

O CARÁTER PARADOXAL DA RAZÃO MODERNA

Prof^a Dr^a Vera POCARRERO*
Coord. Pós-Grad. Filosofia UERJ

RESUMO

O artigo trata da história da verdade e das instituições como uma superfície cultural mais abrangente, através dos conceitos de razão (nietzschiano e cartesiano) e desrazão. Ressalta o caráter paradoxal da razão moderna, apontado por Foucault: o eu penso de Descartes tem uma relação inextricável com o impensado, que constitui sua própria condição de possibilidade. A loucura é apresentada como desrazão e erro, embora, na economia da dúvida cartesiana, haja um desequilíbrio fundamental entre a loucura, de um lado, sonho e erro, do outro; enquanto estes últimos podem ser ultrapassados na estrutura da verdade, a loucura está excuída do cogito.

RÉSUMÉE

L'article est une étude sur l'histoire de la vérité et des institutions considérées comme une surface culturelle plus vaste, à partir des concepts de raison (nietzschéen et cartésien) et déraison. Il souligne le caractère paradoxal de la raison moderne, montré par Foucault: le je pense de Descartes a un inextricable rapport avec l'impensé, qui constitue sa propre condition de possibilité. La folie est présentée comme déraison et erreur, malgré il y ait, dans l'économie du doute cartésien, un déséquilibre fondamental entre la folie, d'un côté, et le rêve et l'erreur, de l'autre; ces derniers peuvent être dépassés dans la structure de la vérité, pendant que la folie est exclue du cogito.

INTRODUÇÃO

A loucura torna-se uma forma relativa à razão, ou, antes, loucura e razão entram numa relação perpetuamente reversível que faz com que toda loucura tenha sua razão para julgá-la e dominá-la, toda razão sua loucura na qual encontra sua verdade irrisória. (...) A loucura se torna uma das próprias formas da razão. A loucura se integra à

razão, constituindo seja uma de suas forças secretas, seja um dos momentos de sua manifestação, seja uma forma paradoxal na qual ela pode se tornar consciência de si mesma. De qualquer modo, a loucura só tem sentido e valor no campo da razão (FOUCAULT, 1972:41).

A escolha do tema Razão e Desrazão deve-se, primeiramente, ao extraordinário sucesso do

(*) Doutora em Filosofia. Coordenadora do Programa de Pós-Graduação do Departamento de Filosofia do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade do Estado do Rio de Janeiro.

racionalismo no decurso da filosofia moderna e às dificuldades encontradas, ainda hoje, pelas críticas à sua hegemonia, no sentido de conseguirem realmente prejudicar a crença na superioridade da razão. Este sucesso fortalece a idéia de que toda a sociedade deveria ser reestruturada de acordo com preceitos estritamente racionais, uma vez que a estrutura última da realidade é considerada racional.

Daí a expansão do otimismo cientificista - a ciência é tradicionalmente tomada como o lugar privilegiado da razão - otimismo acirrado no século XIX, com a propagação do positivismo, com seu ideal de objetividade, progresso, e, sobretudo, a noção de verdade científica como bem social. O que impressiona é esse processo de sua universalização, esse compromisso de procura da verdade, essa opção racionalista estabelecida em função da coerência que a própria razão impõe.

Nossa escolha deve-se, ainda, ao caráter paradoxal da razão moderna apontado por Michel Foucault. O homem deve ser inteligível para si mesmo, afirma, porém, o *eu penso* cartesiano tem uma relação inextricável com o impensado, com a obscuridade, que é a própria condição de possibilidade do pensamento e da ação, mas que não pode nunca ser inteiramente absorvido pelo *eu penso*; pois, é a elucidação do silencioso, a parte restituída daquilo que está sombrio que retira o homem dele mesmo, reanimando o inerte, para constituir o conteúdo e a forma do *cogito*.

Quando a crítica filosófica de Foucault tematiza a relação da verdade com a razão, baseia-se em pesquisas de “história da verdade”. A “história da verdade” consiste, em última instância, numa análise dos jogos do verdadeiro e do falso através dos quais o ser se constitui historicamente como experiência, como podendo e devendo ser pensado; contudo, essa história não procura o que pode haver de verdadeiro nos conhecimentos. Ao contrário, seu objetivo é saber “através de que jogos de verdade o homem se dá a seu ser próprio a pensar quando se percebe como louco, quando se olha como doente, quando reflete sobre si como ser vivo, ser falante e ser trabalhador, quando ele se julga e se pune enquanto criminoso?” (FOUCAULT, 1984:12)

Deste ponto de vista, a história das ciências¹ diz respeito menos ao objeto ciência ou da ciência,

do que ao elo entre um sábio e outro, entre uma descoberta e outra. É sob a forma de uma história da verdade que a ciência se constitui e segue sua aventura no campo da temporalidade e dos acontecimentos.

A verdade, aqui, é entendida não como a verdade de um objeto, ou como descoberta que apaga um erro - mesmo em ciências estas nunca são definitivas : Newton sucede a Descartes e Einstein a Newton. Nesse sentido, a história das ciências não se reporta às passagens consecutivas do erro à verdade, mas às cadeias de verdades que se formam historicamente nas ciências e fora delas.

Como se sabe, as pesquisas de Foucault operam um deslocamento da questão *como a razão e a verdade podem ser asseguradas* para a questão *quais são as condições de possibilidade do aparecimento de determinados saberes*. Estes são considerados positividades, que não se caracterizam formas ou estados de conhecimento; são regras segundo as quais práticas discursivas podem formar grupos de objetos, conjuntos de enunciados, jogos de conceitos, séries de escolhas teóricas que funcionarão como conhecimento ou ilusão, como verdade ou erro.

No primeiro Foucault - o da arqueologia² -, a análise das positividades se faz através do estudo das práticas discursivas³. Ao invés de percorrer o eixo consciência-conhecimento-ciência (que não pode ser independente da subjetividade), a arqueologia percorre o eixo prática discursiva-saber-ciência. Esta é a proposta da *Arqueologia do saber*: mostrar que os elementos assim formados não constituem uma ciência, com uma estrutura de idealidade definida, mas “aquilo a partir de que se batizam proposições coerentes (ou não), se desenvolvem descrições mais ou menos exatas, efetuam-se verificações, desdobram-se teorias” (FOUCAULT, 1969:237).

Nas pesquisas anteriores a 1970, encontramos a concepção de um nível singular - das práticas discursivas - para cujas análises é proposta uma sistemática afastada do tipo lógico e lingüístico, que se caracteriza pelo recorte de um campo de projetos, pela definição de uma perspectiva legítima para o sujeito de conhecimento, pela fixação de normas para a elaboração de conceitos e teorias, que supõem jogos de prescrições determinantes de exclusões e escolhas.

Ora, afirma Foucault, não é necessário que os conjuntos de regularidades estabelecidos pelas práticas discursivas coincidam com o que normalmente se chamam ciências ou disciplinas, por mais que, às vezes, suas delimitações possam ser provisoriamente as mesmas. Uma prática discursiva pode reunir disciplinas ou ciências, ou atravessar um determinado número dentre elas e reagrupar numa unidade, por vezes não aparente, várias de suas regiões.

Ademais, de acordo com Foucault, as práticas discursivas não são simples modos de fabricação de discursos; ao contrário, ganham corpo em conjuntos técnicos, instituições, esquemas de comportamento, tipos de transmissão e de difusão, formas pedagógicas, que ao mesmo tempo as impõem e as mantêm.

Elas possuem modos de transformação específicos, que não podem-se reduzir a uma descoberta individual e precisa; nem devem-se caracterizar por uma mudança global de mentalidade, de atitude coletiva ou de estado de espírito, uma vez que, para Foucault, a transformação de uma prática discursiva está ligada a todo um conjunto por vezes bastante complexo.

Trata-se de um conjunto de modificações que podem ser produzidas tanto fora dela, em formas de produção, em relações sociais, em instituições políticas, quanto nela, nas técnicas de determinação dos objetos, no afinamento e no ajustamento dos conceitos, no acúmulo de informação, ou ainda ao lado delas em outras práticas discursivas.

Estudos empíricos sobre a psicopatologia, sobre a medicina clínica, sobre a história natural haviam permitido, no primeiro Foucault, isolar este nível. As pesquisas posteriores, voltaram-se para o estudo da vontade de saber e para uma justificação teórica de suas análises. As próximas pesquisas dirigiram-se, então, à distinção entre saber e conhecimento, e entre vontade de saber e vontade de verdade, bem como à posição do e dos sujeitos em relação a essa vontade.

A história da filosofia lhe oferece modelos teóricos dessa vontade de saber, como os de Platão, Spinoza, Schopenhauer, Aristóteles, Nietzsche, etc. Os dois últimos foram escolhidos, a princípio, por constituírem duas formas extremas e opostas,

conforme explica no resumo das aulas proferidas no Collège de France (FOUCAULT, 1997:11-16).

Esta seria, podemos dizer, uma maneira bastante elucidativa de explicar a busca da verdade objetiva própria da razão metafísica e científica: enfatizar a constituição histórica, ética e cultural do saber, em que a verdade, a desrazão, o erro, o sonho e a loucura aparecem como parceiros irrevogáveis na constituição das práticas discursivas de uma mesma época. Para tanto, o projeto nitzschiano de analisar a vontade de saber parece ganhar, cada vez mais, sentido: recuar, através da história da Filosofia, ao momento em que o saber se apresenta como batalha e arma, estratégia e choque, luta e troféu ou ferida, em sua função de discurso.

Sem dúvida, seria interessante considerar os vários conceitos que a noção de razão adquiriu em nossos dias - complexa, dialética, dialógica, artesã ou contemplativa, comunicativa⁴. Poderíamos, ainda, nos deter na distinção entre o caminho reto da razão lógica e o pensamento astucioso e labiríntico da experiência filosófico-trágica⁵.

Contudo, aqui, nos restringiremos a analisar resumidamente a noção de razão cartesiana e a retomá-la com relação à questão da loucura e da desrazão, conforme a analisada por Foucault sobretudo em *Histoire de la folie à l'âge classique*.

1 . A RAZÃO

Estamos tomando como ponto de partida duas concepções opostas de razão; aquela que a considera um sintoma de patologia e de decadência do homem - a nietschiana - para a qual necessitamos de um remédio, que só a sabedoria trágica pode oferecer, e aquela que a conceitua através da noção de perfeição do espírito - a da filosofia da representação, especialmente desenvolvida na modernidade.

Contudo, sabemos que, em sua significação mais tradicional para a filosofia ocidental, razão deriva da tradução do termo latino *ratio*, ligado a *ratus*, particípio de *reor*, isto é, crer, pensar; provavelmente, razão significou, sobretudo antes da época moderna, cálculo e relação. Platão, por exemplo, a concebia na perspectiva da totalidade do universo das Idéias e de suas relações. Razão é derivada, ainda, do grego *logos*, sendo empregada

em diferentes acepções. Apesar de suas várias definições, sem dúvida, vincula-se mais freqüentemente ao sentido de faculdade do espírito, da ordem da especulação - sistematização do conhecimento - ou da ordem da prática - sistematização da conduta -, sempre considerada como aquilo que há de mais essencial no homem.

De um modo geral, concordamos, sua caracterização mais relevante é a de representação, no sentido de correspondência ou concordância ideal entre as coisas e o espírito, ou entre os diversos espíritos. Uma de suas principais funções seria julgar e decidir quem está com a verdade ou não, tanto na ordem prática, quanto na ordem do conhecimento⁶.

1.1. Razão, vontade de potência negativa

Referindo-se à “Razão na Filosofia” em *Crepúsculo dos Ídolos*, Nietzsche considera patológica e exacerbada a preocupação dos filósofos, há milhares de anos, com as idéias e com a razão conceitual:

O fanatismo com a reflexão grega na sua totalidade se arroja aos braços da razão, denuncia uma grande angústia; existia um perigo e restava somente esta alternativa: ou sucumbir ou ser absurdamente racional. (...) razão = virtude = felicidade: isto quer dizer: é preciso imitar Sócrates e opor aos apetites sombrios uma luz do dia permanente, uma claridade que é a luz da razão. É preciso a todo custo ser prudente, preciso, claro; qualquer concessão aos instintos e ao inconsciente nos rebaixa. Dei a entender de que modo Sócrates fascina; parece um médico, um salvador. Será preciso mostrar o erro que sua crença na razão a todo custo continha? (NIETZSCHE, 1976)

Veremos que Nietzsche recoloca o problema da razão em termos de forças que, enfraquecidas, desembocam na criação de métodos científicos, de teorias do conhecimento, de crenças no sujeito e na verdade, cuja forma desenvolvida através de nossa tradição filosófica causa, em nós, diminuição de força de vida.

Em *Nascimento da Tragédia*, Nietzsche recupera o valor dos instintos e critica a

racionalidade conceitual apresentando a arte trágica, expressão das pulsões artísticas apolínea e dionisiaca, como grande estímulo à vida, por dar acesso às questões fundamentais da existência, excluídas do pensamento platônico pela metafísica socrática. A arte trágica se constitui, então, como antídoto à metafísica racional.

Nietzsche afirma que a razão, como forma de representar a vida através de conceitos e procedimentos lógicos, reduz a sabedoria a uma “estética racionalista”, nela introduzindo a exigência socrática da lógica, da teoria, do conceito, na medida em que a criação artística passa a ter de derivar-se da postura crítica. Ao subordinar a beleza à razão, essa atitude desclassifica o poeta trágico; a arte trágica é assim desvalorizada, pois não tem consciência do que faz, nem apresenta claramente seu conhecimento.

Para ele, ao contrário, a racionalidade se constitui, de fato, de mecanismos ilusórios, encaminhados não para conhecer propriamente - o que ocasionaria, no homem, aumento de força de vida -, mas para adquirir poder sobre as coisas, atribuindo-lhes um sentido lógico dogmático, de um modo enfraquecido, já que “ver-se obrigado a combater os instintos é a fórmula da decadência, enquanto que na vida ascendente, felicidade e instinto são idênticos (Nietzsche, 1976).

Conforme apontado em *Zaratustra, tragédia nietzschiana* (MACHADO, 1997:100-1), a crítica de Nietzsche aos mais sábios dos sábios, os representantes do pensamento socrático-platônico, consiste em explicitar a vontade de potência que está por trás da vontade de verdade e da vontade moral características dos mais sábios. A vontade de verdade corresponde ao desejo de transformar tudo o que existe em pensável, de submeter, dobrar, o mundo à vontade de potência do homem, de adequar a vida ao pensamento, tornado-a seu espelho e seu reflexo, além de projetar sobre tudo valores estabelecidos em termos de bem e de mal.

Essa irreverência de considerar os sábios como tipos de decadência deve-se à relação entre juízos de valor e vida, relação por eles estabelecida, numa atitude negativa, que é uma “idiotice”, já que o “valor da vida não pode ser apreciado” (NIETZSCHE, 1976).

Ao se perguntar de onde se originaram as categorias da razão que fundamentam os julgamentos dos sábios, a resposta de Nietzsche é surpreendente: originaram-se, como vimos, de um processo de busca da verdade, que é um processo de decadência, iniciado na Grécia clássica e prolongado até a modernidade.

1.2. RAZÃO, A PERFEIÇÃO DO ESPÍRITO

Quanto a mim, jamais presumi que meu espírito fosse, em algo, mais perfeito do que os das pessoas em geral; freqüentemente até desejei ter o pensamento tão vivo, ou a imaginação tão clara e nítida, ou a memória tão ampla ou tão presente, quanto quaisquer outras pessoas. E não conheço quaisquer outras qualidades, exceto estas, que servem como perfeição do espírito, pois, quanto à razão (ou ao bom senso), que constitui a única coisa que nos torna homens e nos distingue dos animais, quero crer que existe inteiramente em cada um; e quero, no que tange a esse ponto, endossar a opinião comum dos filósofos... (Descartes. 1976 p.31).

Ao lado dos empiristas ingleses, Descartes é considerado um marco inaugural da forma mais acabada da razão moderna: faculdade de bem julgar, quer dizer, de discernir o bem e o mal, o verdadeiro e o falso, o belo e o feio, por um sentimento interior, espontâneo e imediato.

A descoberta cartesiana do enunciado indubitável *eu penso* emerge da dúvida, que é a condição da própria dúvida. A ela se segue a demonstração da proposição verdadeira *eu sou pensante*, extraída imediatamente do enunciado *eu penso*. O mero exercício do ato de pensar e a percepção clara da conexão entre o exercício desse ato e a existência do sujeito constituem as condições de verdade e de certeza da proposição *eu sou pensante*. A prova dessa proposição não supõe o conhecimento da existência do mundo, nem de Deus, nem o de outras mentes. De fato, como nota Landim, a proposição *eu sou pensante* foi demonstrada num contexto cético solipsista. Segue-se daí que o conhecimento de si, que é imediato, não depende do conhecimento das realidades externas. O conhecimento dessas realidades, ao contrário, é

sempre mediato, pois é sempre inferido da proposição *eu sou pensante*.

Sendo mediato até que seja provada a sua objetividade, este conhecimento pode, em princípio, ser colocado em questão. Por conseguinte, a verdade da proposição *eu sou pensante* é compatível com a dúvida sobre a existência das coisas externas. Onde, o conhecimento da mente precede, é mais certo e mais evidente do que o conhecimento do corpo.

A estratégia cartesiana é partir da prioridade do conhecimento de si para considerar, ao mesmo tempo, o conhecimento das realidades externas problemático.

Ao tentar fundamentar o saber, isto é, justificar a possibilidade da verdade e validar a certeza objetiva, a filosofia de Descartes “pode ser interpretada como uma tentativa de refutar o cético, não só o cético que duvida da verdade, mas também o cético que duvida da verdade do mundo” (LANDIM, 1997:11).

1.3. CETICISMO, BOM SENSO E CERTEZA

O bom senso é o que existe de mais bem distribuído no mundo. Porque cada um se julga tão bem dotado dele mesmo que mesmo aqueles que são mais difíceis de se contentar com qualquer outra coisa não costumam desejar possuí-lo mais do que já têm: E não é verossímil que todos se enganem a esse respeito. Pelo contrário, isso testemunha que o poder de bem julgar e de distinguir o verdadeiro do falso, que é propriamente o que se denomina bom senso ou razão, é naturalmente igual em todos os homens; e que, por isso, a diversidade de nossas opiniões não provém do fato de uns serem mais racionais do que os outros, mas somente do fato de conduzirmos nossos pensamentos por vias diversas e de não considerarmos as mesmas coisas. Pois não é suficiente possuir um espírito bom; o mais importante é aplicá-lo bem (Descartes, 1989:30).

Ressaltaremos, aqui, somente alguns aspectos do cartesianismo com a finalidade de facilitar, mais adiante, a compreensão do caráter paradoxal da razão moderna, o qual nos conduz, no

limite, à noção de loucura na época clássica. Para tanto, enfatizaremos, sobretudo, o papel do ceticismo e a crença no poder crítico da razão humana individual, cuja função é se opor ao obscurantismo, ao erro, à alteridade da razão, como orientação da própria tarefa da filosofia.

A dúvida cartesiana se impõe ante o objetivo de uma filosofia e de uma ciência que buscam a verdade; ora, afirma Descartes, considerando nossa experiência cotidiana e a história do pensamento, constatamos que o espírito humano está repleto de contradições e de todos os tipos de erro. É necessário, pois, colocar em dúvida a totalidade de nossos conhecimentos, a fim de chegar a uma verdade indubitável, que está no plano da razão, do bom senso:

No cartesianismo, a relevância da experiência do indivíduo de razão no mundo é uma exigência de entender o que é o sujeito pensante, para mostrar que a autoridade da obra impõe-se não mais pela escola a que pertence ou pela tradição a que se filia, mas pelo testemunho racional de seu autor. Trata-se de um movimento de reflexão sobre o ato do conhecimento e suas condições de possibilidade:

Mas, depois que, por alguns anos, apliquei-me a estudar no livro do mundo, e a procurar adquirir alguma experiência, tomei um dia a decisão de estudar também a mim próprio, e de empregar todas as forças de meu espírito na escolha dos caminhos que devia seguir (Descartes, *idem*)

A dúvida metódica é lançada, portanto, não só contra nossos conhecimentos adquiridos, mas também contra nossas próprias faculdades cognitivas, através das quais adquirimos esses conhecimentos. O método da dúvida estende, ao infinito, as justificativas para duvidar tanto dos conhecimentos sensíveis, quanto das verdades matemáticas, mesmo se eu não fizer nenhum paralogismo, repetindo escrupulosamente as regras da lógica, ainda assim, nada garante que não exista um Deus enganador, um gênio maligno, que me faça acreditar que $3+2 = 5$ é falso.

Em *La Philosophie I - Histoire*, Caratini explica: não posso duvidar da minha dúvida, pois se eu duvido que eu duvido, ainda duvido, e assim sucessivamente; eu, que duvido, quer dizer, eu, que penso (porque duvidar já é pensar) não sou alguma

coisa? Talvez eu não seja um corpo, uma vez que coloquei em dúvida a existência dos corpos na primeira meditação, mas para pensar é preciso ser, mesmo que eu só pense erros, mesmo que o gênio maligno sempre empregue toda sua astúcia para me enganar: “ Não há dúvida que eu sou, se ele me engana”. Minha dúvida só é possível porque existo: já que eu penso, eu sou (Caratini, 1983:273).

Portanto, a solução encontrada para tal dúvida encontra-se na afirmação *docogito. Penso, logo existo* é a principal conclusão do argumento. Descartes chega a esta conclusão através de três níveis de complexidade. Em *Iniciação à História da Filosofia*, estes três níveis do argumento são assim explicitados:

O primeiro argumento diz respeito ao que Descartes afirma nesse momento serem as fontes do conhecimento, nossos sentidos, através dos quais estes conhecimento é adquirido. Ora, nossos sentidos são sabidamente enganosos e facilmente podem nos equivocar em qualquer experiência da percepção (...). O Segundo argumento é introduzido, então, representando uma nova etapa na radicalização da dúvida. é possível que, na verdade, eu esteja dormindo e sonhando, e que tudo isso que creio perceber (...) esteja apenas acontecendo em meu sonho. (...) Não dispomos, de fato, de um critério seguro para distinguir o sonho da vigília. (...) Mesmo as imagens fantásticas que possamos formar em nossos sonhos têm uma base no real, em certas características gerais, p.ex., cores e formas, extensão e figura, quantidade e grandeza, a partir das quais são geradas.

O terceiro argumento parte da hipótese de um deus que “ tudo pode e que me criou tal como sou”. Ora, eu poderia, em princípio, ter sido criado de tal forma que acreditasse no céu, na Terra, em todas as coisas, sem que estas existissem. Poderia supor ter sido criado não por Deus, mas por um “gênio maligno” que me enganasse sobre a existência de todas as coisas, incluindo aí as verdades da matemática (MARCONDES, 1997:165-166).

O principal objetivo do argumento do cogito é estabelecer os fundamentos do conhecimento, a

possibilidade do saber científico, segundo o qual os sentidos nos enganam, as instituições nos enganam, os conhecimentos inteligíveis nos enganam, inclusive os das ciências mais sólidas. Descartes busca, portanto, a verdade como certeza irrefutável.

Como vimos, Descartes afirma em *Discurso do Método*, que o bom senso, isto é, a racionalidade, é natural ao homem; neste sentido, o que explica a possibilidade e a ocorrência do erro, do engano, da falsidade deve-se à aplicação incorreta do pensamento para conhecer o mundo. Um método simples, constituído de poucas regras e princípios poderia garantir um conhecimento claro e distinto:

E, como a multiplicidade de leis frequentemente oferece desculpas aos vícios, de modo que um Estado é mais bem dirigido quando, embora tendo muito poucas leis, são elas estritamente cumpridas: assim, em lugar desse grande número de preceitos de que se compõe a Lógica, julguei que me bastariam os quatro a seguir, desde que eu tomasse a firme e constante resolução de jamais deixar de observá-los (DESCARTES, 1978:44).

As quatro regras a que se refere são:

O primeiro preceito era o de jamais aceitar alguma coisa como verdadeira que não soubesse ser evidentemente como tal, isto é, de evitar cuidadosamente a precipitação e a prevenção, e de nada incluir em meus juízos que não se apresentasse tão clara e tão distintamente a meu espírito que eu não tivesse nenhuma chance de colocar em dúvida. O segundo, o de dividir cada uma das dificuldades que eu examinasse em tantas partes quantas possíveis e quantas necessárias fossem... O terceiro, o de conduzir por ordem meus pensamentos, a começar pelos objetos mais simples e mais fáceis de serem conhecidos, para galgar, como por graus, até o conhecimento dos mais complexos... E o último, fazer enumerações tão completas e revisões tão gerais que eu tivesse a certeza de nada ter omitido (DESCARTES, *idem*)

Descartes tenta fundamentar ou legitimar a ciência, demonstrando que é através do método que o homem pode conhecer o real de modo verdadeiro e definitivo. Neste caso, o importante é encontrar

uma certeza básica, livre de dúvidas e indecisões, que possa servir de ponto de partida seguro para o processo do conhecimento. Se, para ele, toda autoridade externa perdeu sua credibilidade, a única alternativa possível para a verdade e a certeza parece ser a interioridade, a própria razão, a luz natural, que o homem possui em si mesmo, sua racionalidade.

Este é o sentido do subjetivismo cartesiano; a busca no indivíduo, no sujeito pensante, da fonte do conhecimento. O conhecimento da natureza, a “leitura do livro do mundo” - da física - só pode ter valor de verdade se for precedido e acompanhado do auto-conhecimento da razão, da reflexão sobre o próprio sujeito do conhecimento.

Contudo, que garantia nos dá a razão de estarmos livres do erro quando nos defrontamos com a loucura?

O homem deve poder ser pensado e entendido, afirma Michel Foucault, porém *o eu penso* tem uma relação de imanência com o impensado, com a desrazão, sendo a obscuridade sua condição de possibilidade tanto no nível do pensamento, quanto no da ação. Apesar de ser sua condição de possibilidade, esta parte sombria nunca pode ser absorvida pelo *cogito* por inteiro.

Este é o caráter paradoxal da razão.

2. DESRAZÃO: O GRANDE MEDO

Exatamente no momento em que a dúvida cartesiana tentava afastar os maiores perigos do erro, afirma Foucault, Descartes adquiria a consciência de que ele não poderia estar louco, a não ser ao reconhecer que todos os poderes da desrazão cercam seu pensamento, ameaçando-o constantemente, inclusive na figura hipotética do gênio maligno.

Como cientista e filósofo, cujo trabalho é pensar, isto é, desenvolver deliberadamente a razão, ele não poderia ser “um destes insensatos”⁷. No caminho da dúvida, Descartes encontra a loucura ao lado do sonho e de todas as formas de erro. Esta possibilidade de estar louco, em última instância, corresponde ao risco de perder o domínio do próprio corpo, do mesmo modo como o mundo exterior pode levar ao erro, ou a consciência adormecer e, em sonho, iludir:

Como eu poderia negar que estas mãos e este corpo são meus, se não for quando me comparo a certos insensatos, cujo cérebro está tão perturbado e ofuscado por vapores negros da bile, que asseguram constantemente que são reis quando são pobres, que estão vestidos de ouro ou de púrpura quando estão nus (...)? (DESCARTES. *apud*. FOUCAULT, 1972)

As pesquisas arqueológicas de Foucault sobre as ciências do homem ressaltam o “seguinte dilema: o fundamento dos compromissos e das práticas adquiridas, exatamente por ser impensado, torna o pensamento e a ação possíveis, porém, coloca sua fonte e seu significado fora de controle. A tentativa de recuperar o fundamento, contudo, está fadada à desilusão. (...) pois, se o fundamento pudesse ser totalmente esclarecido, objetivado e representado, a superação resultante da sujeição da superstição, longe de ser um triunfo, anunciaria o fim de uma ação significativa” (RABINOW & DREYFUS, 1995:40-1).

2.1. OS PODERES DA DESRAZÃO RONDAM O PENSAMENTO:

De acordo com *História da Loucura na Idade Clássica* (Foucault, 1972), Descartes não evita o perigo da loucura do mesmo modo como contorna a eventualidade do sonho ou do erro. Por mais enganosos que sejam os sentidos, com efeito, a força de suas ilusões deixa sempre um resíduo de verdade do qual posso me assegurar- “que eu estou aqui, ao lado da lareira, vestido com um roupão...”.

Em relação ao sonho, a situação é diferente; aproxima-se da imaginação dos pintores, podendo representar figuras estranhas e fantásticas. Contudo, o sonho, assim como a imaginação do artista não podem criar por si mesmos seus objetos, que sempre têm uma base na realidade - há marcas inevitáveis de uma verdade que o sonho não chega a comprometer. Pois, nem o sonho povoado de imagens, nem a clara consciência de que os sentidos nos enganam podem levar a dúvida ao ponto extremo de sua universalidade, o que anularia qualquer possibilidade de razão. As imagens mais fantásticas são compostas de elementos retirados da realidade; o estado honórico é interrompido pela vigília.

Quanto à loucura, afirma Foucault, a situação é bem mais complicada. Se os riscos da razão, apontados por Descartes, não comprometem seu funcionamento, nem o essencial de sua verdade, não é devido à falsidade ou não de uma coisa externa, mesmo em se tratando do pensamento de um louco; mas porque eu, que penso, e justamente porque penso, não posso estar louco.

Para Descartes, não é a permanência de uma verdade que garante o pensamento contra a loucura, como seria o caso do modo como eu poderia me desligar de um erro ou sair de um sonho; sua garantia é uma impossibilidade de ser louco, essencial não ao objeto do pensamento, mas ao sujeito que pensa. Podemos supor que sonhamos e nos identificamos com o sujeito que sonha para encontrar “alguma razão para duvidar”. Ainda assim, a verdade aparece como condição de possibilidade do sonho. Não posso, ao contrário, supor, mesmo em pensamento, que sou louco, pois a loucura justamente é a condição de impossibilidade do pensamento.

2.2. ERRO, SONHO, LOUCURA

Na economia da dúvida, há um desequilíbrio fundamental entre loucura, de um lado, sonho e erro, do outro. A situação é diferente com relação à verdade e àquele que a procura; sonhos ou ilusões são ultrapassados na estrutura da verdade; mas a loucura está excluída pelo sujeito que duvida.

A busca de certeza levada ao limite por Descartes, renunciada pelo ceticismo de Montaigne, apresenta num ponto imponderável a loucura. Em *Ensaio*, nada lhe assegura de que todo pensamento não esteja perpassado pela desrazão. “E o povo? “pobre povo abusado destas loucuras”? O homem de pensamento está ao abrigo destas extravagâncias. E qual razão o faria juiz da loucura?” a razão me instruiu para condenar decididamente uma coisa falsa ou impossível... (MONTAIGNE *apud* FOUCAULT 1972).

Segundo Foucault, entre todas as outras formas de ilusão, a loucura traça um dos caminhos da dúvida mais freqüentados ainda no sec. XVI. Nunca temos certeza de estarmos sonhando ou estarmos loucos, devido à contradição em nossos juízos. Ora, esta certeza, Descartes a adquiriu solidamente e a mantém firmemente: a loucura não

pode mais preocupá-lo. Seria uma extravagância supor que somos extravagantes: como experiência de pensamento, a loucura está implicada em si mesma e se exclui do projeto. Deste modo o perigo da loucura é afastado do exercício da razão.

De acordo com *História da Loucura na Idade Clássica*, a razão se situa na plena posse de si, onde não pode encontrar outras armadilhas além do erro, outros perigos além da ilusão. A dúvida cartesiana desnuda os encantos dos sentidos, atravessa as paisagens do sonho, sempre guiada pela luz das coisas verdadeiras; mas elimina a loucura em nome daquele que duvida, e que não pode mais ser desrazoado (que não pensa, nem existe).

A tese de Foucault é que a problemática da loucura de Montaigne se modifica, de um modo quase imperceptível mas decisivo, ao ser colocada numa região de exclusão. A não-razão do século XVI formava uma espécie de perigo aberto, cujas ameaças poderiam sempre, por direito pelo menos, comprometer as relações da verdade e da subjetividade.

Para Foucault, o caminho da dúvida cartesiana parece testemunhar que no século XVII o perigo se encontra conjurado e que a loucura já não pertence ao sujeito que detém seus direitos à verdade; este domínio que, para o pensamento clássico, é a razão. A partir de então, a loucura fica exilada. Se o homem pode ser louco, o pensamento, como exercício da soberania de um sujeito que se imputa o dever de perceber o verdadeiro, não pode ser insensato.

Uma linha divisória é traçada, tornando impossível a experiência tão familiar ao renascimento de uma razão desrazoável ou aquela de uma razoável desrazão. Entre Montaigne e Descartes há um acontecimento: algo que diz respeito à *ratio*. Porém, acontece que uma história de uma razão como a do mundo ocidental não se esgota, segundo Foucault, no progresso de um racionalismo; esta história é feita, em grande parte, embora secretamente, deste movimento pelo qual a desrazão mergulhou em nosso solo, para desaparecer, sem dúvida, mas, ao mesmo tempo, aí se enraizar.

É este outro aspecto do acontecimento clássico que Foucault quer esclarecer. Mais de um sinal o aponta: nem todos são de origem filosófica,

nem se devem ao desenvolvimento do saber. Foucault analisa os sinais que pertencem a uma superfície cultural mais abrangente - aqueles das experiências que constituem as condições de possibilidade do surgimento do conceito de loucura como doença mental no século XVIII, ou seja, o aparecimento da psiquiatria como saber e como prática institucional em nossa sociedade.

2.3. AS INSTITUIÇÕES E UMA SUPERFÍCIE CULTURAL MAIS ABRANGENTE DA RAZÃO

A questão da desrazão, aparece em Foucault para explicar o aparecimento de saberes - a começar pelo da psiquiatria - a partir das condições de possibilidade externas aos saberes e, ao mesmo tempo, imanentes a eles.

Os discursos são articulados com as práticas não discursivas, ou seja, com acontecimentos não do nível da racionalidade, mas da ordem econômica, social, técnica ou política, tomando corpo nas instituições, nas técnicas, etc. Foucault os analisa como peças de relações de poder, como elementos de um dispositivo essencialmente estratégico.

A. O DESRAZOADO NA INSTITUIÇÃO DE INTERNAMENTO

Histoire de la folie conta que no século XVIII uma série de instituições de internamento foram criadas; aproximadamente para cada 100 habitantes de Paris, um esteve internado por alguns meses, devido a medidas de aprisionamento arbitrarias, correspondentes a uma consciência jurídica não muito clara.

Os loucos foram colocados em regime de enclausuramento, mas não conhecemos seu estatuto, afirma Foucault, nem sua vizinhança com os pobres, os vagabundos, os desempregados, e insensatos. No século XIX, Pinel encontra os loucos isolados nestes muros, e aí os deixa, afirmando tê-los libertado: desde meados do século XVII, a loucura foi ligada a esta terra da segregação e do isolamento, designada como seu lugar natural. O internamento é a estrutura mais visível da experiência clássica da loucura.

Os espaços de isolamento como o Hospital Geral, em Paris não são, nesta época,

estabelecimentos médicos, mas, estruturas semi-jurídicas, uma espécie de entidade administrativa que, ao lado de poderes já constituídos, e fora dos tribunais, decidem, julgam e executam. Os pobres de Paris de todos os sexos, locais, idade, de qualquer qualidade e nascimento, em qualquer estado que possam estar - válidos, inválidos, doentes, convalescentes, curáveis, incuráveis, que se apresentam voluntariamente ou que são, para lá, enviados pela autoridade real ou judiciária. Os loucos que Pinel encontrou na Salpêtrière pertencem a este mundo.

Nestas instituições misturam-se - não sem conflitos - os velhos privilégios da Igreja com relação ao poder e dever de assistência aos pobres e dos rituais de hospitalidade, a preocupação burguesa em ordenar o mundo da miséria; o desejo de assistir, a necessidade de reprimir, o dever de caridade, a vontade de castigar: toda uma prática equívoca, cujo sentido é preciso analisar, simbolizado, sem dúvida, pelos leprosários (que não tinham nenhuma função médica) vazios desde a Renascença, bruscamente retomados no século XVIII por poderes obscuros.

De acordo com Foucault, o classissismo inventou o internamento, um pouco como na Idade Média instituiu-se a segregação dos leprosos; o lugar deixado vazio por estes últimos foi ocupado por personagens novos no mundo europeu: os internos. Estes espaços são repletos de significações políticas, sociais, religiosas, econômicas e morais - que concernem provavelmente certas estruturas do mundo clássico em seu conjunto.

Aquilo que constitui, para nós, uma sensibilidade indiferenciada, é, certamente, para o homem clássico, uma percepção claramente articulada. É este modo de percepção que é preciso interrogar para saber qual foi a forma de sensibilidade com relação à loucura de uma época, que definimos comumente através dos privilégios da razão.

O gesto que, ao traçar o espaço do internamento, lhe conferiu seu poder de segregação e designou para a loucura uma nova pátria, este gesto, por mais coerente e acertado que pareça, não é simples. Ele organiza numa unidade complexa uma nova sensibilidade da miséria e dos deveres da assistência, novas formas de reação diante dos

problemas econômicos do absentismo e da desocupação, uma nova ética do trabalho, e o sonho também de uma cidade onde a obrigação moral reúne-se à civil, sob as formas autoritárias do aprisionamento.

