

# ANTROPOLOGIA INUMANA EM FOUCAULT E SAFATLE<sup>1</sup>

## INHUMAN ANTHROPOLOGY IN FOUCAULT AND SAFATLE

Dami da Silva<sup>2</sup>  
Humberto Aparecido de Oliveira Guido<sup>3</sup>

**RESUMO:** Este artigo tem como objetivo problematizar a educação segundo o conceito de inumano em Foucault (2007) e Safatle (2012), para confrontá-lo com um modo de pensar o homem na antropologia. Esses filósofos colocam em xeque os sujeitos, as sociedades e o homem; questionam o modo de ser mesmo do homem e a antropologia. Nesse questionamento, a capacidade de representação como organizadora dos modos de vida humana é colocada em questão. Neste contexto, cabe indagar: se a educação parece estar voltada para a formação do homem, em que consistiria uma educação do ponto de vista de uma antropologia inumana?

**Palavras-chave:** Inumano; Educação; Representação; Filosofia.

**ABSTRACT:** This article aims to problematize education according to the concept of inhuman in Foucault (2007) and Safatle (2012). To a last extent, this is meant to confront a way of thinking man in Anthropology. These philosophers put in check the subjects, the man; they question the very way of being man and the anthropology. The capacity of representation as the organizer of the human ways of life is put in question. It should be asked: if education seems to be directed towards the formation of man, what would be an education from the point of view of an inhuman anthropology?

**Keywords:** Inhuman; Education; Representation; Philosophy.

### Introdução

Neste artigo, discutimos a problemática do inumano a partir de Foucault (2007) e Safatle (2012), que coloca o homem em questão e propõe uma certa antropologia inumana. Citamos o antropólogo e filósofo Sloterdijk (2000) que aborda a perspectiva de uma antropologia para além do

---

<sup>1</sup> Artigo recebido em 29/05/2019 e aceito em 10/06/2019.

<sup>2</sup> Doutorando pela UFU/PPGEL; Membro do GELS, Grupo de Pesquisa e Estudo em Linguagem e Subjetividade; <https://orcid.org/0000-0003-2497-4515>; e-mail: [dami\\_silva@hotmail.com](mailto:dami_silva@hotmail.com)

<sup>3</sup> Doutor em Educação pela UNICAMP; Prof. titular de Filosofia.



humano, que pode ser vista na psicanálise e na filosofia de Nietzsche. Para Sloterdijk, a psicanálise e a filosofia seriam centrais para uma antropologia do inumano.

O tema conduz a pensar criticamente as humanidades, destacando aqui, a educação, mais precisamente, o impacto que a antropologia inumana pode ter sobre o conceito de educação. Com base na perspectiva de Sloterdijk, interessa-nos fazer a articulação teórica, trazendo a filosofia de Foucault no livro *As palavras e as coisas* (2007) e a articulação que Safatle faz entre a filosofia de Hegel e a psicanálise de Lacan no livro *Grande hotel Abismo* (2012). Esses autores nos interessam como articuladores da filosofia de Nietzsche e da psicanálise, e por colocarem a questão do inumano em pauta. A temática concernente ao inumano tramita, no mínimo, desde a metade do século IX aos dias atuais. Para ficar nos autores e obras que articulamos, são quase cinquenta anos que separam o livro de Foucault e o de Safatle e em ambos a discussão persiste. Perguntamo-nos, então, como a antropologia do inumano pode contribuir para pensar o domínio humano sobre o pensamento, e como podemos pensar questões relativas à educação, entendendo que esta é uma dimensão eminentemente humana. Questionamos também em que consistiria uma educação a partir da descentralização da figura do humano, isto é, do ponto de vista de uma antropologia do inumano. Perguntamo-nos especificamente: ao colocar o homem ou o modo de ser do homem em questão, que tipo de educação poderá ser pensada, quais contribuições os pontos de vista desses pensadores podem trazer para pensar uma educação além do modo de ser do homem no ocidente ou na modernidade?

Utilizaremos para a problematização as duas concepções de inumano que aparecem nos textos de Foucault e Safatle e articularemos as implicações de se abordar o inumano para a educação.

