

UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ
SETOR DE CIÊNCIAS HUMANAS LETRAS E ARTES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA - MESTRADO
ÁREA DE CONCENTRAÇÃO: ÉTICA E POLÍTICA

DISSERTAÇÃO DE MESTRADO

**FOUCAULT: ANTROPOLOGIA, TRANSCENDENTALISMO E ONTOLOGIA NAS
ORIGENS DA ARQUEOLOGIA**

PÉTERSON PEREIRA BEM

CURITIBA

2015

UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ
SETOR DE CIÊNCIAS HUMANAS LETRAS E ARTES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA - MESTRADO
ÁREA DE CONCENTRAÇÃO: ÉTICA E POLÍTICA

PÉTERSON PEREIRA BEM

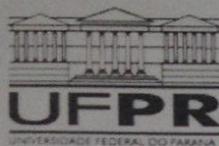
FOUCAULT: ANTROPOLOGIA, TRANSCENDENTALISMO E ONTOLOGIA NAS
ORIGENS DA ARQUEOLOGIA

Dissertação apresentada como requisito parcial à
obtenção do grau de Mestre do Curso de
Mestrado em Filosofia do Setor de Ciências
Humanas, Letras e Artes da Universidade
Federal do Paraná.

Orientadora: Prof.^a Dr.^a Maria Isabel de
Magalhães Papaterra Limongi.

CURITIBA

2015



Universidade Federal do Paraná
Setor de Ciências Humanas
Programa de Pós-Graduação em Filosofia-UFPR

AVALIAÇÃO DA DISSERTAÇÃO
Defesa nº 144 de 18/09/2015

Mestrando: Péterson Pereira Bem

Título da Dissertação: "Foucault: Antropologia, transcendentalismo e ontologia nas origens de arqueologia."

Integrantes da banca examinadora	Notas
Profa. Dra. Maria Isabel Limongi (UFPR) Orientador e Presidente da banca examinadora	9,5
Prof. Dr. Cesar Candiotto (PUC-PR) Primeiro examinador	9,5
Prof. Dr. Luiz Damon Santos Moutinho (UFPR) Segundo examinador	9,5
Média final	9,5
Conceito	A

Os examinadores atribuem nota em escala de zero a 10 (dez), sendo considerado aprovado o mestrando que obtiver como nota final, a média aritmética superior a 7 (sete). No parecer emitido por ocasião da defesa, constará a nota e o critério: **CONCEITO**.

Os examinadores registraram no corpo da dissertação as correções sugeridas.

Prof. Dra. Maria Isabel Limongi
Orientador e Presidente da banca examinadora
UFPR

Prof. Dr. Cesar Candiotto
Primeiro Examinador
PUC-PR

Prof. Dr. Luiz Damon Santos Moutinho
Segundo Examinador
UFPR

§ 1º - Será considerado aprovado o aluno que lograr os conceitos A, B ou C.

A = Excelente = 9,0 a 10,0

B = Bom = 8,0 a 8,9

C = Regular = 7,0 a 7,9

D = Insuficiente = zero a 6,9

Prof. Dr. André de Macedo Duarte
Coordenador do PGFILOS



Universidade Federal do Paraná
Setor de Ciências Humanas
Programa de Pós-Graduação em FILOSOFIA

ATA DA SESSÃO DE DEFESA DE DISSERTAÇÃO

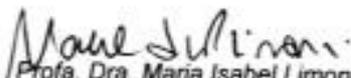
Defesa nº 144 de 2015

Ata da Sessão Pública de Exame de Dissertação para
Obtenção do Grau de MESTRE em FILOSOFIA, área de
concentração FILOSOFIA.

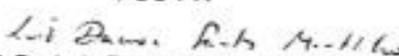
Ao décimo oitavo dia do mês de setembro do ano de dois mil e quinze, às quatorze horas, nas dependências do Programa de Pós-Graduação em Filosofia, do Setor de Ciências Humanas, da Universidade Federal do Paraná, reuniu-se a banca examinadora aprovada pelo Colegiado do Programa de Pós-Graduação em Filosofia, composta pelos Professores: Prof. Dr. Cesar Candiotto (PUC-PR), Prof. Dr. Luiz Damon Santos Moutinho (UFPR), sob a orientação da Profa. Dra. Maria Isabel Limongi com a finalidade de julgar a dissertação do candidato Péterson Pereira Bem "Foucault: Antropologia, transcendentalismo e ontologia nas origens da arqueologia.", para obtenção do grau de mestre em Filosofia. O desenvolvimento dos trabalhos seguiu o roteiro de sessão de defesa estabelecido pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia, com abertura, condução e encerramento da sessão solene de defesa feita pela Professora Dra. Maria Isabel Limongi. Após haver analisado o referido trabalho e arguido o candidato, os membros da banca examinadora deliberaram pela "aprovado" do mesmo HABILITANDO-O ao título de Mestre em FILOSOFIA, na área de concentração FILOSOFIA, desde que apresente a versão definitiva da dissertação no prazo de sessenta (60) dias, conforme Res.65/09-CEPE-Art.67 e Regimento Interno do Programa de Pós-Graduação em Filosofia. E, para constar, eu Aurea Junglos, Secretária Administrativa do Programa, lavrei a presente ata que vai assinada por mim e pelos membros da banca.

Curitiba, 15 de setembro de 2015.

Aurea Junglos
Secretaria Administrativa PGFILOS/UFPR


Prof. Dra. Maria Isabel Limongi
Orientador e Presidente da banca examinadora
UFPR


Prof. Dr. Cesar Candiotto
Primeiro examinador
PUC-PR


Prof. Dr. Luiz Damon Santos Moutinho
Segundo examinador
UFPR

AGRADECIMENTOS

À minha orientadora professora doutora Maria Isabel de Magalhães Papaterra Limongi, que me orientou, sempre com muita atenção e discernimento, desde quando iniciei minha pesquisa individual no grupo PET Filosofia UFPR. Durante todos esses anos de contato e aprendizado, além de estar constantemente aberta ao diálogo, encorajou-me a desenvolver minhas próprias reflexões. Por tudo isso, meu agradecimento especial a ela.

Aos professores doutores Marco Antonio Valentim, Vinicius Berlendis de Figueiredo e Luiz Sérgio Repa, pelas discussões filosóficas, por vezes, acaloradas, nas tardes de quarta-feira.

Ao professor doutor Luiz Damon Santos Moutinho, por seus marcantes cursos sobre Foucault.

À Alayde Digiovanni, que sempre me apoiou, e por me incentivar intensamente à contínua formação intelectual.

A João Vitor Gonzaga Candido, Leonardo Ilário Cattaneo e Artur Coelho das Neves, pela amizade, presença (mas também pela ausência), e sobretudo pelo bom humor.

À CAPES (Coordenação de Aperfeiçoamento Pessoal de Nível Superior), pelo fomento financeiro ao longo da pesquisa.

Para Alayde,
que me mostrou a fecunda beleza
da vida e a insuspeitada poesia
do cotidiano, na qual me enredo,
me renovo e a amo.

Resumo

O tema desta dissertação é a relação entre antropologia, transcendentalismo e ontologia nas origens da arqueologia de Foucault. O objetivo principal é analisar como essas três noções são desenvolvidas nos textos iniciais do filósofo até a obra que inaugura a fase arqueológica de seu pensamento, *Histoire de la folie*. A hipótese a ser testada é a de que, inicialmente, antropologia, transcendentalismo e ontologia estão presentes e são solidárias entre si nas duas primeiras publicações do autor, em 1954 (Introduction a *Le revê et l'existence*, de Binswanger, e *Maladie mentale et personnalité*); ao passo que, num segundo momento, as três noções ficam em suspenso nas duas publicações de 1957 (*La psychologie de 1850 à 1950* e *La recherche scientifique el la psychologie*); e, por fim, em *Histoire de la folie* (1961), o autor promove uma radical cisão entre antropologia, de um lado, e transcendentalismo e ontologia, de outro, recusando a noção de antropologia, mas conservando as outras duas, que são mantidas através da controversa concepção de uma “loucura primitiva”. Para tanto, no primeiro capítulo analisamos os textos de 1954, no segundo capítulo, os textos de 1957 e, também, um curso ministrado no ano letivo 1954-1955, intitulado “*Problèmes de l'Anthropologie*”, e, no terceiro capítulo, a investigação recai sobre sua tese de doutorado, *Histoire de la folie*. A conclusão desta pesquisa é a de que a hipótese testada apresenta eficácia para explicar os movimentos do pensamento do autor, e, dessa forma, oferece uma apropriada chave de leitura para compreender as origens da arqueologia de Michel Foucault.

Palavras-chave: Foucault; antropologia; arqueologia; transcendentalismo; ontologia.

Abstract

The subject of this dissertation is the relation between anthropology, transcendentalism and ontology in the origins of Foucault's archeology. Our main purpose is to analyse how these three notions are developed from the philosopher's early texts up to the work that opens the archeological period of his thought, *Histoire de la Folie*. The hypothesis to be examined is that, at first, anthropology, transcendentalism and ontology are present and are interconnected in the author's first two publications, from 1954 (Introduction to Binswanger's *Le revê et l'existence* and *Maladie mentale et personnalité*); while the three notions, on a subsequent moment, stay outstanding in 1957's two publications (*La psychologie de 1850 à 1950* and *La recherche scientifique el la psychologie*); and, at last, in *Histoire de la folie* (1961), the author promotes a radical separation between anthropology, on the one hand, and transcendentalism and ontology, on the other hand, refusing the notion of anthropology but preserving the notions of transcendentalism and ontology, that are kept by the controversial concept of "primitive madness". Therefore, we analyse 1954's texts in the first chapter; 1957's texts and a course given between 1954 and 1955, namely "Problèmes de l'Anthropologie" in the second chapter; and, in the third chapter, we investigate into his doctoral thesis, *Histoire de la folie*. The conclusion reached by this study is that the examined hypothesis seems to be efficient in explaining the dynamics of the author's thought, and, thereby, it offers an appropriate key to the reading and understanding of the origins of Michel Foucault's archeology.

Key words: Foucault; anthropology; archeology; transcendentalism; ontology.

Sumário

Introdução.....	1
Capítulo I – Primeiro projeto filosófico nos textos de 1954.....	5
1.1 Das formas antropológicas às condições ontológicas.....	5
1.2. Do homem real à psicologia rigorosamente científica.....	16
Capítulo II - Abandono do projeto inicial nos textos de 1957.....	28
2.1. Problemas de antropologia.....	28
2.2. A historicidade do homem e a psicologia nos Infernos.....	33
Capítulo III – A loucura, a história e o saber sobre o homem.....	43
3.1. Uma loucura ontológica e transcendental.....	43
3.2. Do homem ao homem verdadeiro através do homem louco.....	63
Conclusão.....	79
Referências bibliográficas.....	84

Introdução

O percurso filosófico de Michel Foucault é tortuoso. Desde a sua primeira publicação, em 1954, até o seu último em 1984, ano de sua morte, suas ideias passaram por inúmeras e, mesmo, radicais transformações. Por esse motivo, comumente, a unidade da obra foucaultiana é demarcada a partir da publicação de *História da loucura na idade clássica* (1961), sua tese principal de doutorado, e encontra seu termo nos dois últimos volumes da trilogia *História da sexualidade*, justamente em 1984. Por outro lado, também é comum, no interior de tal unidade, a divisão da obra foucaultiana em três grandes períodos. Na década de 1960, a atenção de Foucault incide, principalmente, sobre o debate acerca da loucura e das ciências humanas, em que se explora, sobretudo, o aparecimento do homem como objeto científico, no denominado “eixo do saber”, ao passo que na década seguinte o autor se volta mais especificamente para a temática do “poder”, e, finalmente, na década de 1980, as preocupações recaem fundamentalmente sobre o “governo” de si e dos outros a partir de uma perspectiva “ética”. Porém, mesmo no interior das três grandes divisões da unidade da obra de Foucault, há uma contínua alteração de pesquisas, temas, problematizações, regras metodológicas, noções e periodizações. O que denota que o filósofo não cessa de se movimentar no próprio interior dos três grandes “eixos” de sua filosofia. Provocando, assim, considerável dificuldade à interpretação da obra, dada a presença de tantas mudanças significativas na trajetória teórica.

Com efeito, o que une os fios de uma obra tão multifacetada é a temática do sujeito. O objetivo de Foucault foi “criar uma história dos diferentes modos pelos quais, em nossa cultura, os seres humanos tornaram-se sujeitos.” (Foucault *in* Dreyfus e Rabinow, 2010, p. 273), ou, dito de outro modo, o autor procurou empreender “uma análise das condições nas quais se formaram ou modificaram certas relações do sujeito com o objeto, uma vez que estas são constitutivas de um saber possível.” (Foucault, 2006b, p. 234, tradução livre¹). Para levar a cabo tal projeto, o autor esclarece que concentrou sua atenção sobre a análise da constituição do sujeito de modo que ele aparecesse do outro lado de uma partilha normativa e se tornasse objeto de conhecimento (como louco, doente ou delinquente), por meio de práticas como as da psiquiatria (*História da loucura*, 1961), da medicina (*Nascimento da clínica*, 1962) e da penalidade (*Vigiar e punir*, 1975). Outro modo de pôr em prática seu projeto, afirma Foucault, foi investigar a formação de algumas “ciências humanas” (as aspas

¹ Todas as citações de Foucault “2001a” e “2001b”, respectivamente, os *Ditos e escritos* I e II, da edição francesa, são de nossa autoria.

são do próprio autor), através de um estudo acerca das práticas das ciências empíricas e de seus discursos, analisados em *As palavras e as coisas*, 1966. Ao passo que em *História da sexualidade* (volume 1, 1976, volumes 2 e 3, 1984), buscou “estudar a constituição do sujeito como objeto para ele próprio: a formação dos procedimentos pelos quais o sujeito é levado a se observar, se analisar, se decifrar e se reconhecer como campo de saber possível” (idem, p. 236).

Tomar como fio condutor a subjetivação e objetivação do ser humano requer assumir certas escolhas metodológicas. Uma delas, segundo Foucault, diz respeito a um “ceticismo sistemático em relação a todos os universais antropológicos” (idem, p. 237), que não deve ser confundido com uma rejeição em absoluto de tais universos, “mas que nada dessa ordem deve ser admitido que não seja rigorosamente indispensável; tudo o que nos é proposto em nosso saber, como sendo de validade universal, quanto à natureza humana ou às categorias que se podem aplicar ao sujeito, exige ser experimentado e analisado” (idem, 237). Nesse sentido, a recusa aos universais da “loucura”, da “delinquência” ou da “sexualidade” não significa compreender que aquilo a que tais noções se referem seja nada ou que elas não sejam mais que fantasias inventadas conforme a necessidade de uma causa duvidosa, tampouco se trata de uma mera constatação de que o conteúdo dos universais antropológicos muda com o tempo e as circunstâncias. Foucault possui como alvo interrogar as condições que permitem, segundo certas regras do dizer verdadeiro e do falso (jogos de verdade), a emergência histórica das *formas de experiência* da loucura, da delinquência e da sexualidade; condições que permitem reconhecer, por exemplo, um sujeito como doente mental, delinquente ou produzir um sujeito que reconheça sua parte mais essencial na modalidade do seu desejo sexual. Foucault busca “fazer aparecer os processos próprios a uma experiência em que o sujeito e o objeto ‘se formam e se transformam’ um em relação ao outro e em função do outro” (idem, p. 237).

O autor procura compreender como sujeito e objeto são constituídos através de um conjunto de regras imanentes em relação a um determinado domínio do saber. Trata-se de contornar a tese de um sujeito constituinte do conhecimento que acessa objetos e experiências não constituídos pelas práticas humanas. Trata-se, então, de descartar antropologia, transcendentalismo e ontologia. A antropologia concebida como discurso verdadeiro sobre o ser do homem, transcendentalismo, como a crença numa instância que seria condição de possibilidade do saber, e ontologia, como a crença em objetos e ou experiências constituídas previamente às práticas discursivas e não discursivas. Nessa

perspectiva, em 1965,² Foucault afirma que “a antropologia sobre a qual frequentemente refletimos é muito bem precisamente um transcendental que se pretende verdadeiro no nível natural”, pois é a tentativa de “definir uma essência do homem que poderia se anunciar a partir dele mesmo e que seria, simultaneamente, o fundamento de todo conhecimento possível e de todo limite possível do conhecimento” (Foucault, 2001a, p. 452). Nessa mesma direção, em 1972, o filósofo assinala: “Ao longo de toda minha investigação, eu me esforço (...) em evitar toda referência a esse [sujeito] transcendental, que seria uma condição de possibilidade para todo conhecimento”, e complementa: “Eu tento historicizar ao máximo para deixar o menor espaço possível ao transcendental” (idem, p. 1241). Sobre a temática da ontologia, em *Arqueologia do saber*, o filósofo explica que na análise arqueológica não se trata de fazer uma “história do referente” e das “experiências ‘pré-discursivas’”, pelo contrário, pretende-se “substituir o tesouro enigmático das ‘coisas’ anteriores ao discurso pela formação regular dos objetos que só nele se delineiam” (Foucault, 2005, p. 53). Ou como diz Paul Veyne, comentando Foucault: “As coisas, os objetos não são senão os correlatos das práticas” (Veyne, 1982, p. 163), e ainda: “não se joga xadrez com figuras eternas, o rei, o louco: as figuras são o que as configurações sucessivas no tabuleiro fazem delas” (idem, p. 177).

Contudo, como vimos acima, *História da loucura* não é o primeiro livro de Foucault, pois já havia publicado, em 1954, *Doença mental e personalidade*. Ora, mas por que, então, Foucault o excluiria dos demais livros que compõem a unidade de sua obra? Certamente, por conta da noção de antropologia, mas o que queremos mostrar é que, para além desse tema, a noção de transcendentalismo e de ontologia também se faz presente de uma maneira ímpar na filosofia do autor, de tal modo que a relação inicial entre essas três noções, bem como sua posterior modificação, permitem acompanhar as principais inflexões do pensamento de Foucault na criação da arqueologia.

Nessa direção, esta dissertação tem como objetivo central explorar a relação entre antropologia, transcendentalismo e ontologia nas origens da análise arqueológica de Foucault. Investigaremos a noção de antropologia como a crença de que o ser do homem é passível de ser conhecido objetivamente, a noção de transcendentalismo como a crença numa esfera constituinte como condição de possibilidade para o saber, e a noção de

² No interior do desenvolvimento da arqueologia, que se inicia com *História da loucura* (1961), passa por *Nascimento da clínica* (1963), *As palavras e as coisas* (1966) e encerra-se com *Arqueologia do saber* (1969), obra em que Foucault se propõe a esclarecer em que consiste a análise arqueológica empregada nos livros anteriores.

ontologia como a crença de que o homem ou as experiências humanas são antepredicativas às práticas discursivas e não discursivas. A hipótese a ser testada é a de que uma investigação sobre essas três noções permite compreender satisfatoriamente as origens da arqueologia de Foucault. No interior dessa hipótese geral, *História da loucura* é tomada como uma obra que, apesar de rejeitar a noção de antropologia, acolhe as noções de transcendentalismo e ontologia, que mais tarde o autor procurará se desvencilhar, tal como procurou romper com a noção de antropologia presente no seu primeiro livro (*Doença mental e personalidade*). Essas inflexões denotariam justamente a importância de se analisar o modo como Foucault refletia sobre as três noções nas publicações que formam uma espécie de condição de possibilidade para o nascimento da arqueologia de *História da loucura*, livro a partir do qual o autor começa a emergir como um dos grandes pensadores do século passado. Esta investigação procurará mostrar que, num primeiro momento, antropologia filosófica, transcendentalismo e ontologia convergem entre si nas publicações de Foucault de 1954 (Introdução a *Sonho e existência* de Binswanger e *Doença mental e personalidade*), ao passo que em seguida todas ficam em suspenso nos textos de 1957 (*A psicologia de 1850 a 1950* e *A pesquisa científica e a psicologia*), e, em *História da loucura*, como já foi dito, o autor recusa a antropologia, mas sem abrir mão das noções de transcendentalismo e de ontologia, operando, então, uma radical cisão entre antropologia, de um lado, e, do outro, ontologia e transcendentalismo. Para tanto, no primeiro capítulo analisaremos os textos de 1954, no segundo capítulo, os textos de 1957 e, também, um curso ministrado no ano letivo 1954-1955, intitulado “Problemas de antropologia”, e, no terceiro capítulo, o foco da investigação incide sobre *História da loucura*, obra que dá início ao empreendimento arqueológico e à unidade da obra de Foucault.³

³ Esta pesquisa surgiu de um projeto original que se propunha a investigar as noções de poder como “repressão”, “guerra” e “governo” no interior da genealogia do poder. Foucault recusaria a noção de “repressão” por conta de uma certa ontologia que ela pressuporia, o que se tornaria patente na recusa do primeiro prefácio de *História da loucura*. Ocorreu que ao analisarmos esse prefácio, as noções de antropologia e transcendentalismo também acabaram se mostrando extremamente relevantes para compreender não somente *História da loucura*, mas também a produção filosófica posterior. Uma análise da relação das três noções acabou ganhando autonomia e despertando maior interesse do que a proposta de investigação anteriormente levantada.

Capítulo I – Primeiro projeto filosófico nos textos de 1954

Foucault publica dois textos em 1954: uma Introdução a *Sonho e existência*, do psicólogo suíço Binswanger, e lança o livro *Doença mental e personalidade*. Em ambos os textos o autor procura fundar a psicologia num solo mais seguro através de uma melhor concepção do que seja o homem. No primeiro, através de uma ontologia existencial de ordem fenomenológica, ao passo que, no segundo, a própria fenomenologia é ultrapassada por uma antropologia de viés marxizante. Dessa maneira, o filósofo francês, a seu modo, exhibe todo o peso dos dois grandes marcos teóricos de sua formação na *École Normale Supérieure*, a tradição fenomenológica e a marxista. Nosso intuito, porém, não é realizar uma análise pormenorizada das obras acompanhando minuciosamente toda a argumentação que Foucault desenvolve em cada uma, tampouco temos como objetivo apontar detalhadamente em que medida Foucault se aproxima e se distancia da fenomenologia e do marxismo. Nosso critério de análise é fornecido por aquilo que queremos investigar na obra do autor: antropologia filosófica, transcendentalismo e ontologia. São essas noções que nos guiarão na exploração dos textos foucaultianos de 1954 e que constituem o alvo principal desta pesquisa.

1.1 Das formas antropológicas às condições ontológicas

Binswanger, um dos introdutores da *Daseinsanalyse* de Heidegger no campo da psicologia, publica em 1930 *Traum und Existenz* (*Sonho e existência*). Em 1953, Foucault traduz alguns casos e artigos do autor suíço, mas não os publica, e conhece Binswanger em viagem a Suíça.⁴ Em 1954, Foucault publica uma longa Introdução à tradução francesa de *Sonho e existência*.⁵ No escrito, observa-se as linhas gerais de um primeiro projeto antropológico de Foucault, e, além disso, também estão presentes elementos que serão recuperados, à luz da arqueologia, por *História da loucura*, e, por esse motivo, também serão objeto de investigação. Se Foucault concede grande relevo à temática do sonho no texto de 1954, ele também ocupará lugar de destaque em *História da loucura*, na medida em que, justamente como a loucura, ele também será pensado como uma experiência originária que molda os contornos da cultura ocidental.

⁴ Cf. Ditos e escritos 1, p.8.

⁵ Na edição brasileira são mais de sessenta páginas.

A Introdução redigida por Foucault, que apresenta muitas vezes uma linguagem mais lírica⁶, não está voltada à reconstrução da estrutura argumentativa de Binswanger, antes seu objetivo é “escrever apenas à margem de *Traum und Existenz*” (Foucault, 2006a, p. 74), a fim de sondar “um pensamento que contribui mais ainda do que ele diz” (idem, p. 75). Nosso autor procura explorar uma forma de análise para todo “conhecimento concreto, objetivo e experimental”: “uma análise cujo princípio e método são determinados, desde o início, pelo privilégio absoluto de seu objeto: o homem, ou melhor, o ser homem, o *Menschsein*” (Foucault, 2006, p. 72). Nesses termos, já se observa como Foucault está comprometido com uma antropologia filosófica. Tal antropologia é avessa ao positivismo psicológico, que toma o homem como *homo natura*, é avessa a uma ciência “no estilo de conhecimento positivo, de análise experimental e de reflexão naturalista” (idem, p. 72). Isto é, a antropologia sustentada por Foucault na Introdução não deve ser compreendida em termos de uma ciência positiva, o que não significa que tal antropologia não tenha a pretensão de se reconhecer como um saber científico, mas que a ciência, aqui, é tomada sob um viés fenomenológico, uma vez que a antropologia da Introdução busca promover uma reflexão ontológica cujo principal tema é a presença diante do ser, a existência, o *Dasein*. Dito com outras palavras, a *Daseinsanalyse* toma o *Menschsein* como conteúdo efetivo e concreto daquilo que a ontologia analisa como a estrutura transcendental do *Dasein*. Foucault sublinha que tal antropologia fenomenológica apenas pode “fazer valer seus direitos” ao explicar como pode “articular-se uma análise do ser-homem em uma analítica da existência: problema de fundamento que deve definir, na segunda, as condições de possibilidade da primeira; problema de justificação que deve ressaltar as dimensões próprias e a significação autóctone da antropologia” (idem, p. 72). De acordo com Moutinho, o que está em jogo na proposta foucaultiana é “a necessidade de ultrapassar-se em direção a uma esfera a partir da qual o próprio domínio empírico, por sua vez, possa ser fundado” (Moutinho, 2004, p. 174). Tratando-se da relação entre empírico e transcendental, entre constituído e constituinte (temas clássicos da fenomenologia); tratando-se da passagem da antropologia, dos modos de ser do homem, para a ontologia do *Dasein*, para a presença no mundo.

