

Michel Foucault em Ipanema¹

Pedro Paulo Pimenta

Universidade de São Paulo – USP/CNPq

RESUMO

Este ensaio analisa algumas diferenças importantes entre o manuscrito *Archéologie des sciences humaines*, que traz o curso de Foucault na FFCL da USP no outono de 1965, e o texto de *Les mots et les choses*, publicado quase um ano mais tarde. Sugere-se, a partir de indicações teóricas fornecidas por Gérard Lebrun, que o lugar de Kant e do transcendental não estava ainda definido quando Foucault aportou em São Paulo, o que explica a importância menor, no manuscrito, da fenomenologia como ponto de referência no horizonte crítico de Foucault. Por fim, observa-se que é bem possível que essa mudança tenha decorrido de um diálogo com Lebrun, que à época vinha meditando precisamente sobre a noção kantiana de finitude como marca distintiva da *Critica da razão pura* em relação aos grandes sistemas da “idade clássica”.

PALAVRAS-CHAVE

Arqueologia; fenomenologia; finitude; genealogia; transcendental.

ABSTRACT

This essay analyzes some important differences between the manuscript *Archéologie des sciences humaines*, which contains Foucault's course at the FFCL of USP in the autumn of 1965, and the text of *Les mots et les choses*, published almost a year later. It is suggested, from theoretical indications provided by Gérard Lebrun, that the role of Kant and the transcendental in Foucault's argument was not yet defined when he arrived in São Paulo. That would explain the lesser importance, in the manuscript, of Phenomenology as a point of reference in Foucault's critical horizon. It is also observed that it is quite possible that this change resulted from a dialogue with Lebrun, who at the time was meditating precisely on the Kantian notion of finitude as a distinctive mark of the *Critique of Pure Reason* in relation to the great systems of “l'âge classique”.

KEY WORDS

Archaeology; phenomenology; finitude; genealogy; transcendental.

¹ Conferência pronunciada no evento *Michel Foucault na Universidade de São Paulo*, realizado na Universidade de São Paulo pelo CNRS, em 7 de outubro de 2025. Agradeço a Alessandro Francíscio e Alex de Campos Moura pelo convite, e a Lara Pimentel pelas observações feitas ao texto.

Em 1966, Michel Foucault tem 40 anos. Figura menor na cena filosófica francesa, é praticamente desconhecido no Brasil. Em breve, essa situação irá mudar. *As palavras e as coisas* se tornará, nesse mesmo ano, um fenômeno editorial. Um germe é lançado no outono de 1965, quando ele oferece um curso na Universidade de São Paulo, ao longo de dois meses. Diante de uma pequena plateia francófona, formada por professores e estudantes da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras, situada à rua Maria Antonia, no distrito da Consolação, Foucault desfia em detalhe o argumento da obra ainda inédita (Parro e Lima, 2017). Pouco antes de vir ao Brasil, entregara as provas do livro ao editor francês (a prestigiosa Gallimard, que em 1961 publicara *História da loucura na idade clássica*). Não é este o manuscrito que constituirá a base do livro, mas outro, que chega à Gallimard *depois do séjour brésilien*.

O filósofo se encontra em São Paulo a convite de José Arthur Giannotti (amigo de Gilles-Gaston Granger) e de Gérard Lebrun, seu antigo aluno, que, a partir de 1961, sucedera a Granger na cátedra mantida pelo consulado francês no curso de filosofia da USP (Pimenta, 2025). Ninguém, a começar pelo próprio Foucault, tinha ideia de que o denso e erudito material oferecido ao restrito público paulista estava destinado a mudar os rumos da filosofia francesa e a fazer de seu autor uma celebridade. Tudo o que existia era a reação comedida de um público em parte perplexo, em parte céptico: não quanto às teses de Foucault, mas quanto ao seu método. Pois, aos olhos desses auditores, no curso de São Paulo como em *As palavras e as coisas*, é sobretudo disso que se trata, a apresentação de um método novo, que o autor designa “arqueologia”, nome de vaga inspiração kantiana.