Segundo Foucault, temos o hábito de dizer que o louco na Idade Média é considerado como um personagem sagrado porque era possuído. Mas isto é falso! Se o louco era sagrado é porque, para a caridade medieval, ele participava dos poderes obscuros da miséria, tendo os mesmos direitos à hospitalidade que todos os miseráveis. Se a loucura foi dessacralizada, no século XVII, foi primeiramente porque a miséria passou por esta espécie de modificação que a fez ser percebida dentro do horizonte da Moral. O problema não é mais religioso, mas social. Se, durante a Idade Média, o louco aparecia familiarmente na paisagem humana, é porque vinha de um outro mundo, de fora; agora, ele vai se sobressair sobre um fundo de um problema de "polícia", que diz respeito à ordem dos indivíduos na cidade.

B. O DESRAZOADO DESOCUPADO ONDE A ORDEM DEVE REINAR

Primeiramente o louco era acolhido, afirma Foucault, porque vinha de fora; agora ele é excluído porque vem daqui mesmo, e se relaciona com os pobres, os miseráveis, os vagabundos. A hospitalidade que o acolhe vai se transformar numa medida de salubridade, composta por um conjunto de medidas, que tornam o trabalho ao mesmo tempo possível e necessário para todos aqueles que não poderiam viver sem ele.

Não se trata mais de enclausurar os sem-trabalho, mas de uma nova função de repressão: dar trabalho aos enclausurados, fazendo-os servir à prosperidade de todos: mão de obra barata nos tempos de pleno emprego e altos salários; alternando-se, em período de desemprego, com a reabsorção dos desocupados, e proteção social contra a agitação e os motins. O trabalho não é só uma ocupação, ele deve ser produtivo.

Não é por acaso que o louco foi proscrito como desocupado. Desde a origem, terá seu lugar ao lado dos pobres, bons ou maus, e dos desocupados, voluntários ou não; também serão submetidos às regras do trabalho obrigatório - ape-

sar de justamente aí, onde se misturam aos outros forçados ao trabalho, se diferenciam por sua incapacidade de trabalhar ou de seguir os ritmos da vida coletiva.

A necessidade de dar ao alienado um regime especial, e a grande crise do internamento, que precede a revolução, estão ligadas à experiência da loucura como condenação ética à ocupação, numa imanência social garantida pela comunidade do trabalho.

Esta comunidade adquire o poder de divisão, que lhe permite rejeitar como num outro mundo todas as formas de inutilidade social. É neste outro mundo, afirma Foucault, limitado por potências sagradas do trabalho, que a loucura vai receber o estatuto de doença mental.

Segundo *História da Loucura na Idade Clássica*, se há alteridade do louco na época clássica, não é porque ele vem de outro lugar, é porque está fora da ordem burguesa, e se aliena fora dos limites sagrados de sua ética.

Foucault atribui à prática institucional do internamento do louco um valor de invenção em termos de medida econômica e precaução social. Porém, na história da desrazão, designa um acontecimento muito decisivo: o momento em que a loucura é percebida no horizonte social da pobreza, da incapacidade ao trabalho, da impossibilidade de integração ao grupo da cidade; momento em que é colocada juntamente com os problemas da cidade.

As novas significações atribuídas à pobreza, a importância dada à obrigação ao trabalho, e todos os valores éticos que estão ligados a eles, determinam, à distância, a experiência da loucura nesta época, e o sentido a ela conferido. Segundo Foucault, o espaço concreto da sociedade clássica reserva uma região de neutralidade, uma página branca, onde a vida real da cidade fica em suspenso: a ordem não afronta mais livremente a desordem, a razão não tenta mais dela se afastar, nem recusá-la. A ordem deve reinar num estado puro, num triunfo que se sobrepõe à razão desordenada:

A loucura é, assim, arrancada desta liberdade imaginária que a deixava transbordar sob o céu do Renascimento. (...) Mas, em menos de meio século, ela se encontrou reclusa, e na fortaleza do internamento, ligada à Razão, às regras da moral e a suas noites monótonas (FOUCAULT, 1972:91).

C. O PODER PSIQUIÁTRICO:

Para Foucault há, sem dúvida, uma correlação histórica entre dois fatos: antes do século XVIII, a loucura não era sistematicamente internada; ela era essencialmente considerada como uma forma do erro ou da ilusão. Ainda no começo da Idade clássica, a loucura era percebida como pertencente às quimeras do mundo; podia viver no meio delas, e não tinha de ser separada, a não ser quando tomava formas extremas ou perigosas.

Compreende-se, afirma, nessas condições, que o lugar privilegiado em que a loucura podia e devia explodir na sua verdade não podia ser o espaço artificial do hospital. A terapia se fazia, em primeiro lugar, através da natureza - forma visível da verdade, que tinha em si mesma o poder de dissipar o erro, de fazer desaparecer as quimeras.

Os tratamentos prescritos pelos médicos baseavam-se no corte com o mundo artificial e vão da cidade. Ou, então, no teatro - “natureza invertida”; representava-se para o doente a comédia de sua própria loucura, que era encenada e a ela era dedicada, por um instante, uma realidade fictícia; através de cenários e fantasias, era como se ela fosse verdadeira, mas de maneira que, tomado nessa armadilha, o erro acabasse por explodir aos próprios olhos daquele que era a sua vítima.

A prática do internamento, no começo do século XIX, coincide com o momento no qual a loucura é percebida menos em relação ao erro do que em relação à conduta regular e normal; no qual ela aparece não mais como julgamento perturbado, mas como perturbação na maneira de agir, de querer, de ter paixões, de tomar decisões, de ser livre; em suma, no qual ela se inscreve não mais no eixo verdade-erro-consciência, mas no eixo paixão-vontade-liberdade (FOUCAULT, 1997: 47-8).

A experiência pessoal de Foucault num hospital psiquiátrico em que trabalhava nos anos 50, o leva a um afastamento em relação à este tipo de instituição. Isto o conduz à desconfiança da figura do personagem médico, fazendo-o introduzir, em sua obra, o tema do papel desempenhado pelos funcionários liberais da medicina, ou melhor, a função de seu conhecimento sobre o homem, o desenvolvimento das estruturas de internamento e

de dominação em nossa sociedade. O medo e a angústia, contudo, não estavam distantes de seus estudos; ao contrário: "Tínhamos medo antigamente, afirma Foucault, temos sempre medo de ser internados".

Este medo tem uma origem moral - mal, falta e erro - ligados aos rituais de exclusão da lepra (até o final da Idade Média), associados mais tarde às doenças venéreas, logo tratadas medicamente, e, finalmente, à loucura, da qual a medicina levava muito tempo para se apropriar.

Quando os leprosários se esvaziaram, no final da Idade Média, estes lugares de exclusão foram ocupados pelos pobres, vagabundos, loucos. Em meados do século XVIII, reaparece o medo, formulado em termos médicos, apesar de ser, no fundo, animado por todo um mito moral.

Assustamo-nos com um mal muito misterioso que se espalharia, digamos, a partir das casas de internamento e logo ameaçaria as cidades. (...) E a imagem do horror medieval se impõe novamente, fazendo nascer, nas metáforas do horror, um segundo pânico. (...) A desrazão está presente novamente; mas marcada agora por um indício imaginário de doença que lhe confere poderes de terror (FOUCAULT, 1972).

É importante a observação de Foucault de que muito antes de se saber em que medida o desrazoável é patológico, havia se formado, no espaço do internamento, uma mistura de horror da desrazão e as antigas concepções da lepra. As confusões de seu significado no imaginário social são muito antigas; a vitalidade destes temas é o primeiro agente de síntese entre o mundo da desrazão e o universo médico, que se comunicaram inicialmente pelos fantasmas do medo e da mistura da corrupção com os vícios.

Foucault tenta compreender, através da análise dos documentos históricos - os discursos da literatura, da iconografia, dos tratados científicos, etc - o início do processo de dominação da loucura como saber que expressa a experiência trágica do homem no mundo, em proveito de um saber racional e humanista, centrado na questão da verdade e da moral.

Na verdade, que até o século XIX, para não dizer até agora, não houve saber objetivo da loucura,

porém, somente a formulação, em termos de analogia científica, de uma certa experiência - moral, social, cultural - da desrazão. Ele tenta compreender como se constituíram, historicamente, no século XVI, os privilégios da reflexão crítica e, sobretudo, como a experiência da loucura foi confiscada pela razão. Para Foucault, a psiquiatria é apenas o "monólogo da razão sobre a loucura".

NOTAS

(1) Para uma visão panorâmica da questão da história das ciências hoje, cf. PORTOCARRERO, V. (org.). *Filosofia, história e sociologia das ciências I: abordagens contemporâneas*. Rio de Janeiro: ed. FIOCRUZ. 1994.

(2) Consideramos a obra de Foucault uma trajetória, com fases distintas: da arqueologia, afastando-se da epistemologia francesa, à estética de si, passando pela genealogia dos poderes (do poder disciplinar exercido sobre os indivíduos ao biopoder exercido sobre as populações). "A história arqueológica é datada no âmbito do projeto teórico de Foucault e na trajetória que ela seguiu; L' Archéologie du savoir representa mais um ponto final do que um recomeço radical que, entretanto, se não acontece com ele, virá logo em seguida". (MACHADO, 1982:174). As pesquisas chamadas arqueológicas são: *Histoire de la folie, Naissance de la clinique, Les Mots et les choses*.

(3) Para este tema é muito esclarecedor o capítulo "Discursos e Práticas nos Primeiros Escritos" In: RABINOW, P. & DREYFUS, H.. *Uma trajetória filosófica*. Para além do estruturalismo e da hermenêutica. trad. Vera Portocarrero. Rio de Janeiro: Forense Universitária. 1995.

(4) Cf. os trabalhos de Gerd Borheim, Luiz Bernardo Leite Araújo, Marly Bulcão, Olinto Pegoraro, e outros em HÜHNE, L.M. *Razões*. Rio de Janeiro: ed. Uapê. 1994.

(5) As análises de Roberto Machado são esclarecedoras para esta questão ao tematizarem arte e ciência, ciência e moral, estratégias da crítica da verdade, Zaratustra e o pensamento trágico, a origem do niilismo, a vontade de potência da vida. Cf. MACHADO, R. *Nietzsche e a verdade*. Rio de Janeiro; Rocco, 1984 e idem. *Zaratustra, tragédia nietzschiana*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar. 1997.

(6) Cf. a definição de razão em LALANDE, 1980.

(7) Cumpre precisar o significado do termo insensato: desprovido de senso ou razão; que não revela bom senso. Cf. AURÉLIO, 1980.

Ora, afirma Foucault, não é necessário que os conjuntos de regularidades estabelecidos pelas práticas discursivas coincidam com o que normalmente se chamam ciências ou disciplinas, por mais que, às vezes, suas delimitações possam ser provisoriamente as mesmas. Uma prática discursiva pode reunir disciplinas ou ciências, ou atravessar um determinado número dentre elas e reagrupar numa unidade, por vezes não aparente, várias de suas regiões. recoloca o problema da razão em termos de forças que, enfraquecidas, desembocam na criação de métodos científicos, de teorias do conhecimento, de cre

BIBLIOGRAFIA BÁSICA

CARATINI, R. *La Philosophie. I - Histoire*. Paris: Ségiers. 1983

DESCARTES, R. *Discurso do Método*. Tradução de Denis Huisman. Rio de Janeiro: Ática. 1989.

_____. *Méditations, I, Oeuvres*, Paris: ed. Pléiade.

- FOUCAULT, M. *L'Archéologie du savoir*. Paris: Gallimard. 1969.
- _____. *Histoire de la folie à l'âge classique*. Paris: Gallimard. 1972.
- _____. *Histoire de la Sexualité. L'Usage des plaisirs*. Paris: Gallimard. 1984.
- _____. *Resumo dos cursos do Collège de France (1970-82)* - Micel Foucault; trad. Andréa Daher; consultoria, Roberto Machado. Rio de Janeiro: Zahar, 1997.
- HÜHNE, L. M. *Razões*. Rio de Janeiro: UAPÊ. 1994
- LALANDE, A. *Vocabulaire Technique et critique de la Philosophie*. Paris: PUF. 1980.
- LANDIM FILHO, R. *Idealismo ou Realismo na Filosofia Primeira de Descartes*. In: Fátima R. R. Évora e Oswaldo Giacóia Jr. (eds.) *Idéias de subjetividade na filosofia moderna e contemporânea*. Conferências ANPOF. CNPQ. 1997.
- MACHADO, R. *Zaratustra: tragédia nietzschiana*. Rio de Janeiro: Zahar. 1997.
- _____. *Ciência e Saber. A trajetória da Arqueologia de Foucault*. Rio de Janeiro: ed. Graal. 1982.
- MARCONDES, D. *Iniciação à História da Filosofia: dos pré-socráticos a Wittgenstein*. Rio de Janeiro: Zahar. 1997.
- NIETZSCHE, F. *Crepúsculo dos Ídolos*. Trad. do original *Götzen- Dämmerung* de Edson Bini e Márcio Pugliesi. São Paulo: Hemus. 1976.