Nessa perspectiva, Foucault oferece uma definição bastante clara sobre o que chama de antropologia: a ciência do “fato” humano, “se entendemos por ‘fato’ não o setor objetivo de um universo natural, mas o conteúdo real de uma existência que se vive e se experimenta, se reconhece ou se perde em um mundo que é, ao mesmo tempo, a plenitude de seu projeto e

⁶ Quase no fim do texto, Foucault indica o motivo para utilizar essa linguagem mais lírica, que, por vezes, dificulta a compreensão de certas passagens.

o ‘elemento’ de sua situação” (2006, p.72). A tarefa antropológica deve, pois, ser empreendida sem distinguir psicologia e filosofia, ciência positiva e conhecimento *a priori*, uma vez que as formas de existência se configuram como o “único meio de alcançar o homem” (idem, p.73). Essa indistinção de psicologia e filosofia, certamente, não é a recusa de uma ou outra, mas a junção entre ambas, pois o que está em jogo é um fundamento mais seguro à psicologia através da uma antropologia filosófica. Nesse sentido, percebe-se claramente, já no início da Introdução, o envolvimento do pensamento de Foucault com uma antropologia filosófica e com o transcendentalismo humano, uma vez que se busca desenvolver uma concepção de homem mais apropriada para fundamentar a psicologia. Uma concepção ancorada na divisão entre empírico e transcendental, entre *Menschein* e *Dasein*, em que o segundo termo é condição de possibilidade para o primeiro.

O autor francês reconhece em Binswanger uma investigação indireta da antropologia e da ontologia, por meio de uma abordagem direta da existência concreta, de seu desenvolvimento e de seus conteúdos, num vaivém das formas antropológicas às condições ontológicas da existência requerido pela imposição da existência, articulando, dessa forma, formas e condições, elemento constituído e elemento constituinte. Um dos grandes méritos do psicólogo suíço seria ultrapassar os limites entre antropologia e ontologia ao se esquivar de uma distinção *a priori* entre antropologia e ontologia, exigida pela existência concreta – isso constituiria a principal qualidade do texto do psicólogo suíço, que vai ao encontro da existência concreta de seus pacientes. Foucault, porém, reconhece que o estatuto das condições ontológicas da existência guarda problemas, e os relega a uma obra posterior, que nunca foi escrita: “nela, tentaremos mostrar, segundo a inflexão da fenomenologia para a antropologia, quais os fundamentos propostos à reflexão concreta do homem” (idem, p. 71).

Sonho e existência, compreende o filósofo, não apresenta propriamente como tema central o sonho ou a existência, mas a relação que se estabelece entre ambos, na qual a existência se anuncia no sonho de modo significativo. A prerrogativa que o psicólogo suíço concede à experiência onírica alcançaria, ainda que silenciosamente, uma antropologia da imaginação. Tendo isso em vista, Foucault procurará discutir dois aspectos que ficaram à sombra do livro de Binswanger: como a experiência do sonho define o movimento concreto da análise para as formas fundamentais da existência; e uma nova maneira de conceber suas significações, por meio das relações que se estabelecem entre sentido e símbolo, imagem e expressão. Para explorar esse tema, Husserl e Freud são debatidos a fim de o leitor compreender os prejuízos de suas análises, e, por contraste, Foucault ressaltar as vantagens

de Binswanger. Essa temática é bastante importante, pois é nela que o problema da linguagem vem à tona, problema este que retornará em *História da loucura*, quando a loucura substituirá a figura do transcendental, ora ocupada pelo sonho. Freud peca por “objetivismo” da linguagem, enquanto Husserl, por “subjetivismo”.

Foucault retoma Freud e a importância que esse concedeu ao sonho: “fez do sonho o sentido do inconsciente” (idem, p. 75), na medida em que as formas imaginárias do sonho carregam as significações do inconsciente. Porém, Freud deteve-se no inconsciente como instância psíquica e conteúdo latente, negligenciando a relação que se estabelece no sonho entre imagem e significado. A imagem, em Freud, indicaria e trairia o sentido do sonho, porquanto estabelece com ele um laço meramente contingencial, e não de necessidade. No sonho, por exemplo, o fogo é a ardente satisfação do desejo sexual, mas aquilo que faz com que o desejo ganhe a forma do fogo é, ao mesmo tempo, tudo aquilo que rejeita esse desejo, buscando apagá-lo. O sonho, nesse sentido, é um misto funcional de desejos que se contradizem. A forma, o espaço e o tempo do sonho seriam deixados de lado por Freud, a favor do sentido buscado unicamente na imagem onírica. Por isso, avalia Foucault, a linguagem do sonho é analisada em sua função semântica, sendo ignorada a estrutura morfológica e sintática. A psicanálise encontrara a fala nos sonhos, porém a linguagem continuou esquecida, havendo apenas uma semântica organizada pelo desejo que ocupa o centro do mundo imaginário, de tal modo que todo o universo onírico torna-se dispensável se não promove uma “alusão ao sentido” (idem, p. 76). É por conta da negligência das formas, das figuras, do tempo e de tudo mais que é característico do mundo dos sonhos, que Freud apenas conseguiria atingir uma “alusão” ao sentido do sonho, dado que uma plena apreensão compreensiva do seu significado exigiria uma análise da dimensão imaginária da expressão significativa, exigiria compreender a linguagem em que se ancora a fala do cosmo onírico.

Freud teria ignorado que a fala só é possível através de uma linguagem com suas regras sintáticas e figuras morfológicas, como se a fala se apagasse na significação para a qual sinaliza: “A fala, por querer dizer alguma coisa, implica um mundo de expressão que a precede, a sustenta e lhe permite dar corpo ao que ela quer dizer” (idem, p.77). Por esse motivo, a psicanálise freudiana nunca se tornou uma “apreensão compreensiva do sentido” (idem, p.77), uma vez que procura encontrá-lo através de um cotejo entre os símbolos de uma língua desconhecida, um método utilizado por arqueólogos em línguas perdidas, diz Foucault; sendo que o sentido deveria emergir por meio do reconhecimento da estrutura da linguagem da cosmogonia onírica. O método freudiano possui o prejuízo de não apresentar a

relação necessária entre o índice e seu significado, mas somente uma relação entre outras possíveis. No entanto, Foucault destaca que Freud teria reconhecido um vínculo necessário entre imagem e sentido, ao admitir que a estrutura da imagem possui sintaxe e morfologia irreduzíveis ao sentido, pois, por conta do recalque, o sentido do sonho não pode ser claro e explícito. Contudo, por tratar os temas de forma puramente abstratas, “procurar-se-ia em vão em sua obra [na obra de Freud] uma gramática da modalidade imaginária e uma análise do ato expressivo em sua necessidade” (idem, p. 78-79). O conjunto dos índices objetivos não pode ser confundido com a própria significação, algo que Freud, Melaine Klein e Lacan não conseguiram contornar. Por esse motivo, conclui Foucault, “A psicanálise jamais conseguiu fazer falar as imagens” (idem, p.80), posto que não apreendeu sua linguagem e tampouco a relação entre imagem e imaginação, pois empreendeu uma análise “objetivista” da linguagem do sono, perdendo toda a riqueza do universo onírico que contribui para o sentido do sonho; perdendo, por conseguinte, o sujeito que faz a experiência do sonho.

Husserl, em *Investigações lógicas*, ao contrário de Freud, não confunde índice e significação. O índice é tomado como simples marca do sentido, possuindo relação externa com este. A apreensão significativa do índice impõe ir além da fala e considerar todo o contexto do ato expressivo, impõe uma análise segundo o modo da interioridade. Por exemplo, a cólera de outrem não pode ser compreendida apenas por seus índices, apenas pelas palavras e pela estrutura de frases utilizadas por uma pessoa em cólera, também é necessário atentar para o tom da voz, os silêncios, os lapsos, o início das palavras, pois “a cólera não é *indicada* por esses signos, ela se *realiza* neles” (Moutinho, 2004, p. 177, grifos no original). O tema husserliano da compreensão já põe em operação a retomada do ato expressivo no modo da interioridade do indivíduo: “é ‘de dentro’ que os conteúdos significativos se vinculam à imagem, é a expressão mesma que nela se objetiva” (idem, p. 178). Uma fenomenologia do sonho rigorosa deve distinguir os elementos de indicação que podem assinalar uma situação objetiva demarcada por eles e, também, distinguir os conteúdos significativos que formulam, do interior, a experiência onírica. Ora, mas qual é a relação do conteúdo significativo com o conteúdo imaginário? Em *Investigações lógicas*, Husserl, segundo Foucault, argumenta que os atos de formulação, imaginação e percepção são muito diferentes para que a significação esgote-se neles, devendo haver uma concepção que atribua a função de significação a um único ato. Um ato que se define “pela unidade ideal do que é visado na designação subjetiva” (Foucault, 2004, p.84). Assim, um símbolo não é uma característica individual da experiência vivida, mas é através dele que se chega a

um conteúdo ideal que se anuncia como unidade de significação. Todavia, Foucault pontua que é necessário ir mais longe se não se quer reduzir o ato significativo tão somente a uma “visada intencional”; é necessário encontrar seu fundamento em direção a uma teoria da expressão que, justamente, dê conta do ato expressivo em sua integralidade. Porém, a fenomenologia de Husserl não se lança a uma teoria da expressão, que é deixada na sombra por uma teoria da significação: “uma filosofia da expressão não é possível senão em uma ultrapassagem da fenomenologia [de Husserl]” (idem, p.85).

Seja como for, a teoria de Husserl, ao distinguir sintomatologia e semântica, permite apreender a significação do ato no contexto expressivo que o funda, mas, por outro lado, possui uma grave insuficiência quanto à comunicação, pois, entende Foucault, ela não explica como o ato de significação pode se relacionar com alguma forma de indicação objetiva, tendo em vista que a apreensão ocorre no modo da interioridade. O problema da comunicação emerge, então, com todo vigor, uma vez que o ato expressivo é tomado somente em relação ao sujeito que dele faz a experiência: “o ato de significação é cortado de toda forma de indicação objetiva; nenhum contexto exterior permite restituí-lo em sua verdade; o tempo e o espaço que ele leva consigo não formam senão uma esteira que logo desaparece” (idem, p.86); em Husserl, “o outro não é implicado a não ser de um modo ideal no horizonte do ato expressivo, sem possibilidade de encontro real” (idem, p. 86). Foucault diagnostica em Husserl uma linguagem que, ao fim e ao cabo, configura-se como monólogo, como relação do sujeito consigo mesmo, sendo isso em que consiste o “subjetivismo” da linguagem husserliana. Assim, a fenomenologia encontraria seu limite na apreensão compreensiva do ato expressivo devido ao seu modo de interioridade, do sujeito fechado em si mesmo. Jaspers percebera essa dificuldade da comunicabilidade na seara da fenomenologia, mas teria conseguido apenas fundamentar a relação médico-paciente numa “mística da comunicação”. Nesse cenário, sentencia o autor francês: “A fenomenologia conseguiu fazer falar as imagens; mas ela não deu a ninguém a possibilidade de empreender sua linguagem” (idem, p.86), pois não fundamentou como a expressão se objetiva nas estruturas da indicação. De um lado, Freud chegou apenas a “procedimentos de escrita” do sonho, não conseguindo fazer falar as imagens. Por sua vez, Husserl conseguiu fazer falar as imagens, mas sem sair do modo da interioridade, pois lhe faltou um fundamento que articula “o momento decisivo no qual a expressão se objetiva nas estruturas essenciais da indicação (...). É esse momento fundamental em que se enlaçam as significações que Binswanger tenta fazer surgir em *Rêve et existence*” (idem, p. 87). Foucault, porém, não explica como o suíço

faz isso. Ele encerra o tópico e passa para outro que também nos interessa: o sonho é da ordem de uma teoria do conhecimento, tal qual será a loucura em 1961.

Binswanger retoma uma tradição greco-latina que chegou até o século XIX e foi ignorada por Freud: o sonho é uma forma específica de experiência, a experiência imaginária, e enquanto tal não se esgota numa análise de mecanismos psicológicos, pois é algo muito distinto e mais relevante que uma rapsódia de imagens, uma justaposição de imagens. Para Foucault, “Freud psicologizou o sonho” (idem, p. 88), isto é, a psicanálise restituiu ao sonho seu âmbito psicológico através da análise dos “fragmentos de pensamentos despertados, traduções simbólicas e verbalizações implícitas” (idem, p. 88), mas identificou em todo esse conteúdo somente a tentativa da realização do desejo, não reconhecendo no mundo onírico uma característica que fora identificada até o século XIX: o sonho é da ordem de uma “teoria do conhecimento que o situa como uma experiência” (idem, p. 88). Experiência decodificada conforme o modelo da fenomenologia, é claro. De acordo com Foucault, o vínculo entre sonho e conhecimento encontra-se na tradição literária, mística e filosófica, desde a Antiguidade Greco-latina. O autor faz referência a Jamblico⁷, Teófilo de Viau⁸, Celestin de Mirbel⁹, Franz Von Baader¹⁰, Schelling e Malebranche, para expressar que “o espírito que sonha faz uma experiência cuja luminosidade ou genialidade não são tomadas de nenhuma outra” (idem, p. 89), e detém-se um pouco mais em Spinoza, que faria convergir tradição mística e método racionalista ao explorar os laços entre sonho, imaginação e conhecimento. Conforme Foucault, Spinoza distingue nos sonhos dois tipos de imaginação: a primeira está ligada ao delírio e é responsável pela trama fisiológica do sonho; a segunda, “faz da imaginação uma forma específica de conhecimento (...). O sonho profético é como a via oblíqua da filosofia: ele é uma outra experiência da mesma verdade” (Foucault, 2006, p. 90-91). Foucault encontra em Spinoza o pensador que melhor exprime a conexão entre imaginação e transcendência:

(...) ele [Spinoza] reencontra a ideia de que a imaginação designa, em sua cifra misteriosa, na imperfeição de seu saber, em sua meia-luz, na presença que ela figura mas que evita sempre, para além do conteúdo da experiência humana, além mesmo do saber discursivo que pode dominar, a existência de uma verdade que em todos os sentidos ultrapassa o homem, mas se inclina para ele e se oferece a seu espírito sob as espécies concretas da imagem. O sonho, como toda experiência imaginária, é, portanto, uma forma específica de experiência que não se deixa

⁷ Filósofo neoplatônico assírio (245 d.C. – 325 d. C.).

⁸ Poeta e dramaturgo francês (1590-1626).

⁹ Publicou, em 1667, *Le palais du Prince du sommeil, où est enseignée l'oniromancie, autrement l'art de deviner par les songes*.

¹⁰ Teólogo e filósofo alemão (1765 – 1841).

inteiramente reconstruir pela análise psicológica, e cujo conteúdo designa o homem como ser transcendido. O imaginário, signo de transcendência; o sonho, experiência dessa transcendência sob o signo do imaginário. É com essa lição de psicologia clássica que Binswanger implicitamente reatou os laços, em sua análise do sonho. (idem, p. 91)

Essa passagem é bastante importante, pois Foucault, (apoiando-se em Spinoza e Binswanger), afirma categoricamente que a experiência imaginária do sonho designa o homem como ser transcendido: há uma verdade que em todos os sentidos ultrapassa o homem, e essa verdade oferece-se ao homem nas imagens oníricas. Ademais, essa verdade é inapreensível pela linguagem, uma vez que está para além mesmo do saber discursivo que pode dominar. Assim, temos que a verdade que se constitui na plástica do universo onírico transcende o homem e não pode ser capturada pela linguagem. Essas duas características também estarão presentes na primeira Introdução à *História da Loucura*, quando o filósofo discorrerá sobre os problemas que envolvem a tentativa de toda e qualquer linguagem apreender a experiência primitiva da loucura, que será “a verdade abaixo de toda verdade”, tal como a verdade do sonho, a loucura será uma verdade que em todos os sentidos ultrapassa o homem.

Binswanger também recuperou outra temática ligada ao sonho desde a Antiguidade e que está implicado com o tema da transcendência: a relação entre liberdade e destino, que, nos antigos, ganhou sua forma mais bem acabada na tragédia, no entrelaçamento entre liberdade humana e necessidade do mundo: “Desde a Antiguidade, o homem sabe que no sonho ele se encontra com o que ele é com o que ele será” (idem, p. 93). Foucault explica que o que mudou, ao longo dos milênios, sobre a questão do destino que se manifesta nos sonhos não são os procedimentos de decifração, mas a justificação da revelação do destino. Na sequência do texto, por aproximadamente dez páginas, nosso autor se esforçará em apresentar as diferentes perspectivas que procuram elucidar as relações entre sonho e destino – o que denota a relevância que ele concede à temática. Foucault investiga a posição de Heráclito, Platão, Aristóteles, Novalis¹¹, novamente Baader, Herder¹², entre outros, e ao fim exhibe sua própria interpretação do tema. Segundo nosso autor, há um nó entre conhecimento, liberdade e necessidade do mundo, que, na filosofia imaginária do sonho, aparece nas figuras das oposições entre água e fogo, luz e escuridão: “o sonho, como toda experiência imaginária, é um indício antropológico de transcendência, ele anuncia ao homem o mundo,

¹¹ Famoso escritor do movimento romântico alemão (1772-1801).

¹² Johann Gottfried Von Herder, escritor e filósofo decisivo para o nascimento do romantismo alemão (1744-1803).

fazendo-se mundo ele próprio, e tomando ele próprio as espécies da luz e do fogo, da água e da escuridão” (idem, p.97). A experiência exprime a maneira como a liberdade se desenvolve como responsabilidade no mundo ou abandono à causalidade. Tendo isso em vista, Foucault afirma que “O sonho é o desvelamento absoluto do conteúdo ético, o coração posto a nu” (idem, p. 101). É importante sublinhar essa asserção, pois em *História da loucura* Foucault refere-se a esse ponto. O homem sensato e o tirano têm sonhos diferentes na *República* de Platão devido à diferença que eles estabelecem com a liberdade e a ética. Nesse sentido, Foucault afirma que no mundo do sonho “encontra o movimento originário de sua existência, e sua liberdade, em sua realização ou em sua alienação” (idem, p.104), constituindo-se, então, uma contradição que é própria da existência humana, pois designa um conteúdo transcendente e uma liberdade originária, sobretudo nos sonhos que envolvem a morte. Esta pode ser o aniquilamento da existência ou o contrário, a sua realização. O sonho é portador das mais profundas significações humanas, dado que revela “a mais originária liberdade do homem” (idem, p. 103), e se o sonho revela o destino humano, “é porque ele chora a liberdade que se perdeu a si própria, o passado indelével, e a existência decaída de seu próprio movimento em uma determinação definitiva” (idem, p. 103). Em *História da loucura*, Foucault também mencionará essa questão do destino tratada no sonho. Binswanger teria recuperado essa antiga temática da relação entre liberdade e destino, e “retomando a lição dos poetas trágicos, ele restitui, graças à trajetória do sonho, toda a odisseia da liberdade humana” (idem, p. 103). Os poetas trágicos, no caso, são Shakespeare e Cyrano de Bergerac (1619-1655). O primeiro reaparece em *História da loucura* justamente como um dos expoentes da experiência trágica da loucura.

Foucault destaca que a análise antropológica do sonho, através de Binswanger, encontra mais níveis de significação do que a psicanálise de Freud, que se restringe ao vocabulário simbólico. Na psicanálise, o sujeito se apresenta como subjetividade constituída, ao passo que uma satisfatória análise do sonho deve trazer à tona “o momento constituinte da subjetividade onírica” (idem, p.109). Se, para a psicanálise, o sentido do sonho repousa sempre sobre a repetição de uma experiência traumática do passado, a *Daseinsanalyse* aponta para o momento constituinte do sujeito, aponta para uma existência em seu movimento em direção ao futuro: “O sonho já é esse futuro se fazendo, o primeiro momento da liberdade se liberando” (idem, p.110). A análise do sonho, pelo viés de Binswanger, mostra-se muito fértil, pois exprime as significações fundamentais da existência. Nesse tema,

apresentam-se mais alguns elementos que retornarão na tese de doutorado de Foucault e que merecem ser observados.

Nosso autor analisa o espaço onírico como uma significação fundamental da existência e o divide em três polaridades de dimensões significativas da existência: espaço próximo e longínquo, luz e escuridão, ascensão e queda. Foucault também identifica três estruturas fundamentais do ato expressivo: a expressão épica, a lírica e a trágica. A dimensão significativa espaço próximo e longínquo vem à tona através da expressão épica: “lá onde a existência conhece a aurora das partidas triunfantes, as navegações e périplos, as descobertas maravilhosas, o cerco às cidades, o exílio que retém em suas redes, a obstinação do retorno e a amargura das coisas encontradas imóveis e envelhecidas” (idem, p. 117). A luz entre luz e escuridão emerge por meio da expressão lírica. O lirismo “encontra sob seu olhar todos os movimentos do mundo” e se pode explorar, imóvel, todas as direções do mundo, “é que ele as capta nos jogos de luz e sombra, nessas pulsações do dia e da noite que, na superfície movente das coisas, dizem a inalterável verdade” (idem, p. 117-8). Por último, “é sobre o eixo vertical da existência que o eixo da expressão trágica situa-se: o movimento trágico é sempre da ordem da ascensão e da queda”, e seu traço característico “é aquele em que se realiza o balanceamento imperceptível da subida que se detém e oscila antes de bascular” (idem, p. 118). Foucault ressalva que as três polaridades espaciais não possuem a mesma universalidade e profundidade antropológica, uma é mais fundamental e originária. Qual seria? A dimensão vertical da existência e sua expressão trágica – em *História da loucura* haverá uma dimensão vertical da história e uma experiência trágica. A dimensão vertical “traz à luz, quase a nu, as estruturas da temporalidade” e possibilita “reaprender a temporalidade em seu sentido primitivo” (idem, p. 119). Embora Foucault não esclareça em que consistem essas “estruturas da temporalidade”, não podemos deixar de notar que o termo é muito próximo às estruturas históricas e temporais que o autor descreverá em *História da loucura*, e ambas as estruturas, seja neste ensaio de 1954 seja na tese de doutorado, são identificadas a partir de um viés vertical. Nosso autor continua explicando por que a dimensão vertical é mais fundamental e originária que as outras e apresenta uma polaridade crucial que não retornará mais à obra foucaultiana: a divisão autenticidade/inautenticidade: “é nessa direção vertical da existência e segundo as estruturas da temporalidade que podem melhor diferenciar-se as formas autênticas e inautênticas da existência” (idem, p. 120). Cabe frisar que é sob a figura da inautenticidade que Foucault toma a doença mental, mas essa posição é restrita a esse texto de matriz fenomenológica. A inautenticidade também se faz

presente nas formas de historicidade da existência que também são reveladas pela dimensão vertical: “é a própria existência que constitui essa história natural da doença como forma inautêntica de sua historicidade” (idem, p. 121).

Tendo isso em vista, Foucault assevera que é preciso reconhecer um privilégio absoluto à dimensão vertical sobre as demais dimensões significativas da existência. Com as outras dimensões, “não se pode jamais reapreender a existência senão em suas formas constituídas” (idem, p. 121), explorando somente as modalidades do *Menschsein*. É através da dimensão vertical que se vai do conteúdo constituído da antropologia para o nível constituinte da ontologia. Nesse sentido, afirma nosso autor: “Na medida em que a expressão trágica situa-se sobre essa direção vertical da existência, ela tem um enraizamento ontológico que lhe dá um privilégio sobre os outros modos de expressão” (idem, p. 121). Foucault concebe, então, uma expressão trágica de raiz ontológica situada sobre a direção vertical da existência. Essa asserção é muito importante para se compreender em que medida a análise arqueológica de *História da loucura* é tributária desse ensaio de base fenomenológica, uma vez que o filósofo sustentará que uma experiência trágica de raiz ontológica é alcançada sob uma direção vertical da história. Lá, porém, não será o *Dasein* que terá lugar na esfera ontológica, mas a loucura, que aqui é tomada como um modo inautêntico da existência. Ainda sobre a questão ontológica, vale ressaltar que Foucault compreende que, como o sonho mostra o momento originário da existência, bem como suas significações fundamentais, ele faz “surgir o que na existência é o mais irreduzível à história” (idem, p. 132). Na tese de doutorado, a loucura não exatamente mostrará o que “é o mais irreduzível à história”, pois ela mesma será o elemento mais irreduzível.

