

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DO RIO GRANDE DO SUL
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA
MESTRADO

FEDERICO TESTA

**FILOSOFIA E DESRAZÃO:
PODER, RESISTÊNCIA E ESTÉTICA NA
HISTÓRIA DA LOUCURA DE
MICHEL FOUCAULT**

Prof. Dr. Nythamar de Oliveira

Orientador

Porto Alegre
2012

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DO RIO GRANDE DO SUL
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

**FILOSOFIA E DESRAZÃO: PODER, RESISTÊNCIA E ESTÉTICA NA
HISTÓRIA DA LOUCURA DE MICHEL FOUCAULT**

Dissertação apresentada como requisito para
obtenção do grau de Mestre pelo Programa de Pós-
Graduação em Filosofia da Pontifícia Universidade
Católica do Rio Grande do Sul.

Federico Testa

Orientador: Prof. Dr. Nythamar de Oliveira

Porto Alegre

2012

FEDERICO TESTA

**FILOSOFIA E DESRAZÃO: PODER, RESISTÊNCIA E ESTÉTICA NA
HISTÓRIA DA LOCURA DE MICHEL FOUCAULT**

Dissertação apresentada como requisito para
obtenção do grau de Mestre pelo Programa de Pós-
Graduação em Filosofia da Pontifícia Universidade
Católica do Rio Grande do Sul.

Aprovada em: _____ de _____ de _____.

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Nythamar de Oliveira (PUCRS)

Prof. Dr. Ronel Alberti da Rosa (PUCRS)

Prof. Dr. Alfredo Veiga-Neto (UFRGS)

Porto Alegre

2012

Agradecimentos

São muitos aqueles sem os quais este trabalho não teria sido possível. Gostaria de agradecer principalmente aos professores Alfredo Veiga-Neto, Ronel Alberti da Rosa, bem como a José Augusto Avancini e Nythamar Oliveira, por sua leitura atenta e dedicada. Agradeço sinceramente a presença, a paciência e o cuidado de Sara ao longo deste percurso.

Resumo: O trabalho aqui realizado apresenta uma possibilidade de releitura da *História da loucura* a partir da reintegração do primeiro prefácio escrito ao livro e sua problemática. Interroga a *História da loucura* sobre uma possível filosofia da experiência, uma ontologia, e ainda, uma estética, pouco ou precariamente explicitadas no livro. Na vizinhança do projeto de interrogação da alteridade, dos limites, da transgressão, da proscricção, uma das indagações fundamentais do livro é vista como sendo aquela sobre a cultura e sobre a história. Trata-se da pergunta por suas condições de possibilidade, por aquilo que permanece para elas como impensado ou esquecido, e a estrutura fundamental de exclusão e segregação que as constitui. Foi a partir da noção de *arqueologia do silêncio* que se colocou, na dissertação, a pergunta sobre o *que* foi silenciado (a própria loucura), e, por outro lado, pelos gestos, ações e processos que reduziram esse sujeito ao silêncio, ou seja, a história dos procedimentos de poder correcionais e policiais que se constituem em relação aos insensatos e as instituições que os abrigam. É como uma arqueologia dos processos de captura e confinamento dos loucos - que os privam de sua linguagem - que a arqueologia consegue abordar as condições de possibilidade da instauração da doença mental como objeto de conhecimento e terapêutica, e da medicina mental como saber científico. Essa ideia de silêncio levou, enfim, à discussão das principais formas de ação do poder na *História da loucura*, bem como a um esboço precário das formas de resistência vinculadas às transgressões dos interditos de linguagem. Com isso, tentativa aqui esboçada foi a de ligar a *História da loucura* à reflexão de Foucault sobre a arte, a literatura e a linguagem, perguntando por uma estética na *História da loucura*, a partir da discussão sobre a imagem, o visual e o visível na obra do autor, bem como as relações da loucura com a arte e as dimensões estéticas associadas à desrazão enquanto conceito cultural. A dissertação discutiu o papel da arte e da estética no projeto filosófico empreendido por Foucault na *História da loucura*, bem como sua posterior autocrítica e reinterpretação da obra.

Palavras-chave: Loucura. Experiência. Arte. Estética. Poder. Resistência. Arqueologia.

Abstract: This thesis presents a possibility of reading Michel Foucault's *Madness and civilization*, reintegrating the first preface of the book and its problematic. The author interrogates *Madness and civilization* about a possible philosophy of experience and aesthetics, not made explicit by Foucault in his book. In the vicinity of the project of interrogating otherness, limits, transgression, and proscription, one of the fundamental questions of the book is seen as the one about culture and history. It's the question about its conditions of possibility, and about what remains for them as unthought or forgotten, and the fundamental structure of exclusion and segregation that constitutes them. It was based on the notion of archeology of silence that the dissertation poses the question about what was silenced (madness itself), and, secondly, about the gestures, actions and processes that reduced this subject to silence, that is, the history of the procedures of correctional power that are constituted in relation to the mad and the institutions that host them. It is as an archeology of the processes of capture and confinement of the insane - that deprive them of their language - that archeology can approach the conditions of possibility of the establishment of mental illness as an object of knowledge and therapy, and of mental medicine as a scientific knowledge. This idea of silence led, finally, to a discussion about the main modes of action of power in the history of madness, as well as an outline of precarious forms of resistance linked to transgressions of prohibitions of language. The task sketched on this thesis was to connect *Madness and civilization* to Foucault's reflection on art, literature and language, asking about an aesthetics on *Madness and civilization*, departing from the discussion about image, the visual and visible on Foucault's work, as well as the relations with between madness and art and the aesthetic dimensions associated with unreason as cultural concept. The dissertation discussed the role of art and aesthetics in the philosophical project undertaken by Foucault in *Madness and civilization*, as well as his later self-criticism and reinterpretation of this book and his own work.

Keywords: Madness. Experience. Art. Aesthetics. Power. Resistance. Archaeology.

SUMÁRIO

Introdução.....	7
1 Experiência e poder na <i>História da loucura</i>.....	13
2 Sobre o lugar da <i>História da loucura</i> na obra de Foucault.....	25
2.2 A reintegração do primeiro prefácio e sua problemática.....	30
3 As arqueologias da <i>História da loucura</i>.....	43
3.1 Do grande internamento ao nascimento do asilo.....	49
3.2 Da máquina asilar ao poder disciplinar	77
4. Poder e resistência na <i>História da loucura</i>.....	83
4.1 A insistência de Sade	95
4.2 Loucura irreduzível.....	99
4.3 Esboço de um problema: resistência e transgressão, da estética à política	100
4.4 A antipsiquiatria como face política da resistência.....	105
4.5 Poder e resistência como figuras históricas.....	111
4.6 Poder e resistência: uma agonística.....	115
4.7 Por que resistir?.....	117
5. Experiência e loucura.....	126
6. Arte e estética na <i>História da loucura</i>.....	149
6.1 A loucura entre sofrimento psíquico e subversão estética.....	153
6.2. A imagem, o visual e o visível na obra de Michel Foucault.....	157
6.3 Imaginário e loucura.....	167
Conclusão.....	181
Referências bibliográficas.....	185
Anexo: Imagens.....	196

Introdução

“Em primeiro lugar deve-se admitir que é vão procurar por uma filosofia de Foucault – o que significaria reinseri-lo num tipo de discurso que ele pretendeu de forma sistemática subverter”

Gerard Lebrun, 1985

O trabalho aqui realizado apresentou uma possibilidade de releitura da *História da loucura* a partir do primeiro prefácio escrito ao livro¹. Nesse sentido, é possível dizer que esse prefácio, excluído por Michel Foucault nos anos 70, é o material mais constitutivo do trabalho interpretativo que a dissertação propõe. Não só porque ela busca apresentar a obra *História da loucura*, religando-a ao sentido filosófico que esse prefácio lhe atribuía, mas também porque encara esse prefácio, em si mesmo, como síntese de um projeto filosófico mais amplo de Foucault. Assim, a tentativa foi a de apresentá-lo como uma fonte filosófica capaz de propor problemas, conceitos e projetos de forma também independente de sua conexão com a *História da loucura*.

Desde a primeira seção, a dissertação promove tentativas de situar a problemática do livro de modo a reconectá-lo com o lugar e os problemas da obra foucaultiana dos quais ele surge. São questões como a da alteridade absoluta que se esgueira sob a máscara da loucura. Aqui, além de apresentado em seu estreito vínculo a uma filosofia que gira em torno da noção de experiência, tenta-se restituir o livro à vizinhança de projetos que se lançavam na interrogação da alteridade, dos limites, da transgressão, da proscrição. É nesse sentido que uma das indagações fundamentais do livro é vista como sendo aquela sobre a cultura e sobre a história: suas condições de possibilidade, aquilo que permanece para elas como impensado ou esquecido, e a estrutura fundamental de exclusão e segregação que as constitui. Nesse sentido é que se busca ligar o livro de Foucault a preocupações etnológicas, ou ainda, na proximidade de Georges Bataille e sua *heterologia*. Aqui, não se trata somente de mostrar como Foucault indaga por essa alteridade, do ponto de vista de uma experiência originária,

¹ O prefácio presente na primeira publicação do livro, então intitulado *Folie et déraison. Histoire de la folie à l'âge classique*, foi escrito em Hamburgo, em 1960. Foi excluído por Foucault das edições posteriores do livro, bem como a primeira parte do título. O prefácio pode ser encontrado na coleção *Ditos e escritos* (2001; 2010b).

mas também de como indaga pelos gestos violentos que efetuam partilhas e divisões no seio de uma cultura, o que configura aquilo que para ela será exterior, heterogêneo, proscrito.

Foi a partir da noção de *arqueologia do silêncio* que se colocou, na dissertação, a pergunta sobre – por um lado - o *que* foi silenciado (a própria loucura), e, por outro, pelos gestos, ações e processos que reduziram esse sujeito ao silêncio. Nesse sentido, a arqueologia do silêncio passou a ser vista de duas formas fundamentais: a primeira, mais estética e filosófica, que tomaria para si a tarefa de interpelar isso que foi silenciado, de recuar até um ponto em que as vozes da loucura pudessem ser ouvidas. A arqueologia do silêncio é essa busca por indícios, por irrupções e pela persistência de uma experiência originária da loucura. É nesse sentido, também, que Foucault faz com essa arqueologia encontre as obras de arte desses nomes míticos que pairam em seu livro – Nietzsche, Höderlin, Artaud, Van Gogh, Goya– como capazes de revelar que, apesar do silenciamento, do ocultamento e do esquecimento, a experiência da loucura perdura como que “abaixo da história”.

O segundo sentido dessa arqueologia do silêncio foi encontrado no trabalho propriamente histórico que Foucault realizou ao longo do livro, a partir dos registros e documentos do poder e instituições correcionais e policiais. Aqui, a arqueologia não seria aquela capaz de abordar o objeto silenciado. Inversamente, seria o estudo arqueológico do conjunto de processos históricos silenciadores da loucura. Desse modo, dedicamos um longo percurso, nessa dissertação, à captura histórica da loucura desde o internamento classicista², que arranca a nau dos loucos da paisagem imaginária europeia, e encarcera o louco na geografia dos lugares de exclusão antes destinados aos leprosos. Nesse sentido, Foucault apresenta o internamento classicista como algo distanciado de qualquer finalidade ou concepção médica ou terapêutica. Na apresentação que aqui se realizou da história dessa instituição, foram priorizados os sentidos econômicos e policiais que Foucault nela encontra, levando em conta que esses sentidos seriam os que mais claramente contribuiriam no sentido de desfazer a

² O termo “classicista” designa aqui aquilo que é referente à Idade Clássica, segundo a conceituação e periodização de Foucault. Essa opção – que é também a de Gros (2000) - foi realizada tendo em vista que “clássico” poderia vir a sugerir algo mais amplo, ou ainda, a referência à Idade Clássica poderia não ser percebida imediatamente. Entretanto, as duas formas estão presentes ao longo do texto. O tradutor da edição brasileira, José Teixeira Coelho Neto, também utilizou essa forma, ainda que com menos frequência. Por exemplo: “O Classicismo inventou o internamento, um pouco como a Idade Média a segregação dos leprosos; o vazio deixado por estes foi ocupado por novas personagens no mundo europeu: são os ‘internos’” (2005a, p.53).

atribuição retrospectiva e indevida de um sentido médico e psiquiátrico a essas práticas de segregação.

É como uma arqueologia do *silenciamento* - isto é, dos processos de captura e confinamento dos loucos, que os privam de sua linguagem - que a arqueologia consegue abordar as condições de possibilidade da instauração da doença mental como objeto de conhecimento e terapêutica, e da medicina mental como saber científico. Essa ideia de silêncio leva, assim, a discutir as principais formas de ação do poder na *História da loucura*, bem como a um esboço precário das formas de resistência vinculadas às transgressões dos interditos de linguagem. Com isso, tentativa aqui esboçada é a de ligar a *História da loucura* à reflexão de Foucault sobre a literatura e a linguagem, seguindo o caminho apontado por Roberto Machado (2005) e Peter Pelbart (1989) e Frédéric Gros (2000). E é no pensamento de Foucault em relação à literatura que podem ser encontrados os traços para pensar a ruptura que o filósofo realizará nos anos 70 que colapsa seja a associação da literatura com a resistência política, seja seu conceito de loucura dos anos 50 e 60 e seus lastros esteticistas. Por fim, é proposta uma tentativa de explicitação da filosofia da *História da loucura* a partir da noção de experiência. Em relação a essa noção, serão discutidas as perspectivas de alguns comentadores, bem como as ambiguidades e as críticas que o próprio Foucault reservará a ela. No último capítulo, perguntando por uma estética na *História da loucura*, e após uma breve discussão sobre a presença da imagem na obra de Foucault, a noção de experiência trágica da loucura na Renascença será tematizada, a partir, principalmente, das imagens dos pintores.

*

Há uma tensão que acompanha o escrever sobre a obra de Michel Foucault. Essa tensão se vincula às posições do filósofo sobre a escrita e a autoria, por exemplo, tomadas como matéria de questionamento e problematização filosóficas.

De um lado, o *philosophe masqué*, pensador do apagamento do autor, da autonomia do livro como máquina de guerra, como arma, como vida autônoma sobre a qual o autor está privado de retroação, de comentário e de retificação – a torrente que leva uma obra e a conecta a forças e movimentos exteriores a ela, a apropriações e usos imprevistos e inusitados. Foucault que propõe a publicação sem autoria, e por um ano

(2005a, p.VIII), de obras que sejam outras coisas, que sejam incendiárias, “caixas de ferramentas”, que sejam úteis às lutas locais.

De outro lado, esse autor em constante retificação e reelaboração de sua trajetória, sempre reatualizando a tarefa de fazer de sua obra algo unitário, ou, pelo menos, algo cujas conexões sejam visíveis. O filósofo em *meditatio mortem*, lançando-se retrospectivamente sobre sua obra, tornando-a tarefa atual e incompleta de um pensamento que se orienta, que retoma, esclarece, recoloca os problemas dos livros anteriores, que mapeia e situa – pensamento de um autor que relaciona sua biografia à sua obra, que a vê como contraponto à sua própria vida em obra, que encontra constantes e recoloca problemas.

Como escrever sobre, com, ao lado de uma obra que põe em questão a própria possibilidade de uma escrita como essa? Ao lado de que se colocar? Desse efeito autoria, colateral, dessa obra em seu devir incontável ou do autor que trabalha sobre si mesmo e sua obra? Como fazer funcionar a obra por si, suas maquinações, etc., sem ignorar a retrospectão final de Foucault sobre seu trabalho? Afinal, as entrevistas são aqui de grande valor, pois dão conta ou fazem aparecer as lacunas, o que está por fazer – seja a filosofia da experiência da loucura, seja a temática da vida como obra de arte. Essa escrita é uma transcrita, pois, talvez as torções mais vertiginosas que se produzam, o sejam a partir da fala, dos ditos de Foucault. Escrever à margem de Foucault, e transcrever sua voz, como fonte filosófica tão importante quanto seus textos.

A presente dissertação se coloca nesse ponto de tensão. Ponto que é simbolizado pelos dois prefácios que Foucault escreveu à *História da loucura*. É o confronto desses dois prefácios que pode apresentar a dificuldade do leitor em se situar em relação a um livro como esse, extenso, por vezes pouco claro, cuja proposta não é imediatamente apreendida nem enunciada pelo autor. O livro de Foucault é dispendioso, excessivo.

Entretanto, essa é também a tensão na qual se coloca o pensamento de Foucault ao tentar – pela certeza de saber que a *Historia da loucura* prefigura diversas de suas análises do período genealógico – encontrar nele pontos de apoio da problemática genealógica, como também articula-lo com o restante da obra, livrando esse livro da penumbra que seu pesado referencial literário e sua filosofia subjacente impunham. É o próprio Foucault que tateia nesse livro como que no escuro, à procura de um significado para sua obra.

O que se esboçará aqui é uma tentativa de ligar esse livro, tese doutoral de Foucault, aos temas, problemas e experiências dos quais surge. Trata-se, então, de reaproximar o livro do horizonte em que se situava na época de sua escrita. Que isso seja uma impossibilidade é evidente. Afinal, a *História da loucura* é um livro que nos chega já a partir de sua trajetória própria, das apropriações que sofreu, das lutas em foi mobilizado, dos escândalos que causou e das críticas que o esquadriharam – acreditando que, ao invalidar a precisão de seus dados históricos, invalidariam também o projeto crítico e filosófico contestador que esse livro tem. Não é por acaso que uma das camadas de sentido que persiste nesse trajeto é aquela do ataque teórico, prático – e talvez normativo e ético – ao poder e ao saber da medicina mental e às práticas asilares. A destituição da noção de doença mental, bem como a tentativa obstinada de colapsar os direitos que têm sobre o fenômeno da loucura os saberes médicos e psicológicos e suas instituições, é constante no campo conflituoso das interpretações.

A pergunta pelo estatuto dessa obra logo se apresenta quando nos deparamos com esse estranho livro, demasiado empírico para ser filosófico, demasiado filosófico para ser empírico – e, demasiado lírico e literário para que seja qualquer outra coisa.

Entretanto, há ainda em Foucault a necessidade de responder, vencer, substituir a força de uma obra pela força de outra, uma espécie de agonística interna, na qual o anterior vem remanejado e reinterpretado segundo a força atual que predomina na produção de Foucault. Não só suprir faltas, preencher lacunas e responder ou recolocar questões em aberto no trajeto anterior, mas reatualizar tudo o que foi segundo uma nova força ou sentido. Aquilo que Deleuze afirma, ao explicar Nietzsche – para saber o sentido de uma coisa é necessário perguntar pela força que age sobre ela ou a domina – é aplicável também à obra de Foucault, pois há sempre que encontrar, por exemplo, em suas entrevistas - nas quais explica, remaneja, reelabora, situando seu trabalho em relação àquilo que antecede - a força que impele esse trabalho. Esse interesse é afirmado como o discurso, as práticas discursivas, posteriormente o poder, e por fim a questão dos modos pelos quais os seres humanos tornam-se sujeitos. Nesse percurso de retrospectiva, uma das ideias que Foucault apresenta parece ser central ao projeto que o presente trabalho está prestes a tentar realizar. Segundo essa ideia, Foucault afirma que sua preocupação central foi a de pensar as *formas de experiência*³. Veremos que essa

³ Foucault. “Preface to the *History of Sexuality*, Volume II” (Rabinow, 1991). Cf. “Introdução” (Foucault, 1985a).

noção foi central ao projeto da *História da loucura* e que é a partir da abordagem dos usos ambíguos dessa noção que uma filosofia subjacente à obra se faz ver.

1 Experiência e poder na *História da loucura*

A *História da loucura*⁴ é o primeiro grande livro de Foucault, e aquele a partir do qual o autor lança linhas às quais retornará recorrentemente ao longo de sua produção. Nele, falam diversas imagens, a pintura de Bosch e Bouts, e diversas vozes, as de Nietzsche e Artaud, mas também as de Pinel e Tuke. Através de paciente trabalho histórico, Foucault busca fazer com que falem aquelas vozes abafadas e sufocadas no silêncio dos arquivos, “dossiês de delírio indecifrável” no “acaso das prisões e bibliotecas” (Foucault, 2010b, p.156). No entanto, apesar de o primeiro prefácio que Foucault escreve ao livro salientar a importância dessas vozes delirantes, da fala desde a linguagem da loucura⁵, o trabalho histórico se depara sempre com a barreira insuperável e intransponível de um gesto primeiro e constitutivo de exclusão da desrazão, de modo que a busca por essas vozes, através da pesquisa histórica e documental, leva o autor a apresentar a maneira como elas foram caladas e abafadas no devir da história.

Desse modo, Foucault faz com que falem também os poderes, seus editos, suas ações silenciadoras, policiais, repressoras, bem como suas estatísticas, suas categorias e classificações da população incerta e das multidões turbulentas que interna, que interdita, que bane. É através da detalhada apresentação histórica daquilo que se esconde em prisões e bibliotecas, isto é, dos procedimentos jurídicos, sociais, políticos e econômicos de exclusão, que Foucault pretende suscitar uma problematização, e escavar rumo àquilo que foi silenciado. Aqui se estabelece uma tensão entre aquilo que o autor chamará posteriormente de história do *referente* - isto é, do objeto ou da linguagem que foi efetivamente silenciada no curso da história - e uma história das ações, processos e articulações sociais por meio das quais algo foi silenciado ou reprimido. Essa tensão aponta para uma zona problemática do pensamento de Foucault em relação à história da loucura: a relação desses dois termos, ou seja, a possibilidade de se escrever de fato uma

⁴ *Folie et déraison*, tese principal de Foucault, escrita em grande parte a partir de uma pesquisa na biblioteca Carolina Rediviva, em Uppsala, Suécia, onde o autor cogitou realizar sua defesa (Eribon, 1996, p.76). Antes da publicação da tese, Foucault havia publicado um livro intitulado *Doença mental e personalidade*, que posteriormente seria republicado com o título *Doença mental e psicologia* (Macherey, 1985). O primeiro tinha uma orientação predominantemente materialista, dando também grande espaço à análise existencial de Ludwig Binswanger, cujo livro *Traum und existenz* Foucault havia traduzido e prefaciado em 1954 (Foucault, 2010b).

⁵ Esta é, também, uma temática central no último capítulo do livro, “O círculo antropológico”, em que Foucault discute algumas obras que aproximam a experiência da linguagem daquela da loucura.

história da loucura. Mais especificamente, trata-se do problema de atingir de fato a loucura como algo a que a história se refere.

Assim, mesmo com o objetivo de encontrar aquilo que foi silenciado e domado na história - a experiência “primordial” da loucura -, Foucault deve narrar as ações e a história dos gestos de um poder de exclusão que se inscreveu sobre ela, enclausurando-a do lado de fora de nossa cultura. Conforme Maurice Blanchot, na *História da loucura*:

Foucault não tratava da loucura a não ser indiretamente, ocupava-se, antes, desse poder de exclusão que, um dia (...), foi instaurado por um simples decreto administrativo, decisão que, dividindo a sociedade não em bons e maus, mas em sensatos e insensatos, deu a conhecer as impurezas da razão e as relações ambíguas que o poder - aqui, um poder soberano - iria manter com o que há de (...) partilhado, dando a entender que não lhe seria tão fácil reinar sem partilha⁶.

Assim, apresentando toda essa série de medidas de um poder soberano que tiveram por fim banir aquilo que é *outro* para os limites e as margens da cultura, purificando o *mesmo* de todos os seus fantasmas, a razão e a linguagem de todos os seus duplos impuros e malditos, Foucault visa encontrar as vozes e murmúrios em sua permanência surda e discreta, alteridade “abaixo da história” oficial. E visa, a partir daí, avaliar a história de nossa cultura desde outro ponto de vista: aquele que foi reprimido e banido, mas que emerge em manifestações estéticas e na linguagem transgressora da literatura e outras manifestações na cultura.

Nesse sentido, a estética – que será uma das linhas de pensamento de Foucault densamente trabalhada ao longo dos anos 1960 – tem um papel fundamental: o de colocar em questão o *mesmo*, de apresentar aquilo que é *outro*, estrangeiro, como a questão da loucura, da morte, da transgressão dos tabus e dos interditos. Por outro lado, a estética é como que um terreno onde perduram manifestações do que é outro. E, desse modo, as manifestações estéticas tornam-se material de trabalho para uma *heterologia*⁷, palavra que é utilizada aqui para caracterizar o projeto de Foucault a partir de um termo advindo de Georges Bataille – que abordará os restos e rastros, os dejetos e as partes malditas, heterogêneas, inassimiláveis, irrecuperáveis e impuras que são banidas da

⁶ Tradução livre. Cf. Blanchot, M. *Foucault tel que je l'imagine*, 1986, p.12 : « *Foucault ne traitait qu'indirectement de la folie, mais d'abord de ce pouvoir d'exclusion qui, un beau ou un mauvais jour, fut mis en oeuvre par un simple décret administratif, décision qui, divisant la société non pas en bons et en méchants, mais en raisonnables et en déraisonnables, donna à reconnaître les impuretés de la raison et les rapports ambigus que le pouvoir – ici un pouvoir souverain – allait entretenir avec ce qu'il y a de mieux partagé, tout en laissant comprendre qu'il ne lui serait pas si facile de régner sans partage* ».

⁷ Esse conceito aparece em Bataille, “La valeur d’usage de D.A.F de Sade [I]”. In: *Oeuvres Complètes*. Vol. II, 1970, citado por Roudinesco (1994, p.148-149) e Habermas (2000, p.299-311).

cultura. Se a literatura e as manifestações da arte são o lugar privilegiado para o transbordamento da linguagem da loucura, é possível afirmar, com Roberto Machado⁸, que é este o suporte que Foucault encontra como ponto de apoio para a sua crítica, ou seja, como valor positivo a partir do qual fará o trabalho crítico e negativo de desmontagem das evidências dos saberes médicos e psicológicos sobre a loucura, como veremos mais adiante.

O projeto de Foucault, assim, é avaliar a história do - suposto - progresso da razão por aquilo que ela bane, vislumbrando, nesse processo mesmo de exclusão e banimento, algo que fornece as condições e as possibilidades para que essa razão se desdobre na história. No que diz respeito ao nascimento da psicologia e da psiquiatria (que assumem para si a tarefa do monólogo da razão sobre si mesma, e do desdobramento de um processo de racionalização sobre a loucura), Foucault propõe avaliá-las a partir desse deslocamento de perspectiva. Ou seja, propõe avaliar a ciência a partir do suporte de uma outra linguagem, limítrofe à própria experiência da loucura, linguagem que coloca em questão a própria história da racionalidade⁹.

A racionalização e a medicalização da loucura possuem, assim, uma história a ser investigada. A ideia de que essa história se produziu a partir da exclusão e da purificação aponta para a contingência da relação entre razão e desrazão, caracterizada pela ausência de troca, pela segregação ou pelo conceito de doença mental. Isto é, aponta para a ideia de que nem sempre a loucura foi monopólio de um saber sobre a doença, que nem sempre foi oposta à razão, que nem sempre teve sua linguagem solapada frente à razão. Como ilustração disso, Foucault afirma no primeiro prefácio que o *logos* grego não tinha um oposto (tal como virá a ter a *ratio* classicista). Essa relação, no entanto, foi obliterada na história de nossa cultura, de modo que a relação dos gregos com a desrazão se tornou muda para nós¹⁰.

Segundo Foucault:

Os gregos relacionavam-se com alguma coisa que chamavam de ὕβρις [*hybris*]. Essa relação não era apenas de condenação; a existência de Trasímaco, ou a de Cálicles, basta para mostrá-lo, ainda que seu discurso nos seja transmitido já

⁸ Cf. Machado, 2005, p.24-25; 35.

⁹ Cf. Machado (2005), sobre a linguagem e a experiência da loucura como lugar onde Foucault baseia sua crítica aos saberes e poderes médicos e psicológicos. O autor havia já apontando para essa ideia em *Ciência e saber* (1981, p.93). Lembremos que a posição de Foucault ao fazer uma história da racionalidade ou dos processos locais de racionalização não é, de modo algum, a de descartar a razão.

¹⁰ Cf. Foucault, “A loucura, a ausência da obra”, 2010b, p.212-213.

envolto na dialética tranquilizadora de Sócrates. Mas o *Logos* grego não tinha contrário (Foucault, 2010b, p.153).

A presença constante do tema da loucura em Homero e nos filósofos gregos marca a diferença histórica que Foucault quer sinalizar. Segundo Peter Pál Pelbart, o “temerário e invencível Ulisses nada receia – exceto a loucura, signo de desfavor divino (...). A força e a astúcia do maior entre os heróis gregos depois de Aquiles (...) nada pode diante da demência” (Pelbart, 1989, p.22). Se para Homero a loucura é o sinal do “assombroso”, do “incontrolável, diante do qual todos fogem, amigos e inimigos, num misto de terror e veneração” (idem, p.22), cabe dizer que esse assombro não totaliza a relação dos gregos com a loucura. Nos diálogos platônicos¹¹, amor, loucura e saber relacionavam-se estreitamente, por vezes implicando um ao outro. No *Fedro*, por exemplo, a loucura (*mania*) quando “efeito de um favor divino”, é “a fonte dos maiores bens”¹². Pelbart afirma que caberia “observar como Platão, enquanto expoente da cultura grega, concebia certas modalidades de loucura como legítimas e vizinhas da razão grega, numa relação que nossa história mistifica ou oblitera” (Pelbart, 1989, p.23). Conforme explica Foucault:

Em todo o movimento da cultura platônica, o amor havia sido dividido segundo uma hierarquia do sublime que o aparentava, segundo seu nível, seja a uma loucura cega do corpo, seja a uma grande embriaguez da alma na qual o Desatino é um poder do saber. Sob suas diferentes formas, amor e loucura distribuíam-se nas diversas regiões das gnosés (2005a, p.89).

O exemplo grego serve para mostrar o quanto as relações entre razão e loucura são historicamente contingentes. A referência a Platão, por sua vez, mostra que outros modos possíveis dessa relação não significam de modo algum o abandono ou a dissolução da razão, mas pelo contrário outros modelos de racionalidade. Talvez, suspeita Foucault, seja exatamente a essa relação de alteridade – que recebe diversos

¹¹ Segundo Pelbart (1989, p.24): “As referências de Platão à loucura estão sobretudo em: *Banquete* 217e/218b, *Fedro* 244b-c/245a/249/265a e ss., *Teeteto* 257e, *Sofista* 228d e 229a, *Timeu* 86b, *República* 382c, *Leis* X, 888a; extraído de Jacques Derrida, ‘Cogito et histoire de la folie’, in *L’Ecriture et la difference*, Paris, Seuil, 1967, p.65”.

¹² Platão, *Fedro*, 244a, *apud* Pelbart, 1989, p. 23. Giorgio Colli comenta esse texto platônico, buscando criticar a perspectiva de Friedrich Nietzsche segundo a qual Apolo seria um deus claramente oposto à embriaguez e à loucura. “No *Fedro*, em primeiro plano está a ‘mania’ profética, tanto que, para Platão, a natureza divina e decisiva da ‘mania’ é atestada pelo fato de essa mania constituir o fundamento do culto delfico. Platão funda seu juízo numa etimologia: a ‘mântica’, isto é, a arte divinatória, deriva de ‘mania’ e é sua expressão mais autêntica. Portanto, a perspectiva de Nietzsche deve ser não só ampliada, mas também modificada” (Colli, 1992, p.16). Para Colli, tanto o apolíneo quanto o dionisíaco estão estreitamente ligados à loucura, à “mania”.

nomes na história –, a essa espécie de confronto trágico¹³, que a razão ocidental deva sua profundidade e sua originalidade:

O homem europeu, desde o recôndito da Idade Média, relaciona-se com alguma coisa que ele chama confusamente de: Loucura, Demência, Desrazão. É talvez a essa presença obscura que a Razão ocidental deva alguma coisa de sua profundidade, assim como a ameaça da ὕβρις [*hybris/húbris*], a σωφροσύνη [*sophrosyne*]¹⁴ dos discursos socráticos. Em todo caso, a relação Razão-Desrazão constitui para a cultura ocidental uma das dimensões de sua originalidade; ela já a acompanhava muito antes de Jheronimus Bosch¹⁵ e a seguirá bem depois de Nietzsche e Artaud (Foucault, 2010b, p. 154).

Entretanto, é necessário que perguntemos, com Foucault: como o lugar das vozes do delírio passou a ser o silêncio e a poeira dos arquivos de prisões e bibliotecas? Exatamente através desse processo de dominação e purificação – levado a cabo pelo “poder soberano” de que fala Blanchot (1986, p.12). Como veremos, o trabalho a que se propõe Foucault na *História da loucura* – ou *Folie et déraison*, seu primeiro título – é uma *arqueologia do silêncio* (2010b, p.153). O silêncio a que foi reduzida a voz da loucura na história do Ocidente, a partir de um gesto de partilha, gesto ritual de exclusão realizado soberanamente por um poder eminentemente repressivo e negativo. A loucura passa a ser, assim, esse horizonte no qual se desenvolve a pesquisa, tratada, no entanto, somente de forma indireta¹⁶, na mesma medida em que o poder e sua consolidação histórica são tratados diretamente. Uma espécie de apoio em outra linguagem, que permita a crítica dos saberes e dos poderes estabelecidos sobre a loucura, mas que não é em si passível de elucidação, se seguirmos a trilha apontada por Roberto Machado sobre a função filosófica positiva da literatura nessa arqueologia do silêncio¹⁷.

¹³ Pelbart mostra como Giorgio Colli concebe a complementaridade entre Dionísio e Apolo, na cultura grega, a partir de uma origem comum na loucura ou *mania*. Para Colli, a sabedoria nasceu do delírio: “A partir do delírio e da loucura como horizonte comum, teria se destacado algo como a sabedoria, que mais tarde daria origem à filosofia” (Pelbart, p.29). Cf. Colli, Giorgio. *La nascita della filosofia*. Milano: Adelphi, 1975. Tradução brasileira: *O nascimento da filosofia*. Trad. Federico Carotti. Campinas: Unicamp, 1992. Essa discussão está situada principalmente no primeiro capítulo, “A loucura é a fonte da sabedoria” (p.9). Caberia aprofundar essa relação grega com a desrazão apontada por Foucault e o próprio surgimento da filosofia a partir do livro Colli.

¹⁴ Há um erro na transposição da palavra grega para a tradução da edição brasileira, em que consta σωφροσύνη [*sophrou ne*].

¹⁵ Trata-se do pintor Jeroen Anthoniszoon van Aken, conhecido como Hieronymus Bosch. No texto original de Foucault, seu nome está em sua forma francesa “Jérôme Bosch”. Cf. Foucault. “Préface”, In : *Dits et écrits I: 1954-1975*. Paris : Gallimard, 2001 (1994), p.189.

¹⁶ Veremos mais adiante que essa forma de tratar a loucura – de forma indireta e negativa - se relaciona a uma série de posições filosóficas de Foucault, relacionadas ao pensamento de Blanchot e Bataille, como também a noções que serão definidoras daquilo que Foucault entende por loucura, e mais ainda, por desrazão, com a noção de *experiência trágica* e *Fora* ou *Exterior*.

¹⁷ Cf. Machado. “Arqueologia, filosofia e literatura”. In: Castelo Branco e Portocarrero, 2000, p.10.

Este trabalho histórico, se de fato pretende apresentar uma narrativa articulada desde outro ponto de vista que não aquele dos saberes dominantes sobre a loucura e suas evidências - sem por isso adotar um tom celebratório da insensatez ou ainda um tom propriamente irracionalista¹⁸ -, deve refutar as histórias prontas, bem como os documentos ou fontes secundárias. Para Foucault, este material teria um estatuto duvidoso e suspeito, pois já estaria tomado e trespassado por forças que o capturam e interpretam, segundo os valores de uma razão hegemônica e consolidada historicamente. Esse procedimento historiográfico e essa atenção ao poder das interpretações que investem registros e documentos¹⁹ será uma das marcas da filosofia e do pensamento foucaultianos.

Foucault inaugura, com esse livro, aquele que será o estilo próprio de seu pensamento. Uma filosofia que é feita com a história²⁰, com o incansável e paciente labor histórico: “Foucault faz filosofia fazendo pesquisa histórica” (Muchail, 2004, p.37).

Nessa tarefa historiográfica, o autor escreve que, na pesquisa da *História da loucura*, recorreu a fontes secundárias, “material (...) reunido por outros autores”, somente quando não pôde ter acesso aos próprios documentos (Foucault, 2010b). Esse rigor se vincula à posição, à opção metodológica e filosófica de Foucault, que consiste em não recorrer a nenhum conceito da psicopatologia como organizador, a nenhuma referência ao que é considerado como verdade psiquiátrica sobre a loucura como

¹⁸ É importante que evitemos atribuir a Foucault qualquer “irracionalismo”. O próprio autor, em “Sujeito e poder”, nos adverte da impossibilidade de negar a razão. Lembremos também que é exatamente o recurso ao pensamento racional, entre outros pontos, que Habermas criticará em Nietzsche, Bataille e Foucault: o paradoxo de uma crítica “científica” da razão moderna - que, ao pretender desvelar as perversões da vontade de poder, a tautologia de uma razão centrada no sujeito fundador, etc - estaria baseada nos restos não extintos do pensamento iluminista que critica e denuncia. Cf. Habermas, 2000, p.141.

Pierre Bourdieu, por sua vez, designa criticamente uma “efeito-logia, em referência a todos os títulos que usam essa desinência, arqueologia, gramatologia, semiologia, etc., expressão visível do esforço dos filósofos no sentido de embaralhar a fronteira entre ciência e filosofia” (2004, p.18). Como chamar “irracionalista” uma história crítica e racional da razão que mobiliza filosofia e ciência?

¹⁹ Essa relação entre interpretação, perspectivismo e política é, sem dúvida, uma das influências nietzschianas de Foucault que o aproximariam de Gilles Deleuze. Cf. Testa, Federico. Nietzsche e Deleuze: Política, interpretação e maquinação. *Anais da Semana Acadêmica do PPG em Filosofia da PUCRS* (8:2012). Porto Alegre: EDIPUCRS, 2012.

²⁰ Segundo Sartre, essa será também a posição marcante do esforço teórico de Bataille – que, segundo o filósofo existencialista – “escolheu a história contra a metafísica” (p.158). Essa posição é certamente próxima da de Habermas, quando analisa o uso da antropologia por Bataille. Cf. Habermas, *O discurso...*, 2000, p.306.

fundamento ou elemento explicativo de sua pesquisa²¹. Pois, para o filósofo, tais “verdades” teriam, elas mesmas, uma história, e teriam se estabelecido com o custo do silêncio da desrazão e com a dissolução de todo um universo que a cercava. Tais verdades, além disso, teriam se estabelecido a partir da eliminação da zona de troca existente entre razão e desrazão, tornando a razão tautológica por um processo de depuração²². Desse modo, Foucault não pode narrar a história a partir da mesma linguagem (ancorada na psiquiatria) que tem como pressuposto calar as vozes da loucura. Para tanto, Foucault escreve visando uma linguagem na superfície da qual a “troca” entre razão e não razão, a comunicação com a loucura, se façam possíveis:

É que, além de qualquer referência a uma “verdade” psiquiátrica, era preciso deixar falar, por eles próprios, essas palavras, esses textos que vêm de um debaixo da linguagem, e que não eram feitos para dar acesso até a palavra. E, talvez, a parte mais importante desse trabalho, em minha opinião, seja o lugar que eu tenha deixado ao próprio texto dos arquivos (Foucault, 2010b, p.160).

Ainda assim, indagando pela loucura e sua relação com o poder desde fora da “verdade” psiquiátrica, Foucault, como veremos, não consegue ultrapassar aquele que é o limite do trabalho histórico – a instauração da partilha, da barreira oposta à loucura²³.

²¹ Daniel Lagache, um dos avaliadores na *soutenance* da tese de Foucault, critica o autor, afirmando que, em seu estudo, não conseguiu de fato se liberar dos conceitos elaborados pela psiquiatria contemporânea, questionando mesmo a possibilidade de isso ser efetivamente feito no trabalho histórico. Essa objeção ecoa também no texto de Derrida, “Fazer justiça a Freud”, onde afirma que a linguagem sem suporte à qual Foucault deve recorrer para apoiar sua empresa de uma história da loucura só é possível a partir do trabalho de Freud. Segundo Eribon, Daniel Lagache questionou as informações médicas, psicanalíticas e psiquiátricas do livro, sublinhando que “*l’auteur n’a pu se détacher totalement, comme il le prétendait, des concepts contemporains*” (Eribon, 1989, p.136). Segundo o relatório da *soutenance* apresentado por Henri Gouhier, que presidia a banca, “*M. Lagache trouve cependant que l’information psychiatrique est un peu limitée, les pages sur Freud un peu rapides* » (documento de 25 de maio de 1961, reproduzido em Eribon, 1989, p.139).

²² É nesse sentido que Foucault se vê próximo a Max Weber e aos pensadores da Escola de Frankfurt, como um estudioso dos processos modernos de racionalização (segundo afirma, em *Sujeito e poder*; sempre locais, localizados e específicos). O estudo desses processos de racionalização, essa aproximação histórica da própria razão é também uma aproximação daquilo de que o racionalismo moderno tentou se purificar, tentou excluir da própria razão. De modo que, inspirados em Serres, podemos afirmar que Foucault, longe de irracionalista, opera uma reconexão do racionalismo com aquilo que excluiu e silenciou para se tornar *puro*. E nesse ponto, Foucault está próximo à tradição crítica que localiza na *Aufklärung* – trata-se de uma crítica histórica e local da razão em sua onipotência, visando apontar o cortejo de virtualidades que acompanham qualquer processo de purificação e racionalização – isto é, a proliferação sub-reptícia de efeitos nefastos, de exclusões, de silenciamentos; trata-se de ligar a razão às suas decorrências – aos monstros produzidos no sonho e no sono da razão, para retomar a expressão de Goya. Ainda nesse sentido, de um processo de racionalização que passa por uma purificação desse *outro* da razão, pode ser lida a interpretação que Foucault apresenta sobre o pensamento de Descartes: “Entre Montaigne e Descartes algo se passou: algo que diz respeito ao advento de uma *ratio*. Mas é inquietante que a história de uma *ratio* como a do mundo ocidental se esgote no progresso de um ‘racionalismo’; ela se constitui em parte equivalente, ainda que mais secreta, desse movimento com o qual o Desatino mergulhou em nosso solo a fim de nele se perder, sem dúvida, mas também nele lançar suas raízes” (Foucault, 2005a, p.47-48).

²³ Essa ideia de partilha será discutida ao longo do texto, principalmente, no capítulo “Experiência e loucura”.

Desse modo – dado este limite posto ao trabalho de recuo na história -, não é a loucura que fala no texto dos arquivos, mas sua exclusão. Sua voz só se fará presente neles com a instituição moderna dos asilos, que mudarão radicalmente a relação do Ocidente com a linguagem dos loucos. Mesmo que Foucault procure incansavelmente em seu trabalho essa outra linguagem, os documentos estudados por ele são aqueles dos anais da história da medicina ou ainda das instituições correccionais, de modo que a loucura só pode estar referida aí negativamente, isto é, inatingível em sua própria manifestação, loucura arredia ao documento, ausente à história, pensável somente em sua relação com o poder. Loucura cujo rosto sempre escapa, a não ser quando capturado e fixado em um decalque pelo poder. Essa impossibilidade constitutiva da obra não marcará, no entanto, seu fracasso.

*

Grande parte dos arquivos que Foucault perscruta e faz falar na *História da loucura* são aqueles de um imenso acervo de história da medicina, que o pesquisador encontra na Suécia, no período de elaboração da tese. É o contato com esse acervo que acaba por definir os traços fundamentais de uma pesquisa até então incerta²⁴ e que virá a ser, posteriormente à estadia na Suécia, a *História da loucura*. Um livro que, segundo seu polêmico primeiro prefácio - escrito em Hamburgo em 1960 - apresenta-se sob a influência dumeziliana²⁵ e nietzschiana²⁶, visando a partir das noções de estrutura, cultura, a tarefa de fazer uma história estrutural, uma história dos limites ou, como afirma Barthes²⁷, uma etnologia²⁸.

²⁴ Para detalhes sobre o período de pesquisa e redação da tese de Foucault em Upsala, Suécia, ver Eribon (1989; 1996).

²⁵ A referência a Georges Dumézil é de extrema importância para o projeto foucaultiano. Castro (2009) e Eribon (1996).

²⁶ Em 1967, afirmará: “minha genealogia deve mais à genealogia nietzschiana do que ao estruturalismo propriamente dito” (2005b, p.76). Nessa mesma entrevista afirma, não sem certa ressalva, ter conferido a Nietzsche um estatuto ambíguo, privilegiado e meta-histórico.

²⁷ Em um texto de 1961, “*De part e d’autre*”, Barthes afirma: “*Cette conquête [167] on pourrait la définir comme l'intrusion du regard ethnologique dans les sociétés civilisées; et naturellement, plus le regard s'applique à une société proche de l'observateur, plus il est difficile à conduire: car il n'est rien d'autre alors qu'une distance à soi-même. L'Histoire de la Folie, de Michel Foucault, appartient pleinement à ce mouvement conquérant de l'ethnologie moderne, ou de l'histoire ethnologique, comme on voudra*”. Disponível em: http://www.ae-lib.org.ua/texts/barthes_essais_critiques_fr.htm#23

²⁸ Em 1967, Foucault explica: “Se a história possui algum privilégio, este estaria, de preferência, na medida em que ela desempenha o papel de uma etnologia interna de nossa cultura e nossa racionalidade, e encarnaria, conseqüentemente, a própria possibilidade de toda etnologia” (“Sobre as maneiras de escrever a história”, 2005b, p.76). Quanto à *História da loucura*, afirma Eribon: “Foucault também se torna etnólogo, já que quer fazer uma história, não daquilo que define a identidade de uma cultura, mas daquilo que ela exclui, do seu ‘exterior’, uma história dos limites” (1996, p.92). Nesse sentido de *História da*

Como um etnólogo, Foucault se distancia de nossa percepção familiar e evidente da loucura como doença mental, bem como dos conceitos estáveis da medicina e da psicopatologia, buscando produzir um estranhamento desde o interior de nossa própria cultura. Foucault direciona, assim, seu pensamento e pesquisa rumo a uma alteridade fundamental que atravessa a cultura: a loucura. Nesse sentido, o filósofo realiza uma história do outro, mas desse outro banido e proscrito, que insistentemente irrompe na superfície do mesmo. Segundo Muchail:

Eis o “outro” em seu sentido mais amplo: limite de pensamento e de linguagem para uma cultura, aquilo que a circunda por fora e lhe escapa, simultaneamente estranho e exterior. Mas, a partir daí, pode-se também entender o “outro” em seu sentido estrito: aquilo que, dentro dos quadros de uma cultura, a limita por dentro, diferença que lhe é inclusa, simultaneamente interna e estrangeira. É nesse sentido que a *História da loucura* é uma história do “outro” (2004, p.39).

Essa alteridade – que é ao mesmo tempo e paradoxalmente constitutiva de nossa cultura e banida por ela – é a loucura antes de sua captura por estes conceitos enquadradores e esquadrihadores da loucura como objeto médico, trata-se da loucura como *desrazão*, como abismo, como Fora ou Exterior, como lugar sem lugar, para fazermos referência a Blanchot, pensador de notável influência nesse período da obra foucaultiana²⁹. A própria noção de alteridade, que permeia o pensamento de Foucault sobre a loucura nesse momento, parece fazer eco às reflexões de Blanchot³⁰: a

loucura ser entendida como um projeto etnológico, também é importante ter presente as citações que Foucault faz de antropólogos e etnólogos como influências de seu estudo. A referência a Claude Lévi-Strauss surgirá explicitamente em textos explicativos posteriores a esse primeiro prefácio e à publicação do livro, por exemplo, *Loucura e sociedade*, de 1970, fruto de uma conferência realizada no Japão (Foucault, 2010, p.259). Num viés crítico, Habermas apontará para o caráter etnológico da pesquisa de Foucault que, no “conflito mal resolvido de influências” unifica Bataille e Blanchot com Dumézil e Lévi-Strauss, chega ao desaparecimento do sujeito. Além disso, conforme Habermas: “Nota-se o modelo da etnologia estruturalista nos instrumentos da análise do discurso e no distanciamento metodológico com respeito à própria cultura” (2000, p.334).

²⁹ A ideia de Fora é discutida por Pelbart (2002) e Levy (2011). Os autores mostram como a loucura e a literatura são duas noções que no pensamento foucaultiano são apropriações e desenvolvimentos a partir do pensamento de Blanchot. Também Machado (2005) apresenta uma leitura da apropriação foucaultiana do pensamento de Blanchot a partir da noção de “experiência trágica”, presente na *História da loucura*. Nesse sentido, é de grande importância o texto de Foucault (2006), *O pensamento do exterior*, de 1966, presente no terceiro volume da edição brasileira dos *Ditos e escritos*. Frédéric Gros, por sua vez, aproxima literatura e delírio, mostrando como a concepção de loucura veiculada na *História da loucura* está ligada a uma concepção da escritura literária (p.73).

³⁰ Cabe recordar que essa temática em Blanchot tem forte influência da filosofia de Lévinas. Cf. Blanchot, *Conversa infinita*, 2007, p.77. Segundo Levy: Blanchot “estudou com Heidegger e com Lévinas. Deste último, tornou-se grande amigo e com ele estabeleceu constante diálogo teórico” (p.17). Alguns fragmentos desse diálogo em relação à questão do outro e da alteridade: “O Outro, nada mais do que o outro. O outro é justamente o desconhecido, o estrangeiro, o exilado, o errante, aquele que está liberto de toda a interioridade. O conceito em questão é central no pensamento de Blanchot. No entanto, vale ressaltar que é em Lévinas que ele vai buscar as bases para a concepção do outro como estrangeiro. Para Lévinas, o outro é aquele que me ultrapassa absolutamente, o estranhamente misterioso, o que não se pode conhecer” (Levy, 2011, p.42). Ou ainda: “No entanto, para Blanchot, assim como para Lévinas, o

persistência da “presença de outrem. Presença que nenhum poder, seja ele o mais formidável, poderá alcançar, exceto suprimindo-a” (Blanchot, 2007, p.83).

No entanto, esse direcionamento, ao recorrer aos únicos suportes possíveis – documentos históricos do poder (seus “decretos administrativos”, e seus vestígios concretos), bem como manifestações estéticas e literárias nas quais transborda algo da linguagem da loucura – não parece atingir seu destino. Este encontro com a loucura anunciado no prefácio parece nunca se dar de fato. A voz vinda de outro lugar que Foucault se propõe a escutar parece ausente aos lugares da história. No entanto, é essa impossibilidade de atingir o destino, é essa errância que instaura a possibilidade de uma outra história, não monológica, da razão e da loucura, que recupera a ausência e o silêncio de algo fundamental, de uma experiência que foi esquecida e que não se permite reduzir totalmente pelo poder ou pelo saber. É esse regresso que permite desnaturalizar as fixações da loucura em suas figuras contingentes, históricas, epocais. Esse regresso mostra, na história, momentos de permeabilidade, comunicação, e continuidade entre razão e loucura.

Assim, se Foucault pretende compor uma história não da ciência médica ou psiquiátrica – o que seria apenas uma extensão do “monólogo da razão sobre a loucura” -, mas do outro polo, das outras vozes e rumores³¹, uma história da loucura, da experiência fundamental ou originária da loucura - deverá então elucidar também suas diferentes capturas históricas e sociais. Desse modo, a loucura, verdadeiro objetivo - ou fim - da análise, é tratada indiretamente, a partir dos procedimentos e instrumentos de sua exclusão, mas permanece como horizonte, como referência. A história do referente – a loucura em si - nunca se dá e esse referente é transposto, transmutado em referência, ou mesmo em valor³², que orienta o trabalho historiográfico. Afinal, os rastros deixados na história só falam da loucura como negatividade, de modo que toda circunscrição histórica da loucura coincide – não com sua manifestação “selvagem”, isto é, não

outro é o radicalmente diferente, ele é aquele que ‘não tem comigo uma pátria em comum e não pode, de maneira alguma, colocar-se num mesmo conceito, num mesmo conjunto, constituir um todo ou juntar-se ao indivíduo que sou’” (idem, p.43). Uma visão semelhante pode ser encontrada também na noção de *estrangeiro* em Derrida, Jacques. *Anne Dufourmantelle convida Jacques Derrida a falar da Hospitalidade*. São Paulo: Escuta, 2003. Devo a Ricardo Timm de Souza e Meir Silbermann a percepção da possível aproximação dessas noções em Lévinas e Derrida a partir da referência comum àquele pensador conhecido como “Rabi Chouchani”.

³¹ O conceito de *rumor*; bem como o de *murmúrio*, terá importância no pensamento de Foucault sobre a linguagem e a literatura.

³² Cf. Machado, 1981, 2000, 2005.

mediada pelo poder e pelo saber - mas com sua dominação e captura, ou seja, sua fixação violenta em uma figura histórica e social específica.

Nesse ponto, é possível localizar um procedimento metodológico e filosófico que permeia a obra e as pesquisas de Foucault: o de tratar negativa ou indiretamente os verdadeiros objetivos de sua análise³³, tomar o atalho que corresponde paradoxalmente ao caminho mais longo, complexo e historicamente localizado e contingente – o do poder (e de sua economia histórica, local, referenciada). Narrar, produzir a história das experiências sociais e culturais, a constituição e a instauração de objetos, percepções, saberes, a partir dos poderes que com eles se relacionam, aos quais eles resistem, que os produzem ou reprimem³⁴.

No primeiro prefácio escrito ao livro, Foucault não expressará esse procedimento – que chamamos “indireto” ou “negativo” - claramente, como fará posteriormente, e de forma sintética, em “Sujeito e poder”³⁵, de 1982, onde afirmará que o objetivo do estudo das relações de poder não é o próprio poder, mas outras questões, como a do sujeito, isto é, “criar uma história dos diferentes modos pelos quais, em nossa cultura, os seres humanos se tornaram sujeitos”³⁶. Nesse momento de sua trajetória, especificamente na *História da loucura*, o filósofo afirma estar em busca daquilo que é mais essencial e originário do que qualquer poder, aquilo que orienta toda a construção do livro, a loucura – atingida desde fora daquilo que a reprime e domestica. Isso significa, segundo é expresso nesse primeiro prefácio, romper o monopólio da linguagem, o monólogo da razão e “dar a palavra à própria loucura, em sua vivacidade, antes de qualquer captura pelo saber” (2010b, p.153). É essa loucura, exterior e anterior a qualquer captura, e sobre a qual se instaurará o poder repressor, que Foucault quer atingir - percorrer a história rumo àquilo que dela escapa³⁷.

³³ O professor Alfredo Veiga-Neto caracterizou esse procedimento como o de “cercar o halo onde se aloja a coisa”, explicando que “o objeto de estudo não é olhado diretamente para que seja capturado em sua verdade constituída, mas é circunscrito pelas bordas, onde estão as condições de possibilidade de sua existência. O objeto está no *ponto cego*”.

³⁴ Afirma Foucault, em 1983, “Eu diria que o poder, em última instância, não me interessa como questão autônoma e se, em várias ocasiões, fui levado a falar da questão do poder, é na medida em que a análise política que era feita dos fenômenos do poder não me parecia ser capaz de dar conta desses fenômenos mais sutis e mais detalhados que quero evocar...” (2005b, p.327).

³⁵ Cf. Foucault. “Apêndice da primeira edição (1982): O sujeito e o poder” in Dreyfus e Rabinow. *Michel Foucault...*, 2010, p.274.

³⁶ Foucault formula claramente essa afirmação numa seção cujo subtítulo é elucidativo: “Por que estudar o poder: a questão do sujeito” (in Dreyfus e Rabinow, 2010, p.273).

³⁷ Cf. Eribon (1996): era esse o procedimento de Dumézil, como veremos mais adiante.

Conforme será possível constatar, essa errância e esse regresso, essa busca pela zona de troca, pelo espaço no qual a loucura se manifesta, é uma busca que não atinge seu termo. Há uma espécie de falha, ao narrar sua história, ao dar a voz à loucura. A repressão, a exclusão, o gesto de partilha entre Razão e Desrazão é algo para trás do qual Foucault não consegue recuar. O único modo de produzir gradualmente um recuo em relação às capturas históricas da loucura é fazer a história das instituições que produzem esse confisco e essa captura, bem como analisar as diferentes figuras históricas da desrazão e da loucura e os procedimentos desenvolvidos em relação a elas. Desse modo, uma verdadeira *filosofia da loucura*³⁸ (que poderia interrogar a própria loucura, que poderia nos dizer algo sobre a loucura *anterior* ao poder e à história de sua exclusão) é, sempre, adiada em nome de uma “análise sociológica de diferentes instituições” (2010b, p.236) que circunscrevem a loucura como objeto de repressão e recusa, ou ainda, de produção de saber. Assim, se no momento do primeiro prefácio Foucault afirma ter como objetivo a busca pela voz da loucura, é possível constatar também que recorre à história da constituição de um poder, isto é, ao trabalho de evidenciar os conjuntos históricos e institucionais que, ao longo dos séculos, impuseram à loucura um intransponível silêncio. Trata-se, como dirá Foucault, de uma “arqueologia desse silêncio” (2010b, p.153). E talvez fosse mais preciso denominá-la, segundo esse nível de análise das instituições e práticas sociais, de arqueologia do *silenciamento*. É esse segundo polo, institucional e “sociológico”, virá a assumir, posteriormente – como veremos, principalmente a partir da década de 1970 - o papel central nas releituras dessa arqueologia do silêncio, que não será mais a história do objeto silenciado, mas dos processos e gestos que o reduziram ao silêncio, não mais da loucura como *referente*, mas das relações ambíguas do poder com ela, com aquilo que exclui, como nos foi mostrado no trecho de Blanchot (1986, p.12).

³⁸ Em “Loucura, literatura e sociedade” (2010b, p.236), essa filosofia é apresentada como o projeto de Karl Jaspers.

2 Sobre o lugar da *História da loucura* na obra de Foucault

Roger-Pol Droit, comentando a singularidade da *História da loucura* quanto a seu tema, método, escrita e suas perspectivas, pergunta a Foucault como surgiu a ideia da obra. Essa questão é interessante na medida em que solicita uma apresentação do lugar do livro no percurso intelectual de Foucault, bem como das inquietações e dos problemas teóricos e práticos que deram origem ao livro. A essa questão, Foucault responde com uma contextualização:

Em meados de 1950, publiquei alguns trabalhos sobre a psicologia e a doença mental. Um editor me pediu para escrever uma história da psiquiatria. Eu pensei em escrever uma história que nunca apareceria, a dos loucos. O que é ser louco? Quem o decide? A partir de quando? Em nome de quê? (...). Eu também havia feito estudos de psicopatologia. Esta pretensa disciplina não ensinava grandes coisas. Nascia, então, a seguinte questão: como tão pouco saber pode gerar tanto poder? Havia motivos para se ficar estupefato. Quanto mais estágios nos hospitais eu fazia, dois anos em Saint-Anne, mais estupefato ficava. Não sendo médico, eu não tinha nenhum direito, porém, sendo estudante e não doente, eu podia passear. Assim, sem jamais ter de exercer o poder ligado ao saber psiquiátrico, eu podia, em todo caso, observá-lo a cada instante. Eu estava na superfície de contato entre os doentes – com os quais discutia sob pretexto de aplicar testes psicológicos - e o corpo médico, que passava regularmente e tomava decisões. Tal posição, que se devia ao acaso, me fez ver essa superfície de contato entre o louco e o poder que se exerce sobre ele, e tentei, em seguida, traçar sua formação histórica³⁹.

O livro, apesar de sua importância inaugural no percurso da obra foucaultiana, entra em uma espécie de estado de suspensão, latência, quando Foucault abandona parcial e provisoriamente o caminho do “estudo da significação das práticas discursivas e sua relativa dependência às instituições sociais” (Dreyfus e Rabinow, 2010, p.21), para aprofundar-se na dimensão formalista e discursiva do saber, em dois livros que abalam o campo intelectual e cultural da época: *As palavras e as coisas* e *A arqueologia do saber*. Neles, a abordagem de Foucault é configurada ao deixar de lado o interesse fundamental pelo *extratextual*⁴⁰ – isto é, pelas instituições (interesse que já transparece como central em inúmeras passagens de *História da loucura*, que tratam explicitamente de práticas sociais e institucionais, não discursivas). Ao deixar de lado essa dimensão, segundo Dreyfus e Rabinow, Foucault visa às regras estruturais que regem o discurso autônomo

³⁹ Trecho da entrevista “Eu sou um pirotécnico”, de 1975. In Droit, Roger-Pol. *Michel Foucault, entrevistas*. São Paulo: Graal, 2006, p.77. O contexto que Foucault descreve nessa entrevista é apresentado de forma detalhada por Didier Eribon (1989), ressaltando sua importância para as problemáticas e para a formação intelectual de Foucault.

⁴⁰ Cf. *O homem e o discurso*, 1971, especialmente parte inicial – entrevista com Foucault por Rouanet e Merquior.

em sua autorregulamentação, evitando a busca da significação, e acentuando as condições de possibilidade das práticas e formações discursivas e suas transformações descontínuas⁴¹. É o que seria o momento de maior aproximação de Foucault do estruturalismo, segundo apontam os comentaristas dentre aqueles que situam, como o fazem Dreyfus e Rabinow (2010), o momento propriamente arqueológico da obra foucaultiana em consonância com o movimento estruturalista que emergia, a partir de influências diversas, com grande força no cenário intelectual francês⁴².

A retomada efetiva da *História da loucura* e de suas problemáticas, entretanto, se dá nos anos 1970, não sem revisões a respeito de seus conteúdos fundamentais, a partir de modificações no cenário político posterior a maio de 68, como também de releituras realizadas por Foucault sobre sua obra, a partir de um *abandono*⁴³ de uma ênfase predominante nas práticas discursivas. Essas releituras marcam transformações

⁴¹ Cf. Dreyfus e Rabinow, 2010, p.22.

⁴² Cf. Dosse, F. *História do estruturalismo: O campo do signo – 1945/1966*. Bauru: Edusc, 2007. No capítulo 18 (p.199-217), François Dosse situa a *História da loucura* no âmbito do cenário histórico e filosófico do estruturalismo francês. As dissonâncias, entretanto, não deixam de marcar presença. O historiador tematiza também a influência nietzscheana no pensamento de Foucault (p.472-473). O período que corresponderia ao momento mais próximo ao estruturalismo de Foucault, tal como haviam sinalizado Dreyfus e Rabinow, é discutido por Dosse no segundo volume de sua *História do estruturalismo*, no qual discute *A arqueologia do saber*, a partir de uma historicização do estruturalismo - ainda que a história seja concebida de uma maneira “quase imóvel” (2007, p.293) – e da introdução da noção de “prática discursiva”. No entanto, para Dosse – muito diversamente de Dreyfus e Rabinow, a introdução dessa noção é a “inovação capital de Foucault que lhe permite desviar o paradigma estrutural da esfera exclusiva do discurso, aproximando-o assim do marxismo (...). A ruptura essencial com o estruturalismo situa-se, com efeito, nessa nova afirmação segundo a qual ‘as relações discursivas não são internas ao discurso’” (2007, p.292-293). Para Dreyfus e Rabinow (2010), como vimos, *As palavras e as coisas* e *A Arqueologia do saber* marcam o período mais próximo ao estruturalismo da obra de Foucault, o que o levaria a uma série de antinomias e lacunas, que a reintrodução do *corpo* e das práticas não-discursivas em *Vigiar e punir* viria resolver. Por outro lado, Dosse parece recuar, aproximando-se da tese de Dreyfus e Rabinow, quando afirma que o campo discursivo “continua sendo o objeto privilegiado” (2007, p.293). Didier Eribon, em *Foucault e seus contemporâneos* (1996), critica duramente o trabalho de Dosse como uma “longa sucessão de resumos aproximativos de doutrinas, cheios de erros, construídos segundo uma metodologia aberrante (...). Estão inteiramente absorvidos pela tese (...) segundo a qual o estruturalismo teria sido um momento da história das ideias no qual os intelectuais voltaram as costas à democracia (...). Aliás, em que aspecto a linguística ou antropologia estruturais teriam sido contrárias à democracia?” (1996, p.60).

