

**O QUE NOS FAZ “VER”? UMA REFLEXÃO TECNOFILOSÓFICA ACERCA DOS  
LIMITES DA VISIBILIDADE A PARTIR DE KANT, FOUCAULT E PARISER**

**WHAT MAKES US “SEE”? A TECHNO-PHILOSOPHICAL REFLECTION ON  
THE LIMITS OF VISIBILITY BASED ON KANT, FOUCAULT AND PARISER**

Pablo Severiano Benevides<sup>1</sup>

**RESUMO**

Este artigo objetiva uma reflexão que interconecte os campos da filosofia e da tecnologia com o propósito de analisar, a partir do pensamento de Kant, de Foucault e de Pariser, a formação dos limites de nosso campo de visibilidade e das possibilidades de ultrapassá-lo. Para tanto, será apresentada a análise de Pariser acerca da bolha dos filtros, formada por mecanismos de filtragem algorítmica e distribuídas a partir de critérios de personalização da informação na rede. Em seguida, passa-se análise de Foucault acerca do arquivo e da mutação da episteme clássica para a moderna. Por fim, o artigo apresenta a problemática transcendental de Kant referente à formação do conhecimento objetivo e das ilusões da razão. Assim, ao trabalhar os conceitos de bolha, de arquivo e de transcendental, traça-se o fio condutor para uma reflexão tecnofilosófica sobre aquilo que determina nosso campo de visibilidade e aquilo que, por formá-lo, necessariamente o ultrapassa.

**Palavras-chaves:** Kant; Foucault; Pariser; bolha-dos-filtros; transcendental.

**ABSTRACT**

This article aims at a reflection that interconnects the fields of philosophy and technology with the purpose of analyzing, based on the thoughts of Kant, Foucault and Pariser, the formation of the limits of our field of visibility and the possibilities of overcoming it. To this end, will be present Pariser's analysis of the filter bubble, formed by algorithmic filtering mechanisms and distributed based on information

---

<sup>1</sup>Pós-Doutor em Filosofia da Educação pela Universitat de Barcelona e Doutor em Educação pela Universidade Federal do Ceará/Universidade do Estado do Rio de Janeiro (intercâmbio interinstitucional). Professor Adjunto da Universidade Federal do Ceará. Fortaleza, Ceará, Brasil. E-mail: [pabloseverianobenevides@hotmail.com](mailto:pabloseverianobenevides@hotmail.com) . ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-8168-7315>

personalization criteria on the network. Next, Foucault's analysis of the archive and the mutation from the classical to the modern episteme is presented. Finally, the article presents Kant's transcendental problematic regarding the formation of objective knowledge and the illusions of reason. Thus, by working on the concepts of bubble, archive and transcendental, we trace the guiding thread for a techno-philosophical reflection on what determines our field of visibility and what, by forming it, necessarily surpasses it.

**Keywords:** Kant; Foucault; Pariser; filter bubble; transcendental.

**Artigo recebido em:** 22/04/2025

**Artigo aprovado em:** 30/05/2025

**Artigo publicado em:** 24/06/2025

Doi: <https://doi.org/10.24302/prof.v12.5932>

## INTRODUÇÃO

A questão *o que torna possível ver o que vemos?* possui, cada vez mais, um caráter transversal e de modo algum restrito a qualquer domínio de saber específico, seja o campo da Filosofia, da Educação, da Comunicação Social ou mesmo da Física Óptica. Antes de ser um problema que diga respeito exclusivamente à *fundamentação*, trata-se, portanto, de um problema que diz respeito àquilo que Foucault (2001) chamou de *diagnóstico do presente*. Todavia, não se trata de uma questão qualquer, como tantas outras questões contemporâneas, mas de uma que suscita, ao mesmo tempo, a reflexão sobre o *limite* e as *condições de ultrapassagem do limite* (Foucault, 2008). Isto porque uma análise das condições de visibilidade consiste, ainda, no ato de jogar luzes em tudo aquilo que alcançava seu poder graças à sua invisibilidade – a crítica, portanto, aparece como inseparável da genealogia por sua forma específica de agir em sentido inverso ao poder. E isso quer dizer: a reflexão sobre os limites é, ao mesmo tempo, um ato de ultrapassagem e de insurgência, posto que contragolpeia os pontos paralisados, inertes, tomados por pressupostos e entronizado na condição de fundamentos inamovíveis, já que se inscrevem na ordem do discurso graças, justamente, à ação

contínua de certas formas de poder que tentam tornar o limite invisível e impassível de análise (Foucault, 2011).

Este trabalho está ciente, todavia, da indubitável filiação da questão que lhe dá título e, portanto, do ponto de partida que deve ser assumido: o profundo corte estabelecido por Kant (1980), em sua *Crítica da Razão Pura*, nas aspirações filosóficas desenfreadas pelo dogmatismo cego. Conhecer as coisas tais como são em si mesmas, em sua verdade, em sua essência, em sua desintermediada existência torna-se, agora, a pré-história da Filosofia, seu sono dogmático, o signo maior de seu perigoso parentesco com os discursos visionários, delirantes e carentes de qualquer vínculo com a realidade fenomênica. Em sua obra *Sonhos de um visionário explicados por sonhos da Metafísica*, Kant (2005), de forma inusitada, estabelece o que, no entendimento de Mènard (1996), consiste no problema que pôs a necessidade da *Crítica*: o constrangedor parentesco entre os discursos metafísicos racionais e os discursos delirantes de um vidente de espíritos (no caso, o sueco Swedenborg).

[...] não faltarão fundamentos aparentemente racionais para as histórias acerca de fantasmas que tantas vezes se interpõem no caminho do filósofo, bem como para todo tipo de influxos de espíritos dos quais se fala aqui ou ali. [...] hipóteses metafísicas possuem nelas mesmas uma flexibilidade tão incomum que se deveria ser muito hábil para não acomodar as atuais a uma história [acerca de fantasmas] qualquer (Kant, 2005, p. 174-175).

É preciso, pois, *abrir os olhos*: há, afinal, um risco real à Filosofia. Por um lado, um acoplamento entre o dogmatismo cego e o ímpeto extravagante de filósofos como Leibniz, Descartes e Wolff, que desprezam o mundo fenomênico e constroem seus castelos no ar; por outro lado, a aliança entre o ceticismo de Hume e o sensorialismo de Berkeley ameaçam entregar a Filosofia nas mãos ou do caos ou do psicologismo subjetivista. Portanto, a tarefa da crítica, diante do perigo, será, em um primeiro momento, assumir essa proximidade inconveniente, encarar de frente o problema e perguntar se a existência de tantos desacordos, de tantos dissensos e de tão firme

aparência de racionalidade em proposições tão opostas não constitui signo de um problema da própria razão humana. Lebrun (1993) enfatizará esse ponto: a *Crítica* tem por grande mérito não a resolução do problema da objetividade, mas o diagnóstico da existência de uma doença congênita à razão. Estamos falando, justamente, do que Kant (1980) chamou de *ilusão transcendental*:

Trata-se [no caso das ilusões transcendentais] de sofisticções, não dos homens, mas da própria razão pura, das quais nem o mais sábio entre eles poderá libertar-se. Poderá talvez, em verdade, após muito esforço, evitar o erro, mas jamais desvencilhar-se inteiramente da ilusão que incessantemente o importuna e escarnece (CRP, B. 397).

A *Crítica*, portanto, será o contínuo exercício de autolimitação da razão. Isto porque a razão naturalmente está inclinada a extrapolar o domínio da reflexão sobre os fenômenos e, com isso, produzir paralogramos, antinomias e o ideal da razão pura; portanto, raciocínios que, se não freados, levam a juízos falsos e contraditórios. (Kant, 1980). Em outras palavras, a *Crítica* será a ciência dos limites da razão; ela, como saber *a priori*, deverá demonstrar, de forma definitiva, como a própria razão se perde em si mesma quando deixada livre, solta e em estado espontâneo. E é somente mediante isto que podemos *abrir os olhos*; como prêmio, ganharemos a grande dádiva que a Filosofia tanto buscara, como um tesouro brilhante ao final de um arco-íris incolor: a objetividade do conhecimento, garantida pelo que a Estética Transcendental e a Analítica Transcendental traçaram, de forma inteiramente *a priori*, como o campo da experiência possível. Portanto, quando falamos da importância da *Crítica* para codificar a reflexão filosófica como uma reflexão acerca dos limites, fazemos isso sob dois pontos de vista: a) a crítica é um exercício de limitação dos impulsos dogmáticos da razão; b) a crítica fornece a configuração transcendental (portanto o limite) dentro da qual é possível um conhecimento objetivo dos fenômenos.