Por fim, há de esclarecer por que a linguagem de Foucault nessa Introdução é tão marcada pelo lirismo através de uma citação do poeta René Char. A função da poesia é, segundo o filósofo, ensinar a romper a fascinação das imagens a fim reabrir para a imaginação seu livre caminho, atribuindo um novo sentido à verdade e à liberdade: “O poeta pode, então, ver os contrários – essas miragens pontuais e tumultuosas – concluir, sua linhagem imanente personificar-se, poesia e verdade sendo, como o sabemos, sinônimos” (Char *apud* Foucault, idem, p. 131). Se poesia e verdade são sinônimos, a linguagem mais apta a expressar a verdade é aquela que mais se aproxima da poesia, daí a linguagem empregada pelo autor ao longo do ensaio.¹³

¹³ O texto também se inicia com uma epígrafe da poesia de Char: “Na idade do homem eu vi elevar-se e crescer, sobre a parede meira da vida e da morte, uma escada cada vez mais nua, investida de um poder de evulsão único: o sonho... Eis que a obscuridade se afasta e que VIVER torna-se, sob a forme de um amargo

Levando em consideração toda a análise dessa primeira publicação de Foucault, depreende-se como seu pensamento estava enredado numa antropologia filosófica de ordem fenomenológica, posto que, como vimos logo no início, pretendia fundamentar a psicologia através de “uma análise cujo princípio e método são determinados, desde o início, pelo privilégio absoluto de seu objeto: o homem” (idem, p. 72). Além disso, nosso autor também estava comprometido com uma ontologia transcendental ao sustentar uma divisão entre empírico e transcendental, esfera constituída e constituinte, *Menschsein* e *Dasein*, formas antropológicas e condições ontológicas, em que o segundo termo da polaridade deve definir “as condições de possibilidade” do primeiro (idem, p. 72), e é concebido como algo pré-discursivo. Além disso, a Introdução ao texto de Binswanger é bastante significativa porque apresenta vários elementos que serão retomados em *História da loucura*: a problemática da linguagem entre o “objetivismo” (de Freud) e o “subjetivismo” (de Husserl); a tese de que uma verdade que ultrapassa o homem e que está para além do que o saber discursivo pode dominar; a poesia como a melhor expressão da verdade; a experiência onírica como do âmbito de uma teoria do conhecimento, assim como a loucura o será; a tese de doutorado também afirmará o sonho como revelação do destino e do coração humano; e, o que é ainda mais importante, a sustentação de uma expressão trágica de natureza ontológica situada sobre a direção vertical da existência, que será reinterpretada como uma experiência trágica de caráter ontológico alcançada sob uma direção vertical da história, sendo que a experiência ontológica será aquilo que há de mais irreduzível à história. Esse cenário teórico construído por Foucault, certamente, só foi possível de se conceber na medida em que ele interpreta a noção de experiência segundo uma perspectiva fenomenológica: “é a experiência fenomenologicamente decodificada que vai exigir a instância transcendental” (Moutinho, 2004, p. 175). Instância transcendental que permanecerá presente na arqueologia da tese de doutorado, mas sem se confundir com uma fenomenologia. Entretanto, ainda estamos longe de *História da loucura*, acompanhemos os demais textos que nos levam até lá.

1.2. Do homem real à psicologia rigorosamente científica

ascetismo alegórico, a conquista dos poderes extraordinários de que nós nos sentimos profundamente atravessados mas que não exprimimos senão incompletamente por falta de lealdade, de discernimento cruel e de perseverança.” (Char *apud* Foucault, 2006b, p. 72).

Ainda em 1954, Foucault publica seu primeiro livro¹⁴: *Doença mental e personalidade*, uma outra tentativa de traçar as linhas diretivas de um projeto antropológico, porém não num registro fenomenológico, que é superado por uma alternativa bastante próxima ao marxismo. Nesse sentido, é importante sublinhar que de 1951 a 1955, Foucault, a pedido de se ex-professor Althusser, lecionou psicologia na *École Normale Supérieure*. Eribon conta que “Nesse período Foucault vai se tornar o centro, para não dizer o chefe, de um pequeno grupo de *normaliens* comunistas”, mas ressalva: “São comunistas, mas não seguem rigidamente a linha do Partido [Comunista Francês]” (Eribon, 1990, p. 65). Foucault filiou-se ao Partido Comunista Francês em 1950 e assim permaneceu até 1953. *Doença mental e Personalidade* foi lançada na coleção “Iniciação Filosófica”, dirigida por Jean Lacroix, da Presses Universitaires de France (PUF). Na verdade, narra Eribon, foi Althusser que passou a encomenda, feita por Lacroix, para seu ex-aluno.¹⁵

Na breve introdução do texto, o autor se questiona sobre os déficits da patologia mental e orgânica que advêm de uma concepção geral e abstrata das patologias: “Para além da patologia mental e da patologia orgânica, há uma patologia geral e abstrata que as domina, impondo-lhes, à maneira de prejuízos, os mesmos conceitos, e indicando-lhes os mesmos métodos à maneira de postulados” (Foucault, 1954, p. 2, tradução livre¹⁶). Nessa direção, o objetivo do livro é “mostrar que a raiz da patologia mental não deve estar em uma especulação sobre qualquer ‘metapatologia’, mas somente em uma reflexão *sobre o próprio homem*” (idem, p.2, grifo nosso). Com essas palavras, Foucault sinaliza que os prejuízos de até então presentes nas diferentes abordagens da doença mental não podem ser redimidos por meio de elucubrações teóricas acerca da patologia, mas através de uma antropologia; contra a essência abstrata da doença mental, “a verdade efetiva e concreta do homem” (Macherey, 1985, p. 49). O autor procurará identificar os erros na história da patologia mental para, então, explicitar qual deverá ser o correto método de investigação e compreensão da doença, concedendo, dessa forma, uma fundamentação mais sólida para a patologia mental. Foucault encerra a introdução afirmando seu compromisso com a ciência e com o objetivo de refundar os estudos sobre as psicopatologias: “um balanço rápido é necessário, simultaneamente, para lembrar como se constituíram as psicopatologias, tradicionais ou recentes, e para mostrar de quais postulados a medicina mental deve se libertar para se tornar *rigorosamente científica*”

¹⁴ Livro que, como já vimos na introdução deste trabalho, é excluído da unidade da obra de Foucault pelo próprio autor.

¹⁵ Cf. Eribon, 1990, p. 81.

¹⁶ Todas as citações de *Maladie mentale et personnalité* (1954) são de nossa autoria.

(idem, p.2, grifo nosso). Livre de postulados errôneos, a psicologia poderá se fixar nos precisos postulados capazes de torná-la verdadeiramente científica, uma vez que em *Doença e personalidade* Foucault sustenta a positividade do objeto homem.

Sendo assim, logo de saída, nosso autor revela que toma a objetividade do homem como dada e que uma análise da positividade do objeto homem é o caminho para se construir uma psicologia rigorosamente científica. Depreende-se, portanto, já de início, o vínculo do pensamento de Foucault com uma antropologia filosófica transcendental, porquanto o homem não é somente objeto de conhecimento, mas também, é claro, o sujeito constituinte do conhecimento, condição de possibilidade para o saber científico. Ademais, por conceber o homem como objeto de uma ciência positiva, o homem é tratado como objeto anterior ao saber científico, quer dizer, como anterior às práticas discursivas e não discursivas, caracterizando-se, desse modo, uma concepção ontológica do homem. Tais noções ficam mais claras ao longo do texto.

No final do primeiro capítulo, encontramos a defesa de que a fictícia unidade assegurada pela metapatologia entre as diferentes formas de patologia deve ser contraposta à unidade da patologia mental, pois “é o *homem real* que porta a sua unidade de fato” (idem, p. 16, destaque nosso). Nesses termos, Foucault explicita sua suposição de um *homem real* como critério da exclusão de uma metapatologia, que aborda a doença mental do mesmo modo que uma doença orgânica, quer dizer, isolando-a de seu meio. A doença mental, porém, não pode ser isolada do meio, uma vez que diz respeito ao homem em toda sua realidade, necessitando, então, de uma abordagem diferente. Sobre isso, Ribas comenta que naquele momento inicial de sua obra, “Foucault ainda pensava que era da falta de um estudo voltado para o homem em toda sua realidade que as psicologias criticadas sofriam. Se a psicologia apresentava suas limitações, ainda restava a possibilidade de salvá-la através de uma antropologia” (Ribas, 2014, p. 59). É por essa razão que Foucault propõe três passos na investigação das psicopatologias que:

É preciso, portanto, dando crédito ao próprio homem, e não às abstrações da doença, analisar a especificidade da doença mental, pesquisar as formas concretas que ela pode tomar na vida psicológica de um indivíduo; depois determinar as condições que tornaram possíveis esses diversos aspectos, e restituir o conjunto do sistema causal que as fundou. (Foucault, 1954, p. 16-17)

Na primeira parte da obra, o filósofo trata das dimensões psicológicas da doença através de três perspectivas psicológicas, a saber, a evolucionista, a psicanalista e a

fenomenológica, mas diferentemente da Introdução ao texto de Binswanger, Foucault, agora, interpreta que a própria fenomenologia não dá conta de esclarecer as *raízes* da doença; evolucionismo, psicanálise e fenomenologia somente dizem respeito ao domínio psicológico da patologia mental, não sendo capazes de explicar seu fundamento. Tudo se passa como se cada psicologia fosse fazendo descobertas acerca das patologias mentais, o problema que uma teoria não resolve é solucionada pela seguinte, numa concepção epistemológica que demarca a posição evolucionista da história da psicologia, uma posição evolucionista do conhecimento. Aos poucos, o homem encontraria aqui e acolá fragmentos da verdade acerca da doença mental e de si mesmo. Entretanto, as três perspectivas comungam o mesmo erro de tomar as descrições da patologia como sua causa, como pontua Moutinho: “o ‘fato psicológico’ remete à personalidade como seu suporte, mas, se é nela que se *manifestam* as formas concretas da doença, ela não é a *causa* dessas formas” (2004, p. 189, grifos no original). A causa das formas concretas permanece ignorada por essas psicologias, que apenas fixaram as “dimensões interiores”¹⁷ da doença; é imperativo desvendar “suas condições exteriores e objetivas” (Foucault, 1954, p. 69), tarefa da segunda parte do livro.

O início da segunda parte endossa o final da primeira. Afirma-se que as análises das psicologias anteriores “determinaram as coordenadas mediante as quais se pode situar o patológico no interior da personalidade” (idem, p. 71). A psicologia defendida por Foucault, ao conceber a personalidade como uma “estrutura íntima”, “pretenderia dar uma explicação positiva” sobre ela, nota Macherey (1990, p. 53), interrogando as “origens reais” (Foucault, 1954, p. 89) da doença mental. Afinal, as psicologias tratadas até então apenas as formas de manifestação da doença mental, porém “é em outro lugar que o fato patológico tem suas raízes” (idem, p. 71). Macherey observa que a expressão “fato patológico” dá a entender que Foucault encara a doença mental como “algo que existisse em si mesmo, por realidade própria” (1990, p. 54), ou seja, em termos ontológicos. Na sequência, o autor discorre sobre as interpretações sociológicas e culturalistas sobre a doença, que a encaram sempre de modo negativo, pois “a doença é definida em relação a uma média, a uma norma, a um “pattern” [padrão], e, nesse desvio, reside toda a essência do patológico” (idem, p. 73). A doença é marginal na medida em que não se integra a uma cultura, mas isso é perder de vista “o que há de positivo e real na doença, tal como se apresenta na sociedade” (idem, p. 73). Essa afirmação, segundo Macherey, se dá a partir do registro teórico de uma “epistemologia realista”: “remete à ideia de que existe um conteúdo específico do fato patológico, escapando

¹⁷ No original, consta “condições exteriores”, mas isso não passa de um erro de impressão, como esclarece Macherey (1985, p. 51).

ao ponto de vista global da explicação sociológica” (1985, p. 55). O equívoco do sociologismo e do culturalismo é fazerem do estatuto de desvio da doença a própria natureza da doença devido a uma ilusão cultural: “nossa sociedade não quer reconhecer-se num doente em que ela recusa ou encerra; no momento mesmo em que ela diagnostica a doença, ela exclui o doente” (Foucault, 1954, p. 75). Desse modo, a doença não é reconhecida enquanto doença por ser afastamento em relação a uma norma social; é o contrário, a doença é afastada da norma por ser identificada como doença.

Foucault, então, levanta as seguintes questões: como a nossa sociedade chegou a dar à doença o sentido de desvio e ao doente um estatuto que o exclui? Como nossa sociedade se exprime nas formas mórbidas em que recusa reconhecer-se?

Para responder a primeira interrogativa, o autor passa a investigar o sentido histórico da alienação mental, um sentido que varia conforme ao longo da história, mas que é apenas a manifestação de algo imutável, a personalidade, o homem real, ou seja, o que varia “é o sentido, não o suporte dele” (Moutinho, 2004, p. 193). Numa descrição de evolução contínua da doença mental, Foucault narra que a forma primitiva da alienação é a possessão, cujo principal sinal da loucura é a transformação do homem num outro que não ele, é a irrupção do inumano no homem. Foi assim com o *energoumenos* dos gregos e com o *mente captus* dos latinos, depois a loucura foi sendo progressivamente integrada à esfera dos homens, ela foi sendo humanizada, até que, no século XVIII, ela deixou de ser pensada como superposição do sobrenatural sobre o homem para ser concebida como o desaparecimento da faculdade humana mais elevada, qual seja, a liberdade. O insensato não é mais aquele que é possuído por forças sobre-humanas, ele é o despossuído da faculdade que define sua própria humanidade: “a liberdade, pela qual a Declaração dos Direitos reconhece ao homem as formas civis e jurídicas”, ao passo que “o doente mental, no século XIX, é aquele que perdeu o uso das liberdades que lhe foram conferidas pela revolução burguesa” (Foucault, 1954, p. 80). Com a justificativa de proteger o alienado, o código penal utilizou a interdição, a alienação jurídica do indivíduo, na qual sua vontade é transferida para outrem. Se o doente mental é excluído da sociedade é porque, *de fato*, ele perdeu a liberdade, atributo que define a humanidade do homem. Primeiro, a alienação de fato, depois a de direito. Assim, o doente mental fora excluído da sociedade e coagido ao internamento, de maneira que a alienação “é muito mais que um estatuto jurídico: é uma experiência real; ela necessariamente se inscreve no fato patológico” (idem, p. 82). Nesse sentido, a partir do século XVIII, a sociedade europeia “restitui a doença mental em seu sentido humano, mas ela expulsa o doente mental

do universo dos homens” (idem, p. 78). O século XIX recolocou o doente mental numa “humanidade abstrata” expulsando-o da “sociedade concreta”, “é essa abstração que é realizada no internamento” (idem, p. 81). Havendo conflito “entre a representação ideal de uma humanidade abstrata e as práticas reais da sociedade concreta: essa contradição abre, na sociedade burguesa, um espaço onde cabe uma alienação, e por isso constitui esta própria sociedade enquanto sociedade alienada” (Macherey, 1985, p. 63). A alienação mental sendo, pois, um reflexo da alienação social.

Em seguida, o autor passa a explorar como a sociedade recusa-se a se reconhecer nas formas mórbidas que exclui, ou seja, por que a sociedade não se reconhece na doença, e o doente é um estrangeiro para si mesmo. Todavia, não é possível explicar essa experiência patológica sem vinculá-la “às estruturas sociais” e tampouco se pode compreender as dimensões psicológicas da doença “sem ver no meio humano do doente sua condição real” (Foucault, 1954, p. 83). A respeito da corrente psicológica evolucionista, que concebe as doenças mentais como uma forma de “involução” a estágios psíquicos anteriores, como se o doente regredisse e se abrigasse na conduta infantil, Foucault explica que isso ocorre porque a pedagogia que se constituiu a partir do século XVIII, criou um ideal sem vínculo com o mundo adulto e real, cifrado por *contradições*. A supressão das contradições do mundo adulto na infância provoca uma contradição ainda maior, a da separação da realidade do adulto e da criança que enseja o desenvolvimento de formas patológicas: “O que se encontra no fundamento dessas formas patológicas é o conflito no seio de uma sociedade, entre as formas de educação da criança, onde ela esconde seus sonhos, e as condições que ela oferece aos adultos, onde se leem ao contrário seu presente real e suas misérias” (idem, p. 85). Ocorrendo, portanto, um conflito entre o mundo quimérico e pacífico da infância e a vida conflituosa e miserável do adulto.

A psicanálise, ao depositar na história individual a origem dos conflitos, com seus traumas e mecanismos de defesa, numa explicação que envolve instinto de vida e de morte, toma como princípio de solução os próprios componentes do problema. A manifestação de condutas contraditórias não significa que o psiquismo humano possui um traço paradoxal no inconsciente. A elucidação de tais *contradições* é dada por viés marxista, pois ela encontra-se no meio social no qual o indivíduo é constituído:

As relações sociais que determinam a economia atual, sobre as formas de concorrência, de *exploração*, de *guerras imperialistas* e de *lutas de classe*, oferecem ao homem uma experiência de seu meio humano que alimenta sem cessar a contradição. A exploração, que o *aliena* em um *objeto*

econômico, o fixa aos outros, mas por ligações negativas da dependência; as leis sociais que o unem a seus semelhantes em um mesmo destino, o opõe a eles em uma luta *que*, paradoxalmente, é só a forma dialética destas leis; a universalidade das estruturas econômicas e sociais o permite reconhecer, no mundo, uma pátria, e de ler uma significação comum no presente de todo homem, mas esta significação pode ser também aquela da hostilidade, e esta pátria pode o denunciar como um estrangeiro. (idem, p. 86-7, destaque do autor somente em “que”, os outros são nossos para nossa assinalar o vocabulário marxista da qual Foucault se vale).

Sobre a apropriação marxista de Foucault, Macherey observa que há uma “perspectiva materialista de uma explicação da superestrutura pela infra-estrutura”, à la Marx em *A ideologia alemã*. Tal perspectiva

remete ao pressuposto de uma epistemologia realista, explicando o fato patológico relativamente às condições reais que o determinam como “alienação”, no quadro de uma sociedade também alienada; dir-se-á então que esta sociedade projeta sua alienação em modos de comportamento que ela impõe a alguns de seus membros, assim modelando sua personalidade. A verdade da alienação reside, pois, nas relações sociais que os homens mantêm entre si na sua existência que, de qualquer forma, quer esteja situada na categoria do normal ou na do patológico, sempre é perturbada pelos conflitos materiais que lhes determinam as formas. (Macherey, 1985, p. 56)

A fenomenologia, por sua vez, também incorre no mesmo erro de não promover uma análise material do homem e de suas condições sociais. Ela concebe que o doente mental retira-se para uma existência arbitrária de fantasia e delírio que é, ao mesmo tempo, um universo de constrangimento, aprisionamento e abandono, sendo essa *contradição* a essência da doença. Todavia, é justamente essa contradição, essa fratura entre objetivo e subjetivo, que denota a insuficiência da fenomenologia. Se na Introdução a Binswanger, faltava “subjetividade” à explicação freudiana do sonho, e a compreensão husserliana era carente de “objetividade”, sendo a análise existencial de Binswanger a solução para a intersubjetividade, agora, a fenomenologia de Binswanger é marcada por uma “unidade contraditória” entre subjetividade e objetividade, na qual “a doença é, simultaneamente, retiro na pior das subjetividades e queda na pior das objetividades” (Foucault, 1954, p. 69) Retiro na pior das subjetividades, pois se trata da subjetividade patológica, inautêntica, em que a existência experimenta um “mundo privado” num tempo fragmentado e sem futuro, num espaço sem coerência, onde o sentido escapa ao sujeito. Queda na pior das objetividades, porquanto impera a aniquilação da liberdade originária, configurando-se “uma destruição que abandona o sujeito ao mundo como a um destino exterior” (idem, p. 69). Essa relação entre subjetividade e objetividade que se passa na doença mental, para Binswanger,

já era discutida por Foucault em seu primeiro texto de 1954, mas não era tomada como problemática. Naquele texto, o caso de Ellen West já revelava uma “ruptura de si consigo”, na qual a existência “se deixa absorver na história de seu delírio, ou então sua duração se esgota inteiramente no devenir das coisas; ela se abandona a esse determinismo objetivo no qual se aliena totalmente sua liberdade originária” (Foucault, 2006b, p. 120-121). O caso de Ellen West já era tomado como uma figura da inautenticidade, mas não era tomado como o ponto intransponível para a fundamentação da fenomenologia, uma vez que a análise existencial era capaz de fundamentar a antropologia indicando que no sonho “a imaginação segue seu livre curso de atividade transcendental constituinte” (Moutinho, 2004, p. 186). Em *Doença mental e personalidade*, no entanto, o recurso a um universo constituinte em termos fenomenológicos é vetado pela “unidade contraditória” que a própria fenomenologia faz vir à tona. Questiona Foucault: “se essa subjetividade do insano é, ao mesmo tempo, vocação e abandono no mundo, não é ao próprio mundo que seria preciso perguntar o segredo dessa subjetividade enigmática?” (Foucault, 1954, p. 69). Assim, o projeto antropológico-fenomenológico da Introdução mostra-se na verdade, malgrado seu objetivo, apenas uma leitura psicologizante do homem. Foucault utiliza como exemplo a esquizofrenia, uma patologia contemporânea que guarda vínculo com o universo das máquinas e a aniquilação das relações afetivas diretas entre os homens: “O mundo contemporâneo torna possível a esquizofrenia, não porque suas técnicas o tornam inumano e abstrato; mas porque o homem faz de suas técnicas, um tal uso que o próprio homem não pode se reconhecer nele” (idem, p. 89). Assim, identifica-se, mais uma vez, um enfoque marxista de Foucault, na medida em que compreende que o homem não se reconhece no produto de seu trabalho. Tratando-se da famosa noção de trabalho alienado sustentado pelas teorias que se filiam a Marx. O que o filósofo francês pretende salientar é que são as contradições sociais que explicam as contradições psíquicas e que inverter essa sentença é abstrair o homem de sua realidade concreta.

Portanto, avalia o autor, se a patologia mental apresenta aspectos regressivos é porque a sociedade não se reconhece mais no seu passado; se o doente mental manifesta aspectos de ambivalência conflituosa (instinto de vida e morte) é porque ele não se reconhece em seu presente; se a doença comporta a produção de mundos patológicos é porque não pode ainda reconhecer o sentido de sua atividade e de seu futuro. Nesse sentido, quando nossa sociedade recusa em se reconhecer nas formas patológicas que produz, ela sinaliza para o fato de que possui, no seu interior, profundas contradições capazes de levar a

personalidade à patologia, uma vez que a personalidade internaliza as contradições sociais: “A doença (...) se situa, então, entre a contradição das estruturas da experiência social e consciência lúcida dessa contradição: ela se insere nessa zona onde *a contradição não é ainda vivida sobre o modo da consciência*, mas somente nas formas do conflito” (idem, p. 91, grifo nosso). É essa passagem entre contradição social e patológica que merece ser esclarecida, e, para tanto, Foucault utiliza a obra de Pavlov, fisiologista russo, ou melhor, soviético, famoso por transportar os resultados de suas pesquisas com cães para reflexões sobre a psique humana. Essa apropriação de Pavlov, comenta Eribon, não deve ser tomada como uma simples referência a dados fisiológicos em voga na época: “É um verdadeiro marco político. Pois Pavlov serve então de bandeira para todas as tentativas de edificar a ‘ciência psicológica materialista’ que o Partido Comunista [Francês] almeja” (Eribon, 1990, p. 81). O que já era explorado pela revista *La Raison, Cahiers de psychopathologie scientifique*, fundada por psicólogos marxistas em 1951, complementa Eribon.

Vale assinalar, ainda que bastante brevemente, a interpretação foucaultiana de Pavlov a fim de observarmos, mais de perto, o modo como o autor francês está pensando o homem e sua psicologia. Excitação e inibição formariam as atividades básicas do sistema nervoso, que, em funcionamento normal, opõem-se e se regulam mutuamente, constituindo assim uma unidade. Em seu funcionamento normal, o sistema nervoso se adapta às situações de conflito produzido por estímulos contraditórios, mas em situações em que a contradição do meio é maior do que a capacidade do indivíduo se adaptar, estabelece-se uma reação difusa de defesa, a patologia mental, uma defesa do sistema nervoso contra as contradições sociais. A patologia mental, desse modo, se instaura quando a “dialética psicológica do indivíduo não pode se reencontrar na dialética de suas condições de existência” (idem, p. 102). É nesse movimento que o indivíduo se torna alienado, não no sentido de se transformar em outro em relação à natureza humana, mas na acepção de que o doente mental não pode se reconhecer, enquanto ser humano, nas condições de existência que o próprio homem constituiu. Mas se a doença advém de um insucesso adaptativo a um meio social alienado, não é a opção da adaptação do doente que Foucault subscreve, como observa Moutinho: “É preciso mudar o mundo, se se quer mudar o homem, porque é na relação com o mundo que se encontra a alienação” (2004, p. 197). Essa proposta de transformação do mundo vai em direção à célebre décima primeira tese de Marx sobre Feurbach, de *A ideologia alemã*: “Os filósofos apenas *interpretaram* o mundo de diferentes maneiras; o que importa é transformá-lo” (Marx e Engels, 2007, p. 539, destaque no original).

Dessa forma, Foucault rejeita as terapias psicológicas defendidas pelas teorias analisadas anteriormente, pois é necessário oferecer meios concretos do indivíduo ultrapassar sua situação de conflito e modificar seu meio, ao passo que aquelas psicologias constituem um recurso artificial na relação entre o médico e o doente, abstraindo as formas normais e socialmente integradas de relações inter-humanas. Nas últimas linhas de seu livro, Foucault afirma:

Querer retirar o doente de suas condições de existência, e querer separar a doença de suas condições de aparição, é fechar-se na mesma abstração; é comprometer a teoria psicológica e a prática social do internamento na mesma cumplicidade: é querer manter o doente na sua existência de alienado. A verdadeira psicologia deve livrar-se destas abstrações que obscurecem a verdade da doença e alienam a realidade do doente; porque, quando se trata do homem, a abstração não é simplesmente um erro intelectual; a verdadeira psicologia deve se desvencilhar deste psicologismo, se é verdadeiro que, como toda ciência do homem, ela deve ter por objetivo desaliená-lo. (1954, p. 110, destaque nosso)

Portanto, em *Doença mental e personalidade*, Foucault sustenta que a verdadeira psicologia não incorre em abstrações, pois parte de um homem real, verdadeiro, concreto e de suas condições concretas de existência social. O fato patológico tem sua raiz na experiência dialética das contradições sociais que refletem em mecanismos psicológicos que, por sua vez, também funcionam dialeticamente, dado que a concepção dialética do psiquismo humano é solidária da concepção dialética da sociedade, com seus conflitos, contradições e alienações, uma vez que a doença mental é a impossibilidade do psiquismo reencontrar a dialética de suas condições de existência, é um mecanismo de defesa da psique contra as contradições sociais objetivamente dadas. Nesses termos, Foucault se alinha a uma psicologia de viés marxista que concebe a psicologia como ciência positiva, no interior de um quadro evolucionista de descobertas. A psicologia, como as ciências da natureza de outrora, engatinhava rumo à objetividade, e se não se tornara ainda rigorosamente científica é porque ainda não havia encontrado uma correta antropologia que revelasse a verdade sobre o ser do homem. Uma antropologia de raiz marxista, é claro. Macherey comenta que Foucault acreditava no mito de “uma essência humana desalienada” (1985, p. 66). Uma essência que de modo algum pode ser descoberta pela abstração do homem e de seu meio, mas somente a partir de uma abordagem materialista e dialética que analisa o homem concreto e suas relações sociais e econômicas, que se desenvolvem no solo de uma história linear, contínua e teleológica, que a partir da arqueologia de *História da loucura* desaparecerá por completo da filosofia de Foucault. O que torna compreensível que, desde o

início da década de 1960, “Foucault tenha desconfiado de tudo o que provinha do ‘materialismo dialético’ como da própria peste” (idem, p. 69), já que ele próprio havia se enredado com os encantos da positividade do objeto homem que seria fundamento para uma psicologia científica e cuja essência desalienada era solidária ao postulado de que a história possui um sentido intrínseco revelado na dialética dos conflitos e contradições sociais.