## O homem e o inumano em Foucault

Em *As palavras e as coisas*, vemos a passagem da *epistémê* clássica à *epistémê* moderna, a figura do homem ou o modo de ser do homem que surgiu dessa passagem introduziu uma antropologia que insiste em um sono que outrora era dogmático e que agora se faz antropológico. Para o filósofo, o homem não existia antes do século XVIII, ele não figurava como tal no jogo das representações, mas estava ali como uma figura



ausente que transforma o quadro em objeto. Falava-se de uma natureza humana que era organizada por representações que estavam sob a soberania de um discurso. O ato de nomear é o que mais se aproxima dessa experiência clássica da linguagem, e a natureza humana é capaz de nomear o que se apresenta como natureza. O homem como realidade, como sujeito soberano não existe até o século XVII. O que existe na relação entre natureza e natureza humana é o poder do discurso ou da linguagem nas suas representações, e desse modo, pode se conhecer pelas palavras. O ser assim como a representação se sustentam. Por esse motivo, não havia condições de se questionar o homem. Como consequência, a linguagem como discurso articula a representação e o ser, assim como a passagem do “eu penso” ao “eu sou”. O discurso é o liame das representações implicadas pelo cogito inquestionável do ser (FOUCAULT, 2007).

Na passagem para a *epistémê* moderna vigora outra relação com as representações que agora deixam de valer como lugar de origem no quadro de organização e passam a manifestar a relação com o ser humano. Esse ser humano tem o poder de estabelecer representações ao invés delas virem de fora dele. Nessa perspectiva, é o homem agora quem fala e faz falar todos os seres e coisas. Nesse cenário, o homem é dominado e definido concretamente pelo trabalho, pela vida e pela linguagem: o homem que pensa e se vê como um ser vivo, um instrumento de produção. Esses conteúdos através de sua positividade revelam-se ao homem como exteriores e, também, apontam para a finitude do próprio homem. No capítulo X do livro, o filósofo apresenta o nascimento das ciências humanas ao mesmo tempo que nasce o próprio homem. Foucault mostra o surgimento do homem e da cultura ocidental ao mesmo tempo em que ocorre a constituição das ciências humanas. Isto é, ao mesmo tempo em que essas se constituíam, constituía-se o homem como objeto de ciência. “O homem tornara-se aquilo a partir do qual todo conhecimento podia ser constituído e tornava-se, *a fortiori*, aquilo que autoriza o questionamento de todo conhecimento” (FOUCAULT, 2007, p. 477).

Nesse quadro histórico e conceitual, o filósofo remete a uma antropologização como perigo do saber e para o saber, isto é, a figura do homem como referência ao saber seria não um avanço, mas um enviesamento. A antropologização constitui o perigo interior do saber que pode ser dito em função dessa figura do homem. Nesse contexto, é o



homem que fala, que vive, que produz e que articula todas as coordenadas em si mesmo. Da passagem da *epistémê* clássica para a *epistémê* moderna surge o homem em uma posição ambígua de objeto para um saber e de um sujeito que conhece. O homem é o ser vivo, biológico e também ele é ser vivo que constitui representações a partir das quais pode representar a vida. A capacidade de representação vai ser o requisito que fundamenta o homem na *epistémê* moderna. Ele é o empírico-transcendental que torna possível e que mostra as condições para o conhecimento (FOUCAULT, 2007).

O trabalho sofre mudanças na passagem dessa *epistémê*, assim como a linguagem. O trabalho não é só troca, permuta e o valor dela, mas custo de produção. A produção como figura do espaço do saber entra no lugar da troca. A linguagem não se limita à alternância vocálica ou à mutação de consoantes; o discurso é substituído pela linguagem que define seus objetos e prescreve seus métodos. Essa passagem para a vida, produção e linguagem é devida a mudanças nas formas de saber na *epistémê* moderna. Nessas mudanças, o “homem econômico” é aquele que se representa suas próprias necessidades e os objetos que podem saciar essas necessidades; é aquele que tenta escapar, pelo trabalho, da iminência da morte. É um ser finito de uma antropologia como discurso sobre a finitude natural do homem, que atribui à finitude, formas concretas. Já o “homem biológico” não se reduz a taxionomia clássica, às variáveis de descrição que podiam ser percorridas pela linguagem e pelo olhar, expondo sua visibilidade numa fronteira de classificação. A vida passa a ser funcional a partir daquilo que pode ser classificado do seu exterior. Na *epistémê* moderna, o fato de ser classificável num espaço analisável de representação é uma propriedade do ser vivo. O “homem linguístico” não é mais aquele para o qual as palavras, as línguas, as gramáticas, na *epistémê* clássica, tinham valor representativo, podiam representar e estabelecer vizinhanças e continuidade. Com a passagem para a *epistémê* moderna, o poder de representação ainda existe, mas vinculado a uma organização gramatical que assegura a coerência da língua.

