

## A interpretação da Filosofia Kantiana em Michel Foucault



Isabela Vicente Monti<sup>1</sup>  
Letícia Negrão Chamma<sup>2</sup>

### Resumo

O presente artigo tem como objetivo apresentar, de forma introdutória, a interpretação e a apropriação do pensamento kantiano na filosofia desenvolvida por Michel Foucault (1926-1984), em suas obras *As palavras e as coisas* (1966) e *O governo de si e dos outros*, sendo este último resultado de um curso ministrado no Collège de France, entre os anos de 1982 e 1983. A partir dessas obras, abordaremos brevemente a constituição do homem enquanto objeto de saber e sujeito do conhecimento na passagem para a modernidade, mostrando que, para Foucault, Kant assume dupla posição: como aquele que estabeleceu o limiar da modernidade e como aquele que teria inaugurado uma reflexão crítica acerca do seu próprio tempo presente.

**Palavras-chave:** Foucault; pensamento Kantiano; modernidade; reflexão crítica.

### Abstract:

This article intends to present in an introductory way the interpretation and appropriation of Kantian thought in the philosophy developed by Michel Foucault (1926-1984) in his writings *The Order of Things* (1996) and *The Government of Self and Others*, which was a result of a course in the Collège de France between 1982 and 1983. From these works, we will briefly discuss the constitution of the human being as an object of knowledge and a subject of knowledge in the transition to modernity, showing that, for Foucault, Kant assumes a double position: as the one who established the threshold of modernity and as the one who would have inaugurated a critical reflection about his own present time.

**Keywords:** Foucault; Kantian thought; modernity; critical reflection.

---

<sup>1</sup> Graduada em Ciências Sociais pela Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho”. E-mail: isabelamonti96@gmail.com

<sup>2</sup> Graduanda em Ciências Sociais pela Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho”. E-mail: leticiachamma@hotmail.com

Obra fundamental na trajetória de Michel Foucault, o livro *A palavra e as coisas* objetiva compreender a mutação histórica que ocorreu na ordem dos saberes e que permitiu, na época moderna, o surgimento do ser humano enquanto objeto do saber, bem como qual a feição que essa figura assumiu para que as ciências humanas se constituíssem como se constituíram. Sendo fortemente influenciado pela epistemologia francesa – que reúne autores como Gaston Bachelard e Thomas Khun –, Foucault retira desta vertente de pensamento duas ideias fundamentais que são, respectivamente, a compreensão da história da ciência não como linear e contínua e a necessidade de se apreender a articulação existente entre a formação de determinada ciência com certas práticas, formas políticas e institucionais que, por sua vez, permitem a constituição do saber de uma dada época.

Podemos dizer, portanto, que Foucault rompe com a ideia de conhecimento cumulativo e estabelece uma correlação entre o discurso científico e o sistema institucional que lhe permite uma sustentação histórica, econômica e política. Enquanto uma forma de análise do discurso, a arqueologia foucaultiana, através de um enfoque histórico, busca as condições que possibilitaram a emergência dos enunciados discursivos de uma época, sendo a sua concepção de discurso entendida como “*fato*”, buscando-se:

O jogo de regras que define as condições de possibilidade do aparecimento, das transformações e do desaparecimento de tais ou quais discursos, numa época dada e numa dada sociedade, jogo este que é, portanto, variável num curso histórico marcado por diferenças e descontinuidades. (MUCHAIL, 2004, p.11- 12).

Este jogo pode ser reconhecido como *epistême* e compreende a totalidade de regras inconscientes que orientam os diversos campos do conhecimento, de forma a se alocarem em quadros ou redes em que todos os membros de uma sociedade particular pensam, que embasa as regras de seus hábitos, de sua cultura, a qual todo indivíduo depende.

É assim que a arqueologia foucaultiana, a partir de um percurso cronológico sustentado pelo propósito filosófico de investigar as descontinuidades no campo do saber desde o século XVI até o XX, encontra nesse percurso duas grandes rupturas na *epistême* da cultura ocidental: aquela que inaugura a idade clássica (por volta dos meados do século XVII) e aquela que, no início do século XIX, “marca o limiar de nossa modernidade” (FOUCAULT, 2000, p. XVIII). Assim, é válido ressaltar que os saberes, no período por ele denominado de idade clássica, constituíram-se a partir da ideia de representação e ordem,

instituindo uma relação de classificação geral dos domínios dos saberes, compreendida como uma ordenação de signos que pretende construir um quadro, uma imagem, uma representação do mundo e não configurando um conhecimento propriamente empírico.