⁴³ A ideia de um “abandono”, apesar de estar presente na interpretação de Dreyfus e Rabinow (2010), pode parecer demasiado forte e contestável; talvez fosse mais prudente situar as práticas discursivas em relação a um conjunto social e institucional de possibilidades, de modo que os discursos estejam ancorados em um *a priori* histórico (aquilo que Veyne chamará “aquário”), não somente discursivo ou teórico, mas social, perceptivo e institucional. Nesse sentido, a leitura realizada por Roberto Machado (1981), permite localizar esse tipo de estrutura na qual a prioridade é dada a práticas sociais não necessariamente discursivas, mas à experiência social e cultural de um objeto, que o autor chama de “percepção” em relação aos discursos teóricos, chamados em seu esquema de “conhecimento”. Desse modo, em *História da loucura*, seria possível localizar uma relação entre “percepção” e “conhecimento”, ou entre poder e saber, práticas sociais não discursivas e enunciados ou discursos teóricos semelhante àquela que Foucault articulará no período genealógico - em que, segundo Dreyfus e Rabinow (2010), a prioridade arqueológica e estruturalista dada ao discurso é questionada e abandonada por Foucault.

internas e externas à obra que levam de (i) um “cultural-estruturalismo”⁴⁴, primeiramente – em livros como *Doença mental e psicologia*, de 1954, e *História da loucura*, de 1961-, a (ii) uma arqueologia de feição mais formalista – predominando nos trabalhos que resultam em *As palavras e as coisas*, de 1966, e *A arqueologia do saber*, de 1969 -, para (iii) uma analítica do poder, que inaugura o período propriamente genealógico; isto é, o retorno da atenção aos conjuntos históricos, ao extratextual, às práticas, aos corpos e às instituições, agora a partir da tarefa filosófica e político-crítica de pensar a atualidade.

O prefácio que Foucault escreve, em 1977, ao *Anti-Édipo* de Deleuze e Guattari é uma expressão forte dessa dimensão política do pensamento foucaultiano, que se acentua na década de 1970. Nesse texto, o filósofo nos situa frente às políticas do presente e seus impasses, para que nos aproximemos do livro de Deleuze e Guattari através daquela que, segundo Foucault, seria sua problemática principal: ética e política, a produção de uma vida não fascista⁴⁵, que atente para a tarefa de desajolar a minúcia dos fascismos que alimentamos em nós, que está incrustado em nosso comportamento (2010c, p.105). Foucault pergunta pela situação política do presente, ao mesmo tempo em que deixa ver as preocupações que localiza em Deleuze e Guattari, mas que, poderíamos dizer, conferem os traços principais à sua obra rumo ao envolvimento com as novas zonas e lutas políticas:

⁴⁴ Utilizamos aqui a expressão de Didier Eribon (1996), referente à tese de Foucault, principalmente visando salientar a interpenetração entre filosofia e ciências humanas, bem como o caráter ambíguo do trabalho de Foucault em relação às definições disciplinares. Eribon utiliza a expressão principalmente visando salientar as leituras etnográficas, etnológicas e antropológicas que acompanham as pesquisas de Foucault para redação de sua tese. “Cultural-estruturalismo” apresentaria ainda a importância da escola antropológica americana na formação do pensamento de Foucault. Este caminho apontado por Eribon parece pouco explorado, e consistiria em apontar confluência de temas, conceitos, posturas metodológicas de autores como Franz Boas, Ruth Benedict, Ralph Linton, Margaret Mead, entre outros. Cabe salientar a considerável importância, para estes autores, do encontro entre antropologia e psicanálise – que, neste momento, era de extrema importância para Foucault - bem como a tarefa de pensar a personalidade em correlação com a sociedade e com os padrões de cultura. Lembremos que uma das propostas de tese de Foucault, em 1952, foi sobre “a noção de cultura na psicologia contemporânea” (Eribon, 1996, p.66). Este projeto “sobre a noção de cultura, está certamente ligado ao interesse que Foucault nutria pelos ‘culturalistas’ americanos, Abram Kardiner, Ruth Benedict, Ralph Linton, cujo papel na formação de Foucault foi pouco notado, mas poderia ter sido capital” (idem, p.67). Este papel é, sem dúvida, um tema para desenvolvimentos futuros.

⁴⁵ Essa imagem de uma vida não fascista pode vir a ser considerada como uma chave interpretativa da obra de Foucault, principalmente de suas abordagens sobre a subjetivação, a ética, o cuidado de si. É interessante notar que essa ideia lança uma luz política sobre a obra de Foucault, de modo que nos permite lê-la como o próprio Foucault propunha que lêssemos Deleuze e Guattari. Cf. Rago e Veiga-Neto. *Por uma vida não fascista*. Essa ideia também a apreço no texto “Da amizade como modo de vida”. Também Deleuze, em *Diálogos* (1998), retoma essa ideia ao discorrer sobre o trabalho sobre si necessário a qualquer postura revolucionária.

Durante os anos 1945-1965 (falo da Europa), havia uma certa maneira correta de pensar, um certo estilo do discurso político, uma certa ética do intelectual (...). Depois vieram cinco anos breves, apaixonados, cinco anos de júbilo e enigma (...). Mas foi isso que se passou? Era uma reprise [retomada] do projeto utópico dos anos 1930, à escala, dessa vez, da prática histórica? Ou houve, ao contrário, um movimento em direção às lutas políticas que não se conformavam mais com o modelo prescrito pela tradição marxista? Em direção a uma experiência e uma tecnologia do desejo que não eram mais freudianas? Certamente, brandiram-se os velhos estandartes, mas o combate deslocou-se e ganhou novas zonas (Foucault, 2010c, p.104).

Esses movimentos teóricos e políticos do pensamento de Foucault levam-no para além da dimensão teórico-discursiva acentuada nos anos 1960, com *As palavras e as coisas* e *Arqueologia do saber*. Estes dois livros, a partir dos anos 1970, serão tidos por Foucault como secundários, e o autor reservará a eles certo silêncio, o que permitirá autores como Dreyfus e Rabinow descreverem uma “falência metodológica da arqueologia”, o que se aproximaria da constatação de uma insuficiência da aproximação intensa ao estruturalismo e aos métodos e princípios estruturais privilegiados por Foucault nos anos 60, que chegavam agora, segundo estes autores, a uma espécie de exaustão⁴⁶. Em todo o caso, o redirecionamento da obra foucaultiana a partir do desvio ou da torção rumo a uma analítica do poder favorece uma reabilitação e uma releitura da *História da loucura*. O livro poderia, então, ser lido segundo os pressupostos dessa nova feição da obra foucaultiana, como também poderia ser visto como um anunciador desse momento que será marcado por um abandono do referencial estético e literário da transgressão e do *fora* para pensar a resistência, em nome de um referencial mais político⁴⁷. Esse reinvestimento do livro, marcado pela exclusão de seu primeiro prefácio, o faz transitar de um “drama metafísico” (Gros, 2000) para um livro político, atento as lutas locais, específicas, do presente, operando como uma “caixa de ferramentas”. Segundo Eribon:

O surgimento de novos problemas políticos (movimentos feministas, homossexuais, lutas no setor da psiquiatria, da saúde, etc.) permitiu a Foucault abrir o questionamento teórico e crítico para novos campos da experiência. Compreende-se assim com a *Histoire de la folie*, com a condição de suprimir-se o prefácio de 1960, pôde ser reintegrada a esse duplo movimento, e ser percebida não só como um livro político, no sentido definido por Foucault, mas descrita retrospectivamente como um livro anunciador desse novo questionamento. Se o pensamento encarado como “atividade histórica e

⁴⁶ O que está longe de significar, se acompanharmos o percurso descrito por Didier Eribon (1996), um abandono de influências centrais do pensamento estrutural ou formal, como Dumézil, ao qual a abordagem de Foucault estaria mais próxima.

⁴⁷ Mais adiante discutiremos essa inflexão de um pensamento marcado pela valorização do estético e por uma noção de “Fora”. O político aqui referido diz respeito à escolha por um viés genealógico, estratégico, no qual resistência e poder se relacionam sem exterioridade, à maneira do jogo, em uma relação de imanência a um mesmo plano onde suas ações se desenvolvem, etc.

crítica”, se o próprio gesto político consiste em uma “problematização” daquilo que nos parece evidente, a *Histoire de la folie* podia doravante ser lida como uma obra eminentemente subversiva: dinamitadora das certezas. Concebe-se (...) que Foucault tenha sido levado a tomar alguma distância em relação a livros como *Les mots et les choses* e *L’archéologie du savoir* (1996, p.125).

Ainda que privilegiemos aqui a leitura dessa obra como “eminente subversiva”, e adotemos a explicação retrospectiva de Foucault segundo a qual ela seria mesmo uma história das condições pelas quais a psicologia pôde instaurar-se e expandir seus domínios de conhecimento, ação e saber, a partir da estrutura mobilizada pelo internamento e pelo poder, próxima à posterior crítica antipsiquiátrica e antimanicomial. Ainda assim, é importante poder fazer uma leitura histórica, o que significa reabilitar e reintegrar o primeiro prefácio, escrito em 1960, não permitindo que a releitura e o remanejamento de Foucault realizado sobre o livro (que culmina na exclusão desse mesmo prefácio e na mudança de seu título), totalize seu sentido, ainda que este mesmo reinvestimento deva ser considerado como parte da obra. Afinal, como afirma Eribon:

Para quem quer estudar a filosofia de Foucault, analisar o sistema de seus conceitos e de suas elaborações teóricas, é absolutamente essencial considerar essas reinterpretações sucessivas. Mas para quem quer fazer a história da obra, é preciso, antes de tudo, afastar-se delas. Essa é até mesmo a condição para fazer um trabalho rigoroso: esquecer o que Foucault disse, posteriormente, sobre o que fizera antes (1996, p.25).

Ou seja, ainda que possa ser produtivo dar voz e valor aos comentários retrospectivos de Foucault sobre a obra (e considerá-los como pensamento que integra essa mesma obra), suas rearticulações e manobras no espaço político a partir da década de 1970 e dos novos e intensos engajamentos de seu autor – e ler a *História da loucura* como uma obra de crítica institucional, situando-a ao lado dos movimentos antipsiquiátricos e das lutas antimanicomiais⁴⁸, aos quais se alinha como uma genealogia do “intolerável”-, é interessante ter presente a ressalva metodológica de Eribon, bem como aquela feita por Roberto Machado, segundo a qual haveria uma regra na leitura de Foucault, qual seja: “nunca se deve aceitar como uma evidência inquestionável aquilo que ele diz sobre sua obra passada” (2005, p.37). E, para seguir a sugestão de Machado - e não aceitar de imediato a torção ou a reinterpretação de

⁴⁸ Citemos aqui a figura de Franco Basaglia, psiquiatra que, em Trieste, Itália, abre as portas do hospício, praticando efetivamente aquilo que intitula em um de seus livros de “a instituição negada”. Esse movimento tem várias fontes e diferentes feições. Conforme aponta Judith Revel, “O discurso de Foucault foi rapidamente associado à antipsiquiatria de Laing e Cooper, de Basaglia, ou, mais ou menos tardiamente, do *Anti-Édipo* de Deleuze e Guattari, isto é, aos discursos que criticam a ligação entre conhecimento / assujeitamento na prática psiquiátrica (Revel, 2005, p.63). Poderíamos também citar o trabalho de Goffman, *Asylum*, que foi traduzido na Itália, por exemplo, por Basaglia, estando ligado a uma recepção antimanicomial.

Foucault por ele mesmo -, devemos reintegrar a obra àquilo que o filósofo dela excluiu ao retomá-la nos anos 1970 – a saber, seu primeiro prefácio, escrito em 1960, presente na primeira edição de 1961, que aqui chamaremos *Prefácio de Hamburgo*. Veremos que se descortina, então, uma dimensão do trabalho de Foucault que é constitutiva de todo o projeto da *História da loucura*, e que permanece ativa, ainda que relativamente oculta, ao longo do livro, mesmo com a posterior eliminação do prefácio e a posterior autocrítica que fará Foucault⁴⁹. Tal dimensão é aquela de uma filosofia, uma ontologia e, talvez, uma estética da loucura, que acompanha o trabalho, que em 1970 o autor chamará “sociológico” (2010b), de análise crítica das instituições e, posteriormente, de análise das relações de força, das estratégias, das tecnologias e das ações do poder.

2.2. A reintegração do primeiro prefácio e sua problemática

A possibilidade dessas duas leituras, uma de feição mais genealógica e “sociológica”, outra de feição mais estético-filosófica – ou ainda ontológica, como afirma Machado -, que pode ser tida como uma das características da arqueologia⁵⁰ que Foucault empreende na época da escrita da tese. A tensão que se cria entre essas duas leituras mostra como a *História da loucura* possui um estatuto instável, para o qual é possível remontar a uma trajetória de retificações, conforme aponta Macherey⁵¹.

Tanto no primeiro prefácio, ao apresentar e constituir algumas chaves de leitura, quanto no desenrolar do texto, Foucault não se limita a uma análise dos processos, dos conjuntos históricos, das relações de poder que mobilizaram todo um aparato de classificação e toda uma estrutura de internamento e asilo. Não obstante possa ser lida nessa chave, o livro ainda é estranho à consolidação, posterior na obra de Foucault, do par *saber-poder*. Não se trata somente de uma analítica do poder nesse sentido, ou

⁴⁹ Exemplos dessa autocrítica podem ser localizados em textos como “Loucura, literatura e sociedade”, de 1970, ou na introdução de *A arqueologia do saber*. Pierre Macherey (1985), por seu turno, mostra como uma série de autocríticas e retificações, a partir do abandono de uma trama conceitual baseada seja no marxismo e na psicologia materialista, seja na análise existencial de Binswanger, foi necessária para que Foucault chegasse - após o abandono de *Doença mental e personalidade*, seu primeiro livro, de 1954 - à estrutura de *História da loucura*, que será, por sua vez, criticada e remanipulada nos anos 1970.

⁵⁰ Em *Homem discurso* (1971), Foucault afirma que, na época da escrita da tese, acreditava estar empreendendo um exercício de história das ciências, tais como aqueles feitos por Bachelard e Canguilhem.

⁵¹ Segundo Macherey (1985), essas retificações diriam respeito ao pensamento de Foucault sobre a loucura, de modo mais amplo, por exemplo, com a passagem de um marxismo unido à análise existencial para um nietzschiano-heideggerianismo, enfim, para uma posição própria, confirmada nos anos 70, principalmente com a exclusão do prefácio.

mesmo de uma arqueologia propriamente da psicologia ou da psiquiatria – e seus discursos -, ainda que a produção da loucura como doença mental e como objeto do saber médico-psi⁵² ocupe grande parte das argumentações e desenvolvimentos de Foucault. Desde as entrevistas e artigos que acompanham a *História da loucura*, o autor nos deixa claro que não se trata de uma história da psiquiatria⁵³, da medicina, dos tratamentos – não é uma história da ciência propriamente dita, apesar da marcada influência da escola francesa da história das ciências⁵⁴. Essas afirmações remontam, segundo Pelbart, a esse prefácio

tão polêmico na época e hoje já esquecido. Nele, Foucault afirma de forma categórica que pretendeu fazer não a história do monólogo da razão (psiquiátrica) *sobre* a loucura – que só pôde ser estabelecido sobre seu silêncio – mas antes a arqueologia deste silêncio (Pelbart, 1989, p.63).

Ainda que no texto que estamos aqui chamando *Prefácio de Hamburgo* não sejam meramente essas as principais preocupações da obra (a questão sociológica pelas instituições e a pergunta pela formação discursiva da ciência psiquiátrica), é possível afirmar que, em um de seus níveis de leitura, um dos objetivos fundamentais do livro é aquele de escrever uma história da loucura desde fora da medicina, da psiquiatria e da psicologia, criticando o mito retrospectivo e a total captura da loucura por elas, como argumentamos até aqui. E esse nível permanece forte e claramente definido com a eliminação do primeiro prefácio – e do arcabouço conceitual e filosófico que ele esboça⁵⁵

⁵² Tomamos essa expressão de Guattari (1992).

⁵³ Em uma carta a um possível redator sueco – o professor Lindroth - Foucault esclarece essa questão (Eribon, 1989).

⁵⁴ O redator será Canguilhem, expoente dessa escola. Bachelard, quando do lançamento da obra, manifestará sua simpatia teórica (e poética) pelo trabalho de Foucault. Machado, em seu livro *Ciência e saber*, realiza um percurso explicativo das obras de Foucault a partir de uma discussão sobre Canguilhem e a escola francesa de história das ciências. Também Gary Gutting, em seu livro *Michel Foucault's archaeology of scientific reason*, dedica um capítulo extenso a Bachelard e Canguilhem, ancorando nesses autores a discussão sobre o trabalho de Foucault. Gutting afirma, na seção “Foucault and the Bachelard-Canguilhem network”, que a visão foucaultiana da ciência é, em muitos aspectos bachelardiana (1989, p.52).

⁵⁵ Com a exclusão da filosofia própria à história da loucura, ou ainda das filosofias da história e da cultura apresentadas pelo primeiro prefácio, a obra segue sendo uma tentativa de uma história desde outra perspectiva que a das certezas ou das verdades sedimentadas dos saberes médicos ou psiquiátricos, uma história tenta propor uma narrativa alternativa, capaz de revelar ao presente que, por baixo da evidência da loucura como doença mental, está situada uma série de práticas de repressão, silenciamento, etc., práticas intoleráveis, que perduram em nossa maneira de segregar, excluir os doentes mentais – e cuja discussão era da ordem do dia nos anos 1970 e, sem dúvida, na atualidade. Resta também - após a eliminação do prefácio e sua trama conceitual - uma infinidade de alusões estéticas, nas reflexões que Foucault tece a partir das pinturas e textos literários que expressam experiências da loucura. Alusões também a artistas criadores “trágicos” que aproximam a literatura ao delírio, que seriam uma espécie de heroica persistência de uma linguagem que, como a da loucura, põe em questão a unidade do sujeito,

Essa crítica ao mito retrospectivo, pelo qual a razão psiquiátrica assegura a captura da loucura - concebida como doença mental -, e essa problematização fundamental da pertença epistemológica, mas também social e moral, da loucura à medicina é constante ao longo de todo o desenvolvimento do livro. Supomos aqui que, em parte, é através dessas problematizações seja possível compreender o sentido que o primeiro prefácio conferia à obra, pois, para que se fale dessa experiência da loucura abaixo e anterior à história, é necessário um trabalho histórico-crítico e epistemológico a ser operado sobre o saber médico psiquiátrico, que desnaturalize e destotalize sua relação com a loucura. Loucura anterior e abaixo da história é, necessariamente, loucura fora dos domínios da medicina e da psicologia. Esses domínios devem ser, então, submetidos a uma severa crítica.

Ora, mas como Foucault empreende essa crítica? Como pode colapsar este vínculo naturalizado entre doença mental, loucura e a medicina ou a psicologia? Em um nível, a resposta de Foucault depende de uma filosofia da experiência originária da loucura – que é o eixo central do primeiro prefácio; em outro, do trabalho histórico. Nesse último, o autor mostra a produção histórica de longa duração de conceitos e práticas, ou daquilo que mais tarde chamará “dispositivos”⁵⁶, articulados sobre os insensatos, e que permitiram delimitar a loucura como objeto perceptivo. Esse procedimento histórico é constitutivo do questionamento e da problematização dos fundamentos epistemológicos da psicologia, que bem nota Canguilhem⁵⁷, ainda quando redator da tese de Foucault. Assim, essa problematização dos fundamentos epistemológicos dos saberes psiquiátricos não se dá, no entanto, em um nível meramente discursivo ou textual. Como veremos, as condições de possibilidade para a “liberação” da loucura como objeto de saber positivo - e para a emergência de uma

mostrando brechas de comunicação com a alteridade que limita a cultura. No entanto, tais referências permanecem alusões um tanto vagas com a exclusão do prefácio de Hamburgo, que conferem um caráter enigmático e esboçam algumas passagens herméticas dessa história da loucura. O prefácio, de algum modo, fornecia-lhes uma consistência filosófica, isto é, filosoficamente dava corpo e densidade a esses excursos sobre as manifestações estéticas e sobre a linguagem literária. É importante aqui mencionar Gros (2000), mostrando que a obra só pode ser lida como historicismo radical de Foucault, se excluirmos o primeiro prefácio.

⁵⁶ Dispositivo é o conceito utilizado por Foucault para dar conta das relações dos elementos heterogêneos saber e poder, discursivo e não discursivo. Segundo Edgardo Castro: “O dispositivo é a rede de relações que podem ser estabelecidas entre elementos heterogêneos: discursos, arquitetura, instituições, regimentos, leis, medidas administrativas, enunciados científicos, posições filosóficas, morais, filantrópicas, o dito e o não dito” (2009, p.124).

⁵⁷ Eribon cita a fala de Canguilhem: “*La remise en cause des origines du statut scientifique de la psychologie ne sera pas la moindre des surprises provoquées par cette étude*” (1989, p.135).

ciência capaz de estudá-lo – se localizam nos procedimentos concretos de repressão da desrazão levados a cabo ao longo da Idade Clássica.

Foucault investe contra essa relação sedimentada e reificada do saber médico-psi, a partir da mobilização de um método histórico que restitui à loucura seu devir, seu processo de configuração enquanto objeto de percepção e conhecimento, ou enquanto objeto de visibilidade para um *olhar* e discurso para um *saber*. Desestabilizando os conceitos e as práticas organizadas em torno da noção de doença mental, Foucault apresenta as condições históricas de possibilidade da produção da loucura como objeto, bem como da captura realizada sobre ela pelo saber médico⁵⁸. Trata-se fundamentalmente de desfazer o mito médico e psiquiátrico, e isto implica uma espécie de história crítica e interpretativa das instituições e práticas sociais que se articulam, ao longo da Idade Clássica, sobre o insensato e o enclausuram e silenciam, para depois fazê-lo falar e torná-lo visível e objetivado no asilo moderno. São essas práticas que serviram de base para qualquer saber médico sobre o louco como tipo social ou como caso de uma patologia. Desfazer este mito, no entanto, implica também uma inversão fundamental que é histórico-metodológica ou historiográfica, mas também densamente filosófica. Essa inversão se constitui em deixar falar a loucura – não, no entanto, de deixá-la falar a partir de seu lugar reificado nas práticas médicas, psicanalíticas ou asilares, mas sim, de trazer ao nível da linguagem e da história uma experiência da loucura que seja exterior aos modos de percepção médicos ou psicológicos.

Trata-se de atingir, pelo trabalho arqueológico, uma loucura exterior à imagem que dela fazem o alienismo e a psiquiatria. E, se as condições do alienismo e da psiquiatria são ações repressivas, negativas e soberanas de um poder, é necessário, então, tentar atingir um ponto no qual a relação entre a loucura e o poder seja de distância e exterioridade, ou seja, um ponto no qual a loucura não esteja nas malhas do poder e das redes discursivas que a ele se ligam. Um “lugar” no qual a loucura seja exterior ao poder, no qual ela seja alteridade. Essa exterioridade é um dos desafios que o primeiro prefácio coloca. Basta que nos lembremos da citação inicial de Blanchot (1986), para que nos perguntemos se essa loucura pode ser efetivamente atingida em sua

⁵⁸ A constituição da loucura como objeto, e sua apropriação pelo saber médico é a culminação moderna, de um processo que remonta à Idade Clássica. Trata-se do encontro de duas experiências que, até então, haviam se desenrolado de maneiras paralelas: a experiência correcional, policial, institucional, “concreta” da loucura como desrazão; e aquela da formulação de uma nosografia e um saber acerca da loucura como doença.

exterioridade absoluta em relação ao poder e à história, de modo que não seja negativo ou indireto, ou ainda de modo independente de um poder soberano que precisa efetuar a partilha para reinar. Por outro lado, há a permanente sombra da arte e da literatura na qual a proximidade transgressora com a loucura e sua linguagem é atingida ou, ao menos, frágil e perigosamente delineada. De todo modo, poderíamos pensar que empreender a arqueologia do silêncio não significa necessariamente que se possa chegar àquilo que foi silenciado, isto é, à própria loucura.

Metodologicamente, ou historiograficamente, a ideia de desfazer as mitologias do saber médico (bem como a busca das vozes da loucura) implica uma tomada de distância em relação às histórias da loucura que a situam como teleologia da descoberta de uma essência que *sempre teria estado lá*, mas que as ferramentas científicas e epistemológicas disponíveis em cada época não permitiram o acesso, pois “de fato, semelhante análise pressuporia a persistência imóvel de uma loucura já dotada de seu eterno equipamento psicológico, mas cuja verdade exigiria um longo tempo para ser isolada” (Foucault, 2005a, p.80). Tais ferramentas epistemológicas capazes de abordar a essência imóvel da loucura como doença mental teriam sido desenvolvidas, finalmente, com o advento do alienismo, da medicina mental e da psiquiatria, na virada do século XVIII para o XIX. Ou seja, essa análise – dos historiadores-médicos, como os chama Foucault - uma teleologia na qual a doença mental coincidiria com o fim último do desenvolvimento e do progresso do saber. Tomar distância então das histórias da loucura calcadas no progresso do saber médico, isto é, fazer uma história que não seja a do progresso e da consolidação da psiquiatria sobre um objeto que *sempre esteve aí*, dado, pronto, à espera de um instrumental capaz de abordá-lo em sua verdade essencial. Afirma o autor que

não é de todo certo que a loucura tenha esperado, recolhida em sua imóvel identidade, o aperfeiçoamento da psiquiatria a fim de passar de uma existência obscura para luz da verdade (idem, p.80).

Na crônica histórica médica da descoberta da doença mental, acreditar na eternidade e na imóvel identidade da loucura como enfermidade mental e como objeto - desde sempre dado, disponível a um saber ainda não formulado (a medicina psiquiátrica) -, é complementado por uma crença positivista no progresso que se opõe

totalmente à visão que Foucault utiliza a partir de seu contato com a história das ciências⁵⁹:

Basta acrescentar a esses postulados uma confiança estável no progresso para não se ter que fazer nada além de traçar o obscuro percurso que vai do internamento – diagnóstico silencioso feito por uma medicina que ainda não conseguiu se formular – à hospitalização cujas primeiras formas no século XVIII já fazem uma antecipação do progresso, indicando simbolicamente seu termo (Foucault, 2005a, p.119).

Assim, Foucault deve partir de outros documentos e fontes do que aqueles utilizados para compor essa história narrada pela própria medicina psiquiátrica em suas pretensões de eternidade e universalidade, pois ela não seria mais que o monólogo da razão sobre a loucura, como afirma no prefácio de Hamburgo, ou melhor, não seria mais que a crônica unilateral na qual toda troca com a loucura, toda sua voz e sua linguagem são silenciadas. Mais do que isso, seria o monólogo de uma figura específica de um processo de racionalização local, regional. Esse monólogo é o de uma razão específica e histórica que toma para si as pretensões de Razão⁶⁰. No entanto, ela não é mais que uma razão localizada e situada, que realiza a purificação de seus outros, de sua própria precariedade, e da zona de troca que a fazia dialogar com a loucura. Ou ainda, como no ceticismo de Montaigne, que fazia da loucura uma ameaça e um momento de autocrítica da razão (o que também aparece em Erasmo) onde a loucura questiona as pretensões humanas. A crítica aqui é a uma razão tautológica - veiculada por um modelo específico de racionalidade - e não à *razão* como um todo, visando disso extrair a constatação de sua derrocada ou de seu fim⁶¹. Nesse sentido, cabe dizer que Foucault não é um irracionalista⁶². O autor chega a declarar, nos anos 80, que julgar a razão ou acreditar poder descartá-la é algo sem sentido⁶³:

⁵⁹ Ver Machado (1981), sobre a noção de progresso na epistemologia francesa e as aproximações e diferenças com aquela presente na abordagem de Foucault.

⁶⁰ Trata-se, no projeto de Foucault, da questão de uma história crítica da razão (e suas condições de possibilidade), que possa revelar que as racionalidades históricas são contingentes. Essa história crítica e racional da razão é, portanto, diferente de um monólogo. Pois, para revelar essa contingência, é necessário fundar a crítica em outro lugar. Esse “outro lugar”, por sua vez, deve poder colocar em crise a pretensão de um modelo ou forma histórica de racionalidade se identificar com a razão.

⁶¹ Cf. Foucault. “Estruturalismo e pós-estruturalismo”, 2005b, p.324-325. “Foucault não aceita de maneira alguma a identificação da razão com as formas de racionalidade. Ele afirma isto ao tratar do modo como, em nossa época, as formas de racionalidade puderam ser dominantes nos tipos de saber, ‘nas técnicas e nas modalidades de governo e racionalidade’. Considera que não se pode dizer que as formas de racionalidade estejam ameaçadas de sucumbir ou de desaparecer. O que ele observa são as transformações múltiplas, e não uma derrocada da razão. Criam-se outras formas de racionalidade todo o tempo, e não há sentido em dizer, com os pós-modernos, que a razão é um relato longo que acabou” (Motta, “Apresentação”, 2005b, p.XVI).

⁶² “Creio que a chantagem que muito frequentemente se exerceu em relação a qualquer crítica da razão, ou a qualquer interrogação crítica sobre a história da racionalidade (ou você aceita a razão, ou cai no

Não admito de forma alguma a identificação da razão com o conjunto de formas de racionalidade que puderam, em um dado momento, em nossa época e mais recentemente também, ser dominantes nos tipos de saber, nas formas técnicas e nas modalidades de governo ou de dominação, domínios em que se fazem as aplicações maiores da racionalidade; coloco à parte o problema da arte, que é complicado. Para mim, nenhuma forma dada de racionalidade é a razão. Portanto, não vejo por que motivo se poderia dizer que as formas de racionalidade que foram dominantes nos três setores que mencionei, todas estão ameaçadas de sucumbir e de desaparecer; não vejo desaparecimentos desse tipo. Observo múltiplas transformações, mas não vejo por que chamar essa transformação de uma derrocada da razão; outras formas de racionalidade se criam, sem cessar; portanto, não há sentido na proposição segundo a qual a razão é um longo relato que agora terminou, com outro relato que começa (2005b p.324).

A não identificação da razão com o conjunto das formas de racionalidade associadas a processos históricos de dominação leva Foucault a criticar o monólogo da razão sobre a loucura, e não somente do ponto de vista dessa última. Esse monólogo, constatado, por exemplo, nas operações da forma específica e regional de racionalidade que é a psiquiatria, é questionado também do ponto de vista de uma razão não monológica, que situe historicamente uma determinada forma de racionalidade científica. Seria o exame e a crítica racional, mas histórica, de uma dada forma de racionalidade - de uma ciência ou de um saber. Esse exame permite a Foucault visualizar as transformações das racionalidades na história, sem descartar a razão, constatar sua derrocada, ou ainda afirmar dramaticamente que ela é um relato que, finalmente, chegou ao fim. Segundo a visão de Foucault – baseada na perspectiva de uma história das ciências - o monólogo a ser criticado consiste em fazer, a partir de um saber consolidado, a história desse saber sem desestabilizá-lo ou colocar sob suspeita seus fundamentos epistemológicos e condições sociais e históricas de possibilidade.

irracionalismo), faz crer que não seria possível fazer uma história racional de todas as ramificações e de todas as bifurcações, uma história contingente da racionalidade. Ora, creio que, desde Max Weber, na Escola de Frankfurt e, em todo caso, em muitos historiadores da ciência como Canguilhem, trata-se de destacar que a forma de racionalidade que é apresentada como dominante e à qual se dá o *status* da razão para fazê-la aparecer como uma das formas possíveis do trabalho sobre a racionalidade” (2005b, p.316).

⁶³ Nesse sentido o questionamento de Foucault poderia ser relacionado à empresa crítica de Kant. Como afirma Bourdieu a respeito de seu próprio projeto – que, nesse sentido, apresenta diversas analogias com o de Foucault -, “a referência a Kant (...) é um meio de radicalizar a crítica, colocando em todos os casos a questão das condições sociais de possibilidade, incluindo a questão das condições sociais de possibilidade da crítica” (p.38). Parece ser isso que Foucault pergunta: quais são as condições – sociais – de possibilidade do conhecimento e da objetivação operados pela razão médica e psiquiátrica, quais são – como operam, como vieram a ser – seus instrumentos e suas estruturas. Por outro lado, Foucault parece mobilizar uma auto-crítica: quais as condições de possibilidade da crítica? Como ela se funda? Nesse sentido, é interessante relembrar a discussão de Roberto Machado quando afirma o caráter normativo da história e da crítica operadas na *História da loucura*, bem como quando aponta que o valor e o apoio positivos dessa história e dessa crítica estão em uma ontologia, especificamente em uma linguagem (o autor utiliza a expressão “ontologia da linguagem”), a qual Foucault explicita a partir da referência à literatura. Cf. Machado, 1981, 2000, 2005.

Sem perguntar pelas condições históricas de possibilidade da emergência desse saber. Segundo afirma o autor:

Para os médicos, é importante e reconfortante poder constatar que sempre houve alucinações sob o sol da loucura, delírios nos discursos do desatino, e reencontrar as mesmas angústias (...). É que a medicina mental recebe dessas constatações as primeiras certezas de sua eternidade; e se lhe acontecesse de ter a consciência pesada, seria tranquilizada (...) ao reconhecer que o objeto de sua pesquisa estava ali, esperando-a através dos tempos. Além do mais, para aquele que se preocupa com o sentido do internamento e com maneira pela qual ele pôde inscrever-se nas instituições da medicina, não é reconfortante pensar que, de todo modo, eram loucos que estavam sendo internados, e que nessa obscura prática já se ocultava aquilo que para nós assume o aspecto de uma justiça médica imanente? Aos insanos internados faltava apenas o nome de doentes mentais e a condição médica (Foucault, 2005a, p.118-119).

De modo que, desde a primeira percepção social, confusa e desorganizada da loucura, já haveria uma identidade fixada sob o signo da doença mental à espera do desenvolvimento do saber capaz de abordá-la:

E aos poucos esta primeira percepção se teria organizado, e finalmente aperfeiçoado numa consciência médica que teria formulado como doença da natureza aquilo que até então era reconhecido apenas como mal-estar da sociedade. Seria necessário, assim, supor uma espécie de ontogênese que fosse da experiência social ao conhecimento científico, progredindo surdamente da consciência do grupo à ciência positiva, sendo aquela apenas a forma oculta desta, e como que seu vocabulário balbuciante. A experiência social, conhecimento aproximado, seria da mesma natureza que o próprio conhecimento, e já a caminho de sua perfeição. Por essa mesma razão, o objeto do saber lhe preexiste, dado que já era ele que era apreendido, antes de ser rigorosamente delimitado por uma ciência positiva: em sua solidez intemporal, ele permanece abrigado da história, retirado numa verdade que continua em estado de vigília até o despertar total da positividade (2005a, p.80).

As fontes históricas e as premissas filosóficas, então, devem ser outras. E aqui as histórias existentes, médicas, psiquiátricas, seriam uma espécie de obstáculo epistemológico com o qual Foucault deve romper. São obstáculos, pois são capazes somente de informar sobre a “loucura-objeto-médico” e não sobre a “desrazão-sujeito-de-si”, para usarmos a distinção de Pelbart (1989, p.61). No entanto, fora dessa abundante linguagem médica sobre a loucura como objeto médico, encontra-se penumbra e silêncio – pois, se a história da loucura foi até então a história do progresso do saber e das teorias médicas ou das práticas terapêuticas – a loucura foi radicalmente privada de sua linguagem, ou seja, a história progressiva da loucura como doença mental só adquire sentido a partir de um *silenciamento primeiro das vozes e imagens da loucura mesma*. Talvez aqui fique, enfim, clara a razão pela qual o que Foucault intenta ser uma “arqueologia do silêncio”. Tal arqueologia deve partir de um horizonte de fala da loucura, isto é, de comunicação, de uma convivência precária de razão e desrazão,

para perguntar como essa loucura foi reduzida ao silêncio, para depois ser intensamente incitada a falar sua verdade, perguntar quais as práticas, qual a história das instituições que, antes de dar a palavra ao louco na liberdade circunscrita e vigiada do asilo, o aprisionaram e reprimiram. Trata-se, também, de perguntar como essa precariedade da comunicação e da reciprocidade de razão e desrazão – em sua convivência não partilhada – pode ser destruída, de modo que ser racional – e mesmo o próprio fato de pensar – passou excluir a possibilidade desse “eu” que pensa ser, de fato, louco. Como a razão deixou de ser algo cercado pela desrazão, ameaçado e criticado por ela, passando a estar só e para quem a loucura não seria mais que ausência, não-ser, negatividade.

Sem dúvida, aspecto de uma história social e institucional constitui um dos lados dessa arqueologia que Foucault empreende na tentativa de responder a essas perguntas. O outro aspecto seria caracterizado pela tentativa filosófica de transpor a barreira de silêncio colocada entre a loucura e a história, a linguagem e a razão – dar um passo atrás em relação à experiência da partilha entre razão e desrazão, recuando a uma região originária de experiência na qual não o silêncio e a distância, mas a comunicação e a troca precária caracterizassem a relação de implicação entre os dois termos. E aqui a inversão de Foucault é algo de diferente de uma ruptura epistemológica ou uma inversão metodológica ou historiográfica – pressuporia, de fato, uma *filosofia*. Ela consiste em ouvir os rumores, por vezes discretos, da loucura que fala “abaixo” da história, encontrar uma espécie de simetria precária entre razão e desrazão, que tenha antecedido sua partilha definitiva e violenta – e essa dimensão filosófica é o fio condutor do prefácio de Hamburgo.

Para isso, é necessário ir a todo um universo de manifestações e expressões tão raras quanto fundamentais da loucura, sabendo, entretanto, que esta última sempre se esgueira nas condições históricas e na sociedade em que aparece. Afinal, o texto de Hamburgo apresenta a loucura como própria condição da história. Por um lado, do ponto de vista historiográfico, falar desde a loucura, ou escrever desde a zona de troca entre razão e desrazão⁶⁴, significa ir às imagens e à literatura, exteriores, portanto, aos desenvolvimentos médicos e psiquiátricos, como material que pode dizer algo que vá

⁶⁴ Falar desde essa região equivaleria aquilo que Pelbart (1989) chamou de possibilidade que o desatino oferece ao pensamento e à filosofia. A grande questão, para ele, como para Blanchot seria: como o pensamento pode ser desarrazoado sem perder-se na loucura? Ou ainda: “até que ponto o pensamento pode manter-se na *diferença* da desrazão e da loucura (...), o que é então que condenaria à loucura aqueles que alguma vez experimentaram a provação da desrazão?” (Blanchot, 2007, p.178).

além do silenciamento imposto pelo saber médico, e que pode manifestar algo da voz da loucura, tornando a história algo não monológico. Por outro lado, do ponto de vista filosófico, a dimensão estética assume um papel fundamental, bem como as imagens e os textos como capazes fazer emergir algo desse fora, dessa alteridade radical, estrangeira e não capturada da loucura. As imagens e as palavras artísticas seriam propriamente uma fonte filosófica – tão densa quanto os textos - no projeto de indagar pela loucura antes de seu silenciamento. E após essa redução ao silêncio, elas forneceriam indícios e sinais. Nesse ponto, a filosofia solicitada pelas opções de *História da loucura*, encontra a proposta de uma *heterologia*, do estudo daquilo que é radicalmente outro, inassimilável e incapturável. E se articula pelo recurso à estética como algo que guarda rumores, sinais, marcas de uma loucura que a linguagem racional (mediada pelos saberes psicopatológicos) não pode acessar sem destruir. É nas manifestações estéticas – principalmente artes visuais e literatura – que Foucault encontrará, como afirma Gros (2000, p.33), a experiência condensada que cada época fez da loucura⁶⁵, bem como essas marcas de uma desrazão que as chamuscou e que transbordou na cultura – desde fora – a partir dessas manifestações estéticas. Daí o estatuto filosófico que as imagens simbólicas, as paisagens imaginárias e a linguagem literária recebem no projeto de Foucault.

No entanto, não podemos restituir a loucura completa ou diretamente, mas somente através das bordas, do que emerge ou sobra nas imagens ou na literatura⁶⁶. A primeira parte do livro, que apresenta os traços definidores de uma “experiência trágica da loucura”, por contraposição a uma experiência ou “consciência crítica” (Foucault, 2005a, p.27), recorre de maneira intensa à pintura de Bosch ou Brueghel, à literatura que trata da *Narrenschiff*, a nau dos loucos, ou à de Erasmo de Rotterdam. E é a possibilidade dessas imagens e dessa linguagem dizerem algo sobre a persistência de uma experiência da loucura que leva Foucault a associar seu projeto de crítica aos saberes e práticas médicos, reificadores de sua própria história, a filósofos e artistas como Hölderlin, Nerval, Nietzsche, Artaud, Van Gogh. Assim, o recurso estético a essas

⁶⁵ Tal experiência, em seu aspecto histórico, está relacionada às paisagens e às configurações do imaginário de cada época em relação ao exterior, aos limites e, especificamente, à desrazão.

⁶⁶ A loucura não pode ser restituída na história. Há algo, entretanto, que emerge das obras dos grandes artistas trágicos, para usar a expressão de Machado (2005). No entanto, nenhuma obra pode constituir-se sobre o solo da loucura, pois ela é dissolução, como afirma Foucault no último capítulo da *História da loucura*. A loucura tem, assim, estreita relação com o que Blanchot chamou inoperância ou *desobramento*, e que Foucault chamará “ausência de obra”. Cf Foucault, “Loucura, ausência de obra”, 2010b.

linguagens visuais, imaginárias, poéticas, literárias, compõe um intenso trabalho de Foucault sobre nossa própria percepção e linguagem modernas sobre a loucura.

O objetivo de empreender uma história da loucura, seus conceitos, experiências e capturas, desde fora da medicina ou dos conceitos da psiquiatria implica um nível de análise que incide sobre os discursos e os saberes médicos, criticando-os desde uma outra instância que possa sustentar uma história da loucura. A discussão da “experiência trágica” da loucura a partir das imagens dilaceradas dos quadros de Bosch mostra como as imagens de outra ordem, que não aquelas do saber psiquiátrico, podem dizer algo sobre a loucura desde outro lugar, talvez mais fundamental, bem como sobre uma certa experiência perceptiva e histórica da loucura anterior à instauração tautológica da psicopatologia. Vemos, assim, que as imagens artísticas, bem como a literatura, falam da loucura, mesmo que ainda sem restituí-la senão através de seus rastros e bordas, desde um lugar diferente que da medicina. Este lugar, no qual é possível antever uma permeabilidade ou uma certa zona de troca e comunicação com a desrazão, interessa a Foucault, pela maneira como rompe com o etnocentrismo da razão estabilizada e purificada em saber psiquiátrico, e pela maneira como abre o horizonte para uma alteridade mais fundamental. Além disso, é este lugar entrevisto que tornará possível um discurso que fale da loucura, ou que a procure, fora do cercado dos conceitos médicos.

Segundo Frédéric Gros, as acusações de historicismo reducionista dirigidas à *História da loucura* não levam em conta justamente esse primeiro prefácio. Esse texto, segundo o comentário de Gros, é precisamente o que confere ao livro sua dimensão de “drama metafísico” (2000, p.28). Segundo o autor, “esse texto expressa a ambição filosófica da obra” de modo que a eliminação do prefácio em 1972 “suporá o abandono de todo um horizonte conceitual” (Gros, 2000, p.28). Uma pergunta que pode ser feita é se, de fato, é possível abandonar esse horizonte conceitual no qual o livro surgiu, apenas com a eliminação do prefácio, como se, ao eliminá-lo, pudéssemos “livrar” a *História da loucura* qualquer recurso à ontologia ou a uma filosofia da experiência da loucura.

Discutindo uma afirmação de Roudinesco - segundo a qual o objetivo de Foucault não teria sido a verdade psicológica da doença mental, mas sim a busca de uma verdade ontológica da loucura -, Machado⁶⁷ refere-se, no âmbito dessa ontologia, à

⁶⁷ O próprio Foucault menciona a possibilidade da construção de ontologia nos textos sobre literatura, o que confirma a tese de Machado segundo a qual nesses textos Foucault apresentaria, com maior liberdade,

importância do estético e da linguagem (2005, p.27). Essa ontologia diria respeito à experiência trágica da verdade da loucura, “essa loucura fundamental, essencial” que “não é propriamente uma realidade, uma coisa, um objeto, e sim um fenômeno de linguagem” (idem, p.27). Essa outra instância é a experiência originária cujos rastros estão nas expressões simbólicas, artísticas e literárias das bordas da cultura. Tal experiência estaria, assim, diretamente conectada à estética, à literatura e à linguagem. Essa noção de experiência que compartilha um fundo comum com a literatura moderna - sustenta o próprio conceito de loucura, permitindo a Foucault dar um passo atrás em relação aos conceitos médicos e psiquiátricos.

Como será possível perceber ao longo deste trabalho, Foucault esboçará diversas críticas a esse fundamento ontológico da *História da loucura*, bem como em relação ao papel que a literatura ocupa no livro a partir de tal fundamento. De uma postura de celebração da escritura modernista autorreferente e transgressiva, Foucault passa a uma postura de crítica ao “canto do cisne de teoria literária”, distanciando-se do tipo de tomada de posição estética e política da *nouvelle critique* e dos *nouveaux romanciers* segundo a qual se antevia uma “revolução emergindo da escritura de vanguarda” (Rajchman, 1987, p.13-15). Assim, conforme é possível ler em Rajchman (1987) a ontologia da linguagem ou “ontologia formal da literatura” (2006a) de Foucault surgem de seu engajamento com as propostas da escritura transgressiva – e do canto do cisne da teoria literária (p.17). Tudo indicaria que esse trabalho sobre a literatura, bem como a função da literatura e do pensamento sobre a linguagem na *História da loucura*, deveriam ser abandonados após as críticas políticas e filosóficas que Foucault realiza em relação a seu trabalho anterior. De modo que, a partir da constatação dessa inflexão, deveríamos ler a *História da loucura* ignorando ou recusando seu recurso a uma ontologia. Em relação a uma tal posição, afirma Roberto Machado:

Não me parece haver sentido em dizer, como já se fez, que o livro teria tudo a ganhar se tivesse eliminado todo o recurso à ontologia. O interessante é compreender o livro no que ele é, isto é, como ele funciona, e não a partir da obra posterior de Foucault ou do que o intérprete gostaria que ela fosse. É evidente que há uma ontologia em *História da loucura* (...). Mas, a esse respeito, o mais importante é assinalar que, se há uma ontologia no pensamento de Foucault dessa época, trata-se de uma ontologia da linguagem, como sua reflexão sobre a literatura mostra mais claramente do que suas pesquisas arqueológicas. E me parece também importante lembrar que, se há um romantismo da *História da loucura*, como alguns adoram repetir, é no

a face positiva ou construtiva de seu pensamento (que, nos trabalhos propriamente arqueológicos estaria marcado por uma crítica negativa).

Nietzsche do *Nascimento da tragédia* que ele deve ser procurado, e em nenhum outro lugar (2005, p.27-28).

3 As arqueologias da *História da loucura*

Para levar a cabo essa crítica, arrancando a loucura de sua redução ao discurso psiquiátrico, e, assim, colapsar a relação reificada da loucura com a psicologia e a doença mental, trata-se de incidir sobre os discursos e saberes, mostrando seus *a priori* históricos, bem como suas condições de possibilidade institucionais, sociais e culturais, apresentando uma resposta a como foi possível que eles se instaurassem sobre a loucura, como foi possível que eles a positivassem e objetivassem num sistema de conceitos estabilizado em torno à noção de doença mental⁶⁸. E como estes conceitos⁶⁹ puderam, então, se confirmar a partir do olhar objetivo do terapeuta ou do médico dirigido ao louco. Trata-se de empreender, através de uma historicização do saber – que o religue às práticas sociais e o horizonte teórico, imaginário, perceptivo, simbólico no qual surge -, uma destituição da psicologia e da psiquiatria da eternidade de seu objeto, mostrando o lento e discreto desenvolvimento de capturas discursivas e perceptivas da desrazão tornada loucura, no processo de dominação e metabolização de sua alteridade. Nesse sentido é que as várias imagens e representações das doenças, dos sintomas, os vários conceitos de desatino e de enfermidade são revisados demoradamente por Foucault⁷⁰. Esse nível de análise pode ser basicamente referido à arqueologia, mas também à história das ciências (por exemplo, com a noção de pré-científico, de obstáculos advindos da percepção e do imaginário que bloqueiam o desenvolvimento de uma imagem científica) e à filosofia de Bachelard (Gros, 2000).

Na *História da loucura*, a arqueologia integra em seu escopo toda uma série de condições sociais e institucionais, não discursivas ou extratextuais – como fica claro na noção de “arqueologia do silêncio”, que se refere fundamentalmente à relação da loucura com a linguagem, no processo de seu silenciamento, a partir da destruição de uma zona de troca, onde razão e desrazão comunicavam -, para que a loucura se torne

⁶⁸ “A história arqueológica caracteriza-se pela tentativa de demarcar as condições de existência dos discursos, dos objetos que eles constituem, dos sujeitos que os enunciam, em especial dos discursos que tomam o homem como seu objeto e que habilitam determinados tipos de sujeitos para conhecê-los” (Chaves, 1988, 12).

⁶⁹ “Dessa maneira qualquer referência feita a conceitos na *História da loucura* está intimamente relacionada com formas de intervenção, formas de organização do espaço de reclusão, formas de relação de autoridade entre médico e doente” (Chaves, 1988, p.15).

⁷⁰ No capítulo “Loucura no jardim das espécies”, Foucault trabalha extensamente exemplos de nosologia. Pelbart (1989) – no segundo apêndice - explica a teoria das doenças em sua proximidade com a botânica, ainda distante de uma medicina empírica e clínica.

objeto de um saber de um discurso. É nesse sentido que a abordagem de Foucault se refere também ao internamento e as práticas a ele vinculadas que garantem, através da coação, da repressão, da vigilância – ou seja, através de uma série de ações e interações sociais – que a loucura *não fale*. Para que o possamos produzir discurso e falar sobre a loucura, ela deve já nada mais poder nos dizer além da sua própria negatividade, de seu não ser, do sem sentido, do nada, do vazio. Assim, nas palavras de Pelbart, a “loucura-objeto” só pode se instaurar com a repressão e o apagamento de uma “desrazão-sujeito-de-si”:

Enquanto a desrazão é a experiência percebida como inumana, atemporal, imaginária e onipresente, que enuncia, no silêncio ou na desforra, uma verdade do *mundo*, a loucura remete à experiência temporal de um tipo social excluído, e que exprime, no excesso de suas paixões, a verdade do *homem* (Pelbart, 1989, p.62).

Entretanto, essa distinção - que parece estruturar o livro de Foucault (lembramos que seu título principal original foi exatamente *Folie et déraison*) -, dá margem a uma série de equívocos⁷¹.

Segundo explica Gros (2000, p.46), a partir da divisão entre *desrazão social* e *loucura médica*, seria possível estabelecer três níveis de sentido no uso, por Foucault, do termo *desrazão* [*sinrazón*], a saber:

- 1) “Desrazão trágica”: em oposição à loucura, remete a uma experiência primária e imemorial (situada na raiz mesma da divisão entre razão e loucura) e que encontra quase sempre sua superfície de aparição na imaginação;
- 2) “Desrazão clássica”: como termo da alternativa razão/desrazão, designa a experiência propriamente clássica da loucura, ou seja, a desrazão como manifestação positiva de uma negatividade da razão, privação ou ausência de razão. Trata-se, nesse nível, dessa “experiência central e fundamental da Idade Clássica”, segundo a

⁷¹ “Se a distância entre loucura e desrazão parece clara, nem por isso os equívocos se desfazem. Seria possível apontar dezenas de exemplos em que o termo loucura é utilizado no sentido de desrazão e vice-versa, dando a impressão que o uso indiscriminado remete a uma indistinção conceitual. Uma observação justa de Roberto Machado nos tira da confusão e nos devolve à trilha inicial. Ele lembra que na *História da loucura* o termo desrazão é utilizado em pelo menos duas acepções diferentes: uma coisa é a desrazão clássica, diz ele, ‘que é um produto do Grande Enclausuramento, e portanto um objeto construído’, outra coisa é a ‘desrazão positiva que vai servir de princípio de julgamento da psiquiatria e da racionalidade clássica que lhe pré-existe e é por ela reprimida’” (Pelbart, 1989, p.62).

qual a loucura aparece como “paradoxal manifestação de não ser, ‘negatividade vazia da razão’” (Gros, 2000, p.45);

- 3) “Desrazão moral”: este termo designa a vertente prática da experiência clássica. Trata-se de algo próximo àquilo que Machado (1981, p.62) identificou como sendo “percepção”, isto é, a experiência da desrazão a nível da sensibilidade social, espaço de exclusão traçado pela divisão ética que reúne todos os desregramentos do espírito e dos costumes. Trata-se da categoria que orientará o internamento classicista, o *desatino*. Essa percepção ou sensibilidade (loucura do insensato internado), se opõem, por sua vez, à loucura como objeto de enunciados (loucura médica e filosófica dos enunciados teóricos)⁷²

É a partir dessa última distinção – ou seja, da partição, a partir da Idade Clássica, entre a *desrazão* (como objeto de uma percepção social ou ainda uma experiência mais originária) e a *loucura* (como objeto de uma analítica médica) – que Foucault poderá mostrar como o período classicista é marcado por essas duas experiências paralelas: moral (desrazão, desatino) e médica (loucura); e como, por fim, é o seu encontro no espaço do asilo que determina as condições de possibilidade de uma experiência moderna da loucura como doença mental. A grande questão é que somente a partir do registro moral repressivo do internamento (não médico) – que encadeou práticas vinculadas à sensibilidade social e à percepção dos loucos – que a loucura pode se tornar objeto de conhecimento (médico). É sobre o silêncio e o aprisionamento moral do desatinado que se assenta o conhecimento sobre o louco. É desse silêncio e dessa alienação que Foucault propõe fazer a arqueologia.

O silenciamento do qual Foucault quer fazer a arqueologia é aquele da repressão, do ocultamento de uma linguagem, da quebra de uma zona cinzenta de troca, que culminará na instauração de um discurso monológico sobre a loucura; mas é também aquele dos muros do internamento, das técnicas repressivas, correcionais ou terapêuticas mobilizadas nas casas de correção; ou seja, das práticas de exclusão que garantem e estabelecem no “nível mais baixo da história”, a possibilidade da destituição da loucura

⁷² Cf. Gros, 2000, p.46-47 para o aprofundamento dessa distinção entre Desrazão (*Déraison/Sinrazón*) e Loucura (*Folie/Locura*), como central à argumentação proposta por Foucault em sua tese. Essa temática é abordada também em Pelbart, 1989, p.62-63.

de sua voz – aquilo que o autor chamará de “arqueologia da alienação” (Foucault, 2005a, p.81). Assim, o processo de banimento e redução ao silêncio leva à história de uma alienação. O gesto de internamento foi, em si, um gesto criador de alienação. Segundo Foucault, “ele não isolava estranhos desconhecidos, durante muito tempo evitados pelo hábito” (2005a, p.81), de modo a aplicar uma série de ações repressivas sobre aqueles indivíduos já interditados, já marcados previamente pela percepção social e cultural do desvio. Pelo contrário, o gesto do internamento “criava-os, alterando rostos familiares da paisagem social a fim de fazer deles figuras bizarras que ninguém reconhecia mais” (idem, 2005a, p.82).

O gesto concreto e simbólico do internamento não era só um gesto de negação – ainda que essa o definisse fundamentalmente na medida em que era interdição, banimento e clausura -, era um gesto que produzia. Segundo Foucault: “Suscitava o Estrangeiro ali mesmo onde ninguém o presentira. Rompia a trama, desfazia familiaridades (...). Resumindo, pode-se dizer que esse gesto foi criador de alienação” (idem, p.81). Ora,

Nesse sentido, refazer a história desse processo de banimento é fazer a arqueologia de uma alienação. O que se trata então de determinar não é qual a categoria patológica ou policial assim abordada, o que pressupõe sempre a existência dessa alienação como um dado; é necessário saber como esse giro foi realizado (Foucault, 2005a, p.81).

A arqueologia da alienação e a história da experiência da loucura estabelecem como principal tarefa o estudo do que a invenção classicista da “grande internação” produziu enquanto campo de alienação no qual, posteriormente, o homem moderno irá buscar sua verdade. Arqueologia da alienação é uma história – social, jurídica, política, institucional, sociológica – que toma como ponto de partida o decreto do internamento:

Se esse decreto tem um sentido, através do qual o homem moderno designou no louco sua própria verdade *alienada*, é na medida em que se constituiu, bem antes de o homem apoderar-se dele e simbolizá-lo, esse campo da alienação onde o louco se vê banido, entre tantas outras figuras que para nós não mais têm parentesco com ele. Esse campo foi realmente circunscrito pelo espaço do internamento; e a maneira como foi formado deve indicar-nos como se constituiu a experiência da loucura (2005a, p.82).

Talvez seja possível localizar nessa noção de arqueologia da alienação, presente talvez de maneira discreta na *História da loucura*, um nível no qual poderíamos antever alguns dos traços importantes daquilo que Foucault definirá posteriormente como uma *genealogia*. Se nos for permitido este anacronismo como chave interpretativa, podemos

encontrar uma provável confirmação desta ideia na reintegração do livro de Foucault ao projeto genealógico – em que a exclusão do prefácio de Hamburgo e a mudança do título têm papel significativo, durante os anos 1970. Trata-se da retomada ou da releitura da obra sinalizada por Didier Eribon (1996). Pois, se, na arqueologia, reside a principal influência da história das ciências sobre o pensamento foucaultiano, e é o plano onde fundamentalmente Foucault analisa os discursos e os saberes – segundo Dreyfus e Rabinow (2010) -, concedendo, nessa análise, certa autonomia ao discurso e às práticas discursivas, a genealogia é, por sua vez, marcada pela ênfase nas práticas sociais vinculadas ao poder e suas estratégias, bem como nas instituições, práticas que podem ser não discursivas e cristalizadas nas mais diferentes produções sociais, por exemplo, os muros e as cercas do internamento (ou posteriormente, o espaço das casernas, das fábricas, ou da torre do *panóptico*). Trata-se, nesse registro, de estudar historicamente os dispositivos (que são agenciamentos complexos e heterogêneos entre práticas, discursos, instituições, conceitos, arquitetura, etc).

Segundo Roberto Machado (1981), esta dimensão das instituições e das práticas não discursivas estaria presente na configuração particular que o método arqueológico tem na *História da loucura*, isto é, antes mesmo de sua elaboração reflexiva nos livros posteriores. Machado, em seu livro *Ciência e saber* sugere que a *História da loucura* teria empreendido uma “arqueologia da percepção”⁷³. E, como veremos, é justamente o que compõe este conceito de percepção que possibilitará que Foucault reintegre a obra ao projeto genealógico, e que nos permite vislumbrar as análises apresentadas como prefigurações desse projeto.

Se, conforme aponta Machado, o nível da “percepção” é, na arqueologia que Foucault realiza na *História da loucura*, mais importante e determinante que o nível das teorias da medicina, da psiquiatria, do discurso científico entendido como “conhecimento”, é possível dizer que a tarefa central dessa arqueologia é investigar as práticas estabelecidas em relação ao louco, como a exclusão institucional (1981, p.85). Assim, a análise arqueológica – diferentemente daquela levada a cabo pela história das ciências que a inspira – prima pela abordagem do “extratextual”. São as práticas extradiscursivas que ocupam lugar central, e é nelas que se enraíza todo discurso e todo

⁷³ A ideia de uma “arqueologia da percepção” é introduzida pelo próprio Foucault talvez em sentido mais restrito do que aquele apontado por Machado. Trata da tarefa de investigar como louco se tornou presença concreta, a insanidade objeto de percepção (Cf. *História da loucura*, 2005a, p.103-105).

objeto de conhecimento possível. Daí a importância conferida ao aspecto da análise sociológica das diferentes instituições⁷⁴, como algo que sustenta (ou torna possíveis) os discursos e saberes segundo relações sociais efetivas. Daí a importância

tanto do papel da instituição (como é o caso do ‘Hospital Geral’ para a consideração da loucura como ‘desrazão na Idade Clássica e do Asilo em relação ao estatuto de doença mental (...) na Modernidade) como o das condições econômicas (na Idade Clássica, por exemplo, o papel do desemprego definindo, de certa maneira, a função do “Hospital Geral”) e políticas (as posições do “Antigo Regime” e da “Revolução Francesa”) na definição dos tipos de intervenção sobre o louco (Chaves, 1988, p.12).

Nessa dimensão na qual localizamos tal prefiguração genealógica, Foucault aborda as formas de exercício do poder e a forma como se articulam as instituições sobre a figura do insano. Nesse nível de análise, que é paralelo e integra a destituição epistemológica e histórica da psicologia da relação reificada com seu objeto (que identificamos como sendo um dos traços arqueológicos fundamentais da obra), Foucault mostra que as condições de objetividade desse objeto (sobre o qual o saber médico-psi incide) vêm de fora desse mesmo saber, e que este só pode afirmar sua objetividade no estabelecimento de uma ciência positiva, apoiando-se em práticas que o antecedem – e a tais práticas podemos chamar “percepção”⁷⁵. Estas práticas são o que há de mais constitutivo do momento da história da loucura na Idade Clássica, as práticas do internamento. Aqui, importam a Foucault a clausura, a correção, a punição e a pedagogia, que serão definidoras da psiquiatria em seu surgimento, muito mais do que a medicina a elas contemporânea, ainda relativamente distanciada do mundo das práticas efetivas sobre os insanos, no internamento, onde Pinel e Tuke encontrarão os loucos misturados a criminosos, libertinos, vagabundos, presos políticos⁷⁶.

Nesse sentido, a análise foucaultiana do internamento é menos a análise de um saber, suas condições discursivas de enunciação ou os discursos que o constituem, do que as práticas sociais efetivas de exclusão, aprisionamento, sequestro e coação de determinados atores sociais em uma experiência histórica e institucional singular. Tais

⁷⁴ Essa análise se vincula à ideia de Foucault segundo a qual o trabalho da filosofia entendida como arqueologia seria um “tipo de análise da conjuntura cultural”, ou seja, das “instituições políticas, formas de vida social, proibições e imposições diversas”, 2005b, p.58.

⁷⁵ Percepção é a “relação com o louco não ditada por regras do conhecimento científico ou pseudocientífico, que não seja informada por condições teóricas explícitas, elaboradas, sistematizadas (...), maneira de considerar o louco intimamente ligada ao modo de agir sobre ele”; percepção do indivíduo enquanto ser social, formulação no âmbito das práticas e das instituições (Machado, 1981, p.62).

⁷⁶ Se esta mistura é, para Pinel e Tuke, motivo de escândalo, ao longo da Idade Clássica ela não representa uma confusão, mas, pelo contrário, uma espécie de percepção coerente e organizada.

práticas sociais efetivas – e a “percepção” que constituem – são vistas como as condições de possibilidade do saber, ou do “conhecimento”. Essa experiência institucional, afirma Foucault, é muito mais definidora do conceito moderno de loucura, de sua objetividade e do campo de ação da medicina mental do que toda a densa rede conceitual médica, que vem fundamentalmente de fora dos muros do internamento. O que a análise que toma como ponto de partida a instituição do internamento demonstra é “a importância que as condições sociais, econômicas e políticas têm na constituição intrínseca dos conceitos de loucura, importância esta sempre permeada pelo nível institucional” (Chaves, 1988, p.16).

Nesse nível de análise, vemos a loucura em registro correcional⁷⁷, e o louco como objeto de um exercício do poder, mais do que da necessidade da produção de um saber que possa dizer a verdade sobre o homem. E se aqui um discurso é definidor, podemos afirmar que é o discurso jurídico ou aquele do poder soberano.

3.1. Do grande internamento ao nascimento do asilo

O capítulo da *História da loucura* intitulado “Do bom uso da liberdade” relata o desaparecimento de uma prática social, principalmente de sua face institucional, e da desconstituição de uma experiência – perceptiva, imaginária, moral - que a acompanhava. Trata-se da “ruína do internamento” (Foucault, 2005a, p.454). O internamento acabou tal como a Idade Clássica o tinha concebido, isto é, desapareceu enquanto instituição coerente, baseada em uma percepção unitária e unificada do desatino – que colocava em uma mesma categoria de negatividade (baseada na ideia de desrazão) o erro, a falta moral e a ausência de razão, expressos por um conjunto de indivíduos e agentes sociais tidos como insensatos. Trata-se da desarticulação da percepção composta pela apreensão imediata e cotidiana da diferença que o insensato apresentava aos razoáveis e por “um sistema de exclusão” que fundia e situava “a loucura entre outros perigos” do desatino ou da desrazão (2005a, p.456).

Essa percepção perde seu sentido e se torna escandalosa. Segundo Foucault,

O que desapareceu, no decorrer do século XVIII, não é o rigor desumano com o qual se tratam os loucos, mas a evidência do internamento, a unidade global

⁷⁷ A loucura em registro correcional é aquela que apresenta a experiência do internamento na Idade Clássica como mais fundamentalmente policial do que médica (Foucault, 2005a, p.104).

na qual eram considerados (...), esses inúmeros fios que os inseriam na trama contínua do desatino (2005a, p.417).

Por que a massa heterogênea e moralmente diferenciada está reunida em um mesmo espaço desumano, sujeita às contaminações morais e simbólicas daqueles entre eles que são incorrigíveis? Essa pergunta se colocava na percepção social que o homem do fim do século XVIII tinha do internamento.

Não somente o escândalo moral que é suscitado pela presença aviltante do louco em meio aos outros indivíduos internados, mas a unidade perceptiva formulada ao longo da Idade Clássica deu lugar à confusão. Os elementos que compunham a população que, pouco a pouco, assumiu o lugar dos leprosos na geografia da segregação social, tornaram-se desarticulados, estranhos uns aos outros e incompatíveis. Assim, a loucura é isolada, pouco a pouco, da comunidade já confusa das casas de internamento (2005a, p.417). Foucault narra que, em dezembro de 1789, o duque de La Rochefoucauld-Liancourt apresentou um relatório da situação das casas de detenção e internamento de Paris:

De um lado, assegura que a presença dos loucos dá às casas de força um estilo degradante e implica o risco de reduzir os internos a uma condição indigna da humanidade; a mistura ali tolerada demonstra, da parte do poder e dos juízes, uma grande leviandade (2005a, p.419).

Pergunta o duque: “é possível, querendo socorrer a miséria, consentir que se degrade a humanidade?”⁷⁸. Assim, “os loucos aviltam os que por imprudência são misturados com eles” – de modo que até os criminosos, expostos à loucura e aos loucos, estão em sério risco de contaminação moral e degradação. Então, para esses indivíduos loucos, ameaçadores até para os associas, é preciso reservar “um internamento que lhes seja especial” (idem, p.419). Pouco antes ou pouco depois do começo da Revolução Francesa, uma série de medidas entra em cena, no sentido de rearticular as instituições e as mudanças na percepção social que envolvia os loucos e o internamento. Dentre elas, há claramente a ideia de que é preciso “reduzir o mais possível o internamento no que diz respeito às faltas morais, aos conflitos familiares, aos aspectos benignos da libertinagem” (idem, p.418). É assim que se inicia a primeira etapa de um processo de liberação – logo seguido de uma captura – relativo à perda de coerência da experiência da internação da população heterogênea dos desatinados: é preciso separar os loucos daqueles que não o são. E *aqueles que não o são* devem ser, por sua vez, libertos. Essa

⁷⁸ Duque de Liancourt, “Relatório para a Comissão de Mendicância”, citado por Foucault, p.419.

redução crítica do escopo do internamento deve, no entanto, “permitir que ele prevaleça em seu princípio e com uma de suas significações maiores: o internamento dos loucos” (p.418). É, assim, com essa significação que essa prática encontrará sua continuidade – o internamento será “a maneira definitiva reservada a certas categorias justificáveis e aos loucos” (p.419). E é nesse sentido que opera a “grande série de decretos baixados entre 12 e 16 de março de 1790. A Declaração dos Direitos do Homem recebe neles uma aplicação concreta”:

No espaço de seis semanas a partir do presente decreto, todas as pessoas detidas nos castelos, casas religiosas, casas de força, casas de polícia ou outras prisões quaisquer, por cartas régias ou por ordem de agentes do poder executivo, a menos que estejam legalmente condenadas, que tenham sua detenção decretada ou que contra elas exista queixa em juízo em razão de um crime importante, que tenha recebido pena afliativa ou que estejam presas por loucura, serão postas em liberdade⁷⁹.

Os loucos, no entanto, após serem interrogados por juízes e médicos, serão “tratados nos hospitais que para tanto serão indicados” (Foucault, 2005a, p.419). Assim, longe de significar o fim da clausura para os loucos, o fim do internamento da Idade Clássica apenas produz uma mudança em seu estatuto, vinculada a uma alteração - tão radical quanto discreta - na experiência histórica da loucura. Conforme Foucault, “é o momento em que a loucura de fato assume posse do internamento, enquanto esse se despoja de suas outras formas de utilização” (2005a, p.418). Estão lançados os elementos para o nascimento do asilo moderno.

O movimento narrativo realizado por Foucault nesse capítulo se mostra atento à continuidade da internação e do sequestro desses agentes sociais loucos, como também à descontinuidade das percepções que essa prática envolve. Aqui transparece, mais uma vez, a crítica às totalizações e às reificações operadas pelos saberes médicos que a *História da loucura* busca realizar. Contrariamente ao mito retrospectivo da história da psiquiatria, para Foucault, a loucura já está libertada bem antes de Pinel (idem, p.417) a partir do desaparecimento dessa prática social que agrupava os loucos e todos os outros que carregavam o estigma da desrazão:

Libertada a loucura já está, no sentido de que está desprovida das velhas formas de experiência nas quais era considerada. Libertada não por uma intervenção da filantropia, não por um reconhecimento científico finalmente positivo de sua “verdade”, mas por todo esse trabalho lento que se realizou nas estruturas mais subterrâneas da experiência: não onde a loucura é doença, mas onde está ligada à vida dos homens e à sua história, lá onde eles sentem

⁷⁹ Art. IV do decreto, citado por Foucault, 2005a, p.419.

concretamente sua miséria (...). Nessas regiões obscuras, a moderna noção de loucura se formou lentamente (2005a, p.415).

Ou ainda:

Antes mesmo da Revolução, ela está livre: livre para uma percepção que a individualiza, livre para o reconhecimento de seus rostos singulares e todo o trabalho que enfim lhe atribuirá seu estatuto de objeto (idem, p.417).

O internamento, encontrando seu fim, não representou o fim da clausura do insensato, ou o fim dos muros através dos quais a cultura rejeita e estabelece barreiras a tudo aquilo que ameaça seus interditos ou que não se assimila a ela devido a sua heterogeneidade. Nem mesmo a liberação – por parte de Pinel e Tuke - dos loucos de suas correntes e da coação física violenta e constante representou o fim de sua internação em espaços heterogêneos e fechados em relação ao restante do espaço social. Foucault mostra como – com essas modificações - o louco continua sendo objeto de exclusão e segregação.

Desse modo, “a era do internamento se encerrou” (2005a, p.418), mas a clausura do louco continua – carregando uma série de elementos perceptivos e morais, produzidos ao longo da era clássica. Para que compreendamos o desaparecimento do internamento do desatino, bem como sua ressignificação e as novas formas de experiência que aí se produziram, é necessário que perguntemos - o que foi, afinal, esse fenômeno do internamento, que agora desaparece e perde sua legitimidade social e institucional? Por que o fim dessa prática é um acontecimento marcante na história da loucura, representando uma mudança radical na forma de experiência e percepção dessa loucura, ainda que os muros permaneçam? Por que é no desaparecimento desse internamento tal como foi vivenciado ao longo da Idade Clássica que podemos localizar os elementos constitutivos da psiquiatria e da experiência moderna da loucura? Para esboçar possíveis respostas a essas questões, é necessário que recuemos, na história narrada por Foucault, até a “Grande internação”, ou seja, ao momento do nascimento dessa experiência e dessa instituição que agora se encerram.

*

A linha que dividia razão e loucura, nem sempre esteve traçada nas mesmas regiões do espaço social, envolvendo os mesmos personagens ou de uma forma definitiva. Assim, antes de a loucura ser estabelecida como sucessora da lepra nos lugares malditos da exclusão social, ela foi experimentada de outra forma. Conforme

Foucault, antes de ser dominada (a partir da metade do século XVII) e associada aos velhos ritos de exclusão e purificação destinados à lepra, a loucura “tinha estado ligada a todas as experiências maiores da Renascença” (Foucault, 2005a, p.8).

No Renascimento, como atestam as imagens da pintura e de literatura, foi possível a existência de um fenômeno cultural como a *Narrenschiff*, a “nau dos insensatos”, que navegava nos mares e rios das paisagens imaginárias e reais da Europa. Esse embarque dos loucos representou o confronto do homem renascentista com a loucura como alteridade absoluta, exterior desconhecido que circunda o que há de estável e sólido. Tratava-se da manifestação de uma exterioridade em relação ao nosso mundo, que poderia dizer algo sobre ele, sobre seu destino, sobre sua verdade dilacerada. Nesse sentido, a experiência renascentista da desrazão expressou-se evocando uma consciência trágica (que, como veremos mais adiante, é expressa nas imagens de Bosch) e uma “consciência prática” manifesta no embarque dos loucos, como prática concreta e histórica em relação aos insensatos. Assim, essa nau dos loucos, remete a uma cerimônia e a um rito – em que “o homem realiza, segundo velhos temas, como que uma partilha ritual” (Foucault, 2005a, p.11), ao frequentar as paisagens imaginárias do Renascimento. Por outro lado, remete também a uma mecânica social, sendo provida de utilidade manifesta no ritual concreto (Gros, 2000, 40).

Nesse sentido da utilidade e função social, lembremos o que afirma Foucault numa entrevista de 1972, “O grande internamento”⁸⁰, sobre os diferentes tipos de civilização a partir das diferentes medidas que tomam em relação àqueles que são tidos como indivíduos desviantes, perigosos ou insuportáveis:

As civilizações que exilam, a saber, aquelas que reagem aos delitos ou aos crimes, ou ainda aos indivíduos insuportáveis, caçando-os da sociedade, exilando-os. Em seguida, há sociedades que massacram, sociedades que torturam, que replicam a esses indivíduos com a tortura ou a pena de morte. Depois, há as sociedades que internam (2010b, p.286).

A Renascença é, em relação ao louco, uma sociedade caracterizada por impingir o exílio. Esse exílio ritual ao qual era levado o louco na embarcação o condena aos espaços de passagem, de trânsito, o que expressa a própria relação do Renascimento com a loucura – uma relação de precária comunicação, na qual os loucos transitavam pelo espaço social, apesar de demarcada sua diferença. O louco era percebido a partir de sua demência e de sua estranheza, mas carregava consigo a revelação de

⁸⁰ Cf. Foucault, 2010b, p.286.

“transcendências destruidoras ou de potências subterrâneas” (Gros, 2000, p.42). Essas partidas para exílios rituais, vinculadas ao forte simbolismo da navegação - lançavam os loucos em uma existência errante (idem, 2000, p.12) que, apesar de expressar uma divisão rigorosa entre razão e desrazão, expressava também a ideia de uma passagem absoluta entre mundos, ou seja, a comunicação entre razão e desrazão (p.12).

Nesse sentido, nenhuma figura simbólica⁸¹ mais forte que aquela do *mar* para expressar essa relação de exterioridade e alteridade, e ainda assim trânsito e comunicação, que marca a experiência renascentista da loucura. O tema da nau que se lança ao mar, recorrente no imaginário europeu, tendo estado presente – segundo Foucault - desde os místicos do século XV, que figuravam a alma como um barco a navegar no vasto, turbulento e obscuro oceano do desejo, barco prisioneiro da grande loucura desse mar se não souber lançar sólidas âncoras⁸². O mar é imaginado, assim, como essa planície fantástica, onde não há formas fixas, e onde todas as formas se dissolvem, ou correm esse risco. De certo modo, esse grande desconhecido, impossível de ser abarcado pelo olhar, que pode a qualquer momento tragar-nos para suas profundezas, representa como que o “avesso do mundo” (Foucault, 2005a, p.13). O mar seria outro que o mundo: instabilidade, dissolução das formas na imensidão que cerca e ameaça o mundo estável; aqui poderíamos certamente mencionar o conceito de ociosidade ou desobramento [*désœuvrement*]⁸³. O mar é esse Fora ao que se lança (com a *Narrenschiff*) e de onde vem esse estrangeiro que é o louco:

⁸¹ O simbolismo da água em relação à desrazão é abordado por Foucault em “Água e loucura” (2010b). Nesse texto, o autor desenvolve de maneira mais aprofundada os valores e os atributos simbólicos da água e sua relação com a loucura. Se, de alguma forma, a temática da “velha aliança” entre água e loucura já está presente na *História da loucura*, principalmente no que tange à nau dos loucos, e à relação dos climas úmidos, bem como da proximidade do mar como causas de um caráter melancólico, nesse texto, Foucault empreende uma história mais abrangente do simbolismo vinculado à água, chegando inclusive a mencionar as formas de tratamento e terapêutica que eram utilizados através dos banhos e outras ações que envolvessem a água, seus atributos físicos, mas também simbólicos. O simbolismo e o aspecto imaginário que Foucault atribui à matéria e aos elementos, sem dúvida, expressa a presença muda daquilo que se chamou a face “noturna” de Gaston Bachelard (preocupada com o devaneio, a poética, a imaginação e o onirismo), além da “diurna” (epistemologia e história das ciências) em seu trabalho. Certamente essas duas faces se encontram em diversos momentos da obra. Em relação a esse encontro, Cf. Bachelard, Gaston. *A formação do espírito científico* (1996). Também Quillet (1977) e Dagognet (1980). Talvez a distinção de Foucault seja enfatizar, nessas experiências imaginárias e oníricas, seu cunho social, cultural e coletivo.

⁸² Foucault, 2005a, p.13. Certamente é possível encontrar diversas referências a essa temática da alma como nau nos escritos de Platão, desde conotações éticas ou metafísicas, até aquelas propriamente políticas, nas quais se discute a figura do timoneiro.

⁸³ Blanchot, em *L'Espace littéraire*, ao apresentar a ideia de uma solidão essencial, uma solidão necessária à obra e ao artista, discute as diferenças entre a escrita de um livro e o vir a ser de uma obra (p.15). Aí, por exemplo, aparece a noção de desobramento – “*un désœuvrement des plus étranges*” (p.16). Blanchot afirma que o escritor pertence à obra (p.16), mas que o que pertence ao escritor é somente o livro. A obra,

Não vem da terra sólida, com suas sólidas cidades, mas sim da inquietude incessante do mar, desses caminhos desconhecidos que escondem tantos estranhos saberes, dessa planície fantástica, avesso do mundo (2005a, p.13).

A loucura é vista então como superfície de contato, abertura a possibilidades de outros mundos (Gros, 2000, p.41), como há contato entre o mar e a terra firme. Assim, a presença do louco marca essa espécie de confrontação trágica entre mundos, da confrontação entre forças contrárias que determinam o destino do mundo. Esse confronto seria uma experiência reveladora de uma verdade profunda e cósmica. Conforme aponta Gros:

A experiência propriamente trágica da loucura, tal como se expressará nos quadros de Bosch, a apresentará como o segredo inconfesso de um mundo surdamente trabalhado por forças que o condenam à destruição próxima (2000, p.41).

O louco, no Renascimento, teria sido visto como um mensageiro, um revelador dessa mensagem que ele mesmo não compreende, verdade cósmica que se manifesta através dele (Gros, 2000, p.41). Por isso, era necessário repetir sua alteridade. O louco é visto, nesse período, como alguém que vem de outro lugar, um estrangeiro. Exterior à razão e à ordem racional do mundo que ameaça invadi-los ou destruir sua frágil estabilidade. A experiência da loucura é caracterizada, então, pelo embate trágico entre a “desrazão” e a “grande razão do mundo”. Segundo Gros:

Nesse debate entre a grande razão do mundo e a desrazão que a ameaça, a loucura assume uma dimensão trágica. Debilita as fronteiras estabelecidas do Ser. Não é a razão que limitava a loucura, mas essa última a que ameaça quebrar os limites estabelecidos de uma ordem razoável (2000, p.42).

As imagens de uma consciência trágica que liga a loucura aos grandes poderes do mundo – e que discutiremos mais adiante – não totaliza, no entanto, a experiência que a Renascença faz da desrazão. Ao lado dessa experiência trágica, manifesta principalmente através das imagens, Foucault localiza uma consciência crítica, manifesta principalmente pela palavra e pelo verbo, e cuja grande expressão será o

indo além dele, o ignora, se instaura na sua ausência, na afirmação anônima e impessoal que ela é (p.16). Assim, é possível que o artista só termine de fato sua obra no momento de sua morte, momento em que acaba seu trabalho ilusório. É importante notar, com Roberto Machado (1999; 2005), que a influência dos conceitos de Blanchot extravasa o domínio específico da literatura e é constitutiva para o pensamento de Foucault, principalmente nas ideias não tão explicitadas que sustentam a *História da loucura*. Segundo Pelbart (1989, p.80), *désœuvrement* tem diversos sentidos: inoperância, ociosidade, preguiça, inação, estado alheio ao trabalho e seu fruto. Seria ainda algo como uma “passividade ativa”, caracterizada pela “perda de si, e de toda soberania, mas também de toda subordinação, perda do lugar, impossibilidade de presença, dispersão” (1989, p.81). Pelbart, além disso, refere o conceito a uma concepção de cunho talvez mais ontológico, a uma “ruína do ser”, à “profundidade do desobrimento do ser” (p.79). Ausência de obra e desobrimento, suas relações com a loucura e principalmente com a linguagem literária (e uma filosofia que a envolve) também são brevemente discutidas a partir de *l'Entretien infini* por Levy (2011, p.24-25).

Elogio da loucura de Erasmo. Nessa consciência, a loucura deixa de ser o saber dilacerado da verdade trágica do mundo para se tornar verdade moral do homem. Segundo Foucault, para Erasmo, “A loucura só existe em cada homem, porque é o homem que a constitui no apego que ele demonstra por si mesmo e através das ilusões com que se alimenta” (2005a, p.24). A vaidade, a luxúria, o orgulho, a ganância, as falsas imagens de si que os sábios e os poderosos nutrem – tudo isso será criticado, na tradição humanista de Erasmo, no âmbito de um discurso sobre a loucura, marcado pela irreverência, pelo riso e pela ironia⁸⁴.

Diferentemente do reino obscuro das imagens, a consciência crítica se relacionará com a loucura de modo leve, alegre, fácil ou ligeiro (Foucault, 2005a, p.23). Na superfície brilhante da linguagem crítica, não há enigmas ocultos, e a loucura - não mais a revelação do dilaceramento do mundo, que começou sem o homem e acabará sem ele⁸⁵ - torna-se uma espécie de alegoria dos vícios humanos, que devem ser denunciados e criticados do ponto de vista moral. Por outro lado, é a loucura que é de fato elogiada no homem fervoroso como impulso às suas realizações grandiosas e intempestivas. Assim, “no domínio de expressão da literatura e da filosofia, a experiência da loucura, no século XV, assume (...) o aspecto de uma sátira moral” (Foucault, 2005a, p.25). A loucura se torna objeto para o sábio, “e do pior modo, pois se torna objeto de seu riso”.

O confronto entre experiência trágica e consciência crítica da loucura marca o que pode ser sentido e formulado sobre o desatino no início da Renascença. No entanto,

⁸⁴ No elogio que a loucura faz de si própria no livro de Erasmo, a crítica é forte e incide sobre os homens, ou melhor, os tipos sociais mais propícios à presunção, à impertinência, ao vício e à falsa imagem de si (“miragem”): os filósofos, os juristas, os doutores da igreja, os poderosos. A loucura, além disso, está circundada de vícios que compõem o universo no qual ela aparece: “A propósito de minhas seguidoras, convém que vo-las apresente. A que vos observa ali com um ar arrogante é o *Amor-próprio*. A outra, com o rosto afável e as mãos prontas para aplaudir, é a *Adulação*. Aqui vedes a deusa do *Esquecimento*, que adormece e parece já esquecida. Mais adiante a *Preguiça* tem os braços cruzados e apoia-se sobre os cotovelos. Não reconheceis a *Volúpia*, por suas guirlandas, suas coroas de rosas, e pelas essências deliciosas com que se perfuma? Não notais a que passeia a toda volta seus olhares impudentes e incertos? É a *Demência*...” (Erasmo, 2003, p.17). Outros atos, aqueles atos de simplicidade, frugalidade, fé verdadeira e humilde são também elogiados segundo uma face moralmente louvável dessa loucura.

⁸⁵ A referência, aqui utilizada para designar a revelação dada na experiência trágica da loucura, é a expressão de Lévi-Strauss, em *Tristes trópicos*: “O mundo começou sem o homem e acabará sem ele”. Também em 2005, o etnólogo retoma a expressão, declarando: “Meu único desejo é um pouco mais de respeito para o mundo, que começou sem o ser humano e vai terminar sem ele - isso é algo que sempre deveríamos ter presente”.

esse confronto lentamente desaparecerá⁸⁶. Assim, um dos elementos desse sistema será privilegiado – aquele que fazia da loucura “uma experiência no campo da linguagem, uma experiência onde o homem era confrontado com sua verdade moral, com as regras próprias à sua natureza e à sua verdade” (2005a, p.28).

A consciência crítica, desse modo, abre caminho para aquilo que será a experiência clássica do desatino – cuja expressão mais visível será o internamento.

*

Foucault inicia a discussão sobre “A Grande Internação” com uma polêmica reflexão sobre as *Meditações*, de Descartes⁸⁷. Especificamente a meditação primeira, “Das coisas que se podem colocar em dúvida”, apresenta como peculiaridade o objetivo de libertar o filósofo dos antigos preconceitos. A “dúvida metódica” proposta por Descartes é engendrada pela decisão e pela iniciativa, diferenciando-se assim da dúvida vulgar. Além disso, é uma dúvida hiperbólica, sistemática e generalizada⁸⁸. Trata-se da aceitação da dúvida como etapa constituinte para um pensamento capaz de atingir ideias claras e distintas. Assim, o pensamento deve aceitar a dúvida com o objetivo de combatê-la e atravessá-la sem, no entanto, apoiar-se em certezas frágeis⁸⁹ ou nas

⁸⁶ “De saber esotérico, mágico e revelador das profundezas da alma humana e do universo (experiência trágica), a loucura torna-se progressivamente castigo e falta (consciência crítica), atentado à moral e aos bons costumes (Idade Clássica) e doença mental (Modernidade)” (Chaves, 1988, p.16).

⁸⁷ Essa reflexão dará margem a uma grande discussão com Jacques Derrida, que a partir dela estabelecerá diversas críticas seja ao livro de Foucault, seja a seu pensamento de maneira geral. Muito mais do que uma mera querela exegética, o que está em questão é o estatuto do texto e da própria filosofia e do filósofo, bem com suas relações com o mundo social e extratextual. O texto de Derrida “Cogito e História da loucura” (que compõe o livro *A escritura e a diferença*) fica muitos anos sem reposta, até que Foucault lhe oferecerá a réplica nos anos 70, que passará a integrar as novas edições da *História da loucura*, intitulada “*Mon corps, ce papier, ce feu*”. Esse texto está presente na primeiro volume da edição brasileira dos *Ditos e escritos*, com o título de “Resposta a Derrida” (2010b, p.268). Segundo Gros, o que Derrida censurará a Foucault é ter colocado o texto, de modo profanador, em relação com a realidade social mais ampla: “*Según Foucault, lo que Derrida no le habría perdonado sería este puente tendido entre un texto de filosofía e uma practica social*” (Gros, 2000, p.27).

⁸⁸ Como explica Gérard Lebrun: “consistirá, pois, em tratar como falso o que é apenas duvidoso, como sempre enganador o que algumas vezes me enganou” (Descartes, 1983, p.86).

⁸⁹ Descartes, 1983, p.XIV. “adianto as razões pelas quais podemos duvidar geralmente de todas as coisas, e particularmente das coisas materiais, pelo menos enquanto não tivermos outros fundamentos nas ciências além dos que tivemos até o presente. Ora, se bem que a utilidade de uma dúvida tão geral não se revele desde o início, ela é, todavia, nisso muito grande, porque nos liberta de toda sorte de prejuízos e nos prepara um caminho muito fácil para acostumar nosso espírito a desligar-se dos sentidos, e, enfim, naquilo que torna impossível que possamos ter qualquer dúvida quanto ao que descobriremos, depois, ser verdadeiro” (Descartes, 1983, p.79). O primeiro grau da dúvida se realiza no questionamento da confiabilidade dos sentidos: esses sentidos, que me forneceram aquilo que de mais verdadeiro acreditei possuir como conhecimento, o filósofo afirma tê-los experimentado “como enganosos, e é de prudência nunca se fiar inteiramente em que já nos enganou uma vez” (§3, p.86). O argumento do erro do sentido é insuficiente para nos fazer duvidar de todas as nossas percepções sensíveis, §4: “ainda que os sentidos nos enganem às vezes, no que se refere às coisas pouco sensíveis e muito distantes, encontramos talvez

verdades da tradição⁹⁰. Ao submeter tudo à dúvida, Descartes é capaz de extrair uma primeira certeza fundadora: aquela de sua existência como coisa pensante, como sujeito que pensa que duvida – que formula essa dúvida como pensamento -, operada na passagem do “se duvido, penso”⁹¹, e do “penso”⁹², para a existência do ser pensante – “sou”, para a certeza de que “eu sou, eu existo”⁹³. Descartes realiza assim - a partir do procedimento filosófico da suspensão do juízo e da mobilização de uma dúvida hiperbólica - um salto do pensamento que duvida ao ser que pensa.

O que interessa especificamente a Foucault é a maneira como Descartes trata a loucura no processo da dúvida. Segundo Foucault:

No caminho da dúvida, Descartes encontra a loucura ao lado do sonho e de todas as formas de erro. Será que essa possibilidade de ser louco não faz com que ele corra o risco de ver-se despojado da posse de seu próprio corpo, assim como do mundo exterior pode refugiar-se no erro, ou a consciência adormecer no sonho? (2005a, p.45)

Segundo Foucault, portanto, Descartes “não evita o perigo da loucura do mesmo modo como contorna a eventualidade do sonho ou do erro” (2005a, p.45). Por mais que os sentidos sejam enganosos, pouco seguros e passíveis de dúvida, “não podem alterar nada além das ‘coisas muito pouco sensíveis e muito distantes’”, de modo que não seria razoável duvidar de algumas evidências que trazem, pois “a força de suas ilusões deixa sempre um resíduo de verdade” (p.46). Já o sonho, como a imaginação dos pintores, pode iludir e representar figuras extraordinárias, “mas não pode criar nem compor, por si só” os elementos com os quais elabora tais visões fantásticas⁹⁴. Assim, as figuras dos

muitas outras, das quais não se pode razoavelmente duvidar, embora as conhecêssemos por intermédio deles: por exemplo, que eu esteja aqui, sentado junto ao fogo, vestido com um chambre, tendo este papel entre as mãos e outras coisas desta natureza” (1983, p.86).

⁹⁰ Nesse âmbito seria possível fazer referência àquelas opiniões que Descartes firma ter recebido outrora em sua crença como verdadeiras: “é necessário que eu interrompa e suspenda o juízo sobre tais pensamentos...” (1983, p.88).

⁹¹ Explica Lebrun, na “Introdução”: “se duvidar de que duvido, só posso fazê-lo pensando essa dúvida a respeito da própria dúvida inicial” (in Descartes, 1983, p.XV).

⁹² Da máxima incerteza desponta uma primeira certeza: “se duvido penso”, que é certeza a respeito da própria subjetividade (“penso”); nada fica garantido a respeito de qualquer realidade exterior ao pensamento. Mas “penso” é já um primeiro elo na cadeia de razões – “e basta uma ‘primeira certeza’ para que a ‘ordem natural’ faça jorrar luz sobre o que até então permaneceu desconhecido”. Assim, há um domínio exíguo de objetividade conquistado no processo da dúvida: a substância pensante. Ela, por sua vez, já é um termo conhecido do qual partir. Desse modo, a “única certeza do *cogito* é a da existência do ser pensante” (Descartes, 1983, p.XVI).

⁹³ Meditação segunda, §4 (Descartes, 1983, p.92).

⁹⁴ “Todavia, é preciso ao menos confessar que as coisas que nos são representadas durante o sono são como quadros e pinturas, que não podem se formados senão à semelhança de algo real e verdadeiro; e que assim, pelo menos, essas coisas gerais (...) não são coisas imaginárias, mas verdadeiras e existentes. Pois, na verdade, os pintores, mesmo quando se empenham com o maior artifício em representar sereias e sátiros por formas estranhas e extraordinárias, não lhes podem, todavia, atribuir formas e naturezas

sonhos, como aquelas dos pintores, guardam com respeito ao real e a verdade – por mais distanciada e precária que seja – uma relação inegável. Foucault afirma que “nem o sono povoado de imagens, nem a clara consciência de que os sentidos se iludem” podem “levar a dúvida ao ponto extremo de sua universalidade” (p.46). Essa relação remota e precária que tais imagens ilusórias têm com o real ou com a verdade garante que a dúvida que geram seja atravessada e superada pelo pensamento racional. Já com a loucura, a situação é outra. Eu, sujeito pensante, posso duvidar dos sentidos e dos sonhos, posso duvidar de minha vigília. Eu, sujeito do pensamento, não posso, entretanto, duvidar que *penso*, ou de que eu realize o ato de pensar. No entanto, este *eu que pensa* não pode ser louco. Conforme Descartes:

ainda que os sentidos nos enganem às vezes, no que se refere às coisas pouco sensíveis e muito distantes, encontramos talvez muitas outras, das quais não se pode razoavelmente duvidar, embora as conhecêssemos por intermédio deles: por exemplo, que eu esteja aqui, sentado junto ao fogo, vestido com um chambre, tendo este papel entre as mãos e outras coisas desta natureza. E como poderia eu negar que estas mãos e este corpo sejam meus? A não ser, talvez, que eu me compare a esses insensatos, cujo cérebro está de tal modo perturbado e ofuscado pelos negros vapores da bile que constantemente asseguram que são reis quando são muito pobres; que estão vestidos de ouro e púrpura quando estão inteiramente nus; ou imaginam ser cântaros ou ter um corpo de vidro. Mas por quê? São loucos e eu não seria menos extravagante se me guiasse por seus exemplos (1983, p.86).

Explica Foucault:

Com a loucura, o caso é outro; se esses perigos não comprometem o desempenho nem o essencial de sua verdade, não é porque *tal coisa*, mesmo no pensamento de um louco, não possa ser falsa, mas sim *porque eu*, que penso, não posso estar louco (2005a, p.46).

Não é a permanência de uma verdade (ou ainda de alguma relação precária com a verdade) que “garante o pensamento contra a loucura”. É a própria loucura que é definida como total negatividade: como impossibilidade do pensamento que, assim, não pode ter sequer uma relação remota ou frágil com a verdade. De modo que é “uma impossibilidade de ser louco, essencial não ao objeto do pensamento, mas ao sujeito que pensa” (idem, 2005a, p.46) que o garante no processo da dúvida. Acolher a loucura no pensamento seria “extravagante” e equivocado, pois só há loucura onde não há mais possibilidade de pensamento⁹⁵. Diferentemente do erro, das ilusões e do sonho – que

inteiramente novas, mas apenas fazem certa mistura e composição dos membros de diversos animais...” (Descartes, 1983, p.86).

⁹⁵ Afirma Blanchot: “Descartes, ‘por um estranho ato de violência’ reduz a loucura ao silêncio, é a ruptura solene da primeira Meditação: a recusa a toda relação com a extravagância que exige o advento da *ratio* (...). Isso se afirma em uma frase: se, em vigília, posso ainda supor que sonho, não posso, por intermédio

são superados na “própria estrutura da verdade” -, a loucura fecha totalmente o acesso do sujeito a qualquer verdade. Dado o interesse do sujeito no acesso à restauração de uma relação purificada e segura com a verdade, que a dúvida metódica expressa, esse sujeito precisa garantir - e Foucault explica que isso é feito a partir de uma escolha moral e de um ato de vontade - a possibilidade do pensamento e do acesso a essa verdade. Assim, a loucura é excluída pelo sujeito que duvida. Afinal, se duvida, então pensa. E, se pensa, não pode ser louco: “não se pode supor, mesmo através do pensamento, que se é louco, pois a loucura é justamente a condição de impossibilidade do pensamento” (2005a, p.46). Assim, explica Foucault, “para acessar a verdade o sujeito que pensa não pode ser insensato” (p.47).

Essa *ratio* classicista - ligada a uma escolha moral inicial - mantém a loucura afastada. Além disso, ela passa a compor a própria definição de homem que fará a Idade Clássica, na qual se destaca a figura do sujeito pensante, que, a partir de uma escolha soberana, afasta qualquer extravagância da loucura. O sujeito no homem – aquela dimensão que, nele, se relaciona com a verdade e é capaz de pensamento - não pode ser louco. Blanchot o expressa claramente:

Escutemos essa sentença, trata-se de um momento decisivo na história ocidental: o homem, como consumação da razão, afirmação da soberania do sujeito capaz do verdadeiro, é a *impossibilidade* da loucura, e decerto pode acontecer de os homens serem loucos, mas o homem mesmo, o sujeito no homem, não poderia sê-lo, pois só é homem aquele que se consoma pela afirmação do eu soberano, na escolha inicial que se faz contra a Desrazão; infringir, de algum modo, essa escolha seria precipitar-se para fora da possibilidade humana, escolher não ser homem (Blanchot, 2007, p.176).

Como a loucura é excluída do processo da dúvida, também será excluída da positividade do ser e do mundo – será apenas falta, ausência, privação, *não ser*. Segundo explica Foucault, para o pensamento classicista – e também para as suas instituições – a loucura é *nada*. E precisa ser reduzida a esse *nada*. Está, portanto, colocada numa região de exclusão, seja para o pensamento, seja para a percepção social (através de medidas concretas). Segundo comenta Maurice Blanchot, essa exclusão deve garantir que não haja “nenhuma relação com o negativo: ele é mantido à distância, é rechaçado desdenhosamente; não é mais a obsessão cósmica dos séculos anteriores, é o insignificante, o insulso absoluto” (2007, p.177).

do pensamento, supor-me louco, já que a loucura é inconciliável com o exercício da dúvida e a realidade do pensamento” (2007, p.176).

A posição filosófica de Descartes em relação à loucura é totalmente diferente daquela de Montaigne, para quem todo pensamento poderia ser assombrado pelo desatino, nada podendo assegurar o contrário. Pergunta Montaigne: não estariam o sábio e o homem de pensamento e ciência também sujeitos às extravagâncias da loucura? Além disso, que razão poderia dar ao homem a certeza de não ser louco a ponto de levá-lo a conceber-se como juiz distanciado do desatino? Essa razão juíza e soberana, certa de sua sanidade, como para Pascal, seria uma espécie de “outro giro de loucura”⁹⁶. Não haveria loucura mais notável, para Montaigne, do que essa da pretensão de julgar e apontar, no outro, a loucura:

A razão me mostrou que condenar de modo tão resoluto uma coisa como falsa e impossível é atribuir-se a vantagem de ter na cabeça os limites e os marcos da vontade de Deus e o poder de nossa mãe Natureza, e no entanto não há loucura mais notável no mundo que aquela que consiste em fazer com que se encaixem na medida de nossa capacidade e suficiência (Montaigne *apud* Foucault, 2005a).

Segundo Foucault, para Montaigne, “a razão, no ponto mesmo em que atinge o máximo de suas possibilidades, está infinitamente próxima da loucura” (2005a, p.35). De modo que razão e desatino são reversíveis e instáveis, não podendo o homem atingir qualquer segurança em uma razão purificada de seu outro. Pelo contrário, quanto mais conhecimento e razão conquista um indivíduo, maior é possibilidade de que ele venha a se perder na desrazão, de modo que a clareza excessiva pode vir a nos tornar cegos⁹⁷: “Galo Víbio dedicou-se de tal modo ao estudo das causas e efeitos da loucura que perdeu a razão e não mais a recobrou” (Montaigne, 1984, p.51). Montaigne expressa a possibilidade de troca e de passagem entre razão e desatino, ou melhor, expressa a experiência renascentista de uma razão irrazoável de uma razoável desrazão (Foucault, 2005a, p.48).

O pensamento seria, fundamentalmente, um espaço instável, de comunicação, de ameaça e embate, seria uma ação que deveria ter presente sua precariedade e seus

⁹⁶ A referência a Pascal é trazida na abertura do prefácio escrito em Hamburgo: “Pascal: ‘Os homens são tão necessariamente loucos que não ser louco seria ser louco de um outro giro de loucura’” (p.52). Conforme Eribon, Foucault, ao voltar da Suécia e da Alemanha, com a tese doutoral finalizada, chegou a cogitar publicá-la com o título *L’Autre tour de folie* (“O outro giro de loucura”), ideia da qual abrirá mão em favor de um título mais acadêmico e menos mundano. Segundo o biógrafo: “*Le second point d’importance, c’est évidemment que Michel Foucault a commencé, rédigé et terminé sa thèse, Folie et déraison. Histoire de la folie à l’âge classique. L’ouvrage aurait dû s’appeler L’Autre tour de folie, en référence à la citation de Pascal sur laquelle Foucault ouvre sa préface. Mais comme il s’agissait d’une thèse, qui devait être soumise à soutenance, Foucault a finalement opté pour un titre plus universitaire*” (Eribon, 1989, p.116).

⁹⁷ “Montaigne medita diante do Tasso, admira-o enquanto se pergunta se ele não deve seu lastimoso estado a uma clareza excessiva que tê-lo-ia cegado, ‘a essa rara aptidão para os exercícios da alma que deixou-o sem exercícios e sem alma’” (Blanchot, 2007, p.175)

limites. Assim, entre “todas as formas de ilusão, a loucura traça um dos caminhos da dúvida mais frequentados pelo século XVI” e, diferentemente do que para Descartes, “nunca se tem certeza de não estar sonhando, nunca existe uma certeza de não ser louco” (idem, 2005a, p.47). Afinal o próprio juízo capaz de constatá-lo é habitado ele mesmo pelo embate e pela contradição. Assim, as relações da subjetividade com a verdade estão sujeitas aos perigos e às tentações da loucura.

Descartes, no entanto, opera contra esse embate constante e essa pertença mútua, a exclusão ética da loucura do percurso da dúvida. Trata-se, nas palavras de Foucault, da exclusão da “possibilidade nietzschiana do filósofo louco” (2005a, p.142). Na filosofia cartesiana, a cisão entre razão e desatino se dá no nível da escolha, de uma tomada de partido pela razão contra o desatino. Para o classicismo de maneira geral, o pensamento é uma aposta ética, e há uma escolha fundamental como condição de exercício da razão (p.143). Assim, a ruptura cartesiana instaura uma relação na qual o sujeito detém seus direitos à verdade. Tais direitos estariam assegurados no fato de não ser louco:

A Não-Razão do século XVI constituía uma espécie de ameaça aberta cujos perigos podiam sempre, pelo menos de direito, comprometer as relações da subjetividade e da verdade. O percurso da dúvida cartesiana parece testemunhar que no século XVII esse perigo está conjurado e que a loucura foi colocada fora do domínio no qual o sujeito detém seus direitos à verdade: domínio este que, para o pensamento clássico, é a própria razão. Doravante, a loucura está exilada... (Foucault, 2005a, p.47)

É aí que se dá, no nível da filosofia, a partilha entre razão e loucura que será característica do classicismo:

traça-se uma linha divisória que logo tornará impossível a experiência, tão familiar à Renascença, de uma Razão irrazoável, de um razoável Desatino. Entre Montaigne e Descartes algo se passou: algo que diz respeito ao advento de uma *ratio*. (2005a, p.48).

Analogamente à experiência do internamento que terá um fundo predominantemente moral - no qual se enraízam os aspectos policiais e correcionais dessa prática – o advento de uma *ratio* classicista implica uma moral que condena a loucura como falta.

O processo de cesura definitiva entre razão e desrazão e o exílio definitivo do desatino rumo à negatividade do estatuto de “condição de impossibilidade” diz respeito a uma “superfície cultural bastante ampla”, da qual nem todos os signos dependem de “uma experiência filosófica, nem dos desenvolvimentos de um saber” (Foucault, 2005a, p.48). Para Foucault, trata-se de um processo historicamente datado e localizado, “de

modo bem preciso”, em “um conjunto de instituições” (p.48). Nesse sentido, Blanchot - ao comentar o percurso filosófico de exclusão da loucura em Descartes - afirma:

O “Grande Confinamento” que se produz quase que na mesma hora (certa manhã, em Paris, são detidas seis mil pessoas), confirma esse exílio da loucura ao dar-lhe uma extensão notável. Encerram-se os loucos, mas ao mesmo tempo e nos mesmos lugares, por um ato de banimento que os confunde, encerram-se os miseráveis, os ociosos, os dissolutos, os profanadores e os libertinos, aqueles que pensam mal (2007, p.176).

Para Gros, o ponto de partida de Foucault para a análise da divisão clássica entre razão e loucura é geográfico (2000, p.47). Na geografia dessa divisão que será a da Idade Clássica, o louco não mais se localiza nos espaços de trânsito e passagem, não mais lhe são destinados o umbral ou água, mas o “hospital geral”. A nau é substituída pela prisão. Assim, é na geografia concreta dos antigos leprosários (e no imaginário de seus valores simbólicos) que o louco irá ocupar seu lugar. São os espaços fechados do internamento, que, em *Vigiar e punir* (1984), serão definidos pela “cerca”. É no interior desse espaço circunscrito, cujo lugar é fixado no universo social, que a Idade Clássica empreenderá sua experiência da loucura. É em torno de espaço do internamento que essa época organizará sua consciência da loucura. No entanto, a grande clausura que assombra a Europa do século XVII certamente não se destina somente àqueles que a partir do fim do século XVIII serão individualizados como loucos e que, em meados do século XIX, serão categorizados como doentes mentais. A internação é um processo que abrange vastas camadas da população, é uma prática generalizada. Conforme Foucault: “É sabido que o século XVII criou vastas casas de internamento; não é muito sabido que um habitante em cada cem da cidade de Paris viu-se fechado numa delas” (2005a, p.48).

Assim como, na Idade Média, “o leprosário não tinha um sentido apenas médico”, mas apresentava diversas outras funções, que representavam “seu papel nesse gesto de banimento que abria espaços malditos” (Foucault, 2005a, p.53). Essa prática generalizada, na Idade Clássica, marca, então, um procedimento que mobiliza significações políticas, sociais, religiosas, econômicas e morais, configurando-se mesmo como um rito, capaz de exprimir algumas características mais definidoras do mundo classicista. Segundo Foucault

O gesto que aprisiona não é mais simples: também ele tem significações políticas, sociais, religiosas, econômicas, morais. E que dizem respeito provavelmente a certas estruturas essenciais do mundo clássico em seu conjunto (2005a, p.53).

A internação opera por um gesto de banimento, de segregação, de exclusão, a partir do qual o vazio deixado pelos leprosários⁹⁸, apesar de sua estrutura material e de valores, imagens e formas simbólicas e imaginárias persistentes, será ocupado. Tal gesto está diretamente direcionado à figura do louco, ou de modo mais abrangente, à população heterogênea do desatino. Segundo Foucault, “A fim de habitar as plagas durante tanto tempo abandonadas pela lepra, designou-se todo um povo a nosso ver estranhamente misturado e confuso” (p.55).

Os lugares malditos da lepra constituem-se como célula narrativa mínima na história do internamento (Gros, 2000, p.48). Tais lugares são uma espécie de chave de leitura da estrutura das práticas de exclusão: são o primeiro exemplo de exclusão ritual, que valerá para a desrazão clássica e para a moderna doença mental (idem, p.48). É nessa análise dos leprosários que podemos ver o uso cultural, material e histórico que Foucault faz do estruturalismo ou dos princípios da análise estrutural de Dumézil. Uso voltado ao extratextual, ao não discursivo, à análise da arquitetura, da cultura material, dos espaços e seus valores – uso, portanto, “não estruturalista” e, ainda assim, muito próximo às abordagens da antropologia e da etnologia. Segundo a análise de Foucault, o vazio, que toma lugar com o fim da lepra, revela algo muito mais fundamental que um conteúdo histórico específico. Revela uma estrutura: uma forma pura e vazia (a da exclusão e segregação social, a que Foucault se referia em 1961⁹⁹), que será elaborada em cada época, isto é, será atribuída historicamente de conteúdos, sem, no entanto, reduzir-se a eles. Segundo Gros:

Temos aqui o exemplo de uma ‘pura’ forma que se manterá imutável através das épocas, enquanto muda de conteúdos (dado que acolhe alternativamente a lepra, a doença venérea, a desrazão e a doença mental) (2000, p.48).

Sobre o vazio deixado pela erradicação da lepra, escreve Foucault:

Ao final da Idade Média, a lepra desaparece do mundo ocidental. Às margens da comunidade, às portas das cidades, abrem-se como que grandes praias que esse mal deixou estéreis e inabitáveis durante longo tempo. Durante séculos essas extensões pertencerão ao desumano. Do século XIV ao XVII vão esperar e solicitar, através de estranhas encantações, uma nova encarnação do mal, um

⁹⁸ “A *História da loucura* (...) inicia com a descrição da exclusão e do confinamento dos leprosos em uma vasta rede de leprosários que, durante a Idade Média, se disseminou nas proximidades das cidades europeias (...). No final da Idade Média, os leprosários da Europa foram dramática e abruptamente esvaziados. Mas o espaço físico de segregação social e de obrigação moral não ficaria desocupado. Ao contrário, seria sucessivamente preenchido por novos ocupantes, com novos signos e novas formas sociais” (Dreyfus e Rabinow, 2010, p.3).

⁹⁹ Cf. “A loucura só existe em uma sociedade”, 2010b.

outro esgar do medo, mágicas renovadas de purificação e exclusão (Foucault 2005a, p.3).

O desaparecimento da lepra, ao contrário do que se poderia pensar, “não foi efeito (...) de obscuras práticas médicas, mas sim resultado dessa segregação e consequência (...) da ruptura com os focos orientais de infecção” (idem, p.5). Com esse desaparecimento dos leprosos, toda uma estrutura física, arquitetônica, social e simbólica de exclusão é esvaziada de conteúdo, sem ser de fato destruída. O que se dá, então com a desaparecimento da lepra, é a produção de um deserto, de um vazio, de modo que os ritos e lugares associados a ela tornaram-se inúteis. No entanto, algo persiste nesse espaço – exatamente a forma vazia de uma estrutura de internamento e exclusão. O que subsiste é a estrutura da “partilha”, constitutiva da exclusão (idem, p.7). Nesse “vazio” circunscrito pelos muros dos antigos leprosários, Foucault encontra essa estrutura fundamental de exclusão, no entanto, esvaziada de conteúdo, uma espécie de “grau zero”, não da história da loucura, mas da história da prática social e institucional do internamento do louco e do incurável (p.5). É a partir dessa estrutura que a história da exclusão do louco é possível¹⁰⁰. Esse “lugar sem lugar” deixado pela própria estrutura dos leprosários apresenta um “vazio” que antecede a loucura internada, e é a condição de sua produção, pois é através de uma nova atribuição de sentido e conteúdo a essa estrutura, que o louco vem a ocupar o lugar do leproso no imaginário e no medo ocidental. Como se os insensatos, novos pensionários dessas casas de exclusão antes destinadas à lepra, tivessem sido contagiados pelo mal dos leprosos que espreitava nesses antigos lugares de exclusão ritual (Foucault, 2005a, p.353). Foucault narra que “muitas vezes essas novas casas de internamento são estabelecidas dentro dos próprios muros dos antigos leprosários” (2005a, p.52).

No entanto, essa transposição da lepra à loucura nesses espaços não é direta e implica, ela própria, uma história. Foucault menciona que aquilo que primeiramente vem a ocupar o lugar moral e religioso, na percepção social reservada à lepra é a doença venérea, que, no entanto, logo se tornou inteiramente algo a ser tratado em âmbito médico (idem, p.8). Já a loucura, inicialmente não está em âmbito médico e sua apropriação por ele será lenta. Tal apropriação se constituirá na ressignificação e no

¹⁰⁰ Veremos, no comentário que Gros empreende do primeiro prefácio da *História da loucura*, que essa estrutura trágica da partilha é a condição de possibilidade para as dialéticas da história. Ela seria não um transcendental histórico, mas um transcendental da história: para que haja história ou experiência de qualquer conteúdo epocal particular, é preciso que haja limites, interditos, divisões e exclusões trágicas, que tracem a linha que separa o “dentro” e o “Fora” de uma cultura.

repovoamento desse vazio solicitador, a partir da invenção do internamento dos desatinados:

O Classicismo inventou o internamento, um pouco como a Idade Média a segregação dos leprosos; o vazio deixado por estes foi ocupado por novas personagens no mundo europeu: são os ‘internos’ (2005a, p.53).

Essa invenção proliferou por toda a Europa, instaurando uma nova geografia da exclusão: “Em alguns anos foi toda uma rede que se espalhou pela Europa” (idem, p.55). Os “internos” ainda não são claramente definidos: leprosos remanescentes, doentes venéreos, mendigos, bruxos. A transição que permitirá que a loucura passe a se instalar nos espaços reais e simbólicos de uma exclusão que se realiza enquanto rigorosa segregação será lenta. Será a culminação desse processo mais amplo de retomada – então em curso – dos espaços abandonados pelo fato histórico da desaparecimento do antigo mal.

É no século XVII, com o que Foucault chama “grande internamento”, que uma ruptura se dá e a loucura passa a ser o verdadeiro sucessor da lepra nas práticas de exclusão, divisão e purificação (idem, p.8). Como vimos, antes de ser dominada (metade do século XVII) e associada aos velhos ritos, a loucura “tinha estado ligada a todas as experiências maiores da Renascença” (2005a, p.9). Agora, no entanto, sua redução ao silêncio e à negatividade parecia encontrar correspondência nos lugares deixados vazios pelo desaparecimento da lepra: é no silêncio desse vazio que a loucura será jogada. O internamento classicista, no entanto, não individualiza a figura do louco como doente mental – e, segundo a abordagem foucaultiana, seria inútil que tentássemos descobrir nele os traços do doente mental. Não há, na Idade Clássica, uma psicologia que fundamente essa classificação. A experiência classicista era outra: o louco estava em uma categoria mais abrangente – que abarcava toda uma população heterogênea para nós, mas homogênea aos olhos moral do homem classicista -, a do desatino. Somente depois que a coerência dessa população será desfeita:

A partir de Pinel, Tuke, Wagnitz, sabe-se que os loucos, durante um século e meio, foram postos sob o regime desse internamento, e que um dia serão descobertos nas salas do Hospital Geral, nas celas das ‘casas de força’; percebe-se que estavam misturados com a população das *Workhouses* ou *Zuchthäuser* (Foucault, 2005a, p.48).

Essa suposta mistura era uma percepção social coerente, e integrava a experiência da negatividade da razão e da negatividade da percepção. E a elas é que o internamento vem atender: a unidade, sob o signo da negatividade, entre elementos que

- atualmente perceberíamos como heterogêneos – compõem essa população reclusa e banida de modo mais severo que os leprosos.

Mas aquilo que para nós parece apenas uma sensibilidade indiferenciada, seguramente era, no homem clássico, uma percepção claramente articulada. É esse modo de percepção que cabe interrogar a fim de saber qual foi a forma de sensibilidade à loucura de uma época que se costuma definir através dos privilégios da Razão (2005a, p.55).

Para Foucault, se o internamento desses personagens heterogêneos será escandaloso e inaceitável para os humanistas e psiquiatras do século XIX, ele contém toda uma estrutura repressiva de aprisionamento e sequestro que será mantida, mesmo após a individualização das figuras do louco como doente. Desse modo, não é propriamente o fato do internamento, da segregação ou da existência da “cerca” que perturbará as boas consciências do fim do século XVIII e início do século XIX, mas o *uso* desse fato: a quem este internamento se aplica. As casas de internação tornaram-se, através do longo percurso da experiência clássica, o lugar natural do louco. E assim permanecerão, mesmo após esse escândalo da passagem do século XVIII para o XIX, quando o questionamento humanizador do internamento, manterá o louco atrás dos muros que o apartam da vida social mais ampla. Esse questionamento aparentemente humanizador do internamento será incapaz de desfazer o vínculo que a Idade Clássica rigorosamente produziu entre a loucura e as geografias da exclusão. Essas instituições – e a produção desse lugar “natural” - são a expressão concreta da experiência social de toda uma época histórica: “O internamento dos alienados é a estrutura mais visível da experiência clássica da loucura” (Foucault, 2005a, p.48).

Assim, enquanto estrutura de exclusão, o internamento será constante na história da loucura que narra Foucault. Seus muros se mantêm mesmo com a “libertação” dos loucos por Pinel:

É entre os muros do internamento que Pinel e a psiquiatria do século XIX encontrarão os loucos; é lá – não nos esqueçamos – que os deixarão, não sem antes se vangloriarem por terem-nos ‘libertado’. A partir da metade do século XVII, a loucura esteve ligada a essa terra de internamentos, e ao gesto que lhe designava essa terra como seu local natural (idem, p.48).

No longo processo da organização da experiência da internação, entram em cena assistência e repressão, de modo que os antigos deveres religiosos encontram os

imperativos políticos de uma burguesia que visava ordenar o espaço social e o mundo do trabalho¹⁰¹.

Lembra-nos Foucault que “esses hospícios destinam-se a socorrer os pobres, mas comportam quase todas as células de detenção e casernas nas quais se encerram pensionários” (p.52). Nesse sentido, o internamento adquire grande parte de seu sentido como medida relativa à pobreza. Uma pobreza gradualmente privada dos poderes que lhe conferia a Idade Média, como possível figura ou aparição do próprio Cristo a transitar entre os homens, e pouco a pouco condenada como falta moral. Tal falta seria vista no registro moral e econômico da recusa do trabalho. Manifestas no internamento, segundo o autor, estão essa mudança da conotação da miséria e a associação entre a antiga tarefa da Igreja de assistência, bem como a ordenação burguesa governo dos pobres:

Nessas instituições também vêm se misturar, muitas vezes não sem conflitos, os velhos privilégios da Igreja na assistência aos pobres e nos ritos da hospitalidade, e a preocupação burguesa de pôr em ordem o mundo da miséria; o desejo de ajudar e a necessidade de reprimir; o dever da caridade e a vontade de punir; toda uma prática equívoca cujo sentido é necessário isolar, sentido simbolizado sem dúvida por esses leprosários, vazios desde a Renascença mas repentinamente reativados no século XVII e que foram rearmados com obscuros poderes (Foucault, 2005a, p.53).

A miséria passa a ser vista, assim, como falta moral e problema econômico, e não mais como signo religioso, místico ou escatológico. A Idade Clássica, desse modo, condena veementemente a ociosidade, a partir relação entre trabalho e economia – isto é, a partir da afirmação da necessidade moral e ética do primeiro para o crescimento e a regulação da segunda. É nessa regulação que o Estado exerce seus papéis, tornando organização do trabalho e a ociosidade uma questão de polícia. Segundo Foucault:

O internamento, esse fato maciço cujos indícios são encontrados em toda a Europa do século XVII, é assunto de ‘polícia’. Polícia no sentido que a era clássica atribui a esse termo, isto é, o conjunto das medidas que tornam o trabalho ao mesmo tempo possível e necessário para todos aqueles que não poderiam viver sem ele (2005a, p.63).

O que Foucault pretende desfazer com essa reconstrução de uma história econômica do internamento - ou ainda mostrando que a função do internamento esteve vinculada, em primeiro lugar, com as relações entre Estado e economia – é a ideia de

¹⁰¹ Até a Renascença, a sensibilidade à loucura estava ligada à presença de transcendências imaginárias. A partir da era clássica e pela primeira vez, a loucura é percebida através de uma condenação ética da ociosidade numa imanência social garantida pela comunidade do trabalho (Foucault, 2005a, p.73).

que essa prática social de segregação teria tido um fundamento médico desde seu princípio. Ou ainda, que foi uma percepção médica e uma necessidade de tratamento dos desarrazoados como doentes que justificou e fundamentou as práticas de segregação levadas a cabo na Idade Clássica. Foucault propõe que desfaçamos esse vínculo, e que não encontremos nas práticas repressivas e silenciadoras que denuncia uma busca, tão obstinada quando imperfeita e tateante, pela cura dos doentes mentais. O filósofo propõe que não encontremos nessas práticas uma justificativa médica que lhes seria estranha, e que as inocentaria, na exata medida em que as apresentaria enquanto tentativas de constituição de uma terapêutica cujo valor último seria a cura do homem. Tentativas que não haviam ainda alcançado sua melhor e mais completa formulação, mas cujos fins seriam, em último caso, nobres e humanos. É essa atribuição retrospectiva indevida que Foucault desfaz, mostrando-nos criticamente a função e a estrutura econômica do internamento, não sem reverberações marxistas. Segundo o autor, “antes do sentido médico que lhe atribuímos, ou que pelo menos gostaríamos de supor que tem, o internamento foi exigido por razões bem diversas que a preocupação com a cura” (2005a, p.63).

O desdobramento histórico dessa fundamentação econômica do internamento ocupará toda a primeira parte que Foucault dedica a essa invenção classicista. Segundo essa explicação, o internamento teria sido uma resposta política, estatal, institucional a um problema econômico relativo à miséria e à crise:

Em toda a Europa o internamento tem o mesmo sentido, se for considerado pelo menos em suas origens. Constitui uma das respostas dadas pelo século XVII a uma crise econômica que afeta o mundo ocidental em sua totalidade: diminuição dos salários, desemprego, escassez de moeda, devendo-se este conjunto de fatos, muito provavelmente a uma crise na economia espanhola (Foucault, 2005a, p.66).

Assim, a significação econômica das casas de internamento é central e visível nos períodos de escassez e crise. Mas não só, pois nos períodos de estabilidade econômica dos Estados, essa prática de segregação servirá como uma forma de regulação da economia e do mercado, como uma forma de controle direto sobre a disponibilidade de mão de obra. Desse modo, por exemplo, as *workhouses* estariam guiadas não só pela exigência moral do trabalho e pela condenação ética da ociosidade, como também a uma tática econômica: “utilizar do melhor modo possível (...) toda mão-de-obra válida” (2005a, p.68). Desse modo, as *workhouses* seriam uma forma de o Estado regular mercado e mão de obra. O que não é algo isento de perigo, pois a

concorrência desleal das *workhouses* poderia gerar desequilíbrio econômico e danos para o cidadão “de bem”, trabalhador, a quem o baixo custo da produção sustentado pela mão de obra interna, poderia por fim levar à falência. De todo modo, o internamento seria um instrumento Estatal na economia mercantilista, não só em períodos em que lhe fosse requisitada uma resposta aos problemas das crises econômicas, como também nos períodos de estabilidade:

Mas fora dos períodos de crise, o internamento adquire outro sentido. Sua função de repressão vê-se atribuída de uma nova utilidade. Não se trata mais de prender os sem trabalho, mas de dar trabalho aos que foram presos, fazendo-os servir com isso a prosperidade de todos. A alternativa é clara: mão-de-obra barata nos tempos de pleno emprego e de altos salários; e em período de desemprego, reabsorção dos ociosos e proteção social contra agitação e as revoltas (2005a, p.67).

Foucault vai ainda mais longe - em uma análise que parece mobilizar influências weberianas e marxistas na explicação da face econômica do grande enclausuramento -, quando afirma que há associação das casas de internamento com o advento do capitalismo. Essa associação estaria dada seja pela ética do trabalho e da ocupação compensada pelo mínimo de dispêndio, isto é, pelo trabalho visto como fundamento ético e moral da vida social, como também pela exploração sem limites de uma mão-de-obra desprovida de humanidade, cujos contornos humanos teriam sido desfeitos pela negatividade culposa da desrazão. Tal associação fica clara quando Foucault comente os usos da mão-de-obra dos asilos não só pelos Estados, e com função repressiva ou punitiva, mas pelos empresários privados das manufaturas. O autor menciona a tentativa – realizada por volta de 1710 - de transformar os próprios hospitais gerais em manufaturas, onde a exploração do trabalho não encontraria mais os limites do humano:

Às vezes há mesmo arranjos que permitem aos empresários privados utilizar, para proveito próprio, a mão-de-obra dos asilos. Por exemplo, mediando um acordo feito em 1708, um empresário fornece lã à Caridade de Tulle (...). Todo o lucro é dividido entre o hospital e o empresário. Mesmo em Paris, tentou-se várias vezes transformar em manufaturas as grandes construções do Hospital Geral (Foucault, 2005a, p.69).