Sobre esse tema, em 1973, ou seja, dezenove anos após a publicação de *Doença mental e personalidade*, Foucault promove uma crítica ao marxismo que pode ser tomada como uma autocrítica ao texto de 1954, pois afirma que o marxismo acadêmico “consiste em procurar de que maneira as condições econômicas da existência podem encontrar na consciência dos homens o seu reflexo e expressão” (Foucault, 2002, p. 8). Ora, no seu texto de inspiração marxista de 1954, Foucault sustenta que a doença mental se situa “entre a contradição das estruturas da experiência social e a consciência lúcida dessa contradição”, uma dialética social que reflete e se exprime na dialética do psiquismo. A crítica de 1973 recai sobre a suposição de um sujeito do conhecimento constituído previamente às relações sociais, recai sobre a suposição de que “as condições econômicas, sociais e políticas da existência não fazem mais do que depositar-se ou imprimir-se neste sujeito definitivamente dado” (idem, p. 8). Esse sujeito definitivamente dado previamente às relações sociais é o “homem real” sustentado pelo texto de 1954, um homem tomado em termos ontológicos, pois sua essência desalienada é concebida anteriormente às condições sociais, e, ao mesmo tempo, é um homem interpretado no interior de uma antropologia transcendental, porquanto é o sujeito do conhecimento, o sujeito constituinte, que a partir de uma análise empírica de si mesmo e do seu meio social e econômico retira as condições para o conhecimento em geral. É a consciência desalienada, ambigualmente pressuposta e encontrada, ponto de partida e ponto de chegada, que permite Foucault fundamentar cientificamente a psicologia, que, como toda ciência humana, tem como objetivo desalienar seu próprio objeto de estudo, o homem.

Assim, nos dois textos publicados por Foucault em 1954, vemos o autor comprometido com o desenvolvimento de uma antropologia. Na Introdução ao livro de Binswanger, encontramos um projeto de antropologia de ordem fenomenológica que buscava esclarecer a relação entre as formas antropológicas do *Menschsein* e as condições ontológicas do *Dasein* através da análise da imaginação que se manifesta no sonho. Enquanto que, em *Doença mental e personalidade*, há uma grande aproximação com o marxismo, e uma recusa da fenomenologia, com vistas a fundar uma psicologia

rigorosamente científica a partir de uma essência humana desalienada. Deixadas as divergências teóricas de lado, o importante é destacar o programa filosófico de Foucault de buscar no verdadeiro conhecimento sobre o homem o sustentáculo para uma psicologia mais sólida, objetivo completamente descartado pelo filósofo em suas próximas publicações, a partir, sobretudo, da apropriação da filosofia de Nietzsche.

Capítulo II - Abandono do projeto inicial nos textos de 1957

Foucault publica dois textos em 1957: *A psicologia de 1850 a 1950* e *A pesquisa científica e a psicologia*. Em ambos os textos o autor retrocede de seu projeto inicial de fundar a psicologia num solo mais seguro através de uma melhor concepção do que seja o homem. Agora, pelo contrário, trata-se de denunciar a impossibilidade de tal programa. O autor passa a conceber que o saber sobre o homem não pode receber o estatuto de um conhecimento objetivo, pois o homem realiza experiências históricas e contraditórias de si mesmo que não são da ordem da positividade requerida pela ciência; elas são marcadas por uma negatividade que não pode ser tomada como fundamento do conhecimento positivo. Essa inflexão no pensamento de Foucault se dá, principalmente, a partir de sua interpretação de Nietzsche, e é essa interpretação que será primeiramente comentada e que implicará na rejeição das noções de antropologia, transcendentalismo e ontologia assumidas pelos escritos de 1954.

2.1. Problemas de antropologia

Em 1953, Foucault inicia seus estudos sobre Nietzsche que mudarão completamente seu percurso intelectual e sua posição acerca da antropologia, que deixará de ser a solução para questões filosóficas e para as ciências humanas, tornando-se o grande problema. Tal mudança foi explorada por Foucault em seu curso no ano letivo 1954-55 na *École Normale Supérieure*, intitulado justamente *Problèmes de l'Anthropologie*. Infelizmente, as informações sobre tal curso são escassas e indiretas. As anotações escritas à mão por Jacques Lagrange são a principal fonte e se encontram no *Institut Mémoires de l'Édition Contemporaine*. Miotto teve acesso a elas e as analisou em momentos de sua tese de doutorado.¹⁸ Traremos, aqui, a análise de Miotto com o objetivo de apontar a desistência de Foucault em relação a seu projeto antropológico.

Foucault não mais pretende encontrar um fundamento seguro para a antropologia, antes procura traçar uma espécie de gênese de sua histórica, na qual o termo “antropologia” surge pela primeira vez no século XVIII com o alemão Ernst Platner. Os temas abordados no

¹⁸ Cf. MIOTTO, M. L. *O problema antropológico em Michel Foucault*. São Carlos, UFSCAR, 2011. Tese de doutorado. Há de destacar que Miotto ressalva que a análise que faz das anotações de Lagrange possuem caráter preliminar e necessitam de trabalhos futuros. De todo modo, na ausência de um estudo mais detalhado das anotações, nos valeremos do estudo preliminar.

curso não estão mais voltados para a história dos problemas mal formulados e a indicativa de uma resolução, trata-se, agora, da formulação do problema da antropologia, que se desenvolve no terreno da história. No que Foucault designa de “filosofia clássica”, que se inicia com Galileu e Descartes, não havia espaço para uma antropologia, não é possível *logos* humano num universo em que o homem é uma figura derivada da vontade divina; o homem não possui positividade, não pode ser realidade originária. A finitude do homem o destina ao pecado e a vãs presunções; a verdade e a felicidade não pertencem a esse mundo. Um ser Infinito é primeiro e limite do homem, que, enquanto tal, é impossibilitado de ser fundamento antropológico. Uma antropologia somente é possível quando o homem deixa de ser verbo de Deus e conquista estatuto positivo.

Com a “filosofia das luzes” do século XIX, a felicidade deixa de ser Revelação para se tornar a “verdade do homem” a partir das “leis sob as quais vive o homem” num raciocínio tomado como circular (“*raisonnement circulaire*”). Tal raciocínio circular, comenta Miotto, é “aparentemente próximo a diversas formulações futuras de Foucault, pois ‘as leis sob as quais vive o homem’ se estabelecem em nível humano, ‘sobre a terra’, não mais reportando-se ao que ultrapassa o homem num ‘verbo transcendental’” (Miotto, 2011, p. 163). Tal circularidade se deve, parece-nos, ao fato da condição da verdade sobre o homem ser considerada o próprio homem – raciocínio será retomado na Introdução que Foucault escreve à *Antropologia pragmática* de Kant, sua tese de doutorado complementar, e em *As palavras e as coisas*. Foucault passa, então, a discorrer sobre a filosofia crítica de Kant. As três questões formuladas na *Lógica*, “o que posso saber?”, “o que devo saber?”, “o que me é permitido esperar?”, se reportariam a uma quarta: “o que é o homem?”. Através desses quatro temas Kant tornaria possível uma “Antropologia em geral”, mas “em um sentido que não é o que Kant gostaria de situá-los” (Lagrange *apud* Miotto, 2011, p. 163). Haveria uma coextensão entre a problemática kantiana do homem e a espécie de paradoxo frequente desde o século XIX e no pós-kantismo. Se para o autor das *Críticas* o conhecimento humano é circunscrito ao não ultrapassamento dos limites impostos pela experiência humana, por conseguinte, o homem não tem acesso à verdade absoluta, pois somente é capaz de atingir o conhecimento que é delimitado pela experiência humana, pela finitude humana; o homem, então, apenas tem acesso à *sua* verdade. Porém, mesmo com Kant, há uma aproximação cada vez maior entre crítica e antropologia, esta entendida como conhecimento incondicionado sobre o homem. No século XIX, com Hegel, Feuerbach e Dilthey, emergem uma proliferação de respostas à quarta questão kantiana, ao passo que as

três anteriores são negligenciadas: “A antropologia se torna filosofia naturalista do homem, na qual a dimensão crítica se abole. De onde a ciência do Espírito” (idem, p. 167).

A questão parece girar em torno da busca de fundamentos a um nível mais originário que o da crítica, nível, porém, que a própria crítica havia interditado. Esse nível que recuaria para um nível pretensamente mais originário encontraria seu fundamento no naturalismo, no historicismo e na vida. O naturalismo pressupõe um fundamento natural do homem, que seria, simultaneamente, objeto natural e fonte de todo conhecimento da natureza. Ao passo que o historicismo busca fundamentar a história no homem, mas este somente pode apreendê-la no interior de contingências históricas que condicionam a própria apreensão. Enquanto que nas filosofias da vida, esta é interpretada como imanente à experiência, ela é posta como fundamento, mas um fundamento nunca apreendido integralmente e correlato aos modos de sua apreensão. Nesse sentido, o raciocínio é sempre circular, uma vez que em todos os casos o empírico se faz valer como transcendental: o homem “é destino originário do homem onde começam o homem e a filosofia” (idem, p. 170). A antropologia esquece da crítica e, conforme Foucault, se torna “física do homem”. Na sequência das anotações de Lagrange, há uma distinção, *en passant*, entre aparência lógica e ilusão transcendental, a partir da qual Miotto tece as seguintes conjecturas, que parecem bastante coerentes com o tom do curso. Até Kant, as disputas teóricas eram marcadas pela “crítica clássica do erro”, na qual uma filosofia desmentiria as outras¹⁹, a crítica kantiana não desmentiria as outras, ao menos, não em mesmo solo comum. Kant não busca corrigir um erro no interior de um saber já posto, pois a crítica consiste num “recuo”: opera uma “reflexão sobre as condições da verdade” e assinala a ilusão das teorias que a precederam por pretenderem conhecer mais do que é possível. As antropologias, ao negligenciarem as reflexões sobre a possibilidade da verdade, dirigindo-se para a investigação da verdade do homem, voltariam para um momento “pré-crítico”, no qual “todos os infortúnios da Antropologia chegam” (Lagrange *apud* Miotto, 2011, p. 171).

Assim, seria necessário um novo “recuo”: o evolucionismo. Com Darwin, o homem é “arrancado da antropologia”, posto que a verdade do homem é vinculada ao próprio homem. Esse segundo recuo implicaria na ultrapassagem da interrogação kantiana (mas as anotações de Lagrange não explicam claramente o motivo), melhor desenvolvida por Nietzsche.

Nietzsche entra em cena ao deslocar a *démarche* filosófica: “A *démarche* filosófica não deve ser a problemática de uma verdade, mas a descoberta do momento puro no qual

¹⁹ Expediente semelhante ao que vimos ocorrer com as psicologias em *Doença mental e personalidade*.

verdade e erro não são ainda diferenciados e valorizados um pelo outro – é a experiência lírica em estado puro” (Lagrange *apud* Miotto, p. 172). Se Kant indaga sobre a possibilidade de juízos sintéticos *a priori*, Nietzsche interroga por que essa crença é necessária. O recuo promovido por Nietzsche se daria através de seu “biologismo” e “psicologismo”. O filósofo escaparia do evolucionismo clássico ao enfatizar que o homem é um animal que se desenvolveu sem um *telos* evolutivo: “A evolução não é progresso, mas a prova [*l'épreuve*] do devir” (idem, p. 173). Desse modo, a animalidade do homem e o devir conduziriam a uma ruptura do antropologismo, mas esse vínculo não consta nas anotações de Lagrange. A psicologia nietzscheana seria uma psicologia da psicologia, tendo em vista que analisaria o movimento no qual o homem dá a si uma alma. O método empregado é o da interpretação filológica, através do qual “a via filosófica será sempre mais ou menos uma história das origens do pensamento, uma psicologia de palavras” (idem, p. 174). Aplicando tal método, Nietzsche mostra que noções como Deus, sujeito e substância são princípios formulados que não passam de uma ficção que tem seus pilares na linguagem. A filosofia nietzscheana distingui-se da de Kant, pois não se configura como uma crítica, não realiza a gênese do erro, pois o erro seria tomado como condição da verdade, que, por sua vez, é condicionada ao esquecimento da história da linguagem e à primazia da vontade de potência. É pela via da vontade que há o ultrapassamento da metafísica clássica e da filosofia crítica: “Retorno à vontade: negação da verdade, e ultrapassagem quando o querer [*vouloir*] não é mais querer [*vouloir*] de verdade, mas querer [*vouloir*] *tout court*: vontade de potência” (idem, p. 175). Na sequência das anotações de Lagrange, o curso se volta para a temática do dionisíaco: “o dionisíaco é o conjunto de temas reflexivos pelos quais Nietzsche descobre que esse desaparecimento da verdade é ligado ao desaparecimento de toda verdade do homem” (idem, p. 175). A metafísica da ideia verdadeira, iniciada com Platão, ocultaria a transitoriedade da aparência. Os traços dionisíacos de desmesura, celebração e dissolução das individualidades lavariam a filosofia a outros caminhos: “o filósofo não poderá mais falar senão por intermédio da máscara. A filosofia será da ordem da comédia ou da loucura” (idem, p. 176).

As anotações de Lagrange, embora não revelem com transparência as articulações argumentativas do curso, indicam uma transformação radical na temática antropológica em Foucault, na qual Nietzsche é o autor mais importante. Foucault explora como a antropologia foi sendo construída no interior da história da filosofia, foi Kant quem a tornou possível através do tema da finitude humana. A verdade não é mais revelada por Deus, já que um *logos* verdadeiro sobre Deus não possui validade, pois Deus está para além dos limites da

experiência, então a verdade do homem é circunscrita à sua finitude, à finitude da experiência humana. Hegel, Feuerbach e Dilthey, porém, procuram construir uma antropologia através de um fundamento mais originário que a crítica havia vetado, vindo à tona uma problemática antropológica em que o homem “é destino originário do homem”; ou seja, parece que Foucault sustenta que se parte de uma filosofia sobre o homem como objeto empírico buscando fundamentá-la justamente no homem como um campo transcendental, criando uma circularidade insuperável. Eis o problema da antropologia, eis a antropologia transcendental ligada um ontologismo: parte-se do homem – como objeto anterior às práticas discursivas e não discursivas, isto é, um “homem ontológico” – para encontrar no homem a condição de possibilidade para o conhecimento. Evidentemente, Foucault ainda não está refletindo através de todas essas noções, mas pode-se inferi-las através das anotações de Lagrange. Nietzsche, por sua vez, não promove uma antropologia, porquanto interroga o movimento pelo qual o homem dá a si mesmo uma “alma”, que parece exercer a função de sujeito constituinte, que é uma invenção. O método não é o da crítica kantiana, mas o da filologia que demonstraria que a linguagem inventou os conceitos de Deus, sujeito ou substância, e que essa invenção foi esquecida. Nietzsche não buscaria realizar uma gênese do erro, pois este é tomado como condição da verdade, embora as anotações de Lagrange não esclareçam essa tese importante. Contudo, nelas consta que na filosofia de Nietzsche há “a descoberta do momento puro no qual verdade e erro não são ainda diferenciados e valorizados um pelo outro – é a experiência lírica em estado puro”. Ora, se trocarmos a palavra “verdade” por “razão”, “erro”, por “loucura”, e “lírica”, por “trágica”, teríamos a seguinte sentença bastante próxima à *História da loucura*: “há a descoberta do momento puro no qual ‘razão’ e ‘loucura’ não são ainda diferenciados e valorizados um pelo outro – é a experiência ‘trágica’ em estado puro”. Temas nietzscheanos como experiência lírica do homem, vontade de potência e Dionísio são delineados de forma pouco clara pelas anotações. De todo modo, o que vale ser frisado é que a antropologia deixa de ser uma solução para a fundamentação da psicologia para se tornar um problema, uma vez que a alma humana é constituída historicamente, não existindo em si mesma. Tese que leva Foucault a abandonar seu programa antropológico, tese que aponta para um problema insolúvel: o raciocínio circular antropológico, uma vez que se deposita no homem a condição do conhecimento sobre ele mesmo. Essa circularidade, como veremos, será melhor explorada por Foucault na década de 1960, mas, ainda na década de 1950, ele irá investir na tese da

constituição da “alma” humana em termos históricos, o que impõe uma dificuldade insolúvel a toda psicologia que se pretende científica.

2.2. A historicidade do homem e a psicologia nos Infernos

Foucault publica *A Psicologia de 1850 a 1950*, em 1957, texto cujo objetivo não é apenas apresentar os “avanços” da psicologia e suas vertentes teóricas no período aludido, mas também identificar os desafios que se impõem à psicologia. Nosso autor inicia o curto ensaio²⁰ vinculando a psicologia a uma herança da *Aufklärung*, a um projeto de alinhamento às ciências naturais que buscava no homem a continuidade das leis que imperam nos fenômenos da natureza, ou seja, trata-se mais uma vez da temática do *homo natura*. Configurou-se uma psicologia “que se queria conhecimento positivo” (Foucault, 2006 b, p. 133) e que se apoiava sobre dois postulados filosóficos: “a verdade do homem está exaurida em seu ser natural”, e “o caminho de todo conhecimento científico deve passar pela determinação de relações quantitativas, pela construção de hipóteses e pela verificação experimental” (idem, p.133). A história da psicologia até 1950 se mostra como uma história paradoxal das contradições entre seu projeto e seus postulados: ao buscar a rigorosidade e exatidão das ciências naturais, ela foi conduzida a declinar de seus postulados no intuito de encontrar na realidade humana um objeto natural. No entanto, quando os postulados iniciais foram deixados de lado, o próprio projeto perdeu o sentido de ser, uma vez que o homem deixou de ser visado como da ordem da natureza. Ao encontrar “um novo *status* do homem”, a psicologia “se impôs, como ciência, um novo estilo” (idem, p. 134) e precisou de um novo projeto e novos postulados. Isso, porém, ocorreu de modo problemático: algumas psicologias, ainda que percebessem a necessidade de um novo projeto, permaneceram atreladas aos velhos métodos (a análise da conduta sob os métodos das ciências naturais); outras não compreenderam que a reforma dos métodos acarretava uma criação de novos temas de análise (as psicologias descritivas continuaram vinculadas a conceitos anacrônicos). Nesse sentido, uma “renovação radical da psicologia como ciência do homem” (idem, p.134) emergiu como tarefa a ser atingida.

De 1850 a 1950, a psicologia estabeleceu novas relações com a prática: educação, medicina mental e organização de grupos passaram a compor o campo de atuação do psicólogo. A essas, por um lado, a psicologia se colocou como fundamento racional e

²⁰ Na edição brasileira, são 19 páginas em que 100 anos da psicologia são analisados.

científico, por outro, e inversamente, tomou para si os problemas levantados por essas práticas: sucesso ou fracasso escolar, inserção do doente na sociedade, adaptação do homem ao trabalho. A partir dessa estreita relação com as práticas, o saber psicológico se aproximou das ciências da natureza, porém essas, esclarece Foucault, respondem apenas a problemas que são suscitados pela prática, pelas limitações provisórias da sua aplicação, de modo que seus insucessos são passageiros. A psicologia, pelo contrário, “nasce neste ponto no qual a prática do homem encontra sua própria contradição” (idem, p. 134), isto é, a psicologia do desenvolvimento nasce da paralisação do desenvolvimento; a psicologia da adaptação surge da inadaptação; a psicologia dos sentimentos, das perturbações afetivas etc. Nessa perspectiva, a psicologia tem sua gênese no anormal, no patológico, no conflituoso. Se depois ela se transformou em psicologia do normal, do adaptado, do organizado, foi tentando resolver essas “contradições do homem consigo mesmo” (idem, p. 135). O problema que se impõe à psicologia contemporânea, diz Foucault, é um problema de vida ou morte: é saber se, efetivamente, ela pode dominar as contradições que lhe deram vida: “A essa pergunta a própria história da psicologia deve responder” (idem, p.135). Nesse ponto, é importante fazer dois destaques em relação aos textos de 1954: as contradições do homem não serão mais resolvidas por uma dialética pacificadora da transformação social, pois as contradições humanas não podem ser redimidas; os problemas que concernem ao próprio estatuto da psicologia enquanto ciência devem, agora, ser buscados não mais no *Dasein* ou no homem real, verdadeiro e desalienado, mas na própria história da psicologia. Foucault, então, passa a narrar essa história, que, por conta dos objetivos deste trabalho, apenas nos importa a interpretação do autor sobre essa história.

Foucault chama a atenção para o fato de que todas as análises de significações objetivas realizadas em cem anos da psicologia se encontram entre os dois termos que formam uma contradição: totalidade ou elemento, gênese inteligível ou evolução biológica, performance atual ou aptidão permanente e implícita, manifestações expressivas momentâneas ou constância de caráter latente, instituição social ou condutas individuais, que são “temas contraditórios cuja distância constitui a dimensão própria da psicologia” (idem, p. 150). O filósofo levanta três hipóteses de como a psicologia pode se relacionar com tais temas contraditórios: a psicologia deve buscar “descrevê-los como formas empíricas, concretas, objetivas, de uma ambiguidade que é a marca do destino do homem?” (idem, p. 150). Ou a psicologia deveria abandonar sua pretensão de ciência objetiva e se aproximar de uma reflexão filosófica que contesta sua própria validade? Ou, ainda, deveria tentar

encontrar fundamentos que, se não suprimem a contradição de seus temas, permitiriam, ao menos, justificá-la? É para essa terceira possibilidade, segundo Foucault, que a psicologia estaria se encaminhando. Em primeiro lugar, através da cibernética que procura descobrir na conduta humana “o fato neurológico dos circuitos em *feedback*, os fenômenos físicos da auto-regulação e a teoria estatística da informação” (idem, p. 150). A cibernética não flertaria com um determinismo clássico, pois suas análises abrigariam as ambiguidades do fenômeno psicológico e, assim, ela “justifica, do seu ponto de vista, as formas sempre aproximadas e sempre equívocas do conhecimento que podemos ter” (idem, p.150). Uma outra tentativa de justificação dos temas contraditórios se daria através da análise da existência em suas estruturas fundamentais, uma análise em direção ao homem, empreendida por Binswanger e Kunz. De acordo com esse tipo de análise, a psicologia realizaria uma investigação empírica do modo pelo qual a realidade humana se temporaliza, se espacializa e projeta um mundo - cabe lembrar que, três anos antes, Foucault publicou um texto inspirado em Binswanger em que procurou apontar as diretrizes de uma fundamentação transcendental da investigação empírica do homem. As contradições temáticas da psicologia seriam justificadas na necessidade e, simultaneamente, na contingência da “liberdade fundamental de uma existência que escapa, com todo o direito, à causalidade psicológica” (idem, p.151).

De todo modo, afirma Foucault, a interrogação fundamental permanece. Ele lembra que, no início do ensaio, a psicologia “científica”²¹ emergiu das contradições encontradas pelo homem em sua prática, e que a psicologia se viu obrigada a abandonar o projeto e os postulados das ciências da natureza para melhor se adequar ao seu objeto de estudo, que, em seu estágio mais recente, ganha novas significações objetivas com a cibernética e com a análise existencial. Porém, mesmo nessas novas psicologias, as contradições que a animaram em seu nascimento se fazem presente em “uma ambiguidade que é tomada como coextensiva à existência humana” (idem, p. 151). O esforço de uma determinação de uma causalidade estatística e a reflexão antropológica sobre a existência humana são incapazes de ultrapassá-la; no máximo, “podem esquivar-se delas, quer dizer, encontrá-las finalmente transpostas e travestidas” (idem, p.151). O autor encerra o texto apontando que o futuro da psicologia estaria em levar a sério as contradições que lhe deram vida. Nessa direção, sentencia: “Por conseguinte, não haveria desde então psicologia possível senão pela análise das condições de existência do homem e pela retomada do que há de mais humano no homem, quer dizer, sua história” (idem, p.151).

²¹ As aspas são do próprio Foucault. Salvo engano, é a primeira vez em sua obra que utiliza aspas para caracterizar a problemática científica da psicologia.