Em sendo assim, o homem pode ser definido em sua existência concreta por essas determinações, o trabalho, a vida, a linguagem, que, ao determiná-lo, anunciam a finitude e os limites que elas impõem ao homem na positividade do saber. A analítica da finitude marca o modo de ser do homem fundado sobre ela ao mesmo tempo que diz que ele não é infinito.



Diante disso, a análise não é mais dada a partir das representações, como na época clássica, mas o lugar da análise é o homem em sua finitude, em seu duplo empírico transcendental. O homem é que tem condições de conhecimento dos conteúdos empíricos que nele são dados. A análise ou o discurso do vivido se instala como contestação do discurso positivista e do discurso escatológico proveniente do duplo empírico transcendental.

A contestação que a análise do vivido coloca está sobre a existência do homem e não sobre o positivismo ou a escatologia que ela própria (a análise do vivido) parece colocar em questão, e, ao mesmo tempo, fundar. A análise do vivido “Procura articular a objetividade possível de um conhecimento da natureza como experiência originária que se esboça através do corpo; e articular a história possível de uma cultura com a espessura semântica [ ]” (FOUCAULT, 2007, p.443).

Sob o homem colocado em contestação, constitui-se o problema do cogito e do impensado. Se o homem é o duplo empírico transcendental e se os conteúdos empíricos se dão ao conhecimento na medida em que enunciam a finitude do homem, o homem não se dá na transparência e soberania do cogito ao mesmo tempo que não pode residir naquilo que não chega à consciência, que não é representado. Diferente da *epistémê* clássica da figura de Descartes e diferentemente da reflexão transcendental de Kant, a *epistémê* moderna, para Foucault, retoma o pensamento na sua ligação e separação com o impensado ou não-pensado, isto é, o pensamento no seu enraizamento no não-pensado: “O cogito [é] a interrogação para saber como o pensamento [ ] não reconduz todo o ser das coisas ao pensamento sem ramificar o ser do pensamento até na nervura inerte do que não-pensa.” (FOUCAULT, 2007, p.447).

Nesse sentido, o “eu penso” não conduz ao “eu sou”, como em Descartes/Kant. O cogito, então, não leva à uma afirmação do ser, mas a interrogações sobre o ser na sua finitude na linguagem, no trabalho e na vida; leva à interrogação daquilo que o impulsiona ao mesmo tempo que o coloca diante da morte. A questão circularia em torno do que é esse ser que penso (que sou) e que nesse pensar pensa o que não sou; o que é esse ser que aparece no cogito ao mesmo tempo que não é dado soberanamente pelo cogito? É essa reflexão que se afasta tanto do cogito cartesiano quanto da reflexão kantiana, e que leva o ser do homem a ser questionado. De outro modo, estamos frente a um pensamento que não mais funda o



homem, mas o interroga. Nesse sentido, o autor aponta o inconsciente, uma espessura, uma parte da noite, um impensado que é, em relação ao homem, o Outro, que interpela o homem em sua verdade (FOUCAULT, 2007).

Temos aí a passagem da representação para a análise dos modos de ser do homem. A reflexão busca assentar a possibilidade do saber, não no modo de representação clássica, mas no modo de ser do homem posto em questão no seu ato de pensar. Não obstante será preciso conjurar o retorno de uma análise do discurso baseada na representação clássica e, além disso, conjurar um antropologismo que se coloca sobre a finitude a fim de representá-la. Enfim, será preciso conjurar a linguagem na forma do discurso que encontra sua representação nas coisas. A ameaça que precisa ser conjurada se forma no reaparecimento da linguagem da teoria clássica do discurso, pois há toda uma teoria da representação disponível e constituída a oferecer-se para alojar esses problemas no funcionamento do ser da linguagem. Será preciso rejeitar também a antropologia que se pretenda aliada a essa linguagem da representação (FOUCAULT, 2007).

No decorrer da sua articulação, Foucault (2007) aponta como a representação é, na *epistémê* moderna, o requisito que fundamenta o homem. Tal homem é o homem que constitui representações, que pode se representar a vida. As ciências humanas encontram seu lugar entre a linguística (linguagem), a biologia (vida) e a economia (trabalho) e aí encontra a sua relação com essas formas de saber, endereçando-se ao modo de ser do homem, carreando o perigo do antropologismo. A partir do momento que, na *epistémê* moderna, as representações não têm mais o poder de determinar por elas mesmas suas sínteses e análises, como era no pensamento clássico, a antropologia como analítica do homem constitui o pensamento moderno ao qual permanecemos ligados. Como o próprio autor aponta, a antropologia tem um antecedente ilustre na obra do filósofo Immanuel Kant quando ele atribui as questões sobre o saber e o fazer à Antropologia, ao que é o homem.

