ideia de que o homem está em vias de morrer [...]”¹⁸ (BURGELIN, 1970, p. 30, tradução nossa). Se não há mais fundamentação certa, não seria o ser humano uma constituição interpretativa de uma época específica, a modernidade?

No último parágrafo de sua Tese Complementar, Foucault (2011b, p. 111) aponta para Nietzsche como o responsável pelo empreendimento que pode “[...] ser entendido como um basta enfim dado à proliferação da interrogação sobre o homem [...]”. Na morte de Deus como reflexão filosófica desenvolvida nas obras nietzschianas, também há a morte do ser humano, ou melhor, “[...] é na morte do homem que se cumpre a morte de Deus [...]” (FOUCAULT, 2011b, p. 111), porque a finitude do homem é inseparável de sua referência ao infinito do qual é negação e anunciador.

Foucault (2011b, p. 111) expõe a crítica da finitude liberada tanto do homem quanto da infinitude de Deus, em que “[...] a finitude não é termo, mas a curva e o nó do tempo onde o fim é começo [...]”. Ao perecer o divino, o pensar moderno fascina-se com sua descoberta-invenção, o ser humano — e, justamente, quando é esse que finda, o pensar moderno pode-se desenvolver na plenitude de sua liberdade de limites, extensões e fontes.

Ao final do seu estudo introdutório da obra de Kant, Foucault não aponta para um caminho, mas projeta uma perspectiva qual não pode ser olvidada. “A trajetória da questão ‘*Was ist der Mensch?*’ [o que é o homem] no campo da filosofia se completa na resposta que a recusa e a desarma: *der Übermensch* [o além-do-homem] [...]” (FOUCAULT, 2011b, p. 111). Compreendemos o pensador francês estabelecendo, portanto, uma relação complementar entre o *Philosophieren* de Kant e o pensamento de Nietzsche — como se esse transbordasse a partir e para além daquele.

Seria preciso provavelmente compreender o que quer dizer “filosofar a golpes de martelo”, ver com um olhar matinal o que é o “Morgenrot [Aurora]”, compreender o que nos retorna no Eterno Retorno, para ver nisso a repetição autêntica, em um mundo que é o nosso, daquilo que, para uma cultura já distante, era a reflexão sobre o *a priori*, o originário e a finitude. É ali, neste pensamento que pensava o fim da filosofia, que residem a possibilidade de filosofar ainda e a injeção de uma austeridade nova. (FOUCAULT, 2011b, p. 96).

Sem anterior fundamental, sem o básico *a priori*, sem a finalidade originária, a modernidade desenvolve-se sem conseguir remendar o campo tripartido da filosofia. Sem

¹⁸Original em espanhol: “[...] um violento ataque contra nuestra ciencia, nuestra ética y nuestra metafísica, la idea de que el hombre está em vias de morir [...]” (BURGELIN, 1970, p. 30).

nunca conseguir capturar-se absolutamente, o pensar fugidio do ser humano se escorre nas trincas das razões que o sustenta, pois nem a razão pura, nem razão prática, nem a faculdade do juízo podem dar-lhe algo de absoluto para se agarrar. O espelho da reflexão antropológica desorienta o saber, o fazer e o esperar.

Para Foucault (2016b, p. XXI), “[...] 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 não a totalidade do que se pode conhecer, poder, ser. Apostando, ainda, no desaparecimento desse delineamento denominado *ser humano* “[...] desde que este houver encontrado uma forma nova [...]” (FOUCAULT, 2016b, p. XXI) para se dar a si mesmo.

Em *As palavras e as coisas*, “[...] a tese complementar será conduzida até suas consequências radicais [...]”¹⁹ (FONSECA MUCHAIL, 2012, p. 24, tradução nossa), principalmente no que se refere à consequência do pensamento nietzschiano para a compreensão da finitude moderna. Nessa importante obra, Foucault continua a dissertar sobre o pensar filosófico incendiário de Nietzsche diante da disposição do pensar em seu retomar:

[...] o fim dos tempos para dele fazer a morte de Deus e a errância do último homem; retornou a finitude antropológica, mas para fazer fulgir o arremesso prodigioso do super-homem; retomou a grande cadeia contínua da História, mas para curvá-la no infinito do retorno. Foi Nietzsche, em todo o caso, que queimou para nós, e antes mesmo que tivéssemos nascido, as promessas mescladas da dialética e da antropologia. (FOUCAULT, 2016b, p. 362).

Na ausência do infinito fundamental, a finitude fantasia-se de humano, mas sente o sedicioso pensar insistindo em ser além do que se determinou a cada nova elaboração, complementação, aprimoramento — enfim, sempre inacabada.

O recuo é incessante e nada garante. Não há movimento reflexivo que promova acesso ao essencial e indispensável, ao basilar irremovível e sustentador do todo ser que se é. Pensar a finitude moderna consiste em avaliação sempre retomada de seus próprios limites, de suas próprias extensões, de suas mesmas fontes como fundamentação de sua verdade eterna e universal.

No embate com o pensar da modernidade e seu sono antropológico, Foucault, na década de 70, continua afirmando a importância de Nietzsche para lidar com o pensamento moderno e seu adormecimento no ser humano nas mais variadas áreas. Nesse contexto, ressalta o quanto:

¹⁹ Original em francês: “[...] la thèse complémentaire sera conduite jusqu’à ses conséquences radicales [...]” (FONSECA; MUCHAIL, 2012, p. 24).

Nietzsche mostrou que a morte de Deus não era o aparecimento e, sim, o desaparecimento do homem, que o homem e Deus tinham estranhas relações de parentesco, pois eram ao mesmo tempo irmãos gêmeos, pai e filho um do outro. Deus estando morto, o homem não poderia deixar de desaparecer também. (FOUCAULT, 2011a, p. 49).

Ao final de sua obra *A arqueologia do saber*, nas últimas linhas, Foucault traz à tona o mal-estar do pensar no reconhecimento arqueológico dos saberes que constituem o modo de ser de vida da modernidade; o quanto, após tudo ter escapado — no sentido de que não há saber transcendentalmente fundado —, não há metafísica mais desde Kant que garanta qualquer forma de saber ou qualquer condição de verdade. O risco da invenção do ser humano consiste justamente em fazer dessa quimera mutilada enquanto domínio delimitador do que se é sem reconhecer a composição de mais um ideológico dever ser.

Nesse contexto, a afirmação de Candiotto (2006, p. 197) do quanto o pensamento de Foucault “[...] é inseparável da crítica à antropologia, desde seus primeiros escritos até *As Palavras e as Coisas* [...]”, destaca-se em sua complexidade. Devemos, portanto, manter constante desconfiança das invenções de fundamento, de origem e de *a priori* desse modo de ser confusamente tripartido na filosofia moderna.

Compreende-se o poder de abalo que pôde ter e que conserva ainda para nós o pensamento de Nietzsche, quando anunciou, sob a forma do acontecimento iminente, da Promessa-Ameaça, que, bem logo, o homem não seria mais – mas sim o super-homem; o que, numa filosofia do Retorno, queria dizer que o homem, há desde muito tempo, havia desaparecido e não cessava de desaparecer, e que nosso pensamento moderno do homem, nossa solicitude para com ele, nosso humanismo dormiam serenamente sobre sua retumbante inexistência. (FOUCAULT, 2016b, p. 444).

Fato notável é a quantidade de vezes em que Foucault cita Nietzsche — e mais: valoriza o modo de pensar desse filósofo alemão. A Tese Complementar de Foucault permite, nesse contexto, compreender Nietzsche como a conclusão de uma reflexão crítico-antropológica de Kant. O uso das citações nietzschianas serve a Foucault como referência ferramental em suas pesquisas para o exercício adequado do pensar diante do sono antropológico da modernidade. A ressonância que o pensador francês externaliza como a resposta à nossa sabedoria moderna:

O discurso não é a vida: seu tempo não é o de vocês; nele, vocês não se reconciliarão com a morte; é possível que vocês tenham matado Deus sob o peso de tudo que disseram; mas não pensem que farão, com tudo o que vocês dizem, um homem que viverá mais que ele. (FOUCAULT, 2013a, p. 254).

De acordo com Fonseca e Muchail (2012, p. 27, tradução nossa), a partir da perspectiva analisada e adotada pela Tese Complementar de Foucault, “[...] o homem não se encontra

inteiramente determinado nessa relação concreta com o mundo e com os outros, não mais do que está configurado como mestre absoluto de determinação [...]”²⁰.

Sem condições mínimas de responder quem é o ser humano, na obra foucaultiana, “[...] o núcleo dessa reflexão antropológica consiste não em descrever o que o homem é, mas colocar a questão disso que ele faz, pode fazer e deve fazer de si mesmo [...]”²¹ (FONSECA; MUCHAIL, 2012, p. 27, tradução nossa). Compreendemos que essa colocação de que o ser humano fez, faz ou faria de si mesmo refere-se, por conseguinte, às condições de possibilidade que o pensar moderno estabelece enquanto fundamento de toda verdade sem referência a qualquer infinito — isto é, sem garantia de qualquer elemento exterior.

A *Introdução à Antropologia* de Kant consiste, entendemos, no conjunto da obra de Foucault, não em um texto menor de importância marginal ou secundária na compreensão de seu pensamento. Pelo contrário: utilizamos enquanto perspectiva de leitura para o entendimento dos trabalhos executados pelo pensador francês justamente porque indica a problemática que ele considera medular ao próprio pensamento moderno. Desde a década de 50, quando realizou essa extensa e profunda análise da obra de Kant, Foucault nunca respondeu de forma categórica à quarta questão — “o que é o homem?”.

Observamos que sua resposta é uma constante e insistente não resposta; um silêncio sólido e permanente sobre a definição, a essência — enfim, a determinação essencial absoluta do ser humano. Foucault costura a seu modo seu mutismo sobre o que é o homem através dos diagnósticos que realiza acerca do que o ser humano faz de si mesmo. Em suas análises, ele sempre deixa entrever o incômodo das verdades categóricas pelas quais o ser humano se define. Isto é, seja, por exemplo, na área da sexualidade, no campo da linguagem, em relação à loucura, no que se refere à política e suas formas de governo, etc.

Entendemos, por meio da Tese Complementar de Foucault, o desfazimento do infinito na reflexão filosófica desde a modernidade e do constante perigo de cabalmente determinar a verdade dessa finitude que pensa a verdade das coisas e de si mesma.

Compreendemos, por conseguinte, o complexo da obra foucaultiana enquanto a demonstração de um modo de pensar que não só parte da reflexão crítico-antropológica kantiana, mas a faz de despertador durante todo o seu percurso diante do irresistível sono

²⁰ Original em francês: “[...] l’homme ne se trouve entièrement déterminé dans ses relation concrètes avec le monde et avec les autres, pas plus qu’il ne se configure comme maître absolu de détermination [...]” (FONSECA; MUCHAIL, 2012, p. 27).

²¹ Original em francês: “[...] le noyau de cette réflexion anthropologique consiste à ne pas décrire ce que l’homme est, mais à poser la question de ce qu’il fait, peut faire et doit faire de lui-même [...]” (FONSECA; MUCHAIL, 2012, p. 27).

antropológico — no qual constantemente a Filosofia recai ao ainda insistir em investigar acerca de um limite fundamental, de uma extensão originária, de uma fonte *a priori*. Finitude infundada na sua autofundamentação, sem referência ao infinito, a modernidade filosófica se esforça para sustentar as condições do saber, as possibilidades de fazer bem como o que se pode esperar. O discurso, o poder e a subjetividade se entrelaçam na finitude, que é o alicerce de cada questão justamente porque é sua própria fonte, extensão e limite.

A elucidação pormenorizada acerca da leitura e do trabalho introdutório feito por Foucault da obra de Kant durante o seu período de doutorado em 1961 é crucial para a compreensão do desenvolvimento de todas as reflexões posteriores — independentemente da temática analisada e da época em que se dá.

Tornando-se espinha dorsal do pensamento foucaultiano, o cruzamento do pensamento crítico com a reflexão antropológica faz com que estejamos cientes da finitude do ser humano a cada pesquisa — isto é, desse ser que não tem mais infinito que o garanta. Sem metafísica, sem Deus, Foucault nos mostra que não adianta nos escondermos atrás da mais nova invenção moderna, “o homem”, pois ele também está morto. Dormir o sono antropológico é trocar os sonhos divinos de outrora para se inebriar na miragem de um modo de ser que se dá sua própria fundamentação.

Em outras palavras, em Foucault, notamos ininterrupto atrevimento de nos mostrar as invenções que sabemos, fazemos e esperamos de nós mesmos na nossa modernidade humana, as quais perseverantemente repetimos e forçamos os outros a também imitarem. Seja o corpo que disciplinamos a ser delinquente no sistema penitenciário, seja a subjetividade governamentalizada enquanto individualidade solitária de amizades, seja a família heterossexual feita nuclear com sexualidades marginalizadas ao seu redor, entre tantas outras denúncias que o pensador francês realizou dessas construções modernas que fazemos para, em seguida, acreditar que essas invenções são, *a priori*, origem e fundamento de nós mesmos.

Ademais, esse é o perigo do sono antropológico que Foucault percebe em sua relação com a filosofia de Kant, pois sonhar qualquer sonho do ser humano pode não dar vontade de acordar — quer dizer, continuar nos limites, na extensão e na fonte disso que acreditamos que somos, podemos e sabemos de nós justamente porque é isso que inventamos de nós.

Para tanto, o antígeno radical que se tornou a filosofia de Nietzsche, pois, ao mesmo tempo em que Foucault lê a morte de Deus na filosofia nietzschiana, concomitantemente cruza com a filosofia kantiana e vislumbra a morte do Homem. No perecimento, então, do que a modernidade filosófica concebeu como um modo de ser que só sabe, pode e espera “humanidade” — algo para além disso tudo que já está sabido, feito e esperado pode se dar.

3 A CRÍTICA DO MESMO

Na esteira da reflexão crítico-antropológica de Kant, nesse contexto em que se tornou possível “[...] denunciar como quimeras as gêneses descritas no século XVIII, o pensamento moderno instaurava uma problemática da origem muito complexa e muito intrincada [...]” (FOUCAULT, 2016b, p. 459), destaca-se o despertar de um pensar antes fundamentado *no* e voltado *para* o infinito que, desde o século XIX, fez nascer “[...] todas as tentativas para retomar o que poderia ser, na ordem humana, o começo e o recomeço, o afastamento e a presença do início, o retorno e o fim [...]” (FOUCAULT, 2016b, p. 459).

O ser humano tornou-se, na filosofia, campo em que erige-se a fundamentação, o princípio e o devir que se inventou após desfazer-se da ilusão da infinitude exterior, de onde tudo provinha e para onde tudo tendia. Morto Deus, o pensar moderno constrói o homem e, no sono antropológico, transforma-o num novo infinito.

Desfeita a certitude da fundamentação do conhecimento verdadeiro no infinito, a filosofia vê o modo de pensar moderno arrogar-se no homem como fundamento essencial, assegurar-se na sua própria invenção de “ser humano”.

Situamos a sina do pensar moderno em estabelecer as condições ontológicas fundamentais do ser do homem sem conseguir absolutamente realizar tal empreitada devido às condições mesma desse ser finitude. De acordo com Candiotto (2006, p. 196), “[...] a estrutura epistemológica da Antropologia gravita ‘em torno da Crítica’ [como] o momento de passagem do pensamento crítico à filosofia transcendental [...]”. Neste capítulo, abordaremos a concepção de Crítica do Mesmo utilizada pelo pensador em estudo.

Quanto mais Foucault delineia o limite, a extensão e a fonte do ser humano, mais deixa uma brecha do que esse humano pode vir a ser. Provinda do cruzamento entre a reflexão antropológica e o projeto crítico, observamos a Crítica do Mesmo perpassar os três períodos foucaultianos: o arqueológico, o genealógico e o ético.

No *Prefácio de As palavras e as coisas*, Foucault (2016b, p. XVI) observa, de um lado, a cultura e seus códigos, as normas, as leis, a linguagem, os esquemas, as trocas, as técnicas, os valores, a hierarquia e as práticas — fixando, assim, “[...] logo de entrada, para cada homem, as ordens empíricas com as quais terá de lidar e nas quais se há de encontrar [...]”.

Por outro lado, na outra extremidade do pensamento, “[...] teorias científicas ou interpretações de filósofos explicam por que há em geral uma ordem, a que lei geral obedece, que princípio pode justificá-la, por que razão é esta a ordem estabelecida e não outra [...]” (FOUCAULT, 2016b, p. XVI). Entre a empiria e a transcendentalidade, uma remetendo à outra

incessantemente, entre a prática exercida e a teoria refletida, “[...] entre essas duas regiões tão distantes, reina um domínio que, apesar de ter sobretudo um papel intermediário não é menos fundamental: é mais confuso, mais obscuro e, sem dúvida, menos fácil de analisar [...]” (FOUCAULT, 2016b, p. XVI).

Nem a descrição do empírico nem o transcendental interessam isoladamente a Foucault, mas é esse cruzamento empírico-transcendental que se pode explorar, na analítica da finitude moderna, a relação constantemente dada do Mesmo. Podemos notar esse modo de abordagem das coisas quando trata do trabalho, da linguagem e da vida, pois nenhum desses elementos é analisado em *As palavras e as coisas* como objeto ontologicamente concebido através de seus fundamentos e essencialidade. No entanto, tratamos do falar, do trabalhar e do viver, fazendo-as sempre o Mesmo ao ignorar a irresolução fundamental de sua moderna finitude.

É aí que uma cultura, afastando-se insensivelmente das ordens empíricas que lhe são prescritas por seus códigos primários, instaurando uma primeira distância em relação a elas, fá-las perder sua transparência inicial, cessa de se deixar passivamente atravessar por elas desprende-se de seus poderes imediatos e invisíveis, libera-se o bastante para constatar que essas ordens não são talvez as únicas possíveis nem as melhores: de tal sorte que se encontre diante do fato bruto de que há, sob suas ordens espontâneas coisas que são em si mesmas ordenáveis, que pertencem a uma certa ordem muda, em suma, que *há* ordem. (FOUCAULT, 2016b, p. XVII).

Há ordem, mas não somente uma ordem — ou, ainda, a melhor ordem. As ferramentas de análise foucaultianas servem para expor não a verdade, mas o modo como se constitui a possibilidade de que a verdade se desse como tal no tempo e no espaço nos quais ela se deu como verdadeira. No caso, por exemplo, da obra *As palavras e as coisas*, o método arqueológico garante, na junção da complexidade de elementos que fizeram emergir as ciências humanas, a manutenção da autofundamentação das verdades dessa finitude — e, por conseguinte, sua problemática fundamental. Entre o conhecimento reflexivo e o olhar já codificado, Foucault (2016b, p. XVII) observa “[...] uma região mediana que libera a ordem no seu ser mesmo [...]”.

Foucault não busca a verdade, o universal, a essência. Não há, para o autor, premissas originárias, *a priori* ou fundamentais de uma razão fundadora. Por outro viés, o pensamento foucaultiano desenvolve uma proposta de levantamento das circunstâncias que conduziram a crença na constituição do verdadeiro a respeito de algo. Nessa empreitada, especificamente, o pensador francês buscou:

[...] trazer à luz o campo epistemológico, a episteme onde os conhecimentos, encarados fora de qualquer critério referente a seu valor racional ou a suas formas objetivas, enraízam sua positividade e manifestam assim uma história que não é a de sua perfeição crescente, mas, antes, a de suas condições de possibilidade. (FOUCAULT, 2016, p. XVIII-XIX).

Nesse contexto, situamos o Mesmo de cada época como aquilo que pode ser, que pode se dar na realidade prática e teórica tanto no empírico quanto no transcendental. Cadeia argumentativa, encadeamento linguístico, ordenamento empírico e normalização prática são modos de agrilhoamento do pensar no Mesmo. Independentemente do tema tratado, o esforço de Foucault em suas pesquisas visa ao apontamento dos domínios que, constituídos como tais, expressam, no multifário dos saberes, das relações de poder e das formas de subjetivação, a verdade estabelecida como o Mesmo acerca de algo, do objeto por ele analisado. “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 [...]” (FOUCAULT, 2016b, p. 435). Nesse sentido, observamos as análises de Foucault circunscrevendo o Mesmo — isto é, o estabelecimento da conjuntura promotora daquilo que é tal como é.

Do campo tripartido da Filosofia, após o cruzamento entre o projeto crítico e a reflexão antropológica, observamos o Saber, o Poder e o Si investigados em Foucault afetados pela noção do Mesmo.

Primeiramente, ressoam os discursos que nada mais são do que a possibilidade de todo o dito enquanto a expressão do saber — quer dizer, daquilo que, como razão pura, pode ser visto como fonte *a priori* de todo conhecimento.

Em segundo lugar, os corpos reproduzem a produção dos dispositivos disciplinares, estruturas orgânicas que nada mais são do que as relações de poder incrustadas em todo fazer; daquilo que, como razão prática, considera-se originário e extensão de todo agir.

As subjetividades, por sua vez, desenvolvem-se no limite do que é fundamental para a faculdade do juízo, esperando os efeitos moldadores das práticas de si.

O Mesmo Saber, o Mesmo Poder e o Mesmo Si desdobrados e redobrados nas condições de verdade. Foucault já não pode mais corroborar o Mesmo que logo antes havia analisado. Caso contrário, é no sono antropológico que recairia. Desde a instauração da problemática moderna da finitude, o pensador francês realiza um empreendimento de análise que circunscreve os elementos integrantes da emergência de algo enquanto suas próprias condições de determinação do verdadeiro — sem se comprometer, por sua vez, com dizer qual seria esse.

Diante do sono antropológico, permanecendo ciente desse ser sem infinito fundamental, a proposta foucaultiana afirma que o Mesmo é a construção complexa e a reafirmação multiforme de um modo de ser dentre indetermináveis modos outros de ser radicalmente distintos, pois concebidos em circunstâncias inimagináveis.

É nesse espaço estreito e imenso, aberto pela repetição do positivo no fundamental, que toda essa analítica da finitude – tão ligada ao destino do pensamento moderno –

vai desdobrar-se: é aí que se verá sucessivamente o transcendental repetir o empírico, o cogito repetir o impensado, o retorno da origem repetir seu recuo; é aí que se afirmará, a partir dele próprio, um pensamento do Mesmo irreduzível à filosofia clássica. (FOUCAULT, 2016b, p. 435).

Todo modo de pensar se faz Mesmo — perpetua-se, desdobra-se, afinila-se e refina-se sem se deixar escapar de suas próprias delimitações. Um modo de ser, portanto, não o único ou o melhor para Foucault, mas uma elaboração, uma estruturação, um voltar-se sobre si como única maneira de pensar, de fazer, do que esperar.

Superficialmente, pode-se dizer que o conhecimento do homem, diferentemente das ciências da natureza, está sempre ligado, mesmo sob sua forma mais indecisa, a éticas ou a políticas; mais profundamente, o pensamento moderno avança naquela direção em que o outro do homem deve tornar-se o Mesmo que ele. (FOUCAULT, 2016b, p. 453).

Em suas análises, a proposta foucaultiana busca compreender os ensejos propiciadores da composição do próprio objeto enquanto tal. Dessa forma, entendemos, por exemplo, que as análises de Foucault sobre a loucura ou a sexualidade não presumem a existência desses objetos para pensar acerca deles. Pelo contrário: o autor dirige sua compreensão para os elementos complexamente conectados que puderam fazer erigir tais objetos tais como se mostram.

No caso da loucura ou da sexualidade, quais elementos urdiram ambas, uma enquanto a síntese do não-racional no discurso, no corpo e na subjetividade e a outra como domínio acerca do sexo que cruza o saber nas relações de poder de si — no atravessamento entre os discursos, os corpos e as subjetividades autorizadas a se manifestarem sexualmente na modernidade?

O modo de análise foucaultiano, portanto, distingue-se da gênese ideal da idade clássica e visa além da historicidade retrospectiva dos seres. Em vez de tratar do originário, da fonte e dos limites do conhecimento, em suas análises, Foucault observa a trama do modo de pensar que, desde a problemática fundamental da modernidade, concebe o Mesmo das coisas — esse Mesmo que tenta incansavelmente abarcar, através de sua forma de saber, seus conceitos, suas teorias, suas práticas, seus valores, etc, o que não pode totalmente compreender, mas delimitar, seu próprio e infundado modo de ser.

Todas as elaborações, as produções, as construções, os desdobramentos, as análises, os refinamentos, as revoluções, etc., constituíram-se revelando essa força centrípeta pela qual se atraem todos os alongamentos do ser humano desenvolvidos nas ciências, na política, nas escolas, nas prisões, nos tratados, na sexualidade, nos estatutos — enfim, nos modos de ser e de agir próprios do pensar moderno.

Afinal, o autor expõe as *epistemes*, suas formações de credulidades, de conceitos, gnosés, sistemas de pensamentos e sentidos mencionando o quanto estão aí “[...] para talvez se

desarticularem e logo desvanecerem [...]” (FOUCAULT, 2016b, p. XVIII). O que Foucault constantemente realiza em suas pesquisas visa a explicitar que o objeto é analisado tal como é não por causa de sua essência ou ontologia — ou, ainda, metafísica —, mas porque assim foi construído. Dessa forma, devemos utilizar as ferramentas foucaultianas com o propósito de continuar avançando com o pensar sobre o Mesmo que consolidamos como nosso saber, fazer e esperar de nós mesmos.

As pesquisas descritas por Foucault constituem histórias acerca de como, pouco a pouco, passamos a ser aquilo que somos, fazer o que fazemos, pensar o que pensamos. Nesse sentido, observamos o pensador francês denunciando o Mesmo de nós — isto é, a atualidade de nosso saber, de nosso poder e de nosso si.

O pensamento foucaultiano circunscreve o Mesmo, delimita as formalizações do modo de ser moderno no que tange à maneira como ele se constitui, permanece e se desenvolve. O Mesmo traz tudo o que não é seu modo ser. Dessa maneira, “[...] em suma, trata-se sempre, para ela [a analítica da finitude], de mostrar como o Outro, o Longínquo que é também o mais Próximo e o Mesmo [...]” (FOUCAULT, 2016b, p. 469), num processo de constante tomada e abarcamento — passando, assim, da reflexão clássica acerca da ordem das Diferenças “[...] a um pensamento do Mesmo, sempre a ser conquistado ao que lhe é contraditório [...]” (FOUCAULT, 2016b, p. 469).

A recusa de modos de ser outros, compreendidos através dos princípios do Mesmo, coloca-os numa situação de diferença. Isto é, permeados a partir das suas periferias em cada domínio.

Um jogo dialético e uma ontologia sem metafísica se interpelam e se correspondem mutuamente através do pensamento moderno e ao longo de toda a sua história: pois é um pensamento que não se encaminha mais em direção à formação jamais acabada da Diferença, mas ao desvelamento do Mesmo sempre por realizar. (FOUCAULT, 2016b, p. 469).

Um pensamento que constantemente visa a melhorar, aprimorar, refinar. Nunca acabado, mas sempre por acabar nas condições em que está dado. De acordo com Foucault, a analítica da finitude constitui o pensar moderno

[...] mostrando que o homem é determinado [...] [no próprio] manifestar que o fundamento dessas determinações é o ser mesmo do homem em seus limites radicais, [...] [enquanto evidencia] também que os conteúdos da experiência são já suas próprias condições, que o pensamento frequenta previamente o impensado que lhes escapa e cuja reapreensão é a sua tarefa de sempre [...]. (FOUCAULT, 2016b, p. 469).

Na modernidade, portanto, o ser humano é determinação, pois absorve seus próprios limites como fundamento, deixando escapar o que não está dentro das suas condições de pensamento.

Varar o campo antropológico e enrustar contra o ser humano, portanto, é distanciar-se desse espaço saturado de humanidade. Mais uma vez, é ao pensamento nietzschiano que Foucault recorre:

[...] através de uma crítica filológica, através de uma certa forma de biologismo, Nietzsche reencontrou o ponto onde o homem e Deus pertencem um ao outro, onde a morte do segundo é sinônimo do desaparecimento do primeiro, e onde a promessa do super-homem significa, primeiramente e antes de tudo, a iminência da morte do homem. (FOUCAULT, 2016b, p. 473).

Trata-se de um pensamento a conferir constantemente os seus próprios limites — num esforço por conter as margens frágeis de seu ser finitude. Um pensamento que é estabelecedor frequente dos fundamentos infundados, das determinações continuamente deslocadas, de estruturas paulatinamente reforçadas num Mesmo incessantemente corroído.

No pensamento moderno, o que se revela no fundamento da história das coisas e da historicidade própria ao homem é a distância que escava o Mesmo, é o afastamento que o dispersa e o reúne nos dois extremos dele mesmo [...]. (FOUCAULT, 2016b, p. 470).

Acabamento, origem, retorno do Mesmo; uma recusa de tudo que não seja inevitavelmente feito Mesmo. O pensar da modernidade se mostra no fundamento das coisas e do ser humano enquanto o Mesmo — que insiste em se dispersar para, logo em seguida, aglutinar-se novamente. O pensamento moderno se repete para ser, disseminando-se em bocas, corpos e mentes — quer dizer, em discursos, relações de poder, práticas de si.

Declaradamente interessado em “[...] compreender nossa sociedade e nossa civilização através de seus sistemas e exclusão, de rejeição, de recusa, através daquilo que elas não querem, seus limites [...]” (FOUCAULT, 2012a, p. 13), o Mesmo situa, assim, as suas fronteiras. Isto é, os limites do que se pode saber, do que se pode poder, do que se pode ser e até do que é legítimo esperar.