Dessa forma, chega ao fim, nos textos publicados, o projeto antropológico de Foucault. A antropologia, que se caracterizaria por uma investigação dos traços fundamentais do homem, deve ser substituída por uma análise do homem no âmbito da história, pois esta é o que há de “mais humano no homem”. O homem como ser natural é suprimido pelo homem em sua dimensão histórica. Se o objeto homem não é natural, então, a rigor, não é objeto, não é algo dado, mas algo que se constitui historicamente. Esse parece ser o ponto decisivo que Foucault encontra em Nietzsche e que promove uma guinada “anti-antropológica” no pensamento do filósofo francês. Não há lugar para invariantes humanos fenomenológicos ou marxistas se é a história a pátria do homem, e, se é a história que determina as condições de existência do homem, este somente pode ser compreendido a partir de uma análise histórica, não mais a partir de um transcendental de seu próprio ser. Uma antropologia transcendental está, portanto, proibida, bem como uma compreensão ontológica do homem, segundo a qual ele é anterior às práticas que o subjetivam, já que a chave de sua subjetividade se encontra na história. Essa inflexão no pensamento de Foucault mostra-se completamente tributária de sua apropriação das teses que encontrou em Nietzsche, uma vez que se nota a operacionalidade das reflexões acerca da história e da “alma” humana. Essa “alma” é histórica e constituída nas “condições de existência” do homem, condições nas quais o homem contradiz a si mesmo e que são a fonte da psicologia, pois, como vimos, a psicologia nasce no ponto em que “a prática do homem encontra sua própria contradição” (idem, p. 134). É esse caráter contraditório da experiência humana que será aprofundado por Foucault ainda em 1957.

Nesse mesmo ano Foucault publica *A pesquisa científica e a psicologia*. Título em que a conjunção “e” opera, na verdade, como disjunção: o autor argumentará ao longo de todo o artigo que a psicologia não realiza pesquisa científica, pois não é ciência, e não é ciência, pois não possui positividade; seu fundamento está ancorado na negatividade humana. Na abertura do artigo, Foucault evoca um episódio de quando ingressou na *École Normale Supérieure*. Um professor o questionou se ele gostaria de fazer psicologia como Pradines²² e Merleau-Ponty ou a psicologia de Binet e seus sucessores. O curioso é que no campo das ciências da natureza não se pergunta, por exemplo, se se quer fazer química ou alquimia, pois, pelo próprio desenvolvimento da química, a pergunta se torna absurda. A questão posta pelo professor de Foucault assinala que a psicologia, de saída, apresenta uma peculiar possibilidade: ela pode ser verdadeira ou falsa. Quer dizer, ela pode medir,

22 Maurice Pradines (1874-1958), filósofo francês que ganhou fama por suas investigações acerca da relação entre consciência e sensação.

quantificar e calcular ou, diferentemente, pode refletir; pode ser propriamente psicologia ou se alinhar à filosofia; enfim, a psicologia pode ser científica ou não, dependendo de uma *escolha originária*. No limite, afirma Foucault, a pesquisa em psicologia não é de pleno direito, uma vez que suas formas concretas não se vinculam sobre o horizonte de uma ciência, que necessita da pesquisa em seu próprio funcionamento. Na psicologia, “é a pesquisa que recusa ou escolhe, de plena vontade, um propósito científico e situa a si mesma sob a constelação da objetividade” (Foucault, 1957, p. 3). Assim, a pesquisa em psicologia é de plena vontade, não de pleno direito, de tal modo que não é a ciência que se constitui na pesquisa psicológica; é a pesquisa que opta ou não pela ciência. Nesse sentido, há de se analisar a pesquisa em psicologia não a partir de uma objetividade constituída da ciência, deve-se investigá-la levando em consideração o estatuto de verdade que ela concede à ciência.

A pesquisa em psicologia na França é tributária das pesquisas experimentais de Binet, que trabalhava num sótão por não conseguir ingressar na academia. Porém, com o passar dos anos, o sótão de Binet se transformou em laboratório de psicologia experimental e seu grupo de estudos se tornou um instituto na universidade dirigido por um professor de medicina, um de letras e outro de ciências, um trio que “assegura um judicioso ecletismo e uma autonomia rigorosamente proporcional à amplidão das divergências” (idem, p. 4). Foucault procura chamar a atenção para o fato de que é o lugar que a psicologia conquistou na academia que a faz parecer ciência. Ademais, o ecletismo entre medicina, letras e ciências aponta para a falta de objeto determinado e conhecimento objetivo dessa mesma “ciência”, que era dirigida por médicos, cientistas e professores de letras, mas não por psicólogos. Quer dizer, a cientificidade que a academia reconhece na psicologia se deve a arranjos históricos e institucionais, não à sua positividade no domínio do saber.

A psicanálise é um caso privilegiado que demonstra o contra-senso da pesquisa em pesquisa, dado que os psicanalistas não possuíam reconhecimento institucional e, ao mesmo tempo, a psicanálise se constituiu como a grande psicologia da primeira metade do século XX. Além disso, a psicanálise explicita as fragilidades epistemológicas da psicologia, pois as investigações sobre o inconsciente não se configuram como um aprofundamento da psicologia da consciência. O abandono do objeto “consciência” e dos métodos de pesquisa não significa uma investigação ou radicalização científica, mas sim que todas as psicologias constituídas até então foram invalidadas por um processo de desmistificação promovido pela psicanálise. Quer dizer, a trajetória da psicologia não é marcada, como nas verdadeiras

ciências, por retificações sucessivas, por denúncias de equívoco quanto ao objeto de estudo; no percurso da psicologia apenas há “denúncia de ilusão”: ilusão da subjetividade em Watson, ilusão do elemento em Gillaume, ilusão da terceira pessoa em Politzer, ilusões aristotélicas da essência, da qualidade e do encadeamento causal em Lewin, ilusões naturalistas e esquecimento do sentido na psicologia de inspiração fenomenológica, e ilusão da supressão da gênese pela estrutura e da estrutura pela gênese em Piaget. Nesse sentido, “A psicologia não encontra nada na psique senão o elemento de sua própria crítica” (idem, p.8), um elemento necessariamente negativo. Da crítica psicológica não emerge nenhuma positividade, já que “não realiza nada mais do que um exorcismo, uma extradição de demônios. Mas os deuses não estão lá” (idem, p.8). Não há deuses na psicologia na medida em que eles enunciariam a verdade psicológica, a verdade sobre o homem, porque isso somente é possível sobre um solo de positividade, que não está no fundamento da pesquisa em psicologia. Esta, por sua vez, ensina continuamente a realizar a crítica em psicologia, mas nada além disso.

Foucault explora, então, as incoerências entre a prática psicológica e a pesquisa em psicologia no cenário francês de sua época para arregimentar sua tese contra a cientificidade da psicologia. O instituto de psicologia distribuía quatro diplomas independentes um do outro: psicologia experimental, pedagógica, patológica e aplicada, de modo que a prática em psicologia não dependia de uma formação propriamente teórica, posto que era direcionada somente à aplicação de seus postulados, e, por outro lado, ela não demandava pesquisas teóricas. Assim, a pesquisa não surgia de exigências práticas de a psicologia ultrapassar a si mesma, tal como no plano científico, mas da necessidade profissional de pessoas com diploma de psicologia experimental que procuram sobreviver de sua formação acadêmica. A pesquisa experimental com testes é utilizada como exemplo dessa ausência de necessidade entre prática e pesquisa em psicologia, devido a uma falta incontornável de positividade, dado que, segundo Foucault, os testes são fundamentados em testes já validados e sua confrontação empírica. O recurso do empirismo mostra “que o trabalho de pesquisa apenas empresta sua positividade de uma experiência que não é ainda psicológica, e que as suas possibilidades de aplicação se determinam de antemão por uma prática extra-psicológica que não empresta senão a si mesma seus próprios critérios” (idem, p.12). A experiência que valida os testes psicológicos é de um universo exterior à psicologia, pois pertence ao campo da estatística, do qual a psicologia pretende encontrar seu fundamento científico que não reside nela mesma.

Efetivamente, os problemas da pesquisa em psicologia, sublinha Foucault, vão além de contextos históricos. A psicologia do trabalho é o exemplo, ela trata de problemas de orientação e seleção profissional, bem como de adaptação do indivíduo ao trabalho, porém tais problemas apenas ganham sentido no interior de certas condições econômicas. Orientação e seleção profissional apenas são pertinentes em função da taxa de desemprego e do nível de especialização nos postos de trabalho. Para o filósofo, somente uma situação de pleno emprego conciliada a uma técnica industrial exigiria uma elevada especialização operária, que, por sua vez, demandaria um vínculo entre prática psicológica e pesquisa científica. Tal situação é considerada mítica por Foucault. Pode-se objetar, contudo, reconhece o autor, que toda ciência guarda relação com as condições sociais e econômicas de sua época, mas, em épocas de prosperidade ou crise econômica, ele observa, “os corpos continuam a cair e os elétrons a girar” (idem, p. 14). Ao passo que na psicologia, conforme determinado cenário econômico, o conceito de aptidão sofre radicais mudanças. Esse conceito pode designar uma norma cultural de formação, um critério de discriminação oriundo da escala do rendimento, uma estimativa de educabilidade, uma previsão do tempo de aprendizagem, ou, ainda, o perfil de uma educação recebida. Tais significações da noção de aptidão não são diferentes formas de tratar uma mesma realidade psicológica, mas “várias maneiras de conferir um estatuto, no nível da psicologia individual, às necessidades históricas, sociais ou econômicas” (idem, p.15). Nesse sentido, “a própria psicologia se torna mitologia em escala humana” (idem, p.15).

Como em *A psicologia de 1850 a 1950*, Foucault sustenta que não são as exigências positivas que incitam a psicologia, antes são os aspectos negativos da experiência humana. A psicologia da adaptação surge da inadaptação, a psicométrica e a medida da inteligência surgem do atraso escolar e debilidade mental, a psicanálise nasce da patologia mental, ou seja, “Sua positividade, a psicologia a empresta das experiências negativas que o homem faz de si mesmo” (idem, p. 16). Dito em outras palavras, a psicologia tem seu fundamento nas “*contradições* nas quais se encontra tomado o homem, ele mesmo e enquanto tal” (idem, p.16, grifos no original). E é precisamente nisso que consiste o “escândalo freudiano”: a teoria freudiana não choca propriamente por subscrever a tese de que o amor tem origem sexual. Freud é tão surpreendente por conceber que o inconsciente, a negatividade da natureza, não encontra positividade na consciência. A consciência humana foi denunciada por Freud como o “negativo da positividade natural”. O amor, as relações humanas e as formas de parentesco são “o elemento negativo da sexualidade, na medida em que ela é a

positividade natural do homem” (idem, p.17). Nessa perspectiva, a positividade da qual a psicologia depende a verdade de seu conhecimento objetivo é secundária ao elemento negativo. Como bem pontua Ribas: “a verdade psicológica é constituída pela negatividade do homem (...), na ausência ‘dos deuses’, é do inferno humano que ela se alimenta” (2014, p. 68).

Contudo, a psicologia continua a reivindicar uma positividade fundamental, continua a desconsiderar a importância das experiências negativas ao se agarrar ao “mito da positividade”, incessantemente renovado pelas pesquisas psicológicas, que desvendam o caráter ilusório de objetos e métodos de investigação defendidos por outras psicologias. Apenas pode haver tantos objetos, métodos e ilusões num campo do saber que ainda não encontrou seu solo positivo, e que tampouco o encontrará. A positividade é, então, a ilusão maior de toda e qualquer psicologia. Por isso, afirma Foucault, que a pesquisa psicológica constitui a essência da psicologia, uma vez que “assume e realiza todas as suas pretensões positivas” (s.d., p.17). Dessa forma, compreende-se por que a reivindicação da positividade é uma escolha que antecede a pesquisa em psicologia. A escolha se dá porque a positividade não se encontra de pleno direito no domínio da psicologia, se ela estivesse lá, não haveria a possibilidade de uma escolha – eis o motivo segundo o qual a pesquisa em psicologia revela tanto sobre o ser dessa “ciência”. A pesquisa em psicologia forma “o *a priori* de sua existência e o elemento universal de seu desenvolvimento. (...) A verdade da psicologia como ciência não conduz à pesquisa, mas é a pesquisa em si mesma que abre magicamente o céu dessa verdade” (idem, p. 19). O movimento interno da psicologia é de uma incessante desmistificação, sendo esse o “destino de uma psicologia que se escolheu positiva e reivindicou a positividade do homem no nível das suas experiências negativas” (idem, p. 20-21). Nesse cenário, a psicologia se encontra fadada a ser um trabalho científico inteiramente negativo, apenas nega o conteúdo do saber produzido por si mesma e dessa negação não brota nenhuma positividade. A negatividade do homem é a pátria de origem do homem, sentencia o autor, e se a psicologia se pretende científica e positiva é porque “ela esqueceu sua vocação eternamente infernal. Se a psicologia quisesse reencontrar seu sentido ao mesmo tempo como saber, como pesquisa e como prática, deveria se despojar desse mito da positividade que ela hoje vive e morre, para reencontrar seu espaço próprio no interior das dimensões da negatividade do homem” (idem, p. 21).

Para Foucault, Freud já havia percebido o paradoxo entre a negatividade do homem e a positividade da psicologia, pois, no prólogo de *A interpretação dos sonhos*, cita uma

famosa afirmação de Virgílio em *Eneida*: “*Superos si flecterenequeo, Acherontamovebo...*”: “Se não posso dobrar os poderes superiores, moverei o inferno”, era como se Freud dissesse: “Se não encontro a positividade no homem, farei da negatividade da experiência humana o solo positivo da psicologia”. Nessa perspectiva, conclui Foucault: “A psicologia se salvará apenas por um regresso aos Infernos” (idem, p. 21).

Portanto, Foucault explora de diversas formas a tese de que o homem não possui positividade em si mesmo, e, por isso, a pesquisa científica revela que a psicologia não é propriamente uma ciência. Somente por uma escolha a psicologia atribui positividade ao homem, mas se é possível uma escolha, se é possível escolher entre uma psicologia nos moldes de Merleau-Ponty e uma psicologia experimental, então a positividade do homem é um mito, pois se não o fosse, não haveria a mínima possibilidade de opção entre psicologia positiva e psicologia “filosófica”.

Assim sendo, vemos que Foucault aprofunda a tese que encontra em Nietzsche de que historicamente o homem deu a si mesmo uma “alma”, uma subjetividade constituinte. Ao passo que essa ausência de “alma” é tratada como ausência de solo positivo da psicologia, que, por esse motivo, não pode ser ciência. Nada mais avesso às afirmações de *Doença mental e personalidade*, em que o autor francês propunha uma psicologia rigorosamente científica a partir de um homem real, verdadeiro e desalinhado, encontrado pelas pesquisas experimentais de Pavlov. Do mesmo modo, não é através de uma investigação das formas antropológicas do *Menschsein* às condições ontológicas do *Dasein* que a psicologia encontrará um solo seguro para enunciar a verdade do homem. Agora, Foucault compreende que a psicologia está ancorada numa areia movediça chamada homem e que torna a pesquisa “científica” em psicologia uma eterna crítica de falsos postulados psicológicos, uma vez que a positividade da psicologia deriva da negatividade do homem, das experiências contraditórias do homem consigo mesmo. Nessa perspectiva, não há possibilidade de qualquer antropologia, seja de origem fenomenológica ou marxista, fundamentar e corrigir a psicologia, a fim de que, finalmente, ela se torne uma ciência. Não há antropologia nos textos de Foucault de 1957, bem como não há transcendentalismo, visto que não há uma esfera constituinte e uma esfera constituída do saber sobre o homem; há a história como a pátria do homem, mas não se trata de uma história metafísica na qual o saber do homem estaria condicionado a uma “abertura histórica”. O saber do homem está condicionado simplesmente às experiências que os homens realizam entre si, e ainda que estas sejam históricas, elas não dependem, elas não revelam nenhuma instância

transcendental. Também não uma ontologia sobre o homem ou as experiências humanas, tendo em vista que não se encontra nos textos respaldo para se afirmar que Foucault compreendia homem e suas experiências como anteriores às práticas que os constituem, como se fossem figuras antepredicativas às experiências históricas. Afinal, a psicologia não encontra objetividade no homem; ela só se salva pelo retorno aos Infernos, pelo reconhecimento de que está enraizada nas experiências incontornavelmente negativas que o homem faz de si mesmo, pelo reconhecimento de que seu objeto de estudo não possui positividade alguma, tampouco o conhecimento produzido a partir de pesquisas “científicas” desse falso objeto. Essa salvação implica em a psicologia assumir os verdadeiros limites do seu saber, mas isso também é sua perdição, pois ela necessariamente teria que se abandonar como ciência, teria que se assumir enquanto um outro saber que ela rejeita a todo custo, pois tratar-se-ia de um saber não científico. Nesse cenário elaborado por Foucault, a psicologia se salvaria pela negatividade do homem, pela negação de suas pretensões científicas – eis o Inferno dessa “ciência”. Em *História da loucura*, o autor sustentará que se a psicologia reconhecesse seu solo na negatividade do homem, ela passaria a filosofar a marteladas, tal como Nietzsche. Lá, porém, a negatividade a que se refere Foucault não diz respeito apenas às experiências contraditórias que o homem faz de si mesmo; antes se refere à própria loucura, à Desrazão, à loucura em estado puro, à loucura primitiva, que é uma radicalização da figura do negativo dos textos de 1957 (cf. Moutinho, p. 213) e que marca o início da arqueologia filosófica de Foucault.

Capítulo III – A loucura, a história e o saber sobre o homem

Foucault publica dois textos em 1961: uma Introdução à *Antropologia de um ponto de vista pragmático*, de Kant, e *História da loucura*. Ambos foram requisitos necessários ao título de doutor em filosofia. A Introdução ao texto de Kant, conhecida como “tese menor ou secundária”, ainda que trate da questão da antropologia em Kant não será objeto de análise, pois não expressa muito significativamente a concepção de Foucault sobre a temática em questão. *História da loucura*, a chamada ‘tese maior ou principal’²³, ao contrário, merece grande atenção. Nessa obra, o autor persistirá denunciando a impossibilidade de uma psicologia científica, tendo em vista que o homem é um falso objeto científico, ou seja, toda forma de antropologia continua interdita pelo filósofo, tal como nos escritos de 1957. Porém, as noções de ontologia e transcendentalismo, ausentes naquelas publicações, agora retornarão vinculadas à noção de loucura primitiva, também denominada loucura em estado puro, loucura em estado selvagem, própria loucura e Desrazão, que consiste em ser uma experiência da loucura anterior às práticas discursivas e não discursivas, concebida, também, como condição da história e do saber sobre o homem. A respeito dessa noção, cabe esclarecer que Foucault utiliza o termo “Desrazão” para designar a loucura ontológica e transcendental, loucura primitiva, às vezes com a letra “d” maiúscula, às vezes minúscula, mas também adota a expressão “desrazão”, às vezes com a letra “d” maiúscula, às vezes minúscula, para se referir a uma experiência da loucura que contesta os poderes da razão, uma experiência que se dá no terreno da história. A fim de evitarmos maiores confusões, optamos por utilizar a expressão “Desrazão”, sempre com o “d” maiúsculo, quando nos referirmos àquela loucura em estado puro e que é condição da história, e empregaremos o termo “desrazão”, sempre com o “d” em minúsculo, quando nos dirigirmos à loucura cuja experiência ocorre no interior da história.

3.1. Uma loucura ontológica e transcendental

A Introdução ao texto de Kant procura compreender a elaboração de *Antropologia de um ponto de vista pragmático* no interior da filosofia kantiana como um todo, isto é, procura explorar a construção daquele livro não somente no que diz respeito à filosofia crítica, mas também à filosofia kantiana pré-crítica, já que a primeira *Crítica* data de 1781, e, de acordo

23 Destarte, chamada apenas de “tese de doutorado” de Foucault.

com Foucault, a produção do escrito sobre a antropologia pragmática se inicia no inverno de 1772, com os cursos sobre antropologia, e sua versão definitiva somente veio a público em 1797. Foucault, então, explora a relação que a *Antropologia pragmática* guarda com a obra de Kant ao longo dos 25 anos de sua publicação através de dois tipos de análises. Análise genética, que investiga os sedimentos da obra kantiana presente em sua antropologia; e análise estrutural, que é propriamente o exame do texto e seu elo com o sistema inaugurado com a *Crítica da razão pura*. As duas análises acabam levantando a questão se Kant teria ou não ultrapassado os limites da crítica em suas considerações sobre o homem, se teria incorrido numa problemática relação entre empírico e transcendental e dado origem à antropologia com fundação transcendental. Entre idas e vindas, a conclusão que Foucault chega é a de que Kant não chega a desenvolver tal antropologia, pois permanece numa antropologia pragmática. Uma antropologia fundada na esfera constituinte foi somente possível a partir do esquecimento da lição kantiana que atesta que “a empiricidade da Antropologia não pode fundar-se sobre si mesma” (Foucault, 2011, p. 104), pois ela “está duplamente submetida à crítica: enquanto conhecimento, às condições que ela fixa e ao domínio de experiência que ela determina; enquanto exploração da finitude, às suas formas primeiras e não superáveis que a *Crítica* manifesta” (idem, p. 104). A relação entre Kant e antropologia já fora explorada por Foucault no curso “Problemas de antropologia”, ministrado em 1954-55, e retornará com bastante relevância em *As palavras e as coisas*, terceiro livro da arqueologia de Foucault, que não é nosso foco. Investiguemos o primeiro livro dessa arqueologia.

Em 5 de fevereiro de 1960, Foucault finalizou o Prefácio à sua tese de doutorado intitulada *Loucura e desrazão. História da loucura na Idade Clássica*, que é publicada em 1961. Esse Prefácio de aproximadamente dez páginas se tornaria bastante controverso a ponto de ser substituído, na íntegra, na segunda edição do livro, em 1972, bem como nas demais reedições.²⁴ Além disso, a partir de 1972, o próprio título é modificado, há a supressão de “Loucura e desrazão”, permanecendo somente o subtítulo *História da loucura na Idade Clássica*. Como veremos, a polêmica do primeiro Prefácio repousa sobre a afirmação de Foucault sobre uma loucura primitiva existente em si mesma, uma loucura pura, que, posteriormente, será objeto de autocrítica do autor. Tendo em vista a polêmica que envolve esse Prefácio e a importância que ele guarda para este trabalho, propomos acompanhar de perto a argumentação foucaultiana a fim de identificarmos em que consiste

24 Uma nota de rodapé do último capítulo também é retirada.

essa loucura pura e a nova relação que se estabelece entre antropologismo, transcendentalismo e ontologia.

O texto começa com duas citações. A primeira de Pascal: “Os homens são tão necessariamente loucos que não ser louco seria ser louco de uma outra forma de loucura” (Pascal *apud* Foucault, 2006b, p. 152, tradução revisada).²⁵ A segunda citação é de Dostoievski: “Não é isolando seu vizinho que nos convencemos de nosso próprio bom senso” (Dostoievski *apud* Foucault, *idem*, p. 152). No comentário das passagens, Foucault pontua que é preciso fazer a história dessa outra forma de loucura através da qual os homens isolam seus vizinhos, num ato da razão soberana. É preciso encontrar o momento da conjuração da loucura e encontrar o “grau zero da história da loucura, no qual ela é experiência indiferenciada, experiência ainda não partilhada da própria partilha” (*idem*, p. 152), descrevendo, desde a origem, essa “outra forma” da loucura, que deixa recair coisas exteriores entre si e como mortas uma para outra: Razão e Loucura. Assim, a história da loucura que Foucault pretende reconstituir vai desde o grau zero da loucura, desde a “experiência ainda não partilhada da própria partilha” até o momento em que razão e loucura não se comunicam mais, quando apenas reina a “linguagem sem piedade da não-loucura” (*idem*, p. 152). Para percorrer esse trajeto, é necessário “renunciar ao conforto das verdades terminais”, ou seja, o saber da psiquiatria e da psicologia sobre a loucura devem ser postos de lado; seus conceitos possuem apenas um papel organizador numa débil leitura histórica retrospectiva, que já toma a loucura como positiva, ao passo que o saber “psi” nasce somente quando a divisão loucura/razão já está estabelecida, divisão esta que é condição de possibilidade de tal saber. Por isso, Foucault sublinha várias vezes que é necessário falar “desse vazio instaurado entre a razão e o que não é ela, sem jamais tomar apoio na plenitude do que ela pretende ser” (*idem*, p. 153). Somente levando em conta essa precaução metodológica é possível alcançar um *domínio* em que “loucura e não-loucura, razão e não-razão estão confusamente implicadas: inseparáveis, já que não existem ainda, e existindo uma para a outra, uma em relação à outra, na troca que as separa” (*idem*, p. 153). Esse é o grau zero que Foucault mencionava há pouco, é o ato da partilha em que razão e não-razão, loucura e não-loucura estão ainda confusamente implicadas de tal maneira que são inseparáveis, pois não existem ainda, mas existindo uma para a outra num troca em que as separa – daí a expressão *confusamente* implicadas. O autor ainda toma essa implicação entre

25 Segundo Eribon, Foucault pretendia que sua tese se chamasse “*L’autre tour de folie* (A outra forma de loucura) em referência à citação de Pascal” (Eribon, 1990, p. 102), mas acabou optando por um título mais acadêmico.

razão e não-razão como sendo cifrada por uma “troca perpétua”, por uma “obscura raiz comum”, por um “afrontamento originário” (idem, p. 158), que é denominado “estrutura trágica”: uma confusa implicação, uma troca perpétua, que é conciliação e, simultaneamente, afrontamento originário, entre razão e não-razão, loucura e não-loucura. É essa estrutura trágica, é essa “estrutura de recusa” (p. 157) da loucura que Foucault descreverá ao longo da obra, uma estrutura histórica que aponta para uma escolha essencial, para uma “decisão fulgurante” que é “heterogênea ao tempo da história, mas inapreensível fora dele” (p. 158) e que revela a recusa da loucura pela razão através do “conjunto histórico” social (p. 158) de cada época histórica. Segundo Gros, “Cada momento histórico deve ser pensado como a recondução organizada por essa recusa” (Gros, 1997, p. 33, tradução livre).²⁶

Na modernidade, através do conceito de doença mental, não há mais diálogo com o que não é a razão; o homem racional não tem mais contato com o louco, pois delegou ao médico essa tarefa, e este não se relaciona com o louco, mas sim com a “universalidade abstrata da doença”, e, do outro lado, o homem de loucura, só estabelece elo com outrem “pelo intermediário de uma razão igualmente abstrata, que é ordem, coação física e moral, pressão anônima do grupo, exigência de conformidade” (Foucault, 2006b, p. 153). A troca e o diálogo entre razão e loucura há muito foram rompidos, restando o monólogo da razão sobre a loucura, que é a linguagem da psiquiatria, assentada sobre o silêncio da loucura. Nesse sentido, Foucault afirma que: “Não quis fazer a história dessa linguagem; antes, a arqueologia desse silêncio” (idem, p. 153). O Prefácio indicará aos poucos os traços dessa arqueologia. O importante é compreender que há um *domínio* em que razão e loucura estão confusamente implicadas e em troca entre si, mas que, na modernidade, só há a linguagem racional, enquanto que a loucura, depois de ser historicamente dominada, foi reduzida ao silêncio. É essa história que Foucault procura reconstituir.