A questão “o que é o homem?” viceja no pensamento moderno e faz operar a confusão entre o empírico e o transcendental. Essa questão coloca o homem como uma reduplicação empírico-crítica em que ele se vale como homem da natureza, da permuta ou do discurso, que fundamenta sua própria finitude na linguagem, no trabalho e na vida. A função transcendental recobre no seu funcionamento o espaço da empiricidade da



linguagem, do trabalho e da vida e esses conteúdos empíricos são subsumidos por um discurso que leva cada vez mais longe a presunção transcendental. Portanto, a filosofia e outros campos do conhecimento entraram num novo tipo de sono: o sono da antropologia da *epistémê* moderna. Nesse, o homem é o ser capaz de representar que o saber que ele tem é justamente saber, do ponto de vista da linguagem, ou melhor: “do interior da linguagem pela qual está cercado, se representa, ao falar, o sentido das palavras ou das proposições que enuncia e se dá, finalmente, a representação da própria linguagem” (FOUCAULT, 2007, p. 488). Isso se torna um perigo pois essa figura do homem é o fundamento, uma evidência imediata e não problematizada quando se pensa o saber.

O saber tem uma concepção intrincada, mas podemos dizer que é uma base a partir da qual se pode fazer proposições, descrições, verificações e também teorias; é também o que podemos falar em uma prática discursiva, o domínio de objetos que podem ganhar cientificidade ou não. O saber também é considerado um espaço em que o sujeito pode agir dentro de um discurso. O saber está em relação e nasce como uma prática discursiva, que pode se definir em função do saber que está sob ela. O saber não se refere à acumulação de conhecimento, mas um corpo de conhecimentos pode ser chamado de conjunto de discursos (FOUCAULT, 2008; CASTRO, 2016).

Para despertar do sono antropológico, Foucault (2007) propõe o afastamento do quadrilátero antropológico, ou atravessar a antropologia rumo a um pensamento radical do ser que não mais se reduz à representação; ir além dos preconceitos antropológicos no sentido de fazer uma crítica da razão. Isso quer dizer colocar em questão o modo de ser do homem que se assenta como fundamento das positivities e está presente no elemento das coisas empíricas. Um primeiro esforço no sentido de ir além do antropologismo seria recorrer a Nietzsche, pois este mostra um ponto a partir do qual pode-se ter algum limiar para se recomeçar a pensar. Esse limiar é a morte do homem, que se dá (ou se deu) junto com a morte de deus, uma vez que pertencem um ao outro. Nesse contexto a descoberta do retorno marca o fim do homem e um começo para outro pensamento no qual só se pode pensar nesse vazio de um homem desaparecido.

Diante do exposto, a problemática que se apresenta é que a capacidade de representação do homem ou no homem é que possibilita a



fundamentação deste, e questionar o homem é questionar o poder da representação e apontar seus limites. Nesse sentido, a filosofia busca pensar ao nível da finitude radical do homem. Foucault refere-se à psicanálise, dizendo que esta aponta para o que é inumano ao se propor trabalhar com o inconsciente. A importância da psicanálise estaria, assim, para além desta imagem, na direção ao que se furta ao discurso da representação, ao que é inacessível e irrepresentável ao conhecimento do homem. Ele aponta, também, para a noção de inconsciente e pulsão que a psicanálise traz e que responde por aquilo que não se reduz à representação, isto é, para o que é irrepresentável, para aquilo que escapa ao homem, para aquilo que o faz perder sua figura e sua sustentação. De outro modo, aquilo que aponta, de um certo modo, para a finitude do homem (FOUCAULT, 2007).

Por causa dessa sugestão de Foucault é que recorreremos à psicanálise, mais especificamente a uma leitura da psicanálise a partir de Safatle (2012), por ele abordar o tema do inumano a partir de Lacan, Hegel e Adorno e abordar a questão do desejo, da pulsão, em uma psicanálise reconduzida à uma matriz hegeliana.

## O inumano em Safatle

Safatle (2012) apresenta interlocuções da filosofia hegeliana, uma leitura heterodoxa da psicanálise lacaniana, abordando questões em relação à política e à teoria do reconhecimento. A partir desta teoria, ele vê a necessidade de questionar o humanismo do homem em favor de reconhecimento de sua inumanidade. Para o autor, quando a questão é o homem, talvez devêssemos recorrer a uma imagem difusa mais do que a uma imagem determinada do que seria esse homem. Esse autor propõe o afastamento da linha hegemônica do pensamento moderno segundo a qual o sujeito (o homem, no sentido geral) é o fundamento determinado e determinante que faz figurar as ilusões do pensamento de sua identidade como conceito e como categoria do seu fundamento. Nessa tarefa, ele apresenta a figura de um sujeito que consiste na indeterminação, na despersonalização, na crítica ao Eu, na crítica à redução egológica do sujeito.

A figura difusa diz respeito a um sujeito cuja racionalidade não esteja na dependência da ideia de uma normatividade intersubjetiva e partilhada ou comunicável segundo teorias da comunicação. O sujeito não é o homem ou não se reduz à figura do homem segundo uma antropologia



“hominizante”. O filósofo aponta, então, para uma noção de sujeito que não se reduza à uma egologia e que vai além de uma analítica da finitude e da limitação antropológica. Para o autor, “sujeito” é o nome que damos ao processo de síntese reflexiva entre modos de determinação socialmente reconhecidos e acontecimentos indeterminados. Nessa teorização, a influência de Lacan também pode estar ligada à sua maneira de abrir portas para uma outra figura do homem, a uma outra maneira de olhar para os problemas que enfrentamos. Pode-se dizer que ele propõe, assim, uma visão do inumano, posto a sua indeterminação enquanto sujeito em processo (SAFATLE, 2012).

Podemos ver que, para Safatle (2012), a figura moderna do homem estaria sustentada por três atributos, a saber: a autonomia individual, a autenticidade e a unidade reflexiva. São esses atributos que definem a humanidade do homem. A autonomia está ligada à capacidade do indivíduo de poder se regular a partir de uma lei moral colocada por ele mesmo, isto é, ele é um agente moral que pode se autogovernar e se autodeterminar. Nesse sentido, o sujeito é autônomo e se autodetermina como causa de uma ação. A autenticidade estaria ligada à capacidade de o sujeito expressar sua individualidade autônoma em aspectos sociais do trabalho e da linguagem, segundo uma individualidade capaz de se expressar de modo e estilo singulares. A unidade reflexiva diz respeito ao fato de o indivíduo reconhecer suas representações mentais como próprias dele, ou reconhecer-se como unidade coerente das representações e da personalidade, e, assim, fundar a coerência de uma personalidade psicológica que se mantém sob uma identidade permanente (SAFATLE, 2012).

Para o filósofo, a humanidade liberada da imagem do homem como horizonte normativo pode fornecer outras perspectivas para pensar a política e a crítica do existente, e acrescentamos que, para isso, seria necessário repensar a educação liberada da imagem do homem como horizonte de normatividade. Em outro aspecto, Safatle (2012), a partir da leitura de Lacan, propõe a teoria das pulsões e da fantasia como propostas alternativas à leitura da antropologia limitada à figura do homem. O interesse da psicanálise, para o autor, vem também do fato de ela reconhecer a restrição das determinações das identidades e, também, do fato da psicanálise reconhecer que pode haver sofrimento não por



problemas em identificação e constituição de um 'eu', de uma personalidade e de sua socialização bem sucedida, mas, justamente, pelo fato de se estar saturado de 'eu' e de exigências de construção de identidade. A teoria da pulsão embasa a crítica ao 'Eu' autônomo e à subjetividade alienada e alienante colocada na figura do 'Eu' como princípio fundamental das sínteses psíquicas.

A pulsão coloca no jogo das relações com o trabalho, a língua e o desejo o pensamento de uma individualidade fluida em que qualquer determinação poderá ser corroída por um fundo de indeterminação que fragiliza a identidade do indivíduo e a sua fixidez. Se na antropologia do homem como figura modelo, a capacidade de síntese do diverso é necessária para a formulação do horizonte de representação das relações entre os indivíduos dotados dessa capacidade, na antropologia do inumano em que a forma do indivíduo é colocada em questão, a síntese se dá num processo entre a fantasia e a memória. A pulsão de morte é um conceito da psicanálise e serve para mostrar, segundo o autor, como a teoria das pulsões pode servir à crítica das estruturas normativas em relação ao sujeito moderno da representação ou da moral moderna. Essa teoria é importante, pois é ela que serve como crítica a uma teoria "egológica" do "Eu" (SAFATLE, 2012).