Através dessa “[...] obrigação em que se encontram de suprimir um certo número de coisas, de pessoas, de processos, o que elas devem deixar soçobrar no esquecimento, seu sistema de repressão-supressão [...]” (FOUCAULT, 2012a, p. 13), o pensador francês estipula, no oblívio, o Mesmo.

3.1 A Arqueologia: o Saber (do) Mesmo-Discurso

Desde *Doença Mental e Psicologia* até a metade da década de 70, com obras como *O Poder Psiquiátrico*, *Os Anormais*, *As Palavras e as Coisas*, bem como *A Ordem do Discurso*, Foucault foca suas pesquisas e seus escritos no que Roger Pol-Droit (2006) ressalta ser denominado de *o campo do Saber*.

O pensador francês mantém a crítica kantiana de nunca tomar fenômenos por coisas em si e de não confundir a própria crítica com o conhecimento do objeto. Essa postura se explicita melhor, de acordo com Kraemer (2011), pela percepção de que Foucault não pretende contribuir para a fundamentação de um conhecimento “mais científico” e mais “objetivo”. O que ele realizou foi justamente buscar “[...] as condições de possibilidade (históricas) do surgimento de determinados objetos e discursos [...]” (KRAEMER, 2011, p. 180), que propiciaram a construção de saberes sobre algo — como a loucura, a sexualidade ou a distinção entre a normalidade e a anormalidade, por exemplo.

Nas obras de Foucault, a Arqueologia é a ferramenta de demarcação do Mesmo na dimensão do Saber; constitui a forma de demonstrar que os discursos remetem a uma mesma fonte, a qual eles próprios criaram em suas referências discursivas — costurando, assim, incessantemente o Mesmo dito.

Em outras palavras, pelo método arqueológico, percebemos o Mesmo enquanto as condições de verdade nas quais se dão as práticas discursivas do saber. Isto é, numa delimitação das condições que o objeto formado exprime na pesquisa empreendida quando se trata da própria delimitação. A arqueologia equivale a uma ferramenta de análise crítica da vontade de saber, demarcando os limites do que é dito, enunciado, arquivado — em resumo, aquilo que faz esse modo de saber ser sempre o Mesmo discursado.

Concomitantemente ao fim do ser humano, a morte de Deus constitui “[...] a ausência de *a priori*, a ausência do que é inato, o fim do homem metafisicamente definido, o fim da crença cega na ficção do conceito de homem [...]” (KREMER-MARIETTI, 1977, p. 22).

Sylvie Le Bon (1970, p. 97, tradução nossa) complementa a distinção entre o pensamento foucaultiano e o kantiano, pois, enquanto Kant “[...] se interrogava sobre o que possibilitava nosso conhecimento em geral. Foucault se interroga sobre o que fazia possível os saberes singulares próprios de uma época [...]”²². Ao lidar com a Filosofia através da obra de Kant, as pesquisas foucaultianas estão cientes das rugas do campo tripartido da área — quer

²² Original em espanhol: “[...] se interrogaba sobre lo que hacía posible nuestro conocimiento en general. Foucault quiere interrogarse sobre lo que hace posible los saberes singulares propios de una época.” (LE BON, 1970, p. 97).

dizer, não há fonte, extensão ou limite que garanta de uma vez por todas o que pode ser sabido, discursado; enfim, dito como verdade. Nessa relação entre o saber e práticas discursivas, Foucault situa a Arqueologia enquanto proposta de análise para a determinação das condições do dizer verdadeiro — e não da verdade ontologicamente estabelecida.

Dessa forma, compreendemos a delimitação de um modo de abordagem do Mesmo que visa à determinação das margens do que pode ser e do que já não se pode conceber como discurso, como *logos* — isto é, como o que da lógica pode ser dito. Isso possibilita o entendimento do que é afirmado, as condições que dão à asserção possibilidade de se fazerem exatamente compreendidas como tais. Sem uma consideração universal com relação ao assunto, no cruzamento do projeto crítico com a reflexão antropológica, Foucault investe num modelo de análise:

[...] que possui um objeto delimitado – não a ciência, mas o saber: método rigoroso que trata a normatividade dos discursos de uma época, as formas de normalização e as regras de formação do saber, método amplo que se estende na extraterritorialidade científica, extrapolando os métodos das ciências reconhecidas e oficializadas tais como a História e a Epistemologia, a Sociologia e a Psicologia Histórica. (KREMER-MARIETTI, 1977, p. 8).

De acordo com Ternes (2009, p.40), podemos denominar as três obras de Foucault, entre 1961 e 1966, enquanto estudos arqueológicos, pois “[...] elas se opõem às formas tradicionais de investigação da história das ciências [...]”.

Corroborando essa mesma compreensão, Ester Jordana (2016, p. 71, tradução nossa) considera as obras *História da Loucura*, *O Nascimento da Clínica* e *As Palavras e as Coisas* tais quais a tríade arqueológica do pensamento foucaultiano, situando o método arqueológico não como um estático, mas como “[...] um método que permite dar conta de conexões não lineares através da história [...]”²³.

Ternes (2009), por sua vez, também destaca a não uniformidade metodológica nessa tríade das obras iniciais do autor francês, mesmo que a arqueologia tenha sido a ferramenta de análise utilizada nas criações foucaultianas destacadas. “Há, entre as três obras de Foucault, diferenças acentuadas provenientes, antes de tudo, do próprio objeto em estudo [...]” (TERNES, 2009, p. 42-43). Exemplos: com relação à *História da Loucura*, uma arqueologia da percepção; no que tange ao *Nascimento da Clínica*, uma arqueologia do olhar; em *As Palavras e as Coisas*, uma arqueologia do saber. Em qualquer uma delas, não há a verdade em si, o fundamental, o originário ou o *a priori*, mas a reunião das condições que possibilitaram o erigir

²³ Original em espanhol: “[...] un método que permite dar cuenta de conexiones no lineales a través de la historia [...]” (JORDANA, 2016, p. 71).

de cada objeto tal como se apresenta: a percepção do louco para a psiquiatria, o olhar do clínico para a medicina, a epistemologia entre as palavras e as coisas para as ciências humanas.

“A racionalidade, o progresso, a verdade, o erro, o juízo, princípios constitutivos da epistemologia, não aparecem como critério da análise arqueológica [...]” (TERNES, 2009, p. 41). Foucault não se compromete com as noções de razão, de exatidão axiomática, postulados ou premissas dogmatically colocadas numa estrutura de compreensão, mas empenha-se em assentar a dispersa composição do Mesmo. “Se pode ser considerada um método, a arqueologia caracteriza-se pela variação constante de seus princípios, pela permanente redefinição de seus objetivos, pela mudança no sistema de argumentação que a legitima ou justifica [...]” (MACHADO, 1981, p. 57).

Em *Arqueologia do saber*, Foucault utiliza vários capítulos a fim de contrapor a história das ideias com a descrição arqueológica. “O que a arqueologia tenta descrever não é a ciência em sua estrutura específica, mas o domínio, bem diferente, do *saber* [...]” (FOUCAULT, 2013a, p. 236).

Por um lado, a história das ideias se ocupa da gênese, da continuidade e da totalização como seus grandes temas. A arqueologia, por outro viés, é formada pela recusa total e radical desse modo tradicional de análise e seus elementos fundamentais.

Nesse esforço para melhor delimitar sua pesquisa arqueológica, o pensador francês situa quatro princípios básicos. Primeiramente, não os conteúdos do que se pensa, mas a aplicação discursiva que expõe o saber situando as próprias diretrizes nas quais ele se oferece.

Em segundo lugar, o problema da arqueologia consiste em recompor a regularidade da forma como se discursa o saber ao mesmo tempo em que permanece na análise daquilo que é tal como é, sem se importar com o que foi antes ou com o que pode ser.

Em terceiro lugar, a arqueologia não visa a um conjunto predeterminado enquanto unidade coerente do entendimento. Pelo contrário: ao modo de pensar expresso nas variadas obras, ou melhor, nos discursos que perfazem autores e suas produções. Busca entender como se encadeiam de tal forma e perfazem, assim, o próprio saber.

Ademais, em quarto lugar, Foucault (2013a, p. 65) chama a atenção, por exemplo, para o quanto os discursos, bem como os enunciados que os compõem, “[...] não estão relacionadas à unidade de um sujeito – quer se trate do sujeito tomado como pura instância fundadora de racionalidade, ou do sujeito tomado como função empírica de síntese [...]”.

Com a arqueologia, o pensador francês estabelece um “[...] campo de regularidade para diversas posições de subjetividade [...]” (FOUCAULT, 2013a, p. 66). As várias modelagens de individualidades, personalidades, enfim, sujeitos constituídos nas relações de saber-poder-

si; uma gama de vozes para as quais somos apenas ecos insistentes — jamais fontes criadoras. O discurso arqueologicamente concebido é a manifestação de um sujeito que pensa, que conhece, que diz. “Longe de ser dado e primeiro, o autor ou sujeito aparece como a resultante de circunstâncias culturais, mas ainda de atos de leitura, de interpretação, de condicionamento de um certo discurso [...]” (KREMER-MARIETTI, 1977, p. 100).

O método arqueológico foucaultiano escancara, portanto, o sujeito cognoscente por detrás do objeto demonstrando. Na arqueologia da percepção do louco, o psiquiatra; na arqueologia do olhar do clínico, o médico; na arqueologia da epistemologia que se faz entre as palavras e as coisas, o cientista humano. No saber moderno, aquele que sabe deve sempre perceber-se e ser percebido como fonte, extensão e limite da verdade pensada.

Para o pensador francês, sua proposta de análise do discurso não recorre nem a um sujeito transcendente nem “[...] a uma subjetividade psicológica que se deve definir o regime de suas enunciações [...]” (FOUCAULT, 2013a, p. 66). O ser humano é a invenção de sua própria regularidade discursiva.

Finalmente, de acordo com Foucault (2013a, p. 171), “[...] a arqueologia não procura reconstituir o que pôde ser pensado, desejado, visado, experimentado, almejado pelos homens no próprio instante em que proferiam o discurso [...]”; consiste não no retorno à origem, mas no vasculhar o que foi/é possível ser dito. A arqueologia de Foucault constitui a “[...] descrição histórica de sistemas de possibilidade do saber [...]” (GIMBO, 2017, p. 73), de saber o que se pode dizer para ser entendido, para se adentrar o campo discursivo de maneira regulada à ciência de todos. As condições, a lei, a forma, os princípios que constituem o saber no dito, que montam o discurso no som. Mais, portanto, que legitimar uma assertiva, a arqueologia desvela como foi possível existir tal dito, tal discurso — enfim, tal saber.

Para a arqueologia, não interessa a contraposição acerto e erro, verdade e mentira, mas o manuseio instável daquilo que delimita a própria relação entre o que se dá como verdadeiro e não-verdadeiro e o que não se dá de modo algum porque dito não é, discursado não é; nem saber não é. Nesse sentido, a arqueologia é a demarcação do Mesmo no saber, pois é o Mesmo no dito — quer dizer, é a delimitação do Mesmo no campo do discurso.

O conhecimento é fruto da expressão manifesta da fala. O saber não é uma soma de conhecimentos, mas “[...] o conjunto dos elementos (objetos, tipos de formulações, conceitos e escolhas teóricas) formados a partir de uma só e mesma positividade, no campo de uma formação discursiva unitária [...]” (FOUCAULT, 2013c, p. 114).

Por isso, tratar o enunciado em sua relação discursiva permite a Foucault não presumir universalidades, mantendo o cruzamento do projeto crítico com a reflexão antropológica de

forma crucial, pois, assim, a análise enunciativa não traça o limite, a extensão ou determina a fonte do saber; apenas revela o Mesmo que se diz, o Mesmo que se sabe, o Mesmo que se discursa.

Foucault recusa o sono antropológico, a colocação de um ser humano essencialmente fundamentador da história ou uma história guiadora do ser humano. Busca, por outro lado, um entendimento da construção da história e do ser humano na própria constituição do saber que os delimita, não considerando o enunciado, portanto, “[...] como pura e simples criação, ou maravilhosa desordem do gênio [...]” (FOUCAULT, 2013a, p. 179), história contínua ou sujeito soberano. Não observamos nem uma subjetividade constituinte nem uma teleologia transcendental, mas descontinuidade anônima do saber.

A formação discursiva própria da arqueologia não constitui uma descrição “[...] equivalente a uma história dos conhecimentos, a uma gênese da racionalidade ou à epistemologia de uma ciência [...]” (FOUCAULT, 2013c, p. 115). A análise do discurso arqueológico não consiste em nenhum tipo de ajuntamento de discernimentos verdadeiros nem em uma avaliação da origem da razão, seus fundamentos e meios de cognoscibilidade; não condiz com uma determinação acertada e universal de como o conhecimento conhece. “Entre a ciência e a experiência há o saber [...]” (FOUCAULT, 2013c, p. 122), não como fonte mediadora, *a priori* secreto ou uma razão pura reconciliadora e distinta que sustenta, por sua vez, a própria possibilidade de conhecer.

Observamos, no dito do saber arqueologicamente analisado, não um conhecimento totalizante, originário, tautológico e transcendental, mas a composição do tempo-espaço que se faz Mesmo-Discurso — quer dizer, as condições de possibilidade que fazem certos enunciados serem viáveis em uma certa época e num dado lugar e outros não.

Nesse sentido, a arqueologia não é uma ciência, mas “[...] uma técnica de descobrimento de certas condições de possibilidade do saber; é um modo de leitura [...]” (AMIOT, 1970, p. 83). Não é expor um discurso escondido, subterrâneo, mas trazer à tona enunciativamente o modo não concatenado da verdade.

Para Foucault (2012a, p. 227), a verdade refere-se ao “[...] conjunto de procedimentos que permitem a cada instante e a cada um pronunciar enunciados que serão considerados verdadeiros [...]”. Verdade fortuita, tramada, instituída, fruto de embate; jamais verdade ontológica e transcendentalmente elaborada a partir de uma fundamentação certa e universal.

Dessa forma, entendemos a arqueologia como o estabelecimento do Mesmo concernente a tudo o que se constitui dentro da possibilidade de ser verdade enunciada, o saber-objeto de algo, a experiência discursada. A tarefa à qual se propõe a arqueologia é precisamente descrever

epistemes, “[...] interrogar o solo a partir do qual determinadas coisas podem ser ditas, certos discursos podem aflorar, e outros, não [...]” (TERNES, 1995, p. 47).

Não cabe à arqueologia selecionar o acúmulo de material que uma sociedade determinou relevante manter. Assim, o arquivo vasculhado pela arqueologia foucaultiana como sistema da institucionalização do discurso não se refere à:

[...] totalidade de textos que foram conservados por uma civilização, nem o conjunto de traços que puderam ser salvos de seu desastre, mas o jogo das regras que, em uma cultura, determinam o aparecimento e o desaparecimento de enunciados, sua permanência e seu apagamento, sua existência paradoxal de acontecimentos e de coisas. (FOUCAULT, 2013c, p. 98-99).

A análise do discurso enquanto ferramenta metodológica é a construção necessária para Foucault conseguir realizar seu diagnóstico filosófico do saber — compondo, assim, sua Crítica do Mesmo sem se embaraçar no sono antropológico kantiano. O arquivo arqueológico aduna as disposições que fazem a economia²⁴ do que se pode enunciar e do que não pode ser enunciado na Psiquiatria, na Medicina, nas Ciências Humanas e na Filosofia, por exemplo. Por *arquivo*, Foucault entende:

[...] primeiramente, a massa das coisas ditas em uma cultura, conservadas, valorizadas, reutilizadas, repetidas e transformadas. Em resumo, toda essa massa verbal que foi fabricada pelos homens, investida em suas técnicas e suas instituições, e que é tecida com sua existência e sua história. Essa massa de coisas ditas, eu a encaro não pelo lado da língua, do sistema linguístico que elas colocam em ação, mas pelo lado das operações que lhe dão nascimento. (FOUCAULT, 2014c, p. 52).

Consideramos, portanto, que a análise arqueológica do discurso possibilita a leitura específica de enquadramento do Mesmo discursado — isto é, a partir de uma efetivada experiência delimitar a trama do que se diz, do que se pode dizer e do que se espera dizer.

Michel Amiot (1970, p. 61) esclarece que a intenção ou a finalidade da arqueologia como método nas obras do pensador francês consiste na “[...] experiência desnuda da ordem e de seus modos de ser [...]”. Arquivo, discurso e enunciado representam o esforço foucaultiano para a efetivação de uma análise crítica respaldada na reflexão crítico-antropológica, que considera a não possibilidade de fundamentação certa e universal. Isso, por sua vez, situa as práticas de saber arqueologicamente descritas numa oscilação

[...] entre temporalização e espaçamento. Há o devir-espaço do tempo – que se diz na descrição sincrônica de cada época analisada – assim como o devir-tempo do espaço – com a abertura do sistema de relações à temporalização histórica. Em outras palavras, com as *epistemes* trata-se sempre de um espaço-tempo. (GIMBO, 2017, p. 79).

²⁴ Aqui, “economia” possui sentido de coordenação dos elementos de um todo, não como controle de gastos financeiros.

Ao não dormir o sono antropológico, a Arqueologia nos permite compreender a construção de um saber — seja o da Psiquiatria, o da Medicina, o das Ciências Humanas ou o da própria Filosofia — como construído atravessado por seres que estão bem localizados num tempo e espaço. Pela análise de Jordana (2016, p. 79, tradução nossa): “A perspectiva arqueológica que Foucault implanta ao longo do estudo trata de definir, como temos visto, tanto os limites como as condições de possibilidade de nosso espaço de pensamento [...]”.²⁵

O que Foucault compreende da obra de Kant é que toda verdade é constituída em alguma época e por alguma sociedade. Não adianta querer universalizar o saber; esse deve ser observado na peculiaridade em que foi construído — quer dizer, no cruzamento antropológico-crítico do qual nasceu.

De acordo com Deleuze (2017, p. 37), a arqueologia pode ser entendida como um “[...] agenciamento do visível e do enunciável como constitutivos da formação histórica [...]”. Compreendemos o ver e o dizer, o visível e o enunciável — o saber-discurso pesquisado por Foucault enquanto o Mesmo que se pode ver e falar, o Mesmo visível e o Mesmo enunciável; existência acumulada do Mesmo num determinado período histórico e em certa região.

“O saber não é a ciência, nem o conjunto de conhecimentos no sentido usual do termo. Com esta palavra, o filósofo, designa um ‘novo conceito’: o agenciamento daquilo que uma época pode dizer (seus enunciados) e ver (suas evidências) [...]” (POL-DROIT, 2006, p. 29). O Mesmo do saber, o Mesmo do dito e o Mesmo discurso dizem respeito, portanto, ao conjunto do que se pode experimentar no tempo e no espaço em que se vive, na presença e na abundância das palavras — da ordem entre signo e significante.

Devemos considerar a Arqueologia como “[...] uma tentativa de identificar o nível no qual eu devia me situar a fim de fazer surgir esses objetos que eu manipulava durante muito tempo sem mesmo saber se existiam e, portanto, sem poder nomeá-los [...]” (FOUCAULT, 2011a, p. 192-193). Utilizando essa ferramenta — elaborada pelo próprio pensador francês — a fim de dar conta da engenhosa análise da finitude moderna, entendemos que o autor expõe o saber Mesmo dos objetos a que se propõe investigar criticamente sem reproduzi-los. Para Foucault, a Arqueologia não significa uma fragilização dos saberes modernos, mas a demonstração de sua fundamentação no campo tripartido da Filosofia, em que a fonte, a extensão e o limite do pensar residem no próprio modo de ser que está pensando sobre a verdade discursada.

²⁵ Original em espanhol: “La mirada arqueológica que Foucault despliega a lo largo del estudio trata de definir, como hemos visto, tanto los límites como las condiciones de posibilidad de nuestro espacio de pensamiento [...]” (JORDANA, 1995, p. 79).

Nesse sentido, encerramos este tópico concluindo o primeiro dos três objetivos — que, subdivididos, mostram o Mesmo e o Outro na relação estabelecida por Foucault com a Filosofia. Trata-se da arqueologia situando o Mesmo-Saber através da análise do discurso. Em outras palavras, criticar o Mesmo por meio da arqueologia é fazer da análise do discurso ferramenta que mostra o saber tal como ele é — localizado numa região, entranhado numa época, alimentado por enunciados. Isto é, o Mesmo-Saber constante e nunca ultrapassável; esse conhecimento que tem, na impossibilidade do não-dizer, a margem de sua ausência.

O saber, ou melhor, os saberes, são abarcados pela análise do discurso — que, recolhendo o dito, o enunciável-visível de uma época, expõe a fonte, a extensão e o limite desse próprio saber. As consequências disso mostram um conhecimento que não é da ordem da razão pura, mas considera a verdade constituída no tempo e no espaço tendo em vista o cruzamento do projeto crítico com a reflexão antropológica. O pensador francês não procura um saber discursivo *a priori*, nem originário; muito menos fundamental. Através da arqueologia, o que emerge é o que podemos saber, dizer e conhecer sendo o que somos e fazendo o que fazemos.

A crítica do Mesmo-Saber se dá na análise do discurso porque, através dessa forma de leitura da realidade, é possível abarcar o mundo no qual se vive sem universalizá-lo — descobrindo sobre seu próprio tempo e espaço. Não é mais *o* mundo que está em seu dito, mas *seu* mundo, *meu* mundo, *nosso* mundo.

Desse modo, podemos sair de um processo transcendental de construção do conhecimento que diz respeito a todos e a ninguém ao mesmo tempo. As formações discursivas que a arqueologia mostra são regiões temporais do que fazemos de nós mesmos. A análise do discurso revela as experiências que o ser humano faz de si nas várias épocas cruzadas com vários espaços.

A arqueologia, por sua vez, é ferramenta que serve para expor o mais do Mesmo discurso, do Mesmo enunciado — enfim, do Mesmo-Saber que opera entre certas sociedades recortando poderes e designando subjetividades.

3.2 A Genealogia: o Poder do Mesmo-Fazer

De acordo com a tese que propomos entre Foucault e a Filosofia, enquanto a arqueologia é a ferramenta que lida com o saber, neste momento, consideramos a genealogia como o instrumento capaz de demarcar o que podemos fazer. Em outras palavras, como o que

possibilita delimitarmos criticamente o Mesmo das relações possíveis dos nossos corpos — a fonte, a extensão e o limite do que a nossa racionalidade prática é capaz de arquitetar, de fazer, tendo em vista o poder do nosso corpo e a inter-relação corporal com o outro.

Em *Nietzsche, a Genealogia, a História*, Foucault (2013c), em sete pontos, discorre acerca da concepção que nutre da história a partir do pensamento nietzschiano, construindo, assim, a sua própria concepção genealógica.

Primeiramente, a genealogia é “[...] meticulosa e pacientemente documentária [...]” (FOUCAULT, 2013c, p. 272). Isso por saber que, contra a gênese linear, para além das ideias e sua lógica, das coisas ditas e desejadas, há “[...] invasões, lutas, rapinas, disfarces, artimanhas [...]” (FOUCAULT, 2013c, p. 272).

Com relação ao segundo aspecto, o genealogista deve “[...] escutar a história em vez de crer na metafísica [...]” (FOUCAULT, 2013c, p. 275), encontrando não segredos essenciais, “[...] mas o segredo de que elas são sem essência ou que sua essência foi construída peça por peça a partir de figuras que lhe eram estranhas [...]” (FOUCAULT, 2013c, p. 275).

A história não preserva a identidade, mas “[...] é a discórdia entre as coisas, o disparate [...]” (FOUCAULT, 2013c, p. 276). A genealogia ressalta a origem que é antes do tempo que inaugura; mostra como uma coisa, antes de ser o que se é, é abaloamento donde prevalece não a verdade, mas a imposição forçada. Portanto, o terceiro destaque corresponde à construção difusa e complexa da identidade do ser, da espécie, da comunidade, do indivíduo:

Ali onde a alma pretende se unificar, ali onde o Eu se inventa uma identidade ou uma coerência, o genealogista parte à procura do começo – dos inumeráveis começos que deixam essa suspeita de cor, essa marca quase apagada que não poderia enganar um olho por pouco histórico que ele fosse; a análise da proveniência permite dissociar o Eu e fazer pulular, nos lugares e recantos de sua síntese vazia, mil acontecimentos agora perdidos. (FOUCAULT, 2013c, p. 278).

Alma, eu, corpo, espírito, consciência, ego, individualidade, personalidade, coletividade, sociedade, comunidade, corpo social, entre outros, não passam de constructos. Isto é, frutos de composições não essenciais ou universais, mas conflituosas, donde emanam as próprias condições para o estabelecimento do verdadeiro. A genealogia trata dessas delimitações enquanto constrições de um modo de pensar que transita em si tentando fundar sua própria verdade.

O quarto ponto envolve a análise da emergência e do surgimento — não do ponto de origem, mas do que permitiu “[...] a entrada em cena das forças [...]” (FOUCAULT, 2013c, p. 282); do embate assentado de determinada relação de poder. Não da progressão lenta de reciprocidade universal, mas da guerra perene que “[...] instala cada uma dessas violências em

um sistema de regras, e prossegue assim de dominação em dominação [...]” (FOUCAULT, 2013c, p. 283). Ou seja: da emersão das interpretações da urdidura que as ordena a partir de suas próprias eclosões.

Quinto ponto: a genealogia como uma nova forma de fazer história. Isto é, uma nova forma de olhar para o passado, de fazê-lo emergir de uma maneira que diferente da história tradicional. “Saber, mesmo na ordem histórica, não significa ‘reencontrar’ e sobretudo não significa ‘nos reencontrarmos’ [...]. Porque o saber não é feito para compreender; ele é feito para cortar [...]” (FOUCAULT, 2013c, p. 284).

Descontinuidade, multiplicação, dramaticidade: o saber é feito para expor os discursos de verdade de um lugar e de uma época que foram capazes de gerar relações de poder, dispositivos diversos, interpretações e construções de si. Em outros dizeres, ele recorta espaços, tempos, ditos, corpos e sujeitos.

Por conseguinte, o genealogista faz outro tipo de busca; revela achados outros. O uso genealógico da história significa “[...] um uso rigorosamente antiplatônico [...]” (FOUCAULT, 2013c, p. 291), desfazendo-se, portanto, das verdades eternas, das referências infinitas, da sistematicidade universal e da fundamentação racional.

A sexta observação consiste em desfazer-se da invocação da verdade, da lei das essências, da eternidade — assim como deve desconduzir-se da objetividade, da exatidão dos fatos, do passado inamovível, explicita Foucault (2013c) ao comparar o historiador tradicional ao demagogo.

Sétimo destaque: na compreensão do sentido histórico genealógico diante da modalidade platônica, três elementos são apontados por Foucault (2013c, p. 291). “Um é o uso paródico e destruidor da realidade, que se opõe ao tema da história-reminiscência ou reconhecimento [...]”; outro, “[...] o uso dissociativo e destruidor da identidade, que se opõe à história-continuidade ou tradição [...]” (FOUCAULT, 2013c, p. 291); por fim, “[...] o terceiro é o uso sacrificial e destruidor da verdade, que se opõe à história-conhecimento [...]” (FOUCAULT, 2013c, p. 291). Trata-se de libertar-se do modelo de memória metafísico e antropológico, esclarece o pensador francês.

Através do levantamento do complexo de arquivos, discursos, enunciados — em resumo, do dito —, bem como dos acontecimentos e das ações, das relações de poder que atravessam a construção dos corpos e das práticas de si com as quais subjetivamos nós mesmos, desdobramos, com a ferramenta foucaultiana, os tempos escondidos no tempo da história tradicional. “A genealogia é a história como um carnaval orquestrado [...]” (FOUCAULT, 2013c, p. 292). Isto é, confusão mascarada; alvoroço regido. A genealogia é história sem recair

no sono antropológico — sem perder-se na finitude de um ser que se sabe fundamento de si mesmo.

A genealogia serve para expor o ser humano enquanto discernimento que faz de si mesmo; é dissociação de identidade feita num cruzamento tempo-espço tendo em vista a análise de sua constituição. É uma ferramenta que trata de “[...] colocar o passado no banco dos réus, de cortar suas raízes à faca, de apagar as venerações tradicionais a fim de libertar o homem e não lhe deixar outra origem senão aquela em que ele quer se reconhecer [...]” (FOUCAULT, 2013c, p. 295).

A investigação genealógica consiste justamente numa proposta analítica que toma a forma histórica “[...] da constituição dos saberes, dos discursos, dos domínios de objeto etc., sem ter de se referir a um sujeito, seja ele transcendente em relação ao campo de acontecimentos, ou transcorra em sua identidade vazia [...]” (FOUCAULT, 2014b, p. 20).

A genealogia é ferramenta de desvendamento dos elementos envolvidos no embate donde emerge mais que uma vitória: donde se compreende a dedicação, os esforços, o movimento que incita e mantém determinado modo de ser. O ser do corpo é semelhança constricta, é rotina do Mesmo — o qual constrói o presente, que já não pode ser outra coisa além daquilo que é disciplinado a poder fazer.

Enquanto a arqueologia expõe o Mesmo saber através das formações discursivas, seus enunciados e arquivos, a análise genealógica espatifa o Mesmo-Fazer por meio do engessamento das relações interpessoais — donde o corpo é meio fundamental de interação. Feita a verdade, já não se pode esperar mais nada a não ser repeti-la em discurso. Conquistado o poder, resta determinar aos corpos as relações do que se pode fazer a cumprir repetidamente.

3.3 A Hermenêutica: as Práticas de Si do Mesmo-Esperar

Chegamos, então, às pesquisas que gravitam em torno da questão do Si; da interpretação e da construção que o sujeito realiza acerca de si próprio. Em outras palavras, compreendendo sua filosofia entre a Crítica do Mesmo e a Abertura para o Outro, fruto de sua reflexão do projeto crítico junto à reflexão antropológica kantiana, neste ponto da pesquisa, ressaltamos as análises de Foucault sobre a construção do sujeito enquanto os limites da subjetividade que se faz de si. A proposta consiste em expor como as obras consideradas da terceira fase foucaultiana podem ser lidas como a demarcação do que se pode esperar como sujeito — isto é, do Mesmo-Subjetividade que se forma com as práticas as quais se tem à disposição para voltar-se para si.

“O que os filósofos chamam, tão laconicamente, de Sujeito ou ‘homem’ resulta de milhares e milhares de trabalhos que divergem ou se entrecruzam [...]” (LEBRUN, 1985, p. 22). O interesse foucaultiano pela construção do sujeito numa referência de si para si mesmo, conhecendo-se, cuidando-se e tratando-se não deixa de ter como pano de fundo as considerações feitas no cruzamento do projeto crítico com a reflexão antropológica de Kant.

“Não é a arqueologia que pode explicar, por exemplo, por que a sua investigação terminou por focalizar-se na questão do sujeito – mas sim a velha paixão que o animava contra as analíticas da Finitude [...]” (LEBRUN, 1985, p. 21). Sem fundamentação que garanta o caminho de si para si universalmente acertado ou filosoficamente adequado, Foucault investiu fortemente “[...] na possibilidade de fazer o Sujeito, tornado ‘sujeito’, explodir em mil estilhaços [...]” (LEBRUN, 1985, p. 23).

Ainda em *As Palavras e as Coisas*, Foucault (2016b, p. 40) define hermenêutica enquanto “[...] conjunto de conhecimentos e de técnicas que permitem fazer falar os signos e descobrir seu sentido [...]”. Seria, então, a hermenêutica do sujeito o esforço de pesquisa para delimitar o composto de procedimentos, modos, táticas e maneiras que possibilitaram a expressão do sujeito de determinadas formas — e não de outras.

A partir do curso *Hermenêutica do Sujeito*, situamos a filosofia foucaultiana enquanto um pensar de crítica do Mesmo-Subjetividade, pois a questão que norteará Foucault nesse consiste em delimitar, no âmbito filosófico, a forma tramada no Ocidente entre os elementos “sujeito” e “verdade”.

Acerca da noção de “cuidado de si”, Foucault explicita que, no grego, essa remete a duas vertentes de compreensão: a concepção de ocupar-se consigo (*epiméleia heautôu*) — qual será a fórmula esquecida na tradição filosófica — e a concepção de conhecer-te a ti mesmo (*gnôthi seautón*) —, que se torna a “[...] fórmula fundadora da questão das relações entre sujeito e verdade [...]” (FOUCAULT, 2010, p. 4).

Partindo da última noção, a do conhece-te a ti mesmo (*gnôthi seautón*), Foucault (2010) volta num tempo em que a compreensão dessa era outra que não a tradicional da Filosofia, na qual são basilares as questões sobre moralidade e relacionamento com os deuses — a infinitude desde Aristóteles até Kant. Retorna, então, às questões de prudência na precisão do saber, no uso da força e no afrontamento das potências divinas, como Epicteto, Roscher e Defradas.

A leitura foucaultiana consiste, grosso modo, em apontar a fórmula “conhece-te a ti mesmo (*gnôthi seautón*)” em torno de Sócrates “[...] como uma das formas, uma das consequências, uma espécie de aplicação concreta, precisa e particular, da regra geral: é preciso que te ocupes contigo mesmo [...]” (FOUCAULT, 2010, p. 6).

Nesse sentido, conhecer a si mesmo faz parte do processo de ocupar-se consigo no que tange à proposta fundamentalmente filosófica socrática. Sócrates, para Foucault, torna-se, portanto, “[...] aquele que, essencialmente, fundamental e originariamente, tem por função, ofício e encargo incitar os outros a se ocuparem consigo mesmos, a terem cuidados consigo e a não descurarem de si [...]” (FOUCAULT, 2010, p. 6).

Nessa intersecção entre saber de si para cuidar de si, a proposta socrática é apreendida pelo pensador francês através de três pontos relevantes. Primeiramente, atividade de incitar os outros ao cuidado consigo mesmos é, por Sócrates, considerada atividade enviada pelos deuses; segundo, reafirmação do ocupar-se consigo mesmo (*epiméleia heautôu*) como “[...] o quadro, o solo, o fundamento a partir do qual se justifica o imperativo ‘conhece-te a ti mesmo’ [...]” (FOUCAULT, 2010, p. 9); por fim, a noção de que a fórmula “ocupar-se consigo mesmo” (*epiméleia heautôu*) fundou a noção do conhece-te a ti mesmo (*gnôthi seautón*), caracterizando a atitude filosófica na cultura grega, helenística e romana.

Dessa forma, nas pesquisas de Foucault, ocupar-se consigo mesmo destaca-se como noção importante em Platão, nos epicuristas — Epicuro e o cuidado noite e dia com a alma, conceito de *therapeúein* —, nos cínicos — Demetrius, o cínico — e nos estoicos — Sêneca e a noção de *cura sui e Epicteto*.

Indicação, portanto, de que não é somente como condição de acesso à vida filosófica que serve o “cuidar de si mesmo”, mas o quanto o ocupar-se consigo (*epiméleia heautôu*) “[...] alcançou, durante o longo brilho do pensamento helenístico e romano, uma extensão tão grande que se tornou, creio, um verdadeiro fenômeno cultural de conjunto [...]” (FOUCAULT, 2010, p. 10), propagando seus efeitos até o modo de ser do sujeito moderno.

Desde Sócrates até o ascetismo cristão (do século V a.C. até o século V d.C.), observamos, junto à pesquisa de Foucault, essa longa história do ocupar-se consigo (*epiméleia heautôu*) com ampliações, multiplicações de significações e deslocamentos os quais Foucault retém: primeiramente, ocupar-se consigo (*epiméleia heautôu*) como atitude para si mesmo, para com os outros, para com o mundo; segundo, como certa forma de atenção, “[...] certa maneira de estar atento ao que se pensa e ao que se passa no pensamento [...]” (FOUCAULT, 2010, p. 12); e, por fim, como uma série de práticas, de exercícios.

Longo período em que o ocupar-se consigo mesmo (*epiméleia heautôu*) constitui o fio condutor do pensamento que relaciona sujeito e verdade. O que ocorre, então, para que o foco passe a ser o conhece-te a ti mesmo (*gnôthi seautón*) concomitantemente à diluição do ocupar-se consigo mesmo (*epiméleia heautôu*) — isto é, numa produção de conhecimento de si constante e infinda?

Parece-me que a aposta, o desafio que toda história do pensamento deve suscitar, está precisamente em apreender o momento em que um fenômeno cultural, de dimensão determinada, pode efetivamente constituir, na história do pensamento, um momento decisivo no qual se acha comprometido até mesmo nosso modo de ser de sujeito moderno. (FOUCAULT, 2010, p. 11).

Nesse sentido, filosofar torna-se muito mais um acúmulo de conhecimentos que processos de transformação de si. A idade moderna das relações entre sujeito e verdade se inicia quando “[...] postulamos que o sujeito, tal como ele é, é capaz de verdade, mas que a verdade, tal como ela é, não é capaz de salvar o sujeito [...]” (FOUCAULT, 2010, p. 19).

De acordo com Foucault, há separação entre a transformação do sujeito e o acesso à verdade — que passa a ter um desenvolvimento autônomo, não exigindo mais a mudança do ser do sujeito por ele mesmo a fim de alcançar a verdade. Conhecer a si mesmo não implica a já esquecida fórmula “ocupar-se consigo mesmo”. Saber de si, investigar a si e desvendar o seu próprio ser numa determinação da verdade de si não interseccionam técnicas de ocupação consigo mesmo com possíveis transformações de si.

De um lado, o princípio de um acesso à verdade unicamente nos termos do sujeito cognoscente; de outro, a necessidade espiritual de um trabalho do sujeito sobre si mesmo, transformando-se e esperando da verdade sua iluminação e sua transfiguração (FOUCAULT, 2010, p. 26). A filosofia do conhecimento por um lado e, por outro, a espiritualidade da transformação do ser do sujeito por ele próprio.

A teologia — e não a ciência — é o marco dessa separação quando adota, como reflexão racional fundante numa fé de vocação universal, “[...] sujeito cognoscente que encontrava em Deus, a um tempo, seu modelo, seu ponto de realização absoluto, seu mais alto grau de perfeição e, simultaneamente, seu Criador [...]” (FOUCAULT, 2010, p. 26). Espiritualidade e ciência outrora caminharam juntas. Isto é, eram práticas do conhecimento de si ao mesmo tempo em que promoviam uma modificação profunda do sujeito.

Hermenêutica, portanto, do que se é, do que se pode esperar ser, do que se é possível ser. Essa hermenêutica é produto de um ser humano que está morto no cruzamento do projeto crítico com a reflexão antropológica — e que, dessa forma, é verdade e liberdade de ser ao mesmo tempo. A subjetividade recai sobre os nossos próprios ombros.

Compreendendo a análise foucaultiana relacionada a criticar o Mesmo a fim de criar aberturas para o Outro, a Hermenêutica é elemento eficaz para delimitar até onde determinadas práticas de si são capazes de ir — e, por conseguinte, em que momento a subjetividade desaparece por completo. É para se ir em direção a essa trama na história ocidental “[...] que não estão suscitadas pela prática ou pela análise histórica habitual, entre estes dois elementos,

o ‘sujeito’ e a ‘verdade’ [...]” (FOUCAULT, 2010, p. 4), que compreendemos a hermenêutica como a circunscrição do Mesmo de si, a possibilidade de interpretar para transformar. Desconstruir e construir subjetividades, entrelaçar e desfazer os nós entre sujeitos e suas verdades: para tudo isso que deve servir a área em questão, criticando o Mesmo que se é e possibilitando o Outro que ainda não se é.

Nesse sentido, a genealogia também é ferramenta de análise de Foucault. Nesse caso, para desvendar o poder, quer dizer, as relações de poder enquanto o que é corpo — isto é, como o que tem condições de ser disciplinado. Genealogia, portanto, do que se pode, do que se pode poder, do que se é possível fazer.

A relevância da relação entre Foucault e a Filosofia se expõe mais uma vez, pois esse poder não é extensão, não é originário, não é da ordem da razão prática: é produto de um ser humano — repetimos — que está morto no cruzamento do projeto crítico com a reflexão antropológica e que, dessa maneira, é verdade e liberdade ao mesmo tempo.

Tornamo-nos criadores e criaturas que sustentam as nossas próprias relações de poder. O corpo recai sobre os nossos próprios ombros. Compreendendo a análise foucaultiana voltada para criticar o Mesmo a fim de criar aberturas para o Outro, a Genealogia é elemento eficaz para delimitar até onde determinadas dispositivos disciplinares são capazes de alcançar e, por conseguinte, até qual momento seu poder desaparece por completo. É ferramenta para perceber o acontecimento e não a história — ou, antes, a história como acontecimentos. A ideia é entender esse contexto:

[...] não como uma decisão, um tratado, um reino ou uma batalha, mas como uma relação de forças que se inverte, um poder confiscado, um vocabulário retomado e voltado contra seus utilizadores, uma dominação que se enfraquece, se amplia e se envenena e uma outra que faz sua entrada, mascarada. As forças que estão em jogo na história não obedecem nem a uma destinação nem a uma mecânica, mas ao acaso da luta. (FOUCAULT, 2013c, p. 286).

A arqueologia, por sua vez, é a ferramenta de análise foucaultiana para desvendar o saber enquanto o que é dito — isto é, como o que tem condições de ser discurso. Arqueologia, portanto, do que se sabe, do que se pode saber, do que se é possível saber. A relevância da relação entre Foucault e a Filosofia se expõe novamente, pois esse saber não é fonte, não é *a priori*, não é da ordem da razão pura. Esse saber é produto de um ser humano que, reiteramos, está morto no cruzamento do projeto crítico com a reflexão antropológica e que é verdade e liberdade simultaneamente.

Tornamo-nos criadores e criaturas que sustentam o nosso próprio discurso. O dito recai sobre as nossas próprias línguas. Compreendendo a análise foucaultiana direcionada para

criticar o Mesmo a fim de criar aberturas para o Outro, a Arqueologia é elemento eficaz para delimitar até onde determinadas formações discursivas são capazes de ir e, por conseguinte, em qual contexto o dizer desaparece por completo. É para se ir em “[...] direção a essa falta – onde experimento sua ausência e minha própria carência – que se cruzam as questões que me colocam agora [...]” (FOUCAULT, 2013b, p. 74).

Implicações no modo de lidar com o saber, com as relações de poder e com a construção da subjetividade. A verdade enunciada, discursada e arquivada determina o modo de ser limitando-o. Por sua vez, as hierarquias com que interagem os corpos são práticas relacionais de poder fundadas e banhadas em práticas discursivas — gerando, com suas inscrições disciplinares, subjetividades que não saberão ser outra coisa a não ser aquilo que o poder ditou em sua carne.

A hermenêutica de si, de cada um, a seu turno, só é possível na medida em que se pode e se sabe — isto é, constrói-se sua subjetividade no constructo de seu próprio discursar e de seu disciplinar; praticar a si é compreender seu próprio saber-dizer ao mesmo tempo em que entende as sujeições a que seu corpo está submetido. Compreendermos Foucault com seus modos de pesquisa nos permite ver o saber, o poder e o si pelo prisma da crítica do Mesmo — quer dizer, quando ele mostra seus contornos para onde nem o saber, nem o poder, nem o si são capazes de transbordar, ou pelo prisma da Abertura para o Outro.

Ao colocar criticamente o que é, o pensador francês, situando os limites, faz vislumbrar o que ainda não pode ser. Para o humano inventado, sujeito construído, subjetividades moldadas, deve lidar com o que se sabe, com o que se pode, com o que se é, para só então saber além — poder mais, ser diferente.

O que, até então, velava pela segurança do historiador e o acompanhava até o crepúsculo (o destino da racionalidade) e da teleologia das ciências, o longo trabalho contínuo do pensamento através do tempo, o despertar e o progresso da consciência, sua perpétua retomada por si mesma, o movimento inacabado mas ininterrupto das totalizações, o retorno a uma origem sempre aberta e, finalmente, a temática histórico-transcendental, tudo isso não corre o risco de desaparecer, liberando à análise um espaço branco, indiferente, sem interioridade nem promessa? (FOUCAULT, 2013a, p. 48).

Nesse fluxo de saber, agir e perceber-se sem referência definitiva, universal e última, entendemos caminhar o pensamento de Foucault. Reconhecendo no olhar clínico, nos manicômios e suas funções psi, nos padrões de normalidade, nas confissões da sexualidade, no trato com os corpos vigiados e punidos, na ordem do discurso ou entre outras abordagens temáticas do autor, a estrutura vigorosa do invento e da decisão tomada e retomada de um ser já previamente delimitado pela história que constrói de si mesmo, Foucault constitui, ao longo

de suas pesquisas, não um sistema de abrangência universal, mas uma empreitada de perspectiva filosófica — entre o Mesmo e o Outro — demasiadamente profícua. Isto é, a ponto de se ramificar em inúmeras áreas, como nas promotoras do saber, nas instituições e suas relações de poder, bem como nas reflexões hermenêuticas de um eu sobre si e suas práticas.

4 A ABERTURA PARA O OUTRO

Após delimitar a Crítica do Mesmo, analisaremos a concepção de Abertura para o Outro no intuito de expor a singularidade do envolvimento foucaultiano com a Filosofia. Nesse sentido, concatenamos, junto a Foucault, a Crítica do Mesmo — a construção e a desconstrução do Mesmo, dessa coisa ainda por ser nomeada na própria delimitação que se oferece, na repetição constante das práticas de saber, das relações de poder, das interpretações de si.

Foucault constantemente apresenta possibilidades de Abertura para o Outro, para modos de ser radicalmente distintos. A finitude moderna, tal como é tratada sem considerar sua confusão inaugural, tende a inviabilizar o pensar para além do Mesmo considerando o seu além-limite como desvios, erros, equívocos — enfim, tudo o que desafia sua pretensão de um fundamental, único, melhor, universal, lógico, avanço evolutivo, refinamento, etc. O ser humano é composto de trama complexa, de um entrelaçamento entre as práticas de saber, as relações de poder e as hermenêuticas subjetivas, que o fazem permanecer num Mesmo ser — entervando qualquer Abertura a um ser Outro.

A arqueologia, a genealogia e a hermenêutica do sujeito são ferramentas de análise da realidade que tangem esses dois aspectos — o Mesmo e o Outro — enquanto o movimento próprio da relação que observamos Foucault ter com a Filosofia. Diante do círculo antropológico do qual não se consegue fugir, no jogo de remeter do empírico ao transcendental, do pensado ao impensado, da origem ao retorno, o pensador francês situa criticamente o enquadramento do Mesmo — delimitando, assim, no nível do saber, no âmbito do fazer e nas condições de constituição da subjetividade a elaboração de um Outro; modos de pensar para além dos limites já dados.

Para Foucault, a questão não é negar a aparição dessa forma, mas de saber aonde ela leva o pensamento. Isto é, no círculo antropológico, cujos balanços circulares indefinidos nos embalamos num sono epônimo, onde Foucault sugere que é tempo de acordar.²⁶ (GRIPAY, 2010, p. 106, tradução nossa).

Ao lidar com esse sujeito que é, ao mesmo tempo, objeto do conhecimento e sujeito conhecedor, o ser humano moderno forma-se nessa imagem nebulosa, alvo de diversas tentativas de demarcação e elaborações de cunho universal e totalizante.

²⁶ Original em francês: “Pour Foucault, il n’est pas question de nier l’apparition de cette forme, mais de savoir où elle mène la pensée. Or c’est dans le cercle anthropologique, dont les balancements circulaires indéfinis nous bercent dans un sommeil éponyme, dont Foucault suggère qu’il est temps de se réveiller.” (GRIPAY, 2010, p. 106).

Não se trata de pensar dentro do pensamento ou de situar-se nas coisas, mas [...] se trata de pensar na borda dos pensamentos e de seus objetos, de pensar na costura, na conjuntura, na intersecção dos pensamentos [...].²⁷ (BARRET-KRIEGEL, 2016, p. 186, tradução nossa).

Ao destacarmos a relação entre o Mesmo e o Outro, vemos que Foucault não remete a uma exterioridade, a um fora em contraste com um dentro; não é um selvagem contra o civilizado, não é o indisciplinado, o antirregulamentar, o contra a ordem. A exploração do Outro não consiste num jogo de contraposições. “A filosofia de Foucault versa sobre o que se pode pensar e sobre o que se pode mudar no que se pensa” [...]²⁸ (RAJCHMAN, 2016, p. 215, tradução nossa).

Entre o ser que se é, o saber que se pratica, o poder que se promove, o si que se compreende e aquilo que ainda não é, mas pode ser, em Foucault, as análises se dão entre a Crítica do Mesmo concomitantemente à proposta de Abertura para o Outro.

Ao mesmo tempo em que estipula o Mesmo, Foucault aponta à Abertura para o Outro como o impensado; não o que aí está, mas o que não foi ainda pensado, o que não teve a possibilidade de ser elaborado no pensamento nem como saber, nem como agir, nem como ser. Kraemer ressalta, nesse sentido, o que se deve buscar nas pesquisas foucaultianas:

[...] na Crítica, não a fundação do conhecimento nos limites do transcendental, mas a região em que o limite se torna fronteira entre o determinado e a indeterminação, onde o *dado* se confronta com a Abertura, substituindo a *repetição* pela *possibilidade*. (KRAEMER, 2011, p. 96, grifos do autor).

Ou seja: a borda entre o que se sabe, o que se pode fazer, o que se espera ser e as alternativas — as perspectivas não dadas ainda.

Ao delimitar o modo de ser na complexidade pela qual se concebeu, o pensamento foucaultiano insiste em não determinar o certo e o verdadeiro. Pelo contrário: o autor não cessa de confirmar a possibilidade de ser Outro, de constituir modos fundamentalmente distintos de ser. O Outro constante e incessantemente ameaça o Mesmo com possibilidades para além de seus domínios e suas ordenações.

A relação de Foucault com a Filosofia se faz no desmoronamento do Mesmo realizado para se dar a possibilidade do Outro. Afinal, afirma o pensador francês, o quanto atualmente “[...] não se pode mais pensar senão no vazio do homem desaparecido. Pois esse vazio não escava uma carência; não prescreve uma lacuna a ser preenchida. Não é nem mais nem menos

²⁷ Original em espanhol: “No se trata de pensar dentro del pensamiento o de situarse en las cosas sino, [...], se trata de pensar en el borde de los pensamientos y de sus objetos, de pensar en la costura, en la coyuntura, en la intersección de los pensamientos [...]” (BARRET-KRIEGEL, 2016, p. 186).

²⁸ Original em espanhol: “La filosofía de Foucault versa sobre lo que se puede pensar y sobre lo que se puede cambiar em lo que uno piensa [...]” (RAJCHMAN, 2016, p. 215).

que o desdobrar de um espaço onde, enfim, é de novo possível pensar [...]” (FOUCAULT, 2016b, p. 473).

Desaparecer com o homem é desfazer-se radicalmente do Mesmo constituído na Modernidade pelas mais diversas áreas e perceber, na ausência de perspectiva do que se é, a Abertura para ser Outro em qual antes nunca se pensou. “Se a descoberta do Retorno é, realmente, o fim da filosofia, então o fim do homem é o retorno do começo da filosofia [...]” (FOUCAULT, 2016b, p. 473). Pensar a intensidade das diferenças livres e das repetições representa modificação profunda no modo de pensar filosófico. O pensador francês esclarece:

É recusar o negativo (que é uma maneira de reduzir o diferente a nada, a zero, ao vazio, à nulidade); é, portanto, rejeitar de um só golpe as filosofias da identidade e as da contradição, os metafísicos e os dialéticos, Aristóteles com Hegel. É reduzir os prestígios do reconhecível (que permite ao saber reencontrar a identidade sob as diversas repetições e fazer jorrar da diferença o núcleo comum que sem cessar aparece novamente); é rejeitar de um só golpe as filosofias da evidência e da consciência, Husserl não menos que Descartes. É recusar, enfim, a grande figura do Mesmo que, de Platão a Heidegger, não parou de aprisionar em seu círculo a metafísica ocidental. (FOUCAULT, 2013b, p. 150).

De acordo com Deleuze (2016, p. 160, tradução nossa), a grandeza filosófica de Foucault tem a ver com a forma com que utilizou a história “[...] em proveito de outra coisa; como dizia Nietzsche, trabalhar contra o tempo e assim sobre o tempo em favor de um tempo futuro [...]”²⁹ — entre a estratificação e a sedimentação por um lado e, por outro, atualização e criatividade.

Sem pretensão de determinar o porvir, o pensador francês mantém a perspectiva de um Outro qual ainda não é, ou seja, constituições de saber, formas de poder e hermenêuticas de si para além das já conhecidas. Quando já não mais pode ser, quando já não mais se pode saber, quando já não mais consegue agir — em resumo, no sepulcro da própria possibilidade de pensar —, Foucault expõe radicalmente a delimitação e o contínuo esforço de Crítica do Mesmo em prol de Abertura para o Outro.

Relevante, ademais, destacar que Foucault não se deu a tarefa de determinar o Outro, mas de afirmar a necessidade de ter a Abertura para o ser Outro em perspectiva constante; a possibilidade do pensamento se constituir além do Mesmo. Na modernidade, a questão, de acordo com Foucault:

[...] 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

²⁹ Original em espanhol: “[...] en provecho de otra cosa; como decía Nietzsche, obrar contra el tiempo y así sobre el tiempo em favor de un tiempo futuro [...]” (DELEUZE, 2016, p. 160).

de movimento rijo, essa figura dele mesmo que se lhe apresenta sob a forma de uma exterioridade obstinada? (FOUCAULT, 2016b, p. 445).

Verdade inventada, o ser humano cambaleia na busca pelo saber de si mesmo fundamentado numa razão pura; ou na formatação de relações de poder entre corpos fundados numa razão prática; ou, ainda, em hermenêuticas de si pautadas em faculdade de juízo. Assim, a Abertura para o Outro permanece num avanço definitivo, própria de um ser impossibilitado de se delimitar por completo. Nem os fundamentos que sustentam sua reivindicada humanidade são permanentes, absolutos ou universais. Pelo contrário: pela análise foucaultiana, nós os compreendemos como invenções incessantemente defendidas de novo por esse que tenazmente se insiste nos limites do Mesmo-homem. Direcionamentos do modo de pensar que são os cerceamentos do Mesmo na possibilidade de se pensar Outro.

Em relação ao sujeito considerado como fundador do sentido, a finalidade do discurso fica reduzida a ser a expressão de sua interioridade: pensamentos, recordações, sentimentos. No caso da experiência original, ao contrário, se supõe que a ordem do discurso se limita a ser a explicitação de um sentido que já existe nas coisas e, por isso, basta lê-lo para poder dizê-lo. A mediação universal, em contrapartida, não parte nem do papel fundacional do sujeito nem da presença prévia do sentido nas coisas; supõe que, por meio das formas de intercâmbio de discursos (diálogos, discussões, réplicas), se ascende até uma instância, a da razão ou do *logos*, que os transcende a todos. (CASTRO, 2017, p. 79-80).

Realidades discursivas criadas e mantidas em interação com práticas de relações de poder e concepções de si que dizem muito mais do inventor, seu esforço e entusiasmo com sua invenção que de um sujeito essencialmente fundado e universalmente mediado a partir de experiências originárias.

Desvencilhando-se da busca pela experiência original, pela mediação universal e pela fundamentação natural, Foucault promove a desconfiança do homem para com os signos destacando “[...] marcas de outra coisa, como o sujeito, a experiência ou a razão [...]” (CASTRO, 2017, p. 80). Nesse mesmo sentido, Ternes (1995, p. 48) destaca o quanto o pensador francês “[...] mostra a ausência de todo fundamento [...]”.

O sinal de uma Abertura se forma no entendimento dado pela reflexão antropológica na sua interação com o projeto crítico. Liberdade de possibilidade e não possibilidade de liberdade — quer dizer, soltura na delimitação do possível e não viabilidade de autonomia proveniente da relação confusa entre a mente [*Gemut*] e o espírito [*Geist*]. O descerramento de si na possibilidade nunca sanada da sua autodeterminação, na ausência de infinito que resguarde seus limites incessantemente vazados.

Em sua análise do pensamento kantiano, é Kraemer (2011, p. 120) quem destaca o quanto “[...] o domínio antropológico se estende na forma de um território com duas margens:

uma das margens é constituída pela Crítica e a outra pelo transcendental, caracterizado [...] como Abertura [...]”. Acompanhando a leitura de Kraemer acerca da Tese Complementar de Foucault, compreendemos a reflexão antropológica como esse domínio pelo qual se chega se e somente se passar por sua margem estritamente crítica, em que se pode observar o limite do pensar na análise do Mesmo — chegando à sua outra extremidade, o transcendental, a fronteira da Abertura para o Outro. Observamos essas margens presentes na perspectiva das práticas de saber, das relações de poder e das hermenêuticas de si. Desse modo:

[...] enquanto lugar de passagem, a empiricidade do homem é condição de abertura para o fundamental, mas que deve se liquidar como essência: o homem, tal como está dado empiricamente, não pode ser seu próprio fundamento, o que o lançaria na pura finitude. (KRAEMER, 2011, p. 121).

O ser humano sem fundamento não passa de uma invenção acreditada insistentemente na repetição do Mesmo que criou acerca de si. O homem não pode ser reduzido à condição de objeto a ser conhecido justamente devido à sua condição de Abertura para o Outro como a dimensão oposta à do limite crítico da produção da verdade, porque ele tem uma condição perpétua de inaugurar o radicalmente novo. “O território central do conhecimento (originário), margeado pela Crítica e pela Abertura, mostra-se delineado em seus contornos principais [...]” (KRAEMER, 2011, p. 122).

Nos desdobramentos da relação Mesmo e Outro, a relação entre Foucault e a Filosofia representa crítica na medida em que reconhece os limites do saber, do poder e de si em determinada área ao mesmo em tempo em que, não sendo propositivos, apontam para a Abertura. O Mesmo se produz, assim, num afã de objetivação — que, na produção de conhecimento sobre o ser humano, cristaliza o saber, o poder e a subjetividade. Isto é, inviabilizando, por sua vez, a possibilidade que lhe é própria de inauguração do inédito, de promover o que ainda não é; travando a Abertura para o Outro. Esse algo que é distinto de tudo o que já se foi.

Sem a reflexão antropológica, “[...] o pensamento repetirá indefinidamente o Mesmo [...]” (KRAEMER, 2011, p. 123). Em outras palavras, as conclusões acerca do limite do conhecimento presentes no projeto crítico kantiano, sem considerar a Antropologia, nada mais realizam que a análise e a reanálise das condições de verdade do Mesmo, do que aí já se encontra. A problemática, por conseguinte, da filosofia pós-Kant que permanece na atualidade, consiste na tentativa incessante de reduzir essa dispersão das três dimensões — da razão pura, da razão prática e da faculdade do juízo — à reflexão antropológica.

Não que Foucault seja kantiano; pelo contrário, a torsão que ele faz do modo de pensar de Kant é o que permite ao pensador francês a construção singular de seu próprio modo de pensar. César Candiotto afirma, em sua leitura de Foucault, que:

[...] cada época constrói seus próprios objetos para significar o que pensa; mas esse pensamento, por sua vez, está condicionado por um impensado que escapa ao domínio da consciência e que torna possível a constituição de saberes e ciências, assim como a elaboração de filosofias e manifestações culturais. Esse impensado é a *épistémè* de uma época. (CANDIOTTO, 2009, p. 187).

Lebrun (1985, p. 13) também relaciona diretamente a noção de impensado com a concepção do Outro no contexto de que disciplinas como a fenomenologia foram levadas a pensar o impensado. Isto é, “[...] esse Outro absoluto do homem, que o pensamento do século XIX evocou de maneira intermitente [...]”.

Diante dessa relação e da já exposta a partir das análises de Candiotto, consideramos necessário reiterar a compreensão de que o impensado não consiste precisamente no Outro. Apesar de se aproximar dele, está constantemente sendo tragado pelo pensado já determinado, pela *episteme* da qual faz parte.

No contexto desta análise, entendemos o Outro, portanto, enquanto a inauguração de uma nova *episteme*, de um novo modo de ser, de novas relações de poder, de novas práticas de saber — e não a representação das figuras do impensado que habitam a fragilidade do pensado na ordem da *episteme* da qual brota, tocando-o de várias formas em tentativas incessantes de absorção pelo pensar já posto.

O pensamento-limite é justamente esse que caminha pelas fronteiras do que se pode saber, do que se pode fazer, do que se pode esperar — quer dizer, pelos limites do dito, pelo corpo, pelas práticas de si. Descobridor do diferente, do estranho, daquilo que avança para além do Mesmo num movimento crítico que fatalmente expõe a Abertura do seu próprio pensar. Em outras palavras, é “[...] o interesse foucaultiano pelo limite, pelas fronteiras, pelas dobras, pelo indefinido, o *quase-outro* [...]” (TERNES, 1995, p. 51, grifo do autor).

Há um interesse primordial de Foucault por pensamentos outros, pensamentos de fora, heterotopias especificamente ao tanger o além do já dado — forçando, expondo, tensionando as fronteiras existentes entre as verdades do saber, as relações de poder e as construções éticas de si.

Ademais, o pensador francês não critica o modo de constituição do Mesmo para inaugurar a sua própria verdade e estabelecer os limites que considera adequados, mas para deixar o abismo do não-aí ao questionar radicalmente o fundamental ou o essencial. Em outras palavras, as pesquisas foucaultianas expõem um modo de pensamento que, ao mostrarem a

invenção não perene do humano, fazem questão de, não sendo propositivas, apontarem veementemente para a Abertura a um Outro. O pensamento de Foucault consiste, por conseguinte, numa denúncia da penumbra com a qual o Outro constantemente envolve o Mesmo do ser humano — indicando a Abertura da nossa finitude para modos de ser fundamentalmente distintos.

Desse modo, além de ser crítica do Mesmo, o pensamento de Foucault enaltece o avançar sobre o Outro:

É tornar-se livre para pensar e amar o que, em nosso universo, ruga desde Nietzsche; diferenças insubmissas e repetições sem origem que sacodem nosso velho vulcão extinto; que fizeram espoucar, desde Mallarmé, a literatura; que fissuram e multiplicaram o espaço da pintura (divisões de Rothko, sulcos de Noland, repetições modificadas de Warhol); que definitivamente quebraram, desde Webern, a linha sólida da música; que anunciam todas as rupturas históricas de nosso mundo. (FOUCAULT, 2013c, p. 150).

Nesse sentido, a proposta do restante do capítulo desdobrar-se-á nos mais diversos rastros que Foucault deixa na exploração que realiza dessas experiências do Outro; formações de saber, relações de poder e práticas de si que podem ser consideradas inéditas. Isto é, para além dos limites traçados do que se podia até então saber, poder e ser.

No avanço de suas pesquisas e no desenvolvimento de suas ferramentas metodológicas, Foucault consegue dizer sobre o Mesmo sem cair no sono antropológico. Em outras palavras, notar e valorizar experiências outras que se dão além do espaço do Mesmo, além da linguagem racional entre o sujeito e o objeto do conhecimento, além da razão econômica corporal já experimentada, além de *ethos* já dados.

Ademais, devemos destacar o risco do Outro tornar-se o Mesmo quando a Abertura se torna vanguarda a ser seguida, modelo a guiar, estrutura repetida.

Tudo o que experimentamos, hoje, sob o modo de limite, de estranheza ou do insuportável terá alcançado a serenidade do positivo. E o que esse Exterior designa para nós, atualmente, arrisca-se, de fato, a um dia designar-nos [...]. (FOUCAULT, 2014a, p. 210).

Observamos, no pensamento foucaultiano, o alerta de que o Outro corre o risco de tornar-se o Mesmo ao se constituir como as condições de possibilidade de uma época, promovendo todo um campo de relações, de saberes e ciências, de filosofias e culturas. Por isso, Foucault não recomenda ou realiza qualquer proposta de solução ou idealização do que seria o certo, o correto, o melhor ou mais verdadeiro a se fazer, pois ele está ciente o tempo todo do risco de sair da zona de pensar o Outro e inaugurar as possibilidades de saber de uma nova época que logo seria mais do Mesmo.

Por conseguinte, Foucault se mantém na interação da crítica com a reflexão antropológica para sustentar sempre a Abertura da constituição da possibilidade do pensar Outro sem fazer desse um novo Mesmo. O que importa ao pensador francês é manter o veio kantiano na problemática irresolúvel da finitude moderna — que a filosofia, desde então, insiste em fechar com seus tratados, seus escopos, seus ensaios e suas teorias.

4.1 A linguagem e a literatura: o saber Outro

Renato Janine Ribeiro (1985, p. 27, grifos do autor) apresenta relevante maneira de observar o pensamento foucaultiano enquanto “[...] um discurso cujo traço essencial talvez seja, justamente, o de ser *diferente* – o de ser inesperado, o de aparecer sob a forma do *talvez* [...]”. Não como um sinal de modéstia, mas como “distintivo do inédito”.

Foucault volta, subtrai, esguia com o pensar, de soslaio admira o já aprofundado. De acordo com Ribeiro (1985, p. 28), “[...] a maneira foucaultiana de pensar privilegia constantemente o inesperado [...]”. Nesse sentido, o uso, por exemplo, dos autores espanhóis na obra *As palavras e as coisas*, constitui elemento minucioso na crítica do Mesmo. Isto é, tendo em vista serem escritos do Outro que permitiram ao pensador francês vislumbrar a Abertura no pensar o que ainda não é, o distinto de todo o real, de todo o pensável. É no “[...] desconcertar os hábitos de nossa razão para fazer-nos pensar [...]” (RIBEIRO, 1985, p. 34) que consiste o efeito essencial esperado por Foucault do uso desses autores nas suas pesquisas e análises.

Em sua relevância universal, a ruptura da reflexão filosófica com a língua latina concede, à *Antropologia*, a possibilidade do ser humano “[...] encontrar seu lugar de origem e de definir seu campo de exploração em uma língua dada [...]” (FOUCAULT, 2011b, p. 89). Qualquer que seja, é justamente na língua falada que se pode realizar uma reflexão do homem no mundo.

Nesse contexto de análise, “[...] o solo real da experiência antropológica é muito mais linguístico do que psicológico [...]” (FOUCAULT, 2011b, p. 90). A língua não como sistema a ser interrogado, mas como elemento evidente de situação — estar situado, situar-se — para o trabalho do pensamento humano; “[...] instrumentos de trocas, veículo de diálogos, virtualidade de acordo, a língua é o campo comum à filosofia e à não-filosofia [...]” (FOUCAULT, 2011b, p. 90).

A verdade trazida pela reflexão antropológica não é uma verdade anterior à linguagem nem tem a pretensão de transmitir essa verdade *a priori*, sendo “[...] mais interior e mais

complexa porque está no próprio movimento da troca e porque a troca realiza a verdade universal do homem [...]” (FOUCAULT, 2011b, p. 91).

Na perspectiva antropológica, “[...] a verdade configura-se, pois, através da dispersão temporal das sínteses e no movimento da linguagem e da troca [...]” (FOUCAULT, 2011b, p. 92). A verdade não em sua forma primitiva nem em uma constituição *a priori* puro choque do dado ou num sistema linguístico em seu ponto zero, mas a verdade no tempo decorrido na linguagem já falada, no fluxo temporal, na língua distante de sua forma originária — “[...] o universal nascendo em meio à experiência no movimento do *verdadeiramente temporal* e do *realmente trocado* [...]” (FOUCAULT, 2011b, p. 92, grifos do autor).

Temporalidade e linguagem; ser desdobrado no tempo que preenche o mundo através da fala, circunscrevendo-se, assim, num determinado espaço. Espaço e tempo se cruzam, portanto, na língua desse ser que se percebe *antropos*.

Ester Jordana (2016, p. 69, tradução nossa) situa a aposta foucaultiana “[...] de explorar os possíveis espaços de pensamento que abre a literatura [...]”³⁰. É nesses espaços feitos pela literatura que visualizamos Foucault explorando as possibilidades do Outro — especificamente, o Outro da linguagem.

Constata Jordana (2016, p. 71, tradução nossa) que, “[...] frente às alternativas do estruturalismo, da hermenêutica ou da fenomenología, a aposta de Foucault passa por abrir uma via de exploração a partir da linguagem sem sujeito posto em jogo pela literatura [...]”³¹. Feita na elasticidade do tempo e do mundo da língua, que é sua matéria-prima, “[...] a experiência da literatura configura para Foucault, um espaço distintivo [...]”³² (JORDANA, 2016, p. 80), pois permite ao pensador francês “[...] fazer experiência da finitude sem submetê-la ao movimento do infinito ao fazê-la afirmando o espaço vazio em que se desdobra [...]”³³ (JORDANA, 2016, p. 80, tradução nossa).

A literatura, essa que se desenvolve ao final do século XIX, como analisa Deleuze, (2017, p. 29), “[...] se torna, neste momento, a maneira de congrega a linguagem ‘do fora’ [...]”. Isso quer dizer que determinadas experiências literárias promovem, por conseguinte, pela linguagem utilizada, no modo como é utilizada, no cruzamento com a temática e no conteúdo

³⁰ Original em espanhol: “[...] de explorar los posibles espacios de pensamiento que abre la literatura [...]” (JORDANA, 2016, p. 69).

³¹ Original em espanhol: “[...] frente a las alternativas del estructuralismo, la hermenéutica o la fenomenología, la apuesta de Foucault pasa por abrir una vía de exploración a partir del lenguaje sin sujeto puesto en juego por la literatura [...]” (JORDANA, 2016, p. 71).

³² Original em espanhol: “[...] la experiencia de la literatura configura para Foucault, un espacio distintivo [...]” (JORDANA, 2016, p. 80).

³³ Original em espanhol: “[...] hacer experiencia de la finitude sin subsumirla al movimiento de lo infinito al hacerlo afirmando el espacio vacío em que se despliega [...]” (JORDANA, 2016, p. 80).

trabalhado, atravessamentos por essa linguagem que não somente os revela ao leitor, mas entrega a si — bem como o próprio autor no ato de escrever.

“A literatura abandona toda exigência de representação para congregar uma linguagem opaca, irreduzível a toda representação, e a faz atuar como totalidade da linguagem [...]” (DELEUZE, 2017, p. 29). E é somente o leitor, no próprio ato da leitura, que pode lidar com essa percepção.

Todo esse entrelaçamento, portanto — língua, autor, leitor, ser de linguagem —, somente pode se dar num tempo em que, cingidos esses elementos, cruzam-se novamente para revelarem o vazio preenchido pela pura criatividade. O mundo literário constitui essa batalha perene de um ser que, embora vazio e sem fundamento, é fazedor de línguas; descobre, na ficção da escrita, a experiência de sua temporalidade finita e de seu espaço impreenchível. Foucault observa a finitude humana enquanto:

[...] o mais essencial dos acidentes da linguagem (seu limite e centro): no dia em que se falou para a morte e contra ela, para dominá-la e detê-la, alguma coisa nasceu, murmúrio que se retoma, se conta e se reduplica ininterruptamente, conforme uma multiplicação e um espessamento fantásticos em que se aloja e se esconde nossa linguagem de hoje. (FOUCAULT, 2013d, p. 50).

Nesse contexto, a literatura constitui exemplo de domínio no qual a morte do homem se manifesta na própria maneira de expressão da linguagem. O destaque em Foucault (2011a, p. 167) é Blanchot, por sua determinação de que, “[...] na realidade, uma obra não é de modo algum a forma de expressão de uma individualidade particular. A obra comporta sempre, por assim dizer, a morte do próprio autor [...]”.

Na morte do ser humano na escrita — quer dizer, quando o pensamento foucaultiano visa ao não antropológico; almeja o Outro na linguagem —, busca-se a não determinação do ser humano, o seu sumiço, uma experiência em que a finitude humana pode, enfim, experimentar-se ao extremo.

Escreve-se tão somente para, ao mesmo tempo, desaparecer. De algum modo, a obra existe por ela mesma, como o escoamento nu e anônimo da linguagem, e é dessa existência anônima e neutra da linguagem que devemos agora nos ocupar. A obra compõe-se de algumas relações no interior da própria linguagem. Ela é uma estrutura particular no mundo da linguagem, no discurso e na literatura. (FOUCAULT, 2011a, p. 167).

A literatura consiste, para Foucault, num processo de desconstituir a linguagem do seu enquadramento Mesmo — isto é, em avançar com a língua para além dos limites já dados pelas condições de estabelecimento do verdadeiro em que se está inserido, seu tempo e seu espaço. Transpassando enunciados, discursos e arquivos, a literatura é a linguagem que distorce a

verdade não para entregar uma mentira ou algumas ilusões, mas para fazer experimentar a língua de um modo Outro.

De acordo com Nigro (2014, p. 32), da “[...] impossibilidade de dizer com a linguagem de todos os dias uma experiência que escapa às suas próprias palavras [...]”, reconhece-se a lacuna em que a morte de Deus e a do homem “[...] [esvaziaram] a linguagem sem, no entanto, poder preenchê-la [...]” (NIGRO, 2014, p. 32).

A literatura, na perspectiva foucaultiana, é oportunidade de experienciar os signos e todo o código linguístico de um modo inédito, desconcertante, extraordinário; é o espaço em que o leitor prova a morte de si na própria leitura — quer dizer, o vazio que a linguagem constrói e para o espaço no qual o leva. Na morte de seu saber, ele pode se saber Outro.

A literatura “[...] não é o lugar de revelação da alma humana, mas antes, o não-lugar da linguagem em sua espessura própria [...]” (TERNES, 2016, p. 154). Desse modo, a literatura pode ser entendida, nas análises foucaultianas, como a oportunidade de realizar, de construir, de inventar o Outro que habita para além das bordas as quais dissolve.

Esse Outro não é alteridade, não constitui um diferente; é apenas o que ainda não se foi, um pensar ainda impensável — ou, melhor, uma experiência da linguagem que leva o ser que é linguagem para além dessa própria língua, na qual ele se agarra para se fundamentar, para dizer, para pensar. É o que destaca Amiot, mais especificamente no que tange ao uso de Borges na obra *As Palavras e as Coisas*:

Foucault parte da nossa impossibilidade de pensar determinadas ordens, como a da “certa enciclopédia chinesa” citada por Borges, que agrupa os animais segundo critérios que nos parecem absolutamente heterogêneos. Pouco importa que se trate de uma brincadeira; de todo modo surge o problema da elucidação do *a priori histórico* a partir do qual ordenamos as coisas em um espaço comum.³⁴ (AMIOT, 1970, p. 60, tradução nossa, grifos do autor).

A enciclopédia de Borges causa estranheza pois está estruturada em outro *a priori* histórico — qual é incognoscível para nós, inseridos em outras condições de verdade. Foucault contrapõe, através de Borges, a experiência do Outro diante do Mesmo; essa literatura feita para a Abertura.

Em toda cultura existem: em um extremo, os códigos fundamentais ou ordenadores que fixam as ordens empíricas com os que cada homem se entenderá (linguagem, esquemas perceptivos, intercâmbios técnicos, valores...), e em e outro extremo, as

³⁴ Original em espanhol: “Foucault parte de nuestra imposibilidad de pensar determinados órdenes, como el de ‘cierta enciclopédia china’ citada por Borges, que agrupa a los animales según criterios que nos parecen absolutamente heterogéneos. Poco importa que se trate de una broma; de todos modos surge el problema de la elucidación del *a priori histórico* a partir del cual ordenamos las cosas en un espacio común.” (AMIOT, 1970, p. 60).

ciências e as filosofias, que são explicações ou reflexões sobre a ordem (e determinam sua lei geral, seu princípio)³⁵. (AMIOT, 1970, p. 60-61, tradução nossa).

A literatura como “[...] uma linguagem segunda, redobrada sobre ela própria, que quer dizer outra coisa diferente do que diz [...]” (FOUCAULT, 2014a, p. 225). Desfazendo-se das condições de verdade, do dito verdadeiro, do escrito enquadrado — que o fazem cognoscível nas próprias estruturas pelas quais perpassam —, esses escritores criam possibilidades do Outro no próprio saber.

Retorno incessantemente repetido sem conseguir fazer da palavra Mesmo — pelo contrário, a literatura faz palavra Outra; tem “[...] poder de modificar soberanamente os valores e as significações da língua à qual, apesar de tudo (e de fato), ela pertencia; ela suspendia o reino da língua em um gesto atual de escrita [...]” (FOUCAULT 2014a, p. 217).

A Literatura é rasgo no Mesmo do ser humano; experimentos e expressões do que não é, do não estabelecido, do já dado na linguagem. De acordo com Bruns (2016, p. 416), o interesse de Foucault pela literatura diz respeito:

[...] [a] uma certa experiência da alteridade da linguagem, e por sua vez como uma espécie de escrita que não é mais produtiva de obras no sentido aristotélico de estruturas logicamente integradas e translúcidas (isto é, belos objetos de arte) [...]. (BRUNS, 2016, p. 416).

A literatura enquanto possibilidade do uso da linguagem para além dos limites de qualquer formalismo, categorização, estruturação — e sim experiências do Outro no Mesmo da linguagem. Considerando a escrita alfabética como uma forma de duplicação, “[...] pois representa não o significado, mas os elementos fonéticos que o significam [...]” (FOUCAULT, 2013d, p. 50). Ainda sobre o assunto, o pensador francês esclarece:

Escrever, para a cultura ocidental, seria inicialmente se colocar no espaço virtual da autorrepresentação e do redobramento; a escrita significando não a coisa, mas a palavra, a obra de linguagem não faria outra coisa além de avançar mais profundamente na impalpável densidade do espelho, suscitar o duplo deste duplo que é já a escrita, descobrir assim um infinito possível e impossível, perseguir incessantemente a palavra, mantê-la além da morte que a condena, e liberar o jorro do murmúrio. (FOUCAULT, 2013d, p. 50).

A literatura pode ser compreendida como “[...] uma linguagem diferente que retoma e consome em sua fulguração outra linguagem diferente, fazendo nascer uma figura obscura mas

³⁵ Original em espanhol: “En toda cultura existen: en un extremo, los códigos fundamentales u ordenadores que fijan los órdenes empíricos con los que cada hombre se entenderá (lenguaje, esquemas perceptivos, intercambios técnicos, valores...), y en otro extremo, las ciencias y las filosofías, que son explicaciones o reflexiones sobre el orden (y determinan su ley general, su principio).” (AMIOT, 1970, p. 60-61).

dominadora na qual atuam a morte, o espelho e o duplo, o ondeado ao infinito das palavras [...]” (FOUCAULT, 2013d, p. 58).

A literatura se distancia, assim, da escrita justamente por não tentar reduplicar a coisa no estabelecimento autoritário das palavras; não esconder a finitude desse ser que não tem mais o infinito para o sustentar, mas expor o vazio sustentador desse ser inventado — qual enfrenta sua morte, sua finitude, consciente da distância intransponível entre as palavras e as coisas.

[...] quando o livro não é mais o espaço onde a palavra adquire a figura (figuras de estilo, de retórica e de linguagem), mas o lugar onde os livros são todos retomados e consumidos: lugar sem lugar, pois obriga todos os livros passados neste impossível “volume”, que vem colocar seu murmúrio entre tantos outros — após tantos outros, antes de todos os outros. (FOUCAULT 2013d, p. 60).

Diferentemente dessa literatura que nos fala Foucault, que faz Abertura no Mesmo da Palavra, há certa escrita que se desdobra nas significações do Mesmo. Não é a “[...] escrita institucionalizada sob a forma da literatura [...]” (FOUCAULT, 2012a, p. 54) que interessa ao pensador francês. Ele considera literatura essa escrita que transborda a própria linguagem da razão. “O que Foucault chama Literatura é ‘aquilo que em nenhum caso pode se pensar a partir de uma teoria da significação’ [...]”³⁶ (AMIOT, 1970, p. 63, tradução nossa). É o que está sempre além, fazendo-se aquém do já delimitado e estabelecido. Há singularidade na concepção da ideia para ele:

A filologia reúne as palavras depositadas pela história; a formalização busca a unidade desprendendo as palavras do concreto até obriga-las a no expressar mais que as formas do pensamento; a interpretação interroga às palavras pelo lado de seu sentido latente; e por último a literatura, recentemente delimitada como fenômeno específico [...], se opõe diretamente ao positivismo que reduz as palavras ao estado de objetos transparentes do conhecimento e, na exacerbada denegação de si mesma, afirma a linguagem em sua espessura existencial inacessível.³⁷ (AMIOT, 1970, p. 75, tradução nossa).

Ribeiro (1985) faz um apanhado sintético do uso da literatura em *As Palavras e as Coisas* destacando Borges, Velázquez e D. Quixote. Deleuze situa três destaques da linguagem de fronteira em Foucault:

[...] [o] procedimento de Roussel, de quem ele retoma a análise, o procedimento de Brisset, e o procedimento de um norte-americano extremamente atual, um americano contemporâneo que se chama [Louis] Wolfson e que forjara um tratamento especial da linguagem [...]. (DELEUZE, 2017, p. 6-7).

³⁶ Original em espanhol: “Lo que Foucault llama Literatura es ‘aquello que en ningún caso puede pensarse a partir de una teoría de la significación [...]’” (AMIOT, 1970, p. 63).

³⁷ Original em espanhol: “La filología reúne las palabras depositadas por la historia; la formalización busca la unidad desprendiendo las palabras de lo concreto hasta obligarlas a no expresar más que las formas del pensamiento; la interpretación interroga a las palabras por el lado de su sentido latente; y por último la literatura, recientemente aislada como fenómeno específico [...], se opone directamente al positivismo que reduce las palabras al estado de objetos transparentes del conocer y, en la exacerbada denegación de sí misma, afirma el lenguaje em su espesor existencial inaccesible.” (AMIOT, 1973, p. 75).

Além de Blanchot, o pensador francês cita, ainda, Sade, Lautréamont e Bataille, destacando esse distorcer tal qual o universal numa linguagem transtornada de si própria. Reiterando Ribeiro (1985, p. 24), há um fascínio de Foucault pelos textos literários, referindo-se apenas ao fato deles serem “[...] o elemento mais tangível para pensar o que pensaram os homens [...]”, mas principalmente por serem “[...] textos que subvertem datas e enquadramentos [...]” (RIBEIRO, 1985, p. 24).

Nesse sentido, o essencial não consiste na citação de Borges, de Velasquez ou de quem quer que seja. O importante “[...] é que o próprio Foucault arme seu discurso de recursos literários, para pô-lo a serviço do pensar [...]” (RIBEIRO, 1985, p. 33). Qualquer literatura citada por Foucault serve como referência por determinado uso da linguagem que o próprio pensador valoriza.

Esses vários autores e suas expressões escritas são, através da literatura, fazedores do Outro para além do Mesmo na linguagem. “Ao contrário de uma tradição filosófica forte, que desconsiderou o literário como forma de conhecimento, Foucault incorporou-o no seu próprio texto, como indutor de pensamento [...]” (RIBEIRO, 1985, p. 34).

Em 1973, questionado acerca do que lhe interessava na produção literária francesa, mais especificamente no que tange a sua preferência não por clássicos, mas por autores como Georges Bataille e Artaud, Foucault afirmou:

Eu continuo a me interessar muito por esses escritores que, de algum modo, abalaram o que se poderia chamar de os limites e as categorias do pensamento, Blanchot, Bataille, Klossowski, Artaud, no interior do discurso filosófico ocidental, fizeram aparecer, penso eu, alguma coisa que era a própria linguagem do pensamento. Não é filosofia, não é a literatura, não são ensaios, é o pensamento falando, e o pensamento, de algum modo, sempre aquém da linguagem, escapando sempre à linguagem, e depois a linguagem tornando a alcançá-lo, indo além dele, e depois o pensamento escapando dela novamente; foi essa muito curiosa relação de encadeamentos, de ultrapassagens recíprocas, de entrelaçamentos e de desequilíbrios entre o pensamento e o discurso nesses escritores que me interessou muito. (FOUCAULT, 2012a, p. 53).

Não há, em Foucault, uma ontologização da literatura. Seu interesse são as experiências com a língua para além do Mesmo, numa degustação do que ainda não é mas se faz ser na literatura — enquanto linguagem torcida sobre si para além do que foi feita para ser.

Parece-me que a literatura atual faz parte do mesmo pensamento não dialético que caracteriza a filosofia. Creio que a maneira de utilizar a linguagem em uma dada cultura e em um dado momento encontra-se intimamente ligada a todas as outras formas de pensamento [...]. (FOUCAULT, 2011a, p. 50).

A literatura, espaço em que a linguagem permite explorar o vazio da moderna invenção: o humano. Nesse “[...] espaço vazio do homem desaparecido [...]” (MACHADO, 2000, p.

113), nesse ser da linguagem e ser do sujeito, nessa relação profícua a partir do sono antropológico que enreda o pensar moderno, a literatura

[...] constitui o fora de qualquer obra, o que sulca toda linguagem escrita e deixa em qualquer texto a marca vazia de uma ranhura. Ela não é um modo de linguagem, mas um oco que percorre como um grande movimento todas as linguagens literárias [...]. (FOUCAULT, 2013c, p. 72-73).

Usos comuns da língua, corpos disciplinados, subjetividades reproduzidas: esses são os elementos desmoronados nas literaturas apreciadas por Foucault.

Diante do ser humano das ciências e da filosofia, conclui Machado (2000, p. 116), Foucault “[...] enalteceu o ser da linguagem da literatura [...]”. Daí a valorização de autores como Artaud, Bataille, Klossowski e Blachot, pois constituem pensamento que “[...] resiste ao sono antropológico e almeja pensar no vazio do homem desaparecido [...]” (MACHADO, 2000, p. 116). É na literatura que Foucault consegue experimentar a finitude humana sem cair no sono antropológico, em que:

[...] a linguagem nem remete a um sujeito nem a um objeto: elide sujeito e objeto, substituindo o homem, criado pela filosofia, pelas ciências empíricas e pelas ciências humanas modernas, por um espaço vazio fundamental onde ela se propaga, se expande, se repetindo, se reduplicando indefinidamente. (MACHADO, 2000, p. 113).

Em 1964, Foucault (2013d, p. 124) destaca Klossowski enquanto singularidade no campo literário, porque é desses autores que “[...] inventa, nessa retomada de sua própria linguagem, nesse recuo que não tende para nenhuma intimidade, um espaço de simulacro que é, sem dúvida, o lugar contemporâneo, mas ainda escondido, da literatura [...]”. Explorador do campo Outro, recusa a escrita do Mesmo e mostra como a literatura é espaço de experimentação de uma linguagem Outra.

O ser da literatura não concerne nem aos homens nem aos signos, mas ao espaço do duplo, ao vazio do simulacro onde o cristianismo se encantou com seu Demônio, e onde os gregos temeram a presença cintilante dos deuses com suas flechas. Distância e proximidade do Mesmo em que nós, agora, reencontramos nossa única linguagem. (FOUCAULT, 2013d, p. 124).

A experiência da literatura braceja contra o Mesmo e desvela seus signos perpetuados em representações violentadas para permanecer nos limites de seu engenho feito fundamento: o ser humano. Desconstruída a pluralidade dos deuses, desfeito de qualquer infinito, o pensar filosófico pôde, a um só tempo, vislumbrar o rasgo de Abertura de seu próprio ser antes de fechar-se no Mesmo do sono antropológico.

A literatura “[...] não é o lugar de revelação da alma humana, mas antes, o não-lugar da linguagem em sua espessura própria [...]” (TERNES, 2016, p. 154). Portanto, representa, nas análises foucaultianas, a oportunidade de realizar, de construir, de inventar o saber Outro que habita para além das bordas que dissolve — desconstruindo a linguagem do Mesmo, desabriga o Outro qual pode manifestar-se na palavra, experimentando para além do já estabelecido.

Foucault não deixa de acentuar, ainda, sua crítica diante do que se denomina classicamente de literário sem de fato ser linguagem exploradora do vazio da Abertura, mas estrutura de língua reprodutora do Mesmo em tema, conteúdo, arranjo, estilo. Afinal, não é somente escrever um livro para se romper o Mesmo. Pelo contrário: isso pode significar mais do Mesmo.

A literatura-Outro que Foucault destaca em suas pesquisas é singular. Na experiência literária enquanto produção estética da linguagem, a própria realidade é inventada na Abertura infinda do pensar — não enquanto produto da imaginação, mas como fruto da capacidade desse que não se quer mais homem que busca ir além do humano; anseio de vislumbrar mais do que se é, além do que pensa poder ser.

No sistema formador de existência da linguagem, o pensar consegue transitar livre da modulação que lhe é dada pela razão humana — desse modo de pensar inventado no qual nos enclausuramos. A literatura-Outra de que nos fala Foucault é experiência de saída: constitui ensaio de Outro para quem escreve e não necessariamente para quem lê. Esse, por vezes, é espectador-cúmplice da Abertura do Outro; desse que já não reside mais dentro dos limites do Mesmo-nós.

Dessa forma, como bem observa Machado (2000, p. 115), para Foucault, assim como para Blanchot, “[...] a literatura nunca é dada, nunca é totalmente realizada; ela está sempre no livro por vir e nenhum livro coincide com ela [...]”. Não podia ser diferente: a coincidência e a determinação fecham a possibilidade de Abertura própria do movimento literário bem como de todo movimento artístico — o ser que se tenta fazer Outro retornaria ao Mesmo impossibilitado permanentemente de ser além do que já se é. O que há após a Abertura Foucault não se arriscou a delimitar ou já seria um novo Mesmo a ser aberto para um novo Outro.

Através da literatura, na concepção foucaultiana, nota-se “[...] o colapso da subjetividade filosófica, sua dispersão no interior de uma linguagem que a despossuiu [...]” (NIGRO, 2014, p. 43). A literatura analisada por Foucault é Abertura constituída no âmbito da linguagem, mas não é qualquer obra literária que realiza o mesmo feito — e esse somente pode ser dito com letra maiúscula como em Abertura caso seja uma possibilidade de Outro diante do

Mesmo. “Não se trata do fim da filosofia, mas do fim do filósofo como forma soberana e primeira da linguagem filosófica [...]” (NIGRO, 2014, p. 43).

Foucault valoriza a literatura filosoficamente — quer dizer, enquanto uma experiência filosófica capaz de trazer à tona o saber.

Foucault literário, obcecado em dizer o invisível dos interstícios do mundo, a distância dos signos, simultaneamente o vazio e a matéria de uma linguagem se desejando inaugural e não repetição de uma ordem única, experiência e não designação. (REVEL, 2014, p. 58).

No contexto do pensamento foucaultiano, a palavra literária é valorizada pela sua capacidade de Abertura ao minar, na própria linguagem, a possibilidade mesma de ser das coisas; do Mesmo. Foucault (2016a, p. 56) destaca a palavra literária enquanto âmbito no qual “[...] escreve-se para se fazer a experiência e avaliar a extensão de uma liberdade que não existe mais senão nas palavras, mas que aí se fez fúria [...]”.

Entre o conhecimento imperfeito e o conhecimento estável e definitivo; entre a ilusão da verdade e a verdade científica; entremeada na verdade da ordem do objeto, a literatura é possibilidade da verdade Outra, do saber Outro, de experimentar uma escrita que já não está mais nos limites do Mesmo. É na linguagem literária que o Mesmo e Outro se comunicam e se embatem. É no trato de Abertura da linguagem para além do Mesmo que a experiência do Outro se faz literariamente.

4.1.1 A Escrita de Lispector: do Mesmo ao Outro pela Abertura da Palavra

“Liberando [o pensador] dos hábitos de uma razão preguiçosa, que se satisfaz com filiações e totalidades, a literatura e pintura fazem-no meditar o pouco pensado ou o não-pensável de uma época – temas que serão constantes em Foucault [...]”, afirma Ribeiro (1985, p. 33) acerca da importância do uso da linguagem nessas áreas no modo de pensar foucaultiano.

Observamos como, em Clarice Lispector, a palavra é distorcida para um lugar que custará a razão compreender — pois, expoente na literatura brasileira, a autora transgride a ideia, rompe com o vocábulo, faz reflexão do próprio raciocínio. Nesses caminhos tão caros a Foucault, Lispector desloca-se atenta ao revérbero no matutar do próprio pensamento.

Realizamos, assim, uma leitura de Lispector à luz de Foucault no intuito de mostrar como a escrita dessa autora pode ser vista enquanto um exemplo de experiência de Abertura da palavra. Crítica do Mesmo, ela realiza o Outro na literatura brasileira — quer dizer, no seu tempo e no seu espaço, ela faz o que antes não se havia feito; inaugura o inédito.

Utilizaremos *Água Viva*, *A Paixão segundo G.H.*, *A Maçã no Escuro* e *A culpa é minha ou A hora da estrela ou Ela que se arranje ou O direito ao grito ou Quanto ao futuro ou Lamento de um Blue ou Ela não sabe gritar ou Uma sensação de perda ou Assovio no escuro ou Eu não posso fazer nada ou Registro dos atos antecedentes ou História lacrimogênica de cordel ou Saída discreta pela porta dos fundos*³⁸ para perceber como Lispector vasculha com as e nas palavras; com essa e nessa matéria-prima do pensar.

Numa escrita transversal de contestação de valores, da sociedade, das condições de verdade, do fundamento das relações de poder e da construção de sua própria subjetividade, Lispector devassa fontes, extensão e limites do saber.

Primeiramente, observamos a escrita heterotópica de Lispector — quer dizer, sua capacidade de estrangular a linguagem, de desfazer o sentido das palavras, de alterar práticas de saberes, de remontar formações discursivas. Em seu prefácio de *As Palavras e as Coisas*, Foucault discorre acerca da noção de heterotopias, a qual serve para compreendermos a maneira da escrita de Clarice em suas obras.

As heterotopias inquietam, sem dúvida porque solapam secretamente a linguagem, porque impedem de nomear isto e aquilo, porque fracionam os nomes comuns ou os emaranham, porque arruinam de antemão a “sintaxe”, e não somente aquela que constrói as frases — aquela, menos manifesta, que autoriza “manter juntos” (ao lado e em frente umas das outras) as palavras e as coisas. (FOUCAULT. 2016b, p. XIII).

Em *A Hora da Estrela*, por exemplo, quando apresenta outros 13 títulos interligando-os pela conjunção alternativa “ou” como se uma nomeação pudesse substituir a outra. Título é designação, denominação. No contexto em que o um é mais do que esperado, é exigido, Lispector nos fornece treze perspectivas de adentrar a estória contada. *A Hora da Estrela* não passa de um ultraje, de uma escolha autoritária ou guia líder de uma armadilha de possibilidades? Poderia muito bem vir estampado na capa *A Culpa é Minha*, primeira titulação dentre as outras — ou, ainda, *Lamento de um Blue*.

Na indeterminação caótica de tantas referências significativas, Macabeia deixa de ser a simples estória de uma nordestina para tornar-se uma obra-labirinto de múltiplas entradas para a única saída sabida de todos nós: a morte. Uma experiência de linguagem que desfaz o Mesmo esperado na escrita possibilitando o Outro na leitura.

A leitura que Foucault (2016b, p. XIV) realiza de Jorge Luis Borges contém elementos que podem servir para compreendermos ainda mais a escrita de Lispector — como, por exemplo, no que se refere “[...] ao profundo daqueles cuja linguagem está arruinada: ter perdido

³⁸ Esse longo título com treze composições é o original que Clarice Lispector deu à obra conhecida popularmente como *A Hora da Estrela*.

o ‘comum’ do lugar e do nome [...]”. Esse “[...] próprio espaço do comum dos encontros [que] se acha arruinado [...]” (FOUCAULT, 2016, p. XI) consiste na monstruosidade de Borges e, de acordo com o pensador francês, também pode ser observado em Lispector.

Por exemplo: quando, em *A Paixão segundo G.H.*, escreve, pelo desabafo da protagonista, o quanto deve impedir-se de dar nome às coisas, pois “[...] nome é um acréscimo e impede o contato com a coisa. O nome da coisa é um intervalo para a coisa. A vontade do acréscimo é grande – porque a coisa nua é tão tediosa [...]” (LISPECTOR, 2009, p. 140). Nomear, conceituar, designar como elementos de um processo que estanca o pensamento, que lhe proporciona uma pausa em sua continuidade perene.

Foucault ainda argumenta (2016b, p. XIII) acerca das heterotopias. Afirma o quanto elas “[...] dessecam o propósito, estancam as palavras nelas próprias, contestam, desde a raiz, toda possibilidade de gramática; desfazem os mitos e imprimem esterilidade ao lirismo das frases [...]”. Nesse mesmo sentido, Lispector (2009, p. 173) alerta: “Só que ainda preciso tomar cuidado para não fazer disto mais do que isto, pois senão já não será mais isto. A essência é de uma insipidez pungente [...]”. O sem interesse, o sem graça, o chocho e o inosso do que se chama essencial, dessa profundidade que já não mais existe na modernidade, do raso que se restou saber, fazer, esperar.

Ah, meu amor, as coisas são muito delicadas. A gente pisa nelas com uma pata humana demais, com sentimentos demais. Só a delicadeza da inocência ou só da delicadeza dos iniciados é que sente o seu gosto quase nulo. Eu antes precisava de tempero para tudo, e era assim que eu pulava por cima da coisa e sentia o gosto do tempero. (LISPECTOR, 2009, p. 154).

Sentir o gosto do tempero, mas não o gosto das coisas destemperadas — quer dizer, não sentir o gosto das coisas, porque isso não tem jeito, mas o sabor das essências colocadas ali por nós, sabendo que somos nós os temperadores dessas coisas sem sabor, sem concepção. Lispector é como a enciclopédia chinesa citada por Borges e retomada por Foucault, conduzindo “[...] a um pensamento sem espaço, a palavras e categorias sem tempo nem lugar [...], todo sobrecarregado de figuras complexas, de caminhos emaranhados, de locais estranhos, de secretas passagens e imprevistas comunicações [...]” (FOUCAULT, 2016b, p. XIV-XV). Fora do tempo, sem espaço, ou num tempo que é o seu, num espaço construído pela colocação de seus próprios vocábulos, num mundo feito por suas próprias palavras.

Observamos, em *A paixão segundo G.H.*, o modo como a autora constrói o fluxo do pensar da protagonista, cujo maior medo é “[...] ir vivendo o que for sendo através [...]” (LISPECTOR, 2009, p. 11) — ciente da necessidade “[...] de cortar a carne em pedaços e distribuí-los pelos dias e pelas fomes [...]” (LISPECTOR, 2009, p. 12) a fim de evitar a

perdição e a loucura e “[...] ser de novo a vida humanizada [...]” (LISPECTOR, 2009, p. 12). Revelando, logo adiante: “[...] fatalmente sucumbirei à necessidade da forma que vem de meu pavor de ficar indelimitada [...]” (LISPECTOR, 2009, p. 13).

A escrita de Lispector nos permite experimentar o que não determina e o que não limita quando não diz quem somos. Pelo contrário: despedaça nosso ser ao longo do tempo da escrita — que, para nós, é o tempo da leitura — para mostrar como podemos saber quem somos. Isto é, seres pingados na temporalidade de suas páginas — sendo através do que se pode ser em suas palavras, do que está dado como condição de ser em seus livros. O saber ser numa experiência literária.

Nesse sentido, Lispector é como um saber Outro diante de todo um trato com o saber que pode ser designado como Mesmo — quer dizer, que não permite experiências daquele tipo, mas que se mantém dentro da ordem do discurso. Ainda mais explicitamente a escrita-desabafo de *Água Viva* como narrativa do “[...] captar a quarta dimensão do instante-já de tão fugidio não é mais porque agora tornou-se um novo instante-já que também não é mais [...]” (LISPECTOR, 1998b, p. 9).

Em sua escrita heterotópica, Lispector nos conduz a essas experiências que atravessam o Mesmo justamente porque não segue as estruturas esperadas da língua — ela força para além das delimitações próprias da linguagem.

Os romances levantados apresentam elementos de exploração da literatura, das palavras e da linguagem, incansavelmente acusando o pensar sobre o seu próprio raciocinar. “Ah, não sei como te dizer, já que só fico eloquente quando erro, o erro me leva a discutir e a pensar. Mas como te falar, se há um silêncio quando acerto? Como te falar do inexpressivo?” (LISPECTOR, 2009, p. 142), alerta a pensadora brasileira na pele de G.H. — esse nome só iniciado, mal aparecido, meio preso, quase escapulindo na fuga do ponto diminuto.

Como filosofar sobre a escrita Outra? Como mostrar a Abertura para o Outro na palavra que, ao ser Outra, já deixa de ser enunciado?

No entanto, é o próprio pensador francês que se mantém alerta o tempo todo, pois “[...] mesmo o infinito da linguagem se multiplica ao infinito, repetindo-se sem fim nas figuras desdobradas do Mesmo [...]” (FOUCAULT, 2013d, p. 59). Nesse sentido, destacamos, nas narrativas lispectorianas, a agonia do não conseguir desfazer-se das palavras — mesmo nesse jogo complexo de alterações de significados, estruturas, regras e normas.

Duplicando seu pensar incessantemente, Lispector revela, através de seus personagens, um descontentamento infindo de uma mente que almeja ir além do aprisionamento das palavras; esse escudo intransponível entre o eu e o real. “A palavra e a forma serão a tábua onde boiarei

sobre vagalhões de mudez [...]” (LISPECTOR, 2009, p. 18), escreve em *A paixão segundo G.H* — ou, ainda, quando o protagonista percebe significado na ausência de significação:

Eu estava vendo o que só teria sentido mais tarde – quero dizer, só mais tarde teria uma profunda falta de sentido. Só depois é que eu ia entender: o que parece falta de sentido – é o sentido. Todo momento de “falta de sentido” é exatamente a assustadora certeza de que ali há o sentido, e que não somente eu não alcanço, como não quero porque não tenho garantias. (LISPECTOR, 2009, p. 34-35).

Ora, o que é o romance *Água Viva*, de Lispector, senão uma descarga do pensar que não se controla, que se elabora no vomitar incontrolável de si? “Distância e proximidade do Mesmo em que nós, agora, reencontramos nossa única linguagem [...]” (FOUCAULT, 2013d, p. 124). Como a assustadora barata, interlocutora de G.H. — esse ser que, há trezentos e cinquenta milhões de anos, “[...] se repetiam sem se transformarem [...]” (LISPECTOR, 2009, p. 47).

Do inexpressivo diabólico, o gosto do nada, o aguardar o desconhecido, deixar de ser, despersonalidade da mudez. Desconfiada do caminho verdadeiro que conduz à sabedoria, Lispector recusa epistemologias e repudia estagnações nas imagens evocadas.

Meu erro, no entanto, devia ser o caminho de uma verdade: pois só quando erro é que saio do que conheço e do que entendo. Se a “verdade” fosse aquilo que posso entender – terminaria sendo apenas uma verdade pequena, do meu tamanho. (LISPECTOR, 2009, p. 110).

Essas cristalizações do pensar, engessadoras do fluxo que tanto lhe interessou investigar. Em termos foucaultianos, podemos dizer que é fazedora de aberturas na repetição do Mesmo à sua volta — desconfiada do aprisionamento das palavras, das conceituações enquadradoras. Verdade, certo, bem, correto, coerente, coeso, razão, função: termos que se sobrepõem conduzindo ao mesmo tempo em que enformam o pensar.

“Ser homem não dá certo, ser homem tem sido um constrangimento. O desconhecido nos aguarda, mas sinto que esse desconhecido é uma totalização e será a verdadeira humanização pela qual ansiamos [...]” (LISPECTOR, 2009, p. 172). Imposição violenta de um pensar constantemente dominado por palavras: isso é ser humano, ser essa ideia — tolher o ser que se é numa humanidade inventada.

Linguagem, portanto, determinante, empobrecedora, impeditiva de ir além de sua própria vida, de seu próprio sentir. Linguagem tão envolvente, capacidade que controla, expectativa que seduz, em que até “[...] eu [torna-se] um acréscimo de mim [...]” (LISPECTOR, 2009, p. 173), percebe a protagonista em G.H.

É na linguagem que o saber, com seus enunciados, com seu discurso, torce-se sobre si mesmo para se sustentar. É quando, tentando ver a nós próprios refletidos na linguagem,

percebemos essa Abertura que Lispector tão bem explora em seus livros. Nesse lugar privilegiado em que o pensamento pode enfim experimentar o Outro: na palavra.

“O perigo de meditar é o de sem querer começar a pensar, e pensar já não é meditar, pensar guia para um objetivo. O menos perigoso é, na meditação ‘ver’, o que prescinde de palavras de pensamento [...]”, escreve Lispector (2009, p. 112). Na fome que temos, tentamos pegar essas obras instáveis da escritora brasileira do mesmo modo que temos “[...] de pegar no escuro uma maçã – sem que ela caia [...]” (LISPECTOR, 1998a, p. 334).

Enfrentar a repetição do Mesmo que, alerta Foucault, prende o pensar no enquadramento desse ser humano inventado, constrangido à sua humanidade. Finitude desnorteada numa escrita de Abertura, linguagem torcida sobre si a fim de recolher os pingos cristalinos do pensamento.

Lispector desmorona o chão que a sustenta; narradora movediça tenta sobreviver no sufocamento das palavras. Romances boias jogados por Clarice Lispector ao mar para nos salvar? Ou seríamos, antes, os seres sobre os quais ela flutua, mantendo-se no fluxo vacilante, na correnteza encrustada do pensar por trás do palavreado, avançando sobre tempo e espaço? Na construção do real através da linguagem, os romances da autora brasileira dançam com o pensamento; ludibriam o raciocínio para fugirem da mácula do vocábulo.

Sem jamais conseguir escapar dessa penumbra do palavrear, na narrativa lispectoriana, o pensar avança na Abertura sobre o Outro constantemente disfarçado pela repetição do Mesmo. Enquanto Dom Quixote é tomado por Foucault como “o herói do Mesmo” justamente por ser “[...] o peregrino meticuloso que se detém diante de todas as marcas da similitude [...]” (FOUCAULT, 2016b, p. 63), destacamos as personagens de Lispector debatendo-se por uma Abertura para o Outro exatamente por se apresentarem em narrativas tentando escapar por entre as palavras que utilizam insatisfatoriamente, visto não conseguirem expressar exatamente seu pensar, seus desejos, suas razões, seu próprio ser.

Na literatura de Lispector, através da relação entre Foucault e a Filosofia, encontramos a linguagem fazendo constantemente um saber Outro para dar conta de saber-Mesmo daquele que a expressa.

4.2 A Pintura, a Fotografia, o Cinema e o Teatro: o Poder Outro

Foucault não considera teorias ou valoriza escolas ou metodologias específicas, mas considera determinadas ações em suas especificidades de ineditismo, de inauguração do que

antes não se realizava. Nesse sentido, levantaremos alguns exemplos sobre os quais Foucault se debruça a fim de destacar o que denominamos de Poder Outro.

Em outras palavras, destacaremos concepções em artes plásticas, no cinema e no teatro para ilustrar o que podemos entender enquanto a possibilidade de construção de relações de poder para além da Crítica do Mesmo — em um âmbito de Abertura para o Outro no âmbito do fazer.

Apresentaremos algumas obras de arte consideradas por Foucault como elementos-chave de compreensão do pensamento moderno: a de Velásquez, *As Meninas*; e a de Magritte, *Isto Não é um Cachimbo*. O intuito é de expor a contraposição entre a experiência de fazer a Crítica do Mesmo e a Abertura para o Outro.

Em seguida, analisaremos dois autores: Manet e Michals, mais especificamente em um subtópico. Isto é, a fim de destacarmos mais acentuadamente a Abertura pelo Olhar, o poder fazer Outro nas artes plásticas e na fotografia. Mais ao final, destacaremos, ainda, o cinema e o teatro — cada um em seu processo de experienciar o Mesmo e o Outro.

Inicialmente, situaremos a pintura *As Meninas*, um quadro de Vélasquez — exposto pelo pensador francês —, retomando *As Palavras e as Coisas*. No intuito de expor que, com essa construção, não observamos uma Abertura para o Outro: pelo contrário, notamos a exposição da *episteme* de uma época até os seus mais radicais limites, até as fronteiras do Mesmo — porque há, neste quadro de Velásquez, “[...] a representação da representação clássica e a definição do espaço que ela abre [...]” (FOUCAULT, 2016b, p. 20).

A obra expõe uma época que a repete; é a estrutura epistêmica de um tempo e de um espaço, é a própria Crítica do Mesmo. Afinal, consiste numa pintura que “[...] intenta representar-se a si mesma em todos os seus elementos, com suas imagens, os olhares aos quais ela se oferece, os rostos que torna visíveis, os gestos que a fazem nascer [...]” (FOUCAULT, 2016b, p. 20). No entanto, não realiza a Abertura para o Outro. Isto é, pois:

[...] 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. (FOUCAULT, 2016b, p. 20-21).

Quando, enfim, está no limite da Crítica do Mesmo, a um passo de expor o cruzamento do projeto crítico com a reflexão antropológica, Velásquez suprime o *antropos* para que a pintura *As Meninas* se dê como pura representação, como imitação adequada do tempo e do espaço que se intencionou retratar. “A pintura imitava o espaço. E a representação – fosse ela

festa ou saber – se dava como repetição: teatro da vida ou espelho do mundo [...]” (FOUCAULT, 2016b, p. 23).

Repetir o mundo, espelhar o espaço, espelhar na tela a realidade: “[...] tal era o título de toda linguagem, sua maneira de anunciar-se e de formular seu direito de falar [...]” (FOUCAULT, 2016b, p. 23). *As Meninas*, nesse contexto, não se apresenta como uma experiência do inédito, mas como uma crítica singular de seu tempo-espaço.

Figura 1: Quadro “As Meninas”, de Velázquez



Fonte: Vélasquez (1656)³⁹.

Por outro lado, notamos a análise denominada por Foucault *Isto não é um cachimbo* repetindo o nome de um quadro de Magritte em sua contraposição enunciativa relacionada à representatividade ali exposta — numa distorção entre o dito e o visto.

Trazer a imagem de um cachimbo com o signo “cachimbo” sendo negado logo embaixo, essa “[...] separação entre representação plástica e signo linguístico, (ou entre imagem e palavra ou entre, figura e grafismo) refere-se [...]”, esclarece Muricy (2011, p. 40), a um “[...] procedimento de demolição dessa tradição em Magritte [...]” (MURICY, 2011, p. 40).

Repete-se o nome com a negação na frente justamente para expor a não-representação, a não-repetição do espaço e do tempo. Como esclarece o próprio Foucault (2013d, p. 267) sucintamente, “[...] a pintura cessou de afirmar [...]” em Magritte.

³⁹ VÉLASQUEZ. *As Meninas*. 1656. Pintura, óleo sobre tela, 3,18 m x 2,76 m.

Afinal, “[...] [a ideia é] deixar o discurso cair segundo seu próprio peso e adquirir a forma visível das letras [...]” (FOUCAULT, 2013d, p. 267), como no título da obra *Isto Não É um Cachimbo*, de Magritte. “Letras que, à medida que são desenhadas, entram em uma relação incerta, indefinida, confusa com o próprio desenho [...]” (FOUCAULT, 2013d, p. 267), porque o que temos na tela é a figura de um cachimbo — mas, de fato, não é um cachimbo; apenas o signo indicativo, “[...] sem que nenhuma superfície possa lhes servir de lugar-comum [...]” (FOUCAULT, 2013d, p. 267).

De seu caligrama, Magritte faz uma Crítica do Mesmo para realizar uma Abertura em que só podemos encontrar o Outro, aquilo que não é, que ainda não pode ser, porque só estão dadas as condições de sua não-afirmação — de sua não possibilidade.

Em outras palavras, Magritte, em sua pintura, liga signos verbais a elementos plásticos não para imitar um tempo ou um espaço, mas para distorcer a própria possibilidade da representação como aspecto da linguagem — seja ela verbal, seja ela visual. Foucault faz o espectador encontrar o campo tripartido da Filosofia nessa tela para reconhecer o cruzamento da sua condição antropológica com seu projeto crítico.

Não mais uma pintura do Mesmo, algo elaborado dentro do limite, da extensão e da fonte do que se considera possível saber, fazer e esperar numa pintura, mas uma obra para levar você ao Outro — à experiência de Abertura que rompe os artifícios da linguagem e dos sinais quebrando toda a sequência que leva da liberdade à verdade e da verdade à liberdade de criar.

Expõe o Mesmo para, logo em seguida, apontar para um Outro logo depois de uma Abertura que se vê muito estreitada entre a pintura e seu título, entre a figura do cachimbo e a escrita “isto não é um cachimbo”. Foucault valoriza esse tipo de poder fazer nas artes plásticas, na fotografia, no cinema e no teatro. Suas entrevistas, seus artigos e comentários apontam, analisam, congratulam sempre essas experiências que nos levam para o inédito.

Porém, não se trata de um novo compreendido de qualquer maneira. É o novo no sentido do Outro, disso que é capaz de superar o Mesmo, de compreender as coisas tais como são e propor algo até então nunca proposto. No caso de Magritte, uma representação que nega seu próprio representar. O inédito se faz na pintura que se pinta para não ser o que se é; um poder fazer diferente do que até então se fazia com as artes plásticas.

Figura 2: Quadro “A Traição das Imagens”, de Magritte



Fonte: Magritte (1929)⁴⁰.

Apontamos obras de Velásquez e Magritte no intuito de ressaltar experiências de Crítica do Mesmo e de Abertura para o Outro no que tange às relações de poder. Destacamos, ainda, o curso que Foucault realizou a respeito de algumas telas de Manet para apresentar o espaço, a luz e seus elementos.

Também analisaremos fotografias de Michals para notarmos a Abertura do Olhar possibilitada na Crítica feita do Mesmo por esses autores. Poder fazer uma obra, poder olhar essa obra, entre a capacidade de realização e a possibilidade de experimentação, entre o autor e o espectador, ocorre a Abertura do poder olhar, do poder fazer.

4.2.1 A pincelada de Manet e a perspectiva da fotografia de Duane Michals: do Mesmo ao Outro pela Abertura do Olhar

Destacamos Manet e Michals no intuito de exemplificar experiências em que há Crítica do Mesmo concomitantemente à Abertura para o Outro no que tange às relações de poder. Muito se pensa na política, nos mecanismos disciplinares e nos biodispositivos quando se menciona o poder em Foucault.

No entanto, gostaríamos de destacar as relações de poder nesse autor através da perspectiva do que se pode fazer tanto nas artes plásticas quanto na arte da fotografia. Afinal, Manet um foi pintor estudado pelo próprio pensador francês e Michals é trazido para esta tese a fim de complementar o entendimento da noção de Abertura para o Poder Outro no que se

⁴⁰ MAGRITTE. **A Traição das Imagens**. 1929. Pintura, óleo sobre tela, 60 cm x 81 cm.

refere ao âmbito do fazer. Autores expositores do Mesmo e da Abertura para o Outro ao fazerem para além de seus limites, suas formas, seus modelos e suas estruturas inéditas.

Foucault (2009, p. 79, tradução nossa) destaca Manet como o inventor do que denomina de “[...] o ‘quadro-objeto’, a ‘pintura-objeto’ [...]”, considerando-o como:

[...] a condição fundamental para que finalmente um dia possamos nos livrar da própria representação e permitir que o espaço brinque com suas propriedades puras e simples, suas propriedades materiais [...]”⁴¹. (FOUCAULT, 2009, p. 79).

Além de expor os delineamentos do Mesmo utilizando técnicas de seu tempo-espaço, Manet constrói seus quadros numa Abertura de Outro simultaneamente — quer dizer, praticando relações de poder nunca exercidas.

Figura 3: Quadro “The Railway”, de Manet



Fonte: Manet (1872)⁴².

Manet faz, de acordo com Foucault, o que antes nunca se fizera, inaugurando o inédito nas artes plásticas. Não simplesmente um quadro novo, mas uma forma nova de pintar, um jeito novo de fazer pintura, um poder fazer qual antes não se fazia.

Você vê como Manet pinta com esta propriedade material da tela, o que significa que é um plano, um plano que tem um recto e um verso; e, até agora, nenhum outro pintor se entreteve usando o recto e o verso. Aqui, ele o usa não apenas na forma como pinta a frente e o verso da tela, mas de certa forma forçando o espectador a ter o desejo de virar a tela, de mudar de posição para finalmente ver o que num sentido deve ser visto,

⁴¹ Original em inglês: “[...] the ‘picture-object’, the ‘painting-object’, and this no doubt was the fundamental condition so that finally one day we can get rid of representation itself and allow space to play with its pure and simple properties, its material properties [...]” (FOUCAULT, 2009, p. 79).

⁴² MANET. **Saint Lazare Station**. 1872. Pintura, óleo sobre tela, 93.3 x 111.5 cm..

mas mesmo assim não é dado no quadro.⁴³ (FOUCAULT, 2009, p. 54, tradução nossa).

Mais que representar numa tela: colocar ali uma vontade — a vontade de virá-la do avesso. Em outras palavras, não é tentar congelar um tempo e um espaço, mas construir um objeto que é Crítica do Mesmo — olhar concomitante é Abertura para Outro olhar.

Por isso Manet interessa tanto a Foucault: porque suas telas são experiências artísticas para além das relações de poder já estabelecidas. Isto é, foram além do que até então se podia fazer nas artes plásticas. O poder-fazer alterado para sempre num campo: o da plasticidade visual. Alteração do que se era para poder ser de um novo modo.

No entanto, em Foucault, deve-se estar atento para não fazer da Abertura realizada um outro Mesmo. Manet não pode se tornar um padrão a ser repetido eternamente, mas constituiu-se, para o pensador francês, uma experiência admirável enquanto novidade que abre possibilidade nunca antes experienciada nas artes plásticas como forma de poder ser pintura.

E é este jogo de invisibilidade assegurado pela superfície da tela que Manet coloca em jogo dentro do quadro de uma maneira que, como você vê, pode-se dizer que é tudo o mesmo vicioso, malicioso e cruel, já que é a primeira vez que a pintura se apresenta como algo invisível que nós observamos. Os olhares estão lá para nos indicar que existe algo para ver, algo que é por definição, e pela própria natureza da tela, necessariamente invisível. (FOUCAULT, 2009, p. 55).

Na relação entre Foucault e a Filosofia, observamos Flaubert e Manet como exemplos de fazedores de Abertura na constância do Mesmo, pois são autores criadores para além das formas do Mesmo estabelecidas em suas sociedades e épocas.

Flaubert lida com os signos; contesta, transforma significações, constrói representações, faz do livro desaparecimento na “[...] teatralidade que ele revela [...]” (FOUCAULT, 2013d, p. 83). Manet, por sua vez, repta as cores, o pincelar, a fotografia da tela; recusa o olhar que faz a perspectiva da pintura de seu tempo. Escrever e pintar de modo Outro.

Flaubert é para a biblioteca o que Manet é para o museu. Eles escrevem, eles pintam, em uma relação fundamental com o que foi pintado, com o que foi escrito – ou melhor, com aquilo que da pintura e da escrita permanece perpetuamente aberto. Sua arte se erige onde se forma o arquivo. (FOUCAULT, 2013d, p. 82).

⁴³ Original em inglês: “You see how Manet plays with this material property of the canvas which means that it is a plane, a plane which has a recto and a verso; and, up until now, no other painter amused himself by using the recto and the verso. Here, he uses it not only in the way that he paints the front and back of the canvas, but in a sense by forcing the viewer to have the desire to turn the canvas around, to change position in order finally to see what one senses must be seen, but all the same is not given in the picture.” (FOUCAULT, 2009, p. 54).

Os dois criticam o Mesmo — um em suas telas, o outro em suas letras — e fazem do exposto no seu pintar e na sua literatura Abertura para modo inédito de ver aquilo que até então não se via nas artes plásticas nem nas artes literárias.

No inventário de dados e informações da pintura e da literatura, Manet e Flaubert “[...] fizeram existir, na própria arte, os livros e as telas [...]”, conclui Foucault (2013d, p. 82). Em outras palavras, com a sua forma inédita de pintar, Manet inaugura uma nova forma de fazer arte e de utilizar as telas. Com o jogo de luzes, de olhares, o modo como coloca os objetos em cena e a plasticidade visual que inventa, Manet se faz o construtor da Abertura do Outro olhar na pintura, do poder fazer Outro nas artes plásticas.

Figura 4: Quadro "The Waitress", de Manet



Fonte: Manet (1879)⁴⁴.

A relação entre Foucault e a Filosofia a partir da qual elaboramos certo modo de leitura foucaultiano entre o Mesmo e o Outro permite uma análise do feito, da experiência que possibilita vivenciar um modo de fazer que pouco antes ainda não existia — considerando, portanto, o tempo e o espaço no qual foram elaborados.

“Em *A Pintura Fotogênica* (1975), sobre a exposição do artista plástico francês Gerard Fromanger, Foucault nos diz como as imagens podem fazer pensar as coisas.” (MIRANDA, 2017, p. 119). Os quadros que incitam o pensamento mais que determinam a representação visual; quadros que fazem passar a imagem.

⁴⁴ MANET. **The Waitress**. 1879. Pintura, óleo sobre tela, 77.5 x 65 cm.

“Profundidade da fotografia da qual a pintura arranca segredos desconhecidos? Não; mas abertura da fotografia pela pintura que convoca e faz transitar por ela imagens ilimitadas [...]” (FOUCAULT, 2013d, p. 357). São essas Aberturas a Outras formas de poder fazer que nunca estiveram em voga antes que interessam a Foucault, que chamam sua atenção.

Nesse contexto de análise, de acordo com Catucci (2014, p. 126), “Foucault coloca a pintura entre as manifestações históricas do ‘sentido’ e não na lógica da estética clássica [...]”. Não é desvendar os mistérios, evidenciar o feito daquele que assina, examinar sua grandeza pintada. O que, por sua vez, permite ao pensador francês executar um modo de análise que estabelecemos entre o Mesmo e o Outro — pois, em vez de determinar a verdade acerca do belo, volta-se para o estabelecimento das condições do inédito na pintura visando não à relevância de obras ou autores, mas às suas execuções, ao que delimitam e ao que permitem.

“Nesta perspectiva, falar de ‘representação’, a propósito da pintura do século XIX, é para Foucault uma vez mais uma maneira de abordar os deslizamentos que sofreram as relações entre o que pode ser visto e o que pode ser dito [...]” (CATUCCI, 2014, p. 132). Entre o que é e o que pode ser, intercalado com o que se faz além de todo dever-ser, de todo poder-ser, a pintura serve para lidar com os limites de seu *a priori* histórico e, entendendo-os, inaugura o que nunca foi.

O pensamento pictural é, pois, um recurso do pensamento crítico que vai além das querelas estéticas e poéticas, pois atravessa de um ponto a outro a cultura do presente como se almejasse restituir à reflexão uma tomada sobre o fenômeno que parece hoje condicioná-lo mais: o imaginar. (CATUCCI, 2014, p. 137).

Nesse destaque do pensamento foucaultiano entre a Crítica do Mesmo e a Abertura para o Outro, o autor não ressalta subjetividades geniais, indivíduos a serem consagrados por seus feitos. Não há sujeito que “[...] sintetiza em si as múltiplas funções do olhar unitário, mas a partir do mecanismo da imagem ela mesma, ou, melhor dizendo, a partir do modo de ser dos signos que a constituem.” (CATUCCI, 2014, p. 133).

É o próprio experimento que interessa — e não em seu valor artístico, mas em sua capacidade de proporcionar ao pensar o vazio de sua finitude sem fundamento, a degustação do nunca vivenciado. “Por que um pintor trabalharia, se ele não é transformado por sua pintura?” (FOUCAULT, 2014b, p. 204).

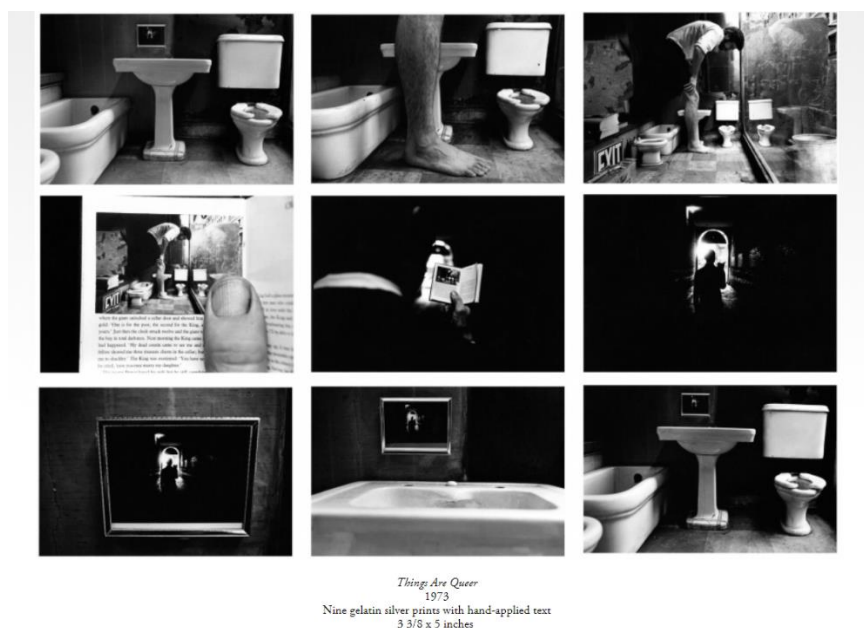
A relação, portanto, entre o que se faz e o que se é, o que se pode pintar e o que se pode ser, o poder-fazer na pintura e o poder-fazer no seu modo de ser. A Abertura para o Outro nas artes plásticas é mais que pintar diferente: é construir a possibilidade de ser de um modo que ainda não se experimentou ser.

Nesse contexto, destacamos a fotografia de Duane Michals. “Foucault fala da maneira como as fotografias daquele o envolvem como uma verdadeira experiência que suscita prazeres, inquietudes, maneiras de ver as coisas, sensações, etc.” (MIRANDA, 2017, p. 119). A relevância, portanto, não se encontra no autor, mas nas vivências que as fotos são capazes de proporcionar.

Mais que feitas para contemplar: são imagens enquadradas para que se possa experimentar, incitar, textualizar para pensar além. Elementos que indicam o que ali de fato não se encontra; um jogo de luzes que constrange o olhar para o pensamento deflagrar.

Utilizando-se de retratos de si e de outras pessoas, entrelaçando textos e figuras, gravuras e pinturas, construindo fotos-sequência, Michals possibilita uma Abertura para o Outro no campo da fotografia — experimentações que escapam aos limites do Mesmo.

Figura 5: Quadro “Things are queer”, de Duane Michals



Fonte: Michaels (1973)⁴⁵.

Em *Things Are Queer*, as relações de poder com o espaço, com o tempo, consigo mesmo através de seu corpo e dos hábitos cotidianos que se espera realizar nesse local retratado são trespassados pela Crítica ao Mesmo — quer dizer, por uma reflexão radical que expõe ao máximo a presença antropológica daquele que ali se encontra.

⁴⁵ MICHALS, D. **Things Are Queer**. 1973. Fotografia nove estampas em prata gelatina com texto aplicado à mão 3 3/8 x 5 polegadas.

Duane conduz essa Crítica para uma Abertura, pois traz a possibilidade do Outro ao campo da fotografia. O Outro vai e vem em cada foto-sequência, reforçando e desfazendo as extensões, os limites e as fontes de saber, de fazer e de esperar que estão ali, que advêm da precedente e que remete à próxima.

Uma perna gigante num banheiro pequeno destrói as proporções que serão restauradas nas dimensões do livro segurado por um dedo — será o dedo, agora, o gigante que realinha todas as ordens? Ou a proporção correta do corpo para ajustar o que antes estava fora de ordem?

Mas a contraluz traz a silhueta de alguém segurando um livro e, num piscar de olhos, já é uma moldura naquele mesmo banheiro do qual saímos na primeira fotografia. A última é feita como o Mesmo e Abertura da primeira.

Na relação que tomamos entre Foucault e a Filosofia, fazemos essa leitura de Michals entre a Crítica do Mesmo e a Abertura para o Outro: de um fotógrafo que conseguiu fazer de suas imagens possibilidades de não ser o que já se é — registros fixados, afirmados no tempo e no espaço no qual se encontram. Registros fixados de uma rotina que se volta sobre si mesma para enfim se quebrar sobre sua própria repetição. Abertura feita na subjetividade que se pode ser quando já não se apequena diante do Mesmo.

A fotografia de Michals distorce para conduzir não somente o olhar, mas o pensar para modos de ser Outros. Experiências de um olhar que já pode fazer além do que antes não podia.

Ou, ainda, em *Are you Stil a Faggot* (MICHALS, 2016), ao mesclar elementos textuais e visuais, trazer à tona a referência de um curta-metragem indicado ao Oscar em 1976 (Doubletalk) através do nome do seu diretor junto à sua própria sexualidade falada em público.

Michals faz entrelaçamentos de tempos e espaços para distorcer ambos na Crítica do Mesmo que se continua a dar. Em *Are You Still a Faggot*, a confissão da pergunta, do querer saber sua sexualidade como uma condição de continuidade do próprio discurso, do próprio textual. As imagens vêm a somar; o olhar de súplica aos céus, o olhar confuso voltado para o chão e perdido no escuro, o rosto que se volta encarando aquele que suplica por piedade — talvez, por uma conversa que não seja *doubletalk*⁴⁶.

Destacamos Michals como realizador dessa proposta foucaultiana de permanecer entre a Crítica do Mesmo, apontando os limites até o espaço em que já se chegou no seu campo e avançando no inédito, fazendo Aberturas que possibilitem experiências no Outro ao estabelecer relações de poder inéditas no campo da fotografia.

⁴⁶ Um jogo com a tradução e o título do curta-metragem citado na obra de Michals, Doubletalk pode ser traduzido como “conversa fiada”, “conversa jogada fora”.

Poderia ser outra sexualidade? Para além dos discursos, para além do que o corpo foi disciplinado, para além da subjetividade moldada que já se é, pode-se, enfim, pensar?

Figura 6: Quadro “Are you still a faggot?”, de Michaels



Fonte: Michaels (2016)⁴⁷.

No que concerne ao teatro e ao cinema, de acordo com Foucault (2016a, p. 31-32), “[...] o teatro vira as costas para a festa, vira as costas para a loucura que ele tenta atenuar os poderes dela, controlar sua força e sua violência subversiva em benefício de uma bela representação [...]”. O contexto trabalhado pelo pensador francês refere-se à comparação da festa com o teatro, sendo que o ponto mais relevante tange à espontaneidade da primeira diante da montagem, do ensaio e da reprodução do teatro.

O teatro, no fundo, rasga os participantes, os participantes da festa, para fazer nascer, de um lado, os atores, e então, do outro, os espectadores. Ele substitui a máscara da festa, que é uma máscara de comunicação, por algo que é uma superfície de papelão, de gesso, mais sutil, porém que esconde e separa. (FOUCAULT, 2016a, p. 32).

Não seria, portanto, uma distinção crucial entre a Abertura própria da festa da loucura diante do Mesmo refeito e rerepresentado do teatro? O valor do teatro e do cinema não estariam, então, em representar não o Mesmo, mas o Outro diante de espectadores absortos pelas condições já dadas em suas rotineiras vidas?

⁴⁷ MICHALS, D. Are You Still A Faggot?. 2016. Fotografia impressão cromogênica com texto aplicado à mão, 11 ¾ x 21 polegadas.

É por isso que concluímos que, quando o teatro e o cinema tornam-se festa — isto é, quando são espaços construídos para despertar, incitar, apontar, permitir o vislumbre de um Outro modo de ser qual não está aí — ou quando expõem as condições do Mesmo nas quais estamos atrelados e pelas quais nos fazemos quem somos. Enfim, observamos essa possibilidade do cinema e do teatro de fazerem conhecer o que fazemos de nós mesmos — assim como o que poderíamos fazer de nós constitui a engrenagem valorizada por Foucault nessas duas áreas.

Quando o teatro e o cinema rasgam — não os espectadores, mas a sua condição de espectador — e a expõe fazendo parte da trama, não mais lhe permitindo acomodar-se no Mesmo de sempre, mas a inquietando num obscuro Outro, aí faz-se Abertura.

Foucault destaca o desinteresse da filosofia ocidental pelo teatro, situando Platão e Descartes enquanto referências desse viés que considera

[...] uma das questões filosóficas mais importantes [...] em que consiste o fato de olhar as coisas, ou melhor, saber se o que vemos é verdadeiro ou ilusório, se estamos no mundo do real ou no mundo da mentira [...]. (FOUCAULT, 2011a, p. 222).

O teatro é justamente o âmbito em que vai se agir atrelando ilusão e realidade, ficção e veracidade. “Desemparelhar o real e a ilusão, desemparelhar a verdade e a mentira é bem a função da filosofia [...]” (FOUCAULT, 2011a, p. 222) — fazendo com que, de acordo com o pensador francês, o teatro fosse constantemente desmerecido no âmbito filosófico desde Platão a Descartes.

No entanto, de acordo com relação entre Foucault e a Filosofia que trazemos à tona, o teatro, de forma crítica, é capaz de expor o Mesmo especificamente no que tange às relações de poder cotidianamente vividas. “O teatro apreende o acontecimento e o põe em cena [...]” (FOUCAULT, 2011a, p. 225). O teatro cuida do agora, permite a apreensão ontológica do presente. Personagens, situações, ações, roteiros, cenários: tudo se compõe para retratar o modo de ser que se vive e que se propaga, fazendo experimentar o que já se sabe, o que já se pode, o que já se é. De acordo com os exemplos levantados por Foucault, no entanto, o teatro não só possibilita a visualização de seu modo de ser como se apresenta como Abertura para o Outro.

Nesse contexto, destacamos o trabalho de Carvalho (1985, p. 87) à luz do pensamento foucaultiano, em que Duvignaud, em sua obra *A anomia – heresia e subversão*, estuda os papéis anômicos no teatro — isto é, justamente o espaço em que não há papéis, mas improvisação e surpresa constante.

Foucault (2016a, p. 32) se contrapõe a Jean Doat ao afirmar o quanto o seu interlocutor “[...] acha que o teatro está do lado do dionisíaco, ao passo que eu [Foucault] acho que ele está

mais do lado do apolíneo [...]”. Repetir estruturas cinematográficas e teatrais e criar dentro de moldes não permitem a Abertura — são reproduções do Mesmo em conteúdo ou formato.

A valorização foucaultiana diz respeito a experiências ineditamente construídas de relações de poder que sequer foram experimentadas na vida real. A pintura, a gravura, o cinema e o teatro, para Foucault, são campos de experimentação de Abertura para o Outro quando espaços em que se faz a construção de relações de poder que nunca estiveram aí, que nunca foram dadas, que não podem ser dadas devido às condições de reprodução do Mesmo.

Fazer pinturas, gravuras, filmes ou peças na Abertura para o Outro significa construir e expor modos de relações entre as pessoas com os quais elas ainda não se depararam. Inéditas relações de poder com as cores, com os materiais utilizados, com as imagens, com os corpos, com o próprio espaço da tela, da película, da pele, da matéria-prima que se faz disponível para criar.

4.3 A Estética de Si e a Política: o ser Outro

Após expor a relação entre Foucault e a Filosofia no que tange ao poder-fazer, este tópico tem como objetivo expor o recorte do Si dentro dessa perspectiva do Mesmo e do Outro.

Nesse sentido, trazemos, por um lado, a concepção de estética de si — ou desse tratar a si mesmo como uma obra de arte enquanto o cuidado de si que permite a construção de uma vida na Abertura do Outro — e, por outro lado, o Mesmo — que aqui refere-se a toda vida imitada, absorvida em seus costumes, hábitos, desejos; a toda moral que advém como reprodução do modo de ser já existente, enquadrado nos limites das possibilidades do que pode ser.

Fazer de si obra de arte — isto é, erigir-se enquanto a matéria de criação de um modo de vida — se faz emergente e constante. Em outras palavras, destacamos essas implicações acerca do voltar-se para si tanto na política quanto na sexualidade ou em tantos outros âmbitos, como o das funções psi, as perspectivas econômicas enquanto domínios de vontade de verdade, impacientes determinantes por uma compreensão certa e universal de si bem como dos que os rodeiam.

A eliminação do sujeito “[...] como consciência autossuficiente e a-histórica, nem mesmo o sujeito como entidade ou como coisa – isto é, como matéria a objetivar -, mas o sujeito como processo constituinte [...]” (REVEL, 2014, p. 68). Nesse contexto, o ser humano como objeto de conhecimento, como desígnio de um saber possível, destaca o mito escatológico da modernidade tal qual constante criação do Outro na fuga do Mesmo, no vasculhar de suas

Aberturas. Em outras palavras, não é pensar o ser humano como um conteúdo a ser descoberto, mas um modo de ser a ser erigido.

Nesse mesmo sentido: “Não se trata da arte como posse de objetos considerados belos, mas da arte como vida, enquanto uma estética da existência [...]” (CASTELO BRANCO, 2017, p. 115). Compreendemos, por conseguinte, a noção de estética da existência não como obra de arte, mas como o cuidar de si, que é capaz de se desdobrar para o cuidar do outro e o cuidar da comunidade.

Assim, de acordo com Castelo Branco (2012, p. 79, tradução nossa), “[...] o tema do autocuidado opera um retorno à estética da existência [...]”, possibilitando “[...] novas formas, com possibilidades únicas em matéria de ética e de política que escapam às estruturas de dominação [...]”⁴⁸.

Diante da impossibilidade de responder à pergunta “o que é o homem?”, na experiência constante da finitude de si próprio, Foucault se interessa por temas como a estética da existência, o fazer de si uma obra de arte. Na relação com a que trabalhamos entre Foucault e a Filosofia, observamos o quanto, desde a primeira década de seus trabalhos, o pensador francês orientou suas pesquisas entre a Crítica do Mesmo e a Abertura para o Outro. Com o prisma do Si, das práticas de si, das interpretações e construções de subjetividade, não seria diferente.

“Foucault aborda o fundo do estatuto controverso das antropologias, e o jogo que concede à análise das modulações das experiências negativas o estatuto do conhecimento [...]”, situa Miotto (2011, p. 206) especificamente a respeito da *História da Loucura*. Nesse sentido, a psiquiatria e a loucura, a psicologia e os desvios, são saberes que se consolidam a partir de uma fundamentação convicta de determinado modo de ser. Delimitações desse ser empírico-transcendental numa expectativa tomada certa e universal de um dever ser que não se percebe sujeito transcendental de sua própria empiria — perdendo a capacidade de lidar com um ser Outro, enclausurado que se encontra numa perspectiva de ser Mesmo.

Gallo (2016, p. 43) ressalta a importância da noção de sujeito como construção no pensamento foucaultiano, denominando-a de ética da abertura, destacando o quanto, em Foucault “[...] a abertura do sujeito e sua construção [...]” alcançam tamanha magnitude que a própria noção de “[...] ato de esculpir não seria a melhor imagem para esse sujeito que é forjado por uma ação de si sobre si mesmo [...]” (GALLO, 2016, p. 43). Assim, Gallo coloca a problemática que daí em diante se impõe nas pesquisas de Foucault:

⁴⁸ Original em francês: “Dans sa version moderne, le sujet du souci de soi opere un retour à l’esthétique de l’existence, à laquelle il donne de nouvelles formes, avec des possibilités uniques en matière d’éthique et de politique, qui échappent aux structures de la domination [...]” (CASTELO BRANCO, 2012, p. 79).

Se pensarmos o sujeito como um universal que está dado, cumpre à ética apresentar direcionamento, regras de conduta, visando dar concretude a essa forma-sujeito que está dada. Essa é a tônica do humanismo moderno combatido por Foucault: a afirmação da grandiosidade do humano, que lhe retira toda possibilidade de liberdade, uma vez que lhe cumpre realizar o que está dado de antemão. (GALLO, 2016, p. 44).

Nesse conjunto das análises foucaultianas as quais podem ser interseccionadas pela noção de subjetividade, observamos a relevância de colocar o campo da ética, bem como o da política, perpassados fundamentalmente pela Crítica do Mesmo junto ao vislumbre de uma Abertura para o Outro. Afinal, considerando Gallo (2016, p. 44), “[...] o sujeito não é uma substância, um universal, mas uma construção histórica, imanente às perspectivas de cada época [...]” — expondo, assim, o quanto “[...] está aberto e pode ser moldado, forjado, seja por outrem, seja como sujeito de si mesmo [...]” (GALLO, 2016, p. 44).

Na Crítica do Mesmo de si, notamos o pensar moldado e limitado a um composto-subjetividade historicamente alimentado, fundamentado num tempo-espaço que lhe é próprio. No entanto, notamos ser recorrente, nas pesquisas foucaultianas, a possibilidade de, compreendendo-se nas delimitações que lhe são dadas pelo modo de ser que o cerca e do qual ele se alimenta, atuar sobre si de tal forma que estabeleça Aberturas para modos Outros de ser.

Por sua vez, Potte-Bonneville (2012, p. 105, grifos do autor, tradução nossa) considera as noções de Foucault de subjetivação situando o conjunto das manifestações mundanas do ser humano enquanto “[...] replicadas sob a tripla suposição de uma *anterioridade* lógica das estruturas do sujeito, de uma *unidade* transcendental deste último, e de uma *interioridade* do espírito jugada mais decisiva que a exterioridade de sua inscrição política [...]”⁴⁹.

Dessa maneira, ao tratar da construção da subjetividade nas pesquisas de Foucault, esbarrar-se-á na reflexão antropológica tocada pela crítica. O *a priori* que possibilita o conhecimento em sua lógica estrutural, a unidade transcendental que conecta todos pela sua universalidade e a interioridade do espírito modulada por um dever-ser se apresentam. A política, então, deixa de ser a possibilidade de um campo de experimentação coletiva de Abertura para o Outro — enquanto possibilidade de construção de uma sociedade inédita da que se é, para consolidar-se enquanto Mesmo; enquanto mantenedora de determinada forma de ser junto a seus dispositivos. Isto é, o judiciário, a polícia, a governamentalidade, etc. Compreendemos, por conseguinte, esse entrelaçamento entre a estética de si e a construção política considerando a trama estar entre o Mesmo e vazar em uma Abertura para o Outro.

⁴⁹ Original em francês: “l’ensemble des manifestations mondaines de l’homme sont comme repliées sous la triple supposition d’une *antériorité* logique des structures du sujet, d’une *unité* transcendante de ce dernier, identique à soi à travers lieux et temps, et d’une *intériorité* de l’esprit jugée plus décisive que l’extériorité de son inscription politique.” (POTTE-BONNEVILLE, 2012, p. 105, grifos do autor).

Na relação entre Foucault e a Filosofia, quando observamos emergir esse modo de análise entre a crítica do Mesmo e a Abertura do Outro, podemos situar as noções de indivíduo e individualidade no âmbito da governamentalidade moderna. Ressaltamos o âmbito judiciário através de Scheinvar (2016, p. 137, grifo da autora), tendo em vista ser “[...] centrado no homem, no *in*-divíduo (naquele que não se divide) [...]”, donde se nota o quanto “[...] a lei, construída com base em normas identitárias que requerem o homem-*uno*?” (SCHEINVAR, 2016, p. 137, grifos da autora).

A construção da individualidade se dá, portanto, a partir da noção de ser humano. É no sono antropológico que os indivíduos modernos nascem e se perpetuam.

A infração é determinada com base no que se define como do homem. É um acontecimento que acompanha tal invenção. Este – o homem –, que passa a ser o centro ou, melhor dizendo, o objeto do pensamento, é produzido como unidade, com uma identidade, vedando a dispersão do saber anterior ao século XVI, quando a racionalidade que articulava os grupos era dada por subjetividades produzidas sem pretensão de universalidade. O homem como valor universal e centralidade do processo de conhecimento, como unidade, opera pela coação. É uma proposição transcendente por ultrapassar as singularidades; uma formação discursiva cuja potência está dada por seus efeitos de controle. Sob tal lógica, a ideia de infração e de infrator é entendida como desvio da essência necessária à identidade “homem”. (SCHEINVAR, 2016, p. 137).

Nesse sentido, o moderno poder judiciário repousa solene e profundamente no sono antropológico ao ter uma concepção de ser humano que lhe respalda determinar toda a normalidade e a anormalidade jurídica. Indivíduos entendidos, situa Scheinvar (2016, p. 139) como “[...] existências identitárias (por blocos ou categorias: menor, mulher, mãe, trabalhador, homossexual, patrão, herdeiro, cônjuge, etc.) [...]”, estabelecendo e administrando os procedimentos judiciários, “[...] fixando-os [os indivíduos] no que é definido como *do* homem [...]” (SCHEINVAR, 2016, p. 139, grifo da autora).

O judiciário pode ser compreendido como delimitação daquilo que se deve ser — num enquadramento que valoriza o Mesmo-ser humano, sua normalidade, em quais elementos se pode expressar; até onde pode ser, impedindo o saber, o fazer e o esperar Outro. O Direito e seus sujeitos jurídicos antecedem a existência — mantendo, desse modo, uma construção e uma manutenção dos mesmos tipos de indivíduos: aqueles que melhor servem à operação regulamentadora das leis e normas.

Um poder sustentado na lei, em uma norma que aos poucos é definida como universal, que em vez de ser entendida como uma imposição, passa a ser vivida como uma conquista, pois que uma propriedade concedida juridicamente que torna cada um igual ao outro e, portanto, todos devedores a ela. (SCHEINVAR, 2016, p. 139).

Desse modo, notamos o âmbito jurídico promovendo o Mesmo sujeito de direito que enquadra, numa delimitação pelo próprio modo de ser propagado, o pensar — suprimindo sua possibilidade de ser Outro. Nesse caso, a oportunidade de apresentar uma existência para além das margens das identidades regulamentadas, legisladas, normalizadas. Afinal, de acordo com Osorio, não se trata

[...] de um sujeito absoluto ao estilo de Fichte ou Husserl (fundamento sem fundamento), senão de um sujeito como forma que se constitua no processo de subjetivação, uma arte de chegar a ser si mesmo, uma estética da existência [...] ⁵⁰ (OSORIO, 2016, p. 28, tradução nossa).

Seres de Abertura que, ao se espelharem no Direito, não fazem de si experiência na qual se constroem enquanto obras de si mesmos, mas espelham-se num modo de ser universalmente esperado; num modo de pensar já delimitado. Reflexão que, no campo político e suas relações de poder, compreendemos as noções de resistência, de revoltar-se, ou das insurreições não como uma ação de recusa ou resistência, mas de possibilidade de reinvenção de si para além do que está posto.

Por conseguinte, para Foucault, a estética de si constitui oportunidade concretizada e concretizável do Outro diante do Mesmo, “[...] obsessão por pensar o que somos, por poder abrir o que somos a outros modos de ser [...]” (KOHAN, 2016, p. 53). Ou seja, de fazer uma realidade diferente de toda aquela existente; da delimitação para além de todo o delimitado. De estabelecer possibilidades outras, de modos de vida outros, de política outra, de ciência outra, de governamentalidades outras, de formas de prazer outras, etc.

A estética de si valorizada por Foucault é expressão crítica do Mesmo que se é e está concomitantemente permeada pela reflexão antropológica. Também é Abertura para o Outro, pois sempre se está por terminar. “A obra de arte diz respeito a certo âmbito concreto no qual é possível ultrapassar o nível do fixo, do necessário e do constituído (enfim, a natureza) em direção ao móvel, ao livre e ao constituinte [...]” (MIOTTO, 2011, p. 50).

A imaginação criativa escancara a problemática da escolha entre aquilo que já se dá — o Mesmo — para conseguir fazer de si campo em que o próprio inédito se inaugura enquanto estética de si — Abertura para o Outro. Desse ser que faz de si sua própria obra de arte, que estetiza a si mesmo, suas relações sociais, suas relações políticas. Desse ser que, numa tomada só, expõe novas condições de possibilidade da verdade e liberdade, reconhecendo e tomando a atitude de fazer de si mais do que se quer, mais do que se pode, mais do que se espera.

⁵⁰ Original em espanhol: “[...] ya no se trata de un sujeto absoluto al estilo de Fichte o Husserl (fundamento sin fundamento), sino de un sujeto como forma que se constituye en el proceso de subjetivación, un arte de llegar a ser sí mismo, una estética de la existencia [...]” (OSORIO, 2016, p. 28).

4.3.1 A atitude de Sade: do Mesmo ao Outro pela Abertura do Corpo

De acordo com Aggio (2022), as práticas de si podem ser tanto opressivas como libertadoras. “Por um lado, podem ser opressivas se a interiorização das normas reproduzirem tecnologias de poder que diminuem a capacidade de agir e de se permitir viver outros modos de vida.” (AGGIO, 2022, p. 1-2). A autora continua explicando que, “[...] por outro lado, podem ser libertárias se as práticas de si forem críticas de modo a permitirem a recusa do que se configura como uma violência sobre si e sobre outro.” (AGGIO, 2022, p. 2).

Nesse sentido, situaremos, ao longo deste tópico, as análises foucaultianas acerca de Sade e do sadismo no âmbito do que propomos — isto é, dentro da concepção desenvolvida do pensamento de Foucault circulando entre o Mesmo e o Outro.

De um lado, a valorização da capacidade transgressiva de Sade enquanto Abertura para o Outro a ponto de criar um termo específico: o sádico. Por outro, a concepção de que, ao se apegar ao seu próprio invento num processo de engessamento das práticas de si, Sade, como sargento do sexo, representa o Mesmo delimitado do qual não se pode mais sair; já não é invento, é reprodução monótona do que outrora fora inédita subjetividade.

De início, devemos situar a oposição entre sexualidade e erotismo, pois é crucial para o entendimento do proposto. Afinal, enquanto a primeira é o reencontro constante com o limite — pelo saber, pelo poder ou pela relação de si para consigo —, o segundo é a experiência do sexo — não da sexualidade — ligada à transgressão.

Primeiramente, analisaremos a sexualidade própria da modernidade e, em seguida, a da arte erótica a fim de estabelecer a análise de Sade na obra de Foucault no que tange à proposta de leitura do pensamento foucaultiano entre o Mesmo e o Outro.

Fundamentalmente, a sexualidade e sua vontade de verdade se referem à convergência das três linhas de construção de discursos verdadeiros sobre o indivíduo em torno do seu sexo. A primeira linha é a mais antiga, mas que ainda mantém efeitos profundos na nossa sociedade, é a que “[...] atravessou, desde a Idade Média, todo o Ocidente cristão: é a obrigação estrita para cada um de ir procurar no fundo do seu coração, pela penitência e pelo exame de consciência, as pistas até então imperceptíveis da concupiscência [...]” (FOUCAULT, 2014b, p. 2). Práticas desenvolvidas no cristianismo com o intuito de interrogar a si mesmo, de constituir e adentrar o seu íntimo a partir de rituais como o da confissão, expor tudo o que se desejou, todo o prazer que se teve, a vontade perpassada no corpo. Tentativa, portanto, de ouvir constantemente o que o corpo diz através do sexo — o verdadeiro murmurado entre gemidos e lábios mordidos.

A segunda linha refere-se a toda uma literatura, afirma Foucault, que:

[...] busca dos seus efeitos não somente na vivacidade ou na raridade das cenas que ela imaginava, mas na pesquisa obstinada de certa verdade do prazer: uma erótica da verdade, uma relação do verdadeiro ao intenso são características dessa nova libertinagem inaugurada no fim do século XVIII. (FOUCAULT, 2014b, p. 2).

Linha essa em que não importa o viver o prazer dos corpos, mas a busca incessante pelo desejo verdadeiro; a vontade da verdade que o prazer é capaz de revelar sobre quem o pratica. Erotismo, portanto, não do prazer, mas erotismo da verdade — que demarca, com seu saber, o sujeito a partir do modo como obtém esse prazer.

Já a linha mais recente desses discursos de verdade próprios da sexualidade moderna é a que dirige a medicina e a psiquiatria para um interesse quase entomológico das práticas sexuais, suas variações e todo o seu disparate. Esse cuidado com o qual disciplinas ligadas à saúde do corpo tratam o indivíduo como uma espécie de inseto, cujo sexo deve ser minuciosamente trazido à superfície, analisado, catalogado, caracterizado, arquivado. De acordo com Foucault (2014b, p. 2), “[...] a relação do discurso verdadeiro com o prazer do sexo foi uma das preocupações constantes das sociedades ocidentais [...]”. Uma obstinação, por conseguinte, que perpassa as mais diversas áreas de pesquisas e estudos desde o século XIX.

A confissão junto aos religiosos, a educação entre professores e alunos, as relações entre pais e filhos, a consulta e o exame dos médicos em seus doentes, psiquiatras e seus históricos, psicanalistas e seus pacientes, são exemplos de como o indivíduo canaliza o seu sexo em discursos de verdade. Em outras palavras, exemplos de como o Ocidente promove a verdade das suas práticas sexuais constroem conhecimento a partir daquilo que realiza com seu sexo. Graças a esse prisma de análise, Foucault (2014b, p. 3) conclui que, “[...] mais do que uma sociedade dedicada à repressão do sexo [...]”, ele ressalta a nossa “[...] dedicada à sua ‘expressão’, a arrancar a verdade do sexo [...]” (FOUCAULT, 2014b, p. 3).

A sexualidade moderna constitui a “[...] ligação que obriga as pessoas a se associar com sua identidade na forma da subjetividade [...]” (FOUCAULT, 2012b, p. 75). A todo instante, produção dos mais variados tipos de saber capazes de nos informar sobre as nossas práticas sexuais. Estudos desde o século XVIII sobre a masturbação infantil, tratados sobre a educação sexual, extensas pesquisas médicas acerca do corpo feminino e seus prazeres, estudos de gênero mais recentemente, definições de problemas orgânicos e psíquicos relacionados ao sexo, etc.

Transformar o sexo em discurso, colocar o corpo e seus desejos sob a ótica dos mais diversos tipos de exames, extrair pela exaustão o que o sexo e suas práticas dizem são processos que fazem parte da aplicação da sexualidade enquanto dispositivo — isto é, enquanto um

conjunto heterogêneo de discursos, instituições, arranjos arquitetônicos, regulamentações, leis, medidas administrativas, enunciados científicos, proposições filosóficas e morais, entre outros. Diversidade de elementos ligados entre si de modo complexo — como o saber médio, a ascese cristã, o olhar policial, a punição jurídica, as prescrições, etc. —, abarcando o sexo em processos regulatórios, catalogando, classificando, analisando, examinando, repartindo, incitando, controlando. Enfim, delimitando.

Dessa ciência sexual surge o normal e o anormal, o certo e o errado, o pudico e o pervertido, o que pode e o que não pode, o aceito e o repudiado. A sexualidade moderna erige-se enquanto a relação entre sexo e identidade, sendo a construção da subjetividade do sujeito, pelas suas práticas e pelos seus desejos sexuais, um campo de delimitações e regulamentações.

Por outro lado, a arte erótica reside na ultrapassagem do limite, na transgressão constante, da qual a morte de Deus representa a fronteira mais radical a ser dissipada. Sem matar esse discurso de Deus, essa palavra que ultrapassa todas as palavras, esclarece Foucault (2013d), não se consegue entender a experiência do erotismo, a experiência de um mundo que se faz e se desfaz no excesso do limite que transgride; não se consegue mesclar o sacrifício, o êxtase e a comunicação. Deus é a última fronteira que impede o sujeito de percorrer o caminho desconhecido e misterioso do erotismo, que tem a ver com o limite que se abre violentamente para o ilimitado, arrebatado pelo conteúdo que rejeita, preenchido pelo estranho que o invade. Sem desfazer-se do criador, a criatura não vai além do todo já criado.

“A transgressão não está, portanto, para o limite como o negro para o branco, o proibido para o permitido, o excluído para o espaço protegido da morada [...]” (FOUCAULT, 2013d, p. 33). A relação, de acordo com o pensador francês, é em espiral; a imagem é a do relâmpago. Necessidade de desafogar a experiência tão pura e tão embaralhada do erotismo das suas afinidades suspeitas com a ética — isto é, com o modo de vida que construímos e vivemos. Libertar do escandaloso e do subversivo, da potência do negativo. A transgressão erótica não é imoral; consiste, antes, em um ir além de qualquer moral, na capacidade de criação de novas formas de experimentar o prazer.

A transgressão não opõe nada a nada, não é oposição; a transgressão não é ironia, não quer dar a entender o contrário do que é; a transgressão própria do erotismo não intenta em destruir fundamentos, não busca fazer desmoronar o que está posto; a transgressão não faz resplandecer o outro lado do espelho, não mostra o que se é pelo contrário do que se vê; a transgressão do erotismo não é violência contra a ética partilhada no mundo; a transgressão não triunfa sobre limites que ela apaga porque ela não os apaga, ela os transpõe, ela se lança ao ilimitado abrindo a existência na afirmação do limite transposto. Nesse sentido, transgredir

consiste em fazer da experiência do prazer Abertura para o Outro ao mesmo tempo em que expõe a delimitação crítica do Mesmo.

O erótico, por conseguinte, não se define. Qualquer definição, qualquer verdade sobre o erótico não passa de uma tentativa de limitar o que é essa experiência. Colocar o erótico no âmbito da linguagem, de uma linguagem discursiva, por exemplo, como o faz a sexualidade moderna, é tentar uma soberania sobre isso que nos domina e que nos imobiliza. O erótico é súbito, volátil; se apresenta “[...] numa turbulência filosófica na qual parece perder o chão [...]” (FOUCAULT, 2013d, p. 36). O erotismo é a articulação entre o que é mostrado e o que é demonstrado — se encontra no encadeamento da ordem das razões e a da ordem dos prazeres.

Como é, então, possível esse pensamento que se designa filosofia do erotismo, um modo de pensar sem as palavras, um pensar com o corpo o prazer na experiência da finitude do ser, do limite e da transgressão? Em vez de tentarmos aprisionar, nos limites de uma linguagem, aquilo não o abrange, devemos tentar falar dessa experiência e fazê-la falar exatamente lá ao espaço em que as palavras faltam, em que o sujeito da razão chega ao seu desfalecimento, em que o espetáculo oscila no corpo transtornado de prazer.

A experiência da transgressão é, ao mesmo tempo, a aprendizagem negativa do limite e da finitude; por isso, a emergência da sexualidade tem sua significação decisiva, não apenas em relação à morte de Deus e ao vazio ontológico que abandonou, mas, como escreve, aliás, Michel Foucault, porque ela está ligada ao surgimento de suma forma de pensamento onde a interrogação sobre o limite substitui a busca da totalidade. (KREMER-MARIETTI, 1977, p. 83).

A vontade de verdade e seus discursos sobre o sexo se perdem na incapacidade de abarcarem a experiência transgressora do prazer erótico. Nesse contexto de análise, Foucault (2016a, p. 87) destaca Sade como o primeiro articulador da palavra *transgressão* ao final do século XVIII. Ele complementa: “[...] pode-se mesmo dizer que sua obra é o ponto que a um só tempo recolhe e torna possível toda Palavra de transgressão [...]”.

Nesse sentido, Sade “[...] teve a pretensão, de ser o apagamento de toda a filosofia, de toda a literatura, de toda a linguagem que o precederam, e o apagamento de toda essa literatura na transgressão de uma Palavra que profanaria a página tornada assim novamente branca [...]” (FOUCAULT, 2016a, p. 87). Os discursos de verdade sobre o sexo e seu prazer constituem o exterior, a estrutura alheia ao fenômeno que tenta capturá-lo sem de fato conseguir.

“Sade não explica, nunca tenta explicar o que é a sexualidade; como pode acontecer, por exemplo, que alguém deseje sua própria mãe, ou como pode acontecer de alguém ser homossexual, ou por que desejamos matar as criancinhas, etc [...]” (FOUCAULT, 2016a, p.

164). As obras de Sade não constituem uma escrita no nível da psicologia, da fisiologia, ressalta Foucault, mas uma escrita consumada na relação do desejo e da verdade. A escrita é:

[...] a verdade que tomou a forma do desejo, do desejo repetitivo, do desejo ilimitado, do desejo sem lei, do desejo sem restrição, do desejo sem exterior, e é a supressão da exterioridade em relação ao desejo [...]. (FOUCAULT, 2016a, p. 161).

Não há em Sade, portanto, a relação entre desejo e verdade como na sexualidade, pois o próprio desejar é manifestação do verdadeiro. Duas palavras para designar o mesmo processo. Não é a verdade sobre o prazer, o verdadeiro sobre o gozo que se teve, mas o gozar como a própria verdade, a excitação como o verdadeiro se manifestando eroticamente.

“Os discursos de Sade não falam do desejo; não falam da sexualidade, a sexualidade e o desejo não são objetos do discurso [...]” (FOUCAULT, 2016a, p. 164). Na transgressão do Mesmo, Sade faz Abertura para o Outro, ou seja, desvencilhando-se ao mesmo tempo em que contorna a identificação pelo uso do sexo, o autor inventa um modo inédito de relação do sexo consigo mesmo. Não mais erigindo uma subjetividade pela verdade de sua sexualidade, mas experimentando o prazer na construção de modos de ser sem limites.

Em Sade, o desejo não é objeto de discurso racional; de fato, discurso verdadeiro e desejo estão no mesmo plano, estão profundamente articulados um com o outro. [...] Não há, portanto, um nível do desejo ao qual se superporia um nível do discurso, um nível da natureza e depois uma verdade que viria esclarecer essa natureza. O fato é que discurso e desejo se encadeiam e se engrenam um sobre o outro; desejo e discurso não se subordinam um ao outro. Estão ordenados numa ordem que é, em verdade, a própria desordem. (FOUCAULT, 2016a, p. 196).

Da avaliação de Sade como exemplo daquele que percorre o caminho da transgressão erótica, passemos para a análise foucaultiana, que aponta para o potencial enquadrador de subjetividades ao insistir em abarcar com a linguagem exatamente aquilo que lhe escapa.

Primeiramente, então, Sade como o transgressor em sua época, em sua conduta, em suas ações. A transgressão como seu modo de vida; o ir para além de qualquer limite. Inserido num contexto da aristocracia francesa do século XIX, em meio à corte, ao casamento arranjado entre nomes importantes, a festas elegantes, a jantares refinados sob cerimoniais e rituais de muita pompa — encontros e galanteios com reis e princesas, duques e duquesas, condes e condessas. Ingressante da Escola Preparatória da Cavalaria, objetivo dos principais varões da época; porta-estandarte do corpo de carabineiros do regimento do conde de Provença, irmão do rei; capitão do regimento de Borgonha e atuante na Guerra dos Sete Anos contra a Prússia. Cavaleiro admirado, de posição de respeito; capitão cumpridor de responsabilidades e feitos de destaque.

Todo esse contexto é importante para entendermos os limites do comum e do incomum que Sade transpõe fazendo luz no que antes era a obscuridade do desconhecido à sua volta.

Mas não nos equivoquemos: relações extraconjugais, frequência a prostíbulos, convivência com pessoas de má reputação — como cafetões, atrizes e dançarinas — não constitui a transgressão em Sade. Isso tudo compõe as bordas do comum, do normal; é o incomum, o anormal existente, mas integrante do próprio quadro — está presente na borda delimitadora da sociedade de seu tempo.

Não se pode confundir transgressão com libertinagem. Enquanto essa última faz do proibido um modo de vida, aquela faz o antes impensável; realidade. Não é a libertinagem de Sade que interessa, mas sua capacidade de criar determinado modo de obtenção de prazer, por um trazer à existência o que antes não havia ali. A transgressão de Sade deve ser percebida exatamente quando ele avança para além de todo o estabelecido — seja como normal ou como anormal, é quando ele mesmo inaugura o que antes nem se denominava.

O grotesco em Sade, a sujeira, a bagunça, a dor, atroz torpezas. Vida de escândalos, blasfêmias, clandestinidade. Atar, vendar, espancar, chicotear, beliscar, bater, flagelar, queimar, administrar choques eléctricos, cortar, esfaquear, estrangular, torturar e mutilar. Pressões, força, chicotes, amarras, incisões, cera quente, gemidos, gritos, lágrimas, obscuridade, calada da noite. Seja Bernac imobilizado sem as calças, com quatro mulheres armadas de um punhado de varas fustigando-lhe alternadamente enquanto sua esposa Lurcie é desvirginada pelo primo na cama ao lado. Seja a sra. Rodin e seu marido comemorando a gravidez pela intervenção do Espírito Santo no gozo do padre Gabriel. Ou, ainda, o esposo que apresenta parte a parte do corpo de sua mulher a outro amigo incitando-o a tocar aqui e ali até que, por fim, ele se satisfizesse desde que a relação ocorresse na sua frente.

Seja em Justine, quando a protagonista é atada nua a uma árvore com a boca amordaçada e os olhos vendados enquanto seu fustigador dá-lhe chicotadas pausando para sodomizar com seu senescal — oficial nas casas de nobres importantes. Ou no monastério e seus monges devassos promotores de bacanais mesclados de dor e prazer, em que meninas vestem-se como a Virgem santíssima para serem atadas em posição de unção, realizando sexo oral ou deitadas sobre a mesa diante da imagem do salvador — a fim de exercer os mais variados toques e penetrações. Seja em Juliette e a naturalidade do desejo insaciável e amoral do prazer sexual — com suas violências e seus assassinatos até sua orgia papal.

Numa época em que as mulheres desposadas tinham relações sexuais com seus maridos vestindo uma camisola — ou seja, não despidas durante o ato —, na qual se acrescentava uma abertura na localização genital a fim de promover a penetração sem conjunção carnal ou apalpadelas desonestas, Sade faz o nunca antes feito. O inédito cristalizado com seu nome — o ser sádico — demonstra sua capacidade transgressiva.

Foucault alerta o quanto Sade:

[...] não quis promover um desejo que o Ocidente teria deixado na mentira, na ilusão, na ignorância até a luz da verdade, não foi isso, de modo algum, o que ele quis fazer. Ele quis restaurar a função desejante da verdade; quis mostrar a função da verdade do desejo; quis mostrar que verdade e desejo são como as duas faces de uma mesma fita que giraria indefinidamente sobre si mesma. (FOUCAULT, 2016a, p. 197).

Porém, justamente após o manual realizado, quando de Sade faz-se sadismo, quando o próprio Sade não vai para além do seu jogo inventado, quando estende os escritos no solo da representação — os livros —, enfim, quando se faz em discurso, já não há mais transgressão. Em outras palavras, da transgressão do ser do Marquês, o sádico simboliza regulamentação “[...] anatômica, hierarquizada, com seu tempo cuidadosamente distribuído, seus espaços quadriculados, suas obediências e suas vigilâncias [...]” (FOUCAULT, 2013d, p. 374).

Sade transgressor transforma-se e é transformado num enquadramento delimitador, num conceito, numa ideia fechada e acabada. Nesse sentido, é o exemplo levantado por Foucault no que se refere à distribuição de um discurso filosófico de arquitetura complexa em que, mesmo a alternância, a continuidade e os contrastes temáticos são insuficientes para expressar a experiência do erótico de modo absoluto. O erótico não é nem fala sobre o corpo nem fala sobre a fala; realiza-se entre o tato e o discurso.

Encarcerado, repudiado, tratado como louco, devasso e libertino em sua época, Sade tornou-se objeto de estudos psicanalíticos ainda no século XX como referência de neuroses relacionadas a parafilias, por exemplo — tamanho o enquadramento, a delimitação e o campo constituído, propagado e desenvolvido ao longo do tempo.

Sade é como o relâmpago na noite de seu tempo; o estrondo que ainda ressoa entre nós. Sadismo é o novo enquadramento: adentra os limites do saber moderno, repousa no jogo de contraposição normal-anormal. Sade como o brilho rápido da transgressão passou, o sadismo se regulamenta e se cristaliza como o nome daquilo que outrora era obscuro. Na definição, já não há mais transgressão.

O solo outrora remexido por Sade, sedimentado, foi com o tempo. Repetir Sade, orientar-se pelo já dado e transpor limites já superados não constitui mais transgressão. Desse modo, pode-se dizer que o próprio Sade, quando cria manuais que ele vai seguir, já não é o Sade da transgressão, mas o Sade da disciplina. Quando se torna o regulador de posições e práticas, é a própria delimitação de uma nova moldura — a qual é preciso transpor no constante movimento da transgressão própria do erotismo.

Sade realiza, ao término da época da representação, no declínio da idade clássica, a última transgressão antes da era da sexualidade a qual o regulamentará com seu dispositivo.

Perder-se-á na impossibilidade, dessa forma, da representação da transgressão erótica — pois, ao representar, isto é, ao delimitar o modo da transgressão, o enquadramento impossibilita o próprio movimento do qual pretende falar. Capturada em discurso, a ação transgressora se emudece nas palavras.

Dentro de seu contexto, portanto, podemos dizer: no meio do qual brotou, Sade realiza a transgressão própria do erotismo em seu tempo, em sua época, em sua sociedade — e, o mais importante, em si mesmo. No entanto, hoje em dia, Sade tornou-se o quê? Símbolo, signo, peça de observação de destaque por singularidade; figura literária das funções psi, referência linguística conceitual. Não se pode transgredir imitando Sade. Isso já seria disciplina regulada — não ação transgressora.

Aliás, não se vive o erótico na transgressão imitada de quem quer que seja. Transgredir nós mesmos representa o cerne dessa problemática. Não se pode transgredir através do outro, do modo do outro, do jeito do outro. Somente nosso ir além de nós mesmos pode compor nossa transgressão.

O sádico, em nossa época, tornou-se peça da engrenagem do dispositivo sexualidade e sua finalidade de dizer a verdade do sexo sobre os indivíduos. O sadismo faz parte, hoje em dia, daquilo que um dia ele mesmo ultrapassou: seu modo de ser, Sade. O ser sádico já não é transgressão, mas conceito delimitado; noção abarcada por limites expandidos. Outra moldura se fecha, outro enquadramento está pronto para capturar e normalizar.

Já não há transgressores, mas libertinos disciplinados que não foram para além das fronteiras do normal e do anormal — como Sade outrora tinha feito. Quando as imagens tornam-se referência, a abertura transgressiva para o outro já não transpõe nenhum limite. O erotismo disciplinar de Sade, “[...] um sargento do sexo, contador de bundas e de seus equivalentes [...]”, é criticado por Foucault (2013d, p. 374) ao mesmo tempo em que valoriza o pensamento de Bataille pela capacidade de realçar as contradições na constância da realização da experiência da transgressão.

A essência do erótico, para Foucault, é agir como Bataille: desfazer-se de toda tentativa de soberania discursiva na proposta de uma linguagem que

[...] desmorona-se sem cessar no centro de seu próprio espaço, deixando a nu, na inércia do êxtase, o sujeito insistente e visível que tentou sustentá-la com dificuldade, e se vê como que rejeitado por ela, esgotado sobre a areia do que não pode mais dizer [...]. (FOUCAULT, 2013d, p. 36).

O jogo dos limites e da transgressão; uma obstinação simples num movimento contínuo de transpor a linha do limite que se refaz num novo limite a ser transposto. Jogo que nos situa

em um campo de incerteza, o qual o pensamento logo tentará apreender se embaraçando nas novas linhas que o limitam. O saber enredando o intransponível como o novo limite expande para mais distante as bordas a serem, por sua vez, também e constantemente transpostas.

Compreendemos, por conseguinte, a questão da transgressão para Foucault — seja a erótica em Sade com o corpo ou a literária em Bataille com a linguagem — no tocante à problemática da contraposição entre o Mesmo e o Outro. Isto é, entre a filosofia da identidade do pensamento invariável — na qual o modo de pensar moderno está assentado — e o pensamento ciente da auto-fundação da finitude humana. Portanto, o pensar de risco daquilo que ainda não se é. Em Sade, há Abertura para o Outro através do uso do corpo; erige-se uma nova subjetividade, uma transformação de si inédita se faz diante do tempo e do espaço no qual antes se deslocava um sujeito regulamentado, normalizado — agora, transgredido de si próprio.

A liberdade pensada a partir de Foucault, escreve Aggio (2022, p. 12), “[...] é antes uma reinvenção no e pelo poder de modo que a constituição da subjetividade pode ser livre se se operar uma ascese crítica de si [...]”. No entanto, quando Sade se torna sádico, quando o sadismo torna-se figura de referência, o Mesmo se estabelece — isto é, o invariável do pensamento da identidade não autoriza mais o movimento incessante próprio da transgressão erótica; não há mais crítica de si.

Em outras palavras, deve-se constantemente ultrapassar os limites desse Mesmo que enquadra a identidade construída de nós para uma transgressão consciente da possibilidade de ser Outro qual ainda não se é. “Do contrário, a subjetividade não passaria de uma repetição enfadonha e opressiva das normas, isto é, do que querem que eu seja.” (AGGIO, 2022, p. 12). Permanentemente fazer de nós obra inacabada, feito inacabável — plano que nem a morte é capaz de findar.

É nesse contexto de análise que Foucault norteia suas pesquisas e avança em sua desconstrução das teorias e práticas analisadas em suas sedimentações de condição de verdade — numa demonstração constante e sutil da possibilidade de ser Outro; de punir diferente, de racionalizar diferente, de fazer ciência de outro modo, de escrever, falar, pintar, etc, de outra maneira diante das delimitações já dadas.

O ir além da literatura destacando pintores, atores, diretores, cineastas, etc, demonstrando seu interesse pelo campo da arte como âmbito da desconstrução da modernidade filosófica — numa pressuposição da sua reflexão crítico-antropológica fundamentada em sua tese complementar: essa é a aposta desta tese.

Não só a literatura como um estilo, mas determinados autores que desconcertam o Mesmo e expõe um Outro sejam os escritores utilizando as palavras — ou os envolvidos na

cinematografia no trato com as imagens, ou os músicos na composição dos sons: o que atrai Foucault são esses fazedores de algo que nunca foi, do novo brotado na repetição do que já se sabe.

Eu me constituo no jogo agonístico entre as determinações normativas que vêm do outro, que ora internalizo e reitero as normas em meu corpo e fala, ora resisto e subverto em meu corpo e fala, sendo um desvio, um dissenso, um diferente do que esperavam que eu fosse. (AGGIO, 2022, p. 12).

Valorização ao mesmo tempo em que relaciona o filosofar com a construção da possibilidade do Outro diante do Mesmo no qual se debate. Foucault (2013c, p. 77) contrapõe, de um lado, no século XIX, a Filosofia como “[...] a reflexão que se interrogava sobre as condições de possibilidade dos objetos [...]”; de outro, na segunda metade do século XX, a Filosofia enquanto “[...] qualquer atividade que faz aparecer um objeto novo para o conhecimento ou para a prática [...]” (FOUCAULT, 2013c, p. 77).

Dessa forma, Foucault é um desmoronador do Mesmo fazendo Abertura para a possibilidade de um Outro. São os pensamentos-limite que interessam a ele, pois expõem a sua recusa em delimitar, em parâmetros universais e absolutos, o modo de pensar moderno.

Em outros dizeres, valorizando certos autores, técnicas, expressões, estilos — enfim, determinadas experiências —, o pensador francês consegue estipular as cercas do Mesmo e a possibilidade do Outro. Afinal, “[...] se algo insiste em aflorar, nessas experiências-limite, com esse nome, certamente não se trata do retorno de uma identidade, mas de uma forma condenada, sempre, à deformação, à desintegração, ao desaparecimento [...]” (TERNES, 2016, p. 154).

A Abertura para o Outro não veio para se cristalizar e se tornar o novo modelo a ser seguido — pois isso a faz dela o novo Mesmo —, mas veio para ser uma experiência para além do que se é, do que se sabe, do que se faz, principalmente no que tange às práticas de subjetividade; do que se espera de si próprio.

Como bem observa Ortegosa Aggio (2020, p. 139) a respeito da relação entre sexualidade e liberdade enquanto multiplicação das experiências-limite:

[...] multiplicar as experiências de desejo, prazer e expressividades do corpo nas relações sexuais, abrindo-se para o não dado, o não dito, o não estabelecido, o não naturalizado ou normatizado, significa não apenas questionar os regimes de verdade que permeiam a sexualidade, mas romper na pele com tais regimes, beirar o ininteligível, transgredir as normas, subverter o poder. (ORTEGOSA AGGIO, 2020, p. 139).

Importunando os limites do pensamento, insinuando o Outro — isto é, o que não pode ser dentro das condições de elaboração da verdade tais como estão dadas, mas que

experimentam o que ainda não é ao delimitarem os próprios elementos sobre os quais se erige como uma experiência de Abertura no verdadeiro.

É a experienciação do Outro que impressiona Foucault; é essa possibilidade de pensar para além do Mesmo. Questionando formações discursivas, relações de poder e práticas de si para formar novas formas de saber, de fazer, de ser.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Em sua tese de doutorado, Foucault avalia as condições de possibilidade da loucura; em *Nascimento da Clínica*, situa as condições de possibilidade da experiência médica na modernidade; em *Vigiar e Punir*, traça a relação entre vigilância e punição na determinação dos corpos dóceis — ao mesmo tempo em que úteis — para o processo disciplinar do Estado moderno; em seus cursos no Collège de France, expõe elementos da biopolítica, das relações de poder, do cuidado de si. Enfim, observamos uma constante análise dos solos que possibilitam determinadas práticas e determinadas falas acerca de algo.

Nem conceito nem noção: Foucault “[...] não propõe nem a sombra de uma teoria do conhecimento [...]” (AMIOT, 1970 p. 91). Não observamos o pensador francês determinando a verdade, o melhor, o certo, o fundamental, o essencial, mas visando o que se é tomando as condições que possibilitaram ser tal qual se é.

Em meio à finitude moderna engenhosamente arrumada, faz-se necessário dela sair, “[...] não para propor outra coisa: simplesmente para viajar com toda a liberdade [...]” (LEBRUN, 1985, p. 21). Desse modo, destacamos a constante não proposição de Foucault acerca da verdade da verdade como a sua mais alta coerência, pois condiz com a não contradição de suas análises — recaindo, ainda, na própria possibilidade de compreender o modo de pensar desse autor tal qual expusemos entre a Crítica do Mesmo e a Abertura para o Outro.

As variações temáticas de suas pesquisas não tornam Foucault um autor de pensamento esparso e não condizente entre si. Pelo contrário: é na multiplicidade e na variedade de suas análises que podemos perceber a maneira singular de seu modo de pensar.

Diante da confusão empírico-transcendental, da preocupação constante de cair no sono antropológico, Foucault recusa qualquer tentativa de construir uma alternativa no pensamento que não seja a completa recusa do Mesmo concomitantemente à possibilidade de ser Outro.

Em outras palavras, Foucault realiza um trabalho constante de crítica do que é dado, cruzando a reflexão antropológica — seja sobre as prisões, sobre o saber médico, o cuidado de si, a loucura, o marxismo, a fenomenologia, a governamentalidade, o *homo oeconomicus*, etc. Reconhecendo a finitude que se funda a si mesma, que constrói formas de saber para si, formas de poder, formas de subjetividade; enquadrando a própria forma da verdade, o pensador francês sustenta o projeto crítico de estabelecer as condições de verdade que possibilitaram erigir tal ou tal modo de pensar.

Foucault não só critica, mas se mantém desperto do sono antropológico ao nada propor para substituir o saber, o poder ou a subjetividade vigentes. Diante do que é, do saber, do poder

ou do si; diante da verdade já consolidada, a partir e através da crítica, ressaltamos que Foucault, em suas pesquisas, deixa entrever o que ainda não é e nunca foi — finalizando seus trabalhos como campos do pensar que ainda estão por vir a ser, expondo a impossibilidade de fundamentação da verdade nas condições modernas de pensar. Explorando, assim, a própria invenção e solidificação que o pensar é capaz de produzir.

Você não está seguro do que diz? Vai novamente mudar, deslocar-se em relação às questões que lhe são colocadas, dizer que as objeções não apontam realmente para o lugar em que você se pronuncia? Você se prepara para dizer, ainda uma vez, que você nunca foi aquilo que em você se critica? Você já arranja a saída que lhe permitirá, em seu próximo livro, ressurgir em outro lugar e zombar como o faz agora: não, não, eu não estou onde você me espreita, mas aqui de onde o observo rindo. (FOUCAULT, 2013, p. 21).

Tendo em vista a constatação da invenção, o pensador francês desconfia perenemente de que se pode dela livrar a fim de a outra dedicar-se; assim ele faz ao longo de toda sua carreira acadêmica. Desfaz-se de temas, de focos e de metodologias como raramente se observa e, ao mesmo tempo, chama a atenção para elementos fundamentais nessa dispersão praticada durante sua vida.

Nesse contexto, desenvolvemos uma compreensão acerca da relação entre Foucault e a Filosofia delimitando o que o pensador em análise estabelece enquanto modernidade filosófica em sua Tese Complementar — ao considerar os limites do conhecimento do homem no cruzamento do projeto crítico com a reflexão antropológica. Limites e cruzamento que constituem, inclusive, a própria modernidade filosófica, a qual cabe ao ser humano criticar enquanto o Mesmo que se reproduz incessantemente diante dele. Isto é, no intuito de conseguir elaborar uma Abertura para o Outro.

Em outras palavras, ao mesmo tempo em que delimita as condições de fundamentação da realidade a ser tomada como verdade, mantém-se numa atitude reflexiva de apreciação da criatividade constantemente rebrotada na valorização do novo no porvir.

A questão “o que é o homem?” tem um papel certo diante do conjunto de reflexões filosóficas justamente porque racha as outras questões: “Que devo saber?”, “que devo fazer?” e “que devo esperar?”. Em outras palavras, não se permite uma resposta certa e acabada, mas um trabalho constante de estabelecimento e Crítica do Mesmo para, em seguida, surgir a Abertura para o Outro.

E questionar a mim mesma é um risco na medida em que se abre assim a possibilidade de não me adequar às normas de reconhecimento que dão inteligibilidade a minha existência, e não me reconhecer ou não ser reconhecida pelo outro pode ser violento e doloroso. (AGGIO, 2022, p. 12).

Não há como determinar uma verdade universal válida para todos e para sempre justamente porque os discursos do conhecimento, as relações de poder e as interpretações de si variam a partir do ser-homem que as produz. Perceber, portanto, o Mesmo da fonte, da extensão e do domínio daquilo que se vive para produzir Outro modo de ser. O ser humano habitando o mundo o determina como espaço de espontaneidade.

Justamente por não ser transparente à sua própria cognoscibilidade; justamente por não se esgotar enquanto conhecimento para si, que o ser humano pode sair do Mesmo realmente originário e ir para o Outro verdadeiramente temporal. Nesse processo de Abertura que jamais acaba, o homem atravessa repetidamente a fonte, o limite e a extensão do Mesmo. Verdade e liberdade se cruzam na ação humana de criticar o que está dado e elaborar o que ainda não está aí. A Tese Complementar proporciona, portanto, a Foucault, a imagem filosófica do ser humano como um ser de margem — pois, ao mesmo tempo em que compreende a verdade das coisas, representa parâmetro na construção dos termos do que é verdadeiro.

A reflexão acerca do antropológico se torna crucial para compreendermos as condições de verdade propagadas pelas práticas de discurso, pelas relações de poder, pelas interpretações de si. Fonte, extensão e limite do que se sabe falar, do que se pode fazer e do que se espera de si. Exposição da finitude do ser humano; ser peculiarmente confeccionado por rotinas discursivas, vínculos hierárquicos, interpretações subjetivas — que têm, como delimitação, o próprio ser humano. Um modo de ser nem totalmente transcendental universalmente delimitável nem completamente empírico particular.

Cruzamento que, observa Foucault, permite uma constante elaboração e reelaboração de seu próprio modo de ser. Nada de molduras fechadas e quadros delimitados, mas uma crítica permanente a toda forma de pensamento que pressupõe o absoluto e o universal.

Dessa forma, o corpo é delimitação e não descoberta essencial, assim como a sexualidade é construção complexa e não universalidade *a priori*. Isto é, bem como a disciplina é uma invenção; o olhar clínico, uma modelação; o discurso, uma programação; o jurídico, uma obstinação. Observamos constantemente o Mesmo com possibilidade de Abertura para o Outro se mostrando nas obras de Foucault.

Um sono antropológico que ele evita dormir. Nem o natural, nem o histórico, nem o vivido, nem a busca pelo fundamental, pelo originário, pelo *a priori*. Em Foucault, a finitude humana é pensada na sua responsabilidade de autossustentação. O ser humano deve a si mesmo sua construção de ser homem. Nem a Deus, nem à natureza, nem à história.

Ao longo da modernidade, o ser humano funda a si próprio e deve se reconhecer, desperto, dono de seu próprio saber. A responsabilidade de ser quem é recai sobre si; não se

justifica mais em outras entidades, em outras ontologias que não a sua própria, a que enredou para si mesmo. Na nossa autoantropologização, desenhamos nosso saber, nosso fazer, nosso esperar — promovemos quem somos e, assim, quem seremos, quem fomos. Somos vítimas e transgressores de nós mesmos; uma mistura arriscada entre saber, poder e ser o que está dado — a buscar saber, poder e ser o que ainda não está aí.

Sem jamais se atrever a responder à questão “O que é o homem?”, seja qual for a pesquisa que Foucault realizou, ele nos legou seu riso filosófico; ele formaliza acerca de uma temática a antropologizando kantianamente para mostrar que é o humano que está pensando aquele assunto no qual algum aspecto do homem é o próprio foco.

O ser humano se constrói através das práticas discursivas, das relações de poder e das interpretações de si — por isso está entre o Mesmo que se dá e pratica sendo constantemente o Outro que arrisca ser quando já não é mais aquilo que estava sendo. O discurso, o corpo e as práticas de si constituem a trama da verdade e da liberdade de um ser que se erige na rigidez pastosa de sua recente humanidade.

Discursos, corpos, subjetividades — o dito na palavra, o feito no poder e o vivido no ser emaranhados, para Foucault, entre a possibilidade da Crítica do Mesmo e o da Abertura para o Outro. O dito é pista do que fizemos de nós no passado, do que fizeram dos nossos ancestrais, do que não os deixaram dizer; é meio para buscar quem fomos e o que fizeram das gerações que nos antecederam para que pudéssemos estar aqui nesse instante escrevendo e lendo esse texto — que, por sua vez, também é saber formando-se no tempo e num local para, em breve, fixar-se como território para outros — tomara muitos outros — passem.

Porém, tudo até aqui foi enunciado na certeza de uma formação discursiva palatável; todas as palavras se entrelaçam num discurso que é sempre o Mesmo. A arqueologia nos revela o que discursamos como nossos saberes ao mesmo tempo em que mostra os enunciados que ficamos repetindo porque não conseguimos não sair deles — sempre alimentado a rede do que é possível ser dito no cruzamento de determinada época com determinado espaço.

Na trama das atuações, na interação do que é e do que se dá, na teia do que se foi e do que se faz, a análise genealógica se impõe no pensamento foucaultiano enquanto artefato capaz de trazer à tona todos os espólios-troféus, toda a herança expropriada feita insígnia fundamental. O corpo é pista do que fizemos de nós no passado, do que fizeram dos nossos ancestrais, do que não os deixaram fazer daquilo; é a história escrita em pele, ossos, carne. A genealogia nos expõe a disciplina hierárquica de nossos corpos na história ou como a história é a hierarquização disciplinar de nossos corpos — numa interação que se projeta sempre o Mesmo.

No complexo de ser si mesmo, a interpretação e a construção de si servem para saber de si concomitantemente a ocupar-se consigo mesmo — transformando-se, assim, em ser Outro para além do Mesmo que se é. Transfiguração não só através da verdade conhecível como também da labuta do sujeito sobre si mesmo — a partir de uma necessidade relativa ao espírito, quer dizer, a algo que vai além do racional na composição do ser humano.

Arqueologia, genealogia, interpretação e construção do sujeito são, portanto, elementos de análise do que está dado, de composição e reconhecimento do Mesmo. A literatura é a luta constante desse ser finito sem fundamentação exterior, sem *a priori*, sem um originário; sujeito criador de si através da capacidade que tem de construir linguagem.

A experiência literária torna-se, para o escritor e o leitor, como que tocar sua própria temporalidade: um atulhar o espaço inabarratável de si próprios. Enquanto o discurso trava a língua em seus processos, arquiva o dito, delinea-o, aprofunda-o — e, assim, fixa-o.

Em outras palavras, por um lado, a arqueologia do saber e sua análise do discurso balizando o dizível através de uma análise que denominamos, ao longo desta tese, de Crítica do Mesmo — para apontar para a literatura como experimento de Abertura para o Outro. Já aqui, a essa altura, podemos arriscar pensar um pensamento como Lispector — sem margens, atravessado, incoerente?

A pintura, a gravura, a fotografia, o cinema e o teatro também servem à compreensão filosófica foucaultiana de apreendermos a realidade criticamente do Mesmo para construirmos uma Abertura para o Outro através de matérias-primas como a tela, as cores, as formas, a textura, o movimento, a iluminação, o olhar. Em outras palavras, a pintura, a gravura, o cinema e o teatro, para Foucault, serviram como possibilidades de fazer experiências para além do que se vive no real, no tempo e no espaço nos quais se está dado, nas relações de poder em que o sujeito está inserido. Manet, Flaubert e Michals são exemplos daqueles que se arriscaram para além das margens do Mesmo, construindo Aberturas ao olhar.

A estética de si e a política, por sua vez, consistem em fazer, de si e da inter-relação com os demais, substância para a construção de novos mundos, de novos eus. Entre o Mesmo de subjetividade que sou e que somos coletivamente, a oportunidade de Abertura para o Outro se faz tanto individual quanto politicamente. O que eu sei, posso e espero de mim abre-se para o Outro, para a oportunidade de ser o que ainda não sou, o que ainda não sei, o que ainda não posso, o que ainda nem espero — seja singularmente, seja coletivamente.

Realidade dada e realidade a ser construída, mundo dado e mundos possíveis para além das margens do próprio possível. Sade é uma experiência de corpo e carne, de espírito e mente,

um ser que se entrega no seu modo individual e coletivo para além do Mesmo — fazendo um Outro na transgressão dos prazeres sexuais.

Foucault, portanto, tem uma relação com a Filosofia que permite e incita o despertar deste que dorme o sono antropológico porque fornece ferramentas para pensar criticamente a fonte, a extensão e o limite do saber, do fazer e do esperar do Mesmo — focando uma Abertura para o Outro.

O modo de pensar que Foucault promove, destaca e ressalta não só em si, mas principalmente nos outros — em livros, contos, textos, discursos, pinturas, gravuras, desenhos, fotografias, peças teatrais, estéticas de sujeitos, performances individuais, personalidades específicas, com a política, etc. —, possibilita conhecermos o mundo tal como está dado e, ao mesmo tempo, termos condições de elaborar outros modos de saber, fazer e esperar, de discursar o dizível, de disciplinar o corpóreo, de subjetivar o praticável de si.

O que Foucault faz com a Filosofia é limítrofe, experimental, pontual, parcial. Falamos o Mesmo, podemos o Mesmo, sabemos o Mesmo, queremos o Mesmo. Encaixe, cerca, ralo, parede, cobrança. A vida feita Mesmo na biopolítica, o corpo feito Mesmo na disciplina, a fala feita Mesmo no discurso. Experiências reduzidas a formas e modos já constituídos; existências repetindo existências. Semelhantes se aglomeram entorno de características comungadas, espelham-se, determinam-se, buscam o Mesmo. Vida que não muda, mas que progride em sua própria repetição afundando-se em si! Conformar, obedecer, aceitar, acostumar, aquietar-se. Sujeitos, rebanho de normais, indivíduos disciplinados, populações seguradas.

Não descobrir o que somos, mas transformar o Mesmo que fizeram e que fazemos de nós, desse cotidiano, dessas práticas, dessas relações. Não é buscar o diferente; o fora não é o Outro, são dobras do Mesmo que não conseguem sair do si no qual se delimitou para ser, então, o que nunca foi. Fazer Abertura para o Outro é transformar o que somos usando como matéria-prima o que sabemos de nós, o que podemos de nós, o que interpretamos de nós.

Todo o saber, o poder e a hermenêutica de si são cristalizados na própria condição de possibilidade de constituição que nós mesmos nos damos no tempo e no espaço no qual estamos inseridos. Desse modo, são práticas, relações e consciências de si inventadas numa delimitação do indelimitável; desse ser empírico-transcendental que pensa o próprio pensamento fundamentando complexamente em si essa sua capacidade mesma de pensar.

Se nós nos pensamos, nós somos capazes de realizar a Crítica do Mesmo que reproduzimos no campo do Saber, do Poder e do Si; podemos nos permitir, assim, uma Abertura para o Outro discursar, fazer, interpretar-se.

Nessa indeterminação, já sem Deus ou humanidade, sem infinito e sem natureza, é no ser próprio de cada um de nós que resta erigir-se, sob o peso de verdades já dadas — e, ao mesmo tempo, na magnitude gloriosa de fazer de si sua obra de arte, seu espetáculo, seu fenômeno; enfim, inventando-se a si enquanto extirpa-se do Mesmo para fazer-se possibilidade de erupção de um modo de ser radicalmente Outro.

REFERÊNCIAS

I Livros, artigos e ensaios de Foucault

FOUCAULT, M. **Manet and the Object of Painting**. London: Editions de Seuil, 2009.

FOUCAULT, M. **A Hermenêutica do Sujeito**: curso dado no Collège de France (1981-1982). 3. ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010.

FOUCAULT, M. **Ditos e Escritos VII**: arte, epistemologia, filosofia e história da medicina. 1. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2011a.

FOUCAULT, M. **Gênese e Estrutura da Antropologia de Kant**. São Paulo: Edições Loyola, 2011b.

FOUCAULT, M. **Ditos e Escritos IV**: Estratégia, Poder-Saber. 3. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012a.

FOUCAULT, M. **Ditos e Escritos V**: ética, sexualidade, política. 3. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012b.

FOUCAULT, M. **A Arqueologia do Saber**. 8. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2013a.

FOUCAULT, M. **A Ordem do Discurso**: aula inaugural no Collège de France, pronunciada em 2 de dezembro de 1970. 23. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2013b.

FOUCAULT, M. **Ditos e Escritos II**: Arqueologia das Ciências e História dos Sistemas de Pensamento. 3. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2013c.

FOUCAULT, M. **Ditos e Escritos III**: Estética: Literatura e Pintura, Música e Cinema. 3. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2013d.

FOUCAULT, M. **Ditos e Escritos I**: Problematização do Sujeito, Psicologia, Psiquiatria e Psicanálise. 3. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014a.

FOUCAULT, M. **Ditos e Escritos IX**: Genealogia da Ética, Subjetividade e Sexualidade. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014b.

FOUCAULT, M. **Ditos e Escritos X**: Filosofia, Diagnóstico do Presente e Verdade. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014c.

FOUCAULT, M. **A Grande Estrangeira**. 1. ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2016a.

FOUCAULT, M. **As Palavras e as Coisas**: uma arqueologia das ciências. 10. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2016b.

II Demais Obras

AGGIO, J. O. Práticas críticas de si: Foucault e Butler. **Veritas**. Porto Alegre, v. 67, n. 1, p. 1-13, 4 fev. 2022.

AMIOT, M. El relativismo culturalista de Michel Foucault. *In*: BURGELIN, P. et al (orgs.). **Análisis de Michel Foucault**. Buenos Aires: Editorial Tiempo Contemporaneo, 1970. p. 58-93.

BARRET-KRIEGEL, B. Michel Foucault y el Estado de policía. *In*: BALBIER, E.; DELEUZE, G. et al (orgs.). **Michel Foucault, filósofo**. Barcelona: Editorial Gedisa, 2016. p. 186-192.

BRESOLIN, K.; VALEIRÃO, K.. Foucault e o kantismo para além de Kant - Aufklärung e governamentalidade. **Kínesis**, v. VII, n. 15, dez. 2015, p. 203-224.

BRUNS, G. O modernismo de Foucault. *In*: GUTTING, G. (org.). **Foucault**. São Paulo: Ideias & Letras, 2016, p. 413-448.

BURGELIN, P. La arqueología del saber. *In*: BURGELIN, P. et al (orgs.). **Análisis de Michel Foucault**. Buenos Aires: Editorial Tiempo Contemporaneo, 1970. p. 9-33.

CANDIOTTO, C. Foucault, Kant e o lugar simbólico da Crítica da Razão Pura em As Palavras e as Coisas. **Kant e-Prints**, Campinas, série 2, v. 4, n. 1, jan./jun. 2009, p. 185-200.

CANDIOTTO, C. Michel Foucault e o problema da antropologia. **Revista Philosophica**, Valparaíso, v. 29, 2006, p. 183-197.

CANDIOTTO, C. O Pensamento do Mesmo: entre utopias e heterotopias. **Dois pontos**, Curitiba, v. 14, n. 1, abr. 2017, p. 169-179.

CANGUILHEM, G. Muerte del hombre o agotamiento del Cogito?. *In*: BURGELIN, P. et al (orgs.). **Análisis de Michel Foucault**. Buenos Aires: Editorial Tiempo Contemporaneo, 1970. p. 122-147.

CARVALHO, J. C. de P. A corporeidade outra. *In*: RIBEIRO, R. (org.). **Recordar Foucault**. São Paulo: Editora brasiliense, 1985. p. 72-93.

CASTELO BRANCO, G. La présence de Descartes et de Kant dans l'oeuvre de Foucault. **Rue Descartes**, [S.I.], n. 75, 2012, p. 72-80.

CASTELO BRANCO, G. Vida artista, vida livre. **Dois pontos**, Curitiba, v. 14, n. 1, 2017, p. 115-119.

CASTRO, E. **Introdução a Foucault**. 1. ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2017.

CATUCCI, S. O Pensamento Pictural. *In*: ARTIÈRES, P. **Michel Foucault, a Literatura e as Artes**. São Paulo: Rafael Copetti Editor, 2014.

DELEUZE, G. **Michel Foucault: as formações históricas**. São Paulo: N-1 edições e editora Filosófica Politeia, 2017.

DELEUZE, G. Qué és un dispositivo? *In*: BALBIER, E.; DELEUZE, G. et al (orgs.). **Michel Foucault, filósofo**. Barcelona: Editorial Gedisa, 2016, p. 155-163.

FONSECA, M. A. da; MUCHAIL, S. T. La thèse complémentaire dans la trajectoire de Foucault. **Rue Descartes**, [S.I.], 2012, n. 75, p. 21-33.

GALLO, S. Do rosto de areia à escultura de si: em torno de um “pós-humanismo” em Foucault. *In*: RODRIGUES, H. B. C.; PORTOCARRERO, V.; VEIGA-NETO, A. (orgs.). **Michel Foucault e os saberes do homem: como na orla do mar, um rosto de areia**. Curitiba: Editora Prismas, 2016. p. 33-48.

GIMBO, F. A arqueologia de Foucault entre estrutura e história. **Dois pontos**, Curitiba, V. 14, n. 1, 2017, p. 73-88.

GRIPAY, E. Les deux genèses du dispositif anthropologique: Foucault lecteur de Hegel et de Kant. **Lumières Dossier: Foucault lecteur de Kant: le champ anthropologique**, [S.I.], n. 16, 2010, p. 81-106.

GROS, F. Foucault e a questão de quem somos nós. **Tempo Social**, Revista Sociologia da USP, São Paulo, v. 7, n. 1-2, out. 1995, p. 175-178.

GROS, F.; DÁVILA, J. **Foucault como lector de Kant**. Paris: Consejo de publicaciones Universidad de Los Andes, 1995.

JORDANA, E. Salir del cuadrilátero antropológico: lenguaje sin sujeto y pensamiento del afuera. **Dorsal Revista de Estudios Foucaultianos**, [S.I.], n. 1, dez. 2016, p. 69-85.

KOHAN, W. O. M. Foucault, J. L. Borges e as areias de um professor. *In*: RODRIGUES, H. B. C.; PORTOCARRERO, V.; VEIGA-NETO, A. (orgs.). **Michel Foucault e os saberes do homem: como na orla do mar, um rosto de areia**. Curitiba: Editora Prismas, 2016. p. 49-62.

KRAEMER, C. **Ética e Liberdade em Michel Foucault: uma leitura de Kant**. São Paulo: EDUC/ FAPESP, 2011.

KREMER-MARIETTI, Angèle. **Introdução ao Pensamento de Michel Foucault**. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1977.

LE BON, S. Un positivista desesperado: Michel Foucault. *In*: BURGELIN, P. *et al.* (orgs.). **Análisis de Michel Foucault**. Buenos Aires: Editorial Tiempo Contemporaneo, 1970, p. 94-121.

LEBRUN, G. Transgredir a Finitude. *In*: LEBRUN, G. (org.). **Recordar Foucault**. São Paulo: Editora brasiliense, 1985, p. 9-23.

LISPECTOR, C. **Água Viva**. Rio de Janeiro: Rocco, 1998b.

- LISPECTOR, C. **A Maçã no Escuro**. Rio de Janeiro: Rocco, 1998a.
- LISPECTOR, C. **A Paixão Segundo G.H.** Rio de Janeiro: Rocco, 2009.
- MACHADO, R. **Ciência e Saber: a trajetória da arqueologia de Foucault**. Rio de Janeiro: Graal, 1981.
- MACHADO, R. **Foucault, a filosofia e a literatura**. Rio de Janeiro: Zahar, 2000.
- MACHEREY, P. Nas Origens da História da Loucura: uma retificação e seus limites; tradução de Renato Janine Ribeiro. *In*: MACHEREY, P. (org.). **Recordar Foucault**. São Paulo: Editora brasiliense, 1985, p. 47-71.
- MAGRITTE. **A Traição das Imagens**. 1929. Pintura, óleo sobre tela, 60 cm x 81 cm.
- MANET. **Saint Lazare Station**. 1872. Pintura, óleo sobre tela, 93.3 x 111.5 cm.
- MANET. **The Waitress**. 1879. Pintura, óleo sobre tela, 77.5 x 65 cm.
- MICHALS, D. **Are You Still A Faggot?**. 2016. Fotografia impressão cromogênica com texto aplicado à mão, 11 ¾ x 21 polegadas.
- MICHALS, D. **Things Are Queer**. 1973. Fotografia nove estampas em prata gelatina com texto aplicado à mão 3 3/8 x 5 polegadas.
- MIOTTO, M. L. **O problema antropológico em Michel Foucault**. 2011. 235 f. Tese (Doutorado em Ciências Humanas) – Universidade Federal de São Carlos, São Carlos, 2011.
- MIRANDA, H. C. Foucault e o lugar do espectador em Velásquez e Manet. **Ensaio Filosóficos**, [S.I.], v. XV, jul. 2017, p. 117-126.
- MURICY, K. Os direitos da imagem – Michel Foucault e a pintura. *In*: MURICY, K. (org.). **O que nos faz pensar**, n. 31, dez. 2011, p. 29-40.
- NIGRO, R. Foucault, leitor e crítico de bataille e de Blanchot. *In*: ARTIÈRES, P. (org.). **Michel Foucault, a literatura e as artes**. São Paulo: Rafael Copetti Editor, 2014, p. 27-47.
- NIGRO, R. Le grondement de la critique du sujet fondateur dans le réveil du sommeil anthropologique. **Rue Descartes**, [S.I.], 2012, n. 75, p. 60-71.
- ORTEGOSA AGGIO, J. Por uma sexualidade livre à luz de Foucault. **Princípios: Revista de Filosofia (UFRN)**, v. 27, n. 52, p. 115-141, 31 jan. 2020.
- OSORIO, C. O. Dos autocríticas de Foucault a Las palabras y las cosas. **Dorsal: Revista de Estudios Foucaultianos**, n. 1, dez. 2016, p. 23-36.
- POL-DROIT, R. **Michel Foucault: entrevistas**. São Paulo: Graal, 2006.
- POTTE-BONNEVILLE, M. Au sujet du terrain – subjectivation et ethnologie. **Rue Descartes**, [S.I.], 2012, n. 75, p. 102-113.

RAJCHMAN, J. Foucault: la ética y la obra. *In*: BALBIER, E.; DELEUZE, G. et al (orgs.). **Michel Foucault, filósofo**. Barcelona: Gedisa editorial, 2016, p. 209-218.

REVEL, J. O nascimento literário da biopolítica. *In*: ARTIÈRES, P. (org.). **Michel Foucault, a literatura e as artes**. São Paulo: Rafael Copetti Editor, 2014, p. 49-69.

RIBEIRO, R. J. **Recordar Foucault**. São Paulo: Editora brasiliense, 1985.

ROCHA, J. A. da C. **Michel Foucault: crítico-esteta-cínico mitigado**. Campina Grande: SciELO – EDUEPB, 2014.

SARDINHA, D. De livres considérés à tort comme mineurs. **Rue Descartes**, [S.I.], n. 75, 2012, p. 1-5.

SCHEINVAR, E. Saberes desvanescentes? Movimentos por direitos de crianças e jovens. *In*: RODRIGUES, H. B. C.; PORTOCARRERO, V.; VEIGA-NETO, A. (org.). **Michel Foucault e os saberes do homem: como na orla do mar, um rosto de areia**. Curitiba: Editora Prismas, 2016. p. 135-144.

TERNES, J. Efêmero rosto de areia. *In*: RODRIGUES, H. B. C.; PORTOCARRERO, V.; VEIGA-NETO, A. (org.). **Michel Foucault e os saberes do homem: como na orla do mar, um rosto de areia**. Curitiba: Editora Prismas, 2016. p. 145-156.

TERNES, J. **Michel Foucault e a Idade do Homem**. 2. ed. Goiânia: Editora da UCG, 2009.

TERNES, J. Michel Foucault e o nascimento da modernidade. **Tempo Social**, Revista Sociologia da USP, São Paulo, v. 7, n. 1-2, out. 1995, p. 45-52.

VÉLASQUEZ. **As Meninas**. 1656. Pintura, óleo sobre tela, 3,18 m x 2,76 m.