Desde o recôndito da Idade Média, o homem europeu “relaciona-se com alguma coisa que ele chama confusamente de: Loucura, Demência, Desrazão” (idem, p. 154), formando uma das originalidades da cultura europeia, a divisão Razão-Desrazão. Foucault, então, questiona-se sobre a direção que conduz uma investigação que não pretende seguir “a razão em seu devir horizontal”, mas acompanhar “no tempo essa *verticalidade* constante” (idem, p. 154, grifo nosso) que confronta a cultura europeia com aquilo que ela não é. Essa região não é da ordem da história do conhecimento, também chamada pelo autor de “teologia da verdade”, e tampouco é a história simplesmente, uma história horizontal e

26 Todas as outras citações de Gros também são de nossa autoria.

linear, porquanto não é determinada pelo “encadeamento racional das causas” (idem, p. 154); essas noções, aliás, só possuem valor e sentido após uma divisão originária que a história estrutural procura investigar. Essa região só pode ser apreendida por um viés *vertical* de análise da história e não diz respeito tanto à identidade de uma cultura, antes a seus limites, a “gestos obscuros, necessariamente esquecidos logo que concluídos, pelos quais uma cultura rejeita alguma coisa que será para ela o Exterior” (idem, p. 154). Esses limites são tão constitutivos de uma cultura quanto seus valores, a diferença é que os valores são recebidos e mantidos pela cultura na continuidade da história, ao passo que os limites de uma cultura, suas “experiências-limites”, encontram-se nos “confins da história”, na região em que uma cultura “exerce suas escolhas essenciais” e opera “a divisão que lhe dá a face de sua positividade” (idem, p. 154) – essa escolha originária, na Modernidade, significa tomar a loucura como positividade. Segundo Foucault, há uma tensão prestes a se desfazer, entre “a continuidade temporal de uma análise dialética e o surgimento, às portas do tempo, de uma estrutura trágica” (idem, p. 154). Assim, temos que, de um lado, os valores de uma cultura permanecem na continuidade da história, uma história que se desenrola pela determinação da causalidade de eventos, uma história linear que também é chamada de história dialética, e, de outro lado, há as experiências-limites de uma cultura, através das quais ela rejeita algo que toma como diferente de si mesma, numa região de “escolhas essenciais” da qual brota sua positividade no surgimento de sua história, uma história assentada numa estrutura trágica em confronto como uma história dialética. Gros observa que Foucault ultrapassa

as positivities históricas e seu elo dialético para interrogar um projeto fundamental (uma “escolha”) que é abertura da história. Mas *esse transcendental da história* não é uma razão viva, universalidade oblíqua do mundo da presença, doação primeira de sentido, mas “uma partilha originária”. O termo “estrutura” é empregado aqui para se opor a uma história dialética, e mais profundamente para designar mesmo a abertura da história (...). (Gros, 1997, p. 32, grifo nosso)

Foucault procura explicar a relação entre experiências-limites e história da seguinte maneira:

No centro dessas experiências-limites do mundo ocidental explode, é evidente, a do próprio trágico – tendo Nietzsche mostrado que a estrutura trágica a partir da qual se faz a história do mundo ocidental não é outra coisa senão a recusa, o esquecimento e a recaída silenciosa da tragédia. Em torno desta, que é central já que ela enlaça o trágico à dialética da história na própria recusa da tragédia pela história, muitas outras experiências gravitam. (Idem, p. 155)

Através dessa passagem, depreende-se que, assim como os textos de 1957, *História da loucura* é bastante tributária do pensamento de Nietzsche, e ainda mais que nos textos da década anterior, visto que Foucault concebe a experiência-limite da tragédia como a principal da história ocidental e acredita que Nietzsche mostrara que a estrutura trágica é a recusa, o esquecimento e a queda da tragédia. Mais do que isso, ancorado em Nietzsche, Foucault defende uma tese muito “forte” e polêmica sobre a cultura ocidental: a partir da negação da tragédia foi desenvolvida a história do Ocidente. Imaginamos que essa importância que Foucault atribui à tragédia chega a provocar certo espanto ao leitor que somente conhece a obra foucaultiana a partir de *As palavras e as coisas* (1966), ou ainda, o leitor de *História da loucura* na versão que surge em 1972, em que este Prefácio já está ausente. Sendo assim, vale destacar que Foucault concebe que a tragédia é a experiência-limite central do ocidente e que é a partir de uma estrutura trágica que a história ocidental se desenrolou. A experiência-limite da tragédia é central porque vincula o trágico à dialética da história, mas em torna dessa experiência gravitam outras, nas fronteiras da cultura ocidental, configurando um limite e uma divisão originária. Nosso autor passa, então, a mencionar quais são essas outras experiências-limites. Há a experiência que a *racio* ocidental faz do Oriente, em que este é pensado como origem, nostalgia, promessa de retorno, que se oferece à razão colonizadora ocidental, mas que ao mesmo tempo permanece inacessível: “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” (Foucault, 2006b, p. 155). É necessário fazer a história dessa grande divisão, acompanhando suas trocas, “mas deixá-la também aparecer em seu hieratismo trágico” (idem, p. 155). O Oriente revela-se, então, como outra realidade, como um mundo que não se reduz aos valores ocidentais, como o “lado de lá” de uma divisão originária operada pela razão ocidental, como um limite intransponível que essa razão traçou a si mesma.

Há também a experiência-limite sobre a qual Foucault já se debruçara em 1954 a partir de uma abordagem fenomenológica, que revelava “o homem como ser transcendido”: a experiência do sonho. O fato de a experiência onírica ser concebida como uma das cinco divisões originárias elencadas por Foucault revela que aquele ensaio não foi totalmente descartado por suas novas reflexões, pois a experiência do sonho ainda está presente no horizonte filosófico do autor, ainda que não segundo a perspectiva da *Daseinsanalyse*. No sonho, diz o autor, “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” (idem, p. 155). Assim, a experiência onírica põe em questão a verdade do homem, sendo que tal questionamento somente ocorre num gesto de recusa que constitui o homem e que o leva a considerar irrisória a experiência onírica. Cabe notar que Foucault afirma que o homem interroga a verdade de seu destino ou a de seu coração, tema que o filósofo explorou por mais de dez páginas no texto de 1954, de Heráclito a Freud – criticando a análise psicologizante deste que não permite identificar o que há de transcendente no universo onírico. Lá, como observamos, o sonho era tomado “como desvelamento absoluto do conteúdo ético, o coração posto a nu”, dado que, como sustentava Platão, o sensato não tem os mesmos sonhos que o homem violento, pois este está submetido à tirania de seus desejos. Sobre o destino, Foucault afirmava que os sonhos que revelam o destino do homem apontam para uma “liberdade que se perdeu”, para “uma existência decaída de seu próprio movimento em uma determinação definitiva”, ao passo que Binswanger, “retomando a lição dos poetas trágicos” (Shakespeare e Cyrano de Bergerac), restituía ao sonho “toda a odisseia da liberdade humana”. Evidentemente, não se pode afirmar que no Prefácio de 1961 Foucault está pensando a temática do sonho da mesma forma que a encarava em 1954, por outro lado, não se pode deixar de notar que ele toma a experiência onírica como uma experiência-limite na qual o homem interroga sua própria verdade, a do seu coração ou a de seu destino, tal qual sete anos atrás. Nas últimas páginas de sua tese de doutorado, Foucault voltará a mencionar e a valorizar a temática do sonho.

Na sequência do Prefácio, Foucault afirma que é necessário fazer a história de outra experiência-limite: os interditos sexuais. É sintomático que o autor proponha uma história dos interditos sexuais e não uma história da sexualidade, como será a expressão utilizada quinze anos depois. Falar em interditos sexuais revela que nosso autor pensa a sexualidade sob a perspectiva da interdição e não de sua produção, e que Foucault concebe o poder em termos de repressão e não de positividade. Aliás, o poder pensado como repressão mostrar-se-á presente, também, na própria concepção de loucura trágica de 1961, em que ela é pensada como uma experiência primitiva que, por conta da repressão, fora reduzida ao silêncio. Realizar uma história dos interditos sexuais significa “falar das formas continuamente moventes e obstinadas da repressão (...), para trazer à tona, como limite do mundo ocidental e origem de sua moral, a divisão trágica do mundo feliz do desejo” (Foucault, 2006, p. 155). Sendo assim, nessa história dos interditos sexuais, há uma repressão que encobre a divisão trágica do mundo feliz do desejo. Levando em consideração

a obra filosófica pós *História da loucura*, sobretudo a da década seguinte, é curioso nosso autor acreditar em um “mundo feliz do desejo”, o que se constata em entrevista de 1977. Nela, o escritor Bernard-Henry Levy afirma que no primeiro livro de *História da sexualidade* (*A vontade de saber*, 1976), Foucault rompe com um naturalismo difuso acerca do poder presente nos livros anteriores. O filósofo não desmente seu interlocutor, responde que por “naturalismo” do poder entende duas coisas:

Uma certa teoria, a ideia de que sob o poder, suas violências e artifícios, deve-se encontrar as próprias coisas em sua vivacidade primitiva: atrás dos muros do asilo, a espontaneidade da loucura; através do sistema penal, a febre generosa da delinquência, sob o interdito sexual, o frescor do desejo. E também uma certa escolha estético-moral: o poder é mal, é feio, é pobre, estéril, monótono, morto; e aquilo sobre o qual o poder se exerce é bem, é bom, é rico. (Foucault, 2007, p. 238).

Tendo em vista que Foucault não desmente Bernard-Henry Levy, parece-nos que ele está admitindo que compreendia o poder a partir de um certo “naturalismo”. Afirma que, de acordo com essa perspectiva, haveria sob o poder “as próprias coisas em sua vivacidade primitiva”: “a espontaneidade da loucura”, “a febre generosa da delinquência”, “o frescor do desejo”. Como observamos, no Prefácio, Foucault sustenta um “mundo feliz do desejo”, e também veremos que ele defende a crença em uma loucura pura em vivacidade anterior à captura pelo saber, aliás, ele inclusive utiliza a expressão “vivacidade primitiva”, quando afirma que busca discutir, em sua tese, a loucura a partir de uma outra forma de loucura que permite os homens não serem loucos, e que essa outra forma somente pode ser descrita na “vivacidade primitiva que a engaja” (Foucault, 2006b, p. 160, tradução revisada). Nesses termos, dezesseis anos depois de defender sua tese de doutorado, nosso autor aborda como se fosse uma concepção ingênua, com certa ironia que se constata nos adjetivos adotados, a crença numa loucura primitiva e num mundo feliz do desejo. Ademais, na citação acima, nosso autor também menciona uma certa escolha estético-moral sobre o poder, que parece ser solidária de uma escolha estético-moral sobre aquilo que ele se exerce. *História da loucura*, nessa perspectiva, possuiria para o Foucault da década de 1970 uma escolha estético-moral sobre a loucura, em que ela é tomada como o “bem”, “boa” e “rica”. Contudo, em 1961, estamos longe do Foucault “genealogista”, mas essas dissonâncias não podem passar despercebidas de sua obra, que revelam importantes mudanças em seu percurso filosófico, que, por vezes, a literatura secundária acaba deixando de lado.

Retornemos ao Prefácio, depois de afirmar que a história dos interditos sexuais deve trazer à tona a divisão trágica do mundo feliz do desejo, nosso autor afirma que é necessário,

em primeiro lugar, falar da experiência da loucura e que esse estudo é mais fácil em relação às experiências-limites anteriores (experiência que o Ocidente faz do Oriente, do sonho e dos interditos sexuais). Esclarece, como já adiantamos, que sua tese foi realizada “sob a luz da grande pesquisa nietzscheana” a fim de “confrontar as dialéticas da história com as estruturas imóveis do trágico” (2006b, p. 155).

Na próxima seção do Prefácio, Foucault pergunta-se o que seria a loucura em sua forma mais geral e mais concreta, para quem recusa toda a possibilidade do saber sobre ela. Resposta: a loucura é ausência de obra.²⁷ Foucault acredita que, desde sua formulação, “o tempo histórico impõe silêncio a alguma coisa que não podemos mais apreender depois senão sob as espécies do vazio, do vão, do nada” (idem, p. 156), e é ausência de história que torna possível a história, “no meio desse grande espaço de murmúrios que o silêncio espreita”. Essa obscura região é pura origem, de onde nascerá a linguagem da história, e, simultaneamente, essa região é “resíduo último, praia estéril das palavras, areia percorrida e logo esquecida, não conservado, em sua passividade, senão o rastro vazio das figuras extraídas” (idem, p. 156). Esse caráter mais “lírico”, mais “poético” da escrita de Foucault ao se referir à loucura como ausência de obra tem sua razão de ser, não se tratando de mero recurso estilístico do autor para discorrer sobre seu objeto de estudo, pois, afinal, cabe lembrar que a loucura é inapreensível pelo discurso científico, mais do que isso, pelo discurso racional. Daí a necessidade de uma outra linguagem para falar de uma loucura da qual temos apenas “o rastro vazio das figuras extraídas”. A grande obra da história é acompanhada de uma ausência de obra renovada a cada dia e, no entanto, permanece sob a insígnia do vazio. A ausência de obra se dá desde antes da história, “uma vez que ela já está

27 Eribon relata que essa caracterização da loucura como ausência de obra foi objeto de crítica da banca de Foucault (Cf. Eribon, 1990, p. 121). Henri Gouhier, presidente da banca, disse ao nosso autor que não compreendeu o que ele quis dizer ao definir a loucura como ausência de obra. Observação que Foucault teria acatado e admitido que essa noção foi formulada “um pouco às cegas”, e, por isso, teria publicado em 1964 o artigo “A loucura, a ausência da obra”. Nele, Foucault sustenta que até Freud a loucura teria sido exatamente uma linguagem, ainda que fosse uma linguagem excluída e para além do silêncio da razão, e, ao contrário do que se pensa, o pai da psicanálise não fez a loucura falar, não reconheceu a linguagem da loucura; fez justamente o contrário: Freud esvaziou da loucura o “*Logos* desarrazoado; ela a dessecou; fez remontar as palavras até sua fonte – até essa região branca da auto-implicação onde nada é dito” (Foucault, 2006, p. 217). Depois de Freud, a loucura torna-se uma “não-linguagem”, pois torna-se uma linguagem dupla: uma linguagem que só existe no interior da fala, fala que somente expressa sua própria linguagem: “uma matriz da linguagem que, em sentido estrito, não diz nada. Dobra do falado que é uma ausência de obra” (idem, p. 216).

na decisão primitiva, e ainda depois dela, uma vez que ela triunfará na última palavra pronunciada pela história”, anuncia Foucault (idem, p. 156-7), mas sem revelar os motivos dessa previsão, e continua:

A plenitude da história só é possível no espaço, vazio e povoado ao mesmo tempo, de todas essas palavras sem linguagem que fazem ouvir, a quem afinar a orelha, um barulho surdo debaixo da história, o murmúrio obstinado de uma linguagem que falaria *sozinha* – sem sujeito falante e sem interlocutor, comprimida sobre ela própria, atada à garganta, desmoronando antes de ter atingido qualquer formulação e retornando sem brilho ao silêncio do qual jamais de desfez. Raiz calcinada do sentido. (idem, p. 157, destaque no original)

Novamente, observa-se que o “lirismo” de Foucault se faz presente. O que vale frisar, porém, é o esforço do filósofo para apreender a linguagem da loucura como ausência da obra: essas palavras sem linguagem que fazem um barulho surdo sob a história, um murmúrio de uma linguagem que fala *sozinha*, sem sujeito ou interlocutor, e que desmorona antes de qualquer formulação e permanece no vazio, no silêncio, permanece como ausência de obra.²⁸ Todavia, adverte Foucault, “Isso ainda não é loucura, mas a primeira cesura a partir do que a divisão da loucura é possível” (idem, p. 157). É ancorando-se na divisão originária que Foucault garante que a percepção que o homem ocidental de seu tempo e espaço permite identificar uma “estrutura de recusa”, que rejeita reconhecer a linguagem que há numa palavra, um gesto como obra, e uma figura com direito a ter lugar na história. Trata-se, evidentemente, de recusar a loucura. Essa estrutura de recusa, explica nosso autor, constitui o sentido e não sentido e o modo como um se vincula ao outro; é essa estrutura que explicita que na cultura ocidental não pode haver razão sem loucura, “mesmo quando o conhecimento racional que tomamos da loucura a reduz e a desarme, conferindo-lhe o frágil *status* de acidente patológico.” (idem, p. 157). Conforme nosso autor, há necessidade da loucura ao longo da história ocidental vinculada ao gesto de decisão que separa do “ruído de fundo” (a linguagem da loucura) uma linguagem que se transmite e se encerra no tempo, em suma, diz Foucault, “A *necessidade da loucura* ao longo da história do Ocidente (...) está ligada à *possibilidade da história*” (idem, p. 157, destaque no original), isto é, é necessário que haja loucura para que haja história ocidental. O autor ainda complementa: “Essa estrutura da experiência da loucura, que é inteiramente da história, mas cuja sede é em seus confins, e ali onde ela se decide, constitui o objeto deste estudo.” (idem, p. 157).

28 Foucault retornará a essa noção de loucura como ausência de obra nos últimos parágrafos do livro.

Neste estudo o que está em jogo é a história de uma experiência, e não exatamente a história do conhecimento – é justamente a história da experiência da loucura que colocará em xeque a história do conhecimento sobre a loucura, que, na modernidade, recebe a designação de doença mental. Neste ponto, Foucault introduz a temática de uma “loucura pura”. Diz ele que seu estudo não trata de uma história da experiência psiquiátrica, “mas *da própria loucura, em sua vivacidade antes de toda captura pelo saber*” (idem, p. 157, grifo nosso). Com essas palavras, nosso autor expressa claramente que acredita numa loucura viva anterior ao saber, mais que isso, afirma que seu estudo pretende investigar a história dessa loucura, que conforme disse pouco antes, ligada à possibilidade da história, loucura que é condição da história. Para chegar a esse grau zero de loucura, “será preciso estirar a orelha, debruçar-se sobre esse rosar do mundo, tratar de aperceber tantas imagens que jamais foram poesia, tantos fantasmas que jamais alcançaram as cores da vigília” (idem, p. 157). Nesse sentido, para alcançar a loucura viva anterior ao saber, é necessário uma outra sensibilidade a fim de não deixar passar os sinais da loucura como outros o fizeram. Entretanto, e para a surpresa do leitor, Foucault sentencia que é impossível alcançar essa loucura viva, embora não negue que ela exista:

Mas, sem dúvida, eis uma tarefa duplamente impossível, já que ela nos obrigaria a reconstituir a poeira dessas dores concretas, dessas palavras insensatas que nada amarra ao tempo; e, sobretudo, uma vez que essas dores e palavras não existem e não são dadas a elas próprias e aos outros senão no gesto da divisão que desde já as denuncia e as domina. (idem, p. 157-8)

Agora, temos que Foucault anuncia, inicialmente, fazer não uma história da psiquiatria, mas da própria loucura antes de qualquer apreensão pelo saber. Explica, então, que é preciso ter uma outra sensibilidade para alcançar essa loucura, mas, logo em seguida, afirma que essa tarefa, que é a tarefa de sua tese, é impossível de ser realizada por dois motivos: primeiro, a “poeira” das dores concretas e das palavras insensatas nada amarra ao tempo, ou seja, as dores e as palavras da loucura em estado puro não podem ser recuperadas pela história, pois elas se dão num registro que não é histórico, que não é temporal – caso contrário, elas poderiam ser reconstituídas; segundo, as dores e as palavras dessa loucura que transcende a história só são dadas a elas próprias e a outrem no ato de uma divisão que já as denuncia e as domina, isto é, só se tornam perceptíveis por meio de uma cesura que as reconhece e, ressalte-se, as domina. É esse ato de divisão que se dá no terreno da história, é esse ato que Foucault irá descrever a partir de sua perspectiva vertical de arqueólogo: “É somente no ato

da separação e a partir dele que se pode pensá-las [dores e palavras insensatas] como poeira ainda não separada” (idem, p. 158). Vale salientar: essas dores e palavras podem ser *pensadas*, mas não apreendidas, conhecidas, a partir do ato da separação, uma vez que “A percepção que busca compreendê-las no estado selvagem pertence necessariamente a um mundo que já as capturou. A liberdade da loucura só se ouve do alto da fortaleza que a tem prisioneira” (idem, p. 158). Tentar apanhar essa loucura transcendente é uma tarefa vã, pois ela não se encontra em tempo algum; temos apenas “seus sinais identificatórios de fugitiva” (idem, p. 158). Como já vimos, o lirismo de Foucault tem a razão de ser, entretanto, nos termos em que nosso autor está discorrendo sobre a loucura, esta flutua entre ser concebida como “fugitiva” e, ao mesmo tempo, como “dominada”, “capturada”, “prisioneira”.

No interior da argumentação foucaultiana, faz todo sentido que a loucura em estado puro seja caracterizada como “fugitiva”, pois não temos acesso a ela, porquanto se encontra para além da história, ela é justamente a condição da história. Qualquer tentativa de discurso sobre ela, seja científico ou lírico, é incapaz de alcançá-la, de capturá-la, mas, se é assim, em hipótese alguma, essa loucura pode ser dominada. Se a loucura primitiva está sempre em fuga, se está sempre para além da história, logo não é e tampouco pode ser aprisionada. Não nos esqueçamos de que Foucault procura fazer a arqueologia do silêncio da loucura, da loucura que temos apenas seus sinais identificatórios de fugitiva. Mas como compreender a assertiva de que a percepção que busca compreendê-la em estado selvagem pertence a um mundo que já a capturou? Como entender essa captura? Não se trata, exatamente, da captura da loucura transcendente que é condição da história, mas de uma das figuras históricas da loucura. Nesse sentido, por mais que se busque compreender a loucura em estado selvagem, seja através do discurso racional ou do discurso lírico, chegamos sempre – e somente – a uma imagem histórica dessa loucura, a uma imagem já deformada, já deturpada, da loucura absolutamente transcendente. Anos depois, porém, Foucault realiza uma autocrítica que vai contra essa interpretação. Contudo, no próximo parágrafo, o autor dá a entender que foi uma das imagens históricas da loucura é que foi aprisionada.

Considerando que a loucura selvagem é inacessível, em que consiste realizar uma história da loucura? Foucault afirma que consiste em

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 (...). (idem, p. 158, grifos nossos)

Assim, depreende-se que um conjunto histórico mantém cativa, reprimida, dominada, uma loucura, sendo que o estado selvagem dessa loucura “jamais poderá ser restituído nele próprio”. Foucault utiliza também a expressão “inacessível pureza primitiva” para qualificar essa loucura anterior ao saber. Com essas palavras, Foucault explicita claramente que acredita em duas teses distintas: a) há uma loucura em estado selvagem; b) a loucura em estado selvagem é inacessível. Por que é inacessível? Ele já respondeu pouco antes, “a necessidade da loucura está ligada à possibilidade da história”, “a poeira das dores concretas e das palavras insensatas nada amarra ao tempo”, isto é, a loucura em sua vivacidade primitiva, uma experiência antepredicativa, está fora da história e é condição dela. No entanto, isso não é consenso entre os comentadores de Foucault.

Até onde conseguimos identificar, Dreyfus e Rabinow, em 1982, foram os primeiros a classificar essa enigmática loucura do primeiro Prefácio como uma loucura ontológica, mas não a concebem como condição de possibilidade da história. Afirmam que o conteúdo cultural entre razão e loucura, que muda no decorrer da história, 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 – visão que ele abandona mais tarde” (Dreyfus e Rabinow, 2010, p. 4). Em 1985, Macherey também destacou essa loucura pura presente na tese de doutorado de Foucault, que ele trata como um mito, o mito de uma

loucura essencial, persistindo em sua natureza originária, aquém dos sistemas institucionais e discursivos que alteram a verdade primeira (...). Essa representação de uma relação primitiva do homem consigo mesmo, precedendo todas as suas experiências históricas e relativizando-as ao medi-las segundo a própria verdade fundamental, constitui de certa forma o impensado teórico a partir do qual Foucault, escreve, no começo dos anos 60, a *História da loucura*” (Macherey, 1985, p. 66).

Roudinesco, em 1992, também concebe em termos ontológicos a loucura primitiva, dado que interpreta que Foucault não procurava a verdade psicológica da doença mental, antes buscava “uma verdade ontológica da loucura” (Roudinesco, 1994²⁹, p. 21). Machado, em 2000, lê de modo semelhante, mas corrigindo Roudinesco, “seria mais correto se ela dissesse: a crítica de verdade psicológica da doença em nome da verdade ontológica da loucura. (...) se há uma ontologia no pensamento de Foucault dessa época, trata-se de uma

29 A edição original francesa data de 1992, a brasileira, de 1994.

ontologia da linguagem, como sua reflexão sobre a literatura mostra mais claramente do que suas pesquisas arqueológicas” (Machado, 2005, p. 27).