Podemos dizer que a pulsão, na conceituação apresentada pelo autor, é pulsão de morte, uma dinâmica pulsional que suspende o princípio de individuação e de unidade sintética no "Eu". É uma dinâmica pulsional de repetição de eventos e traumas não simbolizados. A pulsão também aponta para uma natureza que não é pensada como figuras em um ciclo vital ou uma função ordenadora, mas a resistência à determinação positiva, ou melhor dizendo, aponta para o papel do negativo na pulsão de morte. A pulsão de morte leva a sair das ilusões do 'Eu' e suas representações, da referência de homem ou humanidade que se articula com essa ilusão e, a partir da queda dessas ilusões, poder-se-ia enfrentar o estranho, a indeterminação que surge quando a ordem ou organização pretendida e idealizada não fornece representação capaz de sustentá-la. A angústia advinda desse processo aponta para a morte do homem como saída do primado da antropologia (SAFATLE, 2012).

Segundo a concepção defendida pelo autor, a angústia, o conflito diante desse processo pulsional não significa uma destruição ou descaminho



dos processos de socialização e subjetivação, mas é o princípio ontológico da socialização e subjetivação, desta feita, marcados por um pensamento de uma antropologia inumana. A pulsão de morte não se reduz, então, a algo de destruidor ou de transgressão; é constitutiva do processo de socialização e subjetivação. O significante, conceito fundamental em Lacan, marca, nesse processo pulsional, a inadequação entre as palavras e as coisas, isto é, a insuficiência da representação diante da pulsão de morte que marca algo além do homem da antropologia e da linguagem da representação.

Essas questões podem girar entorno do 'modo de ser do homem', ainda que do ponto de vista padrão-adaptado, mas pensando a sua relação com o impensado, com o inconsciente e o que poderia vir dessa relação para além dos padrões e da adaptação, como nos remete esses dois filósofos. Isto quer dizer que é necessário colocar a forma-homem em questão. Nesse sentido, Safatle (2012) diz que a influência de Lacan está no modo como podemos pensar outra figura do homem e como poderemos olhar, por outra perspectiva, para os problemas que nos colocamos e enfrentamos e para as perguntas que fazemos.

Tendo apresentado as características do inumano nos dois filósofos, a seguir, articulamos a educação do ponto de vista de uma antropologia do humano a partir da leitura dos autores de referência. Para isso, implicamos a discussão de cada autor com o tema da educação, para pensar o que poderia ser uma educação segundo uma antropologia do modo de ser humano que eles criticam, e, também, o que poderia ser uma educação no sentido de uma antropologia inumana nos dois autores.

## Da antropologia à "desantropologização"

O conceito de educação humana é abordado nesse trabalho de um ponto de vista um tanto quanto genérico. Segundo nossa interpretação, buscamos nos textos de Foucault e Safatle aspectos pertinentes à compreensão do modo de funcionamento dessa educação. Para entender esse ponto de vista, apontamos algumas considerações sobre o que é educação, para que possamos contrastar com a proposta de educação da perspectiva do inumano.

Abbagnano (2007) concebe a educação como a formação da pessoa humana; educar seria formar o homem como tal, segundo aquilo que o separa dos animais, aquilo que é essencial ao que o homem é ou pode



ser. Educar é favorecer a natureza humana que se dá por meio do conhecimento de si mesmo e da conexão com o conhecimento social. Podemos dizer que a educação está intimamente ligada à cultura e que educar é “culturalizar” o homem na sua cultura da humanidade; é também civilizar, fazer com que o alvo dessa educação, ou seja, homens, mulheres ou crianças, tornem-se “Homem” como projeto de humanidade. Etimologicamente, o termo “educar” vem do latim e pode significar “nutrir” ou “ensinar”; é proveniente do termo “*educere*” que significa “tirar para fora”, “modificar um estado”. Podemos atribuir à educação, o significado de um processo de civilização, criação de saberes; um ato educativo baseado em conduzir a um determinado caminho, conforme determinada sociedade. Educar-se é um imperativo ontológico do homem, pois pertence à sua própria natureza e se empenha em concretizar a potencialidade e a possibilidade, que lhe é peculiar. A educação parece visar como objeto o próprio “projeto” de homem em sua determinação e finalidade humana. Conduzir ao estado de humano parece ser os termos de socialização, saber e constituição da sociedade. O inverso disso seria a desumanização, não tornar-se civilizado.

A partir da leitura de Safatle (2012), podemos dizer que a educação no projeto da humanidade do homem, que ele critica, seria educar para que se possa organizar um modo de vida segundo capacidades cognitivas capazes de julgar, desejar, conhecer em função de uma dada normatividade. Haveria, por conseguinte, um regime de normatividade segundo o qual se faria a reprodução reiterada da figura do homem. A educação no projeto de humanidade deve desenvolver a autonomia, a autenticidade e a capacidade reflexiva do indivíduo para que ele seja reconhecido como tal. A educação propõe modelos de integração ao indivíduo, segundo um modelo de homem, através do trabalho e da linguagem, de modo que este indivíduo garantiria a expressão entre sua individualidade interiorizada e a exterioridade das relações intersubjetivas. Para este filósofo, o projeto de humanidade e, por conseguinte, o da educação não estaria separado de um projeto teológico-político-cristão em que a autonomia, a autenticidade e a unidade que constituem o horizonte de regulação do humano são também atributos do ser divino. O humanismo seria uma teologia por outros meios.



Em relação a Foucault (2007), a educação do ponto de vista do homem, que ele critica, seria uma educação fundamentada num discurso sobre o ser do homem, isto é, um conjunto de discursos que tem por objeto o homem e que são sustentados pelo próprio homem, isto é, discursos nos quais o “homem se constitui ao mesmo tempo em que é o necessário e o que se deve saber” (p. 476). A educação seria, então, uma forma de passar ou fomentar esse discurso como o discurso verdadeiro e válido. A educação estaria vinculada à capacidade de representação como fundamentação privilegiada de comportamentos. No que tange à linguagem, o homem pode ser definido como aquele que se representa nas palavras, utiliza sua forma e conhece seu sentido, compõem discursos que mostram ou escondem o que eles pensam. O que está em jogo aqui não é a linguagem, mas o ser que “se representa, ao falar, o sentido das palavras ou das proposições que enuncia e se dá, finalmente, a representação da própria palavra” (p.488). A educação pode ser entendida no âmbito do pensamento foucaultiano como tendo em vista a relação com a disciplinarização que se exerce sobre os indivíduos em função dos modos de ser privilegiado do homem.

Nos fragmentos apresentados vemos prevalecer um conceito de educação que privilegia o homem e sua humanidade, o que mostra certa pertinência da crítica de Foucault (2007) e Safatle (2012). Dito isso, apresentamos algumas considerações iniciais de uma educação que privilegiaria a antropologia inumana na perspectiva que englobe a posição dos autores.

Os argumentos de Foucault (2007) e Safatle (2012), segundo uma possível crítica ao modo de educação do homem para a humanidade, dão a oportunidade para delinear elementos iniciais para se pensar uma educação do ponto de vista de uma antropologia do inumano, cuja proposição recorreria à “desantropologização” da educação e não a desumanização. Esse procedimento é um contraponto à antropologização do conhecimento, do discurso e do saber que coloca o homem como centro e finalidade do processo. Para a tarefa de “desantropologização” é necessário pensar uma educação em que a capacidade de representação como fundamentação de comportamentos não fosse privilegiada; uma educação em que a representação não fosse o requisito para a fundamentação dos comportamentos nas relações de troca e de como se representa a sociedade. Nesse sentido, é necessário trabalhar para além da linguagem



em sua função de representação, para além do par sistema-significação que são condições necessárias para a representabilidade, que são formas de organizar o ser do homem, cujo modelo a ser seguido é o homem das representações (FOULCAUT, 2007).

Poder-se-ia propor uma educação cunhada por uma crítica racional como *ethos*, uma atitude de permanente reflexão, que não se reduz a simplesmente negar a antropologia, mas se colocar na fronteira da antropologia para ultrapassá-la. A promoção da educação sob a óptica do inumano faria dela uma instância que abarcaria os processos de dessubjetivação, de indeterminação em relação à figura do 'Eu'. Abarcar significa acolher esses processos de dessubjetivação como modos constitutivos das relações e como modo de conceber a educação. Sustentados em Foucault e Safatle, apontamos a educação como um campo em que esteja em pauta o modo como chegamos àquilo que somos para questionar aquilo que somos; que coloque em pauta uma concepção do saber em função da relação com o saber; uma concepção de poder em função da relação com o outro; e uma concepção de ética em função de como se dá a relação consigo. Esses três aspectos estariam em uma relação de tensão em função do processo de dessubjetivação constitutivo, em que teríamos, como operação: a relação com o saber; o saber em sua tensão como prática de poder, como ele descreve e constitui as relações de poder, assim como o processo do saber, sua formação e circulação; a relação consigo como a capacidade de criar modos singulares de ser, em função de questionamento dos saberes em jogo e do saber sobre si pelo viés do desejo segundo a capacidade de confrontar a si próprio como uma imagem difusa para além da subjetividade como um 'eu'.

A tarefa de deslocar a antropologia de sua centralidade normativa posiciona a figura do homem diante do seu limite tanto na finitude encontrada na experiência da linguagem, do trabalho e da vida; no limite das representações, ou na impossibilidade de representações diante da experiência de indeterminação do sujeito em função do trabalho da pulsão na constituição psíquica desse sujeito. Essa experiência de indeterminação não constitui um problema de adaptação normativa, ou cognitiva, como o ponto de vista de patologias psicológicas, mas é a condição para as relações sociais, de vida, de desejo, de linguagem e de trabalho, considerando a finitude desses diante da indeterminação do homem como sujeito



desejante. Pode-se falar, assim, de uma educação que constitua individualidades relacionais que possam se reconhecer também naquilo que é irredutível ao projeto de humanismo; uma sociedade que acolha e reconheça a perspectiva do inumano, não rechaçado à patologias. Uma sociedade e uma educação em que a figura do homem uma modalidade de relação, entre outras, segundo os três aspectos em tensão e o processo de dessubjetivação. Trata-se de ampliar o conceito de humanidade para além da figura do homem como horizonte normativo.

### Considerações finais

A partir da discussão e da crítica à antropologia presente em Foucault e Safatle, vimos que esses dois filósofos questionam o próprio homem e a antropologia que o constitui. Nesses questionamentos, a figura do homem encontra seu limite tanto na finitude encontrada nas experiências da linguagem, do trabalho e da vida; no limite das representações, ou na impossibilidade de representações diante da experiência de indeterminação do sujeito em função do trabalho da pulsão na constituição psíquica desse sujeito.

Nesse contexto, apontamos algumas proposições iniciais que podem problematizar o âmbito da educação baseada no inumano: uma educação que coloque em pauta uma concepção do saber, sua relação com o poder em função da relação com o outro; uma concepção de ética em função de como se dá a relação consigo, e como esses três aspectos estariam em uma relação de tensão em função do processo de dessubjetivação constitutivo. Podemos falar, assim, de uma educação que acolha aquilo que escapa aos grandes projetos educacionais predominantemente normativos, segundo a forma normativa do homem, cujas capacidades de autonomia, autenticidade e unidade são determinados na forma de um indivíduo como centro dessas capacidades, e, por conseguinte, sob o risco de uma atomização improdutiva. Nesse contexto, uma educação como uma instituição que reconheça o que é produtivo de singularidades nas experiências de indeterminação, assim como reconheça a indeterminação como fundadora das relações éticas com o outro. Nesse aspecto, está em jogo uma educação que possa se constituir com as experiências em que a imagem do homem se dissolve, que não imponha suas regras normativas. Uma educação que poderia ser capaz de fornecer



um delineamento e certo acolhimento para o processo de indeterminação, ampliando o entendimento de que a subjetividade pode ser vista para além da consciência e levar em conta uma subjetivação como processo que comporte a sua própria indeterminação como motor de transformações das relações de saber e poder.

## Referências

ABBAGNANO, N. **Dicionário de Filosofia**. Tradução de Alfredo Bosi. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

CASTRO, E. **Vocabulário de Foucault**. 2. ed. Tradução de Ingrid Muller Xavier. Belo Horizonte: Ed. Autêntica, 2016.

FOUCAULT, M. **As palavras e as coisas**. 9. ed. Tradução de Salma Tannus Muchail. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

FOUCAULT, M. **A arqueologia do saber**. 7. ed. Tradução de Luís Felipe Baeta Neves. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008.

SAFATLE, V. **Grande hotel abismo: Por uma reconstrução da teoria do reconhecimento**. São Paulo: Martins Fontes, 2012.

SLOTERDIJK, P. **Regras para o parque humano**. Tradução de José Oscar de Almeida Marques. São Paulo: Estação Liberdade, 2000.