Nesse período encontramos o surgimento das formações discursivas, sendo elas a gramática geral, que diz sobre a classificação geral da linguagem, a história natural, voltada para a classificação e representação do quadro geral dos seres vivos, e ainda, a análise das riquezas, referente a uma classificação geral da circulação das riquezas, ou seja, uma ciência dos signos que autorizam as trocas e o comércio. Assim temos que, para Foucault, o pleno entendimento do período clássico não estaria apenas em:

(...) compreendermos que é racionalista, que atribui, desde Galileu e Descartes, um privilégio absoluto à mecânica, que supõe uma organização geral da natureza, que admite uma possibilidade de análise bastante radical para descobrir o elemento ou a origem, mas que já presente, através e apesar e todos esses conceitos de entendimento, o movimento da vida a espessura da história e a desordem, difícil de dominar, da natureza. (FOUCAULT, 2000, p. 417)

Tal entendimento estaria, fundamentalmente, na percepção da coerência que existiu, durante todo esse período, entre a teoria da representação como fundamento geral de toda a ordem possível, e da linguagem, das ordens naturais, da riqueza e do valor (FOUCAULT, 1966). Segundo a compreensão de Roberto Machado (2005), na obra intitulada *Foucault, a filosofia e a literatura*:

Não existe, portanto, na época clássica — e isso é bastante distinto do que vigorara na modernidade —, uma diferença de nível entre saberes como a história natural, a gramática geral, a análise das riquezas, por um lado, e, por outro, as filosofias. Todos esses saberes são analíticos; ordenações de ideias, de pensamento, de representações. A diferença e apenas de amplitude: enquanto os outros saberes analisam um tipo específico de representação, as filosofias tem por objeto a representação em geral. (MACHADO, 2005, p.88).

É interessante destacarmos, ainda, que a “*epistème*” clássica se articula segundo linhas que de modo algum isolam um “domínio próprio e específico do homem” (FOUCAULT, 2000, p. 426) e isso porque na ordem da representação aquilo que é representado não aparece de forma substancial no próprio quadro geral das representações. Nesse período o homem é interpretado como espécie ou gênero, não possuindo uma consciência epistemológica que lhe é própria, sendo compreendido, portanto, enquanto uma criação recente:

Antes do fim do século XVIII, o homem não existia. Não mais que a potência da vida, a fecundidade do trabalho ou a espessura histórica da linguagem. É uma criatura muito recente que a demiurgia do saber fabricou com suas mãos há menos de 200 anos: mas ele envelheceu tão depressa que facilmente se imaginou que ele esperara na sombra, durante milênios, o momento de iluminação em que seria enfim conhecido. (FOUCAULT, 2000, p. 425)

Somente o ocaso histórico da *epistème* clássica e, conseqüentemente, da ideia de representação e ordem, no final do século XVIII, sendo caracterizado pelo momento em que “as palavras cessaram de entrecruzar-se com as representações e de quadricular espontaneamente o conhecimento das coisas” (FOUCAULT, 2000, p. 418- 419), possibilitou a constituição do homem enquanto objeto de saber. Apenas “quando a história natural se torna biologia, quando a análise das riquezas se torna economia, quando, sobretudo a reflexão sobre a linguagem se faz filologia e se desvanece esse discurso clássico” (FOUCAULT, 2000, p. 430), emerge um conhecimento detentor de uma existência concreta, assim como também a possibilidade efetiva do homem aparecer enquanto uma figura do saber detentora de um campo que lhe é específico.

Nesse sentido, podemos dizer que o nascimento dos saberes empíricos sobre a vida, a linguagem e o trabalho e, conseqüentemente a constituição do homem como objeto de saber e, também, sujeito do conhecimento, é coetânea ao nascimento de um novo tipo de filosofia que faz do homem um fundamento e uma condição (MACHADO, 2005). Foucault apreende, nesse ponto, que é especificamente o pensamento kantiano aquele que introduz o ser humano no cerne da filosofia, uma vez que transpassa, na discussão sobre a emancipação da razão – que já havia sido discutida por Descartes, mas ainda em consonância com a teoria tradicional -, a centralidade do papel divino. Para Kant, enquanto se está submetido à tradição e ao papel da religião, a razão assume um papel minoritário na medida em que se reitera o pensamento da autoridade divina. Assim, para mostrar tal primazia do pensamento kantiano, Foucault fundamenta seu argumento através do resgate da obra *A antropologia de um ponto de vista pragmático*, escrita por Kant no ano de e fundamenta seu argumento através do resgate da obra *A antropologia de um ponto de vista pragmático*, escrita por Kant no ano de 1785.

A obra é compreendida como a unidade secreta do sistema crítico kantiano, porque insere a indagação “o que é o homem”, que estaria em confluência com outras três questões formuladas por Kant em sua trajetória intelectual, que são, respectivamente: o que é

possível saber (questão teórica presente na crítica da razão pura e que tem por objeto a metafísica); o que se deve fazer (presente na obra *Metafísica dos costumes*, portanto, trata-se de uma questão prática e que diz respeito à moral kantiana); e, o que se é permitido esperar (referente à teleologia). Kant teria, então, inserido a questão antropológica em sua filosofia. Segundo Machado:

O limiar da modernidade na filosofia não é propriamente Descartes: é Kant. E a razão disso é ele ter inaugurado uma filosofia que procura explicar a possibilidade de conhecer os objetos através de uma submissão necessária dos objetos ao sujeito humano. Descobrimo um campo transcendental, no sujeito humano considerado como constituinte do objeto, como condição de possibilidade, Kant inaugura uma filosofia crítica independente e antagônica de uma metafísica da representação e do ser que caracterizou a filosofia clássica de Descartes até os ideólogos do século XVIII, uma filosofia que questiona a representação a partir de seus próprios limites, uma filosofia que é uma analítica e não uma análise, uma reflexão sobre as condições do conhecimento cujo lugar está fora do quadro das identidades e das diferenças (...) (MACHADO, 2005, p. 93).

Comprendemos que a filosofia de Kant, na interpretação de Foucault (2000, p. 334) “marca o limiar de nossa modernidade”, por ter sido responsável por sancionar “pela primeira vez, este acontecimento da cultura europeia que é contemporâneo do fim do século XVIII: a retirada do saber e do pensamento para fora do espaço da representação” (FOUCAULT, 2000, p. 334). A partir da filosofia de Kant, se torna necessário que “o fenômeno, a diversidade sensível, se apresente ao sujeito como uma intuição sensível” (MACHADO, 2005, p. 94), dado que a filosofia, enquanto ciência, não pode ultrapassar o mundo sensível. Tudo o que conhecemos e que podemos conhecer são *fenômenos* (*Erscheinung*), isto é, representações que aparecem para nós, e não as *coisas em si* (*Ding na sich*). Em outras palavras, o conhecimento objetivo só se dá dentro do âmbito da experiência possível.

Também se configura uma mudança na relação que se estabelecia entre as palavras, as coisas e sua ordem com relação a *epistème* clássica, sendo a existência enigmática do ser humano (FOUCAULT, 2000) a que aparece como condição de possibilidade da *epistème* moderna. Foucault aponta que o ser humano pode então fazer entrar o mundo na soberania de um discurso que possui o poder de representar a sua própria representação e o apresenta como aquele que toma a si próprio como objeto do saber – o que está em causa é o ser que

trabalha, que fala e que é vivo – e, portanto, ao investigar a linguagem e a produção material da vida, o ser humano investiga a si e a sua própria finitude, fundada nele mesmo.

A finitude do ser humano, anunciada na positividade do saber, encontra-se “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” (FOUCAULT, 2000, p. 436). Sendo marcada pela espacialidade do corpo, abertura do desejo e tempo da linguagem, se estabelece, assim, uma relação mais complexa com o ser humano do que aquela que existia no período clássico (séculos XVII e XVIII) onde a finitude era compreendida através de uma relação negativa e de contraposição com o infinito.

O fim da metafísica da representação e do infinito é denunciado pelo pensamento moderno e isso porque “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” (FOUCAULT, 2000, p. 437). Diante disso, o fim da metafísica clássica, que tinha a pretensão de um conhecimento absoluto, traz consigo o aparecimento do ser humano; a passagem para a modernidade se dá “no dia em que a finitude foi pensada numa referência interminável a si mesma”, uma vez que a “cultura moderna pode pensar o homem porque ela pensa o finito a partir dele próprio.” (FOUCAULT, 2000, p. 438). O ser humano surge então como postulado antropológico, como “*um estranho par empírico-transcendental*”, enquanto objeto do conhecimento e como sujeito que possibilita as condições para o surgimento deste conhecimento. A análise, segundo Foucault, não se dá mais na representação, mas sim no ser humano e na sua finitude, em que uma das formas define-se como “*estético transcendental*” – no espaço do corpo, como “natureza do conhecimento humano” (FOUCAULT, 2000, p. 440) – e a outra como “*dialética transcendental*” – nas ilusões da humanidade, como “história do conhecimento humano” (FOUCAULT, 2000, p. 440), de forma que os conteúdos funcionem como uma espécie de reflexão transcendental.

Nesse sentido é interessante enfatizarmos, mais uma vez, a influência de Kant em *As palavras e as coisas*, e isso porque a possibilidade de pensar a finitude como não pertencente à ordem do infinito apenas surge através da filosofia crítica kantiana, que é compreendida por Foucault como “independente e antagônica de uma metafísica da representação” (MACHADO, 2005, p. 93). É Kant quem atribui uma importância fundamental para a questão antropológica, para o sujeito que conhece e, além disso, em

suas obras encontramos a distinção entre o empírico e o transcendental, anunciada em seu livro de 1781, intitulado *Crítica da razão pura*. A obra – que tem como mote a investigação da capacidade cognitiva e dos limites da própria razão, o que ela pode conhecer e até que ponto pode conhecer, de modo tal que a razão aparece enquanto objeto de uma crítica sendo o seu próprio sujeito (da crítica) – estabelece a necessidade de que se fundamente um conhecimento teórico que possibilite que a metafísica, que fora “chamada de rainha de todas as outras ciências e que, com o tempo passou a cair em obscuridades e contradições” (KANT, 2001, p. AVIII), passe a se constituir como uma ciência tanto quanto o são a matemática e a física.

Para atingir seu objetivo, o empreendimento kantiano começa colocando a necessidade de que se efetue, em primeiro lugar, uma crítica da própria razão humana, e isso porque ela:

Num determinado domínio dos seus conhecimentos, possui o singular destino de se ver atormentada por questões, que não pode evitar, pois lhe são impostas pela sua natureza, mas às quais também não pode dar resposta por ultrapassarem completamente as suas possibilidades. (KANT, 2001, p. A VII)

O que significa que a razão, em seu exercício, possui a natural tendência de querer transcender os seus próprios limites de conhecimento, elevando-se cada vez mais alto e apoiando-se em princípios que ultrapassam o campo da experiência. O fato é que, para Kant, o conhecimento se constitui a partir da junção daquilo que é dado pela experiência (por ele chamado de múltiplo sensível) em conjunto com um aparato cognitivo a priori que conforma (dá forma) esse múltiplo sensível, portanto, a razão humana somente pode conhecer aquilo que ele chamou de “fenômenos”, objetos dados pela experiência, ou seja, empíricos. O que os metafísicos clássicos (dogmáticos) se propuseram a conhecer (Deus, alma imortal e mundo enquanto totalidade) são conceitos que extrapolam o limite do cognoscível, compreendidos por Kant como “*coisas em si*” e que escapam ao campo da experiência, não podendo ser conhecidas, apenas pensadas.

O que nos leva à conclusão de que é somente a partir da realização de uma crítica da razão – de seus limites, do que pode ou não conhecer –, que se compreende que os objetos de conhecimento – chamados de “*coisas gerais*” – são colocados em uma dupla situação, ora na condição de fenômenos, ora na condição de coisas em si mesmas. Kant estabelece, nesse sentido, a separação entre empírico e transcendental, e atenta para o fato

de que aquilo que nos impele a ir além do uso empírico das categorias do entendimento são as ditas “*ilusões transcendentais*”, ilusões formuladas pela razão e que não pode ser evitada; contudo, os raciocínios falaciosos por ela produzidos podem ser revelados mediante a crítica da razão que separa aquilo que é empírico e aquilo que é transcendental. De acordo com Roberto Machado:

Vemos a diferença da modernidade em relação a época clássica, quando filosofia e ciência se distinguiam pela universalidade ou particularidade das ideias analisadas mas se situavam ambas no nível da representação. Com Kant, tanto a filosofia quanto a ciência escapam da representação; mas se situam em níveis diferentes, se desnivelam, com duas tarefas diferentes: a ciência diz respeito ao objeto, a empiricidade; a filosofia, ao sujeito, ao fundamento transcendental do conhecimento; e uma reflexão sobre as condições de possibilidade de todo conhecimento; uma analítica de tudo o que pode se dar em geral a experiência do homem eis a invenção moderna do homem como sujeito e objeto do conhecimento. Como objeto, como fato, nas sínteses empíricas; como sujeito, como condição, na analítica transcendental (MACHADO, 2005, p. 97)

Entretanto, o que é importante de ser explicitado é que Foucault apenas pode pensar o ser humano enquanto um duplo empírico transcendental devido à distinção colocada na *Crítica da razão*, entre empírico e transcendental. Além disso, ao resgatar o pensamento kantiano e, conseqüentemente, a ideia de ilusão transcendental, Foucault aponta para o surgimento de um novo tipo de ilusão, possibilitada pelo a priori histórico da modernidade: a ideia de ser humano como “*duplo empírico transcendental*”. Trata-se de uma ilusão antropológica que diz de uma projeção do empírico sobre o transcendental, ou seja, ela estabelece que as condições antropológicas de conhecimento do ser humano valem como transcendental. Assim, Foucault declara que tanto o pensamento positivista quanto o escatológico não fizeram nada mais que “satisfazer com mais cuidado às exigências apressadas que foram postas quando se pretendeu fazer valer, no ser humano, o empírico em vez do transcendental” (FOUCAULT, 2000, p. 443), de modo que:

Acredita-se que é simular um paradoxo supor, por um só instante, o que poderiam ser o mundo, o pensamento e a verdade se o homem não existisse. É que estamos tão ofuscados pela recente evidência do homem que sequer guardamos em nossa lembrança o tempo, todavia pouco distante, em que existiam o mundo, sua ordem, os seres humanos, mas não o homem. (FOUCAULT, 2000, p. 444)

O que teria feito com que o pensamento, desde a época moderna, estivesse preso em uma espécie de “*sono antropológico*”, novo paralelo estabelecido por Foucault com relação



à filosofia crítica kantiana e isso porque, se *a Crítica da razão pura* foi escrita quando Kant despertara de seu sono dogmático, ou seja, quando apreendeu que a metafísica clássica baseava-se em questões suprassensíveis, a arqueologia foucaultiana revela que desde então a “filosofia adormeceu num sono novo; não mais o do Dogmatismo, mas o da Antropologia” (FOUCAULT, 2000, p. 471), de modo que:

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 apóiam 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, 2000, p. 471-472)

A partir de tal apreensão podemos inferir que Foucault tenta restabelecer uma crítica, agora aos saberes que são fundados em certa noção antropológica, de modo que o livro *As palavras e as coisas*, enquanto estudo do eixo de formação dos saberes e, em particular, das ciências empíricas do século XVII e XVIII, anuncia que o despertar do sono antropológico apenas será possível com o próprio fim do homem.

A conclusão final da obra aponta para o fato de que, apesar do homem ser uma invenção recentemente forjada pela demiúrgia do saber, talvez seu fim esteja próximo. A arqueologia foucaultiana, juntamente com o estruturalismo e a psicanálise, pretende passar ao largo do ser humano. Se em *As palavras e as coisas* a filosofia de Kant é compreendida enquanto o limiar para a modernidade – na medida em que marca a saída do saber para fora da representação (*epistème* do período clássico) e expressa a disposição antropológica do pensamento moderno –, quase vinte anos depois, em 1983, Foucault viria a afirmar que Kant fora o inaugurador da modernidade filosófica por trazer um novo tipo de questionamento em toda sua obra e filosofia: aquele que diz sobre a reflexão do tempo presente.

Em sua aula no Collège de France, datada de 5 de janeiro de 1983, logo na primeira hora de curso, Foucault estabelece que a problemática a ser trabalhada naquele ano diz respeito às relações entre “*governo de si*” e “*governo dos outros*”. Além disso, anuncia que irá retomar assuntos que dissera há dois ou três anos antes acerca da arte de governar, enfatizando que começaria “a título de epígrafe” (FOUCAULT, 2010, p. 9), estudando o

texto de Immanuel Kant intitulado *O que é o esclarecimento?* e publicado em dezembro do ano de 1784, em uma revista alemã chamada *Berlinische Monatschrift*.

De início, Foucault enfatiza que o opúsculo de 1784 não é o único texto de Kant que assume como temática principal questões relacionadas à história, e descreve que alguns dos escritos kantianos colocam para a história uma questão de origem, como, por exemplo, o texto sobre a *definição* e o *conceito de raça*, enquanto outros adotam a forma de um ponto de consumação, de um acabamento para a história, como no caso da *ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*. Entretanto, passando ao largo de “questões de começo, questões de acabamento, questões de finalidade e de teleologia” (FOUCAULT, 2010, p. 12), o texto acerca de *O que é o esclarecimento* diz sobre a atualidade, sobre o “agora”:

entre a questão "O que é a Aufklärung?" e a resposta que Kant vai lhe dar, parece-me que vemos a filosofia - e creio não forçar demasiadamente as coisas dizendo que é a primeira vez - se tomar a superfície de emergência da sua própria atualidade discursiva, atualidade que ela interroga como acontecimento, como um acontecimento do qual ela tem de dizer o sentido, o valor, a singularidade filosóficos, e no qual ela tem de encontrar ao mesmo tempo sua própria razão de ser e o fundamento do que ela diz. E, com isso, vê-se que a prática filosófica, ou antes, que o filósofo, ao fazer seu discurso filosófico, não pode evitar colocar a questão do seu pertencimento a esse presente. (FOUCAULT, 2010, p. 13-14)

É a partir de tal constatação que a análise foucaultiana estabelece que a grande ruptura inaugurada pela resposta de Kant à questão acerca do esclarecimento se dá porque, pela primeira vez, surge a problemática do tempo presente, sendo que o presente não é concebido “nem como uma época do mundo à qual se pertence, nem um acontecimento do qual se percebe os sinais, nem a aurora de uma realização” (FOUCAULT, 1984, p. 337), mas como uma época que possui características e acontecimentos que lhe são próprios e inerentes.

Neste ponto a filosofia crítica kantiana aparece como “superfície de emergência de uma atualidade, como interrogação sobre o sentido filosófico dessa atualidade” (FOUCAULT, 2010, p. 14). Ela passa, assim, a configurar o discurso *da* modernidade e, sobretudo, o discurso *sobre* a modernidade. Se diversos autores estabeleciam comparações entre a época antiga e a moderna, Kant fora o filósofo que interrogou a modernidade através da relação entre o discurso e sua atualidade.

O discurso tem de levar em conta sua atualidade para, [primeiro], encontrar nela seu lugar próprio; segundo, dizer o sentido dela; terceiro,

designar e especificar o modo de ação, o modo de efetuação que ele realiza no interior dessa atualidade. Qual é a minha atualidade? Qual é o sentido dessa atualidade? E o que faz que eu fale dessa atualidade? É nisso, parece-me, que consiste essa nova interrogação sobre a modernidade (FOUCAULT, 2010, p. 15)

É assim que, logo em seu primeiro parágrafo, o texto de Kant irá identificar o esclarecimento como “a saída do homem de sua menoridade, da qual ele próprio é culpado” (KANT, 1985, p. 100), tomando por menoridade a incapacidade de fazer uso do próprio entendimento sem ser guiado por outrem, e enfatizando, portanto, a necessidade de que as ações e pensamentos sejam advindos de um sujeito que não delega a outras a responsabilidade da escolha e da experiência autêntica do conhecimento. Foucault estabelece, a partir disso, que *Aufklärung* “não é nem um pertencimento, nem uma iminência, nem uma consumação, não é nem sequer exatamente uma passagem, uma transição de um estado a outro” (FOUCAULT, 2010, p. 27), ela é, portanto:

um período que se designa a si mesmo, um período que formula sua própria divisa, seu próprio preceito e que diz o que tem a fazer - tanto em relação à história geral do pensamento, da razão e do saber, quanto em relação a seu presente e às formas de conhecimento, de saber, de ignorância, de ilusão - por instituições etc. no interior das quais sabe reconhecer sua situação histórica. *Aufklärung* é um nome, é um preceito, é uma divisa. (FOUCAULT, 2010, p. 15)

É interessante destacarmos que, em seu texto *O que são as luzes* (1984), Foucault estabelece que a palavra divisa (*Wahlspruch*), em Kant, significa “um traço distintivo através do qual alguém se faz reconhecer, e é também uma palavra de ordem que damos a nós mesmos e que propomos aos outros” (FOUCAULT, 1984, p. 338). Ora, a palavra de ordem escolhida por Kant, e que se tornara lema do esclarecimento, é *Sapere aude*, isto é, ousar saber, ter coragem de saber, designa a *Aufklärung* simultaneamente como um processo do qual os seres humanos pertencem coletivamente e, também, como um “ato de coragem a realizarem pessoalmente” (FOUCAULT, 1984, p. 338). Nesse sentido, o esclarecimento aparece como a retirada do ser humano de seu estado de menoridade, sendo que Kant alerta aos seus leitores que, devido às facilidades promovidas pela subserviência, como por exemplo, a facilidade de não ter que tomar decisões e assim não arcar com as consequências, poucos são os que possuem a coragem de deixar-se conduzir apenas por si próprios:

É difícil, portanto, para um homem em particular desvencilhar-se da menoridade que para ele se tornou quase uma natureza. Chegou mesmo a

criar amor a ela, sendo por ora realmente incapaz de utilizar seu próprio entendimento, porque nunca o deixaram fazer a tentativa de assim proceder. Preceitos e fórmulas, estes instrumentos mecânicos do uso racional, ou antes do abuso, de seus dons naturais, são os grilhões de uma perpétua menoridade. (KANT, 1985, p. 102)

Vemos, assim, que a menoridade é compreendida como a maneira pela qual os indivíduos substituem seu entendimento por preceitos e fórmulas, exemplificados por Kant de maneira simples:

"Se tenho um livro que me faz às vezes de entendimento, um diretor espiritual que por mim tem consciência, um médico que por mim decide a respeito de minha dieta, etc, então não preciso não preciso de esforçar-me eu mesmo." (KANT, 1985, p. 100- 101)

Entretanto, Kant crê que apesar de tal condição, é possível que um público se esclareça (*aufkläre*) na medida em que lhe for concedida a possibilidade da liberdade, conceituada pelo filósofo como "a mais inofensiva entre tudo aquilo que se possa chamar liberdade, a saber: a de fazer um uso público de sua razão em todas as questões" (KANT, 1985, p. 104).

Deste modo, Kant estabelece dois usos para a razão que podem coexistir: o uso público da razão, aquele que deve ser efetuado de maneira irrestrita quando um ser humano "enquanto sábio, faz dela diante do grande público do mundo letrado" (KANT, 1985, p. 104) demonstrando, com base em fundamentos racionais, o que fala e, assim, podendo efetuar a crítica das coisas que aparecem como injustas ou erradas; e o uso privado da razão, compreendido como aquele que, apesar de limitar a liberdade, não impede que o esclarecimento tenha êxito. Este pode ser exemplificado mediante situações em que o sábio pode "(...) fazer de sua razão em certo cargo público ou função a ele confiada" (KANT, 1985, p. 104), quando pode pensar para si, mas privando-se de expô-lo:

Assim, seria muito prejudicial se um oficial, a quem seu superior deu uma ordem, quisesse pôr-se a raciocinar em voz alta no serviço a respeito da conveniência ou da utilidade dessa ordem. Deve obedecer. Mas, razoavelmente, não se lhe pode impedir, enquanto homem versado no assunto, fazer observações sobre os erros no serviço militar, e expor essas observações ao seu público, para que as julgue. (KANT, 1985, p.105).

O que Kant quer demonstrar é que, no funcionamento da sociedade, é necessário que os seres humanos saibam fazer distinções entre os momentos em que se dirigem a um público – por meio de seus escritos, de suas falas, onde cabe que tenham atitudes baseadas

no seu próprio entendimento, exercendo seu uso público da razão – e aquelas situações em que devem agir como membros passivos, submetidos às leis e ordens de superiores. Sobre isso, Foucault aponta que “a Aufklärung não é, portanto, somente o processo pelo qual os indivíduos procurariam garantir sua liberdade pessoal de pensamento, há Aufklärung quando existe a sobreposição do uso universal, do uso livre e do uso público da razão” (FOUCAULT, 1984, p. 339-340).

Além disso, Foucault estabelece uma correlação entre a Aufklärung e as obras referentes ao sistema crítico kantiano, e isso porque a ilustração é descrita como a possibilidade de os seres humanos utilizarem a própria razão, sem sofrer influência de nenhuma autoridade. É necessária, neste momento, a crítica, que teria por função definir as condições nas quais:

o uso da razão é legítimo para determinar o que se pode conhecer (Crítica da razão pura), o que é preciso fazer (crítica da razão prática e metafísica dos costumes) e o que é permitido esperar, sendo o uso ilegítimo da razão aquele que faria nascer à ilusão, o dogmatismo e heteronomia. (FOUCAULT, 1984, p. 340).

A partir disso, o filósofo francês ratifica suas impressões acerca do artigo de Kant:

A hipótese que eu gostaria de sustentar é de que esse pequeno texto se encontra de qualquer forma na charneira entre a reflexão crítica e a reflexão sobre a história. É uma reflexão de Kant sobre a atualidade de seu trabalho. Sem dúvida, não é a primeira vez que um filósofo expõe as razões que ele tem para empreender sua obra em tal ou tal momento. Mas me parece que é a primeira vez que um filósofo liga assim, de maneira estreita e do interior, a significação de sua obra em relação ao conhecimento, uma reflexão sobre a história e uma análise particular do momento singular em que ele escreve e em função do qual ele escreve. A reflexão sobre “a atualidade” como diferença na história e como motivo para uma tarefa filosófica particular me parece ser a novidade desse texto. (FOUCAULT, 1984, p. 341)

Entretanto, uma ressalva deve ser feita: enquanto conjunto de processos e acontecimentos históricos que caracterizaram determinado tempo histórico e espaço social, incluindo “transformações sociais, tipos de instituições políticas, formas de saber, projetos de transformações sociais, mutações tecnológicas” (FOUCAULT, 1984, p. 346), a *Aufklärung* difere-se radicalmente do humanismo, que configura um “conjunto de temas que aparecem em várias ocasiões através do tempo, nas sociedades europeias” e que se apoia fortemente em determinadas concepções de homem baseadas na religião, na política,

nas ciências. O problema, para Foucault, referente ao humanismo é que ele não historiciza a noção de homem, servindo para “colorir e justificar as concepções de homem às quais ele certamente foi obrigado a recorrer” (FOUCAULT, 1984, p. 347). A *Aufklärung*, no entanto, refere-se à interrogação crítica sobre o presente e sobre nós mesmos.

Por fim, nossa conclusão aponta para o fato de que, durante sua trajetória intelectual, Foucault colocou o pensamento kantiano em uma dupla posição, ora como aquele que estabeleceu o limiar da modernidade por demarcar a saída do saber para fora da representação, expressando uma disposição antropológica do pensamento moderno e, ora como aquele que teria inaugurado uma reflexão crítica acerca do seu próprio tempo presente, interrogando os acontecimentos históricos, políticos, econômicos e sociais – como, por exemplo, a Revolução Francesa – e, ainda, o próprio papel do filósofo enquanto participe e observador de seu tempo.

## Referências

ALVES, M. A. S. O Homem e a Crítica em As Palavras e as Coisas: Kant, Nietzsche, Foucault e além. Revista Sapere Aude, Belo Horizonte, v.7, n. 12, p.7-21, jan/jun. 2016.

FOUCAULT, M. O que são as luzes? In: FOUCAULT, M. Arqueologia das Ciências e História dos Sistemas de Pensamento [Ditos e Escritos II]. (Org) Michel Manoel Barros da Motta. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2000, p. 335-351

FOUCAULT, M. As Palavras e as Coisas: uma arqueologia das ciências humanas. São Paulo: Editora Martins Fontes, 2000.

FOUCAULT, M. O governo de si e dos outros. São Paulo: Editora Martins Fontes, 2010.

KANT, I. Resposta à Pergunta: ‘O Que é Esclarecimento?’. In: (Org.) LEÃO, E. C.) Textos Seletos. Petrópolis: Vozes, 1985, p. 100-117.

KANT, I. Crítica da razão pura. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 5ª edição, 2001.

MACHADO, R. O Ser da Linguagem. In: MACHADO, R. Foucault, a filosofia e a literatura. Rio de Janeiro: Editora Jorge Zahar, 3ª edição, 2005, p. 85-116.

MUCHAIL, S. T. A Trajetória de Michael Foucault. In: SALMA, S. T. Foucault, simplesmente: textos reunidos. São Paulo: Editora Loyola, 2004, p. 9-20.