Com a publicação das anotações utilizadas por Foucault em suas aulas, podemos enfim ter uma ideia do que se passou na ocasião (Foucault, 2025). Não é que elas correspondam ao que ele de fato disse em sala de aula. Mas oferecem um retrato fiel da base do curso. Comparando-se o livro ao manuscrito, fica claro que falta a este último a verve polêmica do primeiro, mais por uma questão de conteúdo que de estilo. É um ponto interessante, que merece atenção. Escrevendo em 1989 sobre “A fenomenologia em *As palavras e as coisas*”, Lebrun notava que

A fenomenologia não está diretamente em questão n’*As palavras e as coisas*, mas, mesmo assim, muitas páginas do livro revelam uma *vontade* de tomar o contrapé de suas teses. Seriam golpes desferidos de passagem pelo arqueólogo que se desvencilhou do debate filosófico? Parece-me pouco verossímil. Se o arqueólogo fala como se estivesse à margem, é também para assinalar que o pensamento cuja “configuração” ele restitui estava comprometido por uma ingenuidade irremediável. No caso da fenomenologia, ocorre-lhe não dissimular sua severidade: é um caminho sem saída, um pensamento cego em relação à sua própria vocação. Convém lembrar, na época em que surgiu, o livro não foi compreendido como o ensaio de um novo método, mas como uma

agressão, que suscitou os protestos que conhecemos. Esse tempo já vai longe. A vaga fenomenológica entrou em recesso, e *As palavras e as coisas* perderam o seu sabor polêmico (Lebrun, 1989, p. 33).

Ora, essa vontade de questionamento da fenomenologia como projeto filosófico – acrescentemos: dominante na França da época – está ausente do curso de São Paulo. O que não deixa de ser uma pena, levando-se em conta que a fenomenologia prosperava na época, sob uma forma ou outra, na capital paulista. Não somente nas faculdades de filosofia e nos seminários católicos, mas também nas rodas elegantes e junto a letreados de variada extração. Sem esquecer que Jean-Paul Sartre estivera no Brasil em 1960, em uma turnê ao lado de Simone de Beauvoir, em que desfiou, em mais de uma ocasião, os argumentos de *Crítica da razão dialética* e *Questão de método* – escritos em que surge uma aliança entre a fenomenologia e o marxismo. Foucault, antipsicologista desde o início, teria muito a dizer sobre as diversas variações da fenomenologia que então faziam o deleite do público paulista. (Sartre, 2005)

Mas esta não é a única ou nem mesmo a principal diferença entre o livro e o manuscrito. Segundo Lebrun, o diagnóstico das insuficiências da fenomenologia em *As palavras e as coisas* é inseparável da centralidade que irá adquirir, no argumento da obra, a filosofia transcendental de Kant, que, no entanto, está longe de ter a mesma importância no manuscrito do curso. Essa imbricação entre Kant e Husserl se torna clara a partir do inventário que Foucault realiza a respeito das carências fenomenológicas, e que Lebrun resume nos seguintes termos: “1º) não estava ao alcance da fenomenologia compreender a natureza do discurso clássico; 2º) não estava ao alcance da fenomenologia fazer justiça a Kant; 3º) a fenomenologia acreditava ser a reprise de um projeto muito antigo, quando, na verdade, era “filha de seu tempo”” (Lebrun, 1989, p. 33). As três insuficiências, que Lebrun analisa e questiona em seu artigo, estão interligadas. Por não “compreender a natureza do discurso clássico”, aquele, da época de Descartes, que interessa a Foucault na primeira parte do livro, a fenomenologia não fez justiça a Kant, e permaneceu, com isso, “filha de seu tempo”, a começar pela recuperação da ideia, que Kant relegara ao repertório das obsoletas, de que os saberes “positivos”, ou as ciências, precisam, para existir, de algo como um “fundamento primeiro”. Preconceito cartesiano, que Kant, relido por Foucault, veio desmontar. Com ele, cai também um preceito: conhecer é ordenar, identificação que, na análise de Foucault, responde pela caracterização da *mathesis cartesiana*².

Ouçamos Lebrun a respeito, uma última vez:

² Para uma nuance à análise de Foucault, ver Ribeiro de Moura 1985; 2022, p. 31-36, O livro foi objeto de uma resenha crítica de Lebrun publicada em 1989; ver Lebrun, 2024.