Um dos sentidos econômicos do internamento era absorver e erradicar a mendicância¹⁰². No entanto, o trabalho obrigatório nem sempre pôde se manter nessas instituições, de modo que muitas vezes elas falharam na sua tarefa de, em um mesmo movimento, acabar com a mendicância e a miséria, e produzir mão de obra passível de

¹⁰² “Quando se cria o Hospital Geral de Paris, pensa-se sobretudo na supressão da mendicância, mais do que na ocupação dos internos...” (Foucault, 2005a, p.69).

utilização pelo Estado e pelas manufaturas. Nesse sentido, explica Foucault que, “no decorrer do século XVIII, a significação econômica que Colbert desejava dar ao Hospital Geral não deixou de se esfumar; esse centro de trabalho obrigatório tornou-se o lugar privilegiado da ociosidade” (idem, p.70). Desse modo, o Hospital Geral tirava os sinais mais visíveis da miséria e da desordem do alcance dos olhos do mundo do trabalho. Assim, se não pôde por vezes atuar sobre a população internada de modo a governá-la em consonância com as necessidades econômicas, pôde, por outro lado, atuar sobre o mundo do trabalho ordenado, arrancando dele os pontos de desordem visível a partir de ações policiais. Ou seja, a internação não age necessariamente sobre as causas do desemprego e da miséria, mas visa ser efetiva na eliminação de seus efeitos visíveis. Para Foucault, nisso reside aquilo que chama de duplo papel do internamento:

A era clássica utiliza o internamento de um modo equívoco, fazendo com que represente um duplo papel: reabsorver o desemprego ou pelo menos ocultar seus efeitos sociais mais visíveis, e controlar os preços quando eles ameaçam ficar muito altos. Agir alternadamente sobre o mercado da mão-de-obra e os preços de produção (p.70).

Esse sentido econômico, no entanto, não totaliza a instituição do confinamento dos insensatos, e para percebê-lo basta levarmos em conta seu enraizamento na exclusão da lepra. É por isso que o internamento não desaparece quando se constata o fracasso de seu uso econômico. Se avaliada segundo seu valor funcional, “a criação das casas de internamento pode ser considerada um fracasso. Seu desaparecimento em quase toda a Europa, no começo do século XIX, como centros de recepção de indigentes e prisão da miséria, sancionará o fracasso final...” (Foucault, 2005a, p.70). No entanto, se o fracasso se coloca muito cedo, e o desaparecimento muito posteriormente, podemos supor que as funções do internamento extrapolam o domínio econômico, que por primeiro os mobiliza e coloca em ação. Muito mais do que uso econômico, o que a Idade Clássica realizou com o internamento foi uma invenção cultural e uma experiência irreduzível¹⁰³.

Segundo Foucault, essa experiência remete àquela estrutura de exclusão, e ao modo como a Idade Clássica conferiu conteúdo a ela. O autor nos mostra que, mais do que uma função utilitária do ponto de vista econômico, o internamento marcou a divisão moral da sociedade a partir do valor do trabalho:

É numa certa experiência do trabalho que se formulou a exigência, indissolúvelmente econômica e moral, do internamento. Trabalho e ociosidade

¹⁰³ Segundo Foucault, “no entanto, com esse mesmo fracasso a era clássica realizava uma experiência irreduzível” (2005a, p.70).

traçaram no mundo clássico uma linha de partilha que substituiu a grande exclusão da lepra. O asilo ocupou rigorosamente o lugar do leprosário na geografia dos lugares assombrados, bem como nas paisagens do universo moral. Retomavam-se os velhos ritos da excomunhão, mas no mundo da produção e do comércio (idem, 2005a, p.72).

Na formulação dessa experiência moral do trabalho, os loucos emergem como incapazes, como elementos negativos, não passíveis de integração. Assim veremos a elaboração da loucura relativamente à impossibilidade de trabalhar – e vemos que esse tema freudiano tem sua raiz na experiência institucional classicista:

Nos ateliês em que eram confundidos com os outros, [os loucos] distinguíam-se por si sós através de sua incapacidade para o trabalho e a incapacidade de seguir os ritmos da vida coletiva. A necessidade de conferir aos alienados um regime especial, descoberta do século XVIII, e a grande crise da internação que precede de pouco à Revolução estão ligadas à experiência da loucura que se pôde ter com a obrigação geral do trabalho (p.73).

Se a experiência clássica é irreduzível na relação que estabelece entre loucura e trabalho, devemos ter em mente que a base institucional do internamento permanece, mesmo após a falência econômica da instituição do internamento na ação estatal sobre mercado e mão de obra, bem como no fracasso da transformação das *workhouses* em manufaturas cuja mão de obra poderia ser livremente explorada, e de forma punitiva. Isso porque, no âmbito da experiência ética do trabalho que faz a Idade Clássica, a condenação moral daquele inapto a ele ou que se recusa a trabalhar, a loucura aparece não como algo inocente que solicitaria a complacência e assistência do restante da sociedade e das instituições. Mas como algo a ser punido, por não se adequar no critério ético de composição do tecido social – a operosidade do trabalho. Nesse sentido, as longas discussões de Foucault sobre Calvino e a reforma são centrais, pois traçam um perfil ético e simbólico do trabalho que transcende a função econômica imediata. Assim, por mais que notemos o fracasso econômico das instituições do internamento, é possível vislumbrar a permanência de sua efetividade como formas de imposição do trabalho moral, isto é, como instituições capazes de punir a falta de virtude e a escolha culposa do indivíduo que se mantém distanciado do trabalho. Foucault afirma que as instituições de internação têm um papel ativo numa moral do trabalho, e que o “Hospital Geral tem um estatuto ético. É desse encargo moral que se revestem seus diretores, é-lhes atribuído todo o aparelho jurídico e material da repressão” (Foucault, 2005a, p.74). É por isso que, mesmo com a perda da função econômica das casas de internamento, e com a vantagem que não internar os vagabundos ou os indóceis poderia representar para o nascente sistema capitalista – como pressão sobre os salários, por exemplo -, as

workhouses permanecem ativas. Neles, se impõe aos internos o trabalho forçado, de caráter puramente repressivo, “distante de toda preocupação com a produção” (2005a, p.74), que colocaria os internos nas atividades mais aviltantes, pesadas, arriscadas, mesmo que elas não apresentassem vantagem econômica. É um trabalho repressivo cuja culminação seria a morte daquele que o realiza. Aqui aparece o sentido mais específico do internamento classicista – corrigir “falha” moral e aplicar um castigo que, em última instância, poderia levar à morte.

Na captura histórica da loucura, realizada na Idade Clássica, vemos a permanência de uma estrutura de poder, cujos rudimentos, e, em cujo solo, a experiência moderna se enraizará. Não se trata somente do gesto que expulsa, como era, na Renascença, aquele da nau dos loucos, que circula pela água, ela própria uma figura fantasmagórica onde a ambiguidade une a imagem heterotópica do navio em seu trajeto livre¹⁰⁴ e a impossibilidade de atracar em qualquer porto, que faz do louco o “prisioneiro da passagem”. Trata-se do gesto que segrega e, ao mesmo tempo, enclausura o insensato no interior e na imanência do espaço social:

De fato ele [o louco] continua a vagar, porém não mais no caminho de uma estranha peregrinação: ele perturba a ordem do espaço social. Despojada dos direitos da miséria e de sua glória, a loucura, com a pobreza e a ociosidade, doravante surge, de modo seco, na dialética imanente dos Estados (Foucault, 2005a, p.63).

Se a nau renascentista nos coloca nessa dimensão imaginária e simbólica da exterioridade, desse fora no qual o louco está preso (exterior à cidade, à terra firme, à razão), ainda que preso a mais fluida liberdade, a captura operada na Idade Clássica se constitui de maneira diversa. Trata-se de uma percepção do louco como desordem no interior do espaço social, que se tenta racionalizar e ordenar na ação dos Estados. Não é mais uma estranha ameaça do Exterior que circula ameaçando os limites do espaço social. O louco pertence ao nosso mundo. Sua diferença não é mais absoluta e indestrutível, seu lugar não é mais o “avesso do mundo”, sua fala e sua “verdade” não nos ameaçam mais: essa alteridade é metabolizada pela sociedade e pela cultura classicista, no momento em que criam, no seu interior, esses espaços de clausura e reclusão do exterior. A loucura, assim, não é mais ameaça cósmica ou revelação trágica, mas problema de Estado, de polícia e saneamento:

¹⁰⁴ No texto “Outros espaços” (2006a), Foucault fala da importância simbólica da figura do navio, afirmando os perigos de numa civilização onde o navio é substituído pela polícia. Essas análises encontram o percurso expositivo realizado na *História da loucura*, onde o internamento (de feições eminentemente policiais) se dá a partir da erradicação da figura da nau dos loucos.

Se o louco aparecia de modo familiar na paisagem humana da Idade Média, era como vindo de um outro mundo. Agora, ele vai destacar-se sobre um fundo formado por um problema de ‘polícia’, referente à ordem dos indivíduos na cidade. Outrora ele era acolhido porque vinha de outro lugar; agora será excluído porque vem daqui mesmo, e porque seu lugar é entre os pobres, os miseráveis, os vagabundos. A hospitalidade que o acolhe se tornará, num novo equívoco, a medida de saneamento que o põe fora do caminho (2005a, p.63).

Desse modo, percebemos que, apesar de a estrutura de recusa ser constante nos dois períodos – Renascimento e Idade Clássica -, o estatuto de marginalidade e exclusão do louco articulado a práticas concretas se altera, de modo que o confinamento marca uma grande ruptura na percepção¹⁰⁵. Essa ruptura é manifesta na preocupação com o louco remetendo a uma questão de governo ou *governamentalidade*, ou seja, à pergunta - como governar os loucos? Essa questão diz respeito à imanência do espaço social e sua ordenação, funde dois aspectos. A face religiosa da ordenação e do governo da vida e das consciências, para a qual as prisões são de ordem moral, e o trabalho forçado, da ordem do castigo. E adequação política e autoritária da ordem (social) com a virtude (moral) do cidadão:

Nesse sentido, a ‘internação’ oculta ao mesmo tempo uma metafísica da cidade e uma política da religião (...). A casa de internamento na era clássica configura o símbolo mais denso dessa ‘polícia’ que se concebia a si própria como o equivalente civil da religião para a edificação de uma cidade perfeita (2005a, p.77).

Assim, é possível notar o caráter *sui generis* da prática do enclausuramento tal como praticada a partir do século XVII. Ela representa a face visível de uma experiência bem mais ampla, que Foucault localiza também na filosofia, com o pensamento de Descartes. O que tentamos esboçar aqui foi principalmente o caráter econômico e policial dessa prática institucional, de modo a mostrar como a crítica de Foucault aos saberes médicos e psiquiátricos sobre a doença mental se fundamenta na narrativa dessa prática que aconteceu em territórios muito distantes daqueles da nosografia médica ou das investigações teóricas de uma teoria da doença que se formulou também na Idade Clássica. A função econômica e policial são alheias a qualquer função médica, a qualquer possibilidade terapêutica ou à produção de conhecimento sobre as verdades ou os sintomas que o louco manifesta. A Idade Clássica concebeu o louco como negatividade, como manifestação, no interior do espaço social, de uma ausência em diferentes níveis. Manifestação de *nada* e *não ser*, a loucura foi reprimida, isto é,

¹⁰⁵ Cf. Foucault, “O grande internamento”, 2010b.

reduzida - por práticas rigorosas de segregação - a um silêncio que, segundo a percepção classicista, lhe era devido.

A internação teria assim o nefasto valor de uma invenção. Conforme Foucault:

A internação é uma criação institucional própria ao século XVII. Ela assumiu, desde o início, uma amplitude que não lhe permite uma comparação com a prisão tal como esta era praticada na Idade Média¹⁰⁶. Como medida econômica e precaução social, ela tem valor de invenção. Mas na história do desatino, ela designa o evento decisivo: o momento em que a loucura é percebida no horizonte social da pobreza, da incapacidade para o trabalho, da impossibilidade de integrar-se no grupo; o momento em que começa a inserir-se no texto dos problemas da cidade' (2005a, p.78)

Desse modo, podemos dizer que a ciência que, na virada do século XVIII para o XIX, assumirá o louco (sob o viés da doença mental e seus desdobramentos) como objeto, é tornada possível a partir de um processo que se inicia propriamente na Idade Clássica. E isso não porque, nesse período, ter-se-iam adquirido os meios epistemológicos para aceder a um conhecimento positivo da verdade sobre a loucura e seus processos psíquicos e orgânicos. Segundo Foucault, não teria sido o saber, a ciência que teria fundamentado o processo de internamento, mas o contrário: o processo de internamento, o asilo, é o que torna possível um saber positivo, científico, sobre o louco. A consolidação desse valor, desse estatuto médico-científico do internamento, do louco enquanto doente, é um subproduto de um gesto anterior de exclusão.

Desse modo, é sem dúvida possível encarar um aspecto produtivo, “criador” de realidade, por parte do poder que age de forma negativa e repressiva nessa passagem da *História da loucura*: a dimensão produtiva, que se articula sobre o internado, do poder que inaugura as possibilidades de um saber.

Pois o internamento não representou apenas um papel negativo de exclusão, mas também um papel positivo de organização. Sua práticas e suas regras constituíram um domínio de experiência que teve sua unidade, sua coerência, sua função. Ele aproximou, num campo unitário, personagens e valores entre os quais as culturas anteriores não tinham percebido nenhuma semelhança. Imperceptivelmente, estabeleceu uma gradação entre eles na direção da loucura, preparando uma experiência – a nossa – onde se farão notar como já integrados ao domínio pertencente à alienação mental (Foucault, 2005a, p.83).

Essa produção da loucura como doença e objeto de conhecimento médico-psi, no entanto, não é sem precedentes – é preciso atentar para os conjuntos e práticas históricos que tornam possível tal produção. Desse modo, a objetividade que, com o

¹⁰⁶ Foucault (2010b) afirma, em 1972, “O grande internamento”, que a prisão medieval era a antessala da morte. Era uma espécie de zona de passagem, mas para a morte. Não havia a concepção ou a prática de internar para punir.

asilos modernos, a loucura se apresentará para o olhar médico não se fundamenta na constituição de uma instituição de ordem científica, ou ainda de um espaço ordenado para promover ou fornecer as condições favoráveis para o estudo da doença mental. É justamente o contrário: é sobre um espaço repressivo - atravessado por valores morais, práticas policiais e razões não científicas – que um conhecimento poderá ser formulado, e poderá vir a legitimar esse mesmo espaço a partir de uma argumentação científica ou médica, sempre retrospectiva:

Se é verdade que o internamento circunscreve a área de uma objetividade possível, é num domínio já afetado pelos valores negativos do banimento. A objetividade tornou-se pátria do desatino, mas como um castigo (2005a, p.105).

A pergunta que Foucault coloca aos saberes médicos e psiquiátricos é a seguinte: não é importante para nossa cultura que o desatino só tenha podido tornar-se objeto de conhecimento na medida em que foi, preliminarmente, objeto de excomunhão? (p.105).

E é exatamente nesse ponto que encontramos uma das concepções de poder que será talvez predominante na *História da loucura*. Para explicitá-la, é preciso atentar para o subsolo da experiência moderna de captura da loucura e do conhecimento científico da doença mental. Nesse subsolo, encontramos o gesto da grande divisão, o gesto do banimento: que na Renascença era o banimento do louco do interior da cidade rumo ao exterior cambiante, onde o imaginário submergia na noite dos tempos, banimento para fora, para a água dos rios e dos mares. Como vimos, era de fato um gesto que estabelecia uma cisão entre mundos, ou melhor, lançava o louco nesta “planície fantástica” e exterior, neste “outro que o mundo”, “avesso do mundo”, que é o mar no imaginário da Renascença. Banimento para a água que purifica, banimento para a errância no exterior da sociedade, em suas margens, expresso na imagem da nau dos loucos, a *Narrenschiff* (Foucault, 2005a, p.9). Ora, o século XVII rompe essa unidade “ao realizar a grande cesura essencial entre a razão e o desatino – da qual o internamento é apenas a instituição institucional” (2005a, p.100). Foucault argumenta, desse modo, que o gesto de exclusão que fundamentalmente possibilita a experiência moderna da loucura é o gesto que aliena, segrega e separa, o gesto da proibição, da interdição – fundamentalmente silenciador e repressivo, o internamento. Conforme afirma Muchail:

Não se pode pretender simplesmente que a loucura será um dia tornada “objeto” de conhecimento por ter sido, então, liberada “das velhas participações religiosas e éticas em que a Idade Média a tomava”. Antes de se

tornar “objeto” de conhecimento e ser configurada como patologia, ela passou pelo internamento do período classicista, e o internamento não consistiu numa forma possível de “conhecimento” da loucura, mas em seu exílio e em seu silêncio. (2004, p.46)

Assim, o silenciamento e o exílio impostos ao louco na Idade Clássica, antecedem a produção ou ainda a liberação de um objeto de conhecimento que virá a configurar a experiência moderna, da qual Tuke e Pinel serão figuras emblemáticas. O internamento é o pressuposto histórico da possibilidade de individualizar e isolar o louco e seus traços patológicos, sem, no entanto, pressupor por sua vez esse conhecimento. A “hospitalização individualizada” do louco é a expressão do clímax moderno dessas práticas e mobilizações históricas que, na Idade Clássica, constituíram-se, sendo possível afirmar então que, neste período: “a experiência mais ampla e relevante da loucura foi seu internamento não como procedimento médico, mas como prática social” (Muchail, 2004, p.47).

Nota-se aqui, do ponto de vista metodológico, uma prioridade na abordagem das práticas sociais, do não discursivo, sobre as condições de possibilidade da produção do saber discursivo. É a ênfase aos conjuntos históricos ou “dispositivos”. E essa ênfase nas instituições e no poder, que permitirá a Foucault reintegrar a *História da loucura* ao percurso genealógico, sob a lente da analítica do poder, nos anos 70, diferenciando esta obra do percurso mais “formalista”, discursivo, trilhado nos anos 60 com *As palavras e as coisas* e a *Arqueologia do saber*.

3.2 Da máquina asilar ao poder disciplinar

O asilo se constitui, a partir dos pressupostos da experiência clássica do internamento, como organização ou configuração institucional da *visibilidade* do louco no contexto da reclusão, bem como da disposição dos parâmetros do exercício de sua liberdade em um contexto institucional restrito. Nesse sentido, apesar de o dispositivo institucional do asilo apresentar fortes traços repressivos, coercitivos e negativos, ele introduz uma inovação em relação ao internamento clássico: um *espaço de liberdade*. É a circunscrição de condições e formas de uso da liberdade por parte dos insensatos, libertos de suas correntes, de sua coação física imediata. No interior do círculo que os muros do asilo delinham, o louco é livre. E deve fazer “bom uso” dessa sua liberdade. Assim, o contexto asilar, ao quebrar com o caráter negativo do internamento, lança

novos parâmetros para o poder. Uma vez “livre”, o louco é incitado a usar sua liberdade, seu discurso, sua vontade – entre os muros do asilo. O poder opera então uma função (que, como veremos, reaparecerá na obra de Foucault) – a da incitação. Ao libertar o louco de suas correntes e tirá-lo das mais violentas formas de aprisionamento e contenção física, o poder o lança em um espaço onde a manifestação confessional de sua interioridade é um imperativo – esse louco deve *dar-se a ver* para um poder que o vigia em sua liberdade, e para um saber que versa sobre suas manifestações, buscando através delas atingir a essência de uma patologia objetiva, bem como alcançar a verdade sobre o homem, através daquela manifestação fundamental e constitutiva desse mesmo homem e seu inconsciente: a loucura¹⁰⁷.

O que ocorre aqui? O próprio poder torna o louco, em sua livre manifestação, disponível a um saber sobre o homem. Trata-se de um poder que não se exerce negativamente, mas, pelo contrário, por afetos positivos: incitar a falar, a produzir, a agir. A discussão de Foucault sobre o nascimento do asilo não somente mostra esse poder que não reprime, mas incita (evidentemente, no âmbito de um espaço circunscrito, também crivado de aspectos repressivos e coerções), como também apresenta alguns dos efeitos nessa mudança estrutural na forma de exercício do poder. Efeitos que remetem aquilo que veremos ser uma positividade, ou seja, um poder que instaura algo na ordem das coisas, das relações, que constitui realidades, ao invés de meramente impedir sua constituição.

Qual seria o efeito dessa mudança, dessa nova modalidade de poder que se exerce sobre o bom uso de uma liberdade vigiada no asilo? Que efeito produz? A resposta possível a essas questões seria dada pelo surgimento de um saber médico-psi, que encontra por fim a experiência de longa duração do internamento.

Esse poder, nesse rearranjo institucional, produz as possibilidades de que a loucura se *individualize*: a experiência coerente que, na Idade Clássica, unificava loucos, indigentes, feiticeiros, libertinos, prostitutas, pederastas e toda ordem de “insensatos”, é agora vista pelos expoentes do asilo como confusão e um “escândalo”. Por quê? Certamente, não porque o louco inocente está misturado aos celerados, mas o contrário, porque ele representa um perigo aos recuperáveis. Tal poder produz também as condições concretas de possibilidade de que a loucura e o louco, individualizados,

¹⁰⁷ As explicações aqui apresentadas sintetizam a leitura do capítulo “O nascimento do asilo” (2005a).

sejam objetivados, isto é, sejam tornados objetos de um *olhar* neutro, positivo, científico de um saber médico agora aproximado às estruturas institucionais de administração dos desviantes. Novo efeito do poder: uma forma de *olhar*. Essa ideia, introduzida com a discussão sobre o asilo, de um poder que tem como condição de seu exercício a liberdade será, não sem retificações e mudanças semânticas importantes, uma constante na obra de Foucault. Poder não é o contrário ou a privação da liberdade – pelo contrário, poder se exerce estrategicamente sobre a liberdade, sobre o campo de ações possíveis que ela abre. Por isso, não há poder sem resistência.

O arriscado reconhecimento de que, na experiência moderna, a possibilidade deste conhecimento - deste saber que interrogará o homem a partir da loucura e da doença mental desde o universo institucional do asilo - é paralela à realização de operações de poder *positivas*, o que nos leva a algumas temáticas centrais a *Vigiar e punir*. Poder-se-ia dizer, mesmo sob risco de anacronismo, que existem aqui duas imagens possíveis do poder envolvidas nesses dois momentos da *História da loucura*? Talvez sim, à luz dos rumos posteriores da obra foucaultiana. Pois, se o asilo será a característica essencial da sociedade disciplinar¹⁰⁸, na qual o poder passa a funcionar acompanhado e indissociável de um aparato de saber positivo sobre o indivíduo (por sua vez estabelecido através do que Paul Rabinow denomina práticas de divisão), esse modelo disciplinar complementa e ultrapassa - poderíamos até dizer que, em sentido fraco, substitui - aquele do poder soberano, marcado essencialmente pelo poder de reprimir, de punir, pela dimensão negativa, contraprodutiva do poder, por um poder que impede, castra, impossibilita, nega e bloqueia – cuja ação máxima seria causar a morte. Ora, os gestos do poder na Idade Clássica são fundamentalmente aqueles gestos negativos, repressivos, que caracterizarão o poder soberano em *Vigiar e punir*, enquanto que o asilo moderno, a partir de onde se produzirá o próprio saber científico positivo sobre a loucura, faz antever as dimensões produtivas do poder disciplinar.

Porém, ainda que reconheçamos traços efetivos daquilo que poderia ser chamado de uma *polivalência* que a noção de poder adquire na obra de Foucault, é necessário

¹⁰⁸ O aspecto prisional é definido por Goffman, em *Asylum*, como característica central do asilo e das instituições totais. O "*prison-like*" é, para Goffman (1961), um design estrutural subjacente e comum às instituições totais, a partir do qual é possível compreender seus problemas sociais. As prisões são um claro exemplo desse design, possibilitando que apreendamos aquilo que há de semelhante às prisões ("*prison-like*") em outras instituições ou naquelas em que os membros ou internos não quebraram alguma lei, como manicômios ou conventos (Goffman, 1961).

admitir que esse caráter múltiplo não esteja presente na totalidade da história que nos é narrada na tese maior de Foucault. Para perceber uma narrativa organizadora da obra, devemos atentar para o recorte historiográfico colocado sobre a Idade Clássica. Desse modo, diferindo essencialmente da Renascença pela experiência repressiva do internamento, a Idade Clássica, no que tange à loucura, veicula uma imagem do poder que é essencialmente repressiva. Desse modo, a narrativa que organiza a argumentação da *História da loucura* como uma arqueologia do silêncio fica clara desde o prefácio de Hamburgo. Trata-se de uma argumentação que apresenta aspectos essencialmente repressivos e negativos: a narrativa do silenciamento, do confisco, da repressão e do esquecimento de uma experiência fundamental: “A *História da loucura* é (...) a história da repressão da verdade da loucura” (Chaves, 1988, p.18)

Um poder que se instaura a partir da partilha entre mesmo e outro, entre razão e desrazão – que passará a silenciar todas as manifestações dessa desrazão, desse desatino que, no entanto, resistirá, e voltará a emergir estética e transgressivamente nas artes, nos símbolos, na literatura – nos vultos de Van Gogh, Nietzsche, Artaud.

Essa narrativa, no entanto, não anula momentos da obra em que Foucault mobiliza outras operações do poder que não sejam aquelas silenciadoras e repressivas? Como superar esta aparente incoerência da proliferação de modos de ação do poder? Como não subscrever a uma crítica que encontra, entre as concepções de poder e de resistência mobilizadas ao longo da obra de Foucault, apenas incoerência e paradoxo? Talvez seja necessário situar duas formas de narrativa que operam em níveis diferentes da *História da loucura*: (I) uma narrativa geral, de amplo espectro, que diz respeito ao solapamento e ao esquecimento de uma experiência fundamental; (II) outra, que fala de pequenos universos onde o poder age de maneira local, quase que assentado sobre esse esquecimento original, para trás do qual não há mais volta.

A primeira narrativa (I) seria uma espécie de metanarrativa, uma espécie de filosofia fundamental da *História da loucura*. Essa filosofia narraria um poder negativo, explícita no prefácio de Hamburgo, que reduziu ao silêncio e ao esquecimento a experiência fundamental da loucura. A experiência dessa “loucura pura”, como colocam Dreyfus e Rabinow (2010), é vista como uma realidade primeira, espécie de fonte ontológica para todas as manifestações da loucura na história, e que parece mesmo preexistir a ela. E essa realidade - que só pode ser interrogada por uma filosofia da

loucura, ou pelas linguagens e símbolos da arte - será soterrada por densas camadas de esquecimento e silêncio, no qual a linguagem da razão prolifera. Esta narrativa, que seria a desse esquecimento e desse silenciamento de uma dimensão trágica fundamental, da qual Foucault tentará se desvencilhar posteriormente, constitui o próprio núcleo filosófico da *História da loucura*, núcleo do qual os longos percursos descritivos sobre o “grande internamento” não são mais que a faceta histórica e, poderíamos dizer, empírica. Ou seja, o silenciamento da loucura se faz desde dentro da história, através de práticas sociais e instituições, mas implica a dimensão mais fundamental da partilha, a escolha por manter a loucura numa espécie de exterioridade absoluta. Esta grande narrativa, espécie de filosofia da história da loucura, só pode estar baseada numa concepção repressiva e negativa do poder, como algo que está em relação de exterioridade com aquilo sobre o qual se exerce, e que mantém sempre no exterior. É essa a concepção que subjaz à proposta de uma arqueologia do silêncio, ou de uma filosofia que tematiza o ocultamento de uma loucura fundamental.

Um segundo nível narrativo (II) mobilizado por Foucault na construção da *História da loucura* estaria aquém de uma metanarrativa de como a loucura originária foi silenciada – e ficaria mais visível e evidente com a exclusão do primeiro prefácio. Nesse segundo nível, só é possível vislumbrar o que se desenrola a partir desse grau zero que foi a partilha, que foi a repressão e o esquecimento fundamental da loucura. Assim, é uma narrativa que só pode ser articulada desde dentro da história, estando fechada nela, sem acesso a qualquer instância ontológica fundamental ou não histórica.

Nesse âmbito (II), não há uma instância exterior às práticas sociais e históricas. A ênfase é dada às práticas que fazem com que a loucura seja um objeto histórico, sem jamais poder atingir a loucura originária referida na primeira narrativa (I). Esse nível é o da descrição histórica densa das maneiras como a sociedade agiu e reagiu frente à loucura, em momentos específicos e localizados de sua história. Seria um nível formado por uma série de narrativas de menor alcance, que estão compostas sobre essa narrativa de amplo espectro sobre o silenciamento da experiência.

É nessas pequenas narrativas que é possível localizar um “nominalismo” de Foucault na *História da loucura*, e não na grande narrativa filosófica do esquecimento

da loucura fundamental¹⁰⁹. Esse campo das pequenas narrativas que versam sobre as maneiras concretas, efetivas pelas quais nossas sociedades se relacionaram com a loucura, só pode ser constituído a partir do trabalho histórico, que só pode reconstruir histórias de experiências, e não a filosofia de uma experiência fundamental. Nessas narrativas locais e particulares, é possível entrever formas de operação do poder que não se restringe à metanarrativa da repressão do trágico, da loucura fundamental. A partir dessas narrativas, é possível pensar em formas positivas e produtivas do poder, que prefiguram algumas abordagens de *Vigiar e punir* ou *Vontade de saber*¹¹⁰.

¹⁰⁹ Roberto Machado, em *Ciência e saber* (1981), critica Paul Veyne por denominar nominalista o método de Foucault na tese maior. Acreditamos que, feita essa distinção entre dois campos narrativos, é possível afirmar que, se Foucault está ontologicamente comprometido com uma experiência originária da loucura, num primeiro nível, o que o caracterizaria no âmbito de uma espécie de realismo da experiência, e revelaria uma série de pressupostos metafísicos ou ontológicos; num segundo, este que só pode existir dentro da história e para o qual qualquer acesso a uma instância ontológica fundamental está vetado, que seria o campo das narrativas locais, documentadas, fundamentadas historiográfica e empiricamente, seria possível localizar princípios nominalistas que serão aqueles que reaparecerão em outras pesquisas históricas de Foucault. A opção por esse segundo campo, a partir do distanciamento de uma filosofia nietzschiana da cultura ou de ecos heideggerianos, parece ser o que orienta o abandono do prefácio de Hamburgo.

¹¹⁰ Limite-me a aqui a sugerir, como hipótese, uma chave explicativa da obra de Foucault a ser desenvolvida em estudos e artigos futuros. Para formular essa chave de leitura seria necessário tomar como ponto de partida uma analogia estrutural possível entre a *História da loucura* (2005a) e *Vigiar e punir* (1984). Essa analogia levaria em conta o advento de instituições, práticas e saberes modernos a partir do diagnóstico histórico do desaparecimento de outras instituições. A partir daí, seria necessário traçar o paralelo entre o nascimento do asilo (na *História da loucura*, a partir do desaparecimento da instituição classicista do internamento) e o nascimento da sociedade disciplinar, da ortopedia moral e das penas corretivas (em *Vigiar e punir*, a partir do desaparecimento da instituição dos suplícios). A hipótese seria: Foucault passa do poder soberano repressivo e silenciador – visível na estrutura das penas explicada em *Vigiar e punir*, e na mudança do internamento para o asilo em *História da loucura* – para uma noção positiva de poder. Isso seria uma afirmação banal. No entanto, a hipótese que aqui formulo é a de que este não é um movimento meramente conceitual de Foucault – uma mudança que diz respeito a maneira como ele *pensa* o poder. É, sim, uma mudança histórica na estrutura das relações de poder que define a passagem da Idade Clássica para a Modernidade. Essa transição ou ruptura histórica está explicada em *Vontade de saber* (1988), “Direito de morte e poder sobre a vida”, que fala sobre a mudança de um poder cuja realização máxima seria causar a morte, para uma biopolítica, no âmbito da qual vislumbramos um poder capaz de gerir a vida, sendo a vida o foco das ações de poder e resistência. Infelizmente, essa intuição deverá ser desenvolvida em outra ocasião.

4 Poder e resistência na *História da loucura*

Até aqui, foi possível delinear como a produção da loucura como doença mental e a consolidação epistemológica da medicina mental e da psicologia estão enraizadas em práticas institucionais historicamente localizadas. Elas remetem especificamente ao que Foucault chama Idade Clássica e que, em *História da loucura*, é o período que recebe a marca do “grande internamento”, que realiza a escolha fundamental de internar os loucos e reduzi-los ao silêncio. Trata-se de uma experiência policial, correcional, pedagógica do desatino, que coloca os insensatos em espaços de exclusão e internamento, que são também espaços da aplicação de um poder. Experiência que, por sua vez, cria as condições históricas de possibilidade para que a loucura volte a falar, no asilo moderno, entretanto, somente segundo suas vozes patológicas. Assim, para que a crítica de Foucault se estabeleça com maior clareza, cabe discutir as figuras do poder que aparecem na *História da loucura*, e que realizam estes dois movimentos: o do internamento (que é aquele do confisco, da redução ao silêncio), e o do asilo (que é o da fala patológica, da liberdade vigiada). Cabe também perguntar qual desses dois momentos - bem como as figuras do poder que nele se conformam – é mais constitutivo do poder no momento da história da loucura que é a Idade Clássica. Para tanto, deve-se ter em mente que se trata também de localizar, não um conceito específico e total do poder, mas um conjunto de traços e ações¹¹¹ que defina seu modo de operação predominante, isto é, a forma como relaciona forças, e qual a economia de suas relações com as resistências em um dado momento da história da loucura e sua domesticação crítica.

Para pensar as articulações do poder nesse momento da obra foucaultiana, talvez seja útil situar dois polos interdependentes, a partir dos quais o poder age e mesmo constitui objetos. Esses objetos serão aqueles de um saber organizado (a psiquiatria), mas são, antes disso, subprodutos de uma experiência institucional. Os polos poderiam ser situados a partir do que Roberto Machado (1981) denominou, na eficaz distinção comentada acima, “conhecimento” e “percepção”. Situando essas duas instâncias,

¹¹¹ Lembremos, nesse sentido, a definição deleuziana do poder como afeto na obra de Foucault. O poder como afeto deve ser buscado nas ações e paixões ou padecimentos que se estabelecem nas relações entre forças (Deleuze, 2006, p.96-97).

poderíamos ver que as ações do poder em *História da loucura* são “híbridas”¹¹² e envolvem agenciamentos complexos entre instâncias discursivas e não discursivas. Seriam elas: (i) instituições; (ii) saberes e discursos. No âmbito de (ii), que acompanha aquilo que Machado entende por “conhecimento” é possível situar a crítica epistemológica de Foucault, visando à destituição da psicologia quanto à eternidade e a naturalidade de seu objeto. No nível dos saberes está situada uma nascente, mas discreta, experiência médica da loucura, que situa a mesma numa espécie de teoria geral da doença. Nesse nível, é necessário mostrar que a captura discursiva realizada sobre a loucura e os insensatos pela medicina é tardia e depende de que a voz do louco não interfira no domínio teórico. Uma teoria geral do patológico deve silenciar o desatino e suas vozes mágicas ou trágicas, e reorganizá-lo segundo sua própria linguagem racional classificatória em termos de disfunções e desvios.

No entanto, não se deve perder de vista que esta possibilidade discursiva, ou mesmo cognoscitiva, está ancorada em um nível mais concreto, efetivo e fundamental: o das instituições, das maneiras como a sociedade interage com o insensato – ou seja, sobre aquilo que Machado chamou “percepção”. É sobre certo regime de internamento, visibilidade e coação que o insano poderá ser observado e objetivado por um olhar positivo, e que o saber discursivo médico poderá atingir ou acrescentar a seu *corpus* uma dimensão empírica, circunscrita em sua objetividade. Tal circunscrição - recordamos constantemente Foucault - foi operada ao nível dos gestos de exclusão, ao nível das medidas jurídicas, ao nível das punições, das práticas correcionais. Foucault afirma que a experiência clássica da loucura é predominantemente policial, e que a produção médica desenvolveu-se paralelamente a ela, de modo que seu encontro – tardio – só

¹¹² Žižek havia criticado o caráter contraditório e inconciliável dos conceitos de poder mobilizados por Foucault. Além dessa crítica a uma suposta inconsistência interna de um “conceito” de poder na obra foucaultiana (aspecto discutido por Armstrong, 2008), Žižek havia afirmado que a obra de Foucault minaria todas as possibilidades de uma resistência efetiva ao poder, pois situaria o poder como instância da qual a própria resistência emana, da qual ela seria mero epifenômeno. Žižek, ao fazer essa crítica, imputa uma concepção total de poder ao conjunto da obra de Foucault: o poder que interdita, o poder que reprime, que institui a proibição e o tabu. Žižek afirma que esse próprio poder incitaria sua transgressão, a transgressão de seus interditos. Essa transgressão, no entanto, não seria capaz de destruí-lo, mas apenas de reiterá-lo. Tal como no modelo psicanalítico da histeria. No entanto, já na *História da loucura*, obra na qual o poder tem mais familiaridade com a repressão e a interdição, veremos que essa concepção de poder apontada por Žižek não vigora e que só é possível localizar alguns traços desses que Žižek havia destacado. Assim, a ideia que apresentamos como resposta à crítica de Žižek, a da *polivalência* da noção de poder, já pode ser localizada, como veremos na própria *História da loucura*. Essa *polivalência* não leva à contradição ou à incoerência, mas à complexidade das formações e configurações históricas das relações de força, dominação, resistência – complexidade que será constante na obra de Foucault, na qual o poder nunca é unilateral e a resistência nunca fadada ao fracasso.

teria sido possível após a consolidação das práticas do internamento, e sua reorganização, que dará origem ao asilo moderno.

Desse modo, se o nível (ii), dos saberes e discursos, opera uma apropriação do louco como objeto, produzindo sobre ele um saber capaz de tornar a questão da loucura um monólogo da razão sobre seus desvios, disfunções e patologias; e se, assim, teremos um confisco perceptivo de todas as manifestações do desatino na estrutura conceitual, discursiva e objetiva de um saber, devemos levar em conta que este saber repousa sobre o solo de uma experiência institucional, social, anterior na história - a do internamento, que remete ao nível (i), o do poder ao nível das instituições. Nesse nível (i), localizamos aquilo que Machado denominou percepção¹¹³. E é aqui que uma operação do poder anterior àquela que será resultante da articulação tardia - ou moderna - do saber médico com a correção. É onde se mostra útil a distinção, feita por Foucault, entre as duas experiências paralelas da loucura na Idade Clássica, a médica e a correcional, pois ela nos leva a um nível mais fundamental. Que operação do poder é, por seu turno, *anterior* em relação à constituição de um saber objetivo e médico sobre a loucura com base empírica? Que poder antecede a produção das condições de visibilidade e de um olhar objetivo sobre o louco encarado como doente mental? A operação, ao nível das práticas sociais e da percepção, é aquela do *sequestro e da coação de atores sociais específicos – os insensatos e insanos – na experiência clássica do internamento*. É a derivação do gesto fundamental de partilha, da escolha fundamental de internar os loucos.

Nesse nível, o que temos é fundamentalmente a polícia, a correção e a pedagogia, ou seja, a loucura em registro correcional. E é esse registro que ocupa o centro da *História da loucura*, suas argumentações e descrições mais exaustivas e intensas e que dizem respeito especificamente, como anunciava o subtítulo da obra, à Idade Clássica. Nesse período, a experiência da loucura e as formas de relação com o desatino ou com o insensato são mais policiais do que médicas. Essa experiência e essas

¹¹³ Nesse nível, do que Machado (1981) chama “arqueologia da percepção”, localizamos aquilo a que referimos como prefiguração genealógica. Levando esse nível em conta, o que temos nas operações do poder são dispositivos, conjuntos históricos de práticas discursivas e não discursivas. Pois, se uma dimensão propriamente arqueológica se propõe uma análise que vise desconstruir os mitos dos saberes psicológicos (bem como às práticas terapêuticas e os discursos sobre a cura), uma outra, que a completa e que é essencial à sua consistência, visa mostrar como a medicina e os saberes *psí* puderam vir a se constituir como campo de análise e intervenção em relação às doenças mentais. Para apresentar a história dessa instauração (ou da emergência desses saberes) é necessário analisar o conjunto das práticas sociais e históricas não científicas, não médicas, que tornou essa instauração possível. Ou seja, o poder.

formas cumpriram ao longo do devir histórico uma função “positiva”¹¹⁴ e produtiva: prepararão as condições de possibilidade de uma objetividade que será posta em cena pela medicina. No entanto, diríamos que essa produção do louco-objeto, dessa realidade visível ao olhar médico, essa produção das condições de objetividade terá sua plena realização somente no entrelaçamento moderno com a medicina. De modo que, antes mesmo desse encontro, a experiência correcional ou a função policial e repressiva do poder já se encontra em operação e aplicação sobre as multidões de insensatos, desde que o navio dos insanos some dos mares e rios da Europa.

Para que este personagem social do louco, gradualmente diferenciado dos demais internos, criminosos, pederastas, alquimistas, fosse individualizado e observado, e pudesse enfim falar a linguagem de sua patologia (ou a da verdade do inconsciente do homem) foi necessário primeiro que ele fosse excluído, internado e calado. Assim, a ideia de repressão define historicamente a Idade clássica e acaba por ser a concepção predominante na *História da loucura*, principalmente devido à centralidade que a discussão sobre o internamento ocupa. Desse modo,

É particularmente importante a questão da repressão para se compreender o “Grande Enclausuramento”, tal como ele apareceu na Europa, na Idade Clássica. Na análise de Foucault, o “Grande Enclausuramento” é definido como um “sistema de repressão”, que se expressava em pelo menos três funções básicas. A primeira função era econômica, aparecendo principalmente fora dos períodos de crise econômica, quando assumia uma nova utilidade: dar trabalho aos presos, ao invés de prender os desocupados, os vadios, os ociosos (Chaves, 1988, p.20).

Revisando os diversos momentos históricos da organização e do exercício do poder na instituição do internamento, Ernani Chaves, explica como a repressão funcionaria – no âmbito dessa instituição classicista - segundo diferentes funções complementares, todas elas ligadas a um fundo de ação negativa, proibitiva:

Como se observa, a função econômica se desdobra em função política, enfatizando o caráter policial do “Grande Enclausuramento”, prevenindo desordens e revoltas. Justificava-se, desse modo, a proximidade entre as “casas de internamento” e as zonas mais industrializadas de cada país (...). Finalmente, a terceira função era moral, significando “repressão do pensamento” e “controle da expressão” com a finalidade (...) de reconduzir o interno de volta à verdade através da coação moral, manifestando com isso que (...) a experiência de desrazão na Idade Clássica é também uma experiência ética (idem, 1988, p.21).

¹¹⁴ Como veremos, não do ponto de vista normativo ou moral, mas do ponto de vista daquilo que Foucault, em *Vigiar e punir* (1984), denominará positividade do poder.

E essa foi a realização da Idade Clássica com a loucura, através do sequestro e da coação de agentes sociais em estruturas de exclusão, como o Hospital Geral e as casas de correção:

Embora esta análise permita vislumbrar alguns dos elementos com os quais futuramente Foucault criticará a “concepção jurídica” do poder – a noção de poder, por exemplo, não se constitui tomando, como foco central, exclusivamente o Estado – o modo pelo qual o poder se exerce ainda é visto sob o ângulo da repressão (idem, p.21).

Foucault, em uma entrevista, reconhece que grande parte de suas análises estivera vinculada à noção de repressão. Nesse sentido, a dificuldade de liberar-se dessa concepção predominantemente negativa do poder, estava diretamente relacionada à suposição de uma “loucura viva”, de uma instância originária, exterior e anterior ao poder como fonte de toda resistência e transgressão. A ação do poder foi, segundo o viés da repressão, limitar a partir de partilhas e rupturas essa “loucura viva”, culminando com o seu silenciamento:

A noção de repressão por sua vez é mais pífida; em todo caso, tive mais dificuldade em me livrar dela na medida em que parece se adaptar bem a uma série de fenômenos que dizem respeito aos efeitos do poder. Quando escrevi a *História da loucura* usei, pelo menos implicitamente, esta noção de repressão. Acredito que então supunha uma espécie de loucura viva, volúvel e ansiosa que a mecânica do poder tinha conseguido reduzir ao silêncio (Foucault, 1982, p.7).

A *História da loucura* está ancorada, por mais que Foucault tente retificá-la ao longo de sua trajetória, nessa hipótese da redução ao silêncio, como imagem fundamental do poder, seja do ponto de vista filosófico (tal como narrado no primeiro prefácio), seja do ponto de vista histórico-empírico (tal como narrado ao longo do livro e em textos subsequentes). Na *Microfísica do poder*, Foucault reconhece a dificuldade que teve para pensar o poder fora de uma concepção jurídica ou da hipótese da repressão. Ao reconhecê-lo, também constata a insuficiência dessas concepções para pensar o poder, apontando para a ampliação que *Vigiar e punir* trouxe dessa questão:

Ora, me parece que a noção de repressão é totalmente inadequada para dar conta do que existe justamente de produtor no poder. Quando se define os efeitos do poder pela repressão, tem-se uma concepção puramente jurídica deste mesmo poder; identifica-se o poder a uma lei que diz não. O fundamental seria a força da proibição. Deve-se considerá-lo como uma rede produtiva que atravessa todo o corpo social muito mais do que uma instância negativa que tem por função reprimir. Em *Vigiar e punir*, o que eu quis mostrar foi como, a partir dos séculos XVII e XVIII, houve verdadeiramente um desbloqueio tecnológico da produtividade do poder (idem, p.7-8).

Desse modo, podemos dizer que a experiência do poder repressivo define predominantemente a Idade Clássica, apesar de vislumbrarmos, no limiar da

modernidade, a dimensão de um poder que *produz* as condições de cognoscibilidade de sujeitos, as condições de um olhar científico objetivo sobre esses sujeitos, exercendo os efeitos da organização, ao nível mais baixo da história, da objetividade que será aquela do saber (o que nos levará diretamente a problemática de *Vigiar e punir*, segundo apontado acima).

O internamento seria, então, o paradigma da configuração do poder, na Idade Clássica, em relação à loucura. Seria o próprio paradigma da experiência clássica do desatino. Poder calcado, inicialmente nas cartas régias e, posteriormente, nos procedimentos jurídicos da internação, que veicula uma concepção de poder definida por Foucault como poder “soberano”. Esse poder possui entre suas bases de ação operações jurídicas, operações que se exercem desde fora daquilo que dominam. E aqui chegamos, talvez, ao cerne das operações do poder que Foucault discute no livro. Operações que se estabelecem a partir de uma relação de exterioridade. O campo de aplicação do poder é tido como externo ao poder que o coage. Não somente externo, como também pré-existente¹¹⁵. O poder não seria constituinte ou produtivo de realidades, mas seria uma forma de relação negativa, repressiva e de bloqueio de instâncias e sujeitos já existentes.

*

A noção de poder aparece, na *História da loucura*, segundo diversas figuras. Essa diversidade está vinculada, grosso modo, a três fatores. Um primeiro fator seria o *período histórico* abordado – e à experiência fundamental, epocal, que cada período determinado faz da loucura. Por exemplo, se, na Renascença, o louco transita pelos mares, rios e cidades da Europa, sem destino fixo, de modo que há ainda uma zona de troca - ainda que precária - entre razão e desrazão, é impossível dizer que a repressão totalize as relações com os loucos nesse período. Por outro lado, a Idade Clássica é eminentemente repressiva e silenciadora do louco, ao interná-lo nas casas de internamento, *workhouses*, e no Hospital Geral.

Um segundo fator seria o *nível de análise*. Por exemplo, no nível epistemológico, da produção de uma percepção e de um objeto de conhecimento, as medidas negativas da Idade Clássica serão, na longa duração, organizadoras e produtoras de condições de possibilidade para o conhecimento positivo da loucura como

¹¹⁵ É em torno dessa problemática que gira a crítica de Žižek, analisada por Armstrong (2008).

doença mental. No entanto, no nível de análise das práticas perceptivas (entendendo percepção tal como o faz Roberto Machado, isto é, incluindo também as práticas sociais concretas, e a maneira como a sociedade se relaciona com estes atores sociais que são os insensatos), a loucura aparece como negatividade. É assim percebida seja do ponto de vista filosófico, como *não ser*, como ausência e privação de razão e humanidade, seja do ponto de vista moral. Pois, na Idade Clássica, a loucura, em registro ético, é vista como algo que se relaciona com uma escolha, com uma espécie de maldade implantada nas intenções do indivíduo e que o levam ao erro, bem como a aceitar a ilusão ou a crer nas imagens quiméricas surgidas de sua negligência ética original em relação à razão. O desatino é condenado, então, na Idade Clássica, como falta moral que deve ser punida, e de modo repressivo. Essa forma negativa de percepção e relação com a loucura fundamenta medidas eminentemente negativas.

Um terceiro fator da complexidade e diversidade das figuras do poder que aparecem na *História da loucura* é, certamente, *espectro da narrativa* que se estiver levando em conta. Basta que lembremos a distinção feita entre uma grande narrativa, vinculada a um “drama filosófico” ou ainda “metafísico” - apresentado no primeiro prefácio -, e as narrativas históricas locais. A primeira, como vimos, seria propriamente filosófica (e diria respeito a uma possível filosofia da história ou da cultura). Segundo essa *macronarrativa*, a cultura ocidental se constituiu sobre a limitação de uma experiência, e sobre a partilha entre razão e desrazão, bem como sobre o esquecimento e o ocultamento dessa experiência e dessa partilha. Isto é, se levarmos em conta a grande metanarrativa que apresenta o esquecimento da experiência originária da loucura como algo constitutivo de sua história, nós só poderemos conceber o poder negativamente. No entanto, se levarmos em conta as narrativas pontuais de acontecimentos históricos locais e singulares ao longo da obra - por exemplo, a narrativa do nascimento do asilo - poderemos ver nelas alguma positividade. No caso do asilo e dos modernos manicômios, trata-se a constituição de um espaço onde não há somente repressão, mas incitação de discursos e ações sob uma liberdade circunscrita. Ou seja, um poder que joga com a liberdade das ações, tentando limitá-las e circunscrevê-las a um espaço dominado pelo poder médico.

Cabe lembrar que a presença da positividade não anula efeitos opressores e a violência das relações de dominação que se estabelecem a partir delas. Nesse sentido, é possível dizer que a constituição da loucura como objeto de conhecimento e o louco

como caso particular da doença mental (o que poderia expressar alguma positividade) só são possíveis sobre o substrato da dominação levada a cabo com os internamentos da Idade Clássica (negatividade).

Entretanto, dada essa diversidade e essa complexidade relativas ao poder, qual o estatuto da *resistência* e como ela aparece na obra?

A pergunta pela resistência, na *História da loucura*, não é claramente formulada, não recebe um tratamento sistemático ou algum detalhamento historiográfico. A partir de uma primeira aproximação, ela poderia mesmo vir a parecer como sendo deslocada, ou de modo a projetar sobre o livro conceitos e problemas que só aparecem posteriormente na obra de Foucault. Afinal, a problemática da resistência não surge na obra de Foucault somente após os impasses e as lacunas¹¹⁶ geradas em *Vigiar e punir*? Isto é, a partir da percepção da positividade do poder e de seu papel na produção dos sujeitos enquanto submissos, dóceis e sujeitados por processos que os formam e que eles não dominam? Não seriam o contrapoder e agência do sujeito - capaz de resistir e de se opor à sujeição¹¹⁷ - exatamente a lacuna gerada em *Vigiar e punir* pela afirmação da positividade do poder? Pensando nessas questões segundo esse ponto de vista interpretativo, talvez fosse anacrônico buscar um conceito de resistência na *História da loucura*. No entanto, há no livro uma série de conceitos e referências - não muito

¹¹⁶ Em relação a essa lacuna relativa às possibilidades de resistência à sujeição, explica Jon Simons: “*Foucault’s optimistic assertions about the possibility of resistance are unconvincing in comparison with his portrayals of domination, because he pays insufficient attention to the fragmentation and inconsistencies of contemporary modes of government and subjection. For example, he argues that imprisonment fails as a strategy to reform inmates, but he does not explain how prisoners are able to resist their subjection*” (1995, p.83).

¹¹⁷ Ainda conforme Simons: “*Foucault also fails to elaborate much on the capacities of resistance with which we are endowed by humanist subjection (...). Foucault does not make these arguments clearly, so that resistance is drastically undertheorized in his work (...). Foucault’s overall assessment of humanism is thus one-sided, as Taylor and others complain*” (1995, p.83). Exatamente por ser *undertheorized* também do ponto de vista normativo – se tivermos presente as críticas de Habermas e Nancy Fraser – a resistência não encontra um fundamento explícito na obra de Foucault, de modo que a pergunta “por que resistir?” fica sem resposta, a não ser – segundo esses autores – que levemos em conta que há um *criptonormativismo* (Habermas, 2000, p.394) em Foucault, isto é, uma tomada de posição normativa não explicitada em favor dos grupos oprimidos e marginalizados, que por primeiro sofrem os efeitos do poder. Segundo Habermas, “se se trata somente de mobilizar o contrapoder (...) coloca-se a questão de saber *por que resistir* (...) ao poder onipresente (...) em vez de nos juntarmos a ele” (idem, p.397), ou ainda: “está claro que uma análise axiologicamente neutra de forças e fraquezas do adversário é útil para aquele que quer assumir a luta – mas por que, em princípio lutar?” (p.397). Segundo Nancy Fraser, somente com a introdução de noções normativas Foucault poderia responder à questão de por que a luta é preferível à dominação. Segundo o insight do *criptonormativismo*, a tarefa necessária para essa fundamentação seria a explicitação dos critérios normativos que atravessam a obra de Foucault silenciosamente (Habermas, 397-398). Tentaremos esboçar uma resposta possível na discussão da noção de experiência como valor positivo a partir da qual a crítica aos saberes médicos e à captura psiquiátrica é possível, segundo o caminho apontado por Roberto Machado (1981; 2000; 2005).

explicitadas -, que parecem contrariar o sentido da história da repressão da linguagem da loucura, e da captura da desrazão no conceito de doença mental. Lembremos que Foucault quer “dar voz à loucura”, e que essa não é só uma posição metodológica, como também uma forma de contestar os limites que nossa cultura estabeleceu em relação a uma experiência originária da desrazão. Assim, é necessário atentar para estes conceitos (como, por exemplo, *experiência, limite, ocultação, desrazão, ausência de obra, contestação*) e para estas referências (Nietzsche, Artaud, Van Gogh, Sade, Hölderlin, Nerval, Goya), e, assim, colocar em questão a possibilidade de uma noção de resistência que subjaz às análises da *História da loucura*. Nessa tarefa, uma série de textos, autores e problemas teóricos abordados por Foucault (que se situam em torno à explicitação de questões que acompanham o livro de maneira indireta) podem ser de enorme valor arqueológico¹¹⁸.

Consideremos a narrativa do silenciamento da loucura e sua experiência primordial, dada na partilha entre razão e desrazão. Essa partilha e esse silenciamento se efetivaram, na Idade Clássica, a partir da instituição do internamento. Antes dele, e cumprindo a mesma função de cisão, na Renascença, a “consciência crítica” havia obliterado a consciência trágica da loucura, desestabilizando a agonística que havia mantido razão e desrazão em uma espécie de equilíbrio conflituoso: “de uma Razão irrazoável, de um razoável Desatino” (2005a, p.48). Desse equilíbrio conflituoso a posição de Montaigne é exemplar, segundo a análise de Foucault, pois indica uma razão aberta à ameaça do desatino, uma razão não monológica¹¹⁹. Essa experiência e essa possibilidade que o Renascimento conheceu são encerradas na Idade Clássica, quando a partilha entre razão e desrazão é, enfim, consumada: “o limite clássico já não aparece como ‘superfície de contato’, aberta ao ilimitado, mas como separação definitiva da

¹¹⁸ O procedimento aqui é bastante próximo daquele de Peter Pelbart: “iluminar Foucault com suas fontes e interlocutores; em outros termos, fazer uso não só dos textos ‘menores’ de Foucault, mas também da série de autores referidos por ele no vetor-desrazão, tanto na *História da loucura*, como em seus outros escritos. Com isso, veríamos desfilar à nossa frente um curioso feixe de pensadores geniais, inventores de conceitos insólitos, tais como Fora, Desobramento, Neutro, Caos-Germe e tantos outros, e que nos serviriam como guias...” (p.68).

¹¹⁹ Montaigne representa, no confronto do pensamento com a desrazão, o gradual movimento de indexação da loucura à razão: “A loucura torna-se uma das próprias formas da razão”, como momento necessário, força secreta ou tomada de consciência de si mesma (2005a, p.33). No entanto, apesar de expressar uma consciência da loucura que será formadora da experiência classicista, Montaigne tem também o valor de pensar a loucura como algo que faz parte de um movimento crítico, de sabedoria adquirida a partir do embate entre razão e desrazão, por oposição a Descartes. Segundo indica Foucault, para Montaigne, “a razão, no ponto mesmo em que atinge o máximo de suas possibilidades, está infinitamente próxima da loucura” (p.35). Montaigne apresenta a possibilidade, familiar à Renascença de “uma Razão irrazoável, de um razoável Desatino” (p.48). O contraste entre Montaigne e Descartes aparece claramente no início do capítulo “A grande internação” (p.45-48).

razão e da desrazão” (Gros, 2000, p.47). Ora, foi nesse sentido que Foucault estabeleceu sua arqueologia do silêncio: encontrar e restituir as vozes silenciadas do desatino à superfície de comunicação e da zona de troca das quais foram banidas. A arqueologia da *História da loucura* é, também, o estudo histórico de como – e sob que condições - esse silêncio se instaurou. É justamente nesse sentido que é possível pensar uma primeira ideia de resistência. Trata-se daquela que confronta e se vincula a um poder cuja característica central é a ação de silenciar, de calar, de reduzir ao silêncio – um poder que priva de linguagem, que interdita a loucura no nível da linguagem.

Em relação a esse interdito imposto à loucura segundo o ponto de vista da linguagem, Foucault dedica grande parte do esforço realizado em “Loucura, ausência de obra” (2010b). Nesse texto, o filósofo dá continuidade à reflexão que havia iniciado no prefácio de Hamburgo sobre a noção de *limite*. No prefácio, o estabelecimento de limites, a partir de cisões e partilhas, seria algo tragicamente necessário para dar forma a uma cultura. De modo que a cultura ocidental teve, como condição de possibilidade de sua constituição e de sua identidade, estabelecer - através de gestos de divisão - aquilo que, para ela, viria a ser heterogeneidade, diferença, alteridade – em suma, Exterior. Esses gestos são aqueles através dos quais uma cultura realiza aquilo que Foucault chama, em 1970, de “escolhas fundamentais”¹²⁰. A história da loucura era, segundo anunciado no prefácio, uma história dos limites, do estabelecimento (esquecido) desses limites, e das experiências limite que marcam a forma como a cultura se relaciona com eles. Se, por um lado, o estabelecimento dos limites de uma cultura é responsável – como condição de possibilidade – por tudo aquilo que se pode viver ou experienciar em seu universo, por outro, eles pressupõe o estabelecimento de interditos, de proibições¹²¹. Afinal, “não há uma única cultura no mundo em que seja permitido tudo fazer” (2010b, p.214).

¹²⁰ Cf. “A loucura só existe em uma sociedade” (2010b, p.162); “Loucura, literatura e sociedade” (2010b, p.232).

¹²¹ Ideia similar é manifesta em Lévi-Strauss, ao afirmar que o tabu do incesto é instaurador da cultura. Segundo afirma em *Les structures élémentaires de la parenté*, “ a proibição do incesto exprime a passagem do fato natural da consanguinidade para o fato cultural da aliança”. Segundo Dosse, para Lévi-Strauss, “a proibição não é mais vista como fato puramente negativo, mas, pelo contrário, como positivo, criador do social (...). O social nasce dessa organização da troca em torno da proibição do incesto, que se reveste, por conseguinte de importância capital” (2007, vol.I, p.52). O paralelo fica a cargo do próprio Foucault, que além de citar Lévi-Strauss em diversas entrevistas sobre a *História da loucura*, afirma, em “Loucura, ausência de obra”: “Conhecemos os sistemas aos quais obedecem os atos interditados: podemos distinguir para cada cultura o regime das proibições do incesto” (2010b, p.214).

Assim, em “Loucura, ausência de obra”, Foucault, após afirmar que esses interditos podem dizer respeito à ordem do *gesto* como também àquela da *linguagem*, propõe “estudar esse domínio dos interditos da linguagem em sua autonomia” (idem, p.214). Nesse estudo, Foucault chega a quatro formas predominantes de interdito e limite da linguagem: 1) quanto ao código linguístico; 2) quanto à articulação (que diz respeito às formas blasfematórias da linguagem); 3) desvio de sentido (significações intoleráveis para uma cultura, em um dado momento, policiadas pela censura); 4) por fim, a linguagem “estruturalmente esotérica”, ou seja, a palavra que fala segundo um código que ela mesma enuncia. Foucault esboça uma explicação:

Enfim, existe também uma quarta forma de linguagem excluída: ela consiste em submeter uma palavra, aparentemente conforme o código reconhecido, a um outro código cuja chave é dada nessa palavra mesma; de tal forma que esta é desdobrada no interior de si: ela diz o que ela diz, mas acrescenta um excedente mudo que enuncia silenciosamente o que ela diz e o código segundo o qual ela diz. Não se trata aqui de uma linguagem cifrada, mas de uma linguagem estruturalmente esotérica (2010b, p.214).

A explicação de Foucault pode parecer, aqui, um tanto vaga. No entanto, todos os interditos da palavra que compõe um determinado universo cultural, ou ainda, todas as linguagens excluídas às quais Foucault se refere são objeto de ações violentas e repressivas, de modo a tentar reduzi-las ao silêncio. Ora, se a loucura é – já na modernidade, isto é, como objeto de conhecimento e terapêutica –, principalmente a partir de Freud, caracterizada segundo a correspondência à quarta forma de interdito¹²², por outro lado, o desatino ou a desrazão – tal como os experimenta a Idade Clássica – agrupam todas as quatro formas de interdito. Assim, essas quatro formas de linguagem, que agrupam dementes, libertinos ou livres-pensadores, blasfemos, magos e alquimistas, perversos, são objeto de ação repressiva na Idade Clássica. Um exemplo – importante para Foucault, que pensava em dedicar-lhe todo um livro¹²³ – é o caso da bruxaria, da magia e da alquimia, e da internação desses personagens como insensatos. Essa ação repressiva diz respeito à escala estabelecida do gesto insensato até essas quatro formas de proibição da linguagem. Segundo Foucault,

¹²² 2005a

¹²³ Há uma nota que o anuncia na *História da loucura*. Afirmando que planeja um livro ou estudo futuro relativo essa questão. Além disso, Foucault se refere a esse projeto em *O homem e o discurso* (1971), como uma volta ao âmbito da pesquisa histórica e empírica. Na *Hermenêutica do sujeito* (2010a), Foucault se refere a alquimia como uma forma de permanência da noção de espiritualidade, numa filosofia que conservou a noção de *cuidado de si*. A importância da alquimia não só como “momento histórico da ciência” também pode ser vista na obra de Bachelard (Quillet, 1977, p.29).

Na história da cultura ocidental, a experiência da loucura deslocou-se ao longo dessa escala. Para dizer a verdade, ela ocupou por muito tempo uma região indecisa, difícil de precisar, entre o interdito da ação e da linguagem: daí a importância exemplar do par *furor-inanitas* que praticamente organizou, segundo os registros do gesto e da palavra, o mundo da loucura até o final do Renascimento (2010b, p.215)

De todo modo, toda essa série de ações e, principalmente, todas as palavras e linguagens que as enunciam são agrupadas no âmbito da negatividade, da ausência de sentido e razão. Basta ter em mente a exclusão imediata que opera Descartes da loucura em relação ao percurso da dúvida. Todas essas falas desatinadas mostram uma escolha moral de renúncia à positividade da razão, sendo também uma falta moral contestar os interditos da linguagem ao proferi-las. Na Idade Clássica, ainda que Foucault saliente também o “trabalho da imagem na produção de uma estrutura perceptiva” (2005a, p.276)¹²⁴, a loucura passa ao domínio da linguagem – afirma o filósofo: “o discurso abarca todo o domínio de extensão da loucura”; ou ainda, “a linguagem é a estrutura primeira e última da loucura” (2005a, p.237)¹²⁵. Conforme Foucault:

A época do Internamento (os hospitais gerais, Charenton, Saint-Lazare, organizados no século XVII) marca uma migração da loucura para a região dos insensatos: a loucura não conserva com os atos interditos senão um parentesco moral (ela permanece essencialmente ligada aos interditos sexuais), mas é incluída no universo dos interditos de linguagem; a internação clássica enreda, com a loucura, a libertinagem de pensamento e de fala, a obstinação na impiedade ou na heterodoxia, a blasfêmia, a bruxaria, a alquimia – em suma, tudo o que caracteriza o mundo *falado* e interditado da desrazão (2010b, p.215).

Assim, esse “mundo falado”, todas essas falas da desrazão passam imediatamente à ausência de sentido e à captura moral: trata-se da perda dos poderes

¹²⁴ “Portanto, aquilo que se constitui, no século XVIII, sob o efeito do trabalho das imagens, é uma estrutura perceptiva” (Foucault, 2005a, p.276).

¹²⁵ Fica em aberto aqui o problema da imagem. Foucault dedica, nesse momento da obra (trata-se da “Segunda parte”), um número consideravelmente maior de páginas à importância das imagens, do imaginário, da imaginação seja na dinâmica do delírio, seja no simbolismo ou na imagética mobilizada pelas teorias médicas, do que à linguagem propriamente dita. Abordar, na *História da loucura*, a questão da imagem na sua relação com a loucura, paralelamente à linguagem verbal, é uma tarefa que se coloca para um próximo estudo. No entanto, parece haver uma filosofia da imagem, ao lado desta “ontologia do ser da linguagem”, de que fala Roberto Machado (2000; 2005). Levando em conta a diferença e a irredutibilidade do *dizer* e do *ver* no pensamento de Foucault, conforme aponta Deleuze (2006), não há motivo para pensar que haveria apenas uma filosofia do “ser da linguagem” subjacente à obra. Um bom indício disso – dessa importância do visual e da visualidade na *História da loucura* – é a ênfase que Foucault dá aos pintores na expressão de uma “experiência trágica”, na Renascença, bem como nas irrupções da loucura após seu confisco, internamento e silenciamento, por exemplo em Goya e Van Gogh. A hipótese provisória que aqui deixamos é a de que a imagem - ao não ser redutível ao discurso e à linguagem (como bem mostra a diferença entre “experiência trágica” e “consciência crítica”) tem um estatuto filosófico próprio e independente na *História da loucura*, cujos rudimentos podem ser encontrados no texto de Foucault sobre Binswanger, de 1954. Assim, se há uma ontologia da linguagem, como aponta Roberto Machado, ou uma filosofia do “ser da linguagem”, há também uma ontologia da imagem, e uma filosofia do ser da imagem.

cósmicos e profanadores da linguagem e sua indexação à razão e à moral. Esses quatro níveis de interdito são a tentativa de calar experiência fundamental do desatino, que, no entanto, persiste irrompendo de diversas maneiras na cultura.

Ora, segundo Foucault, é muito provável que toda cultura qualquer que ela seja, conheça, pratique e tolere (em uma certa medida), mas igualmente reprima e exclua essas quatro formas de palavras interditas (2010b, p.215). Na Idade Clássica, essa forma de repressão foi dada principalmente pela segregação social e a interrupção de qualquer escuta e qualquer diálogo. Tal corte foi dado pela prática do internamento.

Desse modo, talvez já seja possível vislumbrar uma primeira noção de resistência: a transgressão do limite ou do interdito no âmbito da linguagem. A forma de persistência e resistência da desrazão em relação às medidas do poder que as reprimem e as capturam seria, fundamentalmente, *falar*. A produção da linguagem passa a ocupar o papel transgressivo e contestador de colocar em xeque os limites e os interditos estabelecidos pela cultura. A resistência é, então, a voz do desatino que não cala, cujos murmúrios e gritos rompem o cerco do internamento e da razão tautológica da Idade Clássica.

4.1. A insistência de Sade

Ainda que o Marquês de Sade (1740 – 1814) seja uma figura situada no limiar da modernidade da história da loucura (isto é, vive ativamente a época da Revolução, que corresponde, segundo Foucault, ao desaparecimento do internamento do desatino como instituição¹²⁶), podemos situá-lo como um expoente dessa relação com a linguagem transgressora, e por isso um expoente de uma resistência do desatino contra o poder do internamento. Aqui, a escolha de Sade é justificada pela presença constante que Foucault lhe dá na obra, desde a “experiência trágica” até a loucura moderna, passando pela “grande internação”. Nos três períodos que compõem a *História da loucura*, a figura de Sade aparece de forma expressiva: ele guarda a verdade trágica do desatino (que foi a experiência renascentista), é internado como libertino e insensato, torna-se figura de expressão da loucura como algo que diz respeito ao homem, suas paixões, sua verdade e seu discurso.

¹²⁶ Esse período é tratado na *História da loucura* no capítulo “Do bom uso da liberdade”.

Ao final do século XVIII, tornar-se-á evidente – uma dessas evidências não formuladas – que certas formas de pensamento libertino, como a de Sade, têm algo a ver com a loucura; admitir-se-á de um modo igualmente fácil que a magia, alquimia, práticas de profanação ou ainda certas formas de sexualidade mantêm um parentesco direto com o desatino e a doença mental (Foucault, 2005a, p.84).

Uma das formas segundo a qual Sade poderia ser um expoente da resistência seria enquanto ele mobiliza uma linguagem que guardaria em si algo de fundamental relativo à experiência e à verdade da desrazão. Linguagem que reteria algo da experiência trágica da loucura, que - derrotada pela consciência crítica, dominada por uma consciência prática, delimitada por uma consciência analítica e enunciativa, na Idade Clássica - permanece em uma espécie de vigília discreta. Em Sade, perdura a experiência de uma Razão desatinada e de um razoável Desatino. Trata-se da zona de troca, comunicação, ameaça e implicação recíproca que a Idade Clássica se esforçará em quebrar a partir das interações. Os escritos de Sade seriam um refúgio de algo que subsiste dessa experiência trágica da loucura anterior à interação, mostrando que o que ocorreu não foi seu desaparecimento, mas sua ocultação. A escrita de Sade mostraria algo do desatino que resiste ao silêncio, como que indestrutível, e que não quer calar:

Em suma, a consciência crítica da loucura viu-se cada vez mais forte, enquanto penetravam na penumbra suas figuras trágicas. Em breve estas serão inteiramente afastadas. Será difícil encontrar vestígios delas durante muito tempo; apenas algumas páginas de Sade e a obra de Goya são testemunhas de que esse desaparecimento não significa uma derrota total: obscuramente, essa experiência trágica subsiste na noite do pensamento e dos sonhos, e aquilo que se teve no século XVI foi não uma destruição radical mas apenas uma ocultação (2005a, p.28).

Maurice Blanchot, no texto “A experiência-limite”, apresenta Sade como expoente daquilo que chamou “a loucura de escrever, movimento infinito, interminável, incessante” (2007, p.221). Para Blanchot, insurreição, transgressão e escritura fariam parte de um único e mesmo movimento de contestação dos limites e dos valores na obra e na vida de Sade. Movimento esse da exigência excessiva por razão, que coincidiria com o desatino. No limiar da modernidade, Sade foi perseguido por causa da mesma exigência: “é preciso dizer tudo, a liberdade é a liberdade de dizer tudo, esse movimento ilimitado que é a tentação da razão, seu voto secreto, sua loucura” (2007, p.222). Assim, na sua escrita, a descrição minuciosa e racional de “todas as possibilidades sexuais” expressaria o caráter transgressor de uma “linguagem sem ninguém que fale, uma sexualidade anônima sem um sujeito que goze dela” (Castro, 2009, p.396).

Sade foi um típico libertino, internado exatamente como desarrazoado por tudo querer dizer. Segundo Edgardo Castro, a *História da loucura* oferece uma série de indicações que esboçam uma história da libertinagem. No entanto, para Foucault, considerando que o libertino passou a integrar, junto às diversas categorias dos desarrazoados, a população do internamento, uma filosofia ou uma história da libertinagem não poderia ser feita a partir dela mesma, mas a partir dos registros que o poder dela produz:

A libertinagem deslizou agora para o lado da insanidade. Fora de um certo uso superficial da palavra, não há no século XVIII uma filosofia coerente da libertinagem; esse termo só será encontrado e utilizado de modo sistemático nos registros dos internamentos (Foucault, 2005, p.101).

Os libertinos são aqueles que pensam mal, de modo que neles estaria impressa a marca da falta, do erro e da culpa através dos quais a Idade Clássica vê a desrazão. Se a libertinagem transita paradoxalmente entre livre pensamento e ausência de pensamento, ela é – segundo a percepção classicista – o descompromisso ético com a escolha fundamental do sujeito que sustentaria o pensamento racional. Desse modo, a libertinagem seria vista como uma dissolução moral, uma espécie de autoalienação complacente do pensamento. Este estaria submetido às paixões e à carne, de modo que o livre uso de uma razão liberta de preconceitos e dogmatismos acarretaria, imediatamente, a perda dessa mesma razão e sua vinculação com as potências do desatino. Se, “reduzida ao denominador da aparência sexual mais flagrante”, a libertinagem de Sade possa ser remetida à ofensa e à transgressão dos interditos da ordem do gesto, é necessário, por outro lado, ressaltar a importância da linguagem na articulação de uma razão excessiva e calculadora aplicada aos fins mais desarrazoados e violentos dos desejos. Assim se refere Blanchot ao uso da razão em Sade:

Ele é claro, seu estilo natural, sua linguagem sem rodeios, só se preocupa em raciocinar; essa razão, livre de preconceitos, fala para convencer e apelando para verdades às quais dá uma forma universal e que lhe parecem tão evidentes que toda objeção é energicamente atribuída à superstição. Essa é a certeza de Sade. Ele aspira à razão, e é com a razão que se preocupa, uma razão que propõe e que será conveniente para todos (Blanchot, 2007, p.204).

Assim, o libertino é um homem dotado de desejo forte, capturado por ele, cedendo as suas solicitações mais quiméricas, ainda que procedendo - na linguagem - através de um espírito suficientemente frio para fazer entrar nas combinações – racionais e calculadas – da representação a força do desejo: “A grande tentativa de Sade (...) trata de introduzir a desordem do desejo em um mundo dominado pela ordem e pela

classificação. É isto que significa claramente o que denomina libertinagem” (Foucault *apud* Castro, 2009, p.396). Nesse sentido, o uso da razão e da análise em Sade coincide paradoxalmente com a perda moral do sujeito na desrazão.

Foucault salienta também a amarração da obra de Sade com os significados mais profundos do internamento, quando este adquiriu poderes próprios, e tornou-se, por sua vez, terra do mal na Idade Clássica (2005a, p.353). Assim, a obra de Sade e o fenômeno do sadismo surgiram no internamento, mantendo, nos próprios lugares em que o desatino havia sido mantido em silêncio, as figuras fantásticas familiares ao fim da Idade Média, dotadas de um novo sentido:

O sadismo não é um nome dado enfim a uma prática tão antiga quanto Eros, é um fato cultural maciço, que surgiu (...) no século XVIII (...). O aparecimento do sadismo situa-se no momento em que o desatino, encerrado há mais de um século e reduzido ao silêncio, reaparece, não mais como figura do mundo, não mais como imagem, porém como discurso e como desejo (...). E não é por acaso que o sadismo, como fenômeno individual que leva o nome de um homem, nasceu do internamento e no internamento; não é por acaso que toda a obra de Sade está ordenada pelas imagens da Fortaleza, da Cela, do Subterrâneo, do Convento, da Ilha inacessível que constituem como que o lugar natural do desatino (2005a, p.359).

No último capítulo da *História da loucura*, “O círculo antropológico”, é justamente a permanência dessa experiência do desatino na obra de Sade que Foucault salienta:

Em Sade, como em Goya, o desatino continua sua vigília na noite; mas através dessa vigília ele reata os laços com jovens poderes. O não-ser que ele era torna-se poder de aniquilação. Através de Sade e Goya, o mundo ocidental recolheu a possibilidade de ultrapassar na violência sua razão, e de reencontrar a experiência trágica para além das promessas da dialética (2005a, p.527).

Segundo Foucault, Sade representaria a permanência do desatino segundo duas experiências: a experiência trágica da desrazão (manifesta em imagens), e a experiência da loucura enquanto algo que diz respeito ao discurso, à linguagem e ao desejo. Em resumo, a linguagem transgressora – figura da resistência – tem, em Sade duas formas predominantes: 1) a de uma linguagem blasfema e profanadora em seu conteúdo, que mostra os limites impostos pela cultura e pela razão a partir da descrição clara e detalhada daquilo que é proscrito e proibido; 2) trata-se de uma linguagem que fala por si. Nesse sentido Sade é visto por Foucault como fundador da literatura moderna (Castro, 2009, p.396) e da aproximação do uso de uma “linguagem estruturalmente hermética” com a linguagem da loucura: linguagens que falam a si mesmas, que falam de si mesmas, nas quais desaparece a soberania de um sujeito falante.

Cabe lembrar que se, nos anos 60, Foucault compartilha com Bataille e Blanchot esse entusiasmo em relação ao potencial transgressor de Sade, nos anos 70, ele se distanciará dessa posição de fascínio e sacralização. Esse distanciamento crítico se faz de modo a acompanhar, simultaneamente, a dúvida e o rechaço da função revolucionária da literatura¹²⁷ que havia sustentado na época da escrita da *História da loucura*, como também a denúncia do poder disciplinar que estava empreendendo, principalmente a partir de *Vigiar e punir*. Em uma entrevista de 1975, Foucault critica Sade como sendo um disciplinador, uma espécie de sargento do sexo, que teria formulado o erotismo próprio à sociedade disciplinar:

Eu não sou a favor da sacralização absoluta de Sade. Afinal, eu estaria bastante disposto a admitir que Sade tenha formulado o erotismo próprio a uma sociedade disciplinar: uma sociedade regulamentada, anatômica, hierarquizada, com seu teu cuidadosamente distribuído, seus espaços esquadrihados, suas obediências e suas vigilâncias. Trata-se de sair disso, e do erotismo de Sade. É preciso inventar com o corpo, com seus elementos suas superfícies, seus volumes, suas densidades, um erotismo não disciplinar (Foucault, 2006a, p.370).

4.2 Loucura irreduzível

Em 1961, respondendo a uma pergunta sobre as influências de seu trabalho em *Folie et désarraison*, Foucault responde: “Sobretudo das obras literárias... Maurice Blanchot, Raymond Roussel. O que me interessou e guiou é uma certa forma de presença da loucura na literatura”¹²⁸. Segundo Blanchot, o primeiro livro de Foucault colocou em questão relações com a literatura que será necessário ao autor corrigir posteriormente, bem como os equívocos gerados pela palavra loucura [*folie*]¹²⁹.

Em “Loucura, ausência de obra” (2010b), Foucault afirma que, caso houvesse uma desapareção daquilo que se constitui a partir das experiências classicista e moderna como doença mental - devida ao avanço das técnicas, das formas de tratamento, da farmacologia, etc. -, ainda assim, algo persistiria no espaço aberto por essa ausência. Ou seja, mesmo que a face da loucura se apagasse de nossa sociedade, restaria “a relação do homem com seus fantasmas” e “a relação de uma cultura com aquilo que ela exclui”

¹²⁷ Cf. “Loucura, literatura e sociedade”, 2010b.

¹²⁸ Foucault, “A loucura só existe em uma sociedade”, 2010b, p.162.

¹²⁹ “*Le premier livre de Foucault (admettons qu’il fût le premier) a donc mis en valeur des rapports avec la littérature qu’il faudra plus tard corriger. Le mot « folie » fut une source d’équivoques*” (Blanchot, 1986, p.11).

(2010b, p.211). E, “mais precisamente, a relação da nossa [cultura] com essa verdade de si mesma, longínqua e inversa, que ela descobre na folia” (p.212). E esse fundo, experiência originária e alteridade irreduzível da desrazão é o que aparece em obras que se põe no contato o exterior, com aquilo que está além das barreiras instauradas pela cultura. É isso que se esgueira nas bordas dessas obras - a vida do desatino:

Desde o fim do século XVIII, a vida do desatino só se manifesta nas fulgurações de obras como as de Hölderlin, Nerval, Nietzsche e Artaud – indefinidamente irreduzíveis a essas alienações que curam, resistindo com sua força própria a esse gigantesco aprisionamento moral que se está acostumado a chamar (...) de libertação dos alienados por Tuke e Pinel (2005a, p.503).

Na arte, a loucura perdura enquanto experiência que não se reduz às capturas históricas. Não só a literatura, mas todas as manifestações imagéticas, pictóricas, textuais que, em seu transbordamento, contestam e põem em jogo os limites que a cultura impõe à experiência originária da loucura. Trata-se de algo que persiste, mesmo ocultado. Trata-se da permanência da experiência trágica, onde se ancora a manifestação transgressora dos artistas desarrazoados. Experiência que é também o reduto de uma verdade da desrazão contra qualquer apropriação médica ou psiquiátrica. Segundo Foucault:

Foi ela que as últimas palavras de Nietzsche e as últimas visões de Van Gogh despertaram. É sem dúvida ela que Freud, no ponto mais extremo de sua trajetória, começou a pressentir: são seus grandes dilaceramentos que ele quis simbolizar através da luta mitológica entre a libido e o instinto de morte. É ela, enfim, essa consciência, que veio a exprimir-se na obra de Artaud, nesta obra que deveria propor, ao pensamento do século XX, se ele prestasse atenção, a mais urgente das questões, e a menos suscetível de deixar o questionador escapar à vertigem, nesta obra que não deixou de proclamar que nossa cultura havia perdido seu berço trágico desde o dia em que expulsou para fora de si a grande loucura do mundo, os dilaceramentos em que se realiza incessantemente a ‘vida e a morte de Satã, o Fogo (2005a, p.29).

4.3 Esboço de um problema: resistência e transgressão, da estética à política

Segundo Pelbart (in Rago, Orlandi, Veiga-Neto, 2002), Foucault conceberia a relação entre literatura e loucura a partir do referencial proposto por Blanchot, segundo o qual a literatura seria o lugar de uma experiência originária e, paradoxalmente, de uma linguagem sem origem que fundaria um “espaço rarefeito que põe em xeque a soberania do sujeito” (p.290). É dessa perspectiva que parte Foucault ao visitar os autores cuja leitura foi proposta por Blanchot: Sade, Hölderlin, Lautréamont, Nietzsche, Artaud. Esses autores expressariam a persistência de uma “experiência trágica encoberta pelo

surgimento da loucura enquanto fato social, objeto de exclusão, de internamento, de intervenção” (p.290). Como vimos, foi nessa experiência trágica - advinda do encontro do pensamento sobre o literário com a filosofia de Nietzsche – que Roberto Machado pôde localizar o ponto de apoio da crítica de Foucault aos saberes e à linguagem psiquiátricos. Pelbart situa esse procedimento de Foucault através da pergunta “como fazer para que a desrazão, na sua alteridade irreduzível, na sua ‘estrutura trágica’ interrogue o nascimento da própria racionalidade psiquiátrica que a reduziu ao silêncio ao convertê-la em loucura?” (p.291). Essa experiência seria o fundamento normativo da crítica de Foucault (Machado, 2005).

A irrupção dessa experiência, bem como a instauração dessa linguagem - circular, autorreferente e infinita, fundadora de um espaço que só pode ser exterior em relação aos limites de nossa cultura - seriam fundamentalmente formas de transgressão. Segundo esses dois aspectos, como vimos, a experiência da literatura e a experiência da loucura estariam caminhando para um encontro efetivo de suas linguagens. Esse encontro, como explica Pelbart, se daria, segundo Foucault, na “proliferação em direção a uma exterioridade nua”, numa “linguagem como murmúrio incessante destruindo a fonte subjetiva de enunciação” (2002, p.291) e, além disso, afirmando seu próprio código e sua própria estrutura naquilo mesmo que ela diz. Trata-se daquilo que Foucault referiu como um discurso que não podia ter outro conteúdo que a própria expressão de sua forma (Rajchman, 1987, p.19).

Com essa visão da linguagem que aparecia na *nouvelle critique*, na escritura modernista e nas “obras de vanguarda”, Foucault buscava uma espécie de “ontologia formal da literatura”, a partir da qual seria possível inventariar as diferentes formas pelas quais as obras de arte literárias teriam adotado linguagens referentes a si mesmas. Perguntava-se o filósofo, em “Linguagem ao infinito”, “se não seria possível fazer (...) uma ontologia da literatura a partir desses fenômenos de auto-representação da linguagem?” (2006a, p.50). Essa linguagem redobrada, autorreferente, circular seria, por sua vez, própria à caracterização de uma arte modernista, que “volta-se para os seus próprios meios e materiais básicos” (Rajchman, 1987, p.16), colocando-se em questão a partir de seus próprios critérios, valores e problemas. Há em Foucault uma espécie de mito da transgressão e da resistência situado nessa expressão artística moderna. A arte faria parte de uma alegoria filosófica na qual se confrontariam a transgressão e o interdito, a resistência e a repressão. Gary Gutting (1994) apresenta o movimento

político de Foucault definido pelo abandono gradual desses mitos estéticos, desses avatares de uma persistência de uma forma autêntica, reprimida por uma ordem moral burguesa. Esse abandono se faz em nome de uma transposição dos dois valores que seriam fundamentais a essa ética da transgressão que Foucault retira dos artistas loucos – segundo Gutting, transgressão e intensidade – para o plano das lutas políticas concretas do presente, das minorias, dos excluídos, fora do âmbito da arte. A estética aparecerá então como o uma forma de dar conta da necessidade de criação de modos de vida e possibilidades de existência que possam resistir aos poderes e a dominação.

Peter Pál Pelbart também nos apresenta essa mudança de perspectiva, a partir da qual Foucault abandona uma ontologia da loucura e uma estética vinculada às formas de manifestação e irrupção de sua existência e resistência na linguagem.

Segundo o autor, Foucault partiu, na *História da loucura*, da constatação de Blanchot de que “a existência da loucura”, confiscada de uma realidade anterior da desrazão, “responde à exigência histórica de enclausurar o Fora” (2002, p.289). Pelbart havia abordado anteriormente essa questão de modo semelhante em seu livro *Da clausura do fora ao fora da clausura*, onde argumentava que, de certa forma, a história da loucura, ou seja, a história da redução de uma desrazão-sujeito-de-si a uma loucura objeto do saber e do poder médicos, corresponderia a um processo pelo qual a sociedade teria empreendido uma espécie de metabolização do Fora, enclausurando-o em seu interior. Entretanto, no texto “Literatura e loucura”, a proposta de Pelbart parece ser aquela de atribuir um novo sentido a esse enclausuramento do Fora, de modo a visualizar sua assimilação a um mundo marcado por relações de poder das quais não se pode estar fora (sendo assim, portanto, uma questão histórica: a exigência de enclausurar o Fora teria se efetivado na configuração histórica dos modos exercício do poder). Desse modo, é possível delinear uma mudança no cerne do pensamento de Foucault relativo à concepção desse Fora.

Pelbart tem em mente uma virada na interpretação foucaultiana do poder, no que diz respeito à questão da interioridade e da exterioridade das relações. Apresenta, assim, a posição de Michael Hardt que, juntamente com Antonio Negri, escreveu *Império*. Segundo Hardt, estaríamos vivendo uma época na qual o capitalismo seria uma realidade sem exterior. O *império* seria esse mundo que aboliu toda a exterioridade, um mundo sem fora (Pelbart, 2002, p.293). A percepção de Hardt, segundo Pelbart, estaria

baseada em uma inflexão no presente, como também no próprio pensamento de Foucault, segundo a qual o Fora perde os resquícios de transcendência, de algo oposto a um dentro (da cultura, da sociedade, do limite, do poder). Assim, Foucault descaracterizará a ideia de uma Exterioridade absoluta, incapturável pelo poder, que antes havia cumprido um papel fundamental em sua obra – principalmente nos escritos sobre literatura e na *História da loucura*. Pelbart referencia essa autocrítica do pensamento de Foucault no texto “*L’extension sociale de la norme*”, de 1976. Nesse texto Foucault afirma:

É ilusão crer que a loucura - ou a delinquência, ou o crime - nos fala a partir de uma exterioridade absoluta. Nada é mais interior à nossa sociedade, nada é mais interior aos efeitos de seu poder do que a desgraça de um louco ou a violência de um criminoso. Dito de outra maneira, sempre se está no interior. A margem é um mito. A palavra do fora é um sonho que não se cessa de retomar (...). E eles [os "loucos"] estão tomados na rede, eles se formam e funcionam nos dispositivos do poder.¹³⁰

Essa inflexão seria o próprio ponto de ruptura – ou torção – entre a arqueologia e a genealogia, a partir de uma constatação de que sempre se está no interior de um campo de relações móveis de força, isto é, de relações de poder. Nesse sentido, tanto poder como resistência seriam constituídos na economia imanente das relações de força, sem uma distinção qualitativa ou sem qualquer relação de exterioridade ou transcendência entre poder e resistência. No trecho de Foucault vemos uma rejeição de diversas das temáticas que parecem ter orientado seu trabalho no período próximo ao da escrita da *História da loucura*. A própria ideia de uma voz da loucura que pudesse nos falar desde outro lugar, desde fora das capturas históricas, transgredindo-as, parece ter sido abandonada. Essa margem absoluta, a partir da qual algo sempre escapa aos jogos e as estratégias do poder é um mito. Trata-se de um mito cuja manutenção não interessa mais a Foucault. Talvez exatamente pelo fato de pensar o poder segundo o modelo filosófico dessa exterioridade, tinha conduzido Foucault não só a repor de algum modo um modelo transcendente, que tentava evitar, como também o tinha aprisionado em uma noção repressiva de poder. Afinal, o poder repressivo, manifesto naquilo que Foucault referiu como “hipótese repressiva”, não seria justamente aquele que mantém com seu

¹³⁰ *C’est illusion de croire que la folie – ou la délinquance, ou le crime – nous parle à partir d’une extériorité absolue. Rien n’est plus intérieur à notre société, rien n’est plus intérieur aux effets de son pouvoir que le malheur d’un fou ou la violence d’un criminel. Autrement dit, on est toujours à l’intérieur. La marge est un mythe. La parole du dehors est un rêve qu’on ne cesse de reconduire (...). Et ils [les « fous »] sont pris dans le réseau, ils se forment et fonctionnent dans les dispositifs du pouvoir* (Foucault, 2001, p.77). Realizei a tradução tomando como ponto de partida aquela de Pelbart (2002).

objeto uma relação de exterioridade? Não seria justamente um poder que vem de fora, que encontra o objeto sobre o qual se aplicará já constituído, previamente à relação entre eles, de modo que sua função máxima poderá ser reprimir ou extinguir esse objeto? E a resistência não estaria presa em uma espécie de mito que olha para o poder de modo puramente pessimista, confiando em uma instância primeira onde tal poder não existiria e para a qual conviria voltar? São questões que cabe aqui registrar. Nem teríamos condições de respondê-las no âmbito desse trabalho. Basta que coloquemos mais alguns elementos para podermos futuramente pensar essa mudança que a noção de Fora sofre no pensamento de Foucault, e juntamente com ela, por exemplo, as noções de loucura e literatura.

Em 1961, Foucault chamava atenção para o grande fato estético que aproximava as linguagens (“estruturalmente herméticas”) da loucura e da literatura, para o “grande protesto lírico” que ele via como esforço dos grandes artistas trágicos “para tornar a dar à experiência da loucura uma profundidade e um poder de revelação que haviam sido aniquilados pela internação” (2010b, p.163). Em 1976, como vimos sua posição mudará. Essa mudança tem um aspecto político fundamental que toma forma de uma dúvida, para Foucault, em relação ao poder subversivo da escritura literária. Ainda que continue estimando as figuras daqueles que para ele foram os grandes “heróis míticos” – utilizando a expressão de Gutting – da *História da loucura*, como Hölderlin e Sade, o filósofo suspeita, como mostra John Rajchman (1987), que os escritores que proclamam que toda escrita é subversiva, estão na verdade argumentando em favor da preservação de seu lugar social privilegiado, distanciado das lutas sociais concretas. Tais escritores, estariam “despachando-se da atividade política” (2010b, p.243). Pergunta Foucault, em 1970:

Será que a função subversiva da escrita subsiste ainda? A época em que só o ato de escrever (...) bastava para expressar uma contestação, no que diz respeito à sociedade moderna, já não estaria acabada? (...). Agora que a burguesia, a sociedade capitalista desapossaram totalmente a escrita (...) não estaria o fato de escrever apenas reforçando o sistema repressivo da burguesia? Não seria preciso parar de escrever? (2010b, p.244).

Nesse trecho é possível perceber a desconfiança que Foucault nutrirá, nos anos 1970, em relação às pretensões subversivas da escrita.

Para esse Foucault que escreve nos anos 1970, a mudança social não pode vir de um movimento estético no âmbito da linguagem, pelo contrário: a linguagem só poderá

se alterar quando se alterarem as relações sociais concretas. A literatura perde sua função de subversão social. Esses questionamentos são expressos por Rajchman (1987, p.13-15) e caberá voltar a eles em breve.

Essa suspeita em relação à literatura se vincula com uma mudança na forma de conceber o poder que, como mostrou Pelbart (2002), procedeu por uma espécie de imanentização. Assim, sempre se estaria dentro das relações de força e em confronto com elas: formando novas relações, sendo solicitado e formado também por elas. Assim, a exterioridade, antes marcada pelo signo de uma distância que a aproximava da transcendência, será, no período genealógico, vista como “Fora imanente”. O fora imanente seria aquele grande campo de forças no qual estamos, e para fora do qual não podemos ir. Tudo é interior, mas estamos sempre no interior desse Fora imanente. Arriscaríamos aqui supor que há, por parte de Foucault, uma substituição de uma interpretação da noção de Fora a partir daquela ideia de uma Alteridade fundamental, que localizamos em Blanchot, pela ideia de um Fora como superfície de jogos e relações de força, onde poder e resistência confrontam-se continuamente na tentativa de alterar a economia dessas relações de força¹³¹. Ora, nem mesmo a loucura - antes exterioridade absoluta - permanece preservada das redes do poder. Os próprios loucos, Foucault nos diz em 1976, seriam produtos dessas redes e dessas relações: essa mudança põe um grande desafio à *História da loucura*¹³².

4.4 A antipsiquiatria como face política da resistência

Ao comentar brevemente a recepção da tese de Foucault, Dosse (2007, v.1, p.215) remonta ao depoimento de Robert Castel segundo o qual a *História da loucura* - apesar de seu fundo de contestação radical da psicologia, dos saberes médicos e psiquiátricos e das práticas manicomiais – foi lida principalmente em registro não prático, de modo que, “entre os psiquiatras”, o livro de Foucault foi considerado “um simples exercício de estilo literário e metafísico” (2007, p.215). Assim, num primeiro momento, “o saber psiquiátrico não se sente (...) interpelado pelo filósofo” (p.215). Isso

¹³¹ Cf. TESTA, Federico. Michel Foucault e o helenismo: subjetivação e cuidado de si. (2011); _____. Nietzsche e Deleuze: política, interpretação e maquinação (2011).

¹³² Espero discutir tal aprofundadamente em uma próxima oportunidade.

é compreensível se levarmos em conta que a forma que Foucault pensa as relações de poder e resistência - a partir do jogo entre limite e transgressão, bem como a partir da persistência de uma alteridade que escapa à captura – acabam adquirindo, principalmente no polo da resistência, uma conotação em grande parte estética. Ainda que as experiências-limite sejam para Blanchot, Bataille e Foucault contestadoras e desestabilizadoras da própria cultura ocidental, e que a partir delas o estético se aproxime do político, a recepção que a obra tem não situa essa crítica ao lado de movimentos sociais efetivos, se seguirmos a visão de Castel e Dosse. Ora, se a loucura como experiência-limite põe em questão a própria história da racionalidade e coloca a interrogação pelo nosso sistema mesmo de racionalidade, como não incluir nessa crítica as práticas sociais asilares, repressivas, concretas a que Foucault dedica a grande maioria das páginas do livro? Se podemos ler a *História da loucura* a partir de seus fundamentos “metafísicos” ou estéticos, devemos levar em conta que o espaço dedicado a eles é muito na obra é limitado e proporcionalmente inferior àquele dedicado às práticas históricas, em suas significações sociais, políticas, econômicas. Não é possível também ler a *História da loucura* como uma história da instituição social do internamento em suas diferentes dimensões? Afinal, não foi essa instituição aquela que, segundo Foucault, caracterizou um dos polos da experiência da loucura na Idade Clássica? Nesse sentido, seria possível dizer que se, por um lado, a influência filosófica e estética de Foucault o levam a tratar filosoficamente do tema da desrazão, por outro, é possível afirmar que é pelo contato com esse tema que as referências estéticas e filosóficas mobilizadas por Foucault adquirem corpo e consistência. O autor nos deixa nessa ambiguidade ao afirmar, em 1961, “o que me interessou e guiou é uma espécie de presença da loucura na literatura” (2010b, p.163) e, em 1975, relata o percurso prático de estágios nas instituições psiquiátricas, que o levam ao contato com os internos, mas também à superfície de contato entre louco e poder. Nessa superfície, localiza a importância do poder médico e psiquiátrico e do saber psicopatológico – que havia estudado - e seu questionamento: “como tão pouco saber pode gerar tanto poder?” (Droit, 2006, p.70).

Conforme visto acima, Gutting, na linha de Rajchman, afirma que, em sua trajetória Foucault moveu-se desses artistas desatinados e heróis míticos e estéticos, abrindo mão da centralidade ética das manifestações da arte que contestariam os limites da linguagem e da cultura e fariam aparecer exatamente o Outro, o não pensado, o

silenciado, o Exterior de uma cultura, em direção à afirmação da centralidade ética do valor das práticas sociais concretas e locais de resistência e insurreição. A transgressão e a intensidade – valores que o filósofo havia encontrado na arte, na literatura e em outras experiências limites da cultura -, bem como a valorização dos esquecidos, dos homens infames, dos excluídos e marginalizados da história – ambos imprescindíveis à escrita da *História da loucura* -, permanecem categorias éticas centrais, mas passam ser localizadas por Foucault em experiências sociais e políticas vividas. Tais experiências podem ser mesmo vistas como experiências transformadoras, daquilo que chamou em 1967, de “filosofia em ato” (2005b, p.56). Essas experiências colocariam em questão, do ponto de vista político e da luta social, as escolhas fundamentais de nossa cultura, isto é, colocariam em xeque os limites da cultura, estabelecendo um jogo onde a transgressão não é nunca definitiva e a resistência um *ethos* a ser sempre reativado.

Essa inflexão da obra e do pensamento de Foucault marca também a trajetória da noção de resistência, reconfigurando a recepção da *História da loucura* do ponto de vista de um encontro com as práticas. E é nesse sentido que o livro encontra a luta antipsiquiátrica e antimanicomial, no final dos anos 60. O livro de Foucault sofre uma reapropriação a partir de um interesse prático vinculado à exigência de transformação, passa a ser a fonte de inspiração dos movimentos de contestação das práticas asilares. Segundo Dosse:

A obra de Michel Foucault, consagrada como tese original mas acadêmica em 1961, conhecerá um segundo destino graças a um duplo evento: maio de 1968 e o interesse que ela suscita com bastante rapidez nos antipsiquiatras anglo-saxões, Ronald Laing e David Cooper (2007, v.1, p.215).

Considerando o valor positivo que o pensamento de Foucault aí desempenhou - bem como a utilização de suas análises como “caixa de ferramentas” em relação aos problemas do presente -, é imprescindível situar essas lutas em relação às apropriações possíveis da *História da loucura*, voltada para uma prática local de resistência. Foucault o faz em seu curso no *Collège de France* de 1973-1974, ao abordar as temáticas da *História da loucura*, reelaborando-as segundo a discussão do poder psiquiátrico. A problemática é retomada em 1975, no texto “A casa dos loucos”¹³³, publicado em um

¹³³ Esse texto aparece de forma incompleta em Foucault, 2010b, p.307-319; a versão original está reproduzida no capítulo VII da *Microfísica do poder*, 1982, p.113-128. Também em Foucault, M. *Resumo dos cursos do Collège de France sob o título geral: História dos sistemas de pensamento*. Almada: Centelha viva, s.d.

livro organizado por Franco Basaglia¹³⁴. Nesse texto, Foucault fala da centralidade do poder médico em da discussão de seu estatuto na psiquiatria e nas instituições asilares:

Parece-me (...) que todas as grandes comoções que abalaram a Psiquiatria desde o fim do século XIX colocara essencialmente em questão o poder do médico. Seu poder, e o efeito que ele produzia sobre o doente, mais ainda do que seu saber, e a verdade daquilo que dizia sobre a doença. Digamos mais exatamente que, de Bernheim a Laing ou Basaglia, o que esteve em questão foi a maneira pela qual o poder do médico estava implicado na verdade do que ele dizia e, inversamente, a maneira pela qual esta podia ser fabricada e comprometida pelo seu poder. Cooper disse: “a violência está no âmago de nosso problema” (p.47).

Assim, Foucault situa, nesse texto, a questão da relação entre poder, verdade e prática asilar. O autor segue a problematização histórica do poder médico mostrando como ela surge – a partir de exemplos de Esquirol e Charcot - do interior da prática disciplinar, terapêutica ou manicomial.

É interessante salientar a distinção que Foucault faz, nessas colocações em crise do poder médico, entre três eixos de abordagem das questões: o da despsiquiatrização, o da psicanálise (que seria uma derivação do primeiro, no entanto, apresentando um estatuto particular) e o da antipsiquiatria. A primeira seria uma anulação da produção de verdade pelo louco, também chamada “psiquiatria da produção zero”, da qual a psiquiatria farmacológica e a psico-cirurgia seriam as formas mais notáveis. A psicanálise, por sua vez, seria a “retirada para fora do espaço do hospício para apagar os efeitos do superpoder psiquiátrico; mas reconstituição do poder médico, produtor de verdade, em um espaço organizado para que essa produção continue sempre adequada a esse poder”. Nesse sentido, a psicanálise anularia o efeito visível do poder médico e sua amarração ao hospício, para repô-lo em outro lugar, na própria relação analítica. Daí o papel do pagamento, de uma relação monetária, que evita que a produção de verdade pelo analisando, incitada pelo analista, torne-se um contrapoder capaz de responder e questionar o poder médico e seu papel na produção da verdade (Pirella *in* Roudinesco et al, 1992, p.116).

Contra as duas primeiras formas de despsiquiatrização, ambas conservadoras do poder, Foucault situa a antipsiquiatria. Ela seria, mais do que retirada para fora dos muros do hospício, a sua “destruição sistemática por um trabalho interno; e trata-se de transferir ao próprio doente o poder de produzir a sua loucura e a verdade de sua loucura, melhor do que procurar reduzi-la a zero”. Na antipsiquiatria teremos uma “luta

¹³⁴ Basaglia, Franco e Basaglia-Ongardo, Franca. *Crimini di pace*. Torino: Einaudi, 1975.

com, na e contra a instituição”. Ela atenta para o fato de que tudo, no asilo, é questão de poder: “controlar o poder do louco, neutralizar os poderes exteriores que se podem exercer sobre ele”, etc. Assim, ataca a instituição manicomial como lugar, forma de distribuição das relações de poder. Será criticado nessas relações não só sua articulação concreta, mas o “direito absoluto da não-loucura sobre a loucura”.

Segundo Foucault se poderiam situar diferentes formas de antipsiquiatria “segundo sua estratégia em relação a esses jogos do poder institucional”. O filósofo localiza quatro:

- 1) “escapar-lhes sobre a forma de um contrato dual e livremente consentido de parte a parte (Szasz)”;
- 2) “organizar um lugar privilegiado em que elas devam ser suspensas ou perseguidas se vierem a se reconstituir (Kingsey e Hall)”;
- 3) “localizá-las uma por uma e destruí-las progressivamente no interior de uma instituição de tipo clássico (Cooper no Pavilhão 21)”;
- 4) “ligá-las às outras relações de poder que já puderam, no exterior do hospício, determinar a segregação de um indivíduo como doente mental (Gorizia)”¹³⁵.

Foucault insiste no fato de que as relações de poder constituíam o *a priori* da prática psiquiátrica. A instituição manicomial e, por sua vez, as regras de aparição, produção e manifestação da verdade sobre o louco e sobre a doença, tiveram seu modo de funcionamento condicionado por tais relações. Na abordagem de Foucault: “A inversão própria da antipsiquiatria consiste em colocá-las, pelo contrário, no centro do campo problemático e questioná-las de modo principal”. A crítica da “retranscrição da loucura na doença mental que fora empreendida desde o século XVII e concluída no XIX”, leva à proposta da desmedicalização da loucura. Essa proposta que, por sua vez, estaria no cerne das lutas práticas e reivindicações antipsiquiátricas, “é correlativa ao questionamento primordial do poder”.

Essa interlocução entre luta antipsiquiátrica e a recepção da *História da loucura* é retomada por Agostino Pirella, a partir do caso específico do movimento da negação institucional na Itália. Pirella relata o papel que a *História da loucura* desempenhou

¹³⁵ Cf. Foucault. *Resumo dos cursos dados no Collège de France sob o título geral História dos sistemas de pensamento*. Almada: Centelha Viva, s/d., p.52.

como “base fundamental para a luta contra a dupla objetivação do doente (ou dos internos): a epistemológica e, mais concretamente a asilar” (Pirella, 1992, p.110). Traça um percurso das leituras de Foucault no movimento antimanicomial, salientando a importância dos trabalhos de Foucault em que aparecem a análise existencial e a figura de Binswanger. Além disso, propõe que se pensem as formas de crise da psiquiatria através do caminho aberto por Foucault, integrando a voz dos internos, seus saberes e reivindicações.

*

Como mencionamos, as noções de poder que aparecem na *História da loucura* dizem respeito a duas narrativas paralelas articuladas por Foucault, ambas constitutivas da obra: uma narrativa geral, de amplo espectro, que diz respeito ao solapamento e ao esquecimento de uma experiência fundamental; outra, que se refere a pequenos cortes de análise histórica onde o poder age de maneira local (ainda que fosse possível dizer que, em um nível mais fundamental, todas as operações do poder na *História da loucura* fundamentam-se nesse esquecimento primeiro, narrado no prefácio, para trás do qual não há mais volta). No âmbito de dessa narrativa abrangente – que diz respeito à própria história do mundo ocidental¹³⁶ –, a noção de poder só pode ser negativa, pois ela seria a “história da repressão da verdade da loucura” (Chaves, 1988, p.18), do ocultamento de uma experiência originária.

No âmbito da história empírica, isto é, da narrativa que versa sobre as ações históricas localizadas do poder, a partir das instituições e das práticas documentadas, é possível ler grande parte daquilo que se organiza na Idade Clássica em torno ao internamento visto como “sistema de repressão” (2005a, p.95) como face histórica e concreta dessa narrativa do ocultamento. Por outro lado, ainda nesse nível dos cortes históricos, é possível visualizar ações do poder que podem sim ser vistas de um ponto vista que vá além da ideia de repressão, ou da negatividade: trata-se de ações do poder que organizam percepções sociais e engendram as condições de possibilidade dos saberes, ou ainda práticas de incitação de ações, discursos baseadas em liberdade circunscrita e vigiada, na qual o louco deve produzir manifestações. Nesse nível, é possível compreender que Foucault afirme que o internamento não cumpriu somente funções negativas.

¹³⁶ Essa ideia é discutida mais adiante, em “Experiência a loucura”.

Entretanto, a Idade Clássica, por perceber e pensar a loucura a partir de uma negatividade (como na passagem de Descartes), as ações dirigidas para ela (ou melhor, para os indivíduos desatinados) só podem ser prioritariamente negativas. Conforme Gros,

Este ajuste de práticas sociais negativas (encerrar, eliminar, suprimir, dominar) com elementos negativos (desordem, defeito, contranatureza) corresponde claramente à intuição central da desrazão clássica como *Nada*. A mesma experiência negativa estrutura simetricamente os enunciados...” (2000, p.47).

Ou seja, ainda que as ações do poder e sua justificação do ponto de vista dos discursos tenham sido - na Idade Clássica - eminentemente negativas, os efeitos produzidos no exercício desse poder não necessariamente foram de negação, impedimento e repressão.

Em *História da loucura* temos, então, múltiplas figuras do poder. Não poderíamos dizer, como fazem alguns comentadores, bem como detratores e críticos, que o poder aparece nessa obra somente de maneira negativa ou repressiva, isto é, que seja incapaz de produzir ou de criar as condições de possibilidades para instaurações e constituições de realidades e experiências. Também seria complicado dizer que o poder aparece somente segundo uma figura jurídica (que remete fundamentalmente ao âmbito do Estado, das leis, da coação policial). O próprio surgimento do asilo, tematizado na obra, pode refutar tais imagens.

4.5 Poder e resistência como figuras históricas

Conforme explica Aurelia Armstrong (2008, p.19), Žižek acredita que, encontrando diferentes concepções de poder e resistência enraizadas nos diferentes momentos da obra e do pensamento de Foucault, isso apontaria para sua ambiguidade, incompatibilidade conceitual e inconsistência interna. A partir daí o intento de Žižek é uma crítica a uma filosofia foucaultiana da resistência¹³⁷. A noção foucaultiana de resistência seria, em primeiro lugar, inconsistente por não estar baseada filosoficamente:

¹³⁷ Žižek parece extrair da constatação de que as resistências são derivadas da matriz de poder à qual se opõe (o que não é algo inquestionável se considerarmos a ideia de Foucault sobre a prioridade das resistências, principalmente nos anos 1980), que elas são incapazes de derrubar ou alterar essa matriz. Dessa maneira, as resistências estariam fadadas a manifestar-se – mesmo de modos violentos, transgressores e intensos - de modo a reiterar tal matriz, sem a possibilidade de contrapor-se a ela, ou no máximo - caso o fizessem - não seriam capazes de modifica-la, sob risco de seu próprio desaparecimento.

O paradoxo aqui é o fato mesmo de não haver um Corpo positivo e preexistente, no qual seria possível ancorar ontologicamente nossa resistência aos mecanismos do poder disciplinar que fazem possível a resistência efetiva. Eles [Foucault e os “pós-estruturalistas”] são incapazes de embasar a resistência ao edifício do poder existente¹³⁸.

Além disso, segundo Žižek, Foucault teria mobilizado em sua trajetória dois conceitos de resistência divergentes e inconciliáveis, que existiriam ligados a duas concepções de poder, gerando modelos excludentes da relação entre poder e resistência. A maior contradição entre eles seria talvez a ausência do sujeito¹³⁹ no primeiro, e sua reposição, no segundo. Assim, seria o próprio pensamento da resistência que leva Foucault à contradição: para ancorar a resistência ontologicamente fora das relações de poder, Foucault deve reabilitar no fim de sua obra a noção que havia negado - a de sujeito e do *si*, isto é, da relação consigo mesmo. Segundo Žižek:

Posteriormente, no entanto (a partir do volume II de sua *História da sexualidade*), ele é levado a voltar a esse tópico (...) da subjetivação: como os indivíduos subjetivam sua condição, como eles se relacionam com ela¹⁴⁰.

Em suma, para Žižek, tais modelos seriam em última instância irreconciliáveis. E seriam afirmados de maneira irrefletida na obra de Foucault. É exatamente a partir da discussão sobre a noção de sujeito que Armstrong (2008) discutirá e buscará refutar a crítica de Žižek. Há, no entanto, uma outra linha de argumentação – aquela que vincula as diferentes figuras e modos de ação do poder não a um sistema ou universo conceitual

Isso porque as resistências não teriam consistência ontológica própria, apagadas as instâncias que poderiam fundamentá-las desde fora do poder e que permitiriam que subsistissem a ele (para Žižek, uma delas seria o sujeito). Resistência seria uma espécie de emanção ou ainda um epifenômeno da matriz de poder, de modo que uma vez acabada essa matriz, não pode haver qualquer resistência (Žižek, p.252-253).

¹³⁸ Esboço de tradução, a partir do trecho de Žižek: *The paradox at work here is the very fact that there is no preexisting positive Body in which one could ontologically ground our resistance to disciplinary power mechanisms makes effective resistance possible (...). They [Foucault and the ‘post-structuralists’] are unable to ground resistance to the existing power edifice* (Žižek, 2000, p.254).

¹³⁹ Principalmente, na visão de Žižek, Foucault é incapaz de conceber uma resistência efetiva sem uma instância que a abrigue fora do jogo do poder, que seria uma subjetividade (que diz no início do livro ser cartesiana). Ora, Foucault rechaçou a noção de subjetividade e construiu seu pensamento em oposição aquilo que se chamou “filosofia do sujeito”. Foucault mostrou que os sujeitos são engendrados pela história e pelas relações de poder, de modo que seria impossível falar de uma subjetividade fundadora e independente da história e das relações de força em um determinado momento histórico. Os próprios sujeitos são resultados de processos de objetivação e sujeição, tão bem descritos em *Vigiar e punir* (Cf. Žižek, p.253).

¹⁴⁰ *Later, however (starting from Volume II of his History of sexuality), he is compelled to return to this very ostracized topic of subjectivization: how individuals subjectivize their condition, how they relate to it...* (Žižek, 2000, p.253). Tradução minha. Note-se que no trecho original Žižek, a substituição da palavra *subjectivization* por *subjetivação* não é adequada. Isso pode estar relacionado à própria leitura e às premissas de Žižek. É possível suspeitá-lo, levando em conta Rabinow (1991), que, como outros autores, utiliza as expressões *subjectification* (subjetivação) e *subjection* (sujeição).

filosófico, no qual estariam em contradição, mas sim a uma configuração local e *histórica*, cambiante de como o poder e as relações de força se organizam em uma dada época, sob dadas condições.

Acreditamos, assim, que não há tal paradoxo apontado por Žižek, mas sim diversidade e localização histórica: diferentes formas de exercício do poder vinculadas às diferentes épocas e recortes históricos, às diferentes instituições e práticas sociais estudadas. Foucault afirma: “Dizendo poder, não quero significar ‘o Poder’...” (1988, p.102-103). Não se trata de formular conceitos universais de poder e resistência, ainda que Foucault mobilize conceitos que por vezes pareçam demasiado sedimentados ou fixos¹⁴¹. Nesse sentido, cabe lembrar – como faz Foucault repetidamente - que não há uma teoria abrangente do poder¹⁴², mas apenas mobilizações teóricas referentes a cada material histórico que Foucault analisa e que, por esse motivo, não podem ser mais que locais, referenciadas, específicas. Desse modo, não por acaso aquilo que se poderia referir como uma teoria do poder, no primeiro volume da *História da sexualidade*, aparece no capítulo intitulado “Método” (1988, p.102-113). A “teoria” do poder que aparece nesse livro é historiográfica, isto é, não é um constructo independente, mas uma questão de *método*, que visa dar conta da abordagem e do exame de todo um material histórico (Gutting, 1994, p.19).

Conforme Gary Gutting, a construção das teorias - e dos métodos utilizados em cada uma das diferentes análises de Foucault - está sempre subordinada às necessidades táticas de cada análise particular, de modo que eles não podem ser empregados em qualquer situação ou contra qualquer alvo¹⁴³. Assim, para Foucault, a questão seria teorizar “em resposta às demandas de um projeto histórico e crítico específico”, de

¹⁴¹ Para Thomas Flynn, na leitura de Foucault, “*power do not exist (...) there are only individual instances of domination, manipulation, edification, control, and the like*” (p.39). É necessário algum cuidado ao formular a afirmação de que “o poder não existe”, de modo a não tornar invisíveis as relações sociais de poder e dominação efetivas, bem como as reivindicações dos grupos e agentes que por primeiro sofrem os efeitos do poder, o que sem dúvida não é o caso de Flynn. O poder não existe ontologicamente, segundo uma essência imóvel, é o que ele explica. No entanto, é necessário visualizar o poder em ação: as instâncias individuais que Flynn descreve compõe aquilo que podemos chamar de “poder” na obra de Foucault.

¹⁴² Cf. “Sujeito e poder” (Dreyfus e Rabinow, 2010); “Estruturalismo e pós-estruturalismo” (Foucault, 2005b).

¹⁴³ *Concepts, theories and methods are “always subordinated to the tactical needs of the particular analysis at hand. They are not general engines of war that could be deployed against any target. This is why each of Foucault’s books has the air of a new beginning”* (Gutting, p.4).

modo que as teorias propostas a partir disso não tem a pretensão conceitual de estruturas permanentes¹⁴⁴.

Trata-se – ainda que isto não esteja formulado de maneira exata na *História da loucura*, principalmente devido à noção de *experiência* que a obra traz¹⁴⁵ - de um nominalismo histórico¹⁴⁶, no âmbito do qual “os universais não existem, apenas singularidades existem”¹⁴⁷. Trata-se de um nominalismo como tarefa de “fazer passar a história pelo gume de um pensamento que recuse os universais” (Veyne, 2011, p.20), de um pensamento que recuse os universais a cada passo, quando se trata de pensar o poder – ou outras questões e objetos a partir de uma metodologia que opere a partir da noção e de poder. Assim sendo, os conceitos de poder e resistência, quase-conceitos, tendo um núcleo referente às relações de forças, ao sentido das forças, seriam, por outro lado, sempre dependentes de conformações históricas particulares, da configuração singular das relações de forças, das estratégias, dos dispositivos e diagramas presentes em um dado momento que organizem essas relações. Dessa maneira, é possível conceber dois modelos da relação entre poder e resistência – mas é possível localizar outras combinações instáveis, que se distanciam de dois modelos abrangentes. A noção de poder seria então sempre múltipla, polivalente, vinculada diretamente às operações de poder em um dado campo de relações de forças.

Ora, se a noção de poder nos remete a essa instabilidade fundamental, além de podermos acompanhar a proliferação dessa noção, bem como dos contrapoderes, sempre em suas configurações locais, podemos ainda admitir uma complementaridade entre essas diferentes figuras, entre as diferentes estabilizações relativas das relações de forças. Assim, poderíamos, por exemplo, localizar pontos de coexistência entre operações do biopoder e do poder soberano, de um poder capilarizado, difuso e microfísico, disseminado sobre os corpos dos indivíduos, como também poderíamos

¹⁴⁴ “Theorizing (...) in response to the demands of a specific historical and critical project”; “the theories devised are not intended as permanent structures, enduring in virtue of their universal truth” (Gutting, 1994, p.16).

¹⁴⁵ Roberto Machado não subscreve a ideia de Foucault como nominalista, pelo menos no que diz respeito à arqueologia da percepção realizada na *História da loucura*.

¹⁴⁶ Segundo aponta Thomas Flynn, “Foucault’s method is radically anti-Platonic and individualistic. His sympathy with the Sophists, Cynics, and other kinds of unifying, totalizing, and exclusionary thought that threaten individual freedom and creativity”; “What Foucault calls his ‘nominalism’ (...) treats such abstractions such as ‘man’ and ‘power’ as reducible for purposes of explanation to the individuals that comprise them” (Flynn in Gutting, 1994, p.39).

¹⁴⁷ “Como ele escreve no *Nascimento da biopolítica*, os universais não existem, apenas singularidades existem” (Veyne, 2011, p.72).

localizar, em outro âmbito e em coexistência, o poder do Estado na gestão da população. Seria possível, assim, afirmar pontos de coexistência das formas de poder sobre a vida: biopoder, ou como chamam Dreyfus e Rabinow, “biotécnico poder” (gerir a vida) e poder soberano (poder causar a morte). Não se trata, no entanto, de gerar uma indistinção geral entre as formas do exercício do poder. Trata-se de introduzir, em cada caso, um princípio de interpretação: sondar, perguntar qual força predomina, qual forma de poder integra mais pontos, mais linhas, mais elementos. Que operações e estratégias de poder mobilizam e capturam as outras. Fazer esta pergunta, no entanto, poderia sim levar a uma localização baseada em diferentes momentos da obra de Foucault, contanto que não aceitemos totalizações fáceis.

4.6 Poder e resistência: uma agonística

A posição de Foucault em relação à resistência, como vimos, a partir de algumas das diferentes figuras do poder que aparecem ao longo da obra, é flutuante, variável e múltipla. Também as noções de poder não totalizam as operações que podem ser realizadas por uma noção fixada e universal, essencializada, de poder. Trata-se de uma pluralidade de formas, operações, agenciamentos, configurações atuais das relações entre as forças que definem e modulam o poder em cada circunstância histórica concreta e singular. Segundo esse nominalismo, o poder é local e se define por essas práticas concretas (discursivas e não discursivas) de exercício. O poder é definido sempre pelas operações que realiza. De modo que há uma amarração entre poder e resistência, uma relação de transitividade e definição instável. Assim, se o poder é múltiplo, se articula e diz de muitas maneiras, também as resistências são múltiplas e diversificadas, dinâmicas, instáveis. Foucault o afirma, e autores como Antonio Negri conferem grande destaque e importância para essa afirmação, que a resistência é primeira, de modo que, ao pensar as relações políticas, a história das relações de poder, deve-se sempre partir das resistências, não do negativo, ou de uma visão política que se estabeleça sobre um pessimismo a respeito de um poder repressivo e totalizador. Longe dessa totalização, longe de um predomínio unilateral do poder, o que essa interpretação destaca é o caráter positivo e mutável da resistência, a partir da qual o poder ou as operações de poder devem organizar suas estratégias de captura, devem tornar-se sempre móveis.

Se não há totalização pessimista a ser operada pela dimensão negativa do poder, e a produtividade do poder constitui um dos traços fundamentais de sua definição e operação, também a resistência deve ser pensada em sua positividade, seu caráter produtivo, que se adianta ao próprio poder, produzindo realidades que articulam as forças de modo a operar como contrapoderes – ou mesmo, como se poderia pensar a partir do fato de a resistência ser primeira – matéria de articulação e captura pelo próprio poder. Apesar de Negri, por exemplo, enfatizar, a partir de uma matriz spinozana de pensamento, esse caráter primeiro, produtivo e constituinte da resistência e a subjetividade constituinte, não devemos perder de vista a amarração fundamental, que tentamos acompanhar ao longo de exemplos de configuração, de poder e resistência, como duas máscaras, dois aspectos, duas funções definidoras das forças, numa imanência fundamental entre poder, resistência e força. E aqui se faz imprescindível destacar a apresentação deleuziana do poder como afeto na obra foucaultiana. Essa inerência da resistência e do poder ao campo de relações de forças, sem um elemento separado, transcendente, ou absolutamente exterior (como poderia ser possível pensar a partir de algumas explicações que Foucault dá da *História da loucura*), essa ideia segundo a qual as forças estão todas em um mesmo plano, móvel, instável, tempestuoso, horizontal de relações, leva a pensar não em uma primazia absoluta de um polo ou sentido das forças, mas sim num conflito permanente – no âmbito do qual qualquer definição, totalização, captura, estabilização é instável, provisória, dinâmica. Assim, talvez seja possível, apesar desse nominalismo foucaultiano, referir uma espécie de *ontologia do conflito* que acompanha o pensamento de Foucault. Segundo essa visão, as relações entre poder e resistência dar-se-iam sempre segundo uma insolúvel *agonística*. O que fica claro na explicação que Foucault apresenta, em “A ética do cuidado de si como prática da liberdade” (2006b). Nessa entrevista, o filósofo fala de um conflito sem resolução entre as forças que se configuram como poder e como resistência. É entre estas duas instâncias que se produzem e disputam as realidades experimentadas na política, na sociedade e na cultura. E aqui Foucault fala abertamente de uma ontologia, em sentido fraco, que permeia as relações de poder. Uma ontologia política na qual Foucault reintroduz a dimensão “constituinte” a partir de uma reintrodução da noção de *liberdade*, que pode parecer dissonante em relação à produção anterior, em sua dissolução da filosofia do sujeito e sua crítica ao humanismo. A noção de liberdade aparece como prática instável, situacional situada, interna às relações de força. Não se

trata de uma liberdade vinculada a uma essência, mas da própria mobilidade das relações.

4.7 Por que resistir?

E porque o homem se rebela é em definitivo sem explicação, é preciso um dilaceramento que interrompa o fio da história e suas longas cadeias de razões, para que um homem possa, “realmente”, preferir o risco da morte à certeza de ter de obedecer (Foucault, 2006b, p.77).

Aqui cabe extrapolar o escopo desta dissertação e perguntar por algo que se impõe não somente ao projeto histórico-crítico da *História da loucura*, mas à obra e ao pensamento de Foucault como um todo – e à questão que ele coloca a nosso presente. Trata-se de perguntar pelas possibilidades da resistência e da insurreição, situando o *ethos* de resistência permanente, o jogo infinito entre transgressão e limite, que essa obra e esse pensamento nos apresentam. É, sem dúvida, a própria noção foucaultiana de crítica que está em questão. Será exatamente essa dimensão insurreta do pensamento foucaultiano – e a noção de resistência que carrega – um alvo de críticas pesadas, e de um debate filosófico e político até aqui interminável.

A resistência é, sem dúvida, uma noção à qual Foucault dedicou pouca atenção teórica - ao menos de maneira direta ou positiva -, principalmente na fase arqueológica e nos escritos sobre loucura, psicologia e doença mental que a antecedem. O filósofo estabelece histórias das capturas e dos confiscos operados pelo saber psiquiátrico e pelos poderes, colocando-os em questão, mostrando sua contingência e abrindo-os para a crítica. No entanto, ainda que esse esforço em livrar a loucura de sua redução violenta doença mental seja o centro da obra, as formas de resistência vinculadas a essa crítica raramente são abordadas diretamente ou explicitadas. Menos ainda há uma proposta de como devemos resistir. Ainda que seja possível afirmar que a preocupação com a resistência apareça desde os escritos sobre arte e transgressão, nos anos 60, como também desde as entrevistas que acompanham a consolidação teórica da genealogia com *Vigiar e punir* – onde se faz a pergunta pelo contrapoder e se atesta a consciência de que, se o poder é microfísico, capilar, e disperso no social, também nós, alvos de poder e opressão, somos focos do qual emana certo poder, somos capazes de resistir (Foucault *in Droit*, 2006). A própria expansão da noção de poder às diferentes formas de

“ações sobre ações” (Dreyfus e Rabinow, 2010) e relações de força, leva Foucault a pensar que sempre pode haver contrapoder, estratégias contrárias àquelas da dominação, sempre pode haver conflitos e reconfigurações nas configurações e na economia das relações de força.

Nas últimas obras, entrevistas e escritos de Foucault, a questão da resistência passa a ser central. Um exemplo dessa centralidade é a introdução da noção de governo ou governamentalidade, a partir da qual poder e resistência são equiparados e vistos como imanentes a um mesmo nível de ações e relações. A noção de governamentalidade permite a Foucault abranger o poder que se realiza no âmbito dos Estados, os micropoderes que se atualizam a todo instante no campo instável e conflituoso do social, e as relações consigo mesmo e com os outros (o governo de si e dos outros).

No entanto, é preciso ter em mente que, proporcionalmente, o poder e seus mecanismos recebem muito mais atenção nas obras de Foucault. Talvez porque compreendendo seus mecanismos, tecnologias e dispositivos, seríamos aptos a subverter suas formas de funcionamento, inverter o sentido das relações de força, criticar a dominação que recai sobre nós, e constituirmos a nós mesmos de modo a não sermos dóceis ou sujeitados aos poderes. Em suma, a atenção dada ao poder poderia nos instrumentalizar – daí a célebre imagem da “caixa de ferramentas” – nas lutas locais de insurreição e resistência. Por outro lado, é certo – talvez por precaução, cuidado ou lucidez - que a resistência em si foi, ao longo da obra de Foucault, raramente pensada em sua positividade. Isto é, pouco nos foi mostrado sobre sua realidade histórica e sua conceitualização filosófica, ainda que Foucault afirme ser necessário partir das resistências para compreender o poder – “para compreender o que são as relações de poder, talvez devêssemos investigar as formas de resistência e as tentativas de dissociar essas relações” (Foucault *in* Dreyfus e Rabinow, 2010, p.276). Ainda assim, levando em conta essa lacuna conceitual ou histórica, vemos a adesão de Foucault a práticas de resistência no plano político em diversos de seus textos, como também em sua trajetória de intenso ativismo político¹⁴⁸.

¹⁴⁸ Diferentemente do que afirma Habermas, Foucault não experimenta desilusão com o engajamento político após aquilo que chama de “revolta fracassada de maio de 1968” (p.349, p.361). Pelo contrário, é nos anos 70 que a atividade política de Foucault é mais intensa.

A atenção predominante ao poder fica clara em obras como *Vigiar e punir*, na qual mesmo a positividade do poder parece não dar lugar à agência dos sujeitos, ou ainda esse poder capaz de produzir parece nunca ser exercido pelos próprios sujeitos em relação às forças que os oprimem e os tornam sujeitos, ou ainda em relação a si mesmos de modo a compor-se como sujeitos de *outra* maneira que a objetivação ou a sujeição do poder disciplinar. Como referimos acima, em relação a essa lacuna relativa às possibilidades de resistência ativa à sujeição, bem como ao predomínio quantitativo da questão do poder, suas tecnologias e seu modos de funcionamento, Jon Simons atesta que as afirmações otimistas e positivas de Foucault em relação à resistência, principalmente nos anos 80, chegariam a parecer mesmo pouco convincentes. Segundo o autor,

As asserções otimistas de Foucault sobre a possibilidade de resistência são pouco convincentes em comparação com seus retratos da dominação, pois ele dedica atenção insuficiente à fragmentação e às inconsistências dos modos contemporâneos de governo e sujeição. Por exemplo, ele argumenta que o aprisionamento falha como uma estratégia para reformar os internos, mas ele não explica como os prisioneiros são aptos para resistir à sua sujeição¹⁴⁹.

Ainda conforme a explicação de Simons, a lacuna teórica passível de ser encontrada na obra de Foucault - principalmente na década de 70 - em relação à resistência, torna suas abordagens unilaterais – pois, dariam uma ênfase irrestrita ao poder, enquanto que a resistência seria apenas evocada de maneira não teorizada, fundamentada ou filosoficamente justificada:

Foucault também falha ao não elaborar muito acerca das capacidades de resistência com as quais nós somos providos pela sujeição humanista (...). Foucault não argumenta claramente de modo que a resistência é drasticamente subteorizada [*undertheorized*] em seu trabalho (...). A avaliação global que Foucault faz do humanismo é, assim, unilateral, como Taylor e outros apontam¹⁵⁰.

Exatamente por ser *undertheorized* também do ponto de vista normativo – se tivermos presente as críticas de Habermas e Nancy Fraser – a resistência e a crítica não

¹⁴⁹ *Foucault's optimistic assertions about the possibility of resistance are unconvincing in comparison with his portrayals of domination, because he pays insufficient attention to the fragmentation and inconsistencies of contemporary modes of government and subjection. For example, he argues that imprisonment fails as a strategy to reform inmates, but he does not explain how prisoners are able to resist their subjection* (Simons, 1995, p.83).

¹⁵⁰ *Foucault also fails to elaborate much on the capacities of resistance with which we are endowed by humanist subjection (...). Foucault does not make these arguments clearly, so that resistance is drastically undertheorized in his work (...). Foucault's overall assessment of humanism is thus one-sided, as Taylor and others complain* (1995, p.83). A tradução, aqui, não pode deixar de ser um esboço aproximativo.

encontram um fundamento explícito na obra de Foucault, de modo que a pergunta “por que resistir?” fica sem resposta. Conforme Oksala (2011),

A crítica política e suas restrições continuaram sendo um tópico repetidamente contestado pelos críticos de Foucault. Segundo eles, apesar das intenções explícitas de Foucault, seu pensamento torna a crítica política impossível em razão de sua falta de fundamento normativo filosoficamente expresso. Para criticar as formas de poder modernas devemos mostrar que elas são intoleráveis por meio de razões aceitáveis. Essas razões formam o fundamento normativo da crítica (p.109).

Ou seja, para Habermas – como também para Nancy Fraser – Foucault não responderia ao problema da justificação normativa da crítica. Nesse sentido,

Teóricos políticos críticos a Foucault argumentam que ele não logra fornecer motivação ou razão para resistir. Em contraste, Foucault sugere que tais motivações ou justificações filosóficas não são necessárias¹⁵¹.

Para Habermas, “criticar, por definição, significa fazer asserções avaliativas, e estas devem ser justificadas, caso sejam contestadas mediante o recurso de razões de validade” (Oksala, 2011, p.110). Segundo a posição de Habermas, ao dizer que deveríamos resistir ao poder de um Estado ao mesmo tempo individualizante e totalizador, Foucault “tem de defender ou direitos positivos de algum tipo, como liberdade humana ou autonomia política” (idem, p.110). Esses direitos positivos, essas instâncias normativas fundamentais, segundo essa crítica, não seriam apresentados ou abordados por Foucault. Assim, a noção de resistência permaneceria, injustificada, a não ser que houvesse uma instância normativa não explicitada, não fundamentada e não discutida por Foucault, que pudesse sustentar as práticas e as lutas – que pudesse responder claramente à questão de por que lutar, por que resistir em vez de sustentar uma postura apática, ou ainda aliar-se ao poder. A questão é formulada por Nancy Fraser¹⁵²:

Por que a luta é preferível à dominação? Somente com a introdução de noções normativas de alguma espécie Foucault poderia começar a responder essa questão. Somente com a introdução de noções normativas ele poderia começar a nos contar o que está errado com o regime moderno de poder e

¹⁵¹ *Political theorists critical of Foucault argue that he fails to provide motivation or reason to resist. In contrast, Foucault implies that no such philosophical motivations or justifications are necessary* (Simons, 1995, p.86).

¹⁵² Fraser, *Foucault on modern Power: empirical insights and normative confusions*. A autora também discute aquilo que chama de rejeição do humanismo por Foucault, referindo-se a diferentes interpretações dessa recusa, que diriam respeito a diferentes graus e formas que variam numa escala que vai desde o niilismo absoluto da negação de qualquer valor vinculado ao Iluminismo, até recusas e adesões estratégicas por parte do autor francês.

conhecimento, e por que nos devemos opor a ele (Fraser *apud* Habermas, 2000, p.397).

Assim, Habermas afirma que Foucault não consegue manter a neutralidade axiológica que, supostamente - segundo o filósofo alemão -, advogaria, de modo que haveria em sua obra instâncias normativas não explicitadas. Habermas afirma, assim, que há um *criptonormativismo* na obra do filósofo francês (Habermas, 2000, p.394), isto é, uma tomada de posição axiológica por razões não apresentadas e não explicitadas em favor dos grupos oprimidos e marginalizados, que por primeiro sofrem os efeitos do poder. Por exemplo:

para Foucault é chocante a relação assimétrica entre os detentores do poder e os sujeitados, assim como o efeito reificante das tecnologias de poder que ferem a integridade moral e corporal dos sujeitos capazes de agir e falar (idem, 2000, p.398).

Ainda que os critérios empregados de modo implícito e que orientam a crítica de Foucault não sejam apreendidos em sua linguagem e argumentação, eles cumprem um papel na organização de suas narrativas e de sua historiografia. Do contrário qualquer pretensão crítica de Foucault cairia por terra. Segundo Habermas,

Porém, se se trata somente de mobilizar o contrapoder, as lutas e confrontações astuciosas, coloca-se a questão de saber *por que resistir* (...) ao poder onipresente que circula nas veias e artérias do corpo da sociedade moderna, em vez de nos juntarmos a ele (2000, p.397)

Ou ainda:

Está claro que uma análise axiologicamente neutra de forças e fraquezas do adversário é útil para aquele que quer assumir a luta – mas por que, em princípio lutar? (idem, p.397).

Segundo Nancy Fraser, somente com a introdução de noções normativas Foucault poderia responder à questão de por que a luta é preferível à dominação. Seguindo o *insight* do *criptonormativismo*, a tarefa necessária para essa fundamentação seria a explicitação dos critérios normativos que atravessam a obra de Foucault silenciosamente (Habermas, 2000, p.397-398). Segundo Habermas, é Nancy Fraser quem oferece uma interpretação razoável sobre essa “fonte” normativa da crítica de Foucault, em seu texto “*Foucault’s body-language: a posthumanistic political rhetoric*”. Segundo Fraser afirma nesse texto, enquanto Foucault não puder fornecer uma resposta propriamente normativa que justifique a resistência, deve-se atentar à ênfase que ele dá ao *corpo*. Segundo Fraser, a partir do lastro estético deixado no corpo pelo poder, é que se poderia encontrar como que formas mudas de protesto e

reivindicação. É no corpo dos oprimidos que seria possível encontrar sinais visíveis da violência e do caráter intolerável da dominação. Segundo Habermas, trata-se da “referência estética literal com a percepção do corpo, com a experiência dolorosa do corpo escorchado” e explorado (2000, p.398). Complementa o pensador alemão: “Se o conceito de poder de Foucault conserva um resto de conteúdo estético, então deve-o à versão da auto-experiência do corpo própria ao vitalismo e à filosofia da vida” (idem, p.399).

Nesse caso a realidade do corpo parece ser a instância que, filosoficamente, fundamenta um possível conceito de resistência que possa responder à questão de por que resistir. Jon Simons parece compreender a crítica, ao apontar para a importância da discussão foucaultiana em relação à noção de *corpo* para tentar fornecer uma resposta: “*The frequency with which Foucault designates the body as the target of power lends credence to the critical view that Foucault presupposes that the body is an essential subject*” (1995, p.84). Segundo Simons: “*Foucault is tempted to regard the body as a site of transgression and the source of revolt*” (1995, p.84).

Ao discutir essa centralidade do corpo na fundamentação possível da resistência, a interpretação que Jon Simons faz do uso do conceito de “plebe” parece mostrar a possibilidade de uma instância anterior, incapturável, que sustente a resistência desde um outro ponto que não aquele da inerência total ao poder. A noção de “plebe”, para Rüdiger, remeteria a um vitalismo foucaultiano capaz de sustentar e justificar a possibilidade de resistir¹⁵³. Seria necessário discutir a relação desse conceito com diversas outras formas de vitalismo que visam partir da resistência na discussão sobre a bioplítica. Dentre eles, os conceitos, utilizados por Negri e Lazzarato (2001) e Negri e

¹⁵³ Segundo aponta Rüdiger (1987): “Há um elemento que, embora indissociavelmente ligado às relações de poder, não se reduz a elas. Este elemento é o contraponto da analítica do poder e o complemento da filosofia da história de Foucault (...). Trata-se do que o autor chama de ‘plebe’. Os sujeitos são constituídos por redes de poder, nas suas malhas eles não apenas circulam, mas estão sempre em posição de exercer o poder ou sofrer os seus efeitos. Entretanto, há alguma coisa nos corpos, nos indivíduos, nos grupos, nas classes sociais que escapa à sua constituição como ponto de passagem de relações de poder. Num texto escrito para a revista *Revoltes logiques*, em 1977, a designa pelo termo ‘plebe’: ‘*Não existe a plebe, mas há plebe. Ela existe nos corpos e nos espíritos, nos indivíduos, no proletariado e na burguesia, mas com uma extensão, forma, energia diferentes. É o que responde a todos os avanços do poder através de um movimento para desprender-se dele; é por conseguinte, o que motiva todos os desenvolvimentos novos das redes de poder*’” (p.155). E ainda “Porém, em que consiste efetivamente a *plebe*? O termo não tem uma referência segura nos escritos de Foucault. Em alguns casos, designa o ponto de passagem numa rede de poder, uma realidade sociológica, o alvo de uma série de estratégias de assujeitamento. Em outros, o foco de resistência e revolta contra todas as formas de exercício de poder”, “é o limite, o reverso, o contragolpe das relações de poder. Aparentemente, em resumo, o autor não conseguiu lhe dar uma definição positiva” (p.156).

Hardt (2004), de *multidão, poder constituinte, potência*, entre outros – que introduzem na filosofia foucaultiana um ponto de vista spinozano ou deleuziano¹⁵⁴.

Para Habermas, entretanto, Foucault havia eliminado qualquer instância ou entidade anterior ou pré-existente que pudesse fundamentar a resistência. Assim, afirma que a única forma de amparar normativamente a resistência seria fazer “como Bataille” e “conceder ao outro da razão o *status* que, com boas razões, lhe negou desde a *História da loucura*” (2000, p.400). Segundo afirma Habermas, o nominalismo e o relativismo de Foucault o levaria a negar qualquer instância preexistente ao poder: por exemplo, uma sexualidade verdadeira ou a pureza do desejo como forma de resistência ao interdito sexual¹⁵⁵. Segundo Habermas, na obra de Foucault “nunca se chegará aos objetos puros¹⁵⁶ e anteriores ao poder e seus investimentos” (p.400). Por exemplo, no caso da loucura, Foucault

não busca mais, atrás do discurso sobre a loucura, a própria loucura, aquele contato silencioso do corpo com os olhos que parecia preceder todo o discurso. Diferentemente de Bataille, [Foucault] renuncia à aproximação evocativa com o excluído e proscrito... (Habermas, 2000, p.338).

É evidente que não se trata aqui de fornecer pretensiosamente uma resposta¹⁵⁷ ou termo para essa crítica que deu origem a um grande debate¹⁵⁸. Oksala, no entanto, mostra como “uma maneira de superar o impasse do lado foucaultiano foi simplesmente” redefinir o “conceito de crítica”, negando “que ela signifique a emissão de julgamentos” (Oksala, 2011, p.110). Afirmando que consiste em “ver em que tipo de pressupostos, de noções conhecidas, de modos de pensar estabelecidos, e não examinados, as práticas aceitas se baseiam” (idem, p.110). A partir daí seria possível mencionar as diversas adesões que Foucault faz àquilo que considera uma tradição crítica iniciada por Kant, mas na qual estaria a própria escola de Frankfurt. Segundo esses últimos textos de Foucault, principalmente “O que são as Luzes?” (2005b) e

¹⁵⁴ Deixamos em aberto essa questão para uma retomada e discussão futuras, a partir de uma elaboração detalhada que deveria sondar esses pressupostos a partir do próprio *Tratado político*, de Spinoza – e do uso que o autor faz, nessa obra, da noção de *conatus*.

¹⁵⁵ Habermas, 2000, p.400

¹⁵⁶ A crítica de Žižek é muito próxima a essa. De fato, para Žižek, essa instância anterior e exterior ao poder – sobre o qual este se aplica – seria aquilo que Foucault descartou desde o início de sua obra: o sujeito cartesiano.

¹⁵⁷ Fato é que existem diversas incompreensões que devem ser desfeitas nesse debate, para que ele possa de fato ocorrer, ser recolocado, superando o “diálogo de surdos” marcado por provocações intransigentes ou imediatamente desqualificadoras ou rotuladoras. Johanna Oksala afirma: “esse debate chegou muitas vezes a um beco sem saída, e foi interdito por mal-entendidos e ambiguidades” (p.110).

¹⁵⁸ Cf. OLIVEIRA, Nythamar. Michael Kelly, Critique and Power: Recasting the Foucault/Habermas Debate (MIT Press, 1994). New York: Blackwell, 1997 (resenha).

“Estruturalismo e pós-estruturalismo” (2005b), ele estaria vinculado a uma tradição crítica e iluminista, que teria colocado a filosofia em relação imediata com a atualidade, com aquilo que somos hoje, elaborando uma “ontologia crítica de nós mesmos”. Em ambos os textos, a crítica apareceria muito mais como uma atitude frente ao presente e a si mesmo, do que um projeto teórico. Tal atitude, que Foucault encontra em Baudelaire, por exemplo, seria tomar a si mesmo e o seu presente como objeto de problematização e elaboração¹⁵⁹.

Se nesses dois textos, Foucault visa se aproximar da tradição da qual Habermas afirma partir para questionar seus pressupostos e seu “criptonormativismo”, é possível constatar que em outros momentos privilegiou uma atitude mais radical, segundo a qual a resistência e a insurreição teriam um valor em si mesmas, mesmo não sendo este valor formulável e justificável em termos puramente teóricos. Um exemplo dessa postura está no texto de 1979, talvez um dos textos mais belos de Foucault, “É inútil revoltar-se?” (2006b). Nesse escrito, Foucault declara que sua moral teórica é antiestratégica. E essa declaração pode definir muito uma postura que, sem dúvida, deve entrar no debate sobre por que resistir. Explica Foucault que essa moral corresponderia a “ser respeitoso quando uma singularidade se insurge, intransigente quando o poder infringe o universal. Escolha simples, obra penosa...” (2006b, p.81).

Foucault afirma que as insurreições pertencem à história mas que, em sua emergência, colocam em questão os limites dessa história, sendo assim transgressivas. Essa moral antiestratégica seria uma obra penosa que consiste em “ao mesmo tempo espreitar, por baixo da história, o que a rompe e agita, e vigiar um pouco por trás a política e o que deve incondicionalmente limitá-la” (2006b, p.81). Afirma o filósofo:

As insurreições pertencem à história. Mas, de certa forma lhe escapam. O movimento com que um homem só, ou um grupo (...) diz: “Não obedeco mais”, e joga na cara de um poder que ele considera injusto o risco de sua própria vida – esse movimento me parece irreduzível (2006b, p.77).

Foucault afirma que nenhum poder é capaz de tornar tal movimento impossível. Essa insurreição seria irreduzível também por ser inexplicável que o homem que se rebela possa interromper o fio da história e “preferir o risco da morte à certeza de obdecer” (idem, p.77). E esse risco de morte, que seria a possibilidade máxima da realização do poder sobre a vida – e ameaça sobre a qual ele assenta em última instância

¹⁵⁹ Cf. TESTA, Federico. Michel Foucault e o helenismo: subjetivação e cuidado de si, 2011.

todas suas coerções - quando assumido pelo insurreto, retira as bases e o fundamento desse próprio poder, transgredindo os limites desse poder – bem como os próprios limites de sua existência finita – e colocando todo limite em xeque, toda dominação em crise.

Para Foucault, não seria o caso de encontrar razões e fundamentar teoricamente as práticas de resistência, conferindo-lhes valor de verdade. A questão seria de atentar para a existência efetiva das insurreições, em sua singularidade – através de um *ethos* (teórico e prático) de resistência permanente, como afirma Jon Simons (1995, p.85).

Afirma Foucault:

Há ou não motivo para se revoltar? Deixemos aberta a questão. Insurge-se, é um fato (...). Um delinquente arrisca a vida contra castigos abusivos; um louco não suporta mais estar preso e decaído; um povo recusa um regime que o oprime. Isso não torna o primeiro inocente, não cura o outro, e não garante ao terceiro dias prometidos. Ninguém, aliás, é obrigado a ser solidário com eles. Ninguém é obrigado a achar que aquelas vozes confusas cantam melhor do que as outras e falam da essência do verdadeiro. Basta que elas existam e que tenham contra elas tudo o que se obstina em fazê-las calar, para que faça sentido escutá-las e buscar o que elas querem dizer (2006b, p.80).

5 Experiência e loucura

Judith Revel salienta que “a noção de experiência está presente ao longo de todo o percurso filosófico de Foucault, mas ela passa por importantes modificações no decorrer dos anos” (2005, p.47). Segundo Eribon, ela já aparece em 1957-1958 nas aulas e cursos que Foucault ministrava em Uppsala, na Suécia com o título de “*L’Expérience religieuse dans la littérature française*” (1989, p.100), e mesmo antes, em seus livros sobre doença mental e psicologia¹⁶⁰.

De fato, essa é uma noção central de modo que poderíamos caracterizar o projeto de Foucault como aquele de realizar histórias da experiência. Como vimos, além de ser recorrente na totalidade da obra foucaultiana – segundo diferentes acepções -, essa definição do projeto do filósofo em torno da noção de experiência é possível de ser extraída do primeiro prefácio da *História da loucura*.

Mesmo que acompanhemos o abandono dessa noção (ao menos, tal como adotada em *Folie et déraison*) em momentos posteriores de seu pensamento, é importante ter em conta que através dela foi possível a Foucault intentar uma história da

¹⁶⁰ Em *Doença mental e personalidade*, de 1954, efetivamente o primeiro livro de autoria de Foucault, já é possível notar a preocupação com a experiência, com a articulação da experiência do sujeito com as condições sociais objetivas. Gros (2000, p.18) expressa bem essa preocupação com o conceito, por exemplo, quando cita a análise de Foucault da “experiência da angústia” em sua articulação com as práticas sociais e econômicas da sociedade capitalista, ou ainda: “A experiência subjetiva conflitiva, coração existencial da loucura, encontra portanto nas contradições objetivas da sociedade capitalista seu fundamento concreto” (p.19). Para Pierre Macherey, a noção de experiência é o conceito que está no cerne de todo o pensamento de Foucault, desde esse primeiro livro de 1954, obcecado por esse “pressuposto de uma experiência fundamental da loucura (...) – experiência essencial que escaparia aos limites de uma constituição histórica” (Macherey, 1985, p.59). Além disso, na introdução escrita à obra *Sonho e existência*, de Ludwig Binswanger, Foucault se refere ao sonho não como texto significante a decifrar (como pretendia a psicanálise) ou a constituir (como pretendia a fenomenologia), mas como *experiência* existencial. Nesse texto, a própria imaginação é vista, de certa forma, como uma experiência por meio da qual a existência produz imagens. Em diversos trechos esse conceito é central, por exemplo, quando Foucault afirma que o escopo de Binswanger é o fato humano, “o conteúdo real de uma existência que se vive e se experimenta” (Foucault, 2010b, p.72); uma vista panorâmica sobre esse texto já é capaz de apresentar suas diversas ocorrências e seus variados usos: experiência clínica (2010b, p.73); experiência onírica (p.75); sonho como forma específica de experiência (p.88); experiência imaginária (p.88); “O sonho, como toda experiência imaginária, é, portanto, uma forma específica de experiência que não se deixa inteiramente reconstruir pela análise psicológica, e cujo conteúdo designa o homem como ser transcendido” (p.91); “No sonho, como experiência de uma verdade transcendente, a teologia cristã encontra os atalhos da vontade divina...” (p.91); “o sonho, como toda experiência imaginária, é um indício de transcendência” (p.97); “experiência segundo a forma da objetividade” (p.100); “a experiência onírica não pode ser isolada de seu conteúdo ético” (p.101); “a experiência de uma temporalidade que se abre sobre o futuro e se constitui como liberdade” (p.110); “Sonhar não é um outro modo de fazer a experiência de um outro mundo, para o sujeito que sonha é a maneira radical de fazer a experiência de seu mundo” (p.112); experiência da morte no corpo (p.119); experiência do mundo como cosmogonia de minha existência (p.124), entre outras. Cf. Foucault, “Introdução” (in Binswanger), 2010b.

loucura que não fosse uma história da psicologia ou do saber médico-psiquiátrico. E mais, que fosse possível empreender uma história na qual, ainda que o poder ocupe o lugar central, não tem como objetivo estudá-lo por si mesmo, mas recuar, através de suas medidas e capturas, a um momento original de partilha entre razão e desrazão; momento no qual seria possível entrever algo do rosto da própria loucura, independente do recurso explicativo ao poder. É através dessa noção que a obra de Foucault apresenta uma lucidez quanto ao que há de incapturável na loucura, optando por estudar o poder, não visando contar uma história do poder, mas de como o poder silenciou algo fundamental. E este algo fundamental é o que sustenta toda a abordagem de Foucault, pois oferece a ele um outro ponto de partida, um outro lugar de onde narrar essa história.

No que tange à possibilidade de encontrar uma concepção de poder e resistência que subjaza à obra, é fundamental a discussão a respeito dessa noção, pois é sobre a experiência da loucura que se instaura a barreira e o silenciamento; é o seu amordaçamento que possibilita o surgimento de uma psicopatologia, o estabelecimento da loucura como doença mental. Assim, para colocar a questão sobre as configurações do poder e das resistências na *História da loucura*, é necessário que perguntemos por essa “filosofia da experiência”. Pois, somente assim, é possível que vislumbremos a relação de *exterioridade* que há - nesse momento do pensamento foucaultiano - entre o poder e o objeto que toma e sobre o qual se exerce. É, como vimos, essa *exterioridade* que define propriamente a noção de poder na *História da loucura*, bem como, é ela que aponta para as possibilidades de resistência, uma resistência que faz no jogo com os limites, mas que também é capaz de transgredir, desde fora, desde algo que não foi capturado pelo poder, as barreiras repressivas e o silêncio imposto à loucura¹⁶¹.

Resumindo, ainda que seja fundamental compreender a *História da loucura* a partir da analítica do poder, isto é, da leitura “anti-metafísica” que Foucault fará da obra, reabilitando-a nos anos 70 frente aos problemas políticos de seu presente; é necessário, também, voltarmos ao livro em si, ir ao seu subsolo, escavar outras camadas, deixá-las aparecer de outros modos, fazendo, por nosso turno, uma espécie de arqueologia, e perguntando pelos pressupostos filosóficos, ontológicos, dessa história filosófica, e cujos traços tênues Foucault posteriormente apagará. Para tanto, é necessário perguntar:

¹⁶¹ Assim, a experiência da loucura, e a filosofia não tão explicitada que a articula na *História da loucura*, é a do Fora, o Exterior ao poder - e que esse poder confisca, captura e reprime.

o que Foucault quis fazer filosoficamente ao realizar uma história da loucura? Como ele apresenta seu projeto – com toda a dificuldade e inexatidão – no primeiro prefácio? Devemos analisar, a partir de suas próprias palavras – aqui, de formulação difícil, nebulosa, pouco clara, poética – quais as possibilidades de chegar a uma noção de *experiência* (por sua vez, nunca definida, nunca explicitada pelo autor) a partir da leitura desse primeiro prefácio?

Nesse texto, como veremos, a noção de *experiência* aparece ligada às de *história* e *limite*. A partir do que aí escreve Foucault como projeto filosófico que orienta a construção de sua tese, fica claro que se trata, para ele, de fazer uma “história dos *limites*”, ou seja, a história “desses gestos obscuros, necessariamente esquecidos logo que concluídos, pelos quais uma cultura rejeita alguma coisa que será para ela o Exterior” (Foucault, 2010b, p.154).

Para Foucault, é a partir desses limites - dessas cisões, dessas partilhas, desses interditos pelos quais uma cultura se isola, circunscreve seu interior e se delimita em relação a algo que permanece para ela necessariamente como Fora, Exterior, como alteridade não assimilável – que é possível fazer a história da cultura. Essas diferenças a definem tanto quanto sua própria identidade e seus valores, de modo que fazer sua história é fazer a “história das recusas que a constituem” (Eribon, 1996, p.92). Foucault quer então perguntar exatamente por essa diferença e por esses limites – essa região a partir da qual a cultura “exerce suas escolhas essenciais”, na qual “ela faz a divisão que lhe dá a face de sua positividade; ali se encontra a espessura originária na qual ela se forma” (Foucault, 2010b, p.154). Desse modo, para compreender uma cultura em sua identidade, é necessário perguntar por aquilo que permanece para ela como alteridade, como heterogêneo, como exterioridade não assimilável, contrariamente à qual essa cultura se define. Mais do que isso, aquilo que é definido como exterioridade depende necessariamente do estabelecimento de limites. Nesse sentido a história da loucura realizada por Foucault é uma “história do outro”¹⁶², de algo que diz respeito a essa alteridade e a esses limites¹⁶³. Tentemos, então, acompanhar essa ideia, expressa de modo um tanto obscuro no texto de Foucault.

¹⁶² Cf. Foucault, *O homem e o discurso* (1971) e Gros (2000).

¹⁶³ A tarefa filosófica de, através da história, perguntar por aquilo que é outro, sem dúvida, se aproxima da proposta de Bataille de realizar uma *heterologia*, como discutem Habermas (2000) e Roudinesco (1994). A aproximação da abordagem de Foucault àquela de Bataille fica ainda mais clara se levarmos em conta a discussão de Blanchot sobre esse autor, onde menciona que a questão primordial para Bataille, é aquela

Nessa história dos limites, o que está em jogo é uma série de experiências que são como as condições de possibilidade, seja da positividade de uma cultura, seja de sua história – ou ainda, da possibilidade de narrá-la. É sobre essas experiências cruciais que a indagação sobre os limites deve versar. Assim, trata-se de “interrogar uma cultura sobre suas experiências-limites, nos confins da história, sobre um dilaceramento que é como o nascimento mesmo de sua história” (Foucault, 2010b, p.154). Tarefa aparentemente paradoxal: recuar, na história, para uma espécie de origem ou nascimento, para os começos ou confins dessa história – perguntar pelos princípios de estruturação da história.

Aqui é interessante que façamos uma breve interrupção e esboçemos uma tentativa de esclarecimento relativa a esse recuo na história que – paradoxalmente – permite interrogar algo exterior à própria história. Segundo Eribon, esse esclarecimento pode ser feito pelo recurso a Dumézil. Para Eribon, a história estrutural proposta por Foucault na *História da loucura* apresenta como forte referência a “análise estrutural” realizada por Dumézil. Para esse historiador das religiões, a tarefa era a de “reconstruir uma origem comum às diferentes estruturas míticas, aos sistemas religiosos das sociedades do mundo indo-europeu” (1996, p.90). Ora, podemos perguntar, como de fato faz J.-P. Weber, um entrevistador de Foucault em 1961, como um historiador das religiões pode exercer influência em um trabalho sobre a loucura¹⁶⁴. Foucault responde: pela sua noção de estrutura. E, no entanto, acrescentaríamos, acompanhando a leitura de Eribon, por seu método e a filosofia que o acompanha – e que subjaz a essa noção de estrutura. Ora, nesse sentido, é necessário reter a ideia de uma “origem comum” às diferentes estruturas míticas analisadas historicamente por Dumézil. Para ele, essa

origem (...) certamente não se pode conhecer, mas (...) se pode vislumbrar vagamente nos confins da história. Essa origem é, de fato, inapreensível, na medida em que os documentos não existem (Eribon, 1996, p.91).

da experiência-limite, que estaria presente ao longo, por exemplo, da *Experiência interior*. Para Bataille, a experiência interior é aquela que põe tudo em jogo, principalmente os limites da própria experiência, impostos por pressupostos dogmáticos (1992, p.11). É uma “experiência nua, livre de amarras, mesmo de origem” (p.11). O objetivo da experiência é a própria experiência, mas através dela, podemos transgredir limites, desafiar nossa finitude e “apropriar-nos do que nos ultrapassa” (p.13).

¹⁶⁴ “Dumézil? Como é que um historiador das religiões pôde inspirar um trabalho sobre história da loucura?”, ao que Foucault responde: “Por sua ideia de estrutura. Tal como Dumézil o faz para os mitos, tentei descobrir formas estruturadas de experiência cujo esquema pudesse ser encontrado, com modificações, em níveis diversos...”. O entrevistador então pergunta – “E qual é essa estrutura?”, Foucault responde: “A da segregação social, da exclusão...”. Cf. Foucault. “A loucura só existe em uma sociedade”, p.162-163.

No entanto, é a partir desse “núcleo inicial percebido nas profundezas do passado mais remoto, além do limiar da história, na ‘ultra-história’” (Eribon, 1996, p.91), que poderíamos percorrer o fio temporal da história que nos é acessível pelos documentos e pelos registros. E pergunta Eribon: nada mais oposto ao método de Foucault, que tenta delinear as formas estruturadas de experiência referentes a cada época. Correto? Ou ainda, nada mais diverso do que analisar as rupturas, as mudanças que engendram sensibilidades novas e novas formas de experiência de um determinado objeto ou novos códigos de percepção¹⁶⁵. A resposta é negativa. E a reintegração do primeiro prefácio da *História da loucura* - apesar do “lirismo de Foucault” tornar “suas afirmações dificilmente compreensíveis” (idem, 1996, p.92) - permite que o percebamos. Nesse prefácio, então, a busca por uma origem, através do recurso de um recuo na história até aquilo que a torna possível – e que a antecede - adquire um novo sentido a partir da referência a Dumézil. Conforme Eribon:

Se o procedimento de Dumézil visa a entrever um ponto inicial mergulhado na noite dos tempos, trata-se igualmente, para Foucault, de remontar até a “origem”, reecontrando o gesto que deixa cair “de um lado e de outro”, como “coisas doravante exteriores, surdas a toda troca”, “mortas uma para a outra”, a razão e a loucura. O que Foucault quer reencontrar é o momento inaugural, “a cesura originária que estabelece a distância entre razão e não-razão”. Ele insiste: seria necessário fazer a história da loucura antes de “toda captura pelo saber” (idem, p.92).

No entanto, como já foi possível acompanhar nos capítulos precedentes – bem como na ressalva feita por Blanchot em *Foucault tel que je l’imagine*¹⁶⁶ – a tarefa de atingir uma loucura pura é impossível. Porque a barreira, a cesura, o estabelecimento do limite são as próprias condições de estabelecimento da cultura (e talvez seja possível dizer que sejam os próprios limites com os quais se debate o pensamento, sempre situado, localizado, histórico e relacionado a essa cultura). Nesse sentido, o próprio Foucault afirmará que “a loucura só é possível em uma sociedade”, nos conjuntos históricos e determinações sociais que incidem sobre ela e a enquadram. A loucura, suas “dores” e suas “palavras só existem e só são dadas a si mesmas e aos outros no gesto da divisão, que já as denuncia e as domina”. Assim, continua Eribon, citando o textualmente o primeiro prefácio:

¹⁶⁵ Eribon, 1996, p.91.

¹⁶⁶ Devido ao gesto de divisão entre razão e loucura levado a cabo por um decreto administrativo de um poder soberano, a loucura não poderia ser tratada em sua pureza, mas somente nas zonas de contato com esse poder e a partir dele. Assim, Blanchot afirma que o termo loucura causou muitas confusões na leitura do livro de Foucault, sublinhando que o autor só tratou, em seu trabalho, a loucura de uma forma indireta. A ironia é que Blanchot é, talvez, um dos inspiradores dessa noção de desrazão como Fora e origem que Foucault sustenta na época da escrita de sua tese. Cf. Blanchot, 1986, p.12.

Mas, se é verdade que a “pureza primitiva” da loucura está fora de alcance, pelo menos o “estudo estrutural” deve permitir “remontar até a decisão que liga e separa, ao mesmo tempo, razão e loucura”. E, por conseguinte, fazer aparecer esse momento fulgurante da decisão, heterogêneo à história, mas inapreensível fora dela, que “separa a linguagem da razão das promessas do tempo desse murmúrio de insetos sombrios”¹⁶⁷ (1996, p.92).

O processo de regresso, de remontar ao gesto fundamental de exclusão, de partilha, de divisão que dá início à história, é em si mesmo intransponível, pelo próprio fato de o pensamento (e o trabalho histórico) ser culturalmente situado a partir de um horizonte que se estabeleceu sobre essa partilha. E essa origem, desde dentro da história e da cultura, só nos aparece como algo negativo. Conforme Foucault:

Desde sua formulação originária, o tempo histórico impõe silêncio a alguma coisa que não podemos mais apreender senão sob as espécies do vazio, do vão, do nada. A história só é possível sobre o fundo de uma ausência de história, no meio desse 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, resíduo último, praia estéril das palavras, areia percorrida e logo esquecida, não conservando, em sua passividade, senão o rastro vazio das figuras extraídas (2010b, p.156).

Essa origem, desse modo, seria inatingível no trabalho histórico, mas entrevista através dele, mesmo que em sua negatividade. Por outro lado, é pela história que a entrevemos e pressentimos, pelos rastros das figuras que dela são arrancadas. O que nos levaria a pensar que ela é também inatingível fora da história (e daquilo que chega para nós - sujeitos finitos e situados historicamente - de seus indícios e sinais nas experiências, manifestações e documentos da história). Além disso, a pergunta por essa origem – “experiência não partilhada da partilha” –, surgida do trabalho do historiador da cultura, levaria a uma questão filosófica mais fundamental, a própria pergunta por essa origem, como “ausência de história” posta como condição da história (Foucault, 2010b, p.156). Segundo Eribon:

Assim, existe uma origem da história (da “história do Ocidente”, pelos menos), um “antes da história” (“desde antes da história”, diz ele), um fato primitivo e fundador (a “decisão primitiva”) que constitui a “possibilidade da história”. Afinal, não estamos tão longe de Dumézil: há uma origem antes da história, mas inacessível fora da história, e que é preciso tentar reencontrar através e abaixo de suas encarnações históricas, que a mascaram e a manifestam simultaneamente (p.92).

¹⁶⁷ Eis o trecho do prefácio citado em parte por Eribon, e que realmente sintetiza o trabalho de Foucault na *História da loucura*: “Fazer a história da loucura querará então dizer: fazer um estudo estrutural do conjunto histórico – noções, instituições, medidas jurídicas e policiais, conceitos científicos – que mantém cativa uma loucura cujo estado selvagem jamais poderá ser restituído nele próprio; mas, na falta dessa inacessível pureza primitiva, o estudo estrutural deve remontar à decisão que liga e separa, ao mesmo tempo, razão e loucura...” (p.158).

Nesse projeto apresentado no texto escrito em Hamburgo, Foucault propõe diversos questionamentos que dizem respeito às experiências dos limites de nossa cultura: a divisão entre Oriente e Ocidente¹⁶⁸, a divisão entre a luminosidade da aparência da vigília e a noite do sonho¹⁶⁹, a história, “e não somente em termos de etnologia, dos interditos sexuais”, a origem da moral ocidental a partir da repressão da sexualidade¹⁷⁰. O que fica claro nessa ideia de limite e de experiências-limites que definem uma cultura é a concepção segundo a qual aquilo que uma cultura elege como seu outro, como algo que deve ser excluído, negado ou segregado nos diz muito mais profundamente a verdade de sua identidade do que seus valores positivos. Tais negações, tais banimentos, parecem ser não só a condição para o estabelecimento dos valores positivos que singularizam uma cultura, como parecem também ser as condições de seu estabelecimento ou de sua emergência.

Além disso, a ideia de problematizar as experiências-limites de uma cultura – posição na qual vemos o peso da influência de uma *heterologia* batailliana – parece estar diretamente vinculada à possibilidade de fazer a história dessa cultura. Afinal, é a partir da instauração desses limites e seu conseqüente esquecimento, dessas divisões fundamentais nas quais uma cultura se origina, que sua história se instaura, bem como a possibilidade de narrá-la. Assim, se por um lado os gestos de divisão trágica que conferem as feições de uma cultura são “necessariamente esquecidos logo que concluídos”, e sua história se torna possível somente a partir de seu esquecimento; por outro, uma história dos limites deve enfrentar a empresa paradoxal de se deparar com a barreira de uma divisão que está como que fora da história, das “dialéticas da história”, do tempo histórico, numa espécie de origem indiferenciada. Essa região, espécie de

¹⁶⁸ “Na universalidade da *ratio* ocidental há essa divisão que é o Oriente: o Oriente pensado como a origem, sonhado como ponto vertiginoso do qual nascem as nostalgias e as promessas de retorno, o Oriente oferecido à razão colonizadora do Ocidente, mas indefinidamente inacessível, pois ele permanece sempre o limite: noite do começo, em que o Ocidente se formou, mas na qual ele traçou uma linha de divisão, o Oriente é para ele tudo o que ele não é, ainda que ele deva aí buscar o que é sua verdade primitiva. Será preciso fazer uma história dessa grande divisão, ao longo do devir ocidental, segui-la em sua continuidade e suas trocas, mas deixá-la também aparecer em seu hieratismo trágico” (2010b, p.155).

¹⁶⁹ “Na unidade luminosa da aparência, a divisão absoluta do sonho, que o homem não pode impedir-se de interrogar sobre sua própria verdade – quer seja a de seu destino ou a de seu coração -, mas que ele só questiona no mais além de uma essencial recusa que o constitui e o impele na irrisão do onirismo” (2010b, p.155).

¹⁷⁰ “Em nossa própria cultura, falar das formas continuamente moventes e obstinadas da repressão, e não para fazer a crônica da moralidade ou da tolerância, mas para trazer à tona, como limite do mundo ocidental e origem de sua moral, a divisão trágica do mundo feliz do desejo” (2010b, p.155).

“grau zero da história”¹⁷¹, é aquilo que Foucault designará como “experiência” quando se refere a uma experiência originária da loucura ou da desrazão.

A história dos limites, interrogando essas experiências-limites, em seu caráter originário, não é uma narração histórica como as outras – como aquelas orientadas pelos conceitos da medicina e da psicopatologia, que se fazem a partir da partilha violenta entre razão e loucura e da calma que a sucede¹⁷². Essas narrações caracterizariam a “história dialética” que, segundo Gros, seria “uma história do ‘devir horizontal’, que não coloca mais que o problema da sucessão dos conteúdos históricos em uma cultura” (2000, p.30). Ora, a história que quer fazer Foucault está em outro nível, filosófico, no qual é possível perguntar pelas condições mesmas desse devir horizontal, dessa sucessão de conteúdos históricos. Trata-se de uma “história trágica”, ou seja, “uma história da verticalidade constate”. Para Gros, nesse nível,

identificam-se as escolhas [*elecciones*] (ou ‘experiências limites’) desde as quais uma cultura, através de uma divisão, se define menos como afirmação de sua identidade que como rechaço do que não é ela mesma, e só mais além dessa partilha [*partición*] poderão manter-se estáveis alguns conteúdos positivos (2000, p.30).

A ideia fundamental aqui – na qual localizamos a possibilidade de uma filosofia da cultura – é a de que “toda cultura sustenta sua continuidade dialética a partir de certa quantidade de divisões esquecidas e sua realização” (Gros, 2000), de modo que as divisões originárias, àquilo a que Foucault se refere recorrentemente como “partilha”, são vistas como condições de possibilidade da própria cultura. Assim, o nascimento, a singularidade e o processo pelo qual uma cultura afirma a si mesma como interior circunscrito frente à noite circundante de uma alteridade exterior e não assimilada, tem como custo uma série de partilhas; ou melhor, a continuidade de uma cultura tem como custo a realização de divisões esquecidas.

Assim, ensina Gros, o que está em questão para Foucault na *História da loucura*, não é um transcendental histórico, mas sim um “transcendental da história”, algo – uma experiência fundamental, e que é chamada de experiência apenas equivocadamente, pois não é *experimentada* por nenhum sujeito – que seja a condição de possibilidade da

¹⁷¹ Segundo Foucault, “Tratar de ir ao encontro, na história, desse grau zero de história da loucura [*sic*], no qual ela é experiência indiferenciada, experiência ainda não partilhada da própria partilha. Descrever, desde a origem de sua curvatura, esse ‘outro giro’ que, de um lado a outro de seu gesto, deixa recair coisas doravante exteriores, surdas a toda troca, e como mortas uma para outra: a Razão e a Loucura” (p.152).

¹⁷² “É constitutivo o gesto que divide a loucura, e não a ciência que se estabelece, uma vez feita essa divisão, na calma recobrada” (Foucault, 2010b, p.152).

história (Gros, 2000, p.30). Ou ainda, as estruturas que tornam possível qualquer dialética histórica. Tais estruturas seriam dadas pela necessidade de estabelecer limites, através de uma série de gestos de divisão.

O transcendental da história - ou seja, aquilo que torna possível a história ou “as dialéticas da história” - é aquilo que Foucault chama “estruturas imóveis do trágico”. Se, afinal, a história é movimento, ela tem como pressuposto a realidade imóvel das divisões que Foucault chama “trágicas”. Conforme aponta Frédéric Gros, o termo “estrutura” é usado por Foucault em oposição a uma história dialética: “estrutura da experiência da loucura, que corresponderia integralmente à história, mas que se encontra em seus confins e onde ela se decide”.

Assim, *Folie et déraison* se caracteriza pela inserção em um projeto mais amplo de questionar as “experiências-limites do mundo ocidental” (Foucault, 2010b), dentre as quais está a do “próprio trágico”(2010b, p.155), dentre as quais “é preciso, enfim, e em primeiro lugar falar da experiência da loucura” (idem, p.155).

A expressão lírica e carregada de imagens que Foucault adota na escrita do prefácio de Hamburgo torna o texto de difícil exposição, e chega mesmo a tornar herméticas algumas afirmações que seriam de importância capital para a articulação do conteúdo histórico da obra, a partir dos conceitos filosóficos que são expressos nesse texto. Por outro lado, tais conceitos são instáveis, Foucault não os define previamente, ou sequer busca uma maneira de fixá-los ao longo do texto. A forma que temos de compreendê-los é dada, sem dúvida, pelos diferentes usos que o autor faz desses conceitos ao longo de sua narração histórica. O conceito de experiência talvez seja um dos mais tensos e problemáticos dentre eles e é, sem dúvida, um dos que mais dá a pensar – e que fornece mais aberturas e chaves de leitura para o resto da obra de Foucault.

O caráter tenso, instável e, ainda assim, crucial desse conceito não passa despercebido a Henri Gouhier, que preside a defesa da tese de doutorado de Foucault. Gouhier pede ao candidato que se explique sobre a metafísica subjacente à sua pesquisa. Para ele, essa pesquisa não se trataria de uma mera reconstrução histórica da constituição epistemológica da psicologia. Mais do que isso, ela teria no seu cerne uma filosofia não explicitada. E ainda: a própria narrativa histórica seria, é possível suspeitar,

alegoria¹⁷³ para uma filosofia, uma forma alegórica – e até mítica - de expressar problemas filosóficos (ou, como expressou Gros, um “drama metafísico”). Para Gouhier, essa filosofia de fundo da *História da loucura*, transpareceria a partir de uma certa valorização por parte de Foucault da noção de “experiência da loucura”¹⁷⁴.

Desse modo, podemos acompanhar a crítica e o questionamento feitos por Gouhier e perguntar pela filosofia, pela ontologia que a noção de “experiência” impõe à estruturação da *História da loucura*. Quais as fontes e pressupostos dessa valorização da experiência apontada por Gouhier? E, acrescentemos, por que ela é possível de ser interpretada - ao pensarmos as relações de poder colocadas em cena pelos conjuntos históricos que reduziram a desrazão ao silêncio - como um posicionar-se de Foucault ao lado da resistência, e como um fundamento dessa resistência?

De fato, são raros os momentos em que Foucault se dedica a explorar - como parecia anunciado no prefácio de Hamburgo - essa zona tênue, esse limiar das trocas entre loucura e razão em sua permanência na história, ou seja, a experiência da loucura enquanto desatino que transborda nas obras desses autores e artistas transgressores, limítrofes, situados nas bordas da loucura.

Essa zona de tensão que uma filosofia não explicitada da experiência da loucura coloca, leva diversos autores, na esteira da suspeita de Gouhier, a afirmar a existência de uma ontologia da loucura, onde seria até mesmo possível falar de uma verdade fundamental que essa experiência guarda ou faz aparecer – ou ainda, de uma “essência” da loucura. Segundo Ernani Chaves, o itinerário que mostra criticamente a desqualificação da loucura na história do Ocidente, está baseado na possibilidade do contraste com uma instância originária, que poderia levar a questionar essa desqualificação. Afirma o autor:

o que é importante neste livro de Foucault (...) é mostrar o itinerário que leva à progressiva desqualificação da loucura enquanto saber e sua confiscação pela racionalidade, culminando com a sua patologização. Esse itinerário supõe uma

¹⁷³ Eribon comenta a avaliação de Gouhier : « *il reproche aussi à Foucault de ‘penser par allégories’ : ‘La folie est personnifié, elle évolue à travers des concepts mythologiques : le Moyen Age, la Renaissance, l’Age classique, l’Homme occidental, le Destin, le Néant, la mémoire des hommes... Ce sont ces personnifications qui vont permettre une sorte d’invasion métaphysique dans l’histoire et qui vont en quelque sorte transformer le récit en épopée, l’histoire en drame allégorique, animant une philosophie ’* » (1989, p.137).

¹⁷⁴ « *Le président amène le candidat à s’expliquer sur la métaphysique sous-jacente à sa recherche : une certaine ‘valorization’ de l’expérience de la folie à la lumière de cas comme celui d’Antonin Artaud, de Nietzsche, ou de Van Gogh* » (Eribon, 1989, p.139).

ideia inquietante e enigmática, por vezes: a ideia da experiência originária, fundadora e essencial da loucura, que é objeto de violenta repressão (Chaves, 1988, p.17)

Ainda segundo o autor de *Foucault e a psicanálise*, a noção de “experiência trágica”, que Foucault discute ao narrar a experiência renascentista da loucura, poderia dizer algo a respeito de uma “essência da loucura”. Na linha de Roberto Machado, o comentador afirma que é essa instância essencial, manifesta na experiência trágica, forneceria ao trabalho histórico um valor positivo a partir do qual avaliar o itinerário da captura e do confisco da experiência da loucura:

É essa essência da loucura, identificada na “experiência trágica”, que se torna critério e julgamento de avaliação. A *História da loucura* é uma história “em negativo” (a do confisco da “experiência trágica”) a partir de um referencial – esta mesma experiência trágica – considerado “positivo” e por tomar como critério a “experiência trágica” acaba por realizar uma “recorrência às avessas”, isto é, do passado sobre o presente, que permite julgar a produção teórica sobre a loucura, sob dois pontos de vista: 1) considerando-se que é neste nível essencial que se pode encontrar a verdade da loucura, tal produção teórica é incapaz de enunciá-la (...); 2) é esta produção teórica, mascarada de cientificidade, a responsável pelo “golpe final” que se abate sobre a experiência trágica ao patologizá-la (Chaves, 1988, p.18).

*

Vimos que Foucault pretende realizar uma “arqueologia do silêncio”, sondar as camadas históricas e culturais que produziram o silenciamento da loucura e sua experiência. É essa relação de implicação entre as noções de loucura e experiência que constitui uma espécie de “fonte ontológica”, nos termos de Dreyfus e Rabinow (2010, p.3). Como para Gouhier, esses autores concebem esse compromisso teórico de Foucault com a noção de experiência da loucura, como um ponto de ligação com uma ontologia e uma hermenêutica profunda. Elaboração do contraste entre Razão e Loucura, que varia sob diferentes formas nas diferentes épocas e culturas,

que muda através dos tempos e que se assemelha a uma série de aproximações de uma condição ontológica inatingível de pura alteridade, que constitui o cerne da análise foucaultiana. Foucault parece ter pensado que havia ‘algo’ como uma loucura pura, buscada e encoberta por todas essas diferentes formas culturais (Dreyfus e Rabinow, 2010, p.13).

Segundo Dreyfus e Rabinow, a loucura apareceria no prefácio de 1961 como uma “forma fundamental de Alteridade, que ultrapassa os limites da razão e da ciência e (...) que parece explicar suas condições de possibilidade” (2010, p.13). Essa alteridade fundamental seria impassível às ações e agressões do poder, sempre persistindo indestrutível e irreduzível, ainda que reprimida e silenciada, ou ainda mascarada, pelas

práticas históricas e pelos discursos. Essa possibilidade de resistência inerente à própria alteridade que é essa experiência originária da loucura estaria manifesta de diversas maneiras nas obras artísticas e literárias destes criadores loucos ou trágicos que aproximam obra e loucura num espaço instável. Desse modo, “Foucault se pergunta se essa Alteridade é a abertura para uma ‘contestação radical’ da cultura ocidental” (Dreyfus e Rabinow, 2010, p.14). E a resposta aparece, ainda que discretamente ao longo da obra, como sendo positiva. Essa alteridade seria a própria persistência daquilo que é outro, e as suas manifestações na cultura, principalmente estéticas, seriam a própria instauração fugaz de um espaço de contestação e transgressão dos limites sobre os quais a cultura se constitui. Segundo Dreyfus e Rabinow, Foucault “aponta o ‘fulgor’ dos poetas Artaud, Hölderlin e Nerval que escaparam, de certo modo, ao ‘gigantesco aprisionamento moral’ e perceberam a experiência fundamental da desrazão que acena para além dos limites da sociedade” (idem, 2010, p.13).

Os comentaristas americanos afirmam que Foucault encontra na *Arqueologia do saber* uma forma de nomear o procedimento teórico-filosófico que havia realizado na *História da loucura*, de modo que sua crítica e elucidação do “reco a origem” seriam uma forma de autocrítica e de distanciamento da conotação ontológica de sua tese sobre a loucura. Nessa crítica, segundo Dreyfus e Rabinow, Foucault exprimiria que esse tipo de projeto estaria desde o princípio fadado a insucesso:

Essa referência a uma Alteridade absoluta para fundamentar e elucidar a história torna-se um pouco menos obscura em suas últimas análises do que em *As palavras e as coisas*, em que Foucault tenta elucidar o ‘reco e retorno à origem’. Ele analisa a busca de uma história (...) da experiência fundamental independente de qualquer contexto. Com os trabalhos de Heidegger em mente, ele mostra que esse processo filosófico como peculiar às formas mais desenvolvidas do pensamento moderno, apesar de fadado ao insucesso. De fato, Foucault tenta outros caminhos sem recorrer à fronteira ontológica, que nos define e nos é necessariamente inacessível, para formular o problema dos limites do conhecimento do homem sobre seu próprio ser e, assim, os limites e funções das ciências humanas (2010, p.14).

Para os comentaristas americanos, grande parte do esforço posterior do filósofo, será o de se desvencilhar dessa que era a “fonte” para todo o desenvolvimento da *História da loucura*. Para fazê-lo Foucault deveria, então, enfatizar o aspecto das instituições e das práticas de poder e dominação, excluindo uma pretensão filosófica mais profunda, como também excluindo a hermenêutica, segundo Dreyfus e Rabinow, quase teológica que o prefácio de Hamburgo expressaria. Os autores propõem, desse modo, que apliquemos a crítica foucaultiana da hermenêutica e da exegese à própria

obra de Foucault, questionando os pressupostos não justificáveis que a *História da loucura* traz:

À sua suspeita de que a loucura é uma experiência profunda e secreta, mascarada pela racionalidade e pelo discurso (...). Dessa forma, para Foucault, a noção de loucura como profunda alteridade aproxima-se perigosamente de uma ‘exegese que escuta, através das proibições, dos símbolos, das imagens sensíveis, através de todo o aparelho de Revelação, o Verbo de Deus, sempre secreto, sempre além dele mesmo (Dreyfus e Rabinow, 2010, p.15).

Segundo os autores, no livro *Nascimento da clínica*, “Foucault percebeu que sua inclinação para a profundidade hermenêutica fazia parte de tradição humanística que tentava ultrapassar e que, como tal, não nos conduzia a nada” (idem, p.15). Para eles, o essencial da *História da loucura* é aquele polo que sinalizamos como institucional ou sociológico – e não o do “drama filosófico” – ou seja, as “práticas disponíveis e seus efeitos, sem recorrer a fontes ontológicas secretas; o livro teria se fortalecido eliminando esse recurso à ontologia” (p.15). E foi exatamente o que Foucault tentou fazer nos anos 70.

Essas tentativas constantes de autocrítica e redefinição do sentido de *História da loucura* no âmbito geral da obra são retratadas por diversos comentadores (como Dreyfus e Rabinow, Pelbart, Habermas, entre outros), mas também pelo próprio Foucault, que em *diversos momentos*, contestará o conceito de loucura¹⁷⁵, bem como as possibilidades de uma filosofia da loucura ou de sua experiência fundamental e incondicionada.

*

Nerval, Nietzsche, Hölderlin, Artaud e Van Gogh são constantemente mencionados. Seus nomes, quase míticos, aparecem ao longo do livro, como um ponto para onde o desenvolvimento deste tende: explorar estas obras como permanência de uma linguagem, de uma experiência fundamental, questionadora, desestabilizadora. Figuras que mobilizam uma linguagem cuja estrutura é permeável à troca, a essa experiência selvagem e originária da loucura. No entanto, parece que somente ao falar da experiência trágica da loucura na Renascença, através de suas imagens, de como a arte a manifesta, e em alguns outros momentos, como os desenvolvimentos sobre o *Neveau de Rameau*, a busca dessa experiência, ou da filosofia da experiência da loucura

¹⁷⁵ Por exemplo, no *Nascimento da biopolítica* (2008, p.5), Foucault afirma literalmente que a loucura não existe.

aparece. Talvez porque, como foi dito anteriormente, a barreira de silêncio imposta historicamente a partir do gesto da “grande partilha”, não possa ser transposta.

Se lembrarmos do que escreve Blanchot (1986), veremos que Foucault não consegue tratar diretamente dessa loucura em estado puro que tanto o impressiona no primeiro prefácio. No entanto, apesar de acompanharmos os desdobramentos críticos comentados até aqui, cabe perguntar se o estatuto dessa noção de experiência não mais central e constitutivo da *História da loucura* do que se poderia imaginar. A tematização da centralidade dessa noção e todo o esboço filosófico que se realiza em torno dela equivale a colocar a questão pelo estatuto de autores como Blanchot e Bataille no pensamento de Foucault sobre a loucura nas décadas de 1950 e 1960, quando a tese é escrita. De fato, a ideia de uma experiência originária da loucura tem uma função relevante e central na obra, mesmo que ela não possa ser tematizada diretamente. Vimos que também esses pensadores, que expressam uma apropriação particular de Nietzsche na França - e aos quais Pelbart (1989) se refere como *pensadores do Fora* - não podem ser negligenciados como centrais ao projeto filosófico de Foucault. Se adotarmos esse ponto de vista, a noção de experiência é um ponto de apoio para que a narrativa da história da loucura se faça no sentido contrário ao esquecimento histórico dessa experiência trágica fundamental em que Foucault entreve a loucura, dessa “estrutura imóvel do trágico”.

Esse fundamento não tematizado de toda a tematização possível em *História da loucura*, aparece de modo esquivo em espectros que rondam o texto do início ao fim. Artaud e Nietzsche, Nerval e Hölderlin são quase referências míticas. A experiência fundamental e originária de que fala Foucault parece apenas aparecer em alguns momentos, enquanto que uma “história da experiência” é efetivamente realizada. Nesse sentido, o que Foucault chama de “história da experiência”, não diz respeito à experiência originária à qual não se pode recuar através da história, mas às formas de, como dirá Machado (1981), “percepção” e “conhecimento” da loucura, que configuram historicamente nossas possibilidades de relação - social, cultural, datada e localizada - com este objeto.

A importância de uma filosofia da experiência na formação do pensamento de Foucault é salientada por autores como Macherey (1985), Frayze-Pereira (1985), Machado (2005). Apesar dessa centralidade, na *História da loucura*, a experiência

aparece de forma ambígua. Ela pode ser encontrada ao lado do aparato histórico de captura e classificação da loucura em um dado momento em uma dada cultura ou sociedade – quando Foucault afirma, por exemplo, que a loucura só é possível em uma sociedade, e nas formas de experiência, percepção, classificação, inclusão e exclusão próprias a ela. É nesse primeiro sentido que o autor inclui as formas científicas explicitadas de percepção e conhecimento da loucura e do louco enquanto objetos dados historicamente, bem como as formas sociais de relação com o louco – de modo que a história da loucura realizada por Foucault não é uma “crônica das descobertas ou uma história das ideias”, mas sim a história do “encadeamento das estruturas fundamentais da experiência” (Machado, 2005, p.34). Nesse sentido, podemos localizar com Foucault duas formas fundamentais que competem, a experiência trágica, e a consciência crítica. Mas é também nesse sentido que podemos perceber que experiência é aquilo que se realiza por uma cultura ou uma sociedade, coletivamente, na história¹⁷⁶. A experiência seria uma espécie de configuração pela qual uma cultura concebe, percebe e constitui objetos e sujeitos, bem como seria a forma prática e concreta com que se relaciona com eles.

Aqui, é interessante acompanhar o pensamento de Frédéric Gros em relação à possível distinção conceitual ideia de experiência originária com relação à experiência fundamental. Para Gros, Foucault já havia constatado, no prefácio de Hamburgo, essa impossibilidade de se falar em uma loucura pura desde dentro da história. Essa estaria em seu exterior, como “fonte”, como condição de possibilidade, estrutura ou ainda “transcendental da história” (2000, p.30). Segundo o autor, “A loucura pura não existe na história. É ‘pura origem (...) e resíduo último’. Não há sequer história senão desde um um arrancamento à loucura” (idem, p.31). Assim, dessa loucura originária e da divisão trágica que a razão opera em relação a ela, se desprende a experiência histórica e também as diferentes “experiências fundamentais dadas na história” (idem, p.31). Desse modo, para Gros, as diferentes formas pelas quais uma dada cultura faz uma dada experiência da loucura em uma determinada época se vincula a uma forma respectiva de reatualização da divisão (entre razão e desrazão), ou seja, a colocada em ação da estrutura fundamental da partilha, da divisão, da exclusão. Essa colocada em ação é

¹⁷⁶ Isso fica claro na carta ao professor sueco Lindroth, na qual Foucault, ao explicar seu projeto de tese, afirma que Até o século XIX, “*Il n’y a pas eu de savoir objectif de la folie, mais seulement la formulation (...) d’une expérience (...) de la Dérison...*” (Eribon, 1989, p.107).

particular e diferente em cada época histórica e, por sua vez, determina aquilo que será a experiência coletiva de uma época em relação ao louco e à loucura. Para Gros, a sutileza é a seguinte: a experiência fundamental é uma espécie de formatação, de determinação, de configuração e limitação de uma loucura originária. Assim, haveria de um lado a experiência trágica originária – fonte ontológica, reserva metafísica de tudo que a loucura é na história – e, de outro lado, as experiências fundamentais dadas historicamente, que seria como figuras particulares, diferentes formas de colocada em ação da divisão entre razão e desrazão. E, assim, os conteúdos e documentos históricos analisados por Foucault poderiam revelar diretamente os traços da experiência fundamental renascentista, classicista e moderna da loucura, mas poderiam apenas apontar, indiretamente, para a existência de uma experiência originária da loucura, para uma loucura fora da história, que foi confiscada pelo gesto fundamental de divisão necessário à cultura, apropriada, em uma figura particular, na história. Quanto a esses rastros e esses documentos, Gros percebe a centralidade das obras de arte como momentos privilegiados de expressão de uma experiência fundamental. Dessa forma, seria possível distinguir, por exemplo, a experiência fundamental renascentista por um divórcio que ainda mantém ligadas razão e desrazão em um drama épico; a experiência fundamental classicista por uma consumação da separação; a experiência moderna pelo esquecimento dos gestos de divisão, pela redução da divisão trágica à diferença entre normal e patológico (o que faz da *História da loucura* uma história das condições de possibilidade da psicologia) e pelo reencontro da desrazão pela linguagem (Gros, 2000, p.32). As três grandes épocas que organizam a *História da loucura* seriam três experiências fundamentais da loucura, derivadas de uma experiência originária, de seu rechaço e de seu esquecimento. Segundo Gros:

As três grandes épocas da loucura constituem, ao menos nos termos do prefácio, três atos de um relato contínuo. Relato do esquecimento da loucura, um pouco no mesmo sentido que, para Heidegger, cada época desdobra uma configuração específica de esquecimento do Ser, até a obliteração total na técnica, que, em Foucault, corresponderia à medicalização da loucura: o esquecimento mais massivo e, simultaneamente, por isso mesmo (...), possibilidade de uma reconquista, de ver brilhar novamente o relâmpago de uma loucura pura. Nesse ponto, tanto em Heidegger como em Foucault cintila a obra poética de Hölderlin (2000, p.32-33).

Assim, a forma como a loucura aparece historicamente remete à estruturação de uma experiência, que pressupõe teoria, práticas, discursos, normas, formas de percepção, etc. Todos estes são, por sua vez, constituídos na história, em cortes epocais, de modo que, por um lado, a história da loucura é o estudo dos dispositivos que a

capturam (o que poderíamos referir como história das experiências que, em diferentes situações ou épocas, nossa cultura fez da loucura), mas, por outro, seria a história das relações pelas quais a loucura resiste. Segundo esse ponto de vista, a experiência fundamental da loucura, seria sempre a experiência que uma dada época e uma dada cultura e sociedade fazem da desrazão.

Por outro lado, *experiência*, em *História da loucura*, remete também àqueles aspectos silenciosos, que escapam a toda estruturação e conformação histórica. Afinal, as formas históricas de experiência da loucura, poderiam ser vistas – em consonância com o prefácio de Hamburgo – como formas limitadas e culturais, por isso contingentes e históricas, de tornar vivível e passível de experiência uma alteridade ilimitada e mesmo anterior à história. Tal outro - não vivível no tempo e no espaço finitos da cultura e da história - forneceria como que a substância ou a matéria a ser informada, configurada, formata e limitada pelas experiências variáveis que cada época faz – de modo a tornar a loucura não só uma experiência cultural, mas a torná-la culturalmente possível com colocação de limites¹⁷⁷. Assim, se é aquilo a que se colocam limites, a experiência da loucura remete àquilo que está sempre fora da captura, da objetivação e da determinação histórica. Seria chamada de experiência apenas de modo equívoco, pois não é experiência vivida, nem experiência para um sujeito. E essa dimensão também deve compor do ponto de vista normativo uma história que seja efetivamente da loucura¹⁷⁸.

A presença dessa ambiguidade constitutiva da noção de experiência fica clara na afirmação de Foucault, onde aparecem exatamente estes dois sentidos – aquele da experiência histórica de captura e classificação, e aquele da experiência trágica, imóvel e primordial que é sua condição de possibilidade – e que é simultaneamente, a fonte de toda a resistência à captura:

Fazer a história da loucura quererá então dizer: fazer um estudo estrutural do conjunto histórico – noções, instituições, medidas jurídicas e policiais, conceitos científicos – que mantêm cativa uma loucura cujo estado selvagem jamais poderá ser restituído nele próprio; mas, na falta dessa inacessível pureza primitiva, o estudo estrutural deve remontar à decisão que liga e separa, ao

¹⁷⁷ Devo essa reflexão a Jon Simons (1995).

¹⁷⁸ Uma história capaz de opor a dialética da história, como afirma Foucault, às estruturas imóveis do trágico (2010b, p.155). Conforme Foucault, “Isso quer dizer que não se trata de uma história do conhecimento, mas dos movimentos rudimentares de uma experiência. História não da psiquiatria, mas da própria loucura, em sua vivacidade antes de toda captura pelo saber” (2010b, p.157). Trata-se assim, da experiência que é também o “barulho surdo debaixo da história” (p.157).

mesmo tempo, razão e loucura; deve tender a descobrir a troca perpétua (...). Assim, poderá reaparecer a decisão fulgurante, heterogênea ao tempo da história, mas inapreensível fora dele, que separa da linguagem da razão e das promessas do tempo esse murmúrio de insetos sombrios (Foucault, 2010b, p.158).

Também é possível, com Machado, falar em uma flutuação terminológica do termo experiência, “que pode dificultar a compreensão da argumentação que o livro desenvolve e os pressupostos que a possibilitam” (1981, p.63). Como orientar-se, então, em meio a essa proliferação dos sentidos que experiência e loucura adquirem nos entrelaçamentos que aparecem no livro de Foucault? Talvez devamos distinguir alguns dos usos fundamentais mobilizados no texto de *História da loucura*:

Assim, por exemplo, o termo experiência é utilizado no sentido de percepção, no sentido de conhecimento, em um sentido mais vasto que engloba percepção e conhecimento, mas também no sentido, bastante diferente, de uma experiência fundamental, originária da loucura (...). É importante também assinalar que Foucault emprega o termo sensibilidade no mesmo sentido de percepção (Machado, 1981, p.63).

Trata-se da experiência enquanto aquilo que escapa e ao mesmo tempo torna possível. É nesse nível que Dreyfus e Rabinow encontram a fonte ontológica da *História da loucura*. E este é precisamente o nível que Foucault relaciona ao trágico. Mas, também, estão em jogo nesse conceito os sentidos sociais, históricos, determinados, vinculados a configurações específicas do conhecimento, da percepção e do poder.

*

Ora, como foi visto, o projeto foucaultiano não foi aquele de escrever uma história da psiquiatria ou da medicina na sua relação com a doença mental. No entanto, poderíamos nos perguntar o porquê dessa opção, até agora um tanto obscura, de “dar a voz à loucura”. Primeiramente, talvez fosse possível responder que essa escolha se vincula a empresa de criticar uma reificação, diferenciando desrazão, loucura e doença mental. Esse dar a voz à loucura seria a única maneira de escapar a uma ilusão retrospectiva imposta à história pelos saberes médico-psi, que pela força e violência da interpretação imporiam a ela a verdade de seu próprio objeto e a verdade à qual têm acesso. Este procedimento, esta opção de Foucault, contribuiria para que atentássemos

para diversas manifestações da loucura, no decorrer da história, exteriores à classificação médica ou à organização psicopatológica. Poderíamos vislumbrar uma diversidade de formas históricas - prévias à doença mental - da aparição histórica da loucura. Cada uma dessas figuras fazendo-nos retroceder, uma a uma, àquele que seria o “grau zero”, a “experiência não partilhada”, onde essa experiência não teria sido ainda confiscada e capturada na dialética da história. Ou seja, a análise histórica de cada uma dessas figuras nos faria retroceder, não só até o momento em que se instaura a partilha – em que é tomada a escolha fundamental de nossa cultura em manter a loucura em sua exterioridade, mas também ao momento do silenciamento e do ocultamento da experiência da loucura. Poderíamos ainda afirmar que a proliferação das figuras da loucura na história, sempre em relação com um poder soberano que com ela interage, começa com o gesto da partilha. Daí dizermos, também, que a loucura mesma, e a experiência da loucura, serem o ponto que possibilita a abordagem de Foucault daquilo que se dá na história das relações entre poder e figuras da loucura. Conforme Macherey:

Foucault escreve, em *Maladie mentale et psychologie*: ‘Todas as histórias da psiquiatria, até este dia, quiseram mostrar no louco da Idade Média e da Renascença um doente ignorado (...). Teria sido necessário esperar a objetividade de um olhar médico (...) para descobrir a deterioração da natureza (...)’. A leitura recorrente da história projeta até nas formas primitivas, que lhe atribui essa verdade final que corresponde apenas, em última análise, ao ponto limitado a partir do qual ela age, como se houvesse uma única loucura que primeiro foi ignorada como possessão, para depois ser conhecida, reconhecida, como doença mental (1985, p.58).

O risco que Foucault encontra na retrospectiva monológica, que seria uma história da psiquiatria, seria a afirmação da existência substancial do objeto ao qual se aplica o conhecimento médico psiquiátrico, a doença e o doente mental, “para lhe conferir a perenidade de direito de um saber único, que atravessa a história inteira”, como se a loucura, enquanto doença, estivesse desde sempre instalada na objetividade do mundo, como se as patologias que hoje concebemos estivessem já no cerne da loucura, apenas esperando um saber positivo capaz de abordá-las, conhecê-las e dominá-las. No entanto, “a continuidade que tal representação supõe não possui nenhum fundamento” (Macherey, 1985, p.58).

Ora, tal ilusão retrospectiva, se seguirmos o caminho apontado por Macherey, pode nos apontar uma operação fundamental realizada pelo saber positivo em relação a todas as formas anteriores de percepção ou manifestação da loucura, a partir da noção

moderna de doença mental e alienação – a do *confisco*: “Foucault fala do ‘confisco’ das diversas experiências da loucura que é efetuado no conceito mesmo de doença” (p.59). Assim, a loucura, em sua forma e origem selvagens, dando-se a diversas formas de experiência estruturadas na história, é silenciada e aprisionada nos domínios dos conceitos de doença mental (e das práticas que os possibilitam e os garantem, como o internamento levado a cabo na Idade Clássica). O confisco é discursivo e científico, diz respeito a um saber - o que será chamado por Machado (1981) de “conhecimento” -, mas é também efetivo, prático, concreto – estando assim vinculado a instituições e a uma função histórica de exclusão, que é aquela que aponta diretamente para os nossos hospitais psiquiátricos e outros dispositivos de poder (“percepção”).

Esse *confisco* diz respeito à submissão e redução retrospectiva de todas as outras formas históricas de experiência da loucura a uma única – aquela estabelecida por uma psicopatologia, e que guardaria a verdade de todas elas. Por outro lado, há de se supor que existe algo a ser efetivamente capturado, confiscado a partir do exterior, uma exterioridade radical, espécie de experiência originária anterior aos limites de uma constituição histórica – ao mesmo tempo não vivível em estado selvagem e originário, mas que possibilita a diversidade das formas e estruturas históricas de sua vivência, bem como as capturas que se realizam da loucura.

Este algo exterior e anterior, que permite, na história, a diversidade das formas singulares de vivência da loucura, espécie de ponto ou plano no qual se apoia a *História da loucura*, é essa realidade movente que se oculta à história, de modo que a própria história das figuras singulares e determinadas da loucura seria já um esquecimento dessa realidade primeira, que é, ao mesmo, condição de possibilidade para que todas se manifestem. Conforme Roberto Machado:

O ponto básico é que toda a argumentação do livro pressupõe a existência de uma experiência fundamental da loucura. Isto é, a questão da loucura é aqui situada não só como figura histórica, como produção prático-política e teórico-científica, de que ele investiga o momento da constituição e as etapas da transformação, mas também como experiência originária, mais fundamental do que suas figuras históricas, e que justamente teria sido encoberta, mascarada, dominada pela razão, embora não tenha sido destruída (1981, p.93).

Assim, a pesquisa histórica de Foucault atinge um limite intransponível – o gesto da exclusão original da loucura, o gesto da partilha, para além do qual somente uma filosofia da loucura e de sua experiência fundamental poderia avançar. No entanto, esse avanço se depara com a ausência total de suporte e concretude histórica, de modo que

não há - exceto alguns rastros na arte, na literatura, nas imagens, na linguagem - uma manifestação que possa ser referida à loucura em sua pureza. Desse modo, sendo o que chega pela arte e pela literatura, murmúrios e restos de algo inatingível, toda a aproximação da loucura originária só pode ser feita por via negativa ou indireta, como havia apontado Blanchot (1986), sendo possível somente falar positivamente da loucura a partir de suas relações com o poder. Assim, afirma o próprio Foucault – “Por um lado, inteiramente excluída, por outro, inteiramente objetivada, a loucura nunca se manifestou por si mesma e com sua própria linguagem”.

Foucault, em “Loucura, literatura e sociedade”, entrevista concedida no Japão, localiza a grande ruptura, que marca o ponto de torção do tratamento ocidental dos insensatos, no século XVII; aí, ter-se-ia realizado uma escolha fundamental que transmuta definitivamente o caráter de uma marginalidade até então mitigada, acompanhada de alguma integração social, numa nova realidade social, cultural e institucional: o internamento. E é exatamente ele que teria marcado uma escolha fundamental em nossa história. Desse modo, a história da loucura na Idade Clássica, não atinge nunca a loucura mesma, mas é a história do que define o período em relação ao tratamento dos insensatos, o “grande internamento”. Essa visão está presente no desenrolar da tese de Foucault. Roberto Machado, por sua vez, afirma que o processo de exclusão da loucura tem início no Renascimento,

momento em que começa *Histoire de la folie* que faz suas as palavras de Artaud, quando afirmava que o Renascimento foi uma diminuição do homem por ter deixado de lado e desclassificado um aspecto ameaçador, um elemento básico do homem, que foi visto como perigoso: a desrazão no sentido de loucura como experiência fundamental (1981, p.94).

E este processo de exclusão, de negação de algo fundamental, não é, entretanto, capaz de destruir definitivamente aquilo que nega, de modo que a loucura, ainda que inatingível e abafada, abaixo da história, oferece uma ameaçadora resistência, subsistindo aos processos de confisco e silenciamento, acompanhando surdamente o desenrolar da história. Essa loucura discreta e esquecida emerge e transborda na linguagem que se aventura rumo à ausência de obra, a literatura de alguns dos artistas e filósofos que são mencionados por Foucault. Segundo Machado:

Realidade originária, essência primitiva, a desrazão, não como forma específica de negação da loucura, mas uma resistência ameaçadora foi, portanto, calada, sufocada, embora ainda subsista. Foucault não faz a história positiva desta desrazão. Limita-se a afirmar que ela continuou se expressando em personagens como Goya, Nietzsche, Van Gogh, Nerval, Hölderlin, Artaud, etc.

O que lhe interessa é realizar uma história negativa da loucura, isto é, uma história crítica, normativa, judicativa a partir de um valor considerado positivo (1981, p.94).

Desse modo, fica clara a maneira como a experiência da loucura funciona como espécie de suporte de toda a crítica e a destituição epistemológica que Foucault faz da psiquiatria e da medicina mental de seu objeto. Além disso, é possível compreender como Foucault empreende a tarefa nietzschiana de avaliar a história da razão que narra a medicina a partir de um outro valor, isto é, a partir de uma fonte normativa, para usarmos a expressão de Machado (1981), que não advenha do interior dessa ciência segura de sua história. Só é possível avaliar criticamente essa história, assumindo um outro valor, que será a existência de uma experiência fundamental da loucura. Ainda que ela não seja atingível mediante o trabalho histórico, ela orienta esse trabalho, tornando possível que Foucault critique a correspondência entre loucura e doença mental e critique a relação reificada de domínio da psicologia e da psicopatologia sobre a loucura. Assim, se do ponto de vista da história, as diferentes capturas locais da loucura pelo poder só são possíveis porque há algo anterior passível de ser confiscado, mas do qual todas as figuras singulares resultantes desse confisco ontologicamente dependem; do ponto de vista historiográfico, só é possível empreender a história dessas capturas e da relação do poder com seus objetos sem reificá-la, a partir de um outro ponto de vista, que é dado pelo valor não do domínio de uma razão que se purifica daquilo que não controla e domina, mas exatamente do polo oposto. Desse modo, a ontologia que podemos localizar na *História da loucura*, é apenas o horizonte que possibilita a tarefa proposta no livro por Foucault, e não sua temática principal. Além disso, poderíamos chamá-la de uma ontologia negativa, na qual todo o trabalho histórico e filosófico não seria capaz de atingir a positividade da loucura, de modo que todo e qualquer acesso a ela seria indireto e esquivo, como parece sugerir Blanchot (1986, p.12). A função dessa ontologia seria, se seguirmos Roberto Machado (1981), normativa. Forneceria ao historiador uma perspectiva desde a qual avaliar a história do avanço de um poder soberano instaurado sobre a loucura. Essa avaliação encontra, desse modo, também a luta entre poder e loucura à qual quer calar, fornecendo um caminho possível, ainda que discreto, para pensarmos as resistências oferecidas por essa loucura que, mesmo calada, não cala e não quer calar. Uma loucura que, mesmo em silêncio, mesmo trancada nas celas e isolada entre os muros e as cercas do internamento – e, posteriormente, do manicômio -, não pode ser completamente dominada ou destruída. Explica-nos o autor:

É por isso que a hipótese de uma loucura originária, não inteiramente dominada pela razão e em luta contra ela, é importante: só esta experiência é capaz de dizer a verdade da psiquiatria, isto é, de situá-la com relação ao processo de implantação de uma razão que sufocou, aprisionou e procurou destruir a loucura (Machado, 1981, p.94).

Para interromper nossa discussão fazendo referência ao caráter problemático e tenso dessa tese de Foucault a respeito da experiência da loucura, trazemos o comentário de Pelbart sobre o modelo filosófico adotado por Foucault:

Sabemos quão polêmica é essa tese. Ela equivale a dizer que uma experiência fundamental da loucura, reprimida pela história, persiste *por trás* da história ou debaixo dela. Como se, para além das manifestações da loucura enquanto produções históricas, sociais, teórico-científicas, existisse, num outro nível uma outra experiência, mais originária, que teria sido recoberta e reprimida por esta. Foucault fez posteriormente, e repetidas vezes, a autocrítica severa deste modelo, e insistiu para que a *História da loucura* não fosse lida como uma história do referente, mas da percepção (1989, p.62).

6 Arte e estética na *História da loucura*

Rainer Rochlitz, refletindo sobre o estético e o artístico, retoma o sentido grego de *aesthesis*. Este sentido pressuporia uma experiência sensível e remontaria à ideia de percepção. Ora, a *História da loucura* é uma história arqueológica da percepção, como parecem apontar diversos de seus leitores, dentre os quais Roberto Machado (1981). O próprio Foucault afirma a dimensão estética que acompanha a produção do gesto de exclusão em um dado momento histórico, mostrando que a construção contingente dessa estrutura, mais permanente, de exclusão e repulsa remete a valores estéticos, temas imaginários e perceptivos. *História da loucura* pode se encarada como a história da construção de uma figura, de um objeto que se dá à percepção: o louco enquanto doente mental. Segundo Frédéric Gros, desde os primeiros trabalhos de Foucault sobre doença mental, a expressão estética ocupa um lugar central, como também a ideia de que “há uma história das figuras da loucura” (p.18). Mais do que isso, tece a trama das imagens que historicamente a loucura assume, e os traços através dos quais aparece o rosto do louco na história. Há uma construção visual e imagética da desrazão que acompanha a produção histórica de um olhar objetivo voltado ao louco e ao insensato.

Não só a imagem, com também as expressões literárias e textuais, tem um estatuto de fonte histórica privilegiada na análise historiográfica que Foucault empreende em sua tese. Como foi discutido no capítulo “Experiência e loucura”, um dos sentidos da ideia de “experiência fundamental”, tal como explica Gros, é a forma como uma dada época experimenta e percebe a loucura: quais são suas formas de limitar sua experiência da loucura? Como, em uma dada época, a razão se desprende, se diferencia da desrazão? Quais são as formas sociais de repulsa em relação ao louco? Que sinais visíveis permitem identificá-lo ou excluí-lo? Assim, cada época atualiza a seu modo - e com diferentes limites e conteúdos históricos - a divisão trágica, a estrutura fundamental de exclusão em relação à loucura. Desse modo, é possível determinar “momentos privilegiados de *expressão* em que a experiência fundamental de uma época assinala diretamente a estrutura metafísica da divisão. Trata-se essencialmente de obras de arte” (Gros, 2000, p.33). O autor estabelece, então, as obras que expressam de forma mais sintética ou representativa a experiência fundamental feita por cada época:

- Bosch, Grünewald e Brueghel para a desrazão do Renascimento (...);
- *A Andrômaca* de Racine para a desrazão clássica;
- *O sobrinho de Rameau* de Diderot, Sade, Goya, Nerval, Hölderlin, Nietzsche, Van Gogh, Roussel e Artaud para a desrazão moderna (Gros, 2000, p.33-34)

Assim, segundo Gros, pode-se compreender melhor a “importância estratégica das fontes literárias ou pictóricas” na *História da loucura*. Elas são como que “*la punta que asoma la experiência fundamental de uma época*” (Gros, 2000, p.35). É segundo esse ponto de vista – historiográfico – que Gros interpretaria a importância da arte na *História da loucura*, bem como seu recurso constante à literatura e a preocupação de Foucault com “uma certa forma de presença da loucura na literatura”, que sinalizamos anteriormente. A valorização da expressão artística, na tese de Foucault, surpreendentemente retomaria ainda temas e conceitos de seu trabalho sobre imaginário em Binswanger. Segundo aponta Gros, a expressão artística concorre para “manifestar a experiência estruturante da desrazão: o imaginário (o sonho segue sendo a experiência decisiva) recupera de imediato os rasgos [*desgarramiento*] da desrazão” (2000, p.35). Nesse sentido, aponta o autor, haveria uma

história das imaginações da desrazão: por exemplo, de Bosch a Sade assistimos ‘uma das maiores conversões do imaginário ocidental’ (...), a saber, a passagem das imagens de ‘conflito cósmico’, de invasão de outros mundos, às da contradição dos apetites humanos (o sexo e o assassinato, o desejo e a crueldade, etc). Para a era clássica, não há imaginário objetivo da desrazão porque esta, precisamente, não é mais que um vão fantasma, quimeras irreais do sonho” (idem, p.35).

Além disso, Gros aponta para o fato de que as obras artísticas poderiam falar da loucura somente desde dentro das limitações concretas que a cultura e a história impõem à loucura. Assim, ainda que a experiência fundamental (de uma época) se comunique com uma desrazão como loucura pura, no caso das expressões artísticas em que esta última aflora, essa experiência fundamental “introduz (...) procedimentos históricos da insustentável loucura” (p.35). Assim, se vemos uma loucura ilimitada, totalmente outra, manifestar-se precariamente nas obras de arte, ameaçando ou contestando os limites de uma cultura e uma sociedade, por isso atribuindo a essas obras um caráter transgressor, por outro lado, segundo Gros, as obras só são possíveis em sua historicidade e, expressando a loucura, estariam elas mesmas incluídas no jogo de

limitação dela realizado na cultura: seriam elas mesmas lugar da instauração do jogo entre transgressão e limite¹⁷⁹.

Gros mostra, então, esse papel chave, na argumentação de Foucault, das obras artísticas. Além disso, as obras estéticas seriam fontes históricas, fontes pictóricas e literárias capazes de contar uma história da loucura desde outro lugar que não aquele dos discursos psiquiátricos. Fontes que talvez permitissem o acesso a uma dimensão mais fundamental da loucura do que aquela organizada e sistematizada pelos saberes. Assim, com Gros é possível notar a importância das obras de arte como documentos. Segundo Rajchman:

Apoiando-se numa preocupação manifestada pela historiografia francesa recente, ele [Foucault] trata a literatura ou a arte não como uma tradição de grandes obras nem como um grupo de textos referindo-se mutuamente na teia infinita da intertextualidade, mas como *documentos*... (1987, p.32).

Ainda que Foucault não se queira um historiador das artes, e fale sempre a partir de uma posição supostamente não especializada a respeito delas – “não sou historiador de arte” (2006a, p.78) -, é possível localizar vários indícios dos vínculos de Foucault com esse universo. Dentre eles os textos sobre música, cinema e pintura, mas também referências a autores canônicos da estética ou da história da arte. Por exemplo, a referência às leituras das publicações do Warburg Institute (2006a, p.77) ou a Panofsky. De fato, no texto “Palavras e imagens”, de 1967, Foucault se declara um “panofskiano neófito” (2005b, p.78). Foucault era um entusiasta, em sua obra, daquilo que ele próprio denominou em pintura “a restauração dos direitos da imagem” (2005b, p.298).

Há, assim, uma dimensão fundamental da imagem e suas abordagens na *História da loucura* e em geral na obra foucaultiana. Essa construção que se situa nas bordas do estético se faz presente desde as primeiras obras de Foucault, como o prefácio sobre Binswanger. Como veremos, diversas mobilizações da imagem e da arte atravessam a obra foucaultiana, introduzindo o momento estético - visual ou textual - de maneira constitutiva na obra. Será possível discutir a *questão da imagem e do visual na obra de Foucault*. Na *História da loucura*, esse momento estético tem sempre uma força

¹⁷⁹ Essa reflexão sobre a inevitável historicidade e pertença das obras a determinações e limitações culturais pode auxiliar na compreensão da ideia da “loucura como ausência de obra”. Se a loucura é aquilo que está além dos limites da cultura e da história, como espécie de experiência selvagem, exterior, originária, ela só pode ser ausência de obra, dado que uma obra só pode acontecer ou se constituir no horizonte finito e determinado da cultura. Uma vez que há loucura “pura”, é impossível haver “obra”, há só “inoperância” ou “desobramento”. Por isso as obras nas quais emerge o vulto da desrazão estão sempre na borda do abismo da ausência de obra. Essa ideia é sugerida por Foucault no último capítulo da *História da loucura*, “O círculo antropológico” (2005a).

considerável na argumentação e exposição de Foucault. Basta lembrarmos o recurso à arte e às imagens que mobiliza na explicação da diferença entre experiência trágica e consciência crítica da loucura, que será discutido mais adiante.

Cabe perguntar, além disso, se há uma estética própria à *História da loucura*, principalmente a partir da referência nietzschiana à experiência trágica que Foucault desenvolve. Poderíamos dizer que sim, e que a própria ontologia ou fonte ontológica da obra é, em larga medida, estética. Se por um lado ela pode ser classificada como ontologia da linguagem (e aqui a referência à literatura e a obras como as de Mallarmé é imprescindível), devemos, no entanto, reintegrá-la a uma série de momentos imagéticos que fazem parte dessa arqueologia da percepção.

A filosofia da experiência, sobre a qual, como vimos, Foucault apoia sua história da loucura desde outros parâmetros que não os da psicologia instituída e reificadora, é, simultaneamente, uma estética. Uma estética do Fora, da experiência do Fora, em grande parte amarrada à obra de Blanchot, como mostram claramente Machado (2005) e Levy (2011). Mas é também uma estética da transgressão, da experiência limite, uma estética que acompanha toda a possibilidade de resistência, pois por vezes, os atos mesmos de resistência são estéticos (basta que nos lembremos das diversas afirmações de Foucault, neste período, sobre o espaço literário como espaço de transgressão e contestação – espaço onde a linguagem pode reencontrar suas manifestações mais fundamentais silenciadas, como a loucura; e pode, ao mesmo tempo, contestar os valores vigentes mostrando o não mostrável ou o não vivível). Experiência limite e experiência do fora constroem essa estética de fundo de *História da loucura*, e são temas marcantes da produção de Foucault no período arqueológico. Blanchot e Bataille são presenças constantes.

Através desses autores Foucault vincula-se também a uma outra tradição estética, a do trágico¹⁸⁰. O trágico e a tragédia são referências constantes e, no seu esquecimento, ocultamento e silenciamento a experiência clássica e moderna da loucura se produzem. Essa ênfase no trágico, bem como as incursões de Foucault sobre a temática atestam a influência nietzschiana, confirmada por comentadores e críticos, de

¹⁸⁰ Uma das chaves para a compreensão do trágico nesse momento da obra de Foucault, talvez possa ser encontrado na leitura que Maurice Blanchot (2007) faz de Pascal como um pensador trágico. Também o jovem Nietzsche é uma influência visível nessa concepção. Fica para outra ocasião a discussão da noção de trágico em Michel Foucault.

Habermas (2000) e Machado (2005). O jovem Nietzsche é ainda um ponto de encontro entre Foucault e literatos e pensadores estéticos, como Bataille: o conceito batailliano de experiência ou de erotismo pode ser relacionado com a visão foucaultiana da loucura, bem como da crítica do sujeito constitutiva da arqueologia.

Além de todas as ressonâncias, podemos localizar na *História da loucura* uma estética da transgressão, da transgressão política, mas também da transgressão literária e artística. Essa referência heroica ou mítica aos artistas, filósofos e literatos loucos ou trágicos ajuda na própria composição da imagem do que significa resistir em *História da loucura*. Essa resistência se vincula também na reaproximação ou no transbordamento ou emergência de uma experiência fundamental reprimida e silenciada. Gutting (1994) fala dos heróis estéticos de Foucault, dos artistas transgressores cujos vultos pairam sobre a *História da loucura*, e mostra também o gradual abandono dessa imagem, dessa estética da resistência como transgressão artística, em prol de uma concepção mais estritamente política e engajada com a realidade dos movimentos contestatários de seu tempo. Também Simons (1995) escreve sobre essa mudança em *Foucault and the political*, no capítulo “*Transgression and aesthetics*”.

Podemos dizer ainda que essa estética que permeia a *História da loucura* - agrupando em torno de si noções com a de *experiência trágica*, *Exterior, limite*, *linguagem esotérica*, *ausência de obra* - é o reduto da ontologia não explicitada que a estrutura, dessa fonte ontológica ou filosofia da experiência que está no cerne do livro. Foucault não aprofunda estes aspectos filosóficos, mas aprofunda-se nas imagens e linguagens da loucura, que preserva, no entanto, nesse “fora”, nesse “lugar sem lugar”, de onde falam as vozes transbordantes da loucura anterior à história.

*

6.1 A loucura entre sofrimento psíquico e subversão estética

Já na introdução de seu livro *Da clausura do fora ao fora da clausura*, Pelbart expõe uma certa polaridade que habita, hoje, nossa percepção da loucura, trazendo a posição do psicanalista e crítico literário Jean Starobinski, segundo o qual “existiriam hoje dois enfoques correntes, distintos e irreconciliáveis sobre a loucura: o clínico e o cultural” (Pelbart, 1989, p.13). No âmbito do primeiro, estariam os psiquiatras e

terapeutas “ocupados exclusivamente com o sofrimento psíquico”; no do segundo, estariam “os estudiosos fascinados pela loucura, interessados tão somente naqueles aspectos que confluem em nossa modernidade cultural, poética ou filosófica” (1989, p.13). Esta cisão na percepção da loucura, ou melhor, nessa relação com a loucura e os loucos, envolveria aspectos valorativos, normativos, estéticos, perceptivos, teóricos, e estaria imersa em uma atmosfera de conflito. A distância entre as duas percepções ou experiências poderiam ser assim sinalizadas:

É inegável: os que convivem com os loucos reais consideram a loucura antes de mais nada como dor e ruína; os que vivem distantes dela – fisicamente ao menos – são os que mantêm acesa a chama de um imaginário ancestral sobre a insensatez. Para os primeiros a produção psicótica é sintoma patológico; para os últimos, é vanguarda cultural e estética, quando não política, como no caso dos surrealistas (idem, p.13).

Desse modo, é possível situar, oscilando entre dois polos incompatíveis, nossa visão da loucura: “*Sufrimento psíquico e subversão estética*” (p.14). A posição de Michel Foucault, entretanto, não parece estar localizada, ao menos totalmente, em nenhum desses dois polos que, segundo pontua Pelbart a partir da opinião de Starobinski, são constitutivos de nossa experiência moderna da loucura. Pois Foucault, apesar de toda a sobrecarga de uma concepção cultural da loucura, que invadiria outros domínios de produção, como a literatura e a arte, não pôde se desfazer – mesmo que tenha por vezes priorizado tal enfoque “cultural” - da percepção histórica das práticas repressivas engendradoras de sofrimento e ruína, para aqueles indivíduos aos quais é colado o diagnóstico. Desse modo, o trabalho histórico de Foucault o levaria a uma percepção “concreta” dos “loucos reais” e das suas condições concretas de existência, o que o aproximaria de uma visão ardua à apropriação da loucura pelas vanguardas ou pela literatura, desvinculando-a de sua condição de exclusão social. São as dilacerações, os rumores e os suplícios trazidos pelos arquivos históricos, bem como o próprio contato do filósofo, então estudante de psicologia, com a realidade hospitalar¹⁸¹ que trazem a Foucault uma visão não ingênua, que fazem com que escape a todo o momento de uma concepção que encontraria na loucura e nos loucos o equivalente ou a fonte de criações de vanguarda artística ou a uma celebração dionisíaca. O aspecto trágico que advém da influência nietzschiana de sua abordagem “cultural” (apresentada do prefácio de 1960) leva Foucault, pelo contrário, a perceber, na confluência com a história, a marginalização, a dor, o sofrimento e o dilaceramento que conformam a condição social

¹⁸¹ Cf. Eribon, 1989; Foucault in Droit, 2006. Essa questão foi sinalizada acima, na seção “Sobre o lugar da *História da loucura* na obra de Foucault”.

do louco. O que impede um tom celebratório ou leviano nutrido no distanciamento da experiência das condições de existência concretas do louco. A visão social e institucional, como fica claro nos textos “A loucura só existe em uma sociedade” e “Loucura, literatura e sociedade” (2010b), ou ainda, “A loucura e a sociedade” (2010b), enfatiza um aspecto que não é nem o da validação de uma visão psiquiátrica e clínica da loucura, estabilizada em suas patologias – enfatizada por aqueles que a concebem como “sofrimento psíquico”, nem o de um entusiasmo “cultural” em relação à produção criativa do louco, também enclausurado em uma imagem fixada, a-histórica, essencializada ou naturalizada, como aquela do “artista-louco”.

Foucault, na sua *História da loucura*, através de explicações econômicas, por vezes políticas, nos remonta à história da produção ou da constituição das condições de possibilidades da percepção moderna da loucura, que é a nossa. Mostra-nos como a internação esteve vinculada à regulação dos mercados, diminuição do desemprego ou da mendicância, solução de crises de escassez de bens, medidas direcionadas à população, na erradicação de pestes e doenças, na regulação das condutas, etc. Seja através de explicações como estas, seja através daquelas de cunho mais culturalista ou ainda etnológicas, Foucault, quer dar conta dessa “escolha fundamental”, por meio da qual nossa cultura e sociedade rejeitam o louco para seu exterior, excluindo-o de quatro domínios fundamentais de atividade: 1) “trabalho ou produção econômica”, 2) “sexualidade e família, quer dizer, reprodução da sociedade”, 3) “linguagem, fala”, 4) “atividades lúdicas como jogos e festas” (Foucault, 2010b, p.260). Assim, em relação a estes dois eixos – o “psiquiátrico” e o “cultural” (que - como podemos depreender da discussão de Starobinski e Pelbart - estetiza aquilo que o primeiro constata a partir de um aporte científico, por exemplo, a produção psicótica), Foucault parece ter introduzido um outro, perpendicular, que os coloca em movimento: o da história – a partir do qual outros mapas da experiência da loucura, alternativos a este, com outros polos organizadores, são delineados.

Ora, se para Starobinski, “tudo aquilo que se diz sobre a loucura fora do campo da psiquiatria não passa de mera literatura”, podemos perceber que, para Foucault, pelo contrário, este jogo não é tão simples. Habermas (2000), em sua discussão crítica acerca da obra do filósofo francês, afirma que a proposta da empresa de uma *História da loucura* estaria ancorada em uma interpretação ou aspecto muito particular da obra de Nietzsche, que seria uma das causas de sua inconsistência do ponto de vista

metodológico, a saber, a ideia de uma crítica científica da razão e da modernidade. Ora, vemos assim que a pretensão de Foucault – como também a de Bataille, em seu recurso à antropologia, à etnologia e, por fim, à heterologia - não é propriamente literária, como poderiam afirmar seus detratores, que, por baixo dos panos, estariam veiculando e confirmando o monopólio do saber psiquiátrico sobre a loucura, única “alternativa séria” à “tagarelice dos sonhadores” (Pelbart, 1989 p.14).

Projetar discursos como o de Foucault no universo da produção estética, ou melhor, da produção literária, poderia ser visto como o procedimento padrão dos discursos provenientes de uma “hegemonia clínica consolidada” que mobilizaria “estratégias sociais e psiquiátricas” para “reservar a seus opositores esse terreno baldio, gueto imaginário e mítico” (Pelbart, 1989, p.14). No entanto, vimos até aqui que a estética é constitutiva da *História da loucura* e que, de algum modo, Foucault como crítico ou filósofo que, se por um lado não encara seu projeto como literatura (no sentido desqualificado apontado por Starobinski), encontra em alguns artistas e literatos uma estética que atravessa suas produções e as aproxima da experiência da loucura. Nesse sentido, é a heterologia de Foucault, seu projeto antropológico e histórico, que o leva aos limites da cultura rumo àquilo que lhe é *outro* - a partir de noções como as de *trágico, fora, exterior, transgressão* ou *experiência-limite*, entre outras – que o leva também uma estética. E é aqui que sua visão encontra a visão “cultural” apontada por Pelbart.

Essa estética, entretanto, não deve ser entendida no sentido de produção literária, como uma certa crítica a um dito “esteticismo pós-moderno” parece estranhamente querer conceber alguns aspectos mais subversivos ou anárquicos da obra de Foucault, de modo a miná-los. Trata-se de uma estética que mobiliza as noções acima, de modo a promover o encontro entre diversas zonas de experiência, dentre as quais está a loucura. É a esse âmbito que Foucault parece recorrer para estruturar seu projeto, de modo a fundamentá-lo fora das premissas psiquiátricas sobre a loucura. Esse recurso não impede, entretanto, que o autor afirme os aspectos sociológicos e institucionais que consolidaram a exclusão do louco desde a Idade Clássica. O que essa estética que podemos ver aparecer na *História da loucura* parece querer atingir é aquela dimensão de alteridade que seria inatingível pelo trabalho histórico, devido àquilo que, conforme vimos, Foucault denominou “grande partilha”. Não invalidaria, é claro, esse trabalho em seu esforço de elucidação dos conjuntos históricos que operam sobre os insensatos, ou

seja, não invalidaria aquilo que Roberto Machado denominou “arqueologia da percepção”.

Assim, Foucault não ignora a hegemonia de um conceito clínico de loucura – mas parte dele, visando desapropriá-lo de seu objeto, desfazer o vínculo natural existente entre eles; Foucault faz a história social e institucional das operações que tornaram possível a emergência deste conceito clínico, mostrando sua contingência. O filósofo visa mostrar historicamente como esta hegemonia se fez possível por caminhos obscuros e tão alheios à ciência médica como o era a prática clássica do internamento dos insensatos. Por outro lado - ainda que provavelmente não do ponto de vista metodológico -, esta crítica parece estar baseada na concepção cultural, em uma estética da loucura. E é aqui que a posição filosófica de Foucault se torna mais pretensiosa e intensa e, por outro lado, mais paradoxal. Já tivemos a oportunidade de acompanhar os movimentos de Foucault realizados em relação ao primeiro prefácio de *História da loucura*, bem como em relação a algumas noções chave que ele mobiliza. Trata-se agora, paralelamente à aproximação desse texto com o corpo da obra, de perguntar pela possibilidade de uma estética na *História da loucura*. Ao compor a imagem dessa possível estética, vinculada à “fonte ontológica” que o prefácio de Hamburgo fazia entrever, é interessante vislumbrar a gradual tomada de distância de Foucault em relação seja às noções centrais do primeiro prefácio, seja dessa estética que surge ao lermos a *História da loucura* a partir dele.

6.2 A imagem, o visual e o visível na obra de Michel Foucault

A presença da imagem é constante e intensa na obra poliédrica e diversificada de Michel Foucault. Tematização, análise, interpretação e problematização através das imagens são procedimentos constantes em sua escrita. Talvez seja possível afirmar que, em diversos movimentos realizados por Foucault, a imagem antecede e, mesmo, produz o pensamento, intensificando a escrita - a torna aberta, potente, material, singularizada nessa ligação intensiva com as imagens. A escrita-instrumento, escrita que mobiliza diversas linguagens e meios, parece efetivamente operar na indistinção, constitutiva à noção de *cultura visual*, entre verbal e visual; ou melhor, uma mútua implicação: uma escrita que trabalha nessa zona de troca, nessa zona complexa na qual mobiliza imagens

literárias e visuais. Uma escrita composta, também imagética, que possa passar de uma ferramenta a outra, de um meio a outro, como afirma Foucault:

Uma escrita descontínua, que não percebesse como sendo uma escrita, que servisse do papel em branco, ou da máquina, ou da caneta tinteiro, ou do teclado, entre tantas outras coisas, que poderiam ser o pincel ou câmara. Tudo isto passando muito rapidamente de um a outro, uma espécie de febre ou de caos (in Droit, 2006, p.82).

Essa escrita que mobiliza diferentes suportes, esse pensamento que parte das imagens, que começa com elas, que as tem como concretude visível no qual opera, são definidores de diversos passos da obra de Foucault.

Em *Vigiar e punir* (1984) é possível localizar exemplos claros. Desde a abertura do livro - que começa com a descrição de um suplício, que nos restitui com considerável riqueza descritiva todos os procedimentos e processos de tortura e castigo sobre o corpo do condenado, suas agonias e penas - são as imagens, aqui textuais e literárias, que permitem a Foucault pensar o poder soberano em sua diferença em relação ao que se desenvolve posteriormente como poder disciplinar, bem como as relações dessas duas configurações do poder *no* corpo ou *com* ele. Ao longo de todo o livro, o autor nos apresenta imagens que constituem uma verdadeira cultura visual da disciplina, da correção, da vigilância e do controle. Um conteúdo de imagens que acompanha as mudanças do poder em relação aos corpos. Poder acompanhado de imagens.

A imagem conceitual mais utilizada e mais discutida de *Vigiar e punir* talvez seja aquela do *panóptico* (1984, p.117). Ora, exatamente este conceito é introduzido a partir da apresentação de uma imagem, e se faz em diálogo com ela¹⁸². O próprio panóptico, por sua vez, é ele mesmo uma imagem possível da organização do espaço, dos corpos e dos indivíduos nesse mesmo espaço (entendido, então, como campo de visibilidade). Organização efetivada através de práticas de divisão, que asseguram a visibilização destes corpos frente às instâncias de poder e controle, situadas num ponto que tudo vê, sem, no entanto, poder ser visto. O poder opera, assim, a partir de uma

¹⁸² Também na entrevista intitulada “O olho do poder”, Foucault apresenta o projeto de Jeremy Bentham de “um sistema ótico” como grande inovação em relação ao exercício eficaz do poder: “O princípio é: na periferia, uma construção em anel; no centro, uma torre, esta possui grandes janelas que se abrem para a parte interior do anel. A construção periférica é dividida em celas, cada uma ocupando toda a largura da construção. Estas celas têm duas janelas: uma abrindo-se para o interior, correspondendo às janelas da torre, outra, dando para o exterior, permite que a luz atravesse a cela de um lado a outro (...). Devido ao efeito de contraluz, pode-se perceber da torre, recortando-se na luminosidade, as pequenas silhuetas prisioneiras nas periferias. Em suma, inverte-se o princípio da masmorra; a luz e o olhar de um vigia captam melhor que o escuro que, no fundo, protegia” (*Microfísica do poder*, 1982, p.210).

maquinaria de *tornar visível*, afirma o autor ao explicar o funcionamento do panóptico. Conseqüentemente, o próprio poder se vincula à possibilidade de *ver* e *ser visto*, o que nos leva à possibilidade de pensar o olhar e as práticas de visão a partir de uma relação com o poder¹⁸³.

Desse modo, é possível afirmar que, em *Vigiar e punir*, as imagens servem não só como ilustração do pensamento textual, mas são também elas texto, algo a ser lido, mas que mobiliza afetos e *perceptos*¹⁸⁴ diferentes em relação àqueles da leitura textual restrita à palavra. Trata-se de uma leitura que convoca o olhar, operações do olhar, e do tornar o pensamento visível. As imagens de *Vigiar e punir* são elas próprias pensamento, e funcionam também como uma espécie de retórica. Uma retórica que nem sempre ilustra, representa ou referencia um enunciado ou um pensamento expresso textualmente, mas que opera com ele, o faz caminhar – as imagens nem sempre são explicadas, mas olhá-las confere uma consistência diferente ao texto escrito, bem como o texto confere a elas uma consistência singular. Por vezes, as imagens acompanham o texto, e passamos de um a outro numa mesma leitura. Como o autor havia apontado em relação a uma forma ideal de escrita: a que passasse rapidamente de um elemento a outro, pintura, desenho, fotografia, escritura. O “caos” ou a “febre” de que falava Foucault em relação à escrita (e, acrescentemos, em relação à leitura) parece, no entanto, uma relação entre *textual* e *visual* organizada e produtiva, essencial para a apresentação do próprio livro, para sua consistência, e parece ainda exemplar na concepção de uma escrita que mobilize imagens de forma intensiva.

Como salienta Gilles Deleuze (2006) ao ler Foucault, o pensamento deste se constitui, em larga medida, pela consideração de três eixos: o saber, o poder e o si. No âmbito do saber, dois aspectos são constitutivos: as possibilidades do *dizer* e do *ver*. É a partir deste segundo aspecto que chega à noção de *visibilidade*, apresentada e utilizada pelo próprio Foucault. Tratar-se-ia, para Deleuze, ao localizar em Foucault as duas instâncias “ser-linguagem” e “ser-luz”, de sondar as condições de possibilidades do discurso e da percepção. Uma espécie de *filosofia do ver*, da visibilidade parece operar tacitamente nas análises que Foucault faz das prisões, dos asilos, hospitais psiquiátricos, escolas. Toda uma estruturação do espaço, uma captura dos corpos, das ações e da vida

¹⁸³ Conforme aponta Hernández, Essa relação é fundamental para os estudos de cultura visual contemporâneos.

¹⁸⁴ Servimos-nos aqui de dois conceitos de Gilles Deleuze e Félix Guattari, desenvolvidos principalmente na seção “Percepto, afecto e conceito” (p.211), do segundo capítulo do livro *O que é a filosofia?* (1992).

condicionados a esse *ver e ser visto*, à produção de visibilidade. Até certo ponto, a própria ideia de poder se sustenta através dela: seja na ostentação teatral e visível de um poder soberano sobre um corpo esquartejado, seja na visibilização dos corpos dispostos em espaços de esquadramento de uma prisão. Seguindo Deleuze, a própria ideia foucaultiana de saber estaria apoiada numa espécie de categoria do visível. E, se considerarmos os primeiros trabalhos, a *História da loucura*, por exemplo, percebemos que não se trata somente de uma produção de visibilidade, mas da configuração de um espaço imaginário, de uma paisagem imaginária da qual se extrai ou na qual aparece a imagem do desviante, do louco, etc. Espaço este que é prévio e que parece mesmo responder à pergunta por aquilo que pode ser visto, pelas condições de possibilidade do visual e do visível em uma época, que antecede às imagens cristalizadas e sedimentadas propriamente ditas, apenas decalques de uma experiência imaginária. Pois, se, por um lado, as imagens são capturadas ao longo do devir histórico, por outro, conforme indica Foucault em 1954, “importa que a imagem tenha seus poderes próprios, que haja uma morfologia do espaço imaginário” (2010b, p.76). Lembremos que Foucault chega mesmo a sugerir, em seus trabalhos iniciais, uma *antropologia do imaginário*. Conforme afirma no *Prefácio de Sonho e existência*: “O mundo imaginário tem suas leis próprias, suas estruturas específicas; a imagem é um pouco mais que a realização imediata do sentido; ela tem sua espessura” (idem, p.77).

A *História da loucura* sugere que, dessa paisagem imaginária anterior e da experiência “primitiva” e originária da loucura, se capturam ou extraem, historicamente, imagens, gravuras, todo um material imagético que jaz nos arquivos, nos manuais de psiquiatria, que pressupõe também uma *visualidade* da loucura, por exemplo. Não só imagens no sentido estrito, mas textos que fazem usos de imagens já presentes no horizonte cultural ou na paisagem imaginária da Idade Clássica para explicar os desenvolvimentos e processos da doença e da loucura: a relação entre as patologias e os quatro elementos, a centralidade da relação entre loucura e água¹⁸⁵. Uma lenta cristalização de imagens que permanecem na constituição do patológico. Padrões estéticos e perceptivos que permeiam a exclusão, que se cristalizam em imagens, em figuras do louco, capturadas à experiência primordial da loucura, trazendo-a à dimensão da história. Experiência que permeia também a produção artística: Bosch ou Brueghel

¹⁸⁵ Cf. Foucault, 2010b, “Cronologia”.

são, para Foucault, exemplares nessa relação entre a experiência, o imaginário e as figuras da loucura e a arte.

Porém, se, como foi dito até aqui, em *Vigiar e punir* vemos a análise de Foucault incidir sobre imagens que pertencem aos manuais e documentos do sistema carcerário, pedagógico, jurídico, médico, etc.; imagens de correção e ortopedia, ou imagens do estigmatizado, que tem por função ilustrar, fazer operar textos de conteúdo não propriamente artístico, referindo-se muito mais ao que poder-se-ia chamar uma cultura visual em sentido mais amplo, a um conhecer e estabelecer relações sociais (inclusive a dominação e a exclusão) através do *ver* que a imagem possibilita, dentro de um universo histórico e cultural dado; por outro lado, há também uma forte ênfase nas produções que pertencem ao domínio de consagração da arte, especificamente das artes visuais. Assim, na *História da loucura*, vê-se, logo nas primeiras páginas, um quadro de Frans Hals, *As regentes*; em *As palavras e as coisas* (1999), que diz ter nascido de um conto de Borges, Foucault, de início, apresenta-nos seu discurso ancorado no quadro de Velásquez, *Las meninas*, bem como o próprio quadro, no qual nosso olhar transita, dando espaço aos jogos de representação que Foucault sinaliza. Pensar, com Foucault, a mudança de *episteme* rumo a uma idade da representação, é também poder olhar o quadro de Velásquez acompanhando esse pensamento, produzindo-o nesse olhar e nas possibilidades que abre. A abordagem desse quadro é retomada no texto *As damas de companhia*. Também a pintura holandesa¹⁸⁶ é referenciada fazendo-nos acompanhar os espelhamentos, e tecer as aproximações com o quadro de Velásquez. A menção ao uso do espelho parece nos remeter ao *Casal Arnolfini*, de Van Eyck.

Pensando estes quadros, Foucault, se nos sugere e faz pensar na ideia de cultura visual, seja em sua escrita, seja em seus objetos e métodos, parece, por outro lado, não torná-la absoluta na indistinção entre os tipos de imagem, seus aspectos constitutivos e seus atributos culturais e sociais. Assim, se utiliza as imagens como retórica do pensamento – e, para isso, iguala as diferentes apresentações das imagens no texto e na

¹⁸⁶ “Na pintura holandesa, era tradição que os espelhos desempenhassem um papel de reduplicação: repetiam o que era dado uma primeira vez no quadro, mas no interior de um espaço irreal, modificado, estreitado, recurvo. Ali se via a mesma coisa que na primeira instancia do quadro, porém decomposta e recomposta segundo uma outra lei. Aqui o espelho nada diz do que já foi dito. Sua posição, entretanto, é quase central: sua borda superior está exatamente sobre a linha que reparte em duas a altura do quadro, ocupa sobre a parede do fundo (ao menos sobre a parte visível desta) uma posição mediana; deveria, pois, ser atravessado pelas mesmas linhas perspectivas que o próprio quadro; poder-se-ia esperar que um mesmo ateliê, um mesmo pintor, uma mesma tela nele se dispusessem segundo um espaço idêntico; poderia ser o duplo perfeito” (Foucault, 1999, p.9).

sua implicação em relação a ele, dedica, entretanto, livros, conferências e textos aos artistas e ao domínio da arte propriamente ditos – e, nesse âmbito, a imagem é menos uma retórica e mais um objeto de interpretação, análise, crítica. Exemplos desse segundo uso, ou dessa segunda relação com a imagem, a partir da especificidade da arte (sem, no entanto, sacralizá-la), seriam as conferências e os estudos dedicados a Manet e sua obra¹⁸⁷, as relações entre fotografia e pintura apontadas no trabalho sobre Fromanger (2006a), bem como o livro dedicado a Magritte, *Isto não é um cachimbo* (1988). Este, por sua vez, é também um livro híbrido por se utilizar seja do aspecto retórico da imagem (ela apoia um discurso sobre a linguagem e a representação, que se utiliza das imagens do artista), seja por oferecer uma apresentação e uma análise da obra de Magritte (em diálogo com o próprio pintor, bem como com as ilustrações feitas por ele mesmo para o livro de Foucault).

É possível, então, vislumbrar uma centralidade da imagem, do visual e do visível, um tanto obscurecida, na obra de Michel Foucault. Imagens que acompanham o processo de composição de toda sua obra, com exceção, talvez, de seus últimos livros e seminários, nos quais há uma certa mudança de ênfase, mas nos quais a arte moderna não está de todo ausente.

É às imagens e ao imaginário que nos dirigimos agora, visando elucidar e trazer à tona algumas das abordagens que o pensador realiza com a imagem. Para isso, trata-se de buscar em Foucault uma espécie de *arqueologia do olhar*¹⁸⁸ como chave de leitura de sua obra. Tal arqueologia poderia sustentar uma análise da formação e das condições de possibilidade para o desenvolvimento de um olhar¹⁸⁹, bem como dos conteúdos e formas imagéticos, diacronicamente, que acompanham as análises de Foucault, seja no âmbito da produção da exclusão, de uma produção imagética que possibilita um olhar específico, capaz de distinguir, através de signos específicos, bem como de métodos de leitura e percepção destes, o corpo ou a figura do doente, do louco, do desviante, do criminoso. Há, ao lado dessas experiências de desrazão e marginalidade, uma produção imagética, um processo de estigmatização, identificação, esquadrinhamento, mediado pelas imagens, inscritas nos corpos, circulando nos circuitos do saber e do poder. Toda

¹⁸⁷ Cronologia, Ditos (2010b).

¹⁸⁸ Trata-se do subtítulo de *Nascimento da clínica*.

¹⁸⁹ Lembremos que, na *História da loucura*, a explicação do nascimento do asilo é a crônica do nascimento de um olhar e de um objeto visível. A obra *Nascimento da clínica* se apresentará como “uma arqueologia do olhar médico”.

uma cultura visual que acompanha a captura do desviante, do patológico, na produção, circulação e vigência de imagens e figuras que constituem uma espécie de ducto para a eficácia das relações de poder. Um dos caminhos possíveis do poder aos corpos, do saber aos indivíduos, tornados visíveis e passíveis de serem visualmente identificados e conhecidos¹⁹⁰. Enquanto substrato, estrato ou camada, essa cultura visual do poder (poderíamos utilizar o plural, referindo também uma cultura visual da exclusão) não está localizada somente no âmbito das estratégias, de mobilizações que permitem a disposição e expansão das teias do poder sobre os corpos tornados visíveis. Trata-se de uma instância anterior, que remete a uma estratificação, a um subsolo imaginário que permeia a própria constituição das figuras da exclusão, da doença, do indivíduo perigoso, no Ocidente, e nas formas hegemônicas de estruturação da experiência que aí vigoram. Trata-se, então, de sondar os aspectos visuais e estéticos que compõe, juntamente com outros elementos, o *aquário*, para utilizar a expressão de Paul Veyne, do *a priori* histórico.

Isto significa que entre as condições de possibilidade para a constituição, identificação e normalização do desviante e do marginal – além da constituição histórica de um olhar e de uma geometria do espaço capazes de objetivá-lo - está um espaço imagético e imaginário. Este, por sua vez, aparece não só nas experiências de uma razão que ilumina tais imagens, mas de uma razão que sonha – também o sonho e as imagens da noite, da profunda noite que cerca a razão compõe esse universo imagético não capturado do qual os saberes e os poderes extraem suas imagens – *el sueño de la razón produce monstruos*, inquebrantável expressão de Goya. Conforme os primeiros trabalhos de Foucault, como a introdução escrita ao texto de Binswanger, o próprio sonho ou o espaço onírico, por sua vez, são objetos centrais aos quais lança atenção e nos quais localiza a possibilidade da apreensão das significações originárias, bem como das estruturas e vetores poéticos e afetivos constitutivos de toda experiência.

É através desta *arqueologia do olhar*, referida acima, que nos dirigimos a algumas imagens que Foucault nos apresenta na *História da loucura*. No entanto, é necessário situar o esforço realizado pelo autor nessa obra em relação à imagens, bem como a caracterização da expressão e do imaginário, no movimento geral iniciado no

¹⁹⁰ Alpers (1999), que afirma seguir desdobramentos da obra de Foucault, a partir da articulação de uma noção de cultura visual estabelece uma relação entre ver e conhecer. Entre descrição, imagem, arte e conhecimento.

prefácio escrito ao texto *Traum und Existenz*, de Binswanger, no qual Foucault lança as bases daquilo que afirma ser uma *antropologia do imaginário*.

Devido às impossibilidades de abordar extensivamente no presente texto o tema apresentado por Foucault nesse texto, limitamo-nos aqui a sinalizar alguns aspectos chave. O objeto do prefácio escrito ao texto de Binswanger e, como afirma Foucault, à margem deste, parece ser, efetivamente, a imagem onírica, seu estatuto, atributos e dinâmicas particulares. Para tanto, Foucault parte de uma crítica à concepção psicanalítica do sonho e da imagem (mencionando Freud e Lacan). Sua crítica incide sobre o tratamento da imagem e do símbolo, bem como sobre a ausência de uma estrutura de expressão, sentido e linguagem, que se diferencie da fala. Todas as imagens e todo o trabalho do imaginário seriam rebatidos na gramática do texto, da linguagem como texto. Não há, para a psicanálise, uma gramática do imaginário, havendo uma insuficiência na elaboração da noção de símbolo (2010b, p.79). Para Foucault, então, a psicanálise freudiana não pode ser compreensiva do sentido, “por ter desconhecido essa estrutura de linguagem que envolve necessariamente a experiência onírica, como todo fato de expressão” (idem, p.77). Mesmo para o “Sr. Lacan”,

a imago não é senão fala envolta, em um instante silencioso. Portanto, no domínio de exploração da psicanálise, não foi encontrada a unidade entre uma psicologia da imagem que marca o campo da presença e uma psicologia do sentido que define o campo das virtualidades da imagem (...). A psicanálise jamais conseguiu fazer falar as imagens (idem, 2010b, p.80).

Foucault procura - através da fenomenologia de Husserl e ultrapassando-a - instaurar uma *filosofia da expressão*, que restitua em sua plenitude os atos de expressão, indo até o momento decisivo no qual a expressão encontra estruturas de indicação. Essa alternativa é o que localiza em Binswanger, que estaria preocupado em fazer surgir o momento em que se enlaçam as significações, “trazendo à luz uma plástica fundamental do sonho e da expressão” (idem, p.87). Para o pensador, o sonho não seria uma mera rapsódia de imagens já formuladas, mas uma experiência imaginária dinâmica, que antecede e transcende seus decalques cristalizados em imagens (idem, p.88).

Desse modo, ainda que existam regimes de imagens e “temas imaginários” que atravessem a história e esta pareça ter explorado todas as constelações imaginárias, poder-se-ia também pensar que a imaginação retoma, cristalizando-os, temas constituídos e trazidos à luz pelo devir cultural, mas pertencentes a uma antropologia do imaginário (idem, p.96). É na segunda alternativa que o texto de Foucault de 1954

parece se apoiar. No entanto, ele ainda traça uma distinção fundamental entre o imaginário ou imaginação - isto é, o processo vivo e dinâmico de imaginação, onirismo e devaneio (a inspiração é nitidamente bachelardiana) – e a imagem – cristalização e decalque, captura de um momento desse processo. A imaginação seria então o contrário da estagnação ou da fixação em uma imagem, ela seria uma espécie de fluxo, de jogo. As imagens são o contrário dela, e para que imagine a imaginação deve arrancar-se das fixações em imagens, sob risco de alienar-se nelas (Foucault, 2010b, p.131). Pois, a imagem é um resultado, uma espécie de enrijecimento, de congelamento, de queda de velocidade do processo imaginativo. A imagem “não se oferece no momento em que culmina a imaginação, mas no momento em que se altera” e, assim sendo, “ter uma imagem é (...) recusar-se a imaginar...” (idem, p.127); ou ainda: “a imagem constitui uma astúcia da consciência para não mais imaginar” (p.128).

A imagem é sempre um produto, um termo, uma captura, uma cristalização do movimento da imaginação. É por isso que, segundo Foucault, “o valor de uma imaginação poética se mede pela potência de destruição interna da imagem” (idem, p.129). O fantasma, segundo a análise existencial de Binswanger lida por Foucault, é exatamente essa imagem tornada presença e percepção imobilizadora. Nele, a dimensão do imaginário desmorona, pois, “no doente não subsiste mais que a capacidade de ter imagens, imagens tanto mais fortes, tais mais consistentes quanto a imaginação iconoclasta se tenha alienado nelas” (Foucault, 2010b, p.129). Para Binswanger, o fantasma não é imaginação desdobrada, mas suprimida pela ditadura das imagens. Assim, o sonho não é uma rapsódia de imagens, como queria Freud, ou um silêncio da fala substituída pelo invólucro da *imago*, como queria Lacan. Contrariamente, afirma Foucault, nessa espécie de acerto de contas:

Longe de ser a prova de que a imagem forma a trama do sonho, esses fatos mostram que a imagem é um registro fotográfico da imaginação do sonho (idem, p.130).

O sentido do sonho, por sua vez, diferentemente do que apontava Freud, está entre o movimento autêntico do imaginário (esse mapa que se expande e movimenta a todo o momento, esse processo ativo, essa dinâmica, esse mundo constituinte) e sua adulteração na imagem (esse decalque, essa foto, esse congelamento, essa captura estática, em um “mundo constituído”). A partir disso conclui, então, o autor:

Toda a imaginação, por ser autêntica, deve reaprender a sonhar; e a ‘arte poética’ só tem sentido se ensinar a romper a fascinação das imagens, para

reabrir para a imaginação seu livre caminho, em direção ao sonho que lhe oferece, como verdade absoluta, seu ‘inquebrantável núcleo de noite’ (idem, p.131).

Interrompamos por aqui essas sinalizações da problematização da imagem e da imaginação no *Prefácio* de 1954, que aponta para a discussão da imagem como problema constitutivo da obra de Foucault. Cabe fazer, aqui, uma analogia que nos permitirá prosseguir rumo à *História da loucura*, e o tratamento filosófico e histórico que as imagens recebem nesse livro. Talvez seja possível localizar, sucintamente, dois elementos que se opõem nesse prefácio ao texto de Binswanger e que se relacionem diretamente com a estrutura da noção de *experiência* que aparece na *História da loucura*. Aquilo a que Foucault caracteriza como congelamento da experiência imaginária ou onírica, arrancando-a de sua dinâmica e fixando-a numa imagem, parece ser exatamente as capturas e os confiscos históricos que se efetuam na formulação de imagens do louco e da loucura – congelamento essencialmente social e histórico, que torna a loucura acessível aos padrões estéticos, perceptivos de uma cultura. No entanto, como veremos a seguir, as figuras particulares da loucura são sempre fragmentárias e não totalizam o que seria a experiência originária da mesma, “anterior” ou exterior história, ao poder, ou as capturas pelo saber; tratar-se-ia da experiência da qual as figuras não são mais que decalques ou fotos, em suma, alienações. Trata-se de uma experiência radical da verdade, que não cabe ou se adéqua às figuras que lhe são impostas. Esse polo corresponde, precisamente, àquele, que no texto sobre Binswanger, é o da imaginação. Sigamos um pouco as pistas dessa estrutura e dessa relação possível entre estes dois textos.

Frayze-Pereira, no texto “A loucura antes da história”, apresentado no Colóquio Foucault, cujas comunicações foram reunidas no livro *Recordar Foucault* (Ribeiro, 1985), faz a ligação que pretendemos também elaborar, entre esse prefácio ao livro de Binswanger (2010) e o tratamento do imaginário e das duas modalidades de constituição da experiência da loucura relacionada às imagens e à arte, tal como aparece na *História da loucura* (2005). Esse autor aponta para a conexão possível entre a questão da paisagem imaginária que envolve a experiência da loucura (trazendo algumas imagens discutidas por Foucault, na *História da loucura*, como a nau dos loucos, tal como aparece na pintura de Bosch, em relação a um conjunto ou horizonte cultural mais amplo), bem como sua relação com o onírico e a revelação (mencionando uma “linguagem primitiva”) e a discussão da imagem onírica e da “antropologia da

imaginação”, trazidas no prefácio de *Sonho e existência*. Após tematizar a imagem e haver analisado a paisagem e o universo de imagens de Bosch, segundo algumas das coordenadas do espaço onírico apresentadas por Foucault nesse texto de 1954 (ascensão e queda, verticalidade e horizontalidade, proximidade e distância), o autor busca elucidar a noção de “experiência originária da loucura” (aquela que seria a “loucura antes da história”, sentido também presente na abordagem de Macherey (1985), que aparece nas obras de Foucault *Psicologia e doença mental* e *História da loucura*). Essa elucidação - e com isso Frayze-Pereira antecipa um dos caminhos possíveis do presente trabalho - é feita a partir da “antropologia do imaginário” e da primazia do onírico na compreensão da existência, que configura, entre outras, a “expressão trágica”, tal como aparece na “Introdução” (1954) de *Traum und Existenz*, e reaparece, posteriormente, em 1961, na ideia de experiência trágica da loucura, na *História da loucura* (2005a), que é o que efetivamente permite a Foucault realizar uma análise e um estudo das obras dos pintores, das imagens híbridas, oníricas, simbólicas, que aparecem em seus quadros.

6.3 Imaginário e loucura

Um substrato simbólico e imagético e as modalidades e colorações afetivas deste precedem uma consciência médica da loucura e persistem, insistem nessa mesma em sua elaboração. Considerando que há uma *estética do conhecimento* que impõe suas imagens num “antes” da elaboração de uma simbologia médico-psi oficial e legítima, ou de uma discursividade causal instauradora de um saber ou conhecimento da loucura propriamente dito. Esse substrato imagético repõe a experiência da loucura como anterior à fabricação das tipologias e conceitos que a categorizarão e controlarão, confiscando-a dessa experiência através de figuras historicamente específicas.

Já inteiramente pertencentes à Idade Clássica, as mudanças que este substrato simbólico e imagético sofre, resultam na atribuição e configuração social, cultural, simbólica, afetiva, de um estado psíquico mórbido ou de uma *doença* implica a construção de um *regime de imagens*, conceito que já aparecia no texto sobre Binswanger, de 1954 (Foucault, 2010b, p.98). Há, ainda, uma forma de visualizar as manifestações, aparições, sintomas da doença mental e sua dinâmica, segundo Foucault, uma fenomenologia da doença em vários sentidos: um regime de visibilidade, um conjunto de modos de aparecer e dar-se a ver ou manifestar-se; a fenomenologia da

imaginação e da agência/ação das imagens do louco: uma multiplicidade de qualidades que se relacionam imageticamente – a relação ou interação entre propriedades (por exemplo: frio-seco e melancolia, características e aspectos qualitativos dos “espíritos animais” que explicam a loucura). A construção imagética da loucura implica o louco, a doença, e, fundamentalmente um regime de manifestação que os coloque em jogo e em cena. No entanto, a imagética da loucura tornada fenomenologia da doença só aparece tardiamente, posteriormente às mudanças da Idade Clássica, como a consciência crítica em relação à loucura, e o grande internamento nos hospitais gerais. Trata-se aqui de cavar mais fundo, e rumar para o cerne do dinamismo fundamental do qual a Idade Clássica extrai sua configuração: o conflito entre uma consciência crítica e irônica, que leva a loucura ao discurso e uma domesticação, e, por outro lado, uma experiência trágica, ligada a um saber fascinante e proibido, a um onirismo cósmico que assombra os sonhos e circunda a razão do homem, ameaçando tragá-lo na noite dos tempos, povoada de figuras bestiais, fantásticas, que aparece, por exemplo, no universo de imagens da pintura de Bosch. É nesse segundo polo que reteremos nossa atenção, apenas um pequeno recorte do que pode vir a significar o estudo de uma construção imagética da desrazão.

A loucura, ao ser apropriada pela história, torna possível discutir as suas figuras de experiência possível. Segundo Pierre Macherey, a noção de experiência é o conceito que está no cerne de todo o pensamento de Foucault, pelo menos desde seu primeiro livro, *Doença mental e psicologia*, de 1954, obcecado por esse “pressuposto de uma experiência fundamental da loucura (...) – experiência essencial que escaparia aos limites de uma constituição histórica” (Macherey, 1985, p.59). Tratar-se-ia de uma manutenção da loucura em seu aspecto trágico, como também aparece em Nietzsche, enquanto repositória de um saber ou de uma verdade, demasiado grande, demasiado grave para o mundo. Estar-se-ia falando de uma loucura “antes da história”, ainda eu o confisco desta nas diversas experiências só seja possível e vivível na história (Frayze-Pereira, 1985, p.126). A loucura seria mesmo uma condição de possibilidade do discurso histórico. E a história, por sua vez, seria interpretada por Foucault, nestes primeiros livros, como processo de ocultação da verdade, cuja inspiração é evidentemente heideggeriana (Macherey, 1985, p.70). Nesse sentido, Macherey afirma que haveria, em Foucault uma espécie de realismo da experiência, de verdade própria à experiência: “um realismo da loucura, como objeto, não de um saber, mas de uma

experiência” (idem, p.59). É através desse realismo que a há um lugar, ou um não-lugar, a partir do qual a loucura, “em sua verdade essencial e intemporal, rasga a história com seus relâmpagos” (idem, p.70). O que temos, nesse momento da obra foucaultiana, é um mito tão primordial, que não pode ser objeto de exame, não dependendo de nenhuma condição:

Mito este da loucura essencial, persistindo em sua natureza originária, aquém dos sistemas institucionais e discursivos que lhe alteram a verdade primeira, ou a ‘consfiscam’ (Macherey, 1985, p.66).

Segundo Macherey, este conceito de experiência seria essencial para Foucault, a partir dos anos 1960, na constituição do projeto de uma genealogia das formas de experiência humana (idem, p.59). É ele que permite o giro de Foucault para os aspectos prévios que conformam a possibilidade para a emergência da loucura como doença mental, aspectos prévios nos quais localizaríamos a construção imagética, desde a arte, a literatura e outros processos vinculados ao imaginário e sua expressão, cujos traços devem ser esboçados aqui.

A loucura pode ser trazida à experiência a partir de figuras históricas específicas. Trata-se, então, de fazer uma arqueologia das figuras específicas, a partir das quais por longa sedimentação e cristalização se pode formar uma experiência moderna da loucura no quadro de uma psicopatologia, no quadro da medicina – isto é, a loucura enquanto doença mental. Essa - aponta Foucault - não é somente uma ruptura, ou um avanço da psiquiatria capaz de reconhecer, então, os aspectos orgânicos, naturais, psíquicos, mentais da loucura enquanto doença. A ordem causal poderia ser invertida: é de uma forma específica de experiência e vivência social da loucura que este saber sobre a doença mental e o desvio pôde nascer – a partir do internamento, da reclusão, da exclusão dos loucos em espaços fechados, circunscritos, distanciados do restante da sociedade – exclusão e asilo cuja história Foucault traça à experiência medieval da lepra e os espaços que constitui (2005a, p.5). Ora, a experiência moderna da loucura é constituída em grande parte por aquela que a precede e, ainda assim, nela persiste: a experiência da loucura na Idade Clássica, verdadeiro cerne e recorte que Foucault realiza em sua *História da loucura*.

As figuras que a loucura, progressivamente, adquire na Idade Clássica são fruto de conflituosos embates de duas formas de experiência, com o predomínio de um delas, ainda que um predomínio fragmentário e não absoluto. Estas duas formas de

experiência são: a experiência trágica e a consciência crítica¹⁹¹. As duas possuem histórias próprias, relacionando-se mutuamente e, por vezes constituindo-se uma através ou complementarmente à outra. No entanto, Foucault observa que a experiência trágica, ainda vinculada a diversas das coordenadas do imaginário medieval, cede lugar, aos poucos e não sem irrupções, à crítica, que anuncia, prefigura a experiência moderna, médica, jurídica, psiquiátrica. A visão trágica da loucura é predominante no fim da Idade Média, bem como ao longo da Renascença até o século XV (Foucault, 2005a, p.26). Definamos então, seguindo o autor, estas duas formas de experiência, visando uma aproximação ao seu conteúdo imagético – através desta aproximação, realizamos os primeiros passos no sentido de escavar nessa cultura visual da exclusão, encontrando os elementos do olhar, do visual, que ela mobiliza, antes mesmo de os hospitais e os saberes psiquiátricos mobilizarem o visível para perscrutar corpos e almas.

Realizar uma arqueologia do olhar leva a sondar os elementos imaginários que compõe a experiência da loucura na história, considerando que essa experiência é sempre fragmentária e que sempre podemos encontrar nela irrupções anacrônicas que nos apontam para passados silenciados: a experiência crítica da loucura, na Idade Clássica, longe de ser unitária e completamente purificada, é marcada também por irrupções imprevistas dessas imagens obscuras e oníricas que marcam a experiência trágica. Estas duas formas de experiência compõem para Foucault, um esquema:

Tal pode ser, apressadamente reconstituído, o esquema da oposição entre uma experiência cósmica da loucura na proximidade dessas formas fascinantes, e uma experiência crítica dessa mesma loucura, na distância intransponível da ironia. Sem dúvida, em sua vida real, esta oposição não foi assim tão nítida, nem tão visível. Durante muito tempo, os fios da trama se entrecruzaram, com constantes intercâmbios (Foucault, 2005a, p.26).

A experiência trágica vincula a loucura a uma dimensão cósmica, a “grandes ameaças de invasão que assombravam a imaginação dos pintores”, como Bosch (idem, p.25). Trata-se de todo um universo imaginário e onírico, no qual diversas figuras e símbolos são mobilizados, na relação fundamental com um saber obscuro e hermético. Tal concepção difere radicalmente da sátira moral, da integração do louco no universo moral, como imagem da crítica dos defeitos e vícios humanos que representa, segundo a consciência crítica, a partir do século XV (idem, 2005a, p.25). O mundo dessa consciência crítica é calmo e facilmente dominado e depurado de suas dimensões

¹⁹¹ “A partir daí, pode-se começar a perceber uma diferença que Foucault vai estabelecer entre o que chama de ‘experiência trágica’ da loucura e ‘consciência crítica’ da loucura” (Frayze-Pereira, 1985, p.130).

trágicas – é o mundo de Erasmo, para quem a loucura é *do* e se insinua *no* homem, definindo-se como um sutil relacionamento (moral) desse consigo mesmo, pois “a loucura só existe em cada homem” – “de fato, há apenas loucuras, formas humanas de loucura” (idem, p.24). É a partir da consciência crítica que a loucura passa a ser apropriada pelo âmbito do discurso e da fala, uma forma humanista de arrancá-la do silêncio povoado de suas imagens, que predominaram até o século XV. O sujeito da consciência crítica é aquele que observa a loucura de uma distância suficiente para estar fora de perigo (Frayze-Pereira, 1985, p.130); é Descartes que, mesmo colocando tudo em suspensão, a partir de sua dúvida metódica, chegando posteriormente à certeza e clareza do *cogito ergo sum*, afirma, mesmo no mais elevado grau de dúvida que, se *eu* que penso, exatamente, não posso ser louco. É a consciência crítica que torna a loucura uma extravagância, algo digno de riso.

Entretanto, se, ao longo da história, a hegemonia coube “a um dos elementos do sistema: àquele que fazia da loucura uma experiência no campo da linguagem, uma experiência na qual o homem era confrontado com sua verdade moral” (Foucault, 2005a, p.28), cabe, para fins arqueológicos, voltar a essa “experiência trágica que subsiste nas noites do pensamento e dos sonhos” (idem, p.28). Experiência que não encontrou destruição natural, mas um devir histórico de ocultamento, abafamento, mascaramento, que se manteve discretamente em vigília, no âmbito mesmo de um substrato imaginário que faz com que a experiência da loucura aponte para além da história. Como, então, restituir essa experiência trágica? Como fazê-la surgir nessa vigília, como apresentar as imagens que a compõem?

Talvez a pintura de Bosch possa nos levar a reconstruir algumas das referências da paisagem imaginária dessa loucura trágica, antes de sua apropriação ou confisco discursivo, moral e crítico. Trata-se de uma das obras discutidas por Foucault na *História da loucura, a Nau dos loucos*:

Um objeto novo acaba de fazer seu aparecimento na paisagem imaginária da Renascença; e nela, logo ocupará lugar privilegiado: é a Nau dos Loucos, estranho barco que desliza ao longo dos calmos rios da Renânia e os canais flamengos (...). Bosch, evidentemente, pertence a essa onda onírica (Foucault, 2005a, p.9).

A temática de uma embarcação dos insensatos se enraíza em “uma longa dinastia de imagens” através da qual “a face da loucura assombrou a imaginação ocidental” (idem, p.15). Conforme Frayze-Pereira, “Tematizando a elaboração simbólica da época,

Foucault apreende essa Nau em diferentes planos: nos ritos populares, na pintura e nos discursos” (Frayze-Pereira, 1985, p.129). É a partir da imagem da embarcação que a loucura, no final do século XV, vem substituir o tema da morte e do fim dos tempos que fora predominante no período medieval. A loucura assume, não sem interferências dessa presença da morte, o domínio imaginário do medo, relacionando-se diretamente com esse simbolismo medieval da morte e do fim do mundo. Conforme Foucault, a loucura passa a ser vista como o “já-aí da morte”, pois através dela se pressente que “a cabeça, que virará crânio, já está vazia” (idem, p.16). A temática de uma embarcação dos insensatos, no entanto, não se restringe a uma anunciação de que a morte já está no mundo, que ela se insinua constantemente nele. Não, tal visão possui muitos outros atributos e relações, como a figura da passagem, a relação fundamental da loucura com a água, a situação social e simbólica liminar do louco, entre outros. Ela sintetiza atitudes e simbolismos de banimento, exclusão, expulsão e errância numa relação com a loucura que vem se gestando desde a Idade Média, e que se consolidará na Renascença.

A *Nau dos loucos* de Bosch (Figura 1, p.196), como as outras embarcações que compõe a cultura visual em que navega, é cheia de rostos dramáticos, perdidos, furiosos, e “aos poucos mergulha na noite do mundo, entre paisagens que falam da estranha alquimia dos saberes, das surdas ameaças da bestialidade e do fim dos tempos” (Foucault, 2005, p.27). Na embarcação, os mais diversos planos de ação se desenrolam e diversos simbolismos se fazem ver, como a água, as ânforas, a árvore, entre outros. Apesar desses elementos aparentemente inconciliáveis, bem como o caráter onírico da cena, é possível afirmar que a iniciativa de Bosch não é algo isolado no campo plástico ou literário, e nem mesmo no campo social. Antes de realizar uma aproximação a esses símbolos e às características propriamente imagéticas, é interessante salientar a existência efetiva da embarcação de loucos no repertório das práticas sociais vinculadas a essa experiência da loucura que antecede a Idade Clássica e a consciência crítica em relação à loucura que a conforma.

Segundo Foucault, “eles existiram, esses barcos que levavam sua carga insana de uma cidade para outra” (2005a, p.9). Também a imagem dessa relação do louco como exterior, ainda que aprisionado a esse fora (da cidade, da terra-firme, etc), como viajante era presente na cultura europeia da época:

Os loucos tinham, então, uma existência errante. As cidades escorraçavam-nos de seus muros; deixava-se que corresse pelos campos distantes, quando não eram confinados a grupos de mercadores e peregrinos (idem, p.9).

Foucault nos restitui todo um quadro social no qual a forma de afastar os loucos era fazendo-os errantes, entregando-os a barqueiros, para que fizessem trajetos por vezes indeterminados: “frequentemente as cidades da Europa viam essas naus de loucos atracar em seus portos” (idem, p.9). No entanto, se as naus possuíam uma função social prática específica e por vezes eficaz, a de manter afastados os loucos das cidades – confiando-os a marinheiros para evitar que ficassem vagando indefinidamente entre os muros da cidade -, tal função possuía também uma enorme carga simbólica:

E é possível que essas naus de loucos, que assombraram a imaginação de toda a primeira parte da Renascença, tenham sido naus de peregrinação, navios altamente simbólicos de insanos em busca de razão (idem, p.10).

A partir desse simbolismo e dos ritos e signos a ele associados, os loucos partiam numa espécie de exílio ritual, banidos das cidades, sendo lançados à sua própria e desmedida liberdade: “É um prisioneiro no meio da mais livre, da mais aberta das estradas” (idem, p.12). Trata-se, de fato, de torná-lo prisioneiro, mas não no interior dos muros da cidade (ainda que existissem alguns estabelecimentos capazes de lhes impor asilo, como hospitais, e a “torre dos loucos”); através das naus, do embarque em uma viagem incerta, o louco se torna prisioneiro de sua própria partida (idem, 2005a, p.12). Ele é mandado para o exterior da comunidade, “é colocado no interior do exterior (...), postura altamente simbólica” (Foucault, 2005a, p.12). O louco é jogado no mundo mais amplo do que a cidade e sua restrição de horizontes, passa a ser esse habitante liminar de um exterior tornado distante da reta e piedosa vida cidadina. É para um outro mundo que parte o louco e em outro mundo que chega, ao desembarcar. Assim, a errância, a “navegação do louco é simultaneamente a divisão rigorosa e a Passagem absoluta” (idem, 2005a, p.12). Está jogado ao destino incerto das águas e seus atributos ambíguos. Passageiro por excelência, o louco não pode nunca desembarcar num lugar que a ele pertença, é ele mesmo que pertence ao caminho a que foi jogado.

Como afirmamos, há uma espécie de horizonte cultural no qual se inscreve a pintura de Bosch. Toda uma série de imagens textuais e visuais circula nesse horizonte.

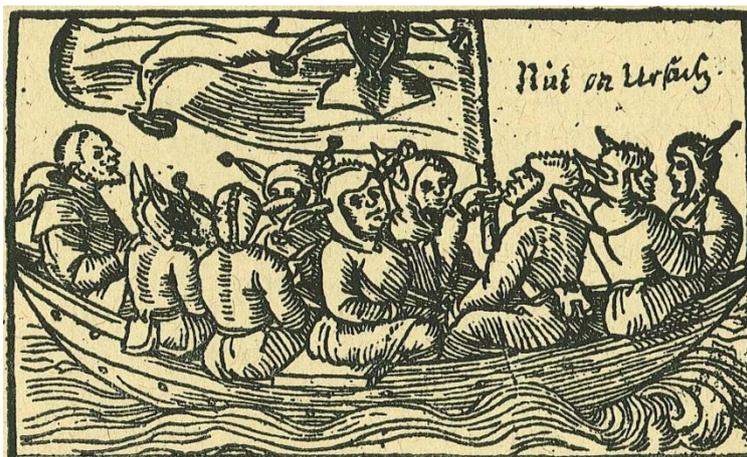


Ilustração de Teil von Titelblatt para o livro de Sebastian Brant, *Narrenschiff* (1497).

Diversas naus navegam no imaginário do século XV e XVI. Composições literárias as abordam e descrevem, acompanhadas de gravuras que as consolidam, como as que ilustram os livros de Jacob Van Oestvoren, Symphorien Champier, Bade e Brant¹⁹², que recebe um lugar de destaque no texto de Foucault (idem, 2005a, p.9). Uma literatura e uma imagética, que se inscreve ao lado da prática social de embarcar os loucos em viagens, e que desenvolve “ao longo de uma geografia semi-real, semi-imaginária, a situação *liminar* do louco no horizonte das preocupações do homem medieval” (idem, 2005a, p.12). Assim, esses três elementos (texto, imagem, prática) parecem ser de extrema coerência na experiência do insensato (idem, p.17). Foucault afirma que as formas plásticas e literárias desta remetem uma à outra: “pintura e texto remetem eternamente um a outro, aqui, comentário, e lá ilustração” (idem, p.17). Chegou-se mesmo a pensar que “o quadro de Bosch fazia parte e toda uma série de pinturas ilustrando os principais cantos do poema de Brant” (idem, p.17).

O que todas estas apresentações das embarcações dos insensatos possuem em comum, além da ideia da travessia, da dimensão da viagem e da passagem é a predominância da água em sua constituição. Foucault afirma, seja na *História da loucura*, seja em um texto posterior, de 1963, “A água e a loucura”, que, no imaginário ocidental, a loucura tem uma ligação fundamental com a água. Pois a loucura é o próprio “exterior líquido e jorrante da rochosa razão” (Foucault, 2010b, p.205). Segundo o autor,

¹⁹² Ver Figura 2.

A desrazão, ela, foi aquática, desde o fundo dos tempos e até uma data bastante próxima. E, mais precisamente, oceânica: espaço infinito, incerto; figuras moventes, logo apagadas, não deixam atrás delas senão uma delgada espuma; tempestades ou tempo monótono; estradas sem caminho (idem, 2010b, p.205).

É da liquidez “essencial da loucura nas nossas velhas paisagens imaginárias” que extraímos, ao longo da história, temas chave em relação ao delírio ou a possessão: a embriaguez, os vapores (condensações de um corpo muito quente e uma alma abrasadora), a melancolia (água negra, fúnebre, espelho de lágrimas), a demência furiosa do paroxismo sexual e sua efusão (2010b, p.205). Foucault, na *História da loucura*, vai ainda mais longe, extraíndo não só mais dessas figuras, apresentando-as, mesmo na Idade Clássica, como ainda amarradas a esse simbolismo alquímico, Elemental, imemorial. Não somente os espíritos animais, que habitam o cérebro e agem sobre ele - tema este da bestialidade e da relação com a animalidade, que também aparece nas pinturas da experiência trágica da loucura, como Grünewald (Figura 4, p.199) ou Bouts (Figura 3, p.198) -, como também uma série de atributos aquáticos, terrestres, inflamados que definem os tipos psíquicos, bem como lançam as bases arqueológicas da constituição de uma possível e posterior psicopatologia. Em todo caso, essa relação da loucura com os elementos do cosmos é mais visível, na obra de Foucault – ao menos com maior ênfase -, na relação com a água e seus atributos e poderes. Estes são, por sua vez, valores ambíguos, que oferecem cumplicidade à loucura, associação, bem como a sua possibilidade de cura, por exemplo, com a hidroterapia do século XVII. Como remédio, *phármakon*, a água, tão elementar (o que nos aponta para essa dimensão originária da loucura), e possui atributos e efeitos intercambiáveis e reversíveis. Sendo motivo da perda ou da cura, a injunção água e loucura acompanha toda a literatura e a pintura sobre a nau dos loucos.

Ora, o que é a imagem da nau dos loucos senão essa associação, essa mesma injunção transposta para o plano da imagem? Na pintura de Bosch vemos a água realizando uma série de funções, ela conduz o barco, é sua estrada, é dela que algumas das figuras retiram objetos ou estão mergulhados (e note-se o simbolismo, considerando a associação água-loucura, de estar mergulhado). São ânforas cheias com água que parecem estar nas mãos da figura encapuzada que parece estar cuidando da personagem na extrema esquerdo do quadro. Um universo no qual a água tem uma função central se mostra. Pois a água, elemento cósmico, aponta para essa loucura escondida nos confins do mundo, a espreita em seus elementos, não somente uma loucura humana (como quer

a consciência crítica), mas uma verdadeira experiência cósmica e trágica da loucura. É esse parentesco imaginário que salienta Foucault ao aproximar as diferentes imagens, textuais e visuais, da embarcação: “a água e a loucura estarão ligadas por muito tempo nos sonhos do homem europeu” (Foucault, 2005a, p.12). Para Foucault, a navegação dos loucos se liga, “na imaginação ocidental, a motivos imemoriais” (idem, 2005a, p.13). Estes sofrem uma súbita formulação, ao longo do século XV, na literatura e na iconografia (idem, p.13). Pergunta-se então o autor:

Por que vemos de repente surgir a silhueta da Nau dos loucos e sua tripulação insana a invadir as paisagens mais familiares? Por que, da velha aliança entre água e loucura, nasceu um dia essa barca? (idem, p.13).

Para operar essa aproximação, o autor recorre principalmente à literatura. Nesta, ele encontra formulações diversificadas: como a da inquietude incessante do mar, planície misteriosa onde se escondem estranhos saberes, onde devem ser arremessados os loucos, em *Tristão e Isolda*. A ideia dos místicos do século XV, para os quais o tema foi transposto: trata-se da alma-barca, que navega no oceano infinito dos desejos, das preocupações e da ignorância – alma que pode também, como os loucos que navegarão na nau, tornar-se prisioneira da passagem, da grande loucura do mar, se não souber lançar âncoras sólidas e não souber içar as velas espirituais para que o sopro de Deus a leve ao porto (idem, p.13). Já no século XVI, De Lancre vê no mar a origem de uma vocação demoníaca dos povos. Na era clássica, por sua vez,

explica-se de bom grado a melancolia inglesa pela influência do clima marinho: o frio, a umidade, a instabilidade do tempo, todas essas gotículas de água penetram os canais e as fibras do corpo humano e lhe fazem perder a firmeza, predispondo à loucura (Foucault, 2005a, p.13)

Outros textos, meio “antropológicos, meio cosmológicos”, fazem da loucura a manifestação, no homem, de um “elemento obscuro e aquático, sombria desordem, caos movediço, germe e morte de todas as coisas...” (idem, 2005a, p.13). Todos estes casos da relação entre água e loucura reforçam, por outro lado, seu contrário na imaginação ocidental: a pertença da razão à terra firme: ilha, continente, que confere à água somente sua areia (Foucault, 2010b, p.205).

Apesar dessa proximidade e coerência que aparece entre o domínio plástico e o literário em relação à loucura, apesar desse universo comum, desse horizonte comum da experiência da loucura, Foucault aponta o distanciamento gradual, operante já na Renascença entre texto e imagem, devido à ruína do simbolismo gótico. Entre verbo e

imagem, “aquilo que é figurado pela linguagem e aquilo que é dito pela plástica, a bela unidade começa a se desfazer” (2005a, p.17). Essa dissociação gradual relaciona-se imediatamente à ascensão da loucura ao horizonte da Renascença. O mundo gótico, cuja rede de significações tão estreita operava na quase imediata relação entre textual e visual, começa a se embaralhar. Surgem então novas figuras, cujo sentido só se deixa apreender sob a marca do insano. Talvez seja essa dissociação entre imagem e texto o que estará no fundo da distinção entre experiência trágica (pertencente à imagem) e consciência crítica (pertencente ao discurso). Trata-se de um esvaziamento das formas góticas que subsistem. Elas se tornam silenciosas, “deixam de falar, lembrar e ensinar” (2005a, p.18). A imagem, “liberada da sabedoria e da lição”, liberada do sentido imediato que veiculava na Idade Média, “começa a gravitar ao redor de sua própria loucura” (2005a, p.18). Como mostram as imagens de Bosch, Brueghel, Grünewald e Bouts, a figura passa a falar por si mesma: está livre para o onirismo, carregada de uma abundância de significações, de índices, de atributos (e não é por acaso, se considerarmos Gombrich (2007) e Alpers (1999), que essa sobrecarga é apontada por Foucault nos pintores do norte, entre os quais, a partir da valorização do detalhe como aproximação do olho fiel ao real, a imagem é mais estritamente visual, descritiva). Aqui, no entanto, a sobrecarga é mais ligada ao onírico que ao olho fiel. Tratar-se-ia, sim, de uma descrição fiel – mas ao onírico. Há, segundo Foucault, uma “conversão fundamental do mundo das imagens”, no qual o sentido multiplicado é liberado do ordenamento das formas (2005a, p.19). A imagem apresenta então sua face enigmática, face da loucura humana, face que causa fascínio, como os *grylle* mencionados por Foucault, figuras simbólicas que assumem facilmente silhuetas do pesadelo. As imagens, libertas, agora anunciam uma outra liberdade, trágica, por sua vez, a dos sonhos e da loucura humana. Sonhos nos quais aparecem os animais macabros, impossíveis, bestas libertas que ameaçam a humanidade daquele que sonha, como vemos em Bouts e Lochner (*idem*, p.20) – a própria animalidade que escapa da fábula e da ilustração moral para adquirir uma realidade fantástica que lhe é própria:

é o animal, agora, que vai espreitar o homem, apoderar-se dele e revelar-lhe sua própria verdade. Os animais impossíveis, frutos de uma imaginação enlouquecida, tornaram-se a natureza secreta do homem (*idem*, p.20).

O que vemos nas pinturas que aborda Foucault é essa experiência trágica e desesperadora da loucura que a Renascença foi depositária, a partir de uma liberação das imagens do simbolismo gótico e da relação de reflexo ou ligação entre imagem e

texto, entre imagem e sentido imediato. Agora, nessa experiência as imagens ganham uma vida própria, são cercadas de silêncio e obscuridade. O “silêncio das imagens” de “Bosch, Brueghel, Bouts, Dürer”, que encaram o abismo da loucura com a gravidade que o homem medieval encarava a morte. Para estes pintores, como para toda a cultura em que predominou a experiência trágica da desrazão “é no espaço da pura visão que a loucura desenvolve seus poderes” (Foucault, 2005a, p.27). Poderes dentre os quais está o de revelação daquilo que este abismo esconde, uma força primitiva de revelação nos fantasmas e ameaças do sonho. A revelação da imagem da loucura é de que

o onírico é real, de que a delgada superfície da ilusão se abre sobre uma profundidade irrecusável, e que o brilho instantâneo da imagem deixa o mundo às voltas com figuras inquietantes que se eternizam em suas noites; e revelação inversa, mas igualmente dolorosa de que toda a realidade do mundo será absorvida um dia na Imagem fantástica, nesse momento mediano do ser e do nada que é o delírio da destruição pura... (idem, p.27)

Ora, percebemos claramente a diferente matização que a experiência trágica traz da loucura, bem como sua diferença àquela da modernidade, herdeira predominantemente daquela da Idade Clássica, a consciência crítica, que rebate a loucura na claridade do discurso, tornando-a, como em Erasmo, mera sátira humanista dos fúteis vícios humanos, ou exaltação de suas virtudes morais. Não mais uma loucura que provém dos abismos do mundo, dos limites do real, da imaginação onírica abandonada a seus próprios dinamismos reveladores; não, a consciência crítica inaugura loucura no coração do homem individual, na imagem que tem de si mesmo no reflexo enganoso do espelho de suas paixões, a desorganizar seu bom senso e sua conduta. Loucura desarmada do poder medieval que a ligava a um medo fundamental da morte e que, frente a essa morte, poderia revelar as mais profundas verdades. A loucura, fantasmagórica, ameaçadora, animalizada, grave e desenfreada, que aparecia nos *Cavaleiros do Apocalipse* de Dürer (Figura 5, p.200), é agora medíocre, apaziguada frente ao riso do sábio humanista:

Mesmo que seja mais sábia que toda ciência, terá de inclinar-se diante da sabedoria para quem ela é loucura. Ela pode *ter* a última palavra, mas não é nunca a última palavra da verdade e do mundo; o discurso com o qual se justifica resulta apenas de uma *consciência crítica do homem* (Foucault, 2005a, p.28).

*

Aqui interrompemos o que pode vir a ser uma aproximação a um extenso tema de pesquisa na obra de Foucault, por vezes invisibilizado. Consideramos este texto uma

primeira incursão, uma espécie de rascunho sumário, uma espécie de esboço que levanta alguns elementos para o estudo do visível e do visual na obra de Foucault, bem como para a pesquisa de uma construção de uma imagem do louco e da loucura, para uma cultura visual que acompanha o desenvolvimento e os desdobramentos da experiência da loucura, em suas capturas pela história. Se tratamos aqui, partindo de uma reflexão inicial sobre a importância e centralidade obscurecida da imagem na obra de Foucault, principalmente em seus primeiros livros, e nos restringimos a levantar apenas alguns dos elementos que constituem uma das figuras da experiência da loucura anteriores e constitutivas daquela da Idade Clássica, a experiência trágica, consideramos que o trabalho foi apenas iniciado. Não somente a galeria de pintores que Foucault mobiliza, em *História da loucura*, como também uma série de outros tipos de imagens médicas, científicas, antropológicas e literárias, clama por visibilidade. Somente a partir da análise dessas imagens é que será possível, através dessa proposta de uma arqueologia do olhar e de uma cultura visual, perceber os diferentes agenciamentos que configuraram a imagem do louco, culminando na ideia de doença mental e patologia. Fica em aberto a tarefa de acompanhar a ação dessas imagens formuladas pelos novos saberes, possíveis a partir da Idade Clássica, como a psiquiatria, sobre o corpo dos indivíduos, permitindo identificá-los como anormais, loucos, perigosos ou criminosos¹⁹³. Uma cultura visual da exclusão ruma diretamente a uma história da inscrição social de nossos preconceitos sobre os corpos dos marginalizados, dos excluídos – e nos fala de uma relação particular que nossa cultura e nossa história engendrou, ou que nós engendramos através dela, com aquilo que é outro de nós mesmos. Se quisermos seguir a proposta foucaultiana de uma arqueologia, todo um trabalho em arquivo resta a ser feito, nos manuais de psiquiatria e suas ilustrações, nas imagens que circulavam entre os médicos, as gravuras que articulavam práticas de olhar e identificar na produção de um saber sobre a vida e sobre o homem. Não somente a arte, que lança as figuras fundamentais de uma experiência trágica da loucura, mas a própria ciência, que lança mão de toda uma visualidade que se vincula, ao fim e ao cabo, a práticas de poder e exclusão daquilo que difere, que escapa à sedimentação de uma ordem social.

Afinal, como afirma Foucault, no texto “A loucura só existe em uma sociedade” (2010b), a loucura não pode ser alcançada em um estado selvagem – ela tem existência

¹⁹³ Cf. TESTA, Federico. As relações entre fotografia e poder na construção visual do desviante: elementos para uma cultura visual da exclusão (no prelo).

histórica somente segundo os padrões sociais que a configuram e confiscam – “ela não existe fora das normas da sensibilidade que a isolam e das formas de repulsa que a excluem ou a capturam” (2010b, p.163). Aí, uma dimensão estética parece fundamental na relação que estabelecemos com o Outro, na forma como o excluímos e como essa exclusão passa mesmo por valores e normas de sensibilidade que pressupõe também a mobilização de imagens, de sinais, de formas de ver e olhar para essa alteridade. O trabalho, apenas iniciado aqui, deveria poder voltar a incidir sobre essas normas de sensibilidade, essas dimensões visuais e imagéticas que atravessam a cultura e mediam as relações sociais, as estigmatizações, os internamentos, os diagnósticos.

Conclusão

O percurso trilhado até aqui, através dos textos de Foucault, foi, sem dúvida, precário e instável. Tateando entre diferentes ditos, escritos, fragmentos, comentários, o objetivo foi aquele de interrogar a *História da loucura* sobre uma possível filosofia da experiência, uma ontologia, e ainda, uma estética, também elas pouco ou precariamente explicitadas no livro. Ao trabalhar o primeiro prefácio escrito por Foucault à *História da loucura*, vimos que ele era rico em possibilidades e projetos de uma investigação filosófica sobre as experiências limites de nossa cultura. Tal projeto passaria necessariamente por um caminho historiográfico, sem, no entanto, reduzir-se à história. Afinal, se o que se apresentava era a realização de uma “história dos limites”, era porque - através dessa história - seria possível colocar em questão as opressões, as coerções e os próprios limites de nossa cultura, e empreender, em relação a eles, um jogo de transgressão e contestação permanente e radical.

O texto que aqui referido como prefácio de Hamburgo propunha uma resposta filosófica para a pergunta por a cultura ou a história são possíveis. Como uma cultura impõe limites ao que será para ela o Exterior? Como ela pode arrancar seus traços do solo de uma experiência originária que logo esquecerá? Como algo se torna vivível, isto é, passível de experiência na cultura a partir da imposição de limites e interditos? Como tudo aquilo que é outro, após o momento da conjuração e do banimento, passa a ser silenciado e ocultado? Como a loucura, situada além da doença mental, poderia dizer algo de uma alteridade irreduzível?

Essas e outras perguntas – que Foucault dirigia à loucura, mas que integravam um projeto histórico-filosófico mais amplo – conduziram-no, nesse texto, à proposta de investigação sobre a identidade da cultura ocidental a partir daquilo que ela bane, de seus outros impuros que seriam, por sua vez, capazes de nos dizer bem mais sobre essa cultura (sua identidade, seus valores) do que ela própria. Tratava-se, nessa história etnológica dos limites, de vislumbrar relações com alteridades interditas, mas também perceber os gestos de divisão que, na cultura, separavam o *mesmo* do *outro* e dispunham qualquer figura dessa alteridade numa geografia da exclusão. Assim, o poder se apresentou como dimensão central na análise que Foucault fez desses processos históricos de redução da desrazão ao silêncio, bem como da metabolização do Fora e da alteridade pelas malhas do Mesmo, em nossa cultura e sociedade.

A *História da loucura* se apresentava, também, com a pretensão filosófica de perguntar pela relação do limite com o ilimitado, da finitude do pensamento com um Exterior para ele incapturável e infinito, passível de ser vivido somente como experiência limite, na qual tudo o que é finito – como o próprio sujeito - pode vir a se perder. Isso fica claro na ontologia do ser da linguagem (2006a), que vimos, com Roberto Machado, compor o horizonte filosófico positivo da arqueologia e da *História da loucura*. Ao pensar essa ontologia da literatura, Foucault situava a tensão entre sujeito finito e linguagem infinita dobrada sobre si mesma e que fala de si mesma (2006a, p.50-51). Essa linguagem, num murmúrio que, a partir de sua ausência de limite, teria um “estatuto ontológico de contestação” de todo limite (2006a, p.55), colocaria em questão a própria existência desse sujeito. Assim, afirmava Foucault em 1966, “o ser da linguagem só aparece com o desaparecimento do sujeito” (2006a, p.222). Foi possível acompanhar os movimentos - talvez arriscados - pelos quais Foucault aproximou o delírio dos loucos ao murmúrio do ser da linguagem manifesto na literatura.

O projeto esboçado no primeiro prefácio da *História da loucura* constata a ruptura de uma zona de troca, da quebra de uma superfície de contato e comunicação, a partir do esquecimento de uma linguagem originária a partir da qual razão e desrazão estavam implicadas. É a constatação de “um diálogo rompido”. Esse rompimento se deu a partir de uma espécie de partilha violenta por meio da qual a cultura ocidental pôde se constituir. Partilha a partir da qual a razão classicista pôde, diferentemente da experiência grega ou renascentista, purificar-se de toda ameaça de desrazão, reduzindo a loucura a “não ser”. Ora, essa redução implicou que o exílio ritual dos insensatos se estabilizasse na instituição social do internamento, encarregada de manter os loucos segregados, de afogar sua linguagem e silenciar suas palavras e gestos. E é a partir daí que o projeto filosófico de Foucault pode adquirir os traços de uma investigação que mobiliza a história para atingir o que estava soterrado por ela, persistindo discretamente – como a loucura silenciada. O projeto de Foucault faz-se então uma “arqueologia do silêncio”, buscando encontrar vestígios das vozes e das imagens que foram ocultadas, reprimidas e esquecidas no processo de afirmação de uma razão, não mais aberta a ameaça do desatino, mas purificada, tornada monológica, tautológica. A arqueologia do silêncio tinha o papel de transpor a barreira rumo àquilo que havia sido silenciado, a loucura. No entanto, por acabar sempre se deparando, na história, com *aquilo que*

silencia – a saber, as ações do poder tal como o concebia Foucault na época – e não com o que havia sido silenciado – a própria loucura -, vimos que o projeto foucaultiano carrega a marca da errância e do fracasso.

O percurso foi, nessa discussão, por vezes truncado. Afinal, tratava-se de, a partir da abundância de material *de* e *sobre* Foucault, colocar uma pergunta – aquela pela possível filosofia da *História da loucura* - cujo suporte na obra não deixava de ser escasso. Na tarefa infinita e cansativa de “escrever à margem” desse extenso livro de Foucault, explicá-lo, repeti-lo e criticá-lo, muitas vezes o rigor de um projeto organizador se viu posto em crise por uma série de problemas e antinomias. Essas situações de crise, de contradição entre pensamentos inconciliáveis, entre conceitos e abordagens excludentes, não há como evitar que se diga, devem-se ao autor que vos fala. No entanto, devem-se também a um pensamento – o de Michel Foucault - que sempre submeteu a si mesmo à crítica, à reinterpretação, à mudança. Pensamento que refutou suas conclusões e pressupostos. Essas refutações davam-se de forma velada, ao criticar ideias de outros pensadores, mas também de forma explícita, nas diversas ocasiões em que Foucault reivindicava o direito de mudar, de pensar diferentemente, de abandonar seus próprios livros. No entanto, essas formas de refutar a própria obra não anulam completamente a pretensão a uma unidade de problemas e questões (o poder, o sujeito, a verdade). Por fim, essa obra, feita e desfeita a cada novo livro, foi insistente na ideia de permanecer mais utilitária – no sentido de servir às lutas e aos problemas do presente como “caixa de ferramentas” – do que unitária do ponto de vista filosófico. Apesar desse caráter não unitário de sua obra, Foucault não critica seus livros de uma forma total, mas tenta reinterpretá-los violentamente, para que possam permanecer utilizáveis para novos fins. Por vezes são novos usos que Foucault quer atribuir como possíveis a seus textos, por vezes são os próprios usos que recorrem a eles alterando sua fisionomia.

Assim, o que este texto esboçou foi a arqueologia de um projeto filosófico elaborado por Foucault, a partir de sua tese, a *História da loucura*. Como o próprio Foucault procurou fazer em relação à *Antropologia* de Kant, o que aqui se tentou foi traçar sua trajetória, sua “estrutura e gênese”. Tentamos traçar pontos de apresentação dos problemas, bem como suas inflexões posteriores. Buscamos pontos não explicitados onde conceitos e problemas se formularam. Deparamo-nos, diversas vezes, com a ideia de um projeto abandonado por Foucault.

O que parece ficar, desse percurso um tanto circular, são algumas questões pontuais relativas à *História da loucura* e algumas relações específicas que ela mantém com o restante da obra ou com a sequência dos projetos de Foucault. Um desses pontos, repetidamente apresentado, foi aquele da dimensão estética do pensamento de Foucault, isto é, da importância de conceitos como *imagem, imaginário, olhar, visibilidade* ou *visual* em seu projeto filosófico. O mais importante em relação a essa dimensão talvez tenha sido a constatação da importância filosófica da arte e da literatura na constituição da *História da loucura* – e na obra de Foucault em geral – como a possibilidade de falar desde “um outro lugar” e estar exposto a outras forças.... Assim, tentamos apresentar a forma como Foucault relaciona a experiência trágica da loucura nas imagens renascentistas, com uma história da cultura e uma história filosófica da loucura, utilizando a pintura e as imagens da arte como fonte principal.

O problema que fica em aberto é aquele da passagem dessa estética que se apresenta na *História da loucura* para uma estética da existência. Quais são os pontos de aproximação, de ruptura, de mudança? Como se situam as noções de poder, sujeito e verdade em cada uma delas? Como se relacionam com a ética e política? Como ambas mobilizam a noção de Fora?

Trata-se de perguntar como se dá a mudança de uma estética da transgressão vinculada ao papel da arte e da literatura - como local de permanência e transbordamento de uma experiência esquecida da loucura -, para uma outra concepção na qual a estética encontraria diretamente a ética, a política e aquilo que Foucault chamou de *cuidado de si* e de uma estilística da vida moral. Foi possível, ao longo do trabalho, perceber que o conceito de resistência na *História da loucura* tem uma carga "esteticista", que valoriza uma dimensão da criação artística miticamente transgressora, que será rejeitada - em parte - na obra posterior, com a valorização da política sob um viés genealógico. A estética da existência tem um importante papel na implantação da discussão em torno da subjetividade e da subjetivação frente ao percurso crítico da genealogia e da análise do poder, que havia levado a crítica ao sujeito às suas últimas consequências. A noção de estética da existência é a aposta foucaultiana em uma mudança de perspectiva, seja em relação à arqueologia, seja em relação a uma certa feição da genealogia.

Referências bibliográficas

OBRAS DE MICHEL FOUCAULT

FOUCAULT, Michel. *Doença mental e psicologia*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1975.

_____. *Microfísica do poder*. [Org. Roberto Machado]. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1982.

_____. *Vigiar e punir*. Petrópolis: Vozes, 1984.

_____. *História da sexualidade, 2: O uso dos prazeres*. Rio de Janeiro: Graal, 1985a.

_____. *História da sexualidade, 3: O cuidado de si*. Rio de Janeiro: Graal, 1985b.

_____. *História da sexualidade, 1: A vontade de saber*. Rio de Janeiro: Graal, 1988.

_____. *Isto não é um cachimbo*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988.

_____. *The order of things: an archaeology of the human sciences*. New York: Random House, 1994.

_____. *A arqueologia do saber*. São Paulo: Martins Fontes, 1997a.

_____. *Nietzsche, Freud e Marx; Theatrum Philosophicum*. São Paulo: Princípio, 1997b.

_____. *As palavras e as coisas*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

_____. *Dits et écrits I: 1954-1975*. Paris: Quarto Gallimard, 2001.

_____. *Dits et écrits II: 1976-1988*. Paris: Quarto Gallimard, 2001.

_____. *Estratégia, poder-saber*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003. Série Ditos & escritos, v.4.

_____. *A ordem do discurso*. São Paulo: Edições Loyola, 2004.

_____. *A história da loucura*. São Paulo: Perspectiva, 2005a.

_____. *Arqueologia das ciências e história dos sistemas de pensamento*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005b. Série Ditos & escritos, v.2.

_____. *Estética: literatura e pintura, música e cinema*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006a. Série Ditos & escritos, v.3.

_____. *Ética, sexualidade, política*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006b. Série Ditos & escritos, v.5.

_____. *Nascimento da biopolítica: curso dado no Collège de France (1978-1979)*. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

_____. *A hermenêutica do sujeito: curso dado no Collège de France (1981-1982)*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2010a.

_____. *Problematização do sujeito: psicologia, psiquiatria e psicanálise*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010b. Série Ditos & escritos, v.1.

_____. *Repensar a política*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010c. Série Ditos & escritos, v.6.

_____. *Resumo dos cursos dados no Collège de France sob o título geral História dos sistemas de pensamento*. Almada: Centelha Viva, s/d.

FOUCAULT, Michel et al. *O homem e o discurso: a arqueologia de Michel Foucault*. Rio de Janeiro : Tempo Brasileiro, 1971.

DEMAIS OBRAS

ALBUQUERQUE JÚNIOR, Durval, VEIGA-NETO, Alfredo, SOUZA FILHO, Alípio (Org.). *Cartografias de Foucault*. Belo Horizonte: Autêntica, 2008.

ALLIEZ, Éric. *Da impossibilidade da fenomenologia: sobre a filosofia francesa contemporânea*. São Paulo: 34, 1996.

ALPERS, Svetlana. *A arte de descrever: a arte holandesa do século XVII*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1999.

ARMSTRONG, Aurelia. Beyond resistance: a response to Žižek's critique of Foucault's subject of freedom. *Parrhesia number 5*, 2008, p. 19-31.

AUZIAS, Jean-Marie. *Chaves do estruturalismo*. São Paulo: A. Lopes, 1976.

BACHELARD, Gaston. *A formação do espírito científico: contribuição para uma psicanálise do conhecimento*. Rio de Janeiro: Contraponto, 1996.

BATAILLE, Georges. *O erotismo*. Porto Alegre: LP&M, 1987.

_____. *A experiência interior*. São Paulo: Ática, 1992.

BENJAMIN, Walter. *L'opera d'arte nell'epoca della sua riproducibilità técnica*. Torino:Giulio Einaudi, 1966.

BERNAUER, James W. e RASMUSSEN, David M. (ed.). *The final Foucault*. Cambridge: The MIT Press, 1994.

BLANCHOT, Maurice. *L'espace littéraire*. Paris: Gallimard, 1955.

_____. *Foucault tel que je l'imagine*. Montpellier: Fata Morgana, 1986.

_____. *O livro por vir*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

_____. *A conversa infinita 2: a experiência-limite*. São Paulo: Escuta, 2007.

BOURDIEU, Pierre. *Coisas ditas*. São Paulo: Brasiliense, 2004.

CASTELO BRANCO, Guilherme e PORTOCARRERO, Vera (Org.). *Retratos de Foucault*. Rio de Janeiro: Nau, 2000.

CASTRO, Edgardo. *Vocabulário de Foucault: um percurso pelos seus temas, conceitos e autores*. Belo Horizonte: Autêntica, 2009.

CHAVES, Ermani. *Foucault e a psicanálise*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1988.

COLLI, Giorgio. *O nascimento da filosofia*. Campinas: Unicamp, 1992.

DAGOGNET, François. *Bachelard*. Lisboa: Edições 70, 1980.

DELEUZE, Gilles. *Conversações, 1972-1990*. Rio de Janeiro: 34, 1992.

_____. *Foucault*. São Paulo: Brasiliense, 2006.

_____. *Espinosa: filosofia prática*. São Paulo: Escuta, 2002.

DELEUZE, Gilles e GUATTARI, Félix. *O que é a filosofia?* Rio de Janeiro: 34, 1992.

_____. *Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia*, vol.3. Rio de Janeiro: 34, 1996.

DELEUZE, Gilles e PARNET, Claire. *Diálogos*. São Paulo: Escuta, 2008.

DERRIDA, Jacques. *Anne Dufourmantelle convida Jacques Derrida a falar Da Hospitalidade* / Jacques Derrida [Entrevistado]; Anne Dufourmantelle. São Paulo: Escuta, 2003.

DESCARTES, René. *Discurso do método; Meditações; Objeções e respostas; As paixões da alma; Cartas*. São Paulo: Abril Cultural, 1983. Coleção Os pensadores.

DIKOVITSKAYA, Margaret. *Visual culture: the study of the visual after the cultural turn*. Cambridge, Massachusetts; London, England: MIT Press, 2000.

DOS ANJOS, José Carlos. Bourdieu e Foucault: derivas de um espaço sistêmico. *Anos 90, Porto Alegre*, v.II, n. 19/20, p. 139-165, jan./dez. 2004.

DOSSE, François. *A história do estruturalismo*. Bauru: EDUSC, 2007.

DREYFUS, Hubert L. e RABINOW, Paul. *Michel Foucault, uma trajetória filosófica: para além do estruturalismo e da hermenêutica*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995/2010.

DROIT, Roger-Pol. *Michel Foucault, Entrevistas*. Rio de Janeiro: Graal, 2006.

DURAND, Gilbert. *O imaginário: ensaio acerca das ciências e da filosofia da imagem*. Rio de Janeiro: DIFEL, 2004.

ESCOBAR, Carlos Henrique de. *Michel Foucault (1926-1984) – O dossier / últimas entrevistas*. Rio de Janeiro: Taurus, 1984.

ERASMO, Desidério. *Elogio da loucura*. Porto Alegre: L&PM, 2003.

ERIBON, Didier. *Michel Foucault (1926-1984)*. Paris: Flammarion, 1989.

_____. *Michel Foucault, 1926-1984*. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

_____. *Michel Foucault e seus contemporâneos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1996.

FERRY, Luc e RENAUT, Alain. *Pensamento 68: Ensaio sobre o anti-humanismo contemporâneo*. São Paulo: Ensaio, 1988.

FRASER, Nancy. Michel Foucault: a “young conservative”? *Ethics*, vol. 96, no.1, Oct. 1985, p. 165-184.

GOFFMAN, Erving. *Asylums: Essays on the social situation of mental patients and other inmates*. New York: Anchor Books, 1961.

GOMBRICH, Ernst. *The story of art*. London: Phaidon, 2007.

GUATTARI, Felix. *Caosmose: um novo paradigma estético*. Rio de Janeiro: Editora 34, 1992.

GUTTING, Gary. *Michel Foucault's archaeology of scientific reason*. Cambridge/ New York / Melbourne: Cambridge University Press, 1989.

_____. *The Cambridge companion to Foucault*. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.

GROS, Frédéric. *Foucault y la locura*. Buenos Aires: Nueva Visión, 2000.

HAAR, Michel. *A obra de arte: ensaio sobre a ontologia das obras*. Rio de Janeiro: Difel, 2000.

HABERMAS, Jürgen. *O discurso filosófico da modernidade*. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

HADOT, Pierre. *O que é a filosofia antiga?* São Paulo: Loyola, 1999.

HAN, Béatrice. *L'ontologie manquée de Michel Foucault: entre l'histoire et le transcendantal*. Grenoble: Editions Jérôme Millon, 1998.

HARDT, Michael e NEGRI, Antonio. *Multidão: guerra e democracia da era do Império*. Rio de Janeiro: Record, 2005.

HERMANN, Nadja. *Ética e estética: a relação quase esquecida*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2005.

HUOT, Hervé. *Do sujeito à imagem: uma história do olho em Freud*. São Paulo: Escuta, 1991.

LAZZARATO, Maurizio e NEGRI, Antonio. *Trabalho imaterial*. Rio de Janeiro: DP&A, 2001.

LEVY, Tatiana. *A experiência do fora: Blanchot, Foucault, Deleuze*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011.

MACHADO, Roberto. *Foucault, a filosofia e a literatura*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.

_____. *Ciência e saber: a trajetória da arqueologia de Foucault*. Rio de Janeiro: Graal, 1981.

MARTON, Scarlett. *Nietzsche: das forças cósmicas aos valores humanos*. São Paulo: Brasiliense, 1990.

MONTAIGNE, Michel de. *Ensaaios*. São Paulo: Abril Cultural, 1984. Coleção Os pensadores.

MUCHAIL, Salma Tannus. *Foucault, simplesmente: textos reunidos*. São Paulo: Loyola, 2004.

_____. Foucault e a história da filosofia. *Tempo Social*; Revista de Sociologia da USP, São Paulo, VII, 1-2, outubro de 1995.

NEGRI, Antonio. *Kairòs, Alma Venus, Multitudo*. Rio de Janeiro: DP&A, 2003.

NIETZSCHE, Friedrich. *Opere (1870/1881)*. Roma: Newton Compton Editori, 1993

OKSALA, Johanna. *Como ler Michel Foucault*. Rio de Janeiro: Zahar, 2011.

OLIVEIRA, Nythamar. *Michael Kelly, Critique and Power: Recasting the Foucault/Habermas Debate* (MIT Press, 1994). New York: Blackwell, 1997.

_____. *Tractatus ethico-politicus: genealogia do ethos moderno*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1999.

_____. *On the genealogy of modernity: Foucault's social philosophy*. New York: Nova Science Publishers, Inc., 2003.

ORTEGA, Francisco. *Amizade e estética da existência em Foucault*. Rio de Janeiro: Graal, 1999.

PELBART, Peter. *Da clausura do fora ao fora da clausura: loucura e desrazão*. São Paulo: Brasiliense, 1989.

_____. *Vida capital: ensaios de biopolítica*. São Paulo: Iluminuras, 2011.

QUILLET, Pierre. *Introdução ao pensamento de Bachelard*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1977.

RABINOW, Paul (Ed.). *The Foucault reader: an introduction to Foucault's thought*. New York: Penguin Books, 1991.

RAGO, Margareth, ORLANDI, Luiz e VEIGA-NETO, Alfredo (Org). *Imagens de Foucault e Deleuze: ressonâncias nietzschianas*. Rio de Janeiro: DP&A, 2002.

RAGO, Margareth e VEIGA-NETO, Alfredo (Org). *Por uma vida não-fascista*. Belo Horizonte: Autêntica, 2009.

RAJCHMAN, John. *Foucault: a liberdade da filosofia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1987.

REALE, G. e ANTISERI, D. *História da filosofia: Antigüidade e Idade média*. São Paulo: Paulus, 1990.

REVEL, Judith. *Michel Foucault: conceitos essenciais*. São Carlos: Claraluz, 2005.

RIBEIRO, Renato Janine (org.). *Recordar Foucault*. São Paulo: Brasiliense, 1985.

RICOEUR, Paul. *O conflito das interpretações: ensaios de hermenêutica*. Rio de Janeiro: Imago, 1978.

ROUDINESCO, Elisabeth. et al. *Penser la folie: Essais sur Michel Foucault*. Paris: Galilée, 1992.

ROUDINESCO, Elisabeth. *Jacques Lacan: esboço de uma vida, história de um sistema de pensamento*. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

RÜDIGER, Francisco. *A armação de ferro: história, historiografia e filosofia da história em Michel Foucault*. Porto Alegre, 1987. Diss. (Mestrado em Filosofia) - PUCRS, Inst. de Filosofia e Ciências Humanas.

SARTRE, Jean-Paul. *Situações, I*. São Paulo: Cosac Naify, 2005.

SIMONS, Jon. *Foucault and the political*. London / New York: Routledge, 1995.

SPINOZA, Baruch. *Ética*. Belo Horizonte: Autêntica, 2008.

TARDE, Gabriel. *A opinião e as massas*. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

_____. *Monadologia e sociologia – e outros ensaios*. São Paulo: Cosac Naify, 2007.

TESTA, Federico. Michel Foucault e o helenismo: subjetivação e cuidado de si. *Intuitio* (Porto Alegre), v. 4, p. 3-14, 2011.

_____. A filosofia como modo de vida: Michel Foucault e Pierre Hadot. *Cultura e Fé* (Porto Alegre), v. 136, p. 63-79, 2012.

_____. Nietzsche e Deleuze: política, interpretação e maquinação. In: VIII Semana Acadêmica do PPG em Filosofia da PUCRS, 2011, Porto Alegre. Semana Acadêmica do PPG em Filosofia da PUCRS, 2011.

TRONCA, Italo. *Foucault vivo*. Campinas: Pontes, 1987.

VEYNE, Paul. *Como se escreve a história; Foucault revoluciona a história*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1982.

_____. *Foucault: seu pensamento, sua pessoa*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011.

WAHL, François. *Estruturalismo e filosofia*. São Paulo: Cultrix, 1968.

ŽIŽEK, Slavoj. *The ticklish subject: The absent centre of political ontology*. London / New York: Verso, 2000.

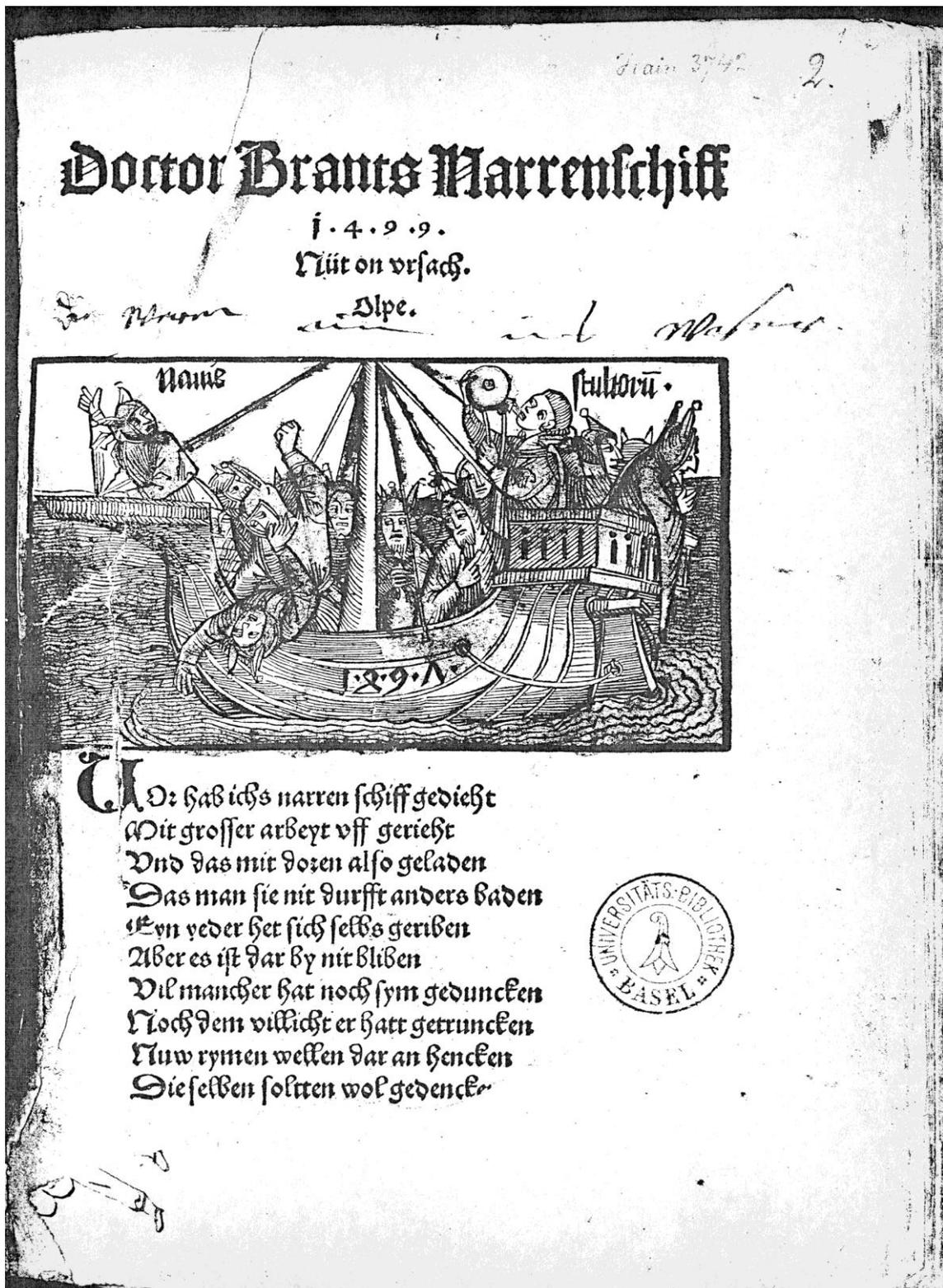


Figura 2. Frontispício do livro *Narrenschiff*, de Brant. Xilogravura. Biblioteca da Universidade de Basel.



Figura 3. Thierry Bouts. I dannati dell'Inferno, 1450. Olio su tavola di quercia, 115 x 69,5 cm, Lilla, Musée des Beaux-Arts.



Figura 4. Matthias Grünewald. A tentação de Santo Antônio. 1515. Museu de Unterlinden, Colmar.



Figura 5. Albrecht Dürer. Os Quatro Cavaleiros do Apocalipse, 1498. Xilogravura, 39 cm x 28 cm.