

Recebido em ago. 2007

Aprovado em set. 2007

MICHEL FOUCAULT E A TRANSPOSIÇÃO ARQUEOLÓGICA DO SUJEITO TRANSCENDENTAL KANTIANO

AUGUSTO BACH *

RESUMO

Este artigo pretende compreender a transposição arqueológica da questão crítica e a aporia do argumento transcendental. A crítica do transcendental nos primeiros escritos de Foucault revela-se essencial, desde que ela determina tanto as ilusões antropológicas da modernidade quanto o projeto de encontrar uma resposta válida para a questão das condições de possibilidade do conhecimento na renovação do argumento transcendental através do *a priori* histórico.

PALAVRAS-CHAVE

Foucault. Kant. Argumento transcendental. Arqueologia. Loucura.

ABSTRACT

This article intends to understand the archaeological transposition of the critical question and the aporiae of the transcendental theme. The critique of the transcendental in Foucault's early writings reveals itself to be essential, since it governs both the denunciation of the anthropological illusions and the project of finding a valid response to the question of the conditions of the possibility of knowledge in the renewal of the transcendental theme through the historical *a priori*.

KEY WORDS

Foucault. Kant. Transcendental theme. Archaeology. Madness.

* Bacharel e Mestre em Filosofia pela UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ, Doutor em Filosofia pela UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO CARLOS e Pós-doutorando em EPISTEMOLOGIA PELA UNIVERSIDADE DE CAMPINAS é Pesquisador Associado ao CENTRO DE LÓGICA, EPISTEMOLOGIA E HISTÓRIA DA CIÊNCIA DA UNICAMP.

1.0 INTRODUÇÃO

Em 1961, Foucault redige uma tese complementar à sua primeira grande obra arqueológica, *A História da Loucura*, com o intuito de obter seu doutoramento. Essa tese consistia numa tradução à *Antropologia do ponto de vista pragmático* de Kant e foi acompanhada de um comentário inédito cujos corolários filosóficos na obra de Foucault permanecem até hoje esperando a devida exegese na literatura de comentadores. Neste artigo, esperamos ressaltar a importância desse texto bem como a apropriação foucaultiana de alguns elementos do pensamento do filósofo alemão, Kant, que parece iluminar o desdobramento posterior de suas pesquisas arqueológicas nos anos 60. A partir dele, pode-se constatar uma questão que sempre serviu de pano de fundo às reflexões de Foucault: o problema da verdade e de que modo ela aparece relacionada com uma formação histórica de saberes acerca do homem. Em outras palavras, o tema de uma historicidade fundamental dos saberes se desenha lentamente desde a *Introdução à Antropologia de Kant* até os estudos tipicamente arqueológicos, recaindo sobre a sombra do que havia sido nos anos 50 sua preocupação inicial: a busca pelo fundamento em que descansariam os saberes antropológicos associado à figura de um homem postulado a-historicamente¹. Ao revés de referir o tema

¹ Referimo-nos ao trabalhos anteriores à redação de *História da Loucura* durante a década de 1950. Em particular, *Doença mental e Personalidade* de 1954 republicado, sob outro título e profundamente transformado em sua arquitetura interna, em 1962 sob o título de *Doença Mental e Psicologia*.

da constituição de um *corpus* de conhecimento positivo sobre o homem à sua própria figura, Foucault prefere abrir o sentido da pesquisa para uma “antropologia” sustentada pelos fios de uma história tecida em uma dada época do saber.

Se num primeiro momento, durante os anos 50, Foucault havia formulado as questões sobre as ciências do homem (particularmente a psicologia e as psicopatologias) projetando como fundamento inconfesso delas o fantasma de um homem verdadeiro, devido justamente ao estudo do texto da *Antropologia* de Kant ele se encontra obrigado a efetuar uma primeira transformação em suas análises que o leva a problematizar a antropologia como um momento histórico desses saberes; ou seja, ao invés de relacionar a verdade com seu fundamento encontrado na figura do homem ele a desloca substituindo seu referente: doravante não mais o homem, mas a história.² Assim, já nesse texto, a antropologia deixa de designar uma disciplina específica, um domínio de saber, e passa a remeter a um estilo geral de análise que dá conta tanto da empresa das ciências humanas bem como do conjunto das filosofias da finitude, objeto de estudos tematizados por exemplo no capítulo IX de *As Palavras e as Coisas: O homem e seus duplos*. Prevista como tema de inquirição específico de sua tese complementar de doutorado em

² Nessa nova perspectiva não se trata mais de estudar a relação que a doença possa manter com a personalidade, não é mais possível falar em psicologia, doença mental, como se estas noções correspondessem a conteúdos objetivos sem se levar previamente em conta o sistema histórico das condições de possibilidade a partir do qual elas adquirem sentido umas correlativamente às outras.

61, a questão da antropologia acaba por anunciar aquilo que virá a ser tratado arqueologicamente ao longo dos anos 60 como uma *episteme* moderna do saber (século XIX em diante). Interpretada então como uma dimensão de horizonte, quicá insuperável, na qual se inscrevem toda a filosofia moderna desde Kant e ao mesmo tempo o projeto das ciências humanas, a antropologia passa a servir ao mesmo tempo como indicador da medida de afastamento de Foucault das reflexões oriundas do século XIX. Na tentativa arqueológica de buscar um outro modo de pensar a constituição das ciências humanas fora do marco antropológico e na exploração de uma nova maneira de pensamento filosófico, este artigo visa explorar a questão de como a arqueologia se inscrevia na busca de alternativas aos modelos de saberes retirados do campo próprio à antropologia. Propomos então ver qual a relação que o projeto crítico-arqueológico de Foucault mantém com as obras da *Crítica e Antropologia* kantianas ao transpor suas argumentações para o domínio da história.