Acreditamos conhecer esse “racionalismo” de maneira suficiente, pela tentação que atribuímos a ele de “tornar a natureza mecânica e calculável”. O que equivale, desde já, a promover uma confusão entre a matematização sistemática da empiria (que só começa, na verdade, com Newton), e a “ciência universal da medida e da ordem” que está em questão nas *Regulae* de Descartes. Negligencia-se, assim, a precedência, proclamada pelo mesmo Descartes, da ordem em relação à medida, ou seja, o fato de que, na Idade Clássica, a matematização não era mais que um dos aspectos da *mathesis*. Esta era pensada ao mesmo tempo como ciência das igualdades relativamente às “naturezas simples” (a *mathesis* propriamente dita) e ciência da classificação (taxonomia ou *mathesis* qualitativa), relativamente às naturezas complexas dadas na experiência. Não admira, portanto, que essa ciência geral da ordem envolva saberes empíricos em que “não se encontra nenhum traço de mecanismo ou de matematização”. Havia na Idade Clássica alguns saberes não-matematizados e que ninguém teria pensado em matematizar. Se isso nos parece estranho, é porque deformamos a ideia de *mathesis* que então reinava, e perdemos de vista que “a análise das representações segundo suas identidades e diferenças, sua ordenação em quadros permanentes, situava as ciências qualitativas, de pleno direito, no campo de uma *mathesis universal*”. Foucault faz assim mais do que criticar uma tese de história das ideias: dá início à rejeição da análise da *mathesis* por Husserl na *Krisis*. (Lebrun, 1989, p. 34).

A nos firmos por Lebrun, o livro de Foucault se sustenta ou não a depender da viabilidade da hipótese que ele coloca como princípio da demonstração: a ideia de que, contrariamente a um lugar-comum acadêmico (ainda vigente em algumas paragens), a *mathesis* cartesiana não se definiria como projeto de matematização da experiência, e a própria ideia de experiência não se resumiria à quantificação (“havia na Idade Clássica alguns saberes não-matematizados e que ninguém teria pensado em matematizar”). Lebrun ressalta esse ponto e o liga a uma estratégia, de recusa da interpretação fenomenológica do cartesianismo, de resto fundamental para as pretensões de Husserl.

Diga-se de passagem, é bom que o faça, pois a importância desse ponto não é suficientemente clara em *As palavras e as coisas*. Lendo agora o manuscrito de São Paulo, podemos reconhecer francamente, e de uma vez por todas, o que há de convoluto no livro que surgiu a partir dele. Em sua versão inicial, ou ao menos na exposição em sala de aula, a questão da *mathesis* é não apenas destacada, como fica explícito que a tese filosófica de Foucault revolve em torno de uma leitura fina e precisa das *Regras para a direção do espírito* – trabalho pontual, feito com lupa à mão, de “historiador da filosofia” (*oh! la honte!*), do qual depende a demonstração. Pronunciando-se na Maria Antonia, Foucault explica que a *mathesis*

Não deve ser entendida como uma geometrização da natureza (descoberta da extensão e da figura em todas as coisas do mundo), nem como uma aritmética da natureza (aplicação da medida a partir da série das quantidades discretas), mas como a possibilidade, ou, mais exatamente, como a necessidade, se quisermos conhecer as coisas, de estabelecer entre elas todas as ordens possíveis (admitindo-se entretanto que cada uma dessas ordens deve ser necessária em todos esses pontos). A *mathesis* aparece então como a ciência geral da ordem, a ciência de todas as ordens possíveis. A *mathesis* não é o horizonte sobre o fundo do qual a natureza inteira aparece como mensurável ou geometrizável, ela é essa configuração epistemológica que permite que as coisas apareçam sob o modo de ser do ordenável, e que fundamenta o conhecimento como disposição das coisas em uma ordem (Foucault, 2025, p. 35-36).

Essa passagem extraordinária é seguida por outra, não menos notável, que Foucault, no entanto, preferiu riscar. Felizmente para nós, o editor Phillippe Sabot a registra em nota de rodapé:

Do ponto de vista arqueológico, isto é muito importante. A episteme clássica é essencialmente e em sua completa extensão uma ciência da ordem. Isso significa que, quanto à correlação entre as ciências exatas, como a matemática e a mecânica ou a ótica, e as ciências muito mais carregadas de empiricidade, como a história natural, a medicina, a gramática ou a economia, ela não tem, nessa época, o atrativo de uma transferência dos modelos aritmético ou mecânico para as coisas da natureza, pois a matemática e as ciências da natureza se encontram uma ao lado da outra (Foucault, 2025, p. 37).

Este texto é um testemunho da limpidez do estilo de Foucault no registro oral, sem a preocupação de produzir um *efeito* literário – algo que, como se sabe, é inseparável da escrita de um livro como *As palavras e as coisas*, onde o próprio estatuto da literatura está em questão.

A seção de que essas passagens foram extraídas, “*Mathesis e taxonomia*”, é, juntamente com a anterior, “*As similitudes*”, uma das revelações do manuscrito. As anotações correspondentes a estas aulas (a primeira e a segunda do curso) são esquemáticas, a exemplo das demais do manuscrito, e trazem lacunas que o expositor certamente teria preenchido em sala de aula. Mas permitem-nos ver algo extraordinário: Descartes está, de fato, no ponto de partida da tese de Foucault. Não somente da tese exposta no curso, mas daquela que perpassa *As palavras e as coisas*, de uma ponta a outra. Todos sabem, mas não custa lembrar: este livro não começa com Descartes, mas com Borges, em seguida com Velázquez, e uma última vez com Dom Quixote... O que se segue a este último é uma peça de erudição que, repetida e parafraseada à exaustão, tornou-se praticamente uma caricatura no cada vez mais extenso “comentário” foucaultiano. Fala-se a torto e a direito em Aldrovandi etc.,

mas, agora sabemos, tudo isso é um excuso, a propósito de algo que é dito por Descartes logo na primeira das *Regras*. Foucault, sempre com as vestes do historiador da filosofia, começa o curso com as seguintes palavras:

Nas primeiras linhas das *Regulæ*, Descartes escreve a seguinte frase, aparentemente anódina: “É um hábito frequente, quando se descobre alguma semelhança entre duas coisas, atribuir a uma como a outra, mesmo nos pontos em que na realidade diferem, o que se reconhece como verdadeiro apenas para uma delas”. À primeira vista, esse texto oferece uma precaução banal que faz eco a outros do mesmo gênero, que encontramos, por exemplo, em Bacon. Seria mais que um alerta contra certo desembaraço do espírito, certo pendor a abusar de uma relação tão facilmente falaciosa como a semelhança? Na verdade, o que está implicado nesta frase é nada mais, nada menos que a forma mais geral do saber na época da Renascença. Pois a similitude, a categoria do “parecido”, permanecia sendo, no início do século XVII, a forma organizadora do conhecimento. É esta forma que a *mathesis* cartesiana põe em questão de maneira radical (Foucault, 2025, p. 15).

Se é mesmo necessário se perder nos meandros de um saber como o da similitude, como acontece no começo de *As palavras e as coisas*, é porque se trata daquela forma de organização do conhecimento que se tornará de súbito obsoleta com o advento da *mathesis* como *método*.

Ora, como mostra a segunda aula – e, com isso, quase estamos a ponto de nos desobrigar da leitura dos três primeiros capítulos de *As palavras e as coisas* – a ciência-modelo desse método não é ela mesma cartesiana (ou ao menos não diretamente), não fora proposta por Descartes como parâmetro de análise experimental, e, à primeira vista, nem mesmo está ligada à *mathesis*. Refiro-me à história natural, que aparece no livro como um bloco unitário de autores que, de Lineu a Buffon, são adeptos da “classificação”. Mas isso é um erro, que, se não chega a comprometer o livro, abala a credibilidade do autor, expondo-o a críticas desnecessárias, que não fazem jus à sua filosofia. Para começar, fica-se com a impressão de que Foucault não leu Buffon, e, realmente, nada indica que ele tenha lido a *Encyclopédia*. Pois, se o tivesse feito, teria encontrado, no verbete “Botânica” (Dabenton, 1752, v. 2), uma crítica sucinta e contundente da ideia de *nomenclatura* como procedimento por excelência da classificação botânica. Propõe-se ali, em seu lugar, o critério da utilidade. Em vez da botânica, a farmacologia teria de governar a taxonomia, que, portanto, não é uma ciência da “ordem natural”, mas, apenas e tão somente, uma ciência da *ordem*. Buffon e Dabenton sequer questionam a metafísica de Lineu: contestam a ele a pretensão de ter fixado de uma vez por todas um sistema que, entretanto, depende de observação e experimentação, e consuma-se a partir da análise. Lendo o manuscrito de São Paulo, vê-se que Foucault chegou a perceber o que estava em

jogo: é discreto quanto às generalizações a respeito, e apenas mais tarde, no livro, é que opta por um estilo de demonstração muito mais arrojado e também muito menos seguro – que, neste caso, termina por privá-lo de uma evidência valiosa que *reforçaria* a sua própria tese.