Em textos e obras de Michel Foucault é possível encontrar, de forma um tanto surpreendente, um importante diálogo com a Filosofia Transcendental de Kant – e, aqui, estamos falando, especialmente, tanto das obras *As Palavras e as Coisas* (Foucault, 2007) e *A Arqueologia do Saber* (Foucault, 1997a), bem como dos textos *O que são as Luzes?* (Foucault, 2008) e *O que é o Iluminismo?* (Foucault, 1994). Poderíamos abordar esse diálogo sob inúmeras perspectivas. Todavia, queremos abordá-lo do ponto de vista das noções, trazidas por Michel Foucault em *As Palavras e as Coisas* (Foucault, 2007) e na *Arqueologia do Saber* (Foucault, 1997a), de *arquivo* e de *mutação arqueológica* – e, portanto, a noção de que aquilo que torna possível um discurso, um conjunto de temas, a formação de certos objetos e as regularidades imanentes às regras que formam os enunciados não depende do despertar da figura do gênio, não é efeito de uma subjetividade dotada de qualquer lampejo visionário e nem pode ser rompida, revirada ou refeita da noite para dia como que por descoberta ou delírio. Há, pois, condições de enunciação que não são, elas mesmas, enunciáveis – e, quando conseguimos enunciá-las, dizê-las, pô-las como problema, deitá-las no centro cirúrgico para que o filósofo, como quem usa um bisturi, possa dissecá-las, é porque já estão na UTI, agonizantes e em vias de desaparecimento: não são mais *condições de enunciação*, estão a desaparecer, como um rosto de areia na beira do mar (Foucault, 2007).

As condições para que apareça um objeto do discurso, as condições históricas para que deles se possa “dizer alguma coisa” [...] são numerosas e importantes. Não se pode falar de qualquer coisa em qualquer época; não é fácil dizer alguma coisa nova; não basta abrir os olhos, prestar atenção, ou tomar consciência, para que novos objetos logo se iluminem e, na superfície do solo, lancem sua primeira claridade (Foucault, 1997a, p. 51).

Trata-se, aqui, do que Foucault (1997a, p. 150) compreende o problema da formação do objeto do discurso e do que, em seguida, chamará de *arquivo*, compreendido como “sistema geral da formação e da transformação dos enunciados” (). O arquivo, dirá Foucault (1997a, p. 151), “é aquilo que, fora de nós, nos delimita”.

Estamos, portanto, a falar, aqui, de uma exterioridade constitutiva, na medida em que, por *constitutiva*, compreendemos como aquilo que *nos possibilita* ver, dizer, pensar etc. Este consiste, precisamente, no problema enfrentado por Pariser (2012), em sua obra de singularidade ímpar, que tem curiosamente por título *O Filtro Invisível: o que a internet está escondendo de você*. Segundo Pariser (2012), a produção massiva de dados – o que Mayer-Schönbergen e Cukier (2013) chamaram de “datificação” – não teve por efeito, ao contrário do que esperava um certo *ethos* conexcionista e entusiasta em relação à potencialidade da internet, a ampliação do universo semântico, a abertura às diferentes formas de vida e uma maior inclinação dos indivíduos ao pluralismo estético, religioso, político, cognitivo ou de qualquer ordem. Como efeito supostamente colateral e indesejado de tal *ethos* conexcionista, teríamos a formação progressiva do que Pariser (2012) chamou de *bolha dos filtros*.

O código básico no seio da nova internet é bastante simples. A nova geração de filtros on-line examina aquilo de que aparentemente gostamos – as coisas que fazemos, ou as coisas das quais pessoas parecidas conosco gostam – e tenta fazer extrapolações. São mecanismos de previsão que criam e refinam constantemente uma teoria sobre quem somos e sobre o que vamos fazer ou desejar a seguir. Juntos, esses mecanismos criam um universo de informações exclusivo para cada um de nós – o que passei a chamar de bolha dos filtros – que altera fundamentalmente o modo como nos deparamos com ideias e informações (Pariser, 2012, p. 14).

A bolha dos filtros, portanto, segundo Pariser (2012), contém, hoje, um universo personalizado, a nossa totalidade particular, o que aparece a nós – e, portanto, consiste naquilo que *torna possível ver o que vemos*. Em que pese sua mastodôntica atividade de exclusão de conteúdos, a bolha dos filtros constitui, para utilizar os termos de Foucault (1997a), uma enorme *positividade* que possui regras de repartição do discurso, organização da dispersão enunciativa e terreno fértil para a emergência de uma série de formações discursivas. Pariser (2012, p. 17) não poupa críticas ao que considera a formação de um “universo ptolomaico” (), em que cada indivíduo só consegue ver o

mundo se o fizer girar ao seu redor. Trata-se, aqui, do avesso da Revolução Copernicana, tal como concebida por Kant (1980) na *Crítica da Razão Pura*? Trata-se, diferentemente, de sua radicalização? Suspendamos, por momento, a resposta.

Uma analítica da tecnologia que seja, ao mesmo tempo, uma reflexão sobre os limites da visibilidade – campo que se pode, talvez, chamar provisoriamente de *tecnofilosofia* – há de considerar tanto o aspecto filosófico da problemática de Pariser (2012) quanto sua filiação com os modos mediante os quais Kant (1980) e Foucault (1997a, 2006, 2007) trataram do problema. Trata-se, nos três casos, de reflexões sobre a diferença entre aquilo que vemos e aquilo que nos faz ver; e, indo além, sobre a possibilidade ou impossibilidade de arranhar, talvez com as garras já cansadas de deblaterar em paredes *quase* invisíveis, a superfície das condições de visibilidade. Entre o *transcendental*, o *arquivo* e a *bolha* – essas coisas que nos fazem ver e que constituem, de um exterior (quase) inacessível, essa possibilidade – haveria qualquer possibilidade de composição de uma problemática em torno dos limites da visibilidade? Ou, ao contrário, o ímpeto deste trabalho deveria sofrer uma justa admoestação por suas extrapolações e extravagâncias, de modo a retornar ao ponto do qual nunca deveria ter saído?

Só é possível dar início a este trabalho caso assumamos, ainda que com grande risco e sob muita suspeita, a primeira possibilidade. Para tal, a estratégia a ser adotada é a seguinte: a) reiniciar, agora com a problemática mais discernida em seus contornos, com as análises de Pariser (2012) acerca das bolhas dos filtros; b) do elemento que aparece como mais empírico, passar à arqueologia do olhar e à análise do arquivo, tal como efetuada por Foucault (2006, 1997a), a fim de já indicar, de forma mais explícita, o alcance da problemática de Pariser (2012) na ordem dos saberes; e, por fim, c) intentar, a partir das análises de Lebrun (1993), Mènard (1996) e Benevides (2008) sobre a *Crítica da Razão Pura*, estabelecer o nexos eminentemente *filosófico* – no sentido mais puro, mais rigoroso ou mais denso deste termo – entre a problemática de Pariser (2012) e a problemática de Kant (1980).

---

## A PROBLEMÁTICA DE PARISER: A BOLHA DOS FILTROS, A PERSONALIZAÇÃO DA INFORMAÇÃO E O UNIVERSO PTOLOMAICO

Convém, neste primeiro instante, ser bastante direto: aquilo de que trata Pariser (2012) em *O Filtro Invisível* diz respeito à formação de mundos personalizados em decorrência de um processo de filtragem algorítmica cada vez mais ativo. E isto por conta de três características bastante específicas da bolha-dos-filtros: a) ela tem a ver com a personalização daquilo que desponta como um novíssimo bem de consumo, até muito pouco tempo refratário aos processos de segmentação da mercadoria ou não devidamente analisado como artefato de uma indústria publicitária: a *informação*; b) a bolha dos filtros constitui aquilo que Michel Foucault, em inúmeros momentos, chamou de *regimes de verdade*, uma vez que, hoje em dia, uma pessoa dispõe de um arsenal amplo de narrativas para defender qualquer ponto de vista graças ao fato de que a repartição entre o verdadeiro e o falso não encontra qualquer unidade ou consenso que não seja no interior da bolha dos filtros; c) a bolha dos filtros só se constitui como a forma própria da personalização e a forma própria dos regimes de verdade porque é, ao mesmo tempo, um imenso dispositivo de exclusão de conteúdo que funciona a partir daquilo que Pariser (2012) chamou de *censura secundária*.

Pariser (2012), portanto, irá tematizar, de forma bastante original, aquilo que está em jogo na produção de nossa visibilidade e na produção de nossa cegueira. Neste sentido, dirá que a bolha dos filtros *exclui porque inclui demais pouca coisa*, cega porque joga muita luz em poucos pontos, conduz à ilusão porque satura demais nossas poucas certezas. Em síntese, a bolha dos filtros fecha – e, portanto, cega – porque investe demais em deixar mais próximo o que já estava um pouco próximo, e não porque se ocupa em deixar longe aquilo que poderia vir a estar perto.

Há, portanto, três pontos de suma importância para pontilhar o caminho que foi traçado rumo ao desenho da apresentação da problemática geral de Pariser (2012): a bolha dos filtros constitui a forma geral da personalização, institui a repartição de

nossos regimes de verdade e produz (de forma indireta) uma gigantesca exclusão de objetos do campo de visibilidade. Dando continuidade, é importante, ainda, indicarmos três importantes características que dizem respeito não à relação entre a bolha dos filtros e aquilo que ela filtra – como fizemos acima –, mas que diz respeito ao seu próprio funcionamento.

Primeiro: a bolha dos filtros é uma força centrípeta. E isso quer dizer que ela não age somente no sentido de uma exclusão progressiva de conteúdos, mas na produção de um isolamento individual. Trata-se de cortar conexões com o que está próximo e criar conexões com o que está distante, graças à potencialização de interesses muito singulares que a bolha cria, produzindo, ao mesmo tempo, a sua sombra: a repulsa àqueles que não comungam do mesmo interesse. A bolha dos filtros é uma máquina que tende a um só movimento: fazer com que o sujeito veja somente aquilo que lhe é mais próximo e, como consequência, esteja preso na compulsão de desejar somente o que se apresenta como sua imagem e semelhança – o que Benevides (2023) chamou de “subjetivação ptolomaica”, Cheney-Lippold (2011) chamou de “identidade algorítmica” e Solove (2004) chamou de “dossiê digital”.

Segundo ponto a ser levado em conta: a bolha dos filtros é involuntária. E isso quer dizer: não optamos por estar ou não estar na bolha dos filtros; portanto, não é possível que não estejamos sob seu domínio de ação. E isto implica, sem dúvida, em um elemento que Mayer-Schönbergen e Cukier (2013) sempre insistiram ao falar nos processos de datificação: quando temos o aumento exponencial da conversão de fatos em dados, e, portanto, em elementos utilizáveis para um cálculo probabilístico, tanto do comportamento individual como do comportamento coletivo, e quando isto é feito graças a um gigantesco e sofisticado conjunto de correlações estabelecidas por sistemas de inteligência artificial, um número significativamente maior de comportamentos se torna *rastreável*. É por isso que Han (2014) fazia referência, talvez como uma sátira, mas como algo de grande valor analítico, à substituição do inconsciente psicanalítico por um inconsciente psicopolítico digital – o que, aqui, poderíamos chamar de

inconsciente algorítmico. Tudo isso ocorre, portanto, sem o nosso saber, sem o nosso consentimento e, principalmente, de modo a elidir nossa capacidade de voltar atrás e compreender como foi possível que tal informação, tal conteúdo, tal propaganda ou tal imagem chegasse até mim:

[...] nós não optamos por entrar na bolha. [...] não fazemos esse tipo de escolha [ligarmos um canal, usarmos óculos com um tipo específico de lente] quando usamos filtros personalizados. Eles vêm até nós – e, por serem a base dos lucros dos sites que os utilizam, será cada vez mais difícil evitá-los (Pariser, 2012, p. 15).

Mas o terceiro ponto é, certamente, o mais importante para a problemática trazida por este estudo, que relaciona, sob o signo de uma tecnofilosofia como reflexão acerca do limite e da ultrapassagem do limite, os pensamentos de Kant, Foucault e Pariser: a bolha dos filtros é invisível. É justamente por não vermos aquilo que funciona como critério de seleção, por se tratar, nos termos de Foucault (1997b), de uma armadilha da visibilidade e, nos termos de Nietzsche (2012), de considerar profundo tudo aquilo cujo fundo não vemos, que a invisibilidade dos filtros constitui, para nós, signo de sua aparência de objetividade. Os imperativos de transparência (Han, 2014) devem, aqui, ser levados à sua irônica literalidade, posto que o transparente é, justamente, aquilo que é invisível e que faz ver o diferente de si. Não há, pois, transparência, no sentido que comumente se fala, na bolha dos filhos; pelo menos, não *do lado de fora da bolha*. Toda a transparência exigida se encontra *do lado de dentro da bolha*. Trata-se, portanto, de uma assimetria na visibilidade constitutiva da bolha dos filtros que, sob aspectos diferentes, mas numa lógica cuja similaridade causa espanto, em muito nos lembra o modo como Foucault (1997b), em *Vigiar e Punir*, descreve a visibilidade total para quem está no topo da torre do panóptico e a invisibilidade total para quem está nas salas/celas e nunca consegue ver o que há na torre. A aparência de objetividade da bolha dos filtros é signo, precisamente, da

acentuação, em grau inédito, da personalização da informação – *do lado de dentro da bolha, tudo é visto, rastreado, monitorado e datificado; do lado de fora, todavia, a invisibilidade reina sem maiores obstáculos.*

Por não escolhermos os critérios que os sites estão usando para filtrar os diversos assuntos, é fácil intuímos que as informações que nos chegam através de uma bolha dos filtros sejam imparciais, objetivas, verdadeiras. Mas não são. Na verdade, quando as vemos de dentro da bolha é quase impossível conhecer seu grau de parcialidade. (Pariser, 2012, p. 15).

Chamamos, agora, atenção a esse “quase”, quando Pariser (2012) afirma ser quase impossível conhecer a parcialidade da bolha dos filtros. Conhecer essa parcialidade é, justamente, furar a bolha, posto que ela se alimenta, precisamente, da ilusão de verdade, objetividade e imparcialidade; impossível, portanto, estar na bolha e contestar a bolha: a bolha indica, justamente, os *limites* daquilo que é possível contestar. Sobre isso, Pariser (2012) não poupa virulência em sua crítica aos efeitos nocivos, principalmente de ordem cognitiva, em relação à bolha: “[...] os filtros personalizados cortam as sinapses desse cérebro. Sem saber, estamos nos submetendo a uma espécie de lobotomia geral” (Pariser, 2012, p. 23). A gravidade do processo é acentuada quando percebemos, para além de sua nocividade, o seu grau de sedução e o seu gigantesco poder de atração.

Nunca mais ficaremos entediados, nada mais nos perturbará. Os meios de comunicação serão um reflexo perfeito de nossos interesses e desejos. Por definição, essa é uma perspectiva atraente – um retorno a um universo ptolomaico no qual o sol e todo o resto gira ao nosso redor (Pariser, 2012, p. 17).

A força da atração, multiplicada à enésima potência pela personalização da informação, forma a bolha dos filhos – e é precisamente em um tipo muito particular de universo, que Pariser (2012), de forma muito oportuna, chama de *universo*

*ptolomaico*, que se torna possível tal acontecimento. O universo ptolomaico é, caso possamos pegar de empréstimo um conceito de Deleuze (2002), o *plano de imanência* da bolha dos filtros. Um mundo em que não mais o sujeito gira ao redor da multiplicidade de objetos, mas que a multiplicidade de objetos gira ao redor do sujeito, é um não-mundo, é a paralisação do sujeito ante a movimentação de todas as coisas, é um estado de coisas que converte todo o sujeito em um efeito da movimentação do existente e, como a outra face da mesma moeda, o existente em extensão do sujeito. Não se trata, portanto, a rigor, de um universo, mas um *auto-verso*. Kant (1980), em sua *Crítica da Razão Pura*, curiosamente, trará o conflito Ptolomeu x Copérnico ao falar em sua *revolução copernicana* para a Filosofia. Ocorre que, para Kant (1980), o sentido da revolução copernicana será precisamente o oposto: o objeto não será mais uma totalidade movente complexa, atrás da qual o sujeito teria de correr; ao contrário, o movimento dos objetos deveria se ajustar aos olhos do sujeito e, somente assim, o objeto poderia ser visto.

Por isso, tente-se ver uma vez se não progredimos melhor nas tarefas da Metafísica admitindo que os objetos têm que se regular pelo nosso conhecimento, o que assim já concorda melhor com a requerida possibilidade de um conhecimento *a priori* dos mesmos que deve estabelecer algo sobre os objetos antes de nos serem dados. O mesmo aconteceu com os primeiros pensamentos de Copérnico que, depois das coisas não quererem andar muito bem com a explicação dos movimentos celestes admitindo-se que todo o exército de astros girava em torno do espectador, tentou ver se não seria mais bem-sucedido se deixasse o expectador mover-se e, em contrapartida, os astros em repouso. Na Metafísica pode-se, então, tentar algo similar no que diz respeito à intuição dos objetos. Se a intuição tivesse que se regular pela natureza dos objetos, não vejo como se poder saber algo *a priori* a respeito da última; se, porém, o objeto (*Gegenstand*) (como objeto (*objekt*) dos sentidos) se regula pela natureza de nossa faculdade de intuição, posso então muito bem representar essa possibilidade (Kant, 1980, p. 39).

Inverso do universo copernicano de Kant (1980), o universo ptolomaico de Pariser (2012), plano de imanência da bolha dos filtros, talvez possa sair da condição – transcendental, diria certa leitura foucaultiana de Kant – de *campo geral de visibilidade*

---

para decair, declinar e descer à posição de objeto de *visibilidade*. Trata-se, pois, de levar a sério o “quase” de Pariser (2012) e buscar conhecer a efetiva parcialidade da bolha; e, conhecendo-a, conhecer também a própria bolha em seu funcionamento, em sua constituição e em seu alcance. Ora, mas não é justamente esta a intenção de Pariser (2012): tornar visível *O Filtro Invisível*?

Das megacidades à nanotecnologia, estamos criando uma sociedade global cuja complexidade ultrapassa os limites da compreensão individual. Os problemas que enfrentaremos nos próximos vinte anos – escassez de energia, terrorismo, mudança climática e doenças – têm uma abrangência enorme. São problemas que só conseguiremos resolver juntos. [...] A não ser que nos sentemos ao lado de um amigo no computador, é difícil sabermos de que modo a versão do Google ou do Yahoo Notícias que estamos vendo difere da de qualquer outra pessoa. E, como a bolha dos filtros distorce a nossa percepção do que é importante, verdadeiro e real, é fundamental torná-la visível. Isso é o que este livro tenta fazer (Pariser, 2012, p. 23).

## **PARISER COM FOUCAULT: DA ARQUEOLOGIA DO OLHAR À ANALÍTICA DO ARQUIVO**

A problemática trazida por Pariser (2012), tal como exposta no tópico anterior, reatualiza, reconfigura e, talvez, opere um importante deslocamento nas análises foucaultianas acerca das condições de possibilidade de aparecimento do visível e de enunciação dos enunciados. Não cremos ser necessário insistir o quanto Michel Foucault, em inúmeras circunstâncias, afirmou a provisoriedade das ferramentas analíticas que usava e a multiplicidade de distintos usos, em distintos campos e para distintos problemas que não aqueles sobre os quais havia se debruçado. Sem forçar qualquer continuidade que, como uma camisa apertada, incomode os detalhes mais íntimos da superfície, precisamos, talvez, ainda que por estratégia, olhar de longe: estamos lidando com a transversalidade – disciplinar, temporal e conceitual – da problemática acerca das condições de emergência da visibilidade e das possibilidades de extravasamento dessas condições. A partir de três obras de sua fase arqueológica,

a saber, *O Nascimento da Clínica* (Foucault, 2006), *A Arqueologia do Saber* (Foucault, 1997a) e *As Palavras e as Coisas* (Foucault, 2007), este trabalho, agora, irá passar às articulações entre Foucault e Pariser do ponto de vista que constitui sua problemática própria.

Em sua obra *O Nascimento da Clínica*, obra que tem por subtítulo *uma arqueologia do olhar médico*, Foucault (2006), no contexto bem específico da análise do aparecimento de toda uma disposição do visível e do dizível para o campo dos diagnósticos médicos que constituíram o saber clínico, traz considerações que, igualmente, possuem um alcance filosófico bastante substancial. Queremos, aqui, enfatizar o modo como Foucault (2006) representa uma espécie de pré-posicionamento do visível e do dizível num espaço que, não sendo constituído de forma *a priori*, no sentido de Kant (1980), funciona como condição de possibilidade para a aparição de objetos ao olhar e ao discurso. Não há dúvidas de que, em um primeiro momento, a sinalização filosófica da obra aponte para uma crítica estruturalista ao atomismo: a palavra e a imagem não aparecem por si sem que, antes, se tenha aberto um espaço que as tornaram possíveis.

A coincidência exata do ‘corpo’ da doença com o corpo do homem doente é um dado histórico e transitório. Seu encontro só é evidente para nós, ou melhor, dele começamos apenas a nos separar. O espaço de *configuração* da doença e o espalho de *localização* do mal no corpo só foram superpostos, na experiência médica, durante curto período: o que coincide com a medicina do século XIX e os privilégios concedidos à anatomia patológica. [...] O ‘golpe de vista’ precisa apenas exercer sobre a verdade, que ele descobre no lugar onde ela se encontra, um poder que, de direito, ele detém [...] Espaço profundo, anterior às percepções e que as dirige de longe; é a partir dele, das linhas que cruza, das massas que distribui ou hierarquiza, que a doença, emergindo ao olhar, insere suas características próprias em um organismo vivo (Foucault, 2006, p. 1-3).

O nível da análise arqueológica se situa, portanto, aquém da disposição pictórica das coisas e das regras atuais que regem o discurso; diferentemente, trata-se de, por contraste, expondo uma diferença não de exemplo ou de exceção, mas de regra,

compreender, ao mesmo tempo, a força das condições de visibilidade e enunciação e sua contingência. Podemos, aqui, recorrer a um curioso exemplo. Ao analisar a diferença no uso da palavra “dor” nos laudos médicos em um intervalo de menos de 100 anos, na passagem do século XVIII para o século XIX, Foucault (2006) percebe o quanto esta palavra vai deixando de designar um objeto visível e material – passível de ser “extraído”, tal como um tumor – e passa, vagarosamente, a designar um estado subjetivo, impreciso e privado. Desta transmutação da sintaxe clínica são retiradas considerações de estatuto filosófico da maior importância: trata-se, no decurso da obra, de traçar o campo da materialidade por um certo cruzamento entre o dizível e o visível. Um “objeto” é o que aparece como o cruzamento entre as condições de dizer e as condições de ver – e “dizer” é nosso modo particular de abrir os olhos. Primado do enunciado sobre o visível? Sim. Mas, de forma alguma, justaposição entre ambos.

Para ele [Foucault] o primado dos enunciados jamais impedirá a irreduzibilidade histórica do visível, pelo contrário. O enunciado só tem primado porque o visível tem suas próprias leis e uma autonomia que o põe em relação com o dominante, com a autonomia do enunciado (Deleuze, 1988, p. 59).

É por esta via que este estudo chega, de uma arqueologia do olhar, que é ao mesmo tempo uma análise das condições de visibilidade, à analítica do arquivo – sem que, com isso, se afaste minimamente do problema acerca dos limites e da ultrapassagem das condições de visibilidade. Afinal, o arquivo constitui uma espécie de espaço – sempre prévio, mas nunca vazio – unicamente no qual se faz possível compreender ou não compreender algo, filiar ou desfiliar um discurso de outro, considerar verdadeiro ou falso uma proposição e, ainda, estabelecer formas de rupturas ou continuar uma disciplina na ordem do saber. Afinal, o arquivo constitui o espaço de dispersão dos enunciados no qual, unicamente, será possível fazer uma série de operações no discurso.

O arquivo é, de início, a lei do que pode ser dito, o sistema que rege o aparecimento dos enunciados como acontecimentos singulares. Mas o arquivo é, também, o que faz com que todas as coisas ditas não se acumulem indefinidamente em uma massa amorfa [...]. O arquivo não é o que protege, apesar de sua fuga imediata, o acontecimento do enunciado e conserva, para as memórias futuras, esse estado civil de foragido; é o que, na própria raiz do enunciado-acontecimento e no corpo em que se dá, define, desde o início, o *sistema de enunciabilidade* (Foucault, 2006, p. 149).

Começa-se, aqui, a estabelecer uma maior proximidade entre as análises arqueológicas de Foucault (1997a, 2006, 2007) e a problemática de Pariser (2012). Afinal, trata-se, em ambos os casos, da formação de um sistema não aleatório de distribuição de conteúdos/enunciados que é, ao mesmo tempo, a condição de possibilidade para que possamos “ver” o mundo de uma determinada forma. Isso diz respeito às positivities, aos acontecimentos e aos enunciados efetivos que constituem a matéria-prima da visibilidade. Não há, nem na bolha e nem no arquivo, do ponto de vista de quem está na bolha e do ponto de vista de quem enuncia sob as regras do arquivo, nenhum tipo de oposição entre realidade e irrealidade, entre o dentro e o fora, entre o verdadeiro para-mim e o verdadeiro-em-si. Se, do ponto de vista de quem está na bolha, fora da bolha tudo é falso, ou duvidoso, ou inexistente, dentro da bolha tudo é real. Sobre isso, Deleuze (1988) nos traz uma curiosa reflexão em relação ao arquivo:

Os enunciados, ao contrário, são inseparáveis de um espaço de raridade, no qual se distribuem segundo princípios de parcimônia ou, mesmo, de déficit. Não há possível e nem virtual no domínio dos enunciados; nele tudo é real, e nele toda realidade está manifesta: importa apenas o que foi formulado, ali, em dado momento, e com tais lacunas, tais brancos. [...] É o espaço rarefeito que permite esses momentos, esses transportes, essas dimensões e recortes inusitados, essa ‘forma lacunar e retalhada’ que nos faz estranhar, quanto aos enunciados, não só que poucas coisas sejam ditas, mas que ‘poucas coisas possam ser ditas’ (Deleuze, 1988, p. 15).

Embora este estudo fale do enunciado, do discurso e do arquivo, está falando, sempre, através deles, das condições de visibilidade. E a esta altura do texto o leitor, certamente, já apreendeu a polissemia do termo “ver” – metáfora para o conhecimento, para a profusão de imagens, para a organização fenomênica da experiência e para a formação de um campo de enunciados. Larrosa (2002, p. 58), ao considerar que “a ótica, o ‘ver’ é uma das formas privilegiadas de metaforização do conhecimento”, poupa maiores explicações e exemplificações, que facilmente poderiam ser fornecidas e cujas expressões filosóficas mais fortes encontramos, certamente, na *Alegoria da Caverna* de Platão e no amplo movimento *Iluminista* – contextos em que a luz despertaria o sujeito das sombras e da ignorância e lhe apresentaria o conhecimento e a verdade.

Há, entretanto, algo ainda mais significativo que a análise do arquivo permite associar à formação das bolhas dos filtros, sendo o arquivo, talvez – caso seja possível, a título analítico, abstrair os mecanismos tecnológicos da constituição das bolhas – a ferramenta conceitual que permite alçar os efeitos da personalização da informação ao status de *a priori histórico* para a formação dos novos discursos. Afinal, graças ao efeito das bolhas produzimos hashtags, repetimos certos enunciados, criamos regras distintas para a sua distribuição, seccionamos os destinatários e passamos a fazer um uso na linguagem completamente distinto. Uma bolha – se é que é possível assim dizer – também traz o contraste do ponto de vista de quem está em outra bolha; somos, igualmente, pegos de surpresa, como quem se depara com laudos médicos afirmando que a dor do paciente media alguns centímetros. Isso alude, portanto, à necessária exterioridade constitutiva do arquivo e à sua função de contraste – o que, assim compreendemos, encontramos nas bolhas dos filtros. E isto quer dizer: é impossível falar do arquivo e da bolha, precisamente porque falamos mediante as regras imanentes ao arquivo e à bolha.

[...] não nos é possível descrever nosso próprio arquivo, já que é no interior de suas regras que falamos, já que é ele que dá ao que podemos dizer – e a ele próprio, objeto de nosso discurso – seus modos de aparecimento, suas formas de existência e coexistência, seu sistemático de acúmulo, de historicidade e de desaparecimento. O arquivo não é descritível [...] e é incontornável em sua atualidade (Foucault, 1997a, p. 150).

Portanto, falar *do arquivo* é sempre falar *de outro arquivo*; e é precisamente no estranhamento que sentimos ao nos depararmos com um sistema de enunciação e visibilidade distinto do nosso que estamos a falar não *no arquivo*, mas *do arquivo*. O contraste entre o uso do termo “dor” para designar um objeto visível e o nosso atual uso do termo “dor” para designar um estado subjetivo não visível nos permite, assim, *ver a contingência das regras que regem a dispersão dos enunciados no nosso próprio arquivo*. Ver como é arbitrário que, hoje, tomemos “dor” como algo necessariamente invisível. Ver que poderia ser diferente. E que, entretanto, não é. E, ainda, nos espantar com a espontaneidade mediante a qual aceitamos e pomos para funcionar as regras de repartição dos enunciados e da relação entre o visível e o não-visível. Se o arquivo é uma regra de formação e transformação de um sistema de enunciados, analisar um arquivo é dar a ver, por contraste, o que estamos efetivamente fazendo, vendo, pensando e enunciando. Assim, embora esteja sempre funcionando, o arquivo somente *aparece* marcando uma exterioridade, um rompimento e uma produção da diferença.

A análise do arquivo comporta, pois, uma região privilegiada: ao mesmo tempo próxima de nós, mas diferente em nossa atualidade, trata-se da orla do tempo que cerca nosso presente, que o domina e que o indica em sua alteridade: é aquilo que, fora de nós, nos delimita. A descrição do arquivo desenvolve suas possibilidades a partir dos discursos que começam a deixar de ser os nossos. [...] Neste sentido, vale para nosso diagnóstico. Não porque nos permitiria levantar o quadro de nossos traços distintivos e esboçar, antecipadamente, o perfil que teremos no futuro, mas porque nos desprende de nossas continuidades; dissipa essa identidade temporal em que gostamos de nos olhar para conjurar as rupturas da história; rompe o fio das teleologias transcendentais e aí onde o pensamento antropológico interrogava o ser do

homem ou sua subjetividade, faz com que o outro e o externo se manifestem com evidência (Foucault, 1997a, p. 150-151).

Neste sentido, considerando esta etapa da construção da problemática tecnofilosófica que feita neste trabalho, marcar o arquivo é um modo de furar a bolha e, enxergando para além da bolha, conseguir ver os seus contornos outrora invisíveis. E isso em um sentido bem específico e, de modo algum, teoricamente extravagante: trata-se de recuar um pouco mais ante a imediatividade do discurso atual e ao automatismo de nossas opiniões e desejos. Não se trata, portanto, nem para Foucault (1997a, 2006, 2007), nem para Pariser (2012), de estudar melhor aquilo que se passa ou de melhor compreender o que está acontecendo. Trata-se de *entrar em contato com o contraste*. De ver a diferença na diferença. De sair de onde se está, ainda que, por não saber onde estamos, precisamos, talvez, nos debater, tatear e rodopiar um pouco. Há, é verdade, um quê de errância em tudo isto; mas, fundamentalmente, um movimento inicial da recusa em aproximar-se do que já está próximo. Inversamente, trata-se de distanciar-se do próximo e aproximar-se do longe. De ouvir o que não gosta, de ler o que nos chega sob a aparência do inútil ou do desagradável, de escutar as vozes até então tidas como desqualificadas ou irrelevantes, de desenterrar as raízes que não germinaram sob nosso solo – em suma, de desprender-se de si mesmo. O leitor que bem acompanhou o sentido de nossa análise entenderá, portanto, que estamos a falar tanto de Michel Foucault quanto de Eli Pariser.

O entendimento desta problemática, todavia, restará mais exitoso quando for apresentado aquilo que seja, talvez, o maior exemplo do que Foucault (2007), em *As Palavras e as Coisas*, chamou de *mutação arqueológica*. Trata-se do rompimento com a Episteme Clássica em razão do aparecimento de uma figura histórica que constitui o próprio brasão da Episteme Moderna – a saber, o *Homem*. Será sob o signo dessa mutação arqueológica que Foucault (2007) irá situar, ainda, a especificidade das questões levantadas por Kant (1980), cujas respostas foram dadas na *Crítica da Razão*

*Pura*: por um lado, a partir da formação da objetividade graças à concordância prévia entre a positividade do objeto e a positividade das formas *a priori* da sensibilidade e do entendimento; por outro lado, a partir da formação das ilusões transcendentais, em decorrência do impulso natural da razão pura em extrapolar os limites da experiência possível em direção ao incondicionado. O Homem, portanto, como a fonte, a métrica e a condição de possibilidade do conhecimento; e, ao mesmo tempo, o Homem como o único e verdadeiro obstáculo intransponível ao conhecimento.

E, aqui, como que em um contragolpe inesperado, a problemática transcendental de Kant (1980) repousará de seu súbito despertar do sono dogmático na tranquilidade do espaço arqueológico – esse “espaço branco, indiferente, sem interioridade nem promessa” (Foucault, 1997a, p. 45). Uma arqueologia do discurso filosófico? Talvez. E isto constitui, justamente, índice não das extravagâncias deste trabalho, mas do rigor arqueológico que Foucault nos inspira. Entretanto, em deferência ao peso filosófico da problemática kantiana, o último momento deste trabalho consiste exposição acerca do pensamento de Kant (1980), na singularidade dos termos, dos conceitos e dos fins que lhes são próprios – sem que, com isso, se constitua qualquer desvio no caminho da problemática deste trabalho: a relação entre os limites da visibilidade e sua necessária ultrapassagem.

## **FOUCAULT COM KANT: DA MUTAÇÃO ARQUEOLÓGICA À PROBLEMÁTICA TRANSCENDENTAL**

Talvez uma das obras mais densas e complexas de Michel Foucault, *As Palavras e as Coisas* (Foucault, 2007), obra de originalidade ímpar, busca mostrar um acontecimento bastante singular na ordem dos saberes: a mutação epistêmica da Idade Clássica para a Modernidade. Segundo Foucault (2007), a Idade Clássica, período que compreende o pensamento de filósofos como Descartes, Hume e Bacon, se caracteriza pelo primado da representação em sua transparência – haveria, pois, uma espécie de

“rede incolor a partir da qual os seres se manifestam” (Foucault, 2007). O espaço discursivo da Idade Clássica fazia com que a representação deslizasse por sobre a ordem da existência dos seres e, como que de forma pictórica, buscasse reproduzir a clareza dessa ordem. A linguagem, o pensamento, as impressões, as percepções ou as ideias não possuem, aí, qualquer positividade; trata-se, diferentemente, de um instrumento, um meio, um veículo mediante o qual torna-se possível que um sujeito represente – de forma mais ou menos fidedigna – a ordem das coisas.

O papel do homem era esclarecer a ordem do mundo. Ele o fez, como vimos, através de ideias claras e distintas [...] O homem esclarecia, mas não criava; ele não era fonte transcendental de significação. Desse modo, se tivéssemos que perguntar qual a atividade própria do sujeito – o ‘eu penso’ –, teríamos a resposta relativamente simples de que era a tendência a alcançar a clareza dos conceitos (Dreyfus; Rabinow, 2010, p. 26).

Segundo Foucault (2007), a Modernidade surge somente quando aparece, como que destronando o reinado da transparência da representação, a figura do *Homem*; e, longe de ser uma figura empírica, identificada à pessoa, ao indivíduo ou à espécie humana, o *Homem* é, por excelência, mais do que um conceito, o próprio plano de imanência no qual todos os conceitos são postos para funcionar a partir da Modernidade. E ela começa, precisamente, com Kant. Trata-se do momento em que a condição de possibilidade para o conhecimento desempenha, ao mesmo tempo, o papel de obstáculo principal para o conhecimento. Como assinalam Dreyfus e Rabinow (2010, p. 35): “o homem, que era um ser entre outros, torna-se agora um sujeito entre objetos. Mas o Homem [...] logo entende que aquilo que tenta compreender não são apenas os objetos do mundo, mas ele próprio”. Aí está, portanto, o grande risco: ao querer conhecer as coisas, o homem se põe no meio do caminho do próprio conhecimento e julga estar vendo o que está fora de si quando, em verdade, o que vê pode ser tão somente uma extensão de si mesmo.

Esta problemática, com contornos um pouco distintos, embora, no essencial, semelhantes, aparece de forma central no pensamento de Kant (1980). Por um lado, o conhecimento nada mais é do que a concordância entre as formas *a priori* da sensibilidade, do entendimento e da razão e o modo como os objetos aparecem a nós; por outro lado, pelo fato de o conhecimento dispor de formas *a priori* e não ser efeito de contingências psicológicas ou subjetivas, ele tenderá, sempre, a romper o fio condutor da experiência. Será explicitado, ainda ao final desse tópico, o que é a coexistência dessas duas problemáticas que orquestram o grande marco filosófico da *Crítica da Razão Pura*.

Neste momento, é importante salientar que, do ponto de vista das análises de Foucault (2007), esta problemática não esteve sempre aí, não foi um desvelamento ou um desenrolar natural que uma atenta teleologia dos saberes poderia antever. Trata-se, diferentemente, de um acontecimento. E isto de forma alguma quer dizer que estamos diante de algo aleatório, sem nexos ou sem racionalidade. Pelo contrário. A mutação arqueológica que desloca a episteme Moderna para a *episteme* clássica implica em um movimento sem volta na ordem do discurso: torna-se, pois, imperativo à atividade do pensamento que este persiga um conjunto de problemáticas que, embora apareçam como inusitadas, são relativamente constantes, repetitivas e podem ser mapeadas.

Foucault (2007) faz menção a esse conjunto de problemáticas dentro das quais, necessariamente, o pensamento antropológico se situa e se move: trata-se do *quadrilátero antropológico*. Este consiste em quatro grupos de questionamentos que, de forma circular, remetem uns aos outros, como que circunscrevendo o espaço possível do pensamento e o terreno dentro do qual uma série de problemáticas de ordem filosóficas, que desconheciam qualquer semelhança entre si, têm sua condição de emergência, sobrevivência e convivência (Benevides; Siebra, 2020). Trata-se de quatro pontos pelos quais tantas linhas passam: a) relação entre a finitude e a positividade, como o problema da fundamentação: isso na medida em que o conhecimento do finito

não mais necessita do infinito para sua caução, mas a encontra objetividade na simples concordância ou dobra da finitude sobre si mesma; b) a relação entre o empírico e o transcendental, como o problema da duplicação: aqui, o transcendental, como condição para ver, extrapola para o campo das empiricidades e, por outro lado, as empiricidades passam a exercer a função constituinte do conhecimento; c) a relação entre o *cogito* e o impensado, como o problema da reflexão: trata-se da obrigação do pensamento de pensar o que está fora de si mesmo e de, por outro lado, submeter as formas do impensado às exigências epistêmicas da organização do pensamento; d) a relação entre a história e a origem, como o problema da autenticação: e, aqui, por fim, trata-se de projetar uma origem que sempre recuará para além e aquém de uma história que, em sua orfandade, carregará no seu caminhar as marcas da busca de uma origem jamais alcançada e jamais desistida.

Trata-se, portanto, de um amplíssimo arquivo – e, certamente, chamá-lo de “bolha” poderia ser constrangedor, a não ser pelo fato de que dispõe do regime de partição entre o verdadeiro e o falso, dispõe de todo o conhecimento como conhecimento do homem e, por fim, produz uma exclusão de formas de pensamento ou ontológicas (aquém do homem) ou pós-humanistas (além do homem). Será indicado, por fim, a argumentação que este estudo pretende sustentar: que esta mutação epistêmica se deu, da forma mais nítida que conhecemos, mediante a problemática transcendental de Kant (1980) na *Crítica da Razão Pura*.

Seguindo a trilha de leitura da *Crítica* traçada por Lebrun (1993), em sua obra *Kant e o fim da Metafísica*, o essencial do pensamento de Kant (1980) não consiste em fornecer uma teoria da experiência possível, garantir uma forma de objetividade ou alçar, de uma vez por todas, o realismo empírico (que não se confunde com o realismo transcendental). Sua originalidade ímpar está em diagnosticar, nos desacordos entre os metafísicos, a própria estrutura de funcionamento da razão; e, se fazem parte da estrutura da razão, possuem um lastro em um certo uso *a priori* do entendimento, e não em um equívoco contingente ou passível de ser, de uma vez por todas, solúvel. A

*problemática transcendental* que aqui se faz referência diz respeito, portanto, ao conflito entre duas teses: a) a de que todo conhecimento se dá por certa adequação da positividade do objeto à positividade do sujeito – que consiste, precisamente, no domínio transcendental e no uso empírico das categorias transcendentais que lhe seria correlativo; b) a de que será sempre possível à razão guiar o entendimento não a um uso empírico, mas a um uso transcendental – e, com isso, produzir aquilo que Kant (1980) chamou de *ilusões transcendentais*.

O primeiro aspecto a ser levantado da *problemática transcendental* de Kant (1980) diz respeito, mais especificamente, ao problema da limitação do conhecimento; ou, de forma mais precisa, da redefinição do conhecimento a partir da positividade de sua limitação. Conhecer não significa mais posicionar o específico diante do todo; não demanda mais o princípio da razão suficiente e não constitui mais um desvelamento da realidade que existe dentro do objeto. Ao contrário, conhecer significa subordinar o material dado na intuição sensível sob a forma do espaço e do tempo ao *esquematismo transcendental* realizado pelas categorias do entendimento e pelas formas *a priori* do espaço e do tempo. Se, por um lado, a análise arqueológica mostra que o conhecimento é redefinido como a relação do finito com o finito (Foucault, 2007), o próprio Kant (1980) parece anunciar, de forma muito clara, a emergência dessa nova episteme que tem por figura central e plano de imanência o *Homem*.

A razão tem que ir à natureza tendo numa mão os princípios unicamente segundo os quais os fenômenos concordantes entre si podem valer como leis, e na outra o experimento que ela imaginou segundo aqueles princípios, na verdade para ser instruído pela natureza, não, porém, na qualidade de um aluno que se deixa ditar tudo o que o professor quer, mas na de um juiz nomeado que obriga as testemunhas a responder às perguntas que lhes propõe (Kant, 1980, p. 37-38).

Assim, em um primeiro momento, temos que o *transcendental* consiste, para continuarmos na analogia feita por Kant (1980), no conjunto de perguntas que um juiz

tem para fazer às testemunhas *antes que elas respondam*. Transcendental é, portanto, as condições de possibilidade unicamente a partir das quais os fenômenos aparecem a nós sob a forma de possíveis objetos para o conhecimento. Não há, rigorosamente falando, *objetos* fora do domínio transcendental. Da mesma forma, não há *fenômenos* fora do espaço ou fora do tempo. Trata-se das condições de aparecimento da realidade – o que, sem dificuldades, consiste na medula dorsal deste estudo sobre a formação dos limites da visibilidade e suas formas de ultrapassagem.

É necessário, todavia, chamar atenção ao segundo aspecto da problemática transcendental, tal como enfatizados por Mènard (1993), Benevides (2008) e, principalmente, Lebrun (1996). Trata-se da indeterminação acerca do uso das categorias do entendimento; e isso uma vez que, por serem transcendentais e, portanto, não derivadas da experiência, logicamente anteriores a ela e epistemologicamente constitutivas dela, as categorias estarão sempre inclinadas a não se restringir ao domínio fenomênico da experiência.

Portanto, a proposição de que o entendimento só pode fazer dos seus princípios *a priori* ou de todos os seus conceitos um uso empírico e jamais um uso transcendental, quando pode ser conhecida com convicção conduz a importantes consequências. O uso transcendental de um conceito consiste no fato de ser referido a coisas *em geral e em si mesmas*; o uso empírico, porém, consiste em ser referido meramente a *fenômenos*, isto é, a objetos de uma *experiência* possível (CRP, B.155).

E aqui se encontra, talvez, o núcleo duro da problemática transcendental de Kant: que o uso dos conceitos do entendimento seja empírico, e não transcendental, é algo que não se deduz da espontaneidade das faculdades transcendentais, mas sim da ação da crítica. O entendimento não age *naturalmente* em um baixo sobrevoo no mundo empírico; pelo contrário, seu ímpeto é deixar-se guiar pela razão e extrapolar o âmbito da experiência. Ora, mas essa extrapolação não seria um erro contingente? Não seria, justamente, um furo no domínio transcendental? Pelo contrário. Afinal, se é

indesejável um uso das categorias que não seja empírico, *é impossível um furo no domínio transcendental*. Não consta, portanto, no DNA do entendimento que este só funciona circunscrito à realidade fenomênica – trata-se, aqui, de um importante descolamento, para a filosofia transcendental, entre o transcendental como *uso das categorias com vistas aos fenômenos* e transcendental como *condição de possibilidade a priori para conhecimento* – condição esta que não *necessariamente* gera o conhecimento, mas que é sua *única possibilidade*.

Transcendental não é, portanto, sinônimo de restrição dos conceitos puros à experiência possível, mas quer dizer simplesmente ‘possibilidade ou uso *a priori* do conhecimento’: é importante conservar, para a problemática transcendental, essa indeterminação. Um princípio transcendental não é *nele mesmo* um princípio da possibilidade da experiência, mas ele só tem sentido em relação à possibilidade da experiência – o que é diferente (Lebrun, 1993, p. 81-82).

As categorias do entendimento, portanto, podem se estender naturalmente a um campo dentro do qual não encontram significação alguma – e, talvez, seja justamente a extravagância deste salto para fora da experiência possível que dê o contraste, matéria prima do *critério distintivo*, entre conhecimento e ilusão. Sob esse ponto de vista – admitido por autores como Benevides (2008), Lebrun (1993) e Mênard (1996) – haveria, na *Crítica*, um primado da Dialética Transcendental sobre a Estética Transcendental e a Analítica Transcendental, o que, nem de longe, ameaçaria o seu realismo empírico, mas, ao contrário, garantiria definitivamente sua pertinência. Isto porque, ao ser explicitada a crítica aos *Paralogismos*, às *Antinomias* e ao *Ideal da Razão Pura*, e ao ser demonstrado que se tratam de movimentos inevitáveis da razão que levam a Metafísica ora a um conflito entre suas próprias asserções, ora à percepção de que procede por tautologia, ora à percepção de que se utiliza de subterfúgios lógicos, o que se tem, diante disso, é precisamente o que chamamos de *ação crítica*: o recuo do sujeito transcendental ao campo da experiência possível – o que só pode ocorrer

porque, *fora desse terreno*, a razão entrou em desacordo consigo mesma. É a Dialética – *ultrapassagem* do domínio da experiência que nos permite “ver” – que conduz à Estética e à Analítica. Mais uma vez, a exterioridade constitutiva perfaz o domínio da positividade.

Dessa forma, longe de ser a precursora dos positivismos ou a coveira da metafísica, como parecem ser os entendimentos de Strawson (1995), Cohen (1918) e Prichard (1909), para situar somente em três exemplos, a *Crítica* conserva a importante ambiguidade acerca do *sujeito transcendental* em relação ao conhecimento. Ele não é, como tanto se diz, unicamente a fonte do conhecimento. Ele é, também, a fonte das ilusões. E, aqui, não é do sujeito empírico que estamos falando, não é da contingência do erro, das compreensíveis imprecisões, das justificáveis insuficiências e limitações do *fieri* das ciências – pelo contrário, aqui está posta uma questão *transcendental*, de base, de fundamento, de princípio, ou, se quisermos, de uma questão relativa à formação de um arquivo como plano de imanência para o que é dizível e visível. O *Homem*, ou o *sujeito transcendental*, é o ponto de formação do conhecimento e o raio que faz desviar o conhecimento de seu objeto. Como bem dissera Nietzsche (2004, p. 172): “Por que o homem não enxerga as coisas? Ele próprio está no caminho; ele esconde as coisas”.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS:

A ordem daquilo que é exposto não coincide, sabemos bem, com a lógica da formação de uma problemática. Foi percorrida, ao longo de todo esse estudo, a problemática trazida por Pariser (2012): *o que estamos vendo e o que estamos vendo daquilo que nos faz ver?* Pergunta, ao mesmo tempo, sobre o limite e sobre a ultrapassagem do limite, pergunta de importância nuclear para o campo das tecnopolíticas da visibilidade e, ainda, pergunta fundamental para compreendermos melhor o que podemos fazer e o que não podemos fazer. O intuito desse estudo é, dentre outros, dar

alcance filosófico à questão de Pariser (2012) por duas razões: primeiro porque a preocupação com o tema da visibilidade deve levar a uma melhor compreensão da importância de conferir estatuto filosófico a uma questão de ordem tecnológica ou, como compreendemos, tecnopolítica; segundo porque o próprio Pariser (2012) permanece imerso em uma estrutura de posicionamentos de problema, ou, se quisermos, em um modo de produção e transformação de enunciados, que herda de Foucault (1997a, 2006, 2007) e de Kant (1980).

Não é, afinal, na *continuidade* que encontramos a formação dos temas, objetos e conceitos. Não é arrastando forçosamente um conceito e nem colocando verbos nos lábios de outrem que encontraremos a persistência de uma problemática. Se este trabalho trouxe a problemática que fez necessário o aparecimento dos conceitos de *bolha dos filtros*, de *arquivo* e de *transcendental* – tanto em separado quanto em conjunto – é porque compreende que as questões filosóficas não estão destinadas a uma penosa bifurcação: ou permanecerem puras, fiéis aos seus donos e intransigentes à diferença, ou se lançam sem cuidado, sem rigor e sem esperança às coisas quaisquer que encontra pelo meio do caminho. Por essa razão, o trabalho recusou a obsessão de definir, logo no início, o termo *tecnofilosofia* – isto porque, a partir daí, se pôde falar, sem o peso e sem o corte das definições, de um plano de imanência que não mais separa o filosófico do tecnológico do ponto de vista da formação de problemas, mas entende que o âmago da reflexão filosófica sobre os limites e a ultrapassagem dos limites da visibilidade já é, hoje, em si mesma, uma questão irrespondível sem uma investigação sobre os filtros personalizados da internet. Principalmente na medida em que, hoje, cada vez mais constitui o universo semântico no interior do qual reconhecemos algo como verdadeiro ou falso.

Ao final deste trabalho, espera-se que, ao mostrar as extrapolações de Pariser (2012), quando o mesmo buscava mostrar o universo ptolomaico personalizado, ao analisar os (sobre)saltos de Foucault (1997a, 2007, 2006), nas circunstâncias em que sonhava com uma analítica artesanal e cuidadosa das vizinhanças e das regras que

mudavam lentamente, e, por fim, ao analisar o contragolpe de Kant em Kant, posto que fez, da filosofia do limite, a filosofia da impossibilidade de permanecer no limite; ao mostrar, enfim, todas essas ultrapassagens, espera-se que, pelo menos, este estudo tenha possibilitado ver de outro ângulo movimentos que, não sendo aqueles que nós mesmos fizemos, deles nos sentimos tão próximos, próximos a ponto de estarmos prestes a, *agora*, soltar-lhes a mão.

## REFERÊNCIAS

BENEVIDES, P. **A Dissolução das Ilusões Transcendentais na “Crítica da Razão Pura”**: um estudo sobre as relações entre a Estética, a Analítica e a Dialética Transcendentais. 2008. 177 f. Dissertação (Mestrado). Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, 2008.

BENEVIDES, P. Do Big-Brother à Big-Grandmother: a emergência da Grande-Avó como dispositivo tecnopolítico. In: MUTZ, A. C. *et al.* (orgs.) **Estratégias biopolíticas do hoje**: interfaces entre tecnologias na educação e na saúde. São Paulo: Pimenta Cultural, 2023, p. 192-215.

BENEVIDES, P; SIEBRA, J. O sono antropológico da Modernidade. In: Em Construção: arquivos de epistemologia histórica e estudos de ciência, Rio de Janeiro, v. 1, n. 8, p. 173-187, 2020. Disponível em: <https://www.e-publicacoes.uerj.br/emconstrucao/article/view/49849>. Acesso em: 07 set. 2024.

CHENEY-LIPPOLD, J. A new algorithmic identity: soft biopolitics and the modulation of control. **Theory, Culture & Society**, Londres, 2011, v. 28, n. 6, p. 164-181. Disponível em <https://journals.sagepub.com/doi/10.1177/0263276411424420>. Acesso em: 07 set. 2024.

COHEN, H. **Kants Theorie der Erfahrung**. Berlin: Bruno Cassirer ed., 1918.

DELEUZE, G. A imanência: uma vida... **Educação & realidade**. Porto Alegre, v. 27, n. 2, p. 10-18, 2002. Disponível em: <https://lume.ufrgs.br/bitstream/handle/10183/257419/000367466.pdf?sequence=1>. Acesso em: 07 set. 2024.

DELEUZE, G. **Foucault**. São Paulo: Brasiliense, 1988

DREYFUS, H.; RABINOW, P. **Michel Foucault**: Para além do estruturalismo e da hermenêutica. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.

FOUCAULT, M. **A ordem do discurso**. São Paulo: Loyola Jesuítas, 2011

FOUCAULT, M. O que são as luzes? In: FOUCAULT, M. Ditos e escritos. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008, v. II, p. 335-351.

FOUCAULT, M. **As palavras e as coisas**. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

FOUCAULT, M. **O nascimento da clínica**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006.

FOUCAULT, M. **Dits et écrits**. Paris: éditions gallimard, 2001.

FOUCAULT, M. **A arqueologia do saber**. Rio de Janeiro: Forense Universitária 1997a.

FOUCAULT, M. **Vigiar e punir**. Petrópolis: Vozes, 1997b.

FOUCAULT, M. O que é o Iluminismo? In: FOUCAULT, M. **Dits et écrits**. Paris: Gallimard, 1994, v. IV, p. 679-688.

HAN, B. C. **Sociedade da transparência**. Lisboa: Relógio D'Água, 2014.

KANT, I. **Sonhos de um visionário explicado pelos sonhos da metafísica**. São Paulo: UNESP, 2005.

KANT, I. **Crítica da razão pura**. São Paulo: Abril Cultural, 1980.

LARROSA, J. Tecnologias do Eu e Educação. In: SILVA, T. T. **O sujeito da educação: estudos foucaultianos**. Petrópolis: Vozes, 2002, p. 35-86.

LEBRUN, G. **Kant e o fim da metafísica**. São Paulo: Martins Fontes, 1993.

NIETZSCHE, F. **Aurora**: reflexões sobre os preconceitos morais. São Paulo: Companhia das Letras, 2004

NIETZSCHE, F. **A Gaia ciência**. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

MAYER-SCHÖNBERGEN, V.; CUKIER, K. **Big Data**: la revolución de los datos masivos. Madrid: Turner, 2013.

MÉNARD, M. **A loucura na razão pura**: Kant, leitor de Swedenborg. São Paulo: Editora 34, 1996.

PARISER, E. **O filtro invisível**: o que a internet está escondendo de você. São Paulo: Zahar, 2012.

PRICHARD, H. **Kant's theory of knowledge**. Clarendon Press, 1909.

SOLOVE, D. **The digital person**: technology and privacy in the information age. New York: New York University Press, 2004.

STRAWSON, P. **The bounds of sense**: an essay on Kant's Critique of Pure Reason. London: Routledge, 1995.