2.0 A ARQUEOLOGIA E AS CONDIÇÕES DE POSSIBILIDADE HISTÓRICAS DA SUBJETIVIDADE MODERNA

Costuma-se dizer que Foucault fora sempre um crítico demolidor das bases subjetivas de nossos saberes. Com efeito, não se trata para ele, devido justamente ao caráter histórico de suas abordagens, de formular uma nova teoria do conhecimento ou de reformular os fundamentos da subjetividade. Se Foucault não ficou consagrado em suas análises arqueo-genealógicas da

cultura ocidental como um grande epistemólogo ou como um grande legitimador de nossos pensamentos, é porque em sua ótica os problemas da ciência e da filosofia simplesmente não poderiam ser resolvidos no âmbito da própria ciência e da filosofia. *Ipsa facto*, não teria sentido formular uma crítica dos pressupostos científicos em nome ou a partir da ciência mesma visando o seu progresso, a conquista progressiva e indefinida de uma verdade ou de um conhecimento cada vez mais científico. Situando-se numa perspectiva histórica que o singulariza diante dos demais pensadores, o interesse de Foucault sempre foi o de operar uma crítica do conhecimento racional tal como ele existe em nossa cultura desde Sócrates e Platão. Em não mais se perguntando sobre as condições necessárias que legitimem um conhecimento verdadeiro das coisas, a questão se desloca para *descobrir o que somos nós*, sujeitos modernos de conhecimento; o que importa é perguntarmos como chegamos a ser o que somos para, a partir daí, podermos *contestar aquilo que somos* bem como aquilo em que acreditamos como verdadeiro.

Assim, foi na *História da Loucura* que o termo arqueologia apareceu com a significação de uma tentativa, sempre renovada, de estabelecer as condições históricas que possibilitaram o surgimento do discurso científico sobre a loucura. Condições históricas que fornecem ao arqueólogo um saber que subjaz ao conhecimento sistematizado tal qual o formulamos. Ao invés de aceitar que o sujeito é algo sempre dado, como um entidade que preexiste desde sempre aí ao mundo social, Foucault dedicou-se ao longo de sua obra a

averiguar como se constituiu essa noção de sujeito que é própria da Modernidade; como, também, de que modo nós mesmos nos constituímos como sujeitos modernos, isto é, de que maneiras cada um de nós se torna essa entidade a que chamamos sujeito moderno.

Destarte, para Foucault a identidade subjetiva que projetamos acerca de nós mesmos é antes uma conquista frágil e não uma essência, momento de um processo contingente de muitas outras possibilidades. Noutras palavras, ele não inventa, pois, um universo simplesmente sem sujeitos; mas antes procura descrever as condições históricas que tornaram possível este mesmo horizonte moderno em que o sujeito já foi previamente captado pelo discurso e suas práticas subjacentes. De acordo com sua perspectiva, noções tais como o “eu pensante” de Descartes, o “sujeito de conhecimento” de Kant foram fundamentais para que se firmasse entre nós a idéia de que o sujeito é uma entidade já dada, uma propriedade da condição humana e de seu conhecer e, por isso, *desde sempre aí*, atuante no mundo. Já colocar o sujeito no espaço da experiência, não como norma constituinte, mas como forma constituída cuja essência é variável – o que quer dizer não fixa, acabada e idêntica a si mesma – é ressaltar o aspecto contingente que enuncia a possibilidade de sua transformação histórica. Compreende-se, desse modo, que a concepção de pensamento e de filosofia de Foucault exclua o refúgio da identidade e se previna contra as armadilhas ardilosas do fundamento.

Estabelecendo uma digressão, poderíamos dizer que a arqueologia de Foucault acompanha um processo histórico de despersonalização – ou dessubstancialização

– da noção de sujeito na filosofia ocidental. Outrora para Descartes, por exemplo, ele fora considerado como uma coisa ou substância pensante; com Kant ele irá desempenhar o papel de uma função transcendental legitimadora do conhecimento. Por sua vez, a filosofia contemporânea parece acentuar esse processo colocando o sujeito quer seja nos limites da linguagem, como para Wittgenstein, quer situando-o abaixo de uma cadeia de significantes, como para Lacan. Já Foucault, no anonimato de sua pena, deseja efetuar uma redução nominalista do sujeito que passa então a ser lido não como uma substância, mas como um nome: mero produto de uma formação histórica discursiva.

Portanto, será preciso doravante pensarmos o sujeito, conforme deseja a arqueologia, desprovido de sua definição tradicional como consciência, como identidade, substância, suporte ou estabilidade – algo aliás que Foucault defenderá ao longo de sua trajetória mediante diversas teses. Por exemplo: no início de sua carreira se processa a interpretação do primado da historicidade sobre a essência, ou seja, não há mais sujeito articulador da história, mas unicamente modos históricos de funcionamentos subjetivos. Em *Vigiar e Punir* até a *História da Sexualidade I (A vontade de saber)* pode-se encontrar a interpretação de que, afinal de contas, não haverá senão práticas discursivas chamadas dispositivos de saber-poder em cujo registro a dimensão subjetiva deve ser pensada; além da defesa do primado da multiplicidade sobre a unidade. Vê-se, além do mais, que a escrita arqueológica não pretende ser a versão nova de uma velha história; ou seja, a mera repetição de

um antigo horizonte. Ela visa também pensar as relações entre a filosofia e a história fora de toda referência à dialética ou ao antropologismo³. Assim, a antiga convivência estabelecida entre a filosofia e a história, a relação necessária estabelecida por ambas, transformase arqueologicamente na contingência que tornou possível um discurso se constituir historicamente em saber do homem. Recusando as limitações morais desse humanismo que restringem a produção do acaso ou do diferente em nossa vida cultural, Foucault estará preocupado não apenas em pensar o novo, mas também em encontrar uma nova maneira de pensar este novo.



Ocorre, não obstante, que a terminologia utilizada por Foucault neste momento de sua carreira apele explicitamente para expressões recorrentes à terminologia crítica kantiana. Fato na menor das hipóteses inusitado para quem, como visto, desejava pensar fora do marco moderno onde era situado arqueologicamente o pensamento de Kant. Mas, então, quando pretendemos falar de um suposto “kantismo” presente no pensamento inicial de Michel Foucault, de que afinal estamos tratando? É correto dizer que ele se esforça em nos reposicionar diante do *status* de uma ciência humana como a psicologia, pois consoante suas próprias análises a

³ Didaticamente falando, guardemo-nos de interpretar o sentido da expressão “antropologia” como uma disciplina. Pois arqueologicamente trata-se de encará-la como um estilo geral de análise, uma estrutura ou disposição definidora do modo como estão historicamente dispostos os saberes.

verdade dita por tal ciência descansa num solo cuja fundamentação corresponde a uma disposição antropológica dos saberes sustentada pela trama da história em uma dada época. Mas agora, qual *status* fornecer a essas condições de possibilidade definidas pelo arqueólogo? Vê-se que ele indubitavelmente não intenciona fundar a empresa de uma ciência humana como a psicologia seja por intermédio das categorias de um Eu puro, sujeito transcendental, que seja pela noção substancial de uma figura empírica, a alma. Pelo contrário, desde *História da Loucura* até *As Palavras e as Coisas* ele vem descrevendo criticamente as condições de possibilidade históricas do surgimento em nossos tempos de uma ciência como essa; pois que a dimensão da história exige, por sua vez, ser pensada livre dos fundamentos que a levassem a outro solo antropológico.

E se, por isso mesmo, Foucault transpõe o conceito de *a priori* kantiano de uma função legitimadora do conhecimento empírico para a função de fundamento de um determinado tipo de conhecimento histórico (não universal), não seria plausível dizer então que este seu expediente equivaleria a uma traição a Kant, já que toda a força do *a priori* kantiano descansava no fato de estar colocado precisamente como independente da experiência empírica ou histórica?

Tradicionalmente falando, ao menos, a questão crítica da possibilidade do conhecimento esteve associada com a distinção entre o transcendental e o empírico efetuando um corte, respectivamente, entre a esfera constituinte e a constituída. E de fato, assim como em suas *Críticas* Kant procurava descrever as estruturas

a priori do conhecimento científico, da ação moral e política, ou seja, independentes da experiência, Foucault procura rastrear o *a priori* histórico ou concreto do saber. Se Foucault portanto parece estar a par da lição de Kant, e se muito menos está entrevedo um retorno ingênuo ou metafísico a um mundo pré-kantiano, ele no entanto não deixa de conectar, em *História da Loucura*, ao argumento transcendental um tema que deveria estar separado de sua lição; qual seja, o de uma fundação ao mesmo tempo originária acerca dos saberes que a razão formulará historicamente sobre a loucura. Nesse caso, se dermos então muito peso à lição kantiana, diríamos que Foucault não havia tomado consciência das conseqüências ao transpor historicamente o transcendental kantiano. Ora, quicá ele esteja apenas tomando emprestado, senão roubando, conceitos de Kant totalmente desligados da filosofia e da época que lhes outorgava seu sentido. Neste outro caso agora, a noção de *a priori* poderia exercer uma função tão somente descritiva das etapas históricas estudadas sem qualquer peso ontológico que a acompanhe. Assim, sua verdadeira significação deveria ser entendida não como “uma estrutura intemporal” imposta do exterior aos elementos que correlaciona; pelo contrário, ela seria “uma figura puramente empírica” inserida no seio mesma das transformações discursivas⁴.

⁴ Assim dirá posteriormente Michel Foucault em *A Arqueologia do Saber*: “O *a priori* não escapa à historicidade: não constitui, acima dos acontecimentos, e em um universo inalterável, uma estrutura intemporal; define-se como o conjunto das regras que caracterizam uma prática discursiva: ora, essas regras não se impõem do exterior aos elementos que elas correlacionam; estão inseridas no que ligam; e se não se modificam com o[CONTINUA]

Entretanto, um exame mais aprofundado das *démarches* de *História da Loucura* poderá nos fazer duvidar do “feliz positivismo” daquele que se serve do *a priori* apenas para demarcar o caráter anônimo e empírico do discurso estudado. No que tange a este respeito é válido nos remeter ao comentário de Habermas concernente ao estilo transcendental de que toma feição a história arqueológica.

Desta destruição de uma historiografia que se mantém presa ao pensamento antropológico e às concepções humanistas fundamentais resultam esboços de um *historicismo transcendental*, o qual herda, ultrapassando-a simultaneamente, a crítica do historicismo de Nietzsche. A historiografia de Foucault mantém-se, no sentido fraco do termo, ‘transcendental’ na medida em que concebe os objectos da compreensão histórico-hermenêutica do sentido como constituídos – como objetivações de uma prática discursiva subjacente que deve ser compreendida por meios estruturalistas⁵.

Sem dúvida a historiografia arqueológica, que Foucault opõe a toda perspectiva de pensamento humanista da história, permanece transcendental ao definir as condições de possibilidade dos objetos

[CONTINUAÇÃO DA NOTA 4]

menor dentre eles, os modificam, e com eles se transformam em certos limiares decisivos. O *a priori* das positivities não é somente o sistema de uma dispersão temporal; ele próprio é um conjunto transformável. Diante dos *a priori* formais cuja jurisdição se estende sem contingência, ele é uma figura puramente empírica.” (Foucault, *A Arqueologia do Saber*.p.147).

⁵ (Habermas, J. *O Discurso Filosófico da Modernidade*. p. 237-238).

historicamente constituídos, dos discursos racionalmente formulados sobre a loucura. Não obstante, para Habermas seria outrossim este transcendental fraco porque afetado de particularidades e contingências por nossas práticas discursivas subjacentes que modificam e alternam nossas maneiras de compreensão historicamente datadas. Em outras palavras, posto que o curso destas “práticas subjacentes” efetuam suas objetivações mediante um encadeamento de acontecimentos imprevisíveis, nada nos permitiria divisar de início o sentido ou a seqüência do processo histórico de apropriação da loucura pela razão descrito em *História da Loucura*. De acordo com essa interpretação, Foucault jamais teria submetido suas análises a uma forma única ou contínua de sentido a que poderíamos remeter centripetamente toda sua argumentação, pois é precisamente o humanismo filosófico a quem o arqueólogo deseja destruir quem colocava a finitude do sujeito em posição constitutiva de nossa experiência histórica⁶; visto a suposição de origem e de fundamento por trás desta concepção. Já as “práticas

⁶ No que tange às antropologias filosóficas pós-kantianas, Foucault denuncia que se quis fazer da antropologia uma crítica ao considerá-la como um “campo de positividade onde todas as ciências humanas encontram seu fundamento e sua possibilidade”. (*Introdução à Antropologia de Kant*, p.118). Ou seja, referindo a crítica a uma região empírica que situa o transcendental no campo da experiência em que o homem se dá por objeto de saber, as filosofias pós-kantianas confundem o plano empírico com o transcendental tomando o homem como ponto de partida. “De fato, no momento em que se acredita fazer valer o pensamento crítico ao nível de um conhecimento positivo, esquece-se o que havia de essencial na lição dada por Kant. A dificuldade em situar a antropologia em relação ao conjunto crítico deveria ter [CONTINUA]

subjacentes” operariam centrifugamente mantendo o condicionante, transcendental e *a priori* dos saberes racionais objetivados, sempre refém da contingência do discurso ao não lograr manter a perenidade de direito de uma única forma universal aplicável ao horizonte de nossa cultura. Haveria condições transcendentais objetivadoras; muito embora elas se localizem não mais em um sujeito, mas sim em mutantes práticas históricas particulares imanentes ao anonimato do discurso mesmo.

Longe de ser arquetetônico, forte portanto, o tema transcendental em *História da Loucura* pareceria estar identificado mais com a descrição dos conteúdos do conhecimento racional sobre a loucura do que com o espaço que determina; ou seja, consoante as palavras de Habermas, manter-se-ia ele fraco ou sem peso ontológico. Contra qualquer excesso possível de transcendentalismo, Foucault visava deixar a menor dimensão possível para

[CONTINUAÇÃO DA NOTA 6] bastado para indicar que esta lição não é simples. Ela diz, em todo caso, que a empiricidade da antropologia não pode se fundar sobre si mesma; que ela só é possível como repetição da crítica; mas que não poderia deixar de a ela se referir; e que, se ela figura como seu *analogon* empírico e externo, é na medida em que ela se baseia na estruturas do *a priori* já nomeadas e atualizadas. A finitude, na organização geral do pensamento kantiano, jamais pode se refletir ao nível se si mesma; ela só se dá ao conhecimento e ao discurso de um modo derivado; mas aquilo a que ela é obrigada a se referir não é uma ontologia do infinito; são, em sua organização de conjunto, as condições *a priori* do conhecimento. Isso quer dizer que a antropologia está duplamente submetida à crítica: como conhecimento, às condições que ela fixa e ao domínio de experiência que ela determina; como exploração da finitude, às formas primeiras e insuperáveis que a crítica manifesta a seu respeito.” (*Introdução à Antropologia de Kant*, p. 120).

o transcendental a fim de preservar a autonomia e o anonimato de seu discurso⁷.

Não obstante, se em lugar de recorrer às concepções humanistas fundamentais de uma estrutura originária da finitude humana, Foucault optava por um fundamental de uma estrutura determinada como momento histórico, não estaria a arqueologia operando a troca metafórica de um fundamento por outro, a substituição do sujeito antropológico pela história? Transcrevendo o transcendental em termos de experiência histórica fundamental, não se estaria substituindo o Eu puro por uma mera sucessão de experiências culturais como relativas a diferentes épocas transcendentais? Se já na *Introdução à Antropologia de Kant* as críticas de Foucault às ciências humanas e à Antropologia, como o campo de positividade em que todas essas ciências encontram seu fundamento e sua possibilidade, se dão em nome da recusa dessas antropologias filosóficas como tendo acesso natural ao fundamental, não estaria Foucault

⁷ É o que o próprio Foucault, na esteira dessa interpretação de Habermas, declarará em 1972 numa entrevista a Giulio Preti: “Ao longo de toda a minha pesquisa, eu me esforço em evitar toda referência ao transcendental, que seria uma condição de possibilidade para todo conhecimento. Quando eu digo que me esforço por evitá-lo, eu não afirmo que esteja seguro de ter conseguido. Minha maneira de proceder neste momento é de tipo regressiva, eu diria; eu ensaio assumir um distanciamento cada vez maior para definir as condições e as transformações históricas de nosso conhecimento. Eu ensaio historicizar ao máximo para deixar o menor espaço possível para o transcendental. Eu não posso eliminar a possibilidade de me encontrar, um dia, face a um resíduo não negligenciável que seria o transcendental.” (Foucault, *Dits et Écrits I* p. 1241).

também ele recorrendo a uma noção de sujeito fornecida pela história mesma?

Pois bem, se a contingência das práticas discursivas subjacentes de alguma forma se encontra atenuada pela idéia arqueológica de uma experiência histórica fundamental, é preciso supor que esta experiência não esteja integralmente subsumida ao domínio empírico dos saberes. Trata-se pois de encontrar ainda um solo não empírico que seja o de uma estrutura fundamental. Se todos os saberes que a arqueologia examina são tributários de uma ordem, e que Foucault não cessa de teimar em nos dizer que tal ordem não deve ser encontrada no sentido das verdades que esses saberes científicos exibem, é justo perguntarmos então qual é essa experiência fundamental histórica que constituiu a loucura em seu sentido de doença mental.

Numa das páginas finais de *História da Loucura*, quando se tratava então para a arqueologia de esboçar o destino da loucura para o século XIX, e quiçá também para nossos dias, Foucault dava-se conta de ter escrito “a história daquilo que tornou possível o próprio aparecimento de uma psicologia”⁸. Também dizia ele em

⁸ “Em nossa ingenuidade, imaginamos talvez ter descrito um tipo psicológico, o louco, através de cento e cinquenta anos de sua história. Somos obrigados a constatar que, ao fazer a história do louco, o que fizemos foi – não, sem dúvida, ao nível de uma crônica das descobertas ou de uma história das idéias, mas seguindo o encadeamento das estruturas fundamentais da experiência – a história daquilo que tornou possível o próprio aparecimento de uma psicologia. E por isso entendemos um fato cultural próprio do mundo ocidental desde o século XIX.” (Foucault, *A História da Loucura* p.522 – *Histoire de la Folie*. p.548).

seu Prefácio à *História da Loucura* que era na reconstituição de uma experiência originária da loucura, do confronto dos saberes racionais com sua estrutura mais fundamental e anterior, que uma história das condições de possibilidade da psicologia escrever-se-ia como que a si mesma⁹. À primeira vista, tudo poderia se passar então como se (*Als ob*), para além de uma tese geral sobre a história, Foucault intentasse somente descrever a *história das condições de possibilidade da psicologia* e apenas a partir de então fosse levado a operar um recuo histórico; condição mesma, aliás, de uma crítica. Não obstante, acontece que o recuo histórico de Foucault vise nos colocar não apenas à *distância* da loucura historicamente estabelecida, mas procure nos situar também *na distância* mesma dessa loucura em relação à história. Posto que ela, a loucura em seu caráter de experiência originária, se situava para fora da história.

Mais do que uma experiência transcendental que realizaria a síntese dos dados empíricos coletados da história, é através da suposição da existência de uma experiência originária ou não meramente empírica – que seja anterior à constituição do espaço empírico como objetividade fenomenal e na qual essa objetividade mesma encontraria seu recurso definitivo – que Foucault advoga a legitimidade de seu projeto arqueológico. Invocando uma outra experiência que possa valer como fundamento das ciências psicológicas – uma experiência

⁹ “Na reconstituição dessa experiência da loucura (*que excede aos limites da razão*), uma história das condições de possibilidade da psicologia (*racional*) escreveu-se como que por si mesma (grifo nosso).” (Foucault, *Folie et déraison* em *Ditos e Escritos* p. 193).

a priori situada no entrecruzamento histórico do transcendental com o empírico – a arqueologia estabelece, não apenas as condições históricas de uma psicologia, mas as condições de possibilidade da história mesma. Sob este ponto de vista, não teria sido a própria história possível senão desde uma separação prévia entre as linguagens da razão e da loucura. O sentido da história encontraria então suas condições de possibilidade não em uma estrutura de reconhecimento progressivo das formas de razão, mas nos gestos constitutivos de recusa da loucura. Seu sentido mesmo só seria possível sobre o “fundo de uma ausência de história”. Na tentativa de tornar mais clara essa questão, será preciso recorrer a um trecho de seu Prefácio à *História da Loucura* de 1961 que, como nenhum outro do livro, explicita melhor este redobramento do empírico em transcendental.

Desde sua formulação originária, o tempo histórico impõe silêncio a alguma coisa que não podemos mais apreender depois senão sob as espécies do vazio, do vão, do nada. A história só é possível tendo como fundo uma ausência de história, no meio do grande espaço de murmúrios, que o silêncio espreita, como sua vocação e sua verdade [...] Equívoco dessa obscura região: pura origem, já que é dela que nascerá, conquistando pouco a pouco sobre tanta confusão as formas de sua sintaxe e a consistência de seu vocabulário, a linguagem da história; e resíduo último, praia estéril das palavras, areia percorrida e logo esquecida. [...] A grande obra da história do mundo é indelevelmente acompanhada de uma ausência de obra, que se renova a cada instante, mas

que corre inalterada em seu inevitável vazio ao longo da história; e desde antes da história, uma vez que ela já está lá na decisão primitiva, e ainda depois dela, uma vez que ela triunfará na última palavra pronunciada pela história. A plenitude da história só é possível no espaço, vazio e povoado ao mesmo tempo, de todas as palavras sem linguagem que fazem ouvir, a quem afinar a orelha, um barulho surdo abaixo da história, o murmúrio obstinado de uma linguagem que falaria *sozinha* – sem sujeito falante e sem interlocutor. [...] Raiz calcinada do sentido.”¹⁰

De acordo com essas palavras, a experiência da loucura, que nos remeteria a uma temporalidade originária de nós mesmos, é condição transcendental de possibilidade da própria história ao se situar previamente à separação entre a razão e a loucura, entre a obra e a ausência de obra, o sentido e o vazio de sentido. Se a loucura, considerada num só momento fundadora e inauguradora do tempo histórico da obra de razão, jaz ainda como uma identidade por trás de toda cronologia evolutiva, é porque a identidade de que estamos tratando não concerne a uma mera construção simbólica ou nominalista de Foucault. Fato que eliminaria, aliás, a legitimidade universal de todas as dúvidas ou críticas que poderíamos antepor ao que nos foi produzido racionalmente como verdade. Pois se existe uma identidade autêntica, e não apenas uma pluralidade de identidades construídas em diferentes etapas de nosso pensamento, a luta resistente de Foucault por sua reconstituição primeira manifesta-se numa forma de

¹⁰ (Foucault, *Prefácio (Folie et déraison)* em *Ditos e Escritos* p.144).

delimitar criticamente as fronteiras e os limites de uma linguagem racional que procura se impor como legítima.

Em outras palavras, tudo se passa “como se” (*Als ob*) as figuras empíricas descritas pela arqueologia ao longo de *História da Loucura* não fossem senão a reprise, o redobramento de uma mesma estrutura transcendental de recusa da loucura e constitutiva do campo histórico. Elas, desse modo, não fazem senão repetir a apropriação da voz da loucura sob a linguagem da razão acentuando cada vez mais o processo de síntese e ocultação da loucura sob a linguagem da razão. Enquanto a *Crítica* kantiana colocava o transcendental puro (*Ego a priori*) como forma de síntese entre as representações, a arqueologia descreve criticamente a emergência em nossos tempos de uma atividade sintética (a psicologia) que se descobre como estando precedida retrospectivamente desde o sempre por duas experiências anteriores da desrazão: uma jurídica (herdada desde o século XVI e sobre a qual o conhecimento médico irá se sobrepor) e outra social. (herdada do século XVII). Daí Foucault afirmar neste mesmo prefácio que é essa estrutura originária da loucura que “dá conta da passagem da experiência medieval e humanista da loucura a esta experiência que é a nossa, e que confina a loucura na doença mental”¹¹. Pois essa síntese histórica e ocultante se coloca justamente no lugar vazio que corre inalterado ao longo da história; vazio histórico receptor dos dados históricos mas heterogêneo ao escopo da história mesma. O *a priori concreto* da psicologia então, essa espada de Dâmocles que para a *Crítica* de Kant seria

¹¹ (Foucault, *Ibidem*, p. 146).

somente da ordem do transcendental, transpõe-se dessa maneira na ordem empírica da história como um originário que não é cronologicamente primeiro; mas desde que apareceu tardiamente no domínio da história como a síntese da sucessão de figuras anteriores da loucura revela-se a Foucault como estando já antecipado pelas figuras históricas do século XVI e XVII. Assim, parece-nos que aquilo que na *Crítica* de Kant aparecia com sendo da ordem das condições puras *a priori*, repete-se, na arqueologia, como ordem do originário e da existência concreta. Vê-se, além do mais, quão peso ontológico a arqueologia estaria conferindo dessa maneira a um *a priori* que não executa um papel apenas descritivo.

3.0 ARQUEOLOGIA E A BUSCA DE RECONSTITUIÇÃO DE UMA EXPERIÊNCIA FUNDAMENTAL

Se, conforme a tese arqueológica presente em *História da Loucura*, a psicologia ou a psiquiatria modernas, devido a um obscuro direito de herança nas formas de consciência da loucura, têm suas condições de possibilidade definidas na própria idade clássica, é porque sempre há anteriormente e mais fundamentalmente nas análises de *História da Loucura* uma referência às avessas a um ponto de apoio fora da história ou do tempo. Quer dizer, se a prática histórica do internamento que se organiza às voltas de sua coerência própria precede a constituição da loucura enquanto doença mental, é porque a experiência antropológica de uma ciência humana como a psicologia no século XIX dar-se-á tendo

como pressuposto essa exclusão social dos desviantes¹². Mais do que teórico, é institucional o gesto que prepara nosso conhecimento da loucura. Ou seja, ao invés de estar já antecipada cientificamente no gesto clássico de segregação, a experiência médica da loucura, pelo contrário, recebe dele seus modelos de representação que culminarão em suas formas atuais: a reclusão na inverdade do silêncio e condenação ética¹³. Assim, a experiência moderna da loucura comportará um aspecto duplo: reinterpretação das estruturas herdadas de experiências anteriores e a constituição de um novo espaço conceitual.

E se Foucault a todo momento de sua *démarche* não deixa de estar trabalhando com categorias metafísicas opondo os termos verdade e ilusão, ser e aparência, é porque sempre esteve conceituando a estrutura originária da loucura, nesta sua maneira algo nostálgica, algo mítica e algo narcísica de se referir a um passado “pré-histórico”, como a mais autêntica verdade da razão. Foucault, neste momento de sua carreira, denuncia a formulação mítica de uma consciência científica que toma por evidência positiva do

¹² “O classicismo formava uma experiência moral da desrazão que serve, no fundo, de solo para nosso conhecimento ‘científico’ da doença mental” (Foucault, *A História da Loucura* p. 107 – H.F. p. 121).

¹³ “As antigas casas de internamento, sob a Revolução e o Império, foram paulatinamente reservadas aos loucos, mas desta vez **aos loucos apenas**. Os que a filantropia da época liberou são então todos os outros, **exceto** os loucos; estes encontrar-se-ão no estado de serem os herdeiros naturais do internamento e como os titulares privilegiados das velhas medidas de exclusão.” (Foucault, *Doença Mental e Psicologia* p. 81).

conhecimento os gestos históricos que nos constituíram. Enquanto no século XVII se internava o louco para aliená-lo de seu espaço, dir-se-á no século XIX que se interna o louco porque ele é já um alienado. Sua crítica de uma verdade psicológica da doença mental se faz em nome, pois, de uma verdade ontológica da loucura. O olhar arqueológico debruçado em direção ao fundamento dos gestos históricos manifesta o solo dessas conceitualizações abstratas que se enraízam justamente na ocultação de sua origem histórica. Essa pesquisa arqueológica da origem, ao lançar seu olhar sobre a história com o intuito de saber de onde viemos, promete-nos o retorno necessário daquilo que tínhamos sido ou daquilo que ainda profundamente poderemos ser. O estilo de descrição empírica das formas assumidas pela loucura se torna então ao mesmo tempo o estilo da descrição transcendental de tal silêncio que, não esqueçamos, ambiciona dar voz não ao louco, mas à linguagem eternamente murmurada da loucura. Trata-se, pois, para Foucault de pensar uma experiência fundamental como dobra histórica das consciências dispersas da loucura sobre uma estrutura originária da desrazão. Afinal, o monólogo que as diferentes épocas da razão impõem à loucura nunca foi absoluto, já que por trás da mecânica repressiva do poder racional uma abafada consciência trágica nunca deixou de permanecer em vigília.

Pois fora partindo dessa controversa figura de uma loucura pura – aquém de qualquer figura histórica, obscura raiz comum onde razão e desrazão estão confusamente implicadas – que ele procurou descrever as condições de possibilidade do surgimento de uma

psicologia em nossos tempos. Se uma ciência do homem como a psicologia, privilegiando como objeto de estudo o domínio negativo em que as faculdades racionais soçobram e manifestam suas falhas, indica que as “reflexões sobre a negatividade estavam nas linhas de força da pesquisa antropológica”¹⁴, Foucault, mediante o aprofundamento dessa noção de negativo retirada dos saberes antropológicos, parece operar uma repetição autêntica da Crítica kantiana em *História da Loucura*. Aquilo que na *Crítica* era considerado da ordem das condições puras *a priori* – de um Eu como ato puro, forma da síntese frente a uma dispersão primeira do dado empírico – parece transpor-se arqueologicamente como sendo da ordem do originário¹⁵.

¹⁴ (Foucault, *Introdução à Antropologia de Kant*, p. 25).

¹⁵ Essas questões já haviam sido explicitamente tematizadas no comentário à *Antropologia* de Kant. Segundo Foucault, seria na *Antropologia* e não na *Crítica* que a inflexão do tema transcendental e do *a priori* se realizaria em termos de originário refletindo o dado empírico em termos de experiência concreta; ao invés de tematizá-los como uma dispersão primeira tal qual feito na *Crítica*. Assim ele afirmava: “A antropologia também tem o cuidado de distinguir sentido interno de apercepção. Esta é definida por consciência do que o homem faz; aquela, por consciência do que lhe ocorre. Definições que corroboram as da *Crítica*, mas com uma certa defasagem. A apercepção, que a *Crítica* reconduzia à simplicidade do Eu penso, é aproximada agora da atividade originária do sujeito, enquanto que o sentido interno, que a *Crítica* analisava segundo a forma *a priori* do tempo, está dada aqui na atividade primitiva de um “jogo de idéias, jogado fora da própria atividade do sujeito e que faz do sentido interno mais o signo de uma passividade inicial que de uma atividade constitutiva.” (*Introdução à Antropologia de Kant* p. 9). E mais adiante no final de seu comentário: “A Antropologia é sistemática. Sistemática em virtude de uma estrutura que é a da [CONTINUA]

Ora, somos levados a crer a partir dessas palavras que noções “paradoxais” da arqueologia, deveras utilizadas nos anos 60 por Foucault (como a de *a priori* histórico, experiência fundamental), acreditem estar realizando um projeto filosófico contido no interior mesmo da obra kantiana. Ainda que seja verdade dizer também que em *A Arqueologia do Saber* (1969), livro publicado oito anos após a primeira edição de *História da Loucura*, Foucault apresentará uma concepção algo diferente da história arqueológica onde estarão praticamente ausentes tamanhas referências nostálgicas a uma tal idéia, algo mística, algo lírica, de uma experiência fundamental da loucura atravessando subjacentemente os séculos por se apresentar como uma estrutura única de espaço comum a diversos saberes. A insistência na noção de experiência que parecia

[CONTINUAÇÃO DA NOTA 15] Crítica que ela repete. Mas o que a Crítica enuncia como determinação, na relação entre a passividade e a espontaneidade, a Antropologia o descreve ao longo de uma dispersão temporal que não acaba jamais e que nunca começou; aquilo com que a Antropologia lida já está sempre lá e nunca é inteiramente dado; o que é começo para ela está consagrado a um tempo que a envolve de todos os modos, de longe e de cima. Não é que o problema da origem lhe seja estranho, ao contrário, ela restitui a ele seu verdadeiro sentido, que não é de expor e de isolar, no instante, o inicial; mas de reencontrar uma trama temporal que, por já ter começado, não é por isso menos radical. O originário não é o realmente primitivo, é o verdadeiramente temporal. (...) Haveria aí uma falsa Antropologia: é aquela que tentaria deslocar para um começo, para um arcaísmo de fato e de direito, as estruturas do *a priori*. A Antropologia de Kant nos dá uma outra lição: repetir o *a priori* da Crítica no originário, ou seja, em uma dimensão verdadeiramente temporal.” (p. 28)

estruturar, ao modo de um *leitmotiv*, suas obras desde a *Introdução à Antropologia de Kant* até *As Palavras e as Coisas* encontrará uma verdadeira ruptura neste momento de sua carreira. Neste livro de 1969, que em sua falsa ingenuidade propõe-se a retomar sistematicamente as obras precedentes da década de 60 com o intuito de expressar o seu fundo conceitual comum, essa noção é abandonada completamente. Ainda que fundamental para a compreensão do desenvolvimento argumentativo de *História da Loucura*, essa hipótese de uma experiência originária e fundamental da loucura atravessando os séculos foi criticada pelo próprio autor quando afirma, em *Arqueologia do Saber*, que: “não se trata de interpretar o discurso para fazer, através dele, uma história do referente”. O que é justificado ainda da seguinte maneira:

Não se procura reconstituir o que podia ser a própria loucura, tal como ela se apresentaria inicialmente a alguma experiência primitiva, fundamental, secreta, apenas articulada, e tal como teria sido organizada em seguida (traduzida, deformada, deturpada, reprimida talvez) pelos discursos e pelo jogo oblíquo, freqüentemente retorcido, de suas operações. Sem dúvida, semelhante história do referente é possível; não se exclui de imediato, o esforço para **desenterrar e libertar** (grifo nosso) do texto essas experiências ‘pré-discursivas’. Mas não se trata, aqui, de neutralizar o discurso, transformá-lo em signo de outra coisa e atravessar-lhe a espessura para encontrar o que permanece silenciosamente aquém dele.” Essas palavras de Foucault, ele o admite em nota, são escritas “contra um tema explícito em *Histoire de la folie* e presente várias vezes no prefácio.” Tratar-se-á então

de definir o seu trabalho como a tarefa de “substituir o tesouro enigmático das ‘coisas’ anteriores ao discurso pela formação regular dos objetos que só nele (**o discurso**, grifo nosso) se delineiam; definir esses objetos sem referência ao *fundo das coisas* ¹⁶.

Eis aí, sem dúvida, uma arqueologia que pensa com categorias diferentes de seu primeiro grande livro abandonando de todo seu horizonte conceitual e, além disso, uma das razões da supressão do prefácio de 61 na segunda edição de seu livro publicada onze anos depois. Ainda que a loucura, concebida liricamente neste prefácio como algo essencial e vívido, não seja propriamente um objeto – uma realidade, mas antes uma experiência ou fenômeno de linguagem – Foucault está, com as palavras acima, intencionalmente rejeitando toda a temática fenomenológica de tentativa de uma apreensão imediata do objeto ao suprimir a referência às “coisas anteriores ao discurso.” A questão da imanência, associada com a análise das práticas discursivas, responderá ao problema de compreender a ausência de origem ou de fundamento. Tratando-se, deste modo, de desvencilhar-se das quimeras de um humanismo sedutor em teoria porém temível em realidade; faz-se necessário portanto substituir o princípio de transcendência do ego pela busca das formas da imanência da subjetividade histórica. A história assim não mais revelará o seu “segredo”, não será doravante o lugar da verdade; pois o túmulo de Abraão está vazio. Lá não restariam sequer ossos! Quiçá nem mesmo um

¹⁶ (Foucault; *Arqueologia do Saber*, p. 54).

Kierkegaard tenha descoberto o seu segredo. Todas as entidades e objetos de estudo possíveis ao historiador serão reconstruídas ou reinventadas então no plano imanente do próprio discurso sem mais qualquer alusão a um túmulo pré-discursivo. Dos temores e tremores que assim se apoderam do projeto humanista, nascerá uma arqueologia de nossas fundações. De acordo com sua tese nominalista, não será portanto através de uma referência às coisas mesmas¹⁷ que se poderá definir as palavras; mas será através das palavras mesmas que poderemos conceber os “objetos” produzidos pelo discurso. Por conseqüência, a supressão e a destruição do “falso objeto” chamado “experiência originária da loucura”, concebido agora como uma questionável evidência por se localizar fora do âmbito discursivo, será inevitavelmente acompanhada da destruição do próprio sujeito capaz de experimentá-lo.

Ocorre, porém, que a preocupação posterior de Foucault em *Arqueologia do Saber* não será apenas com a pressuposição dessa experiência mais fundamental que jaz abaixo dos discursos; mas outrossim com sua implícita admissão de “um sujeito anônimo e geral da história” que a acompanharia. Pois a destruição deste “falso objeto” é seguida da supressão de seu correlato, de um sujeito capaz de testemunhar acerca da loucura. Como não pode existir para o nominalismo de Foucault sujeito senão historicamente constituído, seria forçoso então admitir uma espécie de sujeito anônimo e geral

¹⁷ Poderíamos dizer “retorno às coisas” mesmas, se quisermos lembrar o parentesco husserliano e o *leitmotiv* fenomenológico da expressão.

que fundamentasse essa experiência originária da linguagem. De certa maneira, podemos dizer que em *A Arqueologia do Saber* Foucault está reprovando a si mesmo por ter cometido o erro de, ao invés de definir as diferentes e plurais maneiras que nossa cultura inventou (*Erfindung*) na constituição histórica dos sujeitos, procurar ainda a origem (*Ursprung*) e a identidade da linguagem¹⁸.

4.0 CONCLUSÃO

O futuro desaparecimento de tais nostálgicas, líricas e míticas sugestões estará diretamente concatenado às posições adotadas em *Arqueologia do Saber*. Pois considerar o sujeito apenas uma realidade circunstancial, produto de uma formação histórica particular, acarreta um distanciamento definitivo em relação à temática da origem (*Ursprung*) assumida francamente em seu primeiro Prefácio à *História da Loucura*. Podemos dizer, de um certo modo, que esta

¹⁸ “Este trabalho não é a retomada e a descrição exata do que se pode ler em *Histoire de la Folie, Naissance de la Clinique* ou *Les Mots et les Choses*. Em muitos pontos, ele é diferente, permitindo também diversas correções e críticas internas. De maneira geral, *Histoire de la Folie* dedicava uma parte bastante considerável, e aliás bem enigmática, ao que se designava como uma ‘experiência’, mostrando assim o quanto permanecíamos próximos de admitir um sujeito anônimo e geral da história. [...] Entristece-me o fato de que eu não tenha sido capaz de evitar esses perigos: consolo-me dizendo que eles estavam inscritos na própria empresa, já que, para tomar suas medidas, ela mesma tinha de se livrar desses métodos diversos e dessas diversas formas de história [...]” (Foucault, *Arqueologia do Saber*, p. 55).

arqueologia dos saberes racionalmente formulados acerca da loucura prepara, desde já, uma redução nominalista da antropologia filosófica. Afinal, a história arqueológica das condições de possibilidade acentua justamente o caráter precário das pretensões de universalidade dos saberes historicamente elaborados acerca do sujeito¹⁹. Contrariamente às características a-históricas do conceito de *a priori* kantiano e sua versão trans-histórica husserliana, Foucault propõe a hipótese algo paradoxal de um *a priori* encontrado na história mesma, que jaz abaixo dela definindo suas condições de possibilidade, elas mesmas variáveis, a partir das quais o surgimento dos saberes de uma dada época torna-se possível.

¹⁹ A título de esclarecimento da expressão, aqui utilizada, nominalismo histórico referente à prática arqueológica, é válido citar algumas palavras de Foucault pronunciadas a este respeito: “Meu objetivo será mostrar-lhes como as práticas sociais podem chegar a engendrar domínios de saber que não somente fazem aparecer novos objetos, novos conceitos, novas técnicas, mas também fazem nascer formas totalmente novas de sujeitos e de sujeitos de conhecimento. O próprio sujeito de conhecimento tem uma história, a relação do sujeito com o objeto, ou, mais claramente, a própria verdade tem uma história. [...] Atualmente, quando se faz história – história das idéias, do conhecimento ou simplesmente história – atemo-nos a esse sujeito de conhecimento, a este sujeito da representação, como ponto de origem a partir do qual o conhecimento é possível e a verdade aparece. Seria interessante tentar ver como se dá, através da história, a constituição de um sujeito que não é dado definitivamente, que não é aquilo a partir do que a verdade se dá na história, mas de um sujeito que se constitui no interior mesmo da história, e que é a cada instante fundado e refundado pela história. É na direção desta crítica radical do sujeito humano pela história que devemos nos dirigir.” (Foucault, *A Verdade e as Formas Jurídicas*, p. 8-10).

No entanto, ela não deixa de estar associada ainda assim a uma experiência primeira e mais profunda que reenvia, ao seu turno, a contingência desses saberes a um fundamento sem pátria nem data que estaria por detrás de todas as máscaras; ou seja, de acordo com o posicionamento futuro de Foucault em *A Arqueologia do Saber*, ela terminaria por estar também bastante próxima de postular um sujeito anônimo e geral da história. Pois o tema expresso de uma suposta linguagem originária da loucura reinveste o sujeito de uma experiência que se apresenta como não empírica, aceitando a existência de uma identidade entre razão e loucura atravessando os séculos situada *de profundis*, ou melhor, fora da própria história. Daí o fato de ser ela sem pátria nem data e de nossa concomitante dificuldade em analisá-la. Foucault não pode estar aí, portanto, apenas realizando a crítica nominalista daquilo que se apresenta hoje como universal e necessário, a psiquiatria e a psicologia, mas também afirmando a existência originária de algo positivo e fundamental.

Destarte, embora concebida como uma espécie de “contra-fenomenologia” – desafiando o projeto fenomenológico e seguindo a paixão oposta – não estaria a arqueologia correndo o risco de soçobrar nos mesmo prejuízos, a saber, num “sono antropológico”? Recusando qualquer substrato positivo para o domínio geral da antropologia mediante uma noção radicalizada de alteridade, como a história arqueológica poderia oferecer o solo – situado fora da história mesma – a partir do qual todas as ilusões humanistas podem ser denunciadas? Se o que varia historicamente são os diversos sentidos que

a razão atribuiu à loucura ao longo das épocas, mas não o seu suporte, não estaria Foucault retomando um antigo projeto ontológico através dessa *História da Loucura*? Mais ainda, não estaria a arqueologia requerendo desta maneira uma fenomenologia que ela mesma era incapaz de formular? Nesse sentido, o jovem Foucault parece tomado numa contradição que opõe seu anti-humanismo aos pressupostos de seu próprio método.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

RABINOW, Dreyfus y. *Michel Foucault: um percurso filosófico*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995.

FOUCAULT, M. (1) *A Arqueologia do Saber*. Rio de Janeiro: Forense Universitária 2002.

_____. (2) *A Verdade e as Formas Jurídicas*. Rio de Janeiro: Nau, 1999.

_____. (3) *Dits et écrits I*. Paris: Gallimard, 2001.

_____. (4) *Ditos e Escritos I*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1999.

_____. (5) *Doença Mental e Psicologia*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro 1994

_____. (6) *Histoire de la folie à l'âge classique*. Paris: Gallimard, 1972.

_____. (7) *História da Loucura*. Trad. José T. Coelho Neto. São Paulo: Perspectiva, 1978.

_____. (8) *Introdução à Antropologia de Kant*. Inédito.

HABERMAS, J. *O Discurso Filosófico da Modernidade*. Trad. Ana Maria Bernardo. Lisboa: Dom Quixote, 1996.

HAN, Béatrice. *Foucault's Critical project (between the transcendental and the empirical)*. Stanford: Stanford University Press, 2001.

MACHADO, Roberto. *Ciência e Saber – A trajetória da Arqueologia de Foucault*. Rio de Janeiro: Graal, 1981.

_____. *Foucault, a filosofia e a literatura*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

MACHERREY, P. *Nas origens da História da Loucura – uma retificação e seus limites in Recordar Foucault*. São Paulo: Brasiliense, 1985.

VEYNE, Paul. Foucault revoluciona a história. IN: *Como se escreve a história*. Brasília: UnB, 1993.