Portanto, não é exagero afirmar que o seu público na *Maria Antônia* teve acesso a uma versão mais flexível do que viria a ser o livro. Que se tome o caso dos filósofos ditos “empiristas”. Eles praticamente não figuram no livro, com exceção de Condillac, que aparece como portador de uma teoria do signo, mas não de uma teoria da experiência (quando, Foucault ele mesmo nos mostra, elas são indissociáveis). Foucault voltará a esses autores no manuscrito de 1967 intitulado *O discurso filosófico* (Foucault, 2023). Mas, já na USP, eles são objeto de uma consideração importante, eu diria mesmo fundamental. Pois os “empiristas”, eles que rejeitam a matemática como princípio de organização da experiência e mesmo como instrumento de racionalização do sensível, oferecem, por isso mesmo, a melhor prova de que a *mathesis* não é uma questão de geometria, mas de ordenação. Basta lembrar aqui a afirmação de Hume, no primeiro capítulo do *Ensaio sobre o entendimento humano*, de que a ordenação dos materiais da sensibilidade é uma tarefa trivial comparada a outra, muito mais difícil, de ordenação dos poderes da mente (ver também, no *Tratado da natureza humana*, entre outras passagens, o livro 1, quando se fala na classificação das relações de ideias).

Mas o trecho riscado que citamos traz à baila, ainda, um *leitmotiv* que percorre o manuscrito e que, no livro, irá praticamente desaparecer: o caráter exemplar da filosofia de Leibniz, na qual, precisamente, a matemática e as ciências da natureza “se encontram uma ao lado da outra” (Gueroult, 1954, p. 18), e são postas a serviço de uma tarefa superior, metafísica: a determinação completa da experiência. Não é este o lugar para conjecturar sobre as razões que teriam levado Foucault a tornar mais discreto o papel de Leibniz em *As palavras e as coisas*. Em vez disso, detenhamo-nos em uma passagem complementar do manuscrito, cuja importância não é evidente à primeira vista, mas que, lida com atenção, revela um ponto de inflexão decisivo, da forma do manuscrito à do livro. Na conclusão desta seção dedicada a “*Mathesis e taxonomia*”, Foucault escreve:

Compreende-se que Leibniz, ao fundar de um lado o cálculo infinitesimal e instaurar de outro o projeto de uma característica universal, ofereceu a forma mais consumada e mais explícita da disposição própria da episteme clássica. Compreende-se ainda que, ao colocar em questão os princípios ontológicos da natureza (nas antinomias) e situando a interrogação do lado do tempo (na reprodução da imaginação e na síntese da representação), ou seja, ao fazer de uma analítica o preâmbulo a toda metafísica, Kant, após Hume, significou, para a consciência filosófica, o fim do pensamento clássico. E a Crítica do

Juízo, ao trazer a constatação de uma incompatibilidade fundamental entre *mathesis* e *taxonomia*, pode muito bem ser considerada como o fim da metafísica clássica (Foucault, 2025, p. 52-53).

O editor do manuscrito sugere, de maneira desavisada, que essa passagem teria “caráter pedagógico”, sendo escrita por condescendência para com um público “que não estava preparado para o tipo de *démarche* proposta por Foucault em seu trabalho de história do pensamento e do saber” (in: Foucault, 2025, p. 58). Parece-me, ao contrário, que o excuso traz algo fundamental: a ideia de que haveria na Idade Clássica uma dissociação entre a filosofia e o saber em geral, como se o discurso filosófico não ocupasse um lugar à parte, de problematização do próprio saber enquanto tal. É verdade que Foucault localiza aí, de Leibniz a Kant, uma ruptura que incide no estatuto da ideia de *ontologia da natureza*. A princípio, trata-se de uma constatação trivial, quase escolar (“Kant rompe com Leibniz”), à qual ele, no entanto, dá o devido peso, quando afirma que a *Crítica do Juízo* instaura uma *incompatibilidade* entre *taxonomia* e *mathesis*, elementos sobre cuja combinação repousava a episteme da Idade Clássica como um todo. Nessas linhas breves, provavelmente expandidas na exposição oral, é como se a *ruptura com a idade clássica se desse, no campo da história da filosofia, negativamente*, isto é, como se, de Descartes a Kant, o compatível se tornasse de súbito incompatível, sem que houvesse propriamente uma contraposição.

Mais tarde, na sétima aula (“Le langage et le savoir”), Foucault voltará a esse ponto, a propósito do despertar de Kant do sono dogmático, que, como se sabe, se deu a partir de Hume. Suas considerações a respeito são originais, e podem parecer idiossincráticas, mas repousam sobre uma compreensão profunda do que poderíamos chamar de “teoria humiana da experiência”. Foucault se afasta do lugar-comum do “empirismo”, ao mesmo tempo que acessa a tópica do sono dogmático por um outro ângulo, tão inusitado quanto pertinente.

Kant nunca fala da linguagem, e não há razão para crer que a experiência dos gramáticos o tenha despertado do sono dogmático, e não Hume. Ora, deve-se observar que a crítica de Hume dizia respeito à probabilidade da repetição da natureza (e, portanto, da sua continuidade), bem como sobre o caráter puramente subjetivo do hábito (e, portanto, sobre o fundamento da repetição na memória e na imaginação). Ora, a continuidade da natureza e o retorno da impressão na imaginação são os dois requisitos da teoria do signo. Certo, a filosofia de Hume é uma filosofia dos signos, mas tal que, a cada instante, põe em questão os seus próprios fundamentos (Foucault, 2025, p. 202).

Toda filosofia da experiência é, portanto, uma filosofia dos signos, na medida em que a própria noção de sensação, que é o limite último da teoria humiana, é, por

definição, indiciária. Sentir é sentir alguma coisa, embora, como Hume irá mostrar, o que importa é o sentir enquanto tal e não aquilo que é sentido. Ocorre, no entanto, que a sensação e o que ela engendra (impressões e ideias, linguagem etc.) é um elemento por definição instável, que varia conforme as circunstâncias e é determinado pelas paixões. Daí o caráter *crítico* da teoria humiana, que, desloca a gramática geral do solo firme de uma razão transcendente para o de uma imaginação imanente à experiência. Assim, se Kant despertou da modorra em que se encontrava, foi por ter adquirido a consciência dos “problemas de fundamento da teoria dos signos”, o que o levou a postular uma síntese da imaginação e a questionar a teoria das ordens empíricas (Foucault, 2025, p. 202).

Consignando o primeiro ponto à *Critica da razão pura* e o segundo à *Critica do Juízo*, Foucault comete um lapso interessante. Pois, na verdade, incumbe à *Critica da razão pura*, no já mencionado “Apêndice à Dialética transcendental”, e não à *Critica do Juízo*, mostrar como a taxonomia *prescinde* da *mathesis* e se articula à *revelia* da ideia de ordenação da experiência, e não contra ela. Agora, não são mais as analogias e diferenças que governam a “ordem das coisas” (é o título do livro de Foucault em inglês, *The Order of Things*), mas uma exigência da razão, que postula o contínuo como premissa da inteligibilidade dos fenômenos a partir da ideia de experiência como totalidade. Quanto à *Critica do Juízo*, ela colhe os frutos dessa problematização. E, se em nenhum momento, nas suas páginas, está em questão a taxonomia, é porque agora uma ciência das formas veio ocupar o seu lugar: a anatomia comparada. Não por acaso, o livro de Kant terá Cuvier entre seus primeiros leitores Cuvier, ele que, na argumentação de Foucault (no livro e no manuscrito) aparece como o ponto de inflexão da história natural à biologia.

Mas isso não é tudo. Foucault passa diretamente do binômio Kant-Hume ao fim da gramática geral e ao nascimento da teoria linguística, oferecendo assim uma perspectiva talvez mais clara que a de *As palavras e as coisas* sobre a dependência deste último em relação à filosofia transcendental. Ao contrário, porém, do que faz no livro, ele não explora as implicações fundamentais que a teoria do esquematismo traz em seu bojo. Pois se trata com ela de postular nada menos que a heterogeneidade entre a categoria do entendimento e a forma da intuição, deslocando a fronteira da finitude, que os modernos encontravam na limitação da razão pela sensibilidade, para o interior da própria faculdade racional. Doravante, a imaginação não é mais a origem do erro, mas a instância da síntese; e a própria noção de erro terá de ser revisada.

É fascinante encontrar Lebrun, neste mesmo ano de 1965, um pouco antes, um pouco depois, às voltas com a mesma questão. Com efeito, o Kant esboçado no curso, e que depois surge mais nitidamente em *As palavras e as coisas*, tem um ar de

familiaridade com aquele que se encontra no ensaio “Do erro à alienação”, que Lebrun redige por volta de 1965. Comentando essa “pequena obra-prima”, Bento Prado Jr. escreverá:

Com Kant apaga-se a clara fronteira que separa o Saber do Não-Saber e o erro deixa de ser um acidente externo à estrutura da razão. Não é apenas o sono que produz fantasmas: a própria Razão, quando não retificada pela revolução crítica, deixa-se levar pelas Aparências que ela mesma secreta e podem, estas sim, fornecer a verdadeira e positiva etiologia do erro (Prado Jr., 2000).

Discutido pela primeira vez em 1965, esse ponto logo se tornará um tópico recorrente da filosofia francesa contemporânea. É possível que o título do ensaio de Lebrun (grafado à mão no datiloscrito original) fosse “Do erro à ilusão”, pois é disso mesmo que se trata, por mais que as origens da ideia de alienação possam ser encontradas, precisamente, na referida passagem (devo essa sugestão a Luiz Damon Moutinho). De toda forma é assim, como “do erro à alienação”, que a passagem é colocada por Deleuze em *Diferença e repetição* – surgido três anos depois do pequeno ensaio inédito de Lebrun (Deleuze, 1968, p. 178).

Como Lebrun irá demonstrar em seu livro sobre Kant, a figura por excelência dessa aparência intrínseca à razão é a analogia, tal como criticada e redefinida por Descartes (Lebrun, 1970). Um dos prodígios da Crítica kantiana consiste, efetivamente, em tomar a analogia, seja ela legítima ou não, do ponto de vista lógico, como uma maneira de falar. Assim, diremos por analogia com a arte humana que há uma arte da natureza, e sem nenhum problema, desde que acrescentemos: trata-se nesta última de uma arte não-intencional, ao contrário, precisamente, da primeira. A diferença de gênero entre essas atividades tão díspares circunscreve o campo no interior do qual poderá ser afirmada a identidade parcial. Encontra-se aí, com efeito, a ideia da razão como estrutura transcendental de enunciação de uma ordem, instância extrínseca à experiência e que não se confunde com aquela da efetivação dos saberes positivos.

Ouçamos agora Foucault, em 1966:

Na época de Descartes e de Leibniz, a transparência recíproca entre o saber e a filosofia era completa, a tal ponto que a universalização do saber em um pensamento filosófico não exigia um modo específico de reflexão. A partir de Kant, o problema se torna inteiramente diferente. O saber não pode mais se desenvolver sobre o fundo unificado e unificador de uma *mathesis*. De um lado, coloca-se o problema das relações entre o campo formal e o campo transcendental [...], e, de outro, o do das relações entre o domínio da empiricidade e o fundamento transcendental do conhecimento (Foucault, 1966, p. 260).

Se estas questões são problemáticas, é porque a razão, longe de ser a garantia da certeza do conhecimento e do acesso à ordem, tornou-se ela própria objeto de crítica. Não é ela a sede da ilusão que leva a tomar o conhecimento empírico como índice de uma ordem transcendente, os fenômenos pelas coisas mesmas? Com a crítica da razão, a ontologia dos clássicos dá lugar a uma analítica da experiência. É nesse quadro, acrescenta Foucault, que se inscreve mais tarde, a partir de Husserl, “a tarefa fenomenológica, com suas profundas possibilidades e impossibilidades” (Foucault, 1966, p. 261). Foucault chega assim a uma ideia nada menos que genial: a de que um projeto filosófico qualquer, e não somente o da fenomenologia, possa ser cego em relação à sua própria natureza e ao que ela implica. A arqueologia se inflete, desde o início, em uma genealogia. Mas não se detém nisto: identifica o *locus* da “tentação metafísica”, que se desloca, na Idade do Homem, das antigas cosmologias para as novas – que surgem, de caso pensado ou não, no âmago das ciências humanas. O mesmo tópico interessa a Lebrun na conclusão do livro sobre Kant, quando ele reconhece, no vitalismo e na filosofia da história, mistificações contra as quais a Crítica nos previne.