Todavia, até onde percebemos, nenhuma dessas interpretações concebe a loucura pura em termos ontológicos e transcendentais, uma loucura existente em si mesma e condição da história, que é a leitura que assumimos. Nossa perspectiva, porém, é corroborada por Gros, Moutinho e Blanchot. Gros, em 1997, não chega a utilizar o termo ontologia para definir a loucura em estado puro, mas, pela forma que ele concebe essa loucura, sua leitura parece não se opor a uma compreensão ontológica. Gros também vislumbra uma certa inspiração heideggeriana de Foucault presente nessa noção de loucura pura, posição com a qual concordamos:

Poder-se-ia dizer que, para Foucault, ao menos na conceitualização desse prefácio {Prefácio de 1961}, a loucura pura não existe na história. Ela é “pura origem [...] e resíduo último” (p. 163). Somente há história mesmo a partir de um arrancamento {*arrachement*} da loucura. (...) Foucault pode se lembrar aqui do famoso texto de Heidegger (“O que é a metafísica”) em que o nada era pensado como começo absoluto, a partir do arrancamento {*arrachement*} do qual somente podem brilhar as positivities tanto quanto o clarão da negação. (Gros, 1997, p. 33, tradução livre³⁰)

Gros, porém, ressalva o limite do heideggerianismo de Foucault, pois considera que o ponto em que a história, ao mesmo tempo, se abole e encontra as condições de seu nascimento não é tomado por Foucault como uma prova fundamental da angústia tal qual pode ser dada ao *Dasein*, Foucault se refere àquele ponto como “uma linguagem que falará sozinha”, o que, em outro momento, ele chamará ‘literatura’” (idem, p. 33). Nesse sentido, Gros e Machado aproximam-se sobre essa relação entre loucura e literatura, sendo que o primeiro considera a loucura pura estando fora da história, ao contrário de Machado, que entende que a ontologia da loucura diz respeito ao ser da linguagem, o que Gros parece não subscrever. Nossa discussão, contudo, não tratará dessa questão, ainda que ela tenha espaço na literatura secundária sobre Foucault. O importante é compreender que a loucura em estado selvagem, como assinala Moutinho, em 2004, “não aparece jamais a um olhar direto simplesmente porque é impossível dar um salto, puro e simples, para fora da história” (2004, p. 214). Moutinho, aliás, identifica um outro motivo que limita o heideggerianismo de Foucault, que parece-nos ser justamente o nietzscheanismo de Foucault, a estrutura trágica. Moutinho argumenta que o “nada” que exerce a função de começo absoluto e não-fundamento absoluto, posto que absolutamente negativo, é o domínio originário que

30 Todas citações de Gros são de nossa autoria.

Foucault nomeia de estrutura trágica, “esse ‘nada’ é e só pode ser um domínio em que razão e não-razão estão ainda confusamente implicadas, reconciliadas e em afrontamento” (idem, p. 215). Blanchot, ao seu turno, também concebe a loucura pura estando fora da história. A respeito de Blanchot, vale esclarecer que sua obra é fonte de inspiração da tese de Foucault. Eribon relata que, ainda em 1953, Blanchot escreve um prefácio intitulado *La folie par excellence* à tradução de *Strindberg, Van Gogh, Hölderlin e Swedenborg*,³¹ de Karl Jaspers, obra que trata de uma história das formas da loucura. No prefácio, Blanchot discorre sobre a loucura da seguinte maneira: “O que a ciência explica através de causas não é compreendido. A compreensão procura o que lhe escapa, avança firme e constantemente para o momento em que compreender não é mais possível, em que o fato, em sua realidade absolutamente concreta, se torna o obscuro e impenetrável” (Blanchot *apud* Eribon, 1990, p. 72). Eribon ainda comenta que Blanchot “é uma das fontes fundamentais para compreender a obra de Foucault nos anos seguintes” (idem, p. 72). Eribon tem razão, pois em entrevista dois meses depois de defender sua tese de doutorado, quando questionado sobre as influências de *História da loucura*, 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” (Foucault, 2006b, p. 162). Blanchot, uma das principais influências de *História da loucura*, afirma em livro de 1986, “Pelo menos por duas vezes, Foucault censurar-se-á por se ter deixado seduzir pela ideia de que há uma profundidade da loucura, de que esta constituiria uma experiência fundamental situada fora da história e da qual os poetas (os artistas) foram e podem ser ainda as testemunhas, as vítimas ou os heróis” (Blanchot, 1987, p. 23).³²

Portanto, Blanchot, Gros e Moutinho compreendem a loucura em vivacidade primitiva estando fora da história na tese de doutorado de Foucault. Gros e Moutinho, aliás, ainda a concebem como condição da história, leitura com a qual concordamos (Blanchot parece supor isso, embora não afirme com todas as letras). Sendo assim, a loucura pura é ontológica e transcendental; é ontológica, pois experiência anterior às práticas discursivas e não discursivas, experiência antepredicativa; é transcendental, pois condição da história e esta é condição do saber sobre o homem, ainda que esse saber revele que o homem não possa ser objeto científico e que o antropologismo, o discurso verdadeiro sobre o homem, não passe de uma falácia. A loucura em estado selvagem é “uma pura experiência negativa (...)”

31 Strindberg, escritor sueco (1849-1912), Swedenborg, filósofo e teólogo sueco (1668-1772).

32 Analisaremos duas censuras de Foucault sobre sua compreensão de loucura, embora não saibamos se são a essas duas que Blanchot se refere.

por oposição a toda positividade” (Moutinho, 2004, p. 213), de tal modo que Foucault “retoma a distinção entre a esfera originária e a esfera constituída” (idem, p. 213) que caracteriza a antropologia transcendental. Com a grande diferença que não há antropologia em *História da loucura*, porquanto não se busca realizar um discurso sobre o ser do homem, sobre uma suposta essência humana que seria identificada a partir de uma atenta análise da positividade. O homem, desde os textos de Foucault de 1957, não carrega mais uma positividade em si mesmo, e, por isso, não pode ser apreendido pela ciência, não pode ser tomado como um objeto do saber científico, mais do que isso, não pode ser tomado como objeto de uma antropologia.

Na mesma entrevista citada pouco acima, Foucault reforça a posição de uma loucura inacessível. O interlocutor pergunta se há uma filosofia da história da loucura e a resposta é a seguinte: “A loucura não pode ser encontrada no estado selvagem. A loucura só existe em uma sociedade, ela não existe fora das normas da sensibilidade que a isolam e das formas de repulsa que a excluem ou a capturam” (idem, p. 163, entrevista “A loucura só existe em uma sociedade”). Foucault repete com outras palavras o que escreveu no Prefácio: a loucura não pode ser encontrada em estado selvagem. Dessa vez, porém, chega a admitir que ela “só existe em uma sociedade”, só existe no interior de normas da sensibilidade que a excluem ou a capturam. Nesse sentido, Foucault é tão enfático sobre a impossibilidade de acesso à loucura em estado selvagem que chega a declarar que a loucura existe somente no interior da sociedade. A loucura, ou melhor, uma figura histórica da loucura somente no interior de uma sociedade pode ser capturada ou excluída (a exclusão da loucura já é uma forma de captura, evidentemente).

Oito anos após a publicação de *História da loucura*, Foucault publica *Arqueologia do saber* (1969), livro em que presta esclarecimentos sobre o método arqueológico presente em *História da loucura* (1961), *Nascimento da clínica* (1966) e *As palavras e as coisas* (1966). Novamente, encontraremos Foucault reconhecendo a existência de uma loucura ontológica em *História da loucura*. Tal reconhecimento, contudo, não se dá de maneira “pacífica”, mas de um modo “turbulento”, pois, agora, a loucura não mais encontrará um espaço reservado no interior das reflexões foucaultianas. A despeito de estar presente no livro que justamente instaura o eixo arqueológico, a loucura em sua pureza primitiva passa a ser abordada como uma figura estranha à arqueologia. Foucault explica que na pesquisa desenvolvida sob o método arqueológico:

Não se procura reconstituir o que podia ser a própria loucura, tal como se apresentaria inicialmente em alguma experiência primitiva, fundamental, surda, apenas articulada, e tal como teria sido organizada em seguida (traduzida, deformada, deturpada, reprimida talvez) pelos discursos e pelo jogo oblíquo, frequentemente retorcido, de suas operações. (2005, p. 53)

A passagem é notoriamente contrária ao modo como estamos interpretando a tese de uma loucura ontológica e transcendental sustentada em *História da loucura*. Foucault declara que na arqueologia não se pretende “reconstituir o que podia ser a própria loucura”. A expressão “própria loucura”, inclusive, é utilizada no Prefácio de *História da loucura*, como já analisamos, quando nosso autor afirmava que se tratava de uma história da experiência da “própria loucura, em sua vivacidade antes de toda captura pelo saber”, mas, em seguida, dizia que essa tarefa era impossível de ser realizada. Agora, em *Arqueologia do saber*, afirma que a tentativa de reconstituição da “própria loucura” sequer condiz com o método arqueológico. Contudo, no trecho citado, logo depois da vírgula junto à palavra “articulada”, Foucault insere uma reveladora nota de rodapé: “Isto é escrito *contra um tema explícito* na *Histoire de la folie* e presente repetidas vezes no Prefácio” (idem, p. 157, destaque nosso). Com essas palavras marcantes, temos que, inicialmente, Foucault afirma que na arqueologia não se busca a reconstituição da própria loucura, mas o autor introduz uma nota na qual reconhece que “isto é escrito *contra um tema explícito*” de *História da loucura*, presente várias vezes no Prefácio da obra, isto é, a declaração de que na arqueologia não se pretende reconstituir a “própria loucura” é escrita *contrariamente* a um *tema explícito* de sua tese de doutorado. Cabe ressaltar que Foucault não diz que sua declaração é escrita *sobre* um tema, *a respeito* de um tema; não, ele afirma que sua declaração é formulada *contra um tema explícito* da obra.³³ Ressaltemos o ponto: de forma muito clara, Foucault admite que a procura da reconstituição da *própria loucura* é um *tema explícito* de *História da loucura* e que esse tema encontra-se repetidas vezes no Prefácio. Mais do que isso, o autor está afirmando que compreender que não há uma busca da reconstituição do que seria a *própria loucura* é ir *contra um tema explícito* de sua tese de doutorado, é realizar uma leitura contrária ao conteúdo da obra, é realizar uma leitura contraditória àquilo que a obra sustenta. Nesse sentido, o teor dessa nota de rodapé chega mesmo a ser desconcertante, devido ao modo como nosso autor promove uma autocrítica tão manifesta a um tema bastante caro e controverso de *História da loucura*, já que ele afirma que na arqueologia não se procura reconstituir a “própria loucura”, e, logo depois, admite ter feito isso naquela obra.

33 Parece-nos que tal afirmativa é, no mínimo, um grave problema para aqueles que sustentam que nosso autor jamais concebeu uma loucura ontológica em *História da loucura*.

Retornemos à análise da citação, a partir da explicação da nota de rodapé, compreende-se que a própria loucura “se apresentaria inicialmente em alguma experiência primitiva, fundamental, surda, apenas articulada” e, “em seguida”, ela teria sido organizada, “traduzida, deformada, deturpada, reprimida talvez”, por discursos. Assim, como vimos no Prefácio, a experiência primitiva da loucura é inacessível, pois é condição da história e do saber, por isso, em *Arqueologia do saber*, Foucault afirma que ela foi traduzida, deformada e deturpada, pois não há como alcançar a experiência da loucura que está fora da história. A loucura só pode ser reprimida em suas imagens históricas, daí Foucault utilizar a expressão “em seguida”, para assinalar que a tradução, deformação, deturpação e repressão à loucura só podem ocorrer posteriormente à experiência primitiva da loucura, dado que o estado selvagem da loucura não pode ser restituído nele próprio. É importante compreender isso, porque, em 1977, Foucault volta a discutir e a reconhecer essa loucura ontológica de sua tese de doutorado, mas dando a entender que ela foi capturada.

Na sequência da passagem de *Arqueologia do saber*, o autor pontua:

Sem dúvida, semelhante história do referente [da própria loucura] é possível; não se exclui, de imediato, o esforço para desenterrar e libertar do texto essas experiências “pré-discursivas”. Mas não se trata, aqui, de neutralizar o discurso, transformá-lo em signo de outra coisa e atravessá-lo a espessura para encontrar o que permanece silenciosamente aquém dele, e sim, pelo contrário, mantê-lo em consistência, fazê-lo surgir na complexidade que lhe é própria. (Foucault, 2005, p. 53).

Foucault assevera que é possível fazer a história do referente, a história da própria loucura em experiência primitiva, uma vez que não exclui de imediato o esforço para “desenterrar” dos textos as experiências “pré-discursivas”, logo em seguida, porém, assinala que não se trata de fazer isso na arqueologia. Dessa forma, tendo em vista a nota de rodapé já comentada, depreende-se que a “própria loucura” é tomada pelo nosso autor como um referente, como uma experiência “pré-discursiva” da loucura, que neutraliza e atravessa o discurso “para encontrar o que permanece silenciosamente aquém dele”, ou seja, Foucault reconhece que interpreta a loucura em termos ontológicos em *História da loucura*. Aliás, o termo “silenciosamente” indica, mais uma vez, que Foucault faz referência ao Prefácio da obra, pois, como vimos, nosso autor falava que não se tratava da história da linguagem do monólogo da razão sobre a loucura, mas da arqueologia desse *silêncio*.

Nessa perspectiva, e tendo em vista que a exegese filosófica tradicional sustenta que as passagens obscuras devem ser interpretadas à luz das mais claras, e não o contrário, parece-nos que a pequena nota de rodapé apresenta bastante relevância para o debate sobre a

concepção foucaultiana de loucura em sua tese de doutorado. Como temos notado, uma análise que acompanha de perto o desenvolvimento do Prefácio mostra que a argumentação de Foucault leva a crer que ele realmente adota a tese de uma loucura ontológica, uma experiência pré-discursiva, e transcendente, pois condição da história e do saber, que está presente repetidas vezes na introdução da obra. Além disso, seria muito curioso que o autor elaborasse uma autocrítica em vão, como se o objeto da crítica não estivesse lá onde Foucault detecta-o em sua obra, de tal forma que a autocrítica fosse um verdadeiro erro, de tal forma que o ponto problemático na filosofia do autor fosse justamente a autocrítica. Há de se levar em conta, também, que essa autocrítica, de 1969, explica perfeitamente por que o Prefácio de 1961 foi suprimido a partir de 1972: ele contém a tese de uma loucura ontológica e transcendental avessa ao que nosso autor veio a compreender ser sua análise arqueológica. Sendo assim, a arqueologia de *História da loucura* possui, ao menos, uma importante diferença quanto à arqueologia de *As palavras e as coisas*. O autor continuou desenvolvendo o método arqueológico nesse ínterim, e, nesse processo, mudou de posição conceitual sobre um *tema explícito* na obra que inaugura a arqueologia, que não possui exatamente os mesmos traços metodológicos da arqueologia de *As palavras e as coisas*.

Em *Arqueologia do saber*, Foucault comenta que em *As palavras e as coisas* não investigou nem as palavras nem as coisas, mas “um conjunto de regras próprias da prática discursiva” que definem “o regime dos objetos” (idem, p. 55). Trata-se da questão da autonomia das práticas discursivas, trata-se dos regimes discursivos que se autorregulam – outra temática que rendeu exaustivas discussões. Em entrevista de 1971, Foucault esclarece que analisa somente as práticas discursivas em *As palavras e as coisas*, por isso, faz a seguinte ressalva: “*As palavras e as coisas* é um livro em suspenso; em suspenso na medida em que não faço aparecer as práticas pré-discursivas elas mesmas. É no interior das práticas científicas que me coloco para tentar descrever as regras de objetos, de formação dos conceitos e das posições do sujeito.” (Foucault, 2001a, p. 1030). Ao contrário de *História da loucura*, onde nosso autor analisa práticas discursivas e não discursivas, tornando, pois, distintas essas suas arqueologias. Ademais, a investigação de *História da loucura* envolvia um elemento decisivo ausente em *As palavras e as coisas*, justamente por essa obra não se referir às práticas não discursivas: o poder. Em entrevista de 1977, (já depois da publicação *Vigiar e punir* e do primeiro volume de *História da sexualidade*), Foucault pondera: “No ponto de confluência da *História da loucura* e *As palavras e as coisas*, havia, sob dois aspectos muito diversos, este problema central do poder que eu havia isolado de uma forma

ainda muito deficiente.” (Foucault, 2007, p. 4). Porém, já em 1971, reconhecia que graças à pesquisa de *As palavras e as coisas* ele identificava melhor como “ajustar de maneira mais exata a análise das práticas discursivas e das extra-discursivas” (Foucault, 2001a, p. 1031), e fornece um exemplo de *História da loucura*, promovendo mais uma autocrítica. Neste livro, diz Foucault,

havia ainda um certo número de temas “expressionistas”. Eu me deixei seduzir pela ideia de que a maneira de conceber a loucura exprimia, um pouco, uma espécie de repulsa social imediata à loucura. Eu empreguei frequentemente a palavra “percepção”: percebe-se a loucura. Essa percepção era para mim o elo entre uma prática real, que era a reação social, e a maneira em que era elaborada a teoria médica e científica. Hoje, não acredito mais nesse tipo de continuidade. É necessário examinar as coisas com mais rigor (idem, p. 1031).

O tema de uma percepção da loucura é notório na tese de doutorado de Foucault, como veremos, por diversas vezes o autor afirma que ela é percebida ou sentida de tal ou tal forma, e que essa percepção exprime ou manifesta a experiência da loucura de uma determinada época. Na continuação, da citação, Foucault anuncia que uma análise com mais “rigor” será empreendida numa pesquisa sobre as práticas penais. *Vigiar e punir* será lançado quatro anos depois, trazendo à tona uma genealogia do poder, em que este não é tomado como uma força que tem na repressão sua principal forma de ação. O poder será analisado, sobretudo, sob a ótica da positividade, sob a ótica da produção de realidade. Algo distante de *História da loucura*, em que as práticas discursivas e não discursivas eram concebidas sob o horizonte de um poder eminentemente repressivo. Vejamos como a oculta e “deficiente” temática do poder relaciona-se com a questão da loucura.

Em 1977, o autor discorre sobre a repressão e argumenta que ela não dá conta de analisar justamente a positividade do poder. O poder “produz coisas, induz ao prazer, forma saber, produz discurso. 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” (Foucault, 2007, p. 8). Em *História da loucura*, porém, Foucault reconhece que acreditava em uma “loucura viva”, a loucura em vivacidade primitiva, e que ela fora reprimida: “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 reprimir e reduzir ao silêncio” (idem, p. 7). Novamente, temos Foucault reconhecendo em *História da loucura* uma loucura em vivacidade anterior ao discurso, que aqui ele chama de “loucura viva, volúvel e ansiosa” e reconhecendo que ela

fora reprimida e reduzida ao silêncio pela mecânica do poder, que, no Prefácio, certamente é aquela loucura cativa cujo estado selvagem jamais poderá ser restituído nele próprio. Ora, mas tendo em vista que essa loucura em vivacidade primitiva se encontra para fora da história, como ela pode ter sido mantida cativa? Como vimos, Moutinho assevera que ela não se oferece a um “olhar direto”, Blanchot, que os poetas e artistas foram e podem ser sua testemunha. Gros demarca a dívida de Foucault com Heidegger e Hölderlin, uma vez que certas expressões artísticas se comunicam com uma desrazão como loucura pura que fora esquecida no decorrer da história ocidental, tal como o esquecimento do Ser em Heidegger, havendo a possibilidade de uma “reconquista, de ver irromper em novo clarão de uma loucura pura. Nesse ponto, em Heidegger como em Foucault, cintila a obra poética de Hölderlin” (Gros, 1997, p. 35). Parece-nos, contudo, que esse estatuto privilegiado que Foucault concede à arte, além de ser inspirado em Heidegger, também tem filiação nietzscheana, pois em *O nascimento da tragédia*, Nietzsche procura mostrar que a arte trágica que fora soterrada pela emergência da razão, na Grécia Antiga, estava renascendo, basicamente, através de Wagner e Schopenhauer.³⁴ Todavia, a despeito de Nietzsche e Heidegger, vejamos como Foucault interpreta a relação entre uma loucura aprisionada e a obra de arte, ao longo das épocas históricas, que também revelará um círculo antropológico que caracteriza a modernidade, no qual emerge o mito do homem como positividade, tornando claro que qualquer antropologia é interdita em *História da loucura*, é interdita pela loucura, ou melhor, pela desrazão.

3.2. Do homem ao homem verdadeiro através do homem louco

De acordo com Foucault, da Idade Média até o Renascimento, “o debate do homem com a demência era um debate dramático que o afrontava com os poderes surdos do mundo” (Foucault, 2006b, p. 159), de forma que a experiência da loucura se expressava em imagens ligadas aos temas “da Queda e da Realização, da Besta, da Metamorfose e de todos os segredos maravilhosos do Saber” (idem, p. 159). A bestialidade escapou à domesticação dos valores e símbolos humanos, e com sua desordem, furor, riqueza de monstruosas possibilidades, ela passou a desvendar “a raiva obscura, a loucura estéril que reside no coração dos homens” (Foucault, 2005 b, 20). A loucura fascina os homens porque é “um saber difícil, fechado e esotérico” (idem, p. 21). Em que consistiria esse saber esotérico?

34 Cf. sobretudo os parágrafos 16, 18, 19, 20, 23, 24 em Nietzsche, 2005.

Para Foucault, “uma vez que ele é saber proibido, prediz ao mesmo tempo o reino de Satã e o fim do mundo; a última felicidade e o castigo supremo, o todo-poder sobre a terra e a queda infernal” (idem, p. 21). Aquilo que brota dos delírios da loucura já estava oculto no homem como um segredo no qual ele descobre que o animal que assombra seus pesadelos “é sua própria natureza, aquela que porá a nu a implacável verdade do Inferno” (idem, p. 22). O autor procura salientar que “a partir do século XV a face da loucura assombrou a imaginação do homem ocidental” (idem, 15), outrora atormentada pela figura da morte, que até a metade do século XV imperava sozinha, em que os temas do fim do homem e dos tempos eram sentidos por meio da peste e das guerras. Nesse quadro, “O que domina a existência humana é este fim e esta ordem à qual ninguém escapa” (idem, p. 15). A existência humana é aterrorizada pela presença descarnada da morte. Porém, nos últimos anos do século XV, “a *desrazão da loucura* substitui a morte e a seriedade que a acompanha. Da descoberta desta necessidade, que fatalmente reduzia o homem a nada, passou-se à contemplação desdenhosa deste nada que é a própria existência” (idem, p. 15-6, destaque nosso, tradução revisada). Ou seja, Foucault identifica a emergência da desrazão da loucura no fim do século XV, não que não houvesse loucura anterior a esse período, mas a loucura não era tomada como desrazão, como aquilo que ameaça as verdades da razão, e, que, no contexto do século XV, se embaralhava com a morte: “a loucura universalizada formará uma só e mesma entidade com a própria morte” (idem, p. 16).

Essa nova loucura, a desrazão, se expressará sobretudo nas imagens que passarão a povoar o universo da pintura. O que a Renascença exprimiu nessas imagens era o que “ela pressentia das ameaças e dos segredos do mundo” (idem, p. 22), era uma loucura ligada “aos grandes poderes trágicos do mundo” (idem, p. 23) que contestavam a soberania da razão. A desrazão, ainda que se encontre presente em certas obras de Shakespeare e no *Dom Quixote*, de Cervantes, ganha sua melhor expressão nas pinturas de Bosch, Brueghel, Thierry Bouts, Dürer, o que significa que no espaço da pura visão de imagens a loucura revela seus poderes; revela que o onírico é real e que a ilusão brota de uma profundidade irrecusável; revela a imagem de fantasmas e de um mundo inquietante; revela que “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). Foucault pontua que “Toda esta trama do visível e do secreto, da imagem imediata e do enigma reservado desenvolve-se, na pintura do século XV, como sendo a *trágica loucura do mundo*” (idem, p. 27-28, destaque no original).

Todavia, ainda na Renascença, a grande maioria dos temas literários, filosóficos e morais da loucura são de teor muito diferente, sendo que *Elogio da loucura*, de Erasmo, ilustra bem essa divergência, dado que a loucura não é mais tomada como um poder exterior que se apodera do homem; ela passa a ser percebida “como um sutil relacionamento que o homem mantém consigo mesmo” (idem, p. 24); “Erasmo observa-a a uma distância suficiente para estar fora de perigo” (idem, p. 25) . A loucura surgiria “porque é o homem que a constitui no apego que ele demonstra por si mesmo e através das ilusões com que se alimenta” (idem, p. 24). Essa loucura não será de dimensão trágica, antes será uma *sátira moral*, criada a partir de uma “*consciência crítica do homem*” (idem, p. 28, destaque no original). De um lado, portanto, há uma “experiência trágica e cósmica da loucura” (idem, 28-29), de outro, uma consciência crítica, que, apesar de não passar de uma figura da loucura, “de modo abusivo, se apresenta como exaustiva” (idem, p. 28) ao longo dos séculos. Mas Foucault ressalva que sob essa consciência crítica e suas formas filosóficas, científicas, morais e médicas, que avançam até a Modernidade, “uma abafada consciência trágica não deixou de ficar em vigília. Foi ela que as últimas palavras de Nietzsche e as últimas visões de Van Gogh despertaram” (idem, p. 29). Assim, a experiência trágica da loucura não irá desaparecer por completo, porém haverá um privilégio cada vez mais acentuado do posicionamento crítica sobre a loucura. São principalmente as pinturas do século XV que permitem Foucault “considerar que a experiência da loucura que se estende do século XVI até hoje deve sua figura particular, e a origem de seu sentido, a essa ausência” (idem, p. 29) esquecida da loucura trágica. Por isso, sentencia o autor:

A bela retidão que conduz o pensamento racional à análise da loucura como doença mental deve ser reinterpretada numa *dimensão vertical*; e neste caso verifica-se que sob cada uma de suas formas ela oculta de uma maneira mais completa e também mais perigosa essa *experiência trágica* que tal retidão não conseguiu reduzir. No ponto extremo da *opressão*, essa explosão, a que assistimos desde Nietzsche, era necessária. (idem, p. 29, grifos nossos)

Compreende-se, então, que a arqueologia de Foucault promove um estudo histórico a partir de uma *dimensão vertical* da história que revela uma *experiência trágica* da loucura que, desde o Renascimento, é *oprimida*, tratando-se, pois, de uma loucura existente em si mesma e aprisionada até hoje. Assim como Blanchot acreditamos que essa experiência trágica da loucura, de algum modo, dá o seu testemunho de uma inacessível pureza primitiva da loucura, da Desrazão transcendental, que, como vimos, é condição da história e do saber sobre o homem. De modo semelhante, Gros encontra certo heideggerianismo nessa loucura

pura, que cumpre o papel do Ser na história epocal de Heidegger, e, lá, como é notório, a poesia de algum modo “se aproxima” do Ser. Na Introdução ao livro de Binswanger, observamos que Foucault falava que é através de uma dimensão vertical da existência que se vai do conteúdo constituído da antropologia do *Menschsein* para o nível constituinte/transcendental da ontologia do *Dasein*: “Na medida em que a expressão *trágica* situa-se sobre essa direção vertical da *existência*, ela tem um enraizamento *ontológico* que lhe dá um privilégio sobre os outros modos de expressão [épico e lírico]” (Foucault, 2006b, p. 121, grifos nossos). Foucault concebia uma expressão trágica de raiz transcendental situada sobre a direção vertical da existência. Agora, ele concebe uma experiência trágica e ontológica encontrada através de uma dimensão vertical da história. Nesse sentido, percebe-se que o ensaio de 1954 é importante e reinterpretado pela arqueologia de *História da loucura*. No vocabulário de 1954, era como se a loucura trágica pertencesse ao universo constituído e possibilitasse, de algum modo, a passagem à loucura em estado puro, à Desrazão, sendo esta da esfera constituinte. A consciência crítica da loucura seria uma forma inautêntica de existência que não permitiria acesso à instância transcendental, e por esse motivo Foucault concederia um estatuto privilegiado à experiência trágica da loucura. Porém, não estamos mais no cenário fenomenológico, não há mais *Dasein* ou a possibilidade de qualquer outra antropologia, pois Foucault descobriu, através de Nietzsche, que o homem não possui essência ou instância transcendental, e que a constituição do homem se dá no terreno da história, e através de Heidegger, Foucault descobriu uma metafísica da história, descobriu que a história tem sua condição possibilidade a partir da Desrazão. Dessa forma, Foucault se desvencilha de uma antropologia transcendental fenomenológica, mas sem abrir mão do aspecto transcendental, da esfera constituinte.

Com efeito, a experiência trágica da loucura será quase totalmente apagada a partir do século XVII. No Renascimento, a voz da loucura trágica foi abafada pela consciência crítica, pela sátira moral, no Classicismo ela será reduzida ao silêncio, diz Foucault, por meio de um “estranho golpe de força” (idem, p. 45), que ganha expressão na experiência filosófica da dúvida cartesiana na primeira meditação. Descartes não evita o perigo da loucura do mesmo modo como contorna o problema do sonho e do erro dos sentidos, pois estes são superados pela própria estrutura da verdade. Os sentidos, ainda que provoquem o erro, não podem alterar as coisas sensíveis e, por isso, conservam sempre um resíduo de verdade, a verdade “de que estou aqui, de que há uma lareira perto de mim”. Ao passo que no sonho, ainda que o sonhador possa imaginar figuras bizarras e extraordinárias, ele não pode criar ou

compor a natureza corpórea da matéria, que é a verdade que o sonho não compromete. Ou seja, na ilusão do sonho e no erro dos sentidos o que está em jogo é a possibilidade da ideia de uma *coisa* ser falsa, diferentemente da loucura, que colocaria em jogo o eu pensante, “porque eu, que penso, não posso ser louco” (idem, p. 46). Nesse sentido, o que garante o pensamento contra a loucura não é a descoberta de um resíduo de verdade, como na experiência do sonho ou no erro dos sentidos, é a impossibilidade de ser louco, pois a loucura é tomada como condição de impossibilidade do pensamento: “sonhos ou ilusões são superados na própria estrutura da verdade, mas a loucura é excluída pelo sujeito que duvida” (idem, p. 46). Nesse cenário, a loucura está exilada; os perigos que ela oferecia à razão da Renascença foram conjurados, dado que ela “foi colocada fora do domínio no qual o sujeito detém seus direitos à verdade” (idem, p. 47), tornando “impossível a experiência, tão familiar à Renascença, de uma Razão desrazoável, de uma razoável Desrazão” (idem, p. 48, tradução revisada). Não há mais troca entre razão e desrazão.

A prática do internamento, através do Hospital Geral em 1656, também testemunha a nova experiência da loucura que marca o Classicismo, pois mais de um em cada cem parisienses foram internados por alguns meses, o que demonstra, em comparação com o Renascimento, “um outro relacionamento do homem com aquilo que pode haver de inumano em sua existência” (idem, p. 56). Faz-se uma nova experiência da loucura e emerge um novo rosto do louco, “exatamente aquele em que a ingenuidade de nosso positivismo acredita reconhecer a natureza de toda loucura” (idem, p. 125). Conforme Foucault, na era Clássica, “Nasceu uma sensibilidade, que traçou uma linha, determinou um limiar, e que procede a uma escolha, a fim de banir [o louco]” (idem, p. 78). A miséria deixa de ser acompanhada pelo misticismo que havia na Renascença, de modo que não se deve mais ser caridoso com os pobres, antes a miséria deve ser suprimida da sociedade. A loucura, agora, é “percebida no horizonte social da pobreza, da incapacidade para o trabalho, da impossibilidade de integrar-se no grupo” (idem, p. 78). O internamento, segundo Foucault, tem raiz ética e todo internado, muito antes de ser objeto de conhecimento ou piedade, “é tratado como *sujeito moral*” (idem, p. 62, destaque do autor). Por isso, são internados doentes venéreos, devassos, pais dissipadores, filhos pródigos, homossexuais, blasfemadores, alquimistas, libertinos e loucos. O interno é envolvido numa ética do trabalho que está surgindo na Europa, na qual o trabalho passa a ser tomado como aquilo que produzirá a prosperidade de toda a sociedade, ao passo que a ociosidade passa ser vista como a presença do mal. Até o Renascimento, “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 e numa imanência social garantida pelo trabalho” (idem, p. 73). Essa condenação ética, diz Foucault, se perpetuará até os nossos dias, e em sua fonte, o louco é considerado aquele que “atravessa por conta própria as fronteiras da ordem burguesa, alienando-se fora dos limites sacro de sua ética” (idem, p. 73), sendo a função do internamento a recondução do louco “de volta à verdade através de coação moral” (idem, p. 99). Foucault, porém, esclarece que seria absurdo tomar o internamento como causa da experiência clássica da loucura, pois o internamento apenas exprime uma escolha de exclusão do louco que já se deu, que o Prefácio explica ser uma escolha essencial, uma divisão originária que é abertura da história e condição do saber sobre o homem e o louco. O internamento é um fenômeno de superfície “de um sistema de operações subterrâneas” (idem, p. 106), que indica uma crise no mundo ético “que duplica a grande luta entre o Bem e o Mal com o conflito irreconciliável entre a razão e a desrazão” (idem, p. 106, tradução revisada). O internamento traz à tona a verdade de que a loucura no Classicismo é a escuridão da noite diante da luz verdadeira do dia, é o não-ser: “O internamento é a prática que melhor corresponde a uma loucura sentida como desrazão, isto é, como negatividade vazia da razão; nele, a loucura é reconhecida como não sendo *nada*” (idem, p. 249, destaque no original, tradução revisada).

Paralelamente a essa experiência social da loucura, Foucault identifica um experiência jurídica da loucura. Na experiência social, o indivíduo é tomado segundo uma ótica notadamente moral, por meio da qual o sujeito é compreendido em termos de exclusão social e culpabilidade individual ao se enredar na loucura, preparando uma psicologia dualista que analisará a loucura em termos de normal/anormal, rejeitando o segundo termo da polaridade. Na experiência jurídica, trata-se de encarar o indivíduo como sujeito de direito e suas obrigações sociais, mas, aqui, por ser considerado alienado, o homem se liberta de suas responsabilidades sociais – é sobre esse fundo jurídico que se constituirá a ciência médica das doenças mentais, que prepara “uma psicologia que misturará, numa unidade indecisa, uma análise filosófica das faculdades e uma análise jurídica da capacidade para elaborar contratos e contrair obrigações” (idem, p. 131). A doença mental da era moderna “se constituirá lentamente como a unidade mítica do sujeito juridicamente incapaz e do homem reconhecido como perturbador do grupo, e isto sob o efeito do pensamento político e moral do século XVII” (idem, p. 131). No Classicismo, porém, a experiência jurídica e a social ainda não eram tomadas como superpostas uma à outra, elas não eram concebidas como uma síntese. Essa unidade formará a experiência da loucura que se expressará em

Pinel, uma saber que pela primeira vez na história do Ocidente compreende o louco como uma figura propriamente humana, mas esse sentimento humanitário, essa filantropia que coincide com ciência, de acordo com Foucault, não passa da “reconciliação da consciência [da loucura] dividida do século XVIII” (idem, p. 132), que permitirá a Modernidade reconhecer o homem alienado como incapaz e louco; incapaz do ponto de vista de suas responsabilidades jurídicas, louco segundo a perspectiva de uma percepção social, fundamentada em solo moral. O comprometimento das faculdades psíquicas implicará a irresponsabilidade jurídica, que, por sua vez, implicará no internamento do louco, do perturbado que perturba a ordem social. Esse processo acarreta em dupla perda de liberdade, em dupla alienação. A alienação na experiência jurídica aponta para uma queda da liberdade do louco no próprio movimento do determinismo da doença, que o faz cair diante da figura de um Outro em geral, representado pelo curador jurídico. Já a alienação na experiência social assinala que o louco é imediatamente percebido pela sociedade como “estranho a sua própria pátria”, “estranho à semelhança fraterna dos homens entre si” a partir de uma culpabilidade moral; o louco é designado como “o Outro, o Estrangeiro, o Excluído”, (idem, p. 134), e, enquanto tal, é rejeitado pelas formas de sociabilidade e expulso para o interior do asilo. O estranho conceito de alienação mental que surgirá posteriormente, diz Foucault, é no fundo apenas a “confusão antropológica” dessas duas experiências da alienação. A psicologia do século XIX acreditará, ao mesmo tempo, num *homo natura* (experiência jurídica da loucura) ou num homem normal (experiência social) tomado como “dado anterior a toda experiência da doença” (idem, p. 132). Porém, “esse homem normal é uma criação” (idem, p. 132) fruto da síntese do homem social e do sujeito de direito, de modo que o louco não é reconhecido como tal porque a doença o expulsou para fora das margens da normalidade, mas porque nossa cultura situou-o entre o discernimento jurídico das capacidades do sujeito de direito e o decreto social do internamento. Essa síntese “constitui o *a priori* concreto de toda a nossa psicopatologia com pretensões científicas” (idem, p. 133).

A grande característica da experiência social da loucura no Classicismo é ela ser tratada como um *erro ético*, é ela ser compreendida inteiramente como a escolha de uma vontade má. Nesse cenário, a loucura e o crime estão implicados, pois ainda que o indivíduo possa ser um pouco mais insano ou um pouco mais criminoso, a loucura mais extremada leva a marca do mal. Se o indivíduo tornou-se louco voluntária ou involuntariamente pouco importa, pois ambas as loucuras, no final das contas, fundamentam-se numa vontade perversa. Tal percepção moral da loucura revela, segundo Foucault, uma divisão ainda mal

assegurada da razão sobre a desrazão. A desrazão não foi rechaçada para os confins de uma consciência solidamente voltada para si mesma, “sua oposição à razão se mantém sempre no espaço aberto de uma escolha e de uma liberdade” (idem, p. 141). A filosofia de Descartes, novamente, é a manifestação desse fenômeno, dado que muito antes do *cogito* existe a relação da vontade e a opção entre razão e desrazão, pois, no percurso metódico da dúvida, há uma vontade de despertar que é uma separação voluntária da loucura: “a *vontade* de duvidar já excluiu os encantamentos involuntários da desrazão e a possibilidade nietzscheana do filósofo louco” (idem, p. 142, destaque no original, tradução revisada). No Classicismo, a razão não encontra a ética no fim do percurso de uma sequência de verdades, uma vez que a ética, entendida como escolha contra a desrazão, está presente em todo pensamento razoável, o que significa que a razão já nasce acomodada no interior do espaço da ética. Porque há uma escolha fundamental como condição da razão, “a loucura transparece no brilho da liberdade” (idem, p. 143). Brilho que será perdido no século XIX, quando a relação entre razão e desrazão não será da ordem de uma escolha, mas de uma positividade, já que a razão será concebida como tendo sido sempre anterior à loucura, ainda que venha alienar-se nela. A loucura, então, será apenas um reflexo do homem, somente um acidente humano da doença. Foucault procura destacar que, na era clássica, “a possibilidade da loucura é contemporânea à escolha constituinte da razão e, por conseguinte, do próprio homem” (idem, p. 144). Sendo assim, não há o menor espaço para se conceder aos loucos um tratamento “humanitário” durante os séculos XVII e XVIII, pois a loucura é de pleno direito inumana. Ela é tomada como uma vergonha social, como um escândalo que deve ser suprimido da sociedade através do internamento, que é simultaneamente jaula e zoológico do inumano. Se no Renascimento a loucura era marcada por poderes transcendentais que remetiam à animalidade do homem, agora a animalidade só mantém contato consigo mesma, não mais se reporta a algo que ultrapassa e põe em risco a verdade do homem. A animalidade é a perda total do exercício da liberdade humana, sendo essa característica que destaca o louco das demais figuras da desrazão (libertinos, profanadores, devassos, pródigos, etc.).

A loucura possui privilégio porque ela percorre todo o domínio da desrazão, alcançando suas duas margens opostas: a da escolha moral, tendo em vista que a loucura decorre de uma vontade livre e má, e a da raiva animal, “da liberdade acorrentada ao furor, da queda inicial e absoluta” (idem, p. 161). A margem da liberdade clara e a margem da liberdade escura; o dia culpado e a noite inocente; uma condenação moral do louco que

optou em não ser humano e, ao mesmo tempo, uma inocência monstruosa decorrente do determinismo da animalidade; uma ambiguidade da desrazão clássica que o positivismo não conseguirá contornar. Confinar o louco com as demais figuras da desrazão, explica Foucault, não quer dizer que o Classicismo concedia pouca relevância à loucura, mas, sim, que “ainda se atribuía à desrazão a plenitude de seus direitos” (idem, p. 160, tradução revisada). É justamente essa relação entre loucura e desrazão que se perde na Modernidade, pois a loucura será concebida sob o fundo de uma natureza humana, não mais como uma desrazão que contesta o humano. Se a partir do século XIX a loucura desvenda um mecanismo psicológico, nos dois séculos anteriores ela revelava “uma liberdade que se abate sobre as formas monstruosas da animalidade” (idem, p. 159); a loucura revelava, por excelência, a desrazão. Para o Classicismo, a “desrazão é o suporte da loucura”, ela define o espaço de possibilidade da loucura: “Para o homem clássico, a loucura não é condição natural, a raiz psicológica e humana da desrazão; ela é apenas a forma empírica” (idem, p. 189, tradução revisada). A loucura não diz respeito exatamente a uma queda num determinismo, ela é “abertura para uma noite”. Tendo isso em vista Foucault afirma que o racionalismo clássico soube melhor que nosso positivismo zelar e perceber o perigo subterrâneo da desrazão “por esse espaço ameaçador de uma liberdade absoluta” (idem, p. 159).

A passagem da experiência clássica da loucura para a experiência moderna é marcada por um “golpe de força” (p. 134) que assinala uma nova cisão originária, na qual a sensibilidade à loucura foi alterada por uma nova estrutura histórica, o que se torna manifesto no internamento. Se antes loucos, libertinos, blasfemadores, pródigos e devassos tinham sua liberdade confinada, agora o internamento dos loucos é tomado como uma injustiça, “mas a injustiça *para os outros*” (idem, p. 399, destaque no original), e, assim, não demora para que as outras personagens sociais ganhem sua liberdade, permanecendo apenas o louco aprisionado. Nessa nova percepção da loucura, o olhar que recai sobre ela é inteiramente modificado. No Classicismo, imperava ainda um olhar fascinado sobre a loucura, sobre uma estranha animalidade que o homem reconhecia como infinitamente próxima e afastada, uma existência tornada desumana por meio de uma monstruosidade delirante que era o ponto mais distante do mundo, mas também o mais próximo, pois o homem sentia em si mesmo. Na experiência moderna, o olhar que observa a loucura já não apresenta tantas complicações, uma vez que “é dirigido para um objeto que ele atinge através apenas de uma verdade discursiva já formulada” (idem, p. 439), pois a loucura já não pode contestar a verdade do homem, ela está desarmada de seus antigos e profundos poderes.

Agora, se a loucura exerce fascínio é porque pode contribuir com a descoberta da verdade do homem, não sendo a loucura apenas a falsidade, o vazio ou o nada do homem. Nessa direção, ela não é mais a negatividade da existência; ela se inscreve “progressivamente na positividade das coisas conhecidas” (idem, p. 439). Na nova configuração do internamento, a loucura “se torna forma olhada, coisa investida de linguagem, realidade que se conhece; torna-se objeto” (idem, p. 439). O positivismo, desse modo, inverte inteiramente a experiência clássica da loucura, em que a desrazão “contesta tudo o que pode haver de verdade no homem” (idem, p. 471), na medida em que revela o outro da razão, o outro do homem, o inumano do homem. Agora, toda a verdade formulada sobre a loucura remeterá à razão. No universo da desrazão, a loucura era “sujeito de si mesma”, ao passo que a partir do final do século XVIII ela “é alienada de si mesma no estatuto de objeto que ela recebe” (idem, p. 440).

Nesse quadro, a desrazão é objetivada à força através de uma “percepção estritamente moral da loucura” (p. 337) que servirá de núcleo a todas as concepções científicas, positivas e experimentais. Pinel, que desacorrentou os loucos e que é um dos pais da psiquiatria, escreve em seu *Tratado médico-filosófico*: “Quanto importa, para prevenir a hipocondria, a melancolia ou a mania, a obediência às leis imutáveis da moral!” (Pinel *apud* Foucault). Pinel, na França, e Tuke, na Inglaterra, não introduziram uma ciência no asilo, antes o asilo foi definitivamente invadido por uma personagem: o médico. Os poderes médicos capazes de tratar e curar a loucura são de âmbito moral e social e estão assentados na alienação social do louco, e não em sua alienação de espírito. A medicina que passa a introduzir-se no asilo realizará “curas verdadeiras de falsas doenças” (idem, p. 501). Para se compreender adequadamente a objetividade do conhecimento psiquiátrico do século XIX, é necessário ter em mente que “essa objetividade é desde a origem uma coisificação de ordem mágica, que só conseguiu realizar-se com a cumplicidade do próprio doente e a partir de uma prática moral transparente e clara no início, mas aos poucos esquecida à medida que o positivismo impunha seus mitos de objetividade científica” (idem, p. 501). Em outra passagem, Foucault assevera: “É bem de mito que se deve falar quando se faz passar por natureza aquilo que é conceito, por liberação de uma verdade o que é reconstituição de uma moral, por cura espontânea da loucura aquilo que talvez não passe de sua secreta inserção numa realidade artificiosa” (idem, p. 476).

Nesse contexto marcado por mitos científicos, o louco é tomado como doente mental e alienado na pessoa de seu médico, e o par médico-doente passa a resumir, ligar e desfazer

todas as alienações. Daí a emergência de Freud, que reconheceu como ninguém a importância da relação médico-doente e sem procurar ocultá-la numa teoria psiquiátrica. Freud aboliu o silêncio absoluto do asilo e seu olhar radical sobre o louco, e apagou a função de juiz que o internamento exercia ao condenar moralmente a loucura, mas, por outro lado, exaltou sem precedentes a personagem do médico, ampliando “suas virtudes de taumaturgo, preparando para sua onipotência um estatuto quase divino” (idem, p. 502), e assim a figura do médico passou a deter todos os poderes que o asilo detinha. Freud “Criou a situação psicanalítica, onde, por um curto-circuito genial, a alienação torna-se desalienante porque, no médico, ela se torna sujeito” (idem, p. 503). Ainda que a psicanálise venha a desfazer algumas formas da loucura, “ela permanece estranha ao trabalho soberano da desrazão” (idem, p. 503, tradução revisada). O pai da psicanálise, no fim das contas, não conseguiu se desvencilhar de um “prodigioso postulado” que veio à tona na medicina do final do século XIX, a saber, de que “a loucura, afinal, não passa de loucura” (idem, p. 502). Para Foucault, a loucura não é apenas loucura, ela é a contestação da razão, é a contestação de toda a verdade positiva sobre o homem, ela é desrazão. Desde o fim do século XVIII, a desrazão somente se manifesta “como estrita experiência poética ou filosófica repetida de Sade a Hölderlin e de Nerval a Nietzsche, o mergulho puro numa linguagem que abole a história e faz cintilar, na superfície mais precária do sensível, a iminência de uma verdade imemorial” (idem, p. 374).

Se a estrutura da desrazão clássica era binária (verdade e erro, ser e não-ser, Dia e Noite), a estrutura antropológica moderna apresenta três termos: o homem, sua loucura e sua verdade, pois é relacionamento do homem consigo mesmo; a loucura não mais significa o inumano, lado a lado, habitando a mesma atmosfera social do homem; a loucura não fala mais do não-ser. Destarte, sua linguagem é sobre o ser do homem, de tal modo que “o homem tem acesso a si mesmo como ser verdadeiro, mas esse ser verdadeiro só lhe é dado na forma da alienação” (idem, p. 522). Dito com outras palavras, o homem encontra a verdade de si na figura do louco, mas o louco não é o homem normal, é o doente mental, é o alienado, é a negatividade, é o contrário do homem, é um outro em relação ao homem, mas, simultaneamente, é o próprio homem, pois é a verdade positiva do homem. O louco surge, agora, envolto com os “compromissos tagarelas da dialética” (p. 523), uma dialética entre “o *Mesmo* e o *Outro*” (idem, p. 520) numa linguagem que nunca se esgota e é sempre retomada, pois o louco e o homem racional são sempre remetidos ao jogo dos contrários da alienação: “o homem aparece na loucura como sendo outro que não ele próprio. Mas nessa alteridade

ele revela a verdade de que ele é ele mesmo, e isto indefinidamente, no movimento tagarela da alienação” (idem, p. 520). O homem, complementa Foucault, é “sua verdade e o contrário de sua verdade; é ele mesmo e outra coisa que não ele mesmo; é considerado na objetividade do verdadeiro, mas é verdadeira subjetividade” (idem, p. 520). A verdade do homem estará sempre perdida e sempre reencontrada no louco que ele é e não é, num movimento contínuo e circular, girando sempre em falso – eis o círculo antropológico. Por isso, a linguagem da psicologia não pode ser outra senão a da alienação, das “retomadas incessantes, dos ajustamentos do sujeito e do objeto, do interior e do exterior, do vivido e do conhecimento” (idem, p. 522). Uma linguagem que passa de um termo ao outro termo do par sem nunca contestar o postulado de que o homem possui positividade em si mesmo, de que o homem é objeto científico, e de que o louco é uma coisa, e coisa médica. Se esse postulado fosse colocado em xeque, a psicologia encontraria a desrazão na loucura, tornar-se-ia uma crítica de si mesma e, assim como Nietzsche, passaria a “filosofar a marteladas” (idem, p. 522).

Segundo Foucault, a análise da paralisia geral condensa tudo o que há de “filistino” na psiquiatria: uma culpabilidade em forma da falta sexual inscrita no próprio corpo. A loucura perdia seus poderes ameaçadores à medida que o mal era objetivado num processo puramente orgânico, de tal forma que através de uma suposta objetividade de uma constatação a medicina ocultava a acusação moral que possuía. Por isso, Foucault afirma que na análise da paralisia geral está representada a “grande estrutura que comanda toda a percepção da loucura” (idem, p. 516), visto que, na estrutura antropológica, a essência da loucura é “objetivar o homem, escorraçá-lo para fora de si mesmo, estendê-lo finalmente ao nível de uma natureza pura e simples, ao nível das coisas” (p. 516). Nessa mesma direção, Foucault também concede relevo à denominada loucura moral do século XIX, uma loucura completamente oculta e interior que só existe porque explode na objetividade violenta de um ato, às vezes, na forma de um assassinato. Ela manifesta uma curiosa ambiguidade, tornando a loucura um elemento de interioridade sob a forma de exterioridade, constituindo-se um modelo para toda psicologia possível, que procura capturar o momento da passagem da subjetividade interna para a objetividade externa de um ato, formando uma “psicologização espontânea do homem” (idem, p. 518). Foucault destaca que isