

SUBJETIVIDADE EM KANT A PARTIR DE UMA LEITURA DE MICHEL FOUCAULT

Fabiane Marques de Carvalho Souza¹

RESUMO: O objetivo deste estudo é pesquisar a tematização da subjetividade em Kant a fim de esclarecer a leitura deste ponto realizada por Michel Foucault.

PALAVRAS-CHAVE: Empírico. Transcendental. Sujeito.

Abstract: The objectif of this study is to research the thematization of the subjetievity in Kant with the intention of to enlight the reading of this point done by Michel Foucault.

Keywords: Empiric. Transcendental. Subject.

Pretende-se, neste trabalho, elucidar, com base em algumas passagens da *Crítica da razão pura*, uma referência a Kant feita por Michel Foucault em *As palavras e as coisas*. Em *As palavras e as coisas*, Foucault denuncia o fato de a dialética, a fenomenologia e o positivismo terem como que confundido, ao empreenderem uma análise do sujeito, o nível empírico e o transcendental, cuja distinção, porém, segundo Foucault, teria sido mostrada por Kant. Ao comentar o papel constituinte que a antropologia como analítica do homem desempenhou no pensamento moderno, Foucault observa que, na modernidade, as sínteses empíricas deveriam ser asseguradas, não na soberania do “Eu penso”, mas justamente onde essa soberania encontra o seu limite, isto é, na finitude do homem. Tal situação, segundo Foucault, teria sido antecipada, por Kant, no momento em que ele reportou “a sua custa” as três questões críticas à questão: *Was ist der Mensch?* A esse respeito, Foucault observa que:

Essa questão, como se viu, percorre o pensamento desde o começo do século XIX: é ela que opera, furtiva e previamente, a confusão entre o empírico e o transcendental, cuja distinção, porém, Kant mostrara.

O propósito deste estudo, portanto, é verificar em que medida, ao tematizar a subjetividade, Kant distingue, no que diz respeito ao sujeito, o nível empírico do nível transcendental. Para tanto, pois, faz-se necessária uma análise de determinadas passagens da Primeira Crítica, das quais se pode deprender a tematização da

¹ Doutora em Filosofia – PUC-Rio. Pós-doutoranda em Filosofia na PUC-SP.

² Foucault, Michel. *As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas*. São Paulo: Martins Fontes, 1992, p.357.

subjetividade ou da consciência empreendida por Kant nessa obra. Começa-se com uma elucidação da Analítica da Finitude tal como pensada por Foucault no livro mencionado.

*

Em *As palavras e as coisas*, Foucault traça uma história arqueológica das ciências humanas, analisando-as como o resultado de uma interrelação de saberes. Investigam-se, ao longo do texto, as condições de possibilidade da constituição histórica dos saberes sobre o homem. Para atingir um tal objetivo de realizar uma arqueologia das ciências humanas, o filósofo opera um recuo histórico por meio do qual atinge o ponto de descontinuidade entre as configurações discursivas do que denomina saberes clássico e moderno. Isso permite que Foucault possa determinar as condições de possibilidade de existência do saber que caracteriza o pensamento moderno ocidental, cuja configuração foi possibilitada por uma transformação no pensamento representativo clássico e que marca o aparecimento, por assim dizer, de uma nova positividade no espaço do saber. Analisa-se, nessa história, a constituição das ciências humanas como algo fundamentado nas transformações verificadas no âmbito do saber, onde o homem aparece então como uma novidade a um tempo empírica e transcendental.

Para demonstrar a impossibilidade da existência de ciências humanas anteriormente à modernidade, Foucault descreverá a época clássica e seus saberes, bem como os outros saberes modernos, considerados constituintes das mesmas. Tais saberes são as chamadas “ciências empíricas”: a biologia, a economia política e a filologia. Também a filosofia moderna, tal como configurada a partir da crítica kantiana, será considerada um saber constitutivo das ciências humanas. Fundamentando a tese da relevância, para a constituição histórica das ciências humanas, da articulação das mesmas com a filosofia e com as ciências empíricas modernas, Foucault afirma que estes saberes definiram a sua positividade a partir do final do século XVIII, com o fim da positividade do saber clássico, que analisava os seres vivos, as riquezas e as palavras. Estes objetos, não mais analisados no nível da representação, através de uma ordenação por meio de signos, transformam-se então em objetos dotados de uma profundidade específica, de uma materialidade. E serão conhecidos empiricamente através de sínteses objetivas, enquanto vida, trabalho e linguagem.

Entre essas empiricidades, a vida, o trabalho e a linguagem, insere-se então o homem, que se descobre, em sua finitude, na condição de meio de produção, situado entre os animais e de posse da linguagem. Conhecer o homem é conhecer tais objetos dos saberes empíricos. A isso se acresce ser o homem finito também enquanto sujeito do conhecimento, que reflete sobre os limites de seu corpo, de seu desejo e de sua fala. De um lado o homem é determinado, na medida em que se encontra naturalizado e historicizado; de outro, ele é condição de possibilidade do saber, é o fundamento mesmo da sua finitude empírica. Essa correlação do homem com o objeto e com o sujeito do conhecimento indica a duplicidade da sua posição no espaço do saber moderno. E é essa dualidade que pode explicar o aparecimento desse conjunto de discursos denominados ciências humanas. Estas não se confundem nem com as ciências empíricas, nem com a filosofia. São a psicologia, a sociologia e a análise da literatura e dos mitos. Foucault afirma no texto que a questão das ciências humanas encontra-se entre o empírico e o transcendental, situada no espaço da representação. E a representação, que, na modernidade, não é mais objeto, nem das ciências empíricas, nem da filosofia, passa então a fazer referência ao homem. E isso porque o objeto das ciências humanas é a representação que o homem se faz dos objetos empíricos. Ali, o homem é estudado, representando a vida, a sociedade e o sentido das palavras. Daí o fato de essa tematização do homem que se representa suas atividades básicas ser considerada, por Foucault, como constituindo uma reduplicação dos saberes empíricos.

No que Foucault chama de espaço do saber da modernidade, portanto, o homem surge como sendo, de um lado, objeto das ciências empíricas, e, de outro lado, sujeito do conhecimento, o fundamento da filosofia moderna. E é essa novidade, a saber, a constituição do homem como um duplo empírico-transcendental, que possibilita o surgimento do conjunto de discursos chamado ciências humanas. Ao traçar a história arqueológica da emergência dessa configuração discursiva característica das ciências humanas como possibilitada pela dupla posição do homem no espaço do saber da modernidade, Foucault procura posicionar-se criticamente com relação ao humanismo subjetivista e ao antropologismo filosófico predominantes na filosofia moderna e contemporânea. De acordo com Foucault, estes se configuraram no pensamento filosófico ocidental, a partir da reflexão antropológica surgida na filosofia moderna no momento em que Kant concentra as suas questões críticas na pergunta filosófica acerca do homem.

É no capítulo *O homem e seus duplos* que Foucault descreve, por assim dizer, o modo como se configura a filosofia moderna. E, segundo Foucault, essa configuração caracteriza-se por ser antropológica. É aí que ele situa, entre outros pensadores, Hegel, Husserl e Heidegger como fazendo parte do modo como se configura epistemicamente o pensamento moderno.

A proposta de Foucault neste capítulo é mostrar como, em decorrência da filosofia kantiana, se constituem, na modernidade, filosofias como o positivismo, a dialética e mesmo a fenomenologia, que, embora pretenda se constituir como uma crítica da dialética e do positivismo, compõe com estes uma mesma rede epistêmica de necessidade. A principal crítica feita por Foucault à filosofia moderna consiste em explicitar como este pensamento não consegue manter a distinção, mostrada por Kant, entre o nível empírico e o transcendental. E isso porque, segundo Foucault, a filosofia moderna caracteriza-se por ser uma reflexão de nível misto, que confunde o empírico e o transcendental, uma vez que ela toma, como fundamento da reflexão filosófica, o homem das ciências empíricas, o homem que nasceu com a vida, o trabalho e a linguagem. Para Foucault, a questão acerca do homem, formulada por Kant,

percorre o pensamento desde o começo do século XIX: é ela que opera, furtiva e previamente, a confusão entre o empírico e o transcendental, cuja distinção, porém Kant mostrara. Por ela constitui-se uma reflexão de nível misto que caracteriza a filosofia moderna.³

Foucault continua, dizendo que a preocupação da filosofia moderna com o homem trata-se, de fato, “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”⁴. Diz também que: “(...) nessa dobra a filosofia adormeceu num sono novo; não mais o do Dogmatismo, mas o da Antropologia”⁵. Foucault constata, portanto, a existência de uma circularidade, na filosofia moderna, entre o empírico e o transcendental, uma vez que, mesmo em se querendo uma reflexão transcendental, a filosofia confunde e superpõe os dois níveis, ao tornar o transcendental uma reduplicação, uma repetição filosófica do empírico descoberto pelas ciências.

³FOUCAULT, Michel. *As palavras e as coisas*, p.357.

⁴FOUCAULT, Michel. *As palavras e as coisas*, p.357.

⁵FOUCAULT, Michel. *As palavras e as coisas*, p.357.

Essa conclusão da existência de um círculo vicioso na relação entre o empírico e o transcendental resulta da análise, realizada por Foucault, ao longo do capítulo estudado, dos temas que definem o modo de ser do homem na modernidade. Estes são a finitude, o duplo empírico-transcendental, o duplo *cogito*-impensado e o duplo recuo-retorno da origem, os quais compõem o quadrilátero antropológico, que, segundo Foucault, expressa, por assim dizer, a configuração antropológica da filosofia moderna. É nessa análise das características do modo de ser do homem e da reflexão que a ele se dirige que Foucault situa os pensamentos de Hegel, Husserl e Heidegger, entre outros, afirmando, ao criticar as hipóteses fundamentais do discurso sobre o homem, que estas acabam por conduzir a formas de reflexão distorcidas e canhestras, o que poderia ser provado pelo fato de o discurso sobre o homem encontrar-se em meio a um processo de desintegração.

No item *Analítica da finitude*, expressão que designa uma forma de pensamento em que “o ser do homem poderá fundar, na possibilidade delas, todas as formas que lhe indicam que ele não é infinito”⁶, Foucault define, apontando os temas que constituem o quadrilátero antropológico, a filosofia moderna como sendo um pensamento do Mesmo. Nesse pensamento do Mesmo, o homem, que era um ser entre outros, torna-se um sujeito entre objetos. Esse sujeito de conhecimento então compreende que aquilo mesmo que pretende conhecer não são apenas os objetos do mundo, mas também ele mesmo, tornando-se, assim, o sujeito e o objeto de seu conhecimento. O sujeito cognoscente, portanto, não é mais um puro espectador, como na época clássica, uma vez que, na modernidade, o homem é de tal maneira envolvido no processo de conhecimento, que se torna obscurecido pelos próprios objetos que ele tenta conhecer. Entretanto, o pensamento que surge, a partir de Kant, transforma esse limite na base de todo o conhecimento positivo. E assim se dá o surgimento imperioso da finitude do homem na positividade do saber. Tem-se, então, uma noção inteiramente nova, que consiste na tentativa de tratar as limitações factuais como finitude e de fazer dessa mesma finitude a condição de possibilidade de todos os fatos. Assim, o homem emerge como sujeito e objeto de conhecimento e também, paradoxalmente, como o organizador do espetáculo em que aparece. Essa noção, segundo a qual os limites mesmos do conhecimento fundam positivamente a possibilidade do saber, Foucault chamará de analítica da finitude.

⁶FOUCAULT, Michel. *As palavras e as coisas*, p.331.

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. Vê-se como a reflexão moderna, desde o primeiro esboço dessa analítica, se inclina em direção a certo pensamento do Mesmo_ onde a diferença é a mesma coisa que a identidade_ exposição da representação, com sua realização em quadro, tal como o ordenava o saber clássico. 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 o seu recuo: é aí que se afirmará, a partir dele próprio, um pensamento do Mesmo irreduzível a filosofia clássica.⁷

Enquanto vai traçando, ao longo deste capítulo, a configuração desse quadrilátero, Foucault procura mostrar como o discurso antropológico, em sua tentativa de, ao mesmo tempo, afirmar e negar plenamente a finitude do homem, abre em si mesmo um espaço, no qual a analítica da finitude acaba por se debater numa série de estratégias inúteis. A cada nova tentativa, o que se afirma é uma identidade e uma diferença entre a finitude como limitação (o positivo) e a finitude como fonte (o fundamental) de todos os fatos, uma identidade e uma diferença entre o empírico e o transcendental. Ali, o homem aparece, a um tempo, como um fato, entre outros, a ser conhecido empiricamente, e como a condição transcendental de todo o conhecimento; como cercado por um impensado, enquanto aquilo que não pode esclarecer, e como um *cogito* potencialmente lúcido, fonte de toda inteligibilidade; como produto de uma história, cuja origem não pode alcançar, e como fonte dessa mesma história.

Passa-se agora à apresentação dos três duplos antropológicos ou dos três modos das limitações finitas, que correspondem aos outros três itens envolvidos no quadrilátero antropológico e, segundo os quais, as limitações do homem, as positivities, o empírico são diferentes e, a um tempo, idênticos às condições que tornam o conhecimento possível, ou seja, o fundamental, o transcendental.

No item *O empírico e o Transcendental*, Foucault situa o positivismo, a dialética e a fenomenologia dentro da configuração antropológica própria do pensamento moderno:

⁷FOUCAULT, Michel. *As palavras e as coisas*, p.331.

Vê-se a rede cerrada que, apesar das aparências, religa os pensamentos de tipo positivista ou escatológico (o marxismo em primeiro lugar) com as reflexões inspiradas na fenomenologia. A aproximação recente não é da ordem da conciliação tardia: ao nível das configurações arqueológicas, eles eram necessários uns como os outros_ e uns aos outros_ desde a constituição do postulado antropológico, isto é, desde o momento em que o homem apareceu como um duplo empírico transcendental.⁸

Para Foucault, o limiar da modernidade situa-se no momento em que se constitui um duplo empírico-transcendental chamado homem. Pode-se dizer que a possibilidade de transformar o envolvimento do sujeito cognoscente com o mundo empírico da vida, do trabalho e da linguagem em fundamento puro do conhecimento teve origem na distinção kantiana entre o empírico e o transcendental. Isto porque, embora Kant tente preservar a forma pura do conhecimento, relegando toda contingência a seu conteúdo, tal distinção não foi suficiente, pois logo se tornou visível a sujeição, não apenas do conteúdo, mas também da forma do conhecimento às influências empíricas. Daí que a forma do conhecimento passasse a ser estudada por pensadores que tentaram assimilar o empírico ao transcendental, desenvolvendo, seja a linha de pensamento sugerida pela estética transcendental kantiana, ao fundamentarem, como fez o positivismo de Comte, o conhecimento na teoria empírica da percepção, seja o caminho da dialética transcendental kantiana, ao tentarem, como é o caso de Marx, absorver o histórico no transcendental.

Viu-se então aparecer duas espécies de análises: as que se alojaram no espaço do corpo e que, pelo estudo da percepção, dos mecanismos sensoriais, dos esquemas neuromotores, da articulação comum às coisas e ao organismo, funcionaram como uma espécie de estética transcendental.(...) Houve também as análises que, pelo estudo das ilusões da humanidade, mais ou menos antigas, mais ou menos difíceis de vencer, funcionaram como uma espécie de dialética transcendental.(...) Comte e Marx são realmente testemunhas desse fato de que a escatologia (como verdade objetiva por vir do discurso sobre o homem) e o positivismo (como verdade do discurso definida a partir daquela do objeto) são arqueologicamente indissociáveis: um discurso que se pretende ao mesmo tempo empírico e crítico só pode ser, a um tempo, positivista e escatológico; (...) A ingenuidade pré-crítica nele reina sem restrições. ⁹

⁸FOUCAULT, Michel. *As palavras e as coisas*, p.337.

⁹FOUCAULT, Michel. *As palavras e as coisas*, p.335.

E a tensão resultante de uma teoria do homem baseada na natureza humana e de uma teoria dialética para qual a essência do homem é histórica conduziu à busca de uma nova analítica do sujeito numa disciplina que tivesse um conteúdo empírico, mas que fosse, ao mesmo tempo, transcendental, ao descrever o homem como uma fonte autoprodutora de percepção, de cultura e de história.

É por isso que o pensamento moderno não pode evitar _ e a partir justamente desse discurso ingênuo _ a busca do lugar de um discurso que não fosse nem da ordem da redução, nem da ordem da promessa; um discurso cuja tensão mantivesse separados o empírico e o transcendental, permitindo, no entanto, visar um e outro ao mesmo tempo; (...); um discurso, em suma, que desempenhasse em relação à quase-estética e à quase-dialética o papel de uma analítica que, ao mesmo tempo, as fundasse numa teoria do sujeito e lhes permitisse talvez articular-se com esse terceiro e intermediário onde se enraízam, ao mesmo tempo, a experiência do corpo e a da cultura. Um papel tão complexo, tão superdeterminado e tão necessário foi desempenhado, no pensamento moderno, pela análise do vivido.¹⁰

Este é o caso da fenomenologia existencial de Merleau-Ponty, cuja ambigüidade, entretanto, é destacada por Foucault, que, ao concluir que os problemas resultantes da instabilidade do duplo empírico-transcendental apenas serão superados, na medida em que o discurso antropológico for descartado, afirma que:

A verdadeira contestação do positivismo e da escatologia não está, pois, num retorno ao vivido (que, na verdade, antes os confirma, enraizando-os); mas, se ela pudesse exercerse, seria a partir de uma questão que, sem dúvida, parece aberrante, de tal modo está em discordância com o que tornou historicamente possível todo o nosso pensamento. Essa questão consistiria em perguntar se o homem verdadeiramente existe.¹¹

Para Foucault, o homem só se pode traçar como uma configuração na *epistémê*, isto é, no espaço do saber, na medida em que o pensamento se descobriu, em si e fora de

¹⁰ FOUCAULT, Michel. *As palavras e as coisas*, p.336.

¹¹ FOUCAULT, Michel. *As palavras e as coisas*, p.338.

si, uma parte de obscuridade, um impensado, que ele contém, e no qual, ao mesmo tempo, se encontra preso. Na medida em que o homem se vê envolvido em um mundo, ele entra numa estranha relação com seus próprios envolvimento, pois a sua limitação mesma no uso de uma linguagem que não domina, na imanência à opacidade de seu corpo e na ausência de controle sobre os seus desejos é compreendida como a sua condição de possibilidade, como a base de sua possibilidade de pensar e agir. E, se o ser do homem deve lhe ser inteligível, esse impensado deveria ser acessível ao seu pensamento e dominado por sua ação. Mas, na medida em que tal impensado é a condição da possibilidade mesma do pensamento e da ação humanos, ele nunca poderá ser absorvido no *cogito* por inteiro. Esta é a razão de um dos dilemas vivenciados pelo discurso antropológico. E isso porque o fundamento das experiências humanas, por ser o impensado, ao mesmo tempo que possibilita o pensamento e a ação, coloca a sua fonte e o seu significado fora de controle, de modo que a tentativa de recuperação do fundamento encontra-se fadada à desilusão. Ao analisar o tema *O Cogito e o impensado*, Foucault se refere explicitamente a Husserl e a Hegel. E isso ao explicar duas conseqüências da instauração de uma forma de reflexão afastada do cartesianismo e da análise kantiana, onde está em questão, pela primeira vez, segundo Foucault, o ser do homem numa dimensão segundo a qual o pensamento se dirige ao impensado e com ele se articula. Ao explicar a primeira conseqüência, que é negativa e de ordem histórica, Foucault vai dizer que:

Husserl teria assim reanimado a vocação mais profunda da ratio ocidental, curvando-se sobre si mesma numa reflexão que seria a radicalização da filosofia pura e fundamento da possibilidade de sua própria história. Na verdade, Husserl só pode operar essa junção na medida em que a análise transcendental mudara seu ponto de aplicação (este é transportado da possibilidade de uma ciência da natureza para a possibilidade que o homem tem de se pensar) , e em que o cogito modificara a sua função (esta não é mais a de conduzir a uma existência apodítica, a partir de um pensamento que se afirma por toda a parte em que ele pensa, mas a de mostrar como pode o pensamento escapar a si mesmo e conduzir assim a uma interrogação múltipla e proliferante sobre o ser) A fenomenologia é , portanto, muito menos a retomada de uma velha destinação racional do Ocidente, que a atestação bem sensível e ajustada, da grande ruptura que se produziu na *epistémê* moderna, na curva do século XVIII para o século XIX. Se a alguma coisa está ligada é à descoberta da vida, do trabalho e da linguagem: é também a essa figura

nova que, sob o velho nome de homem, surgiu não há ainda dois séculos; é a interrogação sobre o modo de ser do homem e sua relação com o impensado.¹²

Na análise da segunda conseqüência, que é positiva e concerne à relação do homem com o impensado em seu aparecimento gêmeo na cultura ocidental, Foucault se refere explicitamente a Hegel e também a Husserl, entre outros :

(...) o impensado serviu ao homem de acompanhamento surdo e ininterrupto desde o século XIX. Como, em suma, ele não passava de um duplo insistente, jamais foi refletido por ele próprio de um modo autônomo; daquilo de que ele era o Outro e a sombra, recebeu a forma complementar e o nome invertido; foi o *An sich* em face do *Für sich* na fenomenologia hegeliana; foi o *Unbewusste* para Schopenhauer; foi o homem alienado para Marx; nas análises de Husserl, o implícito, o inatual, o sedimentado, o não-efetuado: de todo modo, o inesgotável duplo que se oferece ao saber refletido como projeção confusa do que é o homem na sua verdade, mas que desempenha igualmente o papel de base prévia a partir da qual o homem deve reunir-se a si mesmo e se interpelar até sua verdade.¹³

É no item *O recuo e o retorno da origem*, no qual analisa o último tema do quadrilátero antropológico, que Foucault situa Heidegger como pertencendo àquele pensamento do Mesmo, ao qual, segundo Foucault, se inclina a filosofia moderna. Foucault inicia a análise do originário, afirmando que: “O último traço que caracteriza, ao mesmo tempo, o modo de ser do homem e a reflexão que a ele se dirige é a relação com a origem.”¹⁴ O último duplo produzido pela analítica da finitude no modo de ser do homem e no pensamento antropológico aparece, tal como os outros, na passagem da época ou *epistémê* clássica para a *epistémê* moderna. Esse é o momento em que a linguagem, perdendo a sua transparência, perde o contato com as suas origens, de modo que a origem não apenas da linguagem, mas a da vida e a do trabalho, se transforma então numa questão histórica, recuando cada vez mais em direção ao passado. Segundo Foucault, é sempre sobre um fundo do já começado que o homem pensa a sua origem,

¹² FOUCAULT, Michel. *As palavras e as coisas*, p.341.

¹³ FOUCAULT, Michel. *As palavras e as coisas*, p.343

¹⁴ FOUCAULT, Michel. *As palavras e as coisas*, p.345.

descobrir o estar “sempre já” no mundo, na linguagem, na sociedade, no trabalho, na natureza. A origem, para Foucault, é como que o modo mediante o qual o homem se articula com o já começado da vida, do trabalho e da linguagem.

Embora o homem não possa alcançar o que está por de trás do seu corpo, da sua linguagem e do seu desejo, a fim de dominá-los totalmente, ele vive, fala e trabalha. Daí que ele possa compreendê-los em certo sentido, pois é por seu intermédio que os homens se comunicam e se encontram numa rede pré-estabelecida de compreensão. E se a linguagem, a vida e o trabalho não podem ser conhecidos objetivamente precisamente por serem já um tipo de saber, a analítica da finitude tenta reapropriar a história. E o faz, mostrando que o homem já tem sempre uma história, na medida em que as suas práticas sociais lhe permitem organizar historicamente todos os acontecimentos, de modo que a sua própria habilidade de compreender a si mesmo e aos objetos tem uma estrutura que corresponde ao passado, ao presente e ao futuro.

No entanto, tal como as outras tentativas de relacionar o positivo, o empírico com o transcendental, a fim de fazer da limitação factual o solo da sua possibilidade mesma, essa tentativa de fazer com que as práticas históricas considerem a história como a fonte de seu próprio começo conduz a uma solução instável. E isso porque a origem recuperada enquanto prática historicizante do homem recua novamente, pois que tais práticas se mostram, devido a sua proximidade mesma, inacessíveis aos pesquisadores. Após analisar a relação do pensamento moderno com o originário, Foucault irá dizer que:

Mas, ao atribuir a si a tarefa de restituir o domínio do originário, o pensamento moderno aí logo descobre o recuo da origem; e se propõe paradoxalmente a avançar na direção onde esse recuo se realiza e não cessa de aprofundar-se.(...) Assim de Hegel a Marx e a Spengler, desenvolveu-se o tema de um pensamento que, pelo movimento em que se realiza_ totalidade alcançada, retomada violenta no extremo despojamento, declínio solar_ curva-se sobre si mesmo, ilumina sua própria plenitude, fecha seu círculo, reencontra-se em todas as figuras estranhas de sua odisséia e aceita desaparecer nesse mesmo oceano de onde emanara; em oposição a esse retorno que ainda que não seja feliz, é perfeito, delineia-se a experiência de Hölderlin, de Nietzsche e de Heidegger, onde o retorno só se dá no extremo recuo da origem.¹⁵

¹⁵FOUCAULT, Michel. *As palavras e as coisas*, p.350.

Sobre o pano de fundo desse “retorno e recuo da origem”, portanto, perfilam-se duas linhas de pensamento filosófico sobre a origem. Uma linha, onde o retorno é total e que envolve Hegel, Marx e Spengler, e uma outra linha, onde a origem recua a cada retorno e que envolve Nietzsche, Hölderlin e Heidegger. Nessa última linha de elaboração da problemática da origem, a fonte do ser do homem é inatingível, de tal modo que a verdade humana apenas seria apreendida mediante o aprofundamento e o fracasso na busca dessa fonte. Aqui, visto que o homem sempre fracassou na busca dessa fonte no passado, a esperança parece estar no futuro. Entretanto, a lógica da analítica da finitude fica preservada, pois embora descubra que não é a fonte de seu próprio ser, já que nunca poderá retroceder até a origem da história, o homem tenta, ao mesmo tempo, confusamente, mostrar tal restrição como a fonte dessa mesma história, cuja origem escapa à investigação empírica. A esse respeito, Foucault observa que:

Mas quer essa camada do originário, descoberta pelo pensamento moderno no movimento mesmo em que ele inventou o homem, prometa a ocasião da realização e das plenitudes acabadas, quer restitua o vazio da origem_ aquele disposto pelo seu recuo e aquele escavado pela sua aproximação_ de todo modo o que ele prescreve que se pense é algo como o “Mesmo”: através do domínio do originário que articula a experiência humana com o tempo da natureza e da vida, com a história, com o passado sedimentado das culturas, o pensamento moderno se esforça por reencontrar o homem em sua identidade_ nessa plenitude ou nesse nada que é ele mesmo_ a história e o tempo nessa repetição que eles tornam impossível mas que forçam a pensar, e o ser naquilo mesmo que ele é.¹⁶

É através dessa, por assim dizer, redescoberta da finitude na interrogação da origem, que se completa o quadrilátero antropológico, traçado pelo pensamento moderno, a partir do abalo ocorrido na *epistémê* ocidental ao final do século XVIII. Tal quadrilátero define, segundo Foucault, o modo de ser do homem, em cuja análise a reflexão procura, desde o século XIX, assentar filosoficamente a possibilidade do saber.

*

¹⁶FOUCAULT, Michel. *As palavras e as coisas*, p.350.

É na Analítica transcendental, mais especificamente na segunda seção do segundo capítulo sobre a dedução dos conceitos puros do entendimento intitulada *Dedução transcendental dos conceitos puros do entendimento*, que Kant inicia a sua tematização da noção de sujeito ou de consciência, a qual também é desenvolvida no na *Refutação do idealismo* no segundo capítulo do segundo livro da Analítica e no primeiro capítulo da Dialética transcendental intitulado *Dos paralogismos da razão pura*. Mas a fim de esclarecer essa tematização da subjetividade empreendida por Kant ao longo desses trechos da Primeira Crítica, faz-se necessária uma retomada de alguns pontos já expostos pelo filósofo alemão no desenvolvimento da obra em questão.

Na primeira parte da doutrina transcendental dos elementos da *Crítica da razão pura* intitulada Estética Transcendental, Kant analisa o espaço e o tempo, as formas *a priori* da sensibilidade. No entanto, a sensibilidade é apenas uma das duas fontes principais do conhecimento humano, sendo a outra fonte, o entendimento, pois, na sensibilidade, o objeto é dado na intuição, enquanto que, no entendimento, ele será pensado em conceitos. A esse respeito, Kant observa que:

Nosso conhecimento surge de duas fontes principais da mente, cuja primeira é receber as representações (a receptividade das impressões) e a segunda a faculdade de conhecer um objeto por estas representações (espontaneidade dos conceitos); pela primeira um objeto nos é *dado*, pela segunda é *pensado* em relação com essa representação (como simples determinação da mente). Intuição e conceitos constituem, pois, os elementos de todo o nosso conhecimento, de tal modo que nem conceitos sem uma intuição de certa maneira correspondente a eles nem intuições sem conceitos podem fornecer um conhecimento.

A análise das formas *a priori* do entendimento é a lógica transcendental, uma ciência através da qual se é possível pensar os objetos totalmente *a priori*, isto é, de um modo que, embora independa da experiência, não obstante a determina. A esse respeito, Kant observa que:

Na expectativa de que talvez haja conceitos que possam se referir a priori a objetos _ não como intuições puras ou sensíveis, mas apenas como ações do pensamento puro, que são por conseguinte conceitos, mas tampouco de origem tanto empírica como

¹⁷ CRP, B 74

estética _ formamo-nos antecipadamente a idéia de uma ciência relativa ao conhecimento puro do entendimento e da razão mediante a qual pensamos objetos de modo inteiramente a priori. Uma tal ciência, que determinasse a origem, o âmbito e a validade objetiva de tais conhecimentos, teria que se denominar *lógica transcendental* porque só se ocupa com as leis do entendimento e da razão, mas unicamente na medida em que é referida a priori a objetos (...)

A lógica transcendental, que é uma lógica das formas do entendimento enquanto constitutivas da experiência, divide-se numa Analítica e numa Dialética, sendo a Analítica transcendental a primeira parte dessa lógica. A Analítica transcendental subdivide-se em Analítica dos conceitos e Analítica dos princípios.

Na Analítica dos conceitos, Kant empreende uma análise do entendimento, ou seja, da faculdade humana de formar conceitos, organizando uma tabela completa dos conceitos puros a partir dos quais o entendimento forma todos os seus conceitos e tomando como fio condutor para uma tal organização os modos através dos quais se realiza a unidade nos juízos. Isto porque a totalidade dos atos do entendimento pode ser reduzida a juízos, porquanto pensar é julgar, é estabelecer relações entre as representações, reduzindo-as à unidade, de modo que, por intermédio da determinação das funções da unidade dos juízos, determinam-se também as funções do entendimento que irão reduzir à unidade diferentes tipos de representações. Através dessas funções, a lógica transcendental encontra as formas *a priori* mediante as quais se opera a síntese de uma multiplicidade dada na intuição, pois essas formas impõem à intuição a unidade encontrada nos juízos. Isso porque, para pensar a multiplicidade dada no espaço e no tempo, é necessário que o entendimento opere em seu interior determinadas ligações que vão constituir a unidade do objeto do conhecimento. Essas formas *a priori* do entendimento Kant chama de conceitos puros do entendimento ou de categorias. A esse respeito, Kant observa que:

A mesma função que *num juízo* dá unidade às diversas representações também dá / *numa intuição*, unidade à mera síntese de diversas representações: tal unidade, expressa de modo geral, denomina-se o conceito puro do entendimento. Assim o mesmo entendimento, e isto através das mesmas ações pelas quais realizou em conceitos a forma lógica de um juízo mediante a unidade analítica, realiza também um conteúdo

¹⁸ CRP, B 81.

transcendental em suas representações mediante a unidade sintética do múltiplo da intuição em geral. Por esta razão, tais representações denominam-se conceitos puros do entendimento que se referem a priori a objetos, coisa que a lógica não pode efetuar. Desse modo surgem precisamente tantos conceitos puros do entendimento, que se referem a priori a objetos da intuição em geral, quantas eram na tábua anterior as funções lógicas em todos os juízos possíveis. Com efeito, através de tais funções o entendimento é completamente exaurido e sua faculdade inteiramente medida. Seguindo Aristóteles, denominaremos tais conceitos *categorias*

Pode-se dizer que as categorias são as condições subjetivas do conhecimento, porquanto para julgar é preciso impor as formas *a priori* do sujeito aos dados múltiplos da intuição sensível. E a dedução transcendental é o procedimento pelo qual Kant estabelece que os objetos conhecidos na experiência conformam-se a certas formas *a priori*. Na Estética transcendental, Kant empreende a exposição metafísica e transcendental do espaço e do tempo enquanto formas *a priori* da sensibilidade do sujeito de conhecimento. Tratava-se de justificar como os dados múltiplos da experiência são sempre percebidos pelo sujeito humano em conformidade com espaço e o tempo como intuições puras, ou seja, enquanto formas *a priori* da sensibilidade mesma desse sujeito. Já na dedução transcendental da Analítica trata-se de justificar a conveniência das categorias aos objetos dados na intuição, mostrando que tais categorias são a condição indispensável para o conhecimento de uma coisa como objeto da experiência. Este é o objetivo principal do capítulo intitulado *Da dedução dos conceitos puros do entendimento*, no qual Kant tematiza a subjetividade, através da análise que empreende da noção de “apercepção” ou de “consciência de si” do sujeito.

Segundo se pode depreender da análise do capítulo em questão o entendimento é o responsável pela ligação dos dados sensíveis que nada mais são do que pura multiplicidade e o ato mediante o qual o entendimento efetua uma ligação nessa multiplicidade dada na sensibilidade é a síntese do entendimento, de modo que se pode inferir que toda análise supõe uma síntese prévia, pois o entendimento apenas pode separar aquilo que foi ligado previamente por ele. A esse respeito, Kant observa que:

O múltiplo das representações pode ser dado numa intuição meramente sensível, quer dizer, que nada mais é senão receptividade, podendo a forma dessa intuição residir a

¹⁹ CRP, B 105.

priori em nossa faculdade de representação sem ser outra coisa senão a maneira como o sujeito é afetado. Todavia a *ligação* (*coniunctio*) de um múltiplo em geral jamais pode nos advir dos sentidos e, por conseguinte, tampouco estar ao mesmo tempo contida na forma pura da intuição sensível; pois tal ligação é um ato da espontaneidade da capacidade de representação e, visto que se tem que denominar a esta entendimento para diferenciá-la da sensibilidade, toda ligação (...) é uma ação do entendimento que designaremos com o nome geral de síntese para, mediante isso, ao mesmo tempo observar que não podemos nos representar nada ligado no objeto sem o termos nós mesmos ligado antes, sendo dentre todas as representações a *ligação* a única que não pode ser dada por objetos, mas constituída unicamente pelo próprio sujeito por ser um ato de sua espontaneidade. Descobre-se aqui facilmente que esta ação precisa ser originariamente una e equivalente para toda ligação, e que a decomposição, a *análise*, que parece ser o seu contrário, sempre a pressupõe.

É importante ressaltar que a ligação do múltiplo implica uma unidade desse mesmo múltiplo, porquanto só se pode conceber uma ligação de elementos múltiplos na medida em que se concebe essa multiplicidade como uma unidade. A esse respeito, Kant observa que:

Mas além do conceito do múltiplo e de sua síntese, o conceito de ligação traz ainda consigo o conceito da unidade dele. Ligação é a representação da unidade *sintética* do múltiplo. A representação desta unidade não pode, portanto, surgir da ligação; muito antes, pelo fato de ser acrescida à representação do múltiplo, a representação de tal unidade possibilita primeiramente o conceito de ligação.

Uma tal unidade pressuposta por toda ligação é a unidade do sujeito, o fundamento mesmo da possibilidade do entendimento. É a unidade do “eu penso”, da consciência ou da subjetividade, unidade essa que, segundo Kant, é analítica e acompanha todas as representações do sujeito. A esse respeito, Kant observa que:

O *eu penso* tem que *poder* acompanhar todas as minhas representações; pois do contrário, seria representado em mim algo / que não poderia de modo algum ser

²⁰ CRP, B 130.

²¹ CRP, B 131.

pensado, o que equivale a dizer que a representação seria impossível ou, pelo menos para mim, não seria nada.

A fórmula dessa unidade analítica da consciência é “eu penso tudo o que penso” e essa representação “eu penso” é denominada por Kant de apercepção pura ou de apercepção originária. Com relação a essa unidade da consciência ou do sujeito, Kant observa que:

Chamo-a *apercepção pura* para distingui-la da empírica, ou ainda *apercepção originária* por ser aquela autoconsciência que ao produzir a representação *eu penso* que tem que *poder acompanhar* todas as demais é uma e idêntica em toda consciência, não pode jamais ser acompanhada por nenhuma outra. Denomino também sua unidade de unidade *transcendental* da autoconsciência, para designar a possibilidade de conhecimento a priori a partir dela.

A fim indicar a possibilidade do conhecimento *a priori* derivado da apercepção pura, Kant observa que existe uma unidade transcendental da consciência de si, dizendo que cada uma das representações do sujeito é acompanhada de consciência, mas de uma consciência dispersa e sem relação com a identidade do sujeito, de modo que para haver uma consciência de si faz-se necessário que haja consciência da síntese mediante a qual as diversas representações se unem umas às outras. A esse respeito, Kant observa que:

Com efeito, as múltiplas representações que são dadas numa certa intuição não seriam todas representações *minhas* se não pertencessem todas a uma autoconsciência, isto é, como representações *minhas* (se bem que eu não seja consciente delas como tais) precisam conformar-se à condição unicamente sob a qual *podem* reunir-se numa autoconsciência universal, pois do contrário não me pertenceriam / sem exceção. Dessa ligação originária pode-se inferir muitas coisas. A saber, esta identidade completa da apercepção do múltiplo dado na intuição contém uma síntese de representações, e só é possível pela consciência dessa síntese. Pois a consciência empírica que acompanha diferentes representações é em si dispersa e sem referência à identidade do sujeito. Esta referência não ocorre pelo simples fato de eu acompanhar com consciência toda representação, mas de eu *acrescentar* uma representação à outra e de ser consciente da sua síntese. Portanto, somente pelo fato de que posso, *numa consciência*, ligar um múltiplo de representações dadas é possível que eu mesmo me represente, *nessas*

²² CRP, B 131 – 132.

²³ CRP, B 132.

representações, a identidade da consciência, isto é, a unidade analítica da apercepção só é possível pressupondo alguma unidade sintética qualquer. (...) somente pelo fato de eu poder conceber numa consciência o múltiplo das representações denomino todas de minhas representações, pois do contrário teria um eu mesmo tão multicolor e diverso quanto tenho representações das quais sou consciente. Enquanto dada a priori a unidade sintética do múltiplo das intuições é portanto o fundamento da identidade da própria apercepção, que precede a priori todo o meu pensamento determinado.

Se a unidade do “eu penso”, segundo Kant, deve poder acompanhar todas as minhas representações, isso apenas é possível mediante a síntese dos elementos múltiplos dados na intuição. Se é sempre o sujeito quem pensa o que quer que pense, este apenas pode encontrar-se a si mesmo em todas as suas representações na medida em que opera uma síntese que reduz à unidade a multiplicidade das suas representações. Esta síntese, que é a função própria do entendimento, constitui o conhecimento de um objeto. E se toda síntese de representação implica a unidade da consciência nessa síntese, uma vez que todas essas representações pertencem a determinado sujeito, é possível concluir que a unidade sintética da consciência ou do sujeito é a condição de possibilidade objetiva de todo o conhecimento, pois é ela que liga a multiplicidade intuitiva para fazer da mesma um objeto de conhecimento. A esse respeito, Kant observa que:

Falando de modo geral, *entendimento* é a faculdade de *conhecimentos*. Estes consistem na referência determinada de representações dadas a um objeto. *Objeto*, porém, é aquilo em cujo conceito é *reunido* o múltiplo de uma intuição dada. Ora, toda reunião das representações requer a unidade da consciência na síntese delas. Conseqüentemente, a unidade da consciência é aquilo que unicamente perfaz a referência das representações a um objeto, por conseguinte a sua validade objetiva e portanto que se tornem conhecimentos, e sobre o que enfim repousa a própria possibilidade do entendimento.

Essa unidade objetiva da consciência ou do sujeito é transcendental e difere da unidade subjetiva da mesma consciência que é empírica, pois pela mera associação das representações de um sujeito existe uma certa unidade da consciência, mas uma unidade que não possui qualquer valor objetivo. E distinguindo a unidade empírica do sujeito da

²⁴ CRP, B 133-134.

²⁵ CRP, B 137.

sua unidade transcendental, Kant separa os dois níveis que, segundo Michel Foucault, foram posteriormente confundidos, observando que:

A unidade transcendental da apercepção é aquela pela qual todo o múltiplo dado numa intuição é reunido no conceito do objeto. Em vista disso, denomina-se objetiva e tem que ser distinguida da unidade subjetiva da consciência, que é uma determinação do sentido interno, mediante a qual aquele múltiplo da intuição é dado empiricamente para tal ligação. Depende de circunstâncias ou de condições empíricas se posso ser empiricamente consciente do múltiplo como simultâneo ou sucessivo. Eis porque a unidade empírica da consciência, mediante a associação de representações, concerne ela mesma a um fenômeno e é inteiramente contingente. Frente a isto, a forma pura da intuição no tempo, simplesmente como intuição em geral que contém um múltiplo dado, está sob a unidade originária da consciência simplesmente mediante a referência necessária do múltiplo na intuição ao um: eu penso; portanto, mediante a síntese pura do entendimento que subjaz a priori à síntese empírica.

A unidade transcendental da apercepção vai sintetizar a multiplicidade dada numa intuição no conceito do objeto. Daí o seu valor objetivo. E o ato pelo qual a multiplicidade intuitiva é reduzida à unidade da consciência ou da apercepção é o juízo. Diferentemente da mera associação de idéias, o juízo é constitutivo do objeto ao mesmo tempo que permite a unidade da consciência ou do sujeito, pois é na medida em que o sujeito apreende o objeto que ele se apreende como sujeito. É apenas mediante o juízo que se pode falar em sujeito e objeto de conhecimento, porquanto a função lógica do juízo é o ato pelo qual as representações são reunidas e reduzidas à unidade da apercepção. E se as categorias são os conceitos de um objeto em geral mediante os quais a intuição deste objeto pode ser determinada em relação às funções lógicas do juízo, conclui-se que as categorias são condições de possibilidade do conhecimento de objetos, pois elas se referem *a priori* a objetos de experiência, porquanto é através delas que um objeto de experiência pode ser pensado. É por meio das categorias que sujeito e objeto estão fundamentalmente correlacionados, pois é através delas que a multiplicidade sensível se unifica em objetos e se torna pensável. No entanto, é importante destacar que os elementos múltiplos da intuição são dados antes e independentemente da síntese do entendimento, pois o entendimento não é intuitivo e as representações por si sós não fornecem objetos, de modo que algo deve ser dado a que

²⁶ CRP, B 140.

as categorias possam aplicar-se e este algo é o objeto da experiência tal como dado na intuição sensível. Com relação à subjetividade, pode-se depreender, do que foi exposto, a necessidade de uma distinção cuidadosa entre o eu empírico e o eu transcendental, isto é, entre o sentido interno e a faculdade da apercepção. Isto porque, com efeito, o eu empírico é dado na intuição, mas a representação “eu penso” é um pensamento e não uma intuição, de modo que o eu pensante não pode conhecer a si mesmo, mas apenas as suas operações que são pensamentos. Assim, o sujeito possui a consciência de que ele existe, mas apenas pode se conhecer na medida mesma em que conhece alguma outra coisa. A esse respeito, Kant observa que:

(...) na síntese transcendental do múltiplo das representações em geral, por conseguinte na unidade sintética originária da apercepção, sou consciente de mim mesmo não como me pareço, nem *como* sou em mim mesmo, mas somente *que* sou. Esta *representação* é um *pensar*, não um *intuir*.

Na analítica dos princípios, Kant também tematiza a subjetividade ao procurar mostrar como se aplicam à experiência os princípios do entendimento. É o momento da refutação do idealismo, no qual Kant procura mostrar que a própria experiência interior é possibilitada pela experiência exterior. Segundo Kant, o sujeito não possui qualquer conhecimento imediato de si mesmo, mas apenas tem consciência da própria existência como determinada no tempo. Mas toda determinação no tempo supõe algo de permanente na percepção, pois o tempo, com efeito, não pode ser percebido em si mesmo, de modo que existe a necessidade de alguma coisa real em relação a qual o tempo seja percebido. Esta coisa real, segundo Kant, não pode ser alguma coisa no sujeito, porquanto, no sujeito, existem apenas representações. São essas representações que tornam possível a consciência de si, ou seja, a consciência que o sujeito possui de sua própria existência, pois é percebendo o objeto que o sujeito se percebe como sujeito. Essas representações, segundo se viu com relação ao conceito de tempo, supõem algo de permanente em relação ao qual se possa determinar-lhe a mudança. Disso se segue, conseqüentemente, que o sujeito não pode ter uma consciência empírica da sua existência senão em relação a algo existente fora dele mesmo. Daí a correlação fundamental entre sujeito e objeto, pois assim como não há objeto sem sujeito, não há sujeito sem objeto, de modo que o “eu penso” pensa o mundo, mas não pensa a si

²⁷ CRP, B 157.

mesmo. Isto porque o sujeito não poderia ter consciência de sua própria existência se não existissem objetos exteriores no espaço que servem de fundamento permanente para as representações que o sujeito encontra em si mesmo. A existência do sujeito enquanto ente pensante está correlacionada fundamentalmente à existência do mundo enquanto objeto pensado, porquanto o sujeito apenas pode ter consciência de si mesmo no ato em que tem consciência de alguma outra coisa que não ele mesmo. A esse respeito, Kant observa, no seguinte teorema, que: “ *A simples consciência, mas empiricamente determinada, de minha própria existência prova a existência de objetos no espaço fora de mim.*” E procura provar este teorema, esclarecendo que:

Estou consciente de minha existência como determinada no tempo. Toda a determinação temporal pressupõe algo de *permanente* na percepção. Mas este permanente não pode ser algo em mim, pois precisamente minha existência no tempo pode ser pela primeira vez determinada por este permanente. Portanto, a percepção deste permanente só é possível por uma *coisa* fora de mim. Por conseqüência, a determinação de minha existência no tempo só é possível por meio da existência de coisas reais que / percebo fora de mim.

Além dessas análises da subjetividade empreendidas na dedução transcendental e na refutação do idealismo, Kant também tematiza o sujeito na Dialética transcendental, a segunda parte da lógica transcendental. A Dialética é uma lógica da ilusão ou da aparência transcendental. Tal ilusão, por ser natural, é marcada por um caráter de inevitabilidade, pois ela responde a uma espécie de exigência da mente ou do espírito humano. A ilusão transcendental localiza-se na razão pura, a faculdade dos princípios ou das idéias. A razão é a faculdade dos princípios, assim como o entendimento é a faculdade dos conceitos e a sensibilidade, a faculdade das intuições. Ao falar da razão pura como a sede da ilusão transcendental, Kant esclarece que:

Todo o nosso conhecimento parte dos sentidos, vai daí ao entendimento e termina na razão, acima da qual não é encontrado em nós nada mais alto para elaborar a matéria da intuição e levá-la à suprema unidade do pensamento.

²⁸ CRP, B 275.

²⁹ CRP, B 275-276.

³⁰ CRP, B 355.

O entendimento reduz à unidade a multiplicidade dada na intuição, operando, mediante seus conceitos, segundo determinadas regras, das quais a razão parte a fim de atingir uma unidade mais elevada que é a unidade dos princípios. Essa busca de uma unidade mais elevada encontra-se presente no uso lógico da razão, no raciocínio. Com efeito, o raciocínio é um juízo que toma por matéria as proposições e não apenas as representações. Daí que a razão ultrapasse o entendimento em sua busca de unidade. Esse uso lógico da razão explica o uso puro da mesma, qual seja, a busca do incondicionado considerado como a condição última de todas as condições, como a recusa de qualquer dependência, como a exigência de uma perfeição, de um ideal. Com efeito, os conceitos da razão são chamados por Kant de idéias. E enquanto o conceito é uma ligação do múltiplo dado na intuição sensível, a idéia ultrapassa a experiência fenomenal. As sínteses operadas pelo entendimento na experiência não satisfazem a razão em vista do fato de o mundo empírico não constituir um todo único, uma totalidade acabada, que é a representação que a razão se faz do universo. Embora as idéias, as representações da razão, não cheguem a apreender nenhum objeto, não constituindo um conhecimento, o fato é que elas constituem uma diretiva, determinando não um objeto, mas um sentido ou um rumo, o que fornece uma importância fundamental às mesmas quando consideradas em seu uso prático..

Uma das idéias formadas pela razão pura é a idéia da alma, ou seja, da unidade absoluta do sujeito pensante, que resulta da busca do incondicionado de um sujeito que não seja outra coisa senão sujeito. No entanto, tal idéia consiste numa ilusão ou numa aparência dialética, porquanto ela é tomada por uma determinação objetiva do sujeito em si mesmo e não por uma ligação subjetiva dos conceitos. Embora nada possa ser conhecido mediante essa idéia, o fato é que elas possuem uma espécie de realidade na medida em que são representações resultantes de raciocínios necessários da razão pura. Entretanto, tais raciocínios resultantes da própria natureza da razão consistem em sofismas, ao estudo dos quais Kant consagra a segunda parte da Dialética transcendental.

Os sofismas que conduzem à idéia da alma são chamados paralogismos da razão pura e constituem a Psicologia Racional. Esta pretende conhecer a natureza do sujeito e não encontra apoio em nenhuma experiência ou determinação do sentido interno. A esse respeito, Kant esclarece que:

(...) a expressão eu, como um ente pensante, significa já o objeto da Psicologia, que pode denominar-se doutrina racional da alma, se não pretendo saber da alma nada além do que possa ser inferido do conceito *eu*, independentemente de toda a experiência, enquanto tal conceito apresenta-se em todo o pensamento. Ora, a doutrina *racional* da alma é realmente um empreendimento dessa espécie. Com efeito, se o mínimo de empírico do meu pensamento _ uma percepção particular qualquer do meu estado interno _ ainda se mesclasse entre os fundamentos cognitivos dessa ciência, então ele não seria mais uma doutrina racional _ mas *empírica* _ da alma. Portanto, temos já diante de nós uma pretensa ciência, construída sobre a única proposição: *eu penso*, e cujo fundamento, ou cuja falta de fundamento, podemos investigar aqui de modo totalmente conveniente e conformemente à natureza de uma filosofia transcendental.

Do que foi exposto acerca da dedução transcendental das categorias, pode-se concluir que o “eu penso” consiste num pensamento, mas não numa intuição. Daí que a sua unidade seja apenas analítica e não sintética, de modo que a consciência que o sujeito possui de si mesmo enquanto sujeito único e idêntico não constitui um conhecimento. Conseqüentemente é apenas mediante um paralogismo que se passa desta proposição analítica “eu penso” às proposições sintéticas que constituem as conclusões da psicologia racional. Kant formulou esse paralogismo da seguinte maneira:

O que não pode ser pensado de outro modo a não ser como sujeito não existe também de outro modo a não ser como sujeito e é, portanto, substância.

Ora, um ente pensante, considerado meramente como tal, não pode ser pensado de outro modo a não ser como sujeito.

Logo, um ente pensante existe também somente como tal, isto é, como substância.

E é por se tomar o sujeito em sentidos diferentes na premissa maior e na premissa menor presentes no exemplo oferecido por Kant , ao longo dessa citação, que se está diante de um paralogismo. Infere-se dessa citação que na premissa maior, o sujeito é considerado tal como poderia ser dado na intuição. Mas na premissa menor, trata-se do sujeito consciente de si mesmo em seu próprio pensar, isto é, do “eu penso que

³¹ CRP, B 400.

³² CRP, B 411.

acompanha todas as minhas representações”, e, tomado nesse sentido, o sujeito não pode consistir em um objeto de intuição. Daí que a conclusão não possa ser aplicada a ele.

De tudo o que foi exposto ao longo deste estudo, infere-se que, para Kant o sujeito é sempre sujeito, nunca podendo ser objeto. O erro no raciocínio, exposto por Kant na passagem acerca do paralogismo psicológico, consiste em confundir o “eu empírico” com o “eu transcendental”. Isso porque o único conhecimento que se pode ter do sujeito é o conhecimento do eu empírico mediante o sentido interno. Só se conhece um objeto, conhecimento é sempre conhecimento de um objeto e apenas o “eu empírico” pode ser considerado um objeto. Mas o “eu empírico”, como já se viu, não equivale ao “eu transcendental”, ao “eu penso que deve acompanhar todas as minhas representações” e que constitui o sujeito do conhecimento na filosofia kantiana. Apenas a consciência do eu empírico, do eu determinável pode ser objeto mediante a intuição do sentido interno, mas jamais a consciência do eu determinante. Isso porque separar o sujeito determinante do objeto determinado equivale a perdê-lo, pois o “eu penso deve poder acompanhar todas as minhas representações”. Daí que aquele que conhece, o “eu penso”, o eu transcendental, não possa ser conhecido. Como se viu ao longo do exposto acerca da refutação do idealismo “assim como não há sujeito sem objeto, não há objeto sem sujeito, de modo que o “eu penso” apenas pode conhecer aquilo que ele não é, não podendo, portanto, conhecer a si mesmo enquanto tal.

Constata-se, com este estudo, portanto, que ao tematizar a consciência, Kant distingue dois níveis no que diz respeito à subjetividade. O nível do eu empírico, do sujeito determinável, que pode ser considerado um objeto de conhecimento, mediante a intuição do sentido interno. E o nível transcendental, o nível do sujeito determinante, que corresponde ao “eu penso que deve poder acompanhar todas as minhas representações”, o qual na medida mesma em que é determinante não pode ser separado do objeto determinado, não podendo, portanto, ser conhecido enquanto tal. Daí que Foucault, ao analisar a confusão entre o empírico e o transcendental operada pela antropologia tenha acentuado a distinção empreendida por Kant entre o empírico e o transcendental em sua tematização da subjetividade.

Tal distinção, com efeito, contribui para uma melhor elucidação da Analítica da Finitude em seus múltiplos aspectos. No entanto, segundo Foucault, a duplicidade do que ele chama de pensamento moderno, inaugurado a partir mas depois de Kant, contemporaneamente, só seria resolvida, não com um retorno direto à distinção kantiana

entre os níveis empírico e transcendental da subjetividade, porém com uma espécie de dissolução da figura do homem surgido no momento em que estes níveis foram confundidos pelo pensamento moderno e contemporâneo.

Não obstante, tal dissolução do duplo empírico-transcendental chamado homem pela antropologia filosófica, preconizada pelo filósofo francês, pode ser pensada como uma retomada da distinção kantiana entre os níveis empírico e transcendental da subjetividade empreendida na *Crítica da razão pura*, já que, segundo o filósofo alemão, o sujeito transcendental, o "eu penso", não pode ser conhecido por si mesmo enquanto tal, o que a antropologia filosófica moderna e contemporânea, a Analítica da finitude moderna, não se cansa de efetuar, superpondo os dois níveis mencionados em seu pensamento da figura do homem.

BIBLIOGRAFIA

FOUCAULT, Michel. *As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas*.

São Paulo: Martins Fontes, 1992.

KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*. São Paulo: Abril Cultural, 1983.