Eu não saberia dizer em que medida Lebrun contribuiu para alterar ou consolidar a posição da filosofia transcendental no argumento de *As palavras e as coisas*. É uma questão que permanece em aberto: nem Lebrun nem Foucault jamais se pronunciaram a respeito (Eribon, 1989, p. 182; Sabot, 2005, p. 257-58; 264-67). Uma coisa é certa: em 1965, as perspectivas do professor e de seu antigo aluno se cruzam, e é certo que nenhum deles passou incólume por esse encontro. Vinte anos mais tarde, em “Transgredir a finitude”, ensaio escrito em homenagem a Foucault, Lebrun observará que a “finitude moderna”, inaugurada por Kant, “continua sendo (até quando?) a nossa morada”. E acrescenta: “Valia a pena, pois, mostrar como a episteme do século XIX conseguiu, em tantos pontos, transformar numa alteridade positiva o que até então fora relegado ao negativo” (Lebrun, 1985, p. 20). Contra todas as apariências, *As palavras e as coisas e Kant e o fim da metafísica* são diagnósticos de época.

Mas esse capítulo pouco conhecido do pensamento francês contemporâneo não foi escrito somente no distrito da Consolação (que o organizador do manuscrito de São Paulo confunde com um imaginário “distrito de Barretos”). Num obituário publicado em 1984 na imprensa paulista (“Foucault ao vivo”), um Lebrun visivelmente tocado evoca o amigo em passagem por São Paulo, nos idos de 1965, e menciona que Foucault deu o acabamento ao (novo) manuscrito de *As palavras e as coisas*, entre um apartamento em Higienópolis, um bar na avenida São Luís, e fins de semana no Rio de Janeiro (Lebrun, 2024). Esta última circunstância não me parece trivial. Pois, as praias do Rio, como tantas outras do litoral brasileiro, são de areia fina, não de pedras e cascalhos, como as da Europa, com as quais Foucault

poderia estar familiarizado. Indo além, diremos que somente nelas um rosto poderia se apagar à beira-mar, pois apenas nelas um rosto poderia ser desenhado nitidamente. Que a zona sul carioca tenha fornecido a Foucault a imagem triunfante que encerra o seu opus magnum, parece-me uma ideia sedutora demais para ser abandonada por algo tão comezinho quanto a falta de evidências a corroborá-la.

Bibliografia

Deleuze, G. (1968). *Difference et répétition*. Paris: PUF.

Eribon, D. (1989). *Michel Foucault*. Paris: Gallimard.

Foucault, M. (1966). *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*. Paris: Gallimard.

_____. (2023). *Le discours philosophique*. Ed. Orazio Irrera; et al. Paris: Gallimard/Seuil.

_____. (2025). *Archéologie des sciences humaines. Cours à São Paulo (1965)*. Ed. Phillippe Sabot. Paris: Gallimard.

Gueroult, M. (1954). *Descartes selon l'ordre des raisons*. 2 vols. Paris: Aubier Montaigne.

Lebrun, G. (1970). *Kant et la fin de la métaphysique. Essai sur la Critique de la faculté de juger*. Paris: Armand Colin.

_____. (1985). “Transgredir a finitude”. In: Ribeiro, R. J. *Recordar Foucault*. São Paulo: Brasiliense.

_____. (1989). “La phénoménologie dans Les mots et les choses”. In: *Michel Foucault philosophe*. Paris: Seuil.

_____. (2024). G. *A vingança do bom selvagem e outros ensaios*. São Paulo: Unesp.

Parro, R.; Lima, A. (2017). “Michel Foucault na Universidade de São Paulo”. *Discurso*, 47, 2, p. 205-223.

Pimenta, P. P. (2025). “Gérard Lebrun na Maria Antonia”. In: Lebrun, G. *A racionalidade equívoca. Inéditos e dispersos*. Org. Ruth Lana e Pedro P. Pimenta. São Paulo: Unesp.

Prado Jr., B. (2000). “Erro e alienação”. *Folha de São Paulo*, 30 de janeiro de 2000.

Ribeiro de Moura, C. A. (2022). *Crítica da razão na fenomenologia [1985]*. São Paulo: Unesp.

Sabot, P. (2025). “Situation”. In: Foucault, M. *Archéologie des sciences humaines. Cours à São Paulo (1965)*. Ed. Phillippe Sabot. Paris: Gallimard.

Sartre, J.-P. (2005). *Sartre no Brasil. A Conferência de Araraquara*. Tradução de Luiz Roberto Salinas Fortes. 2^a ed. São Paulo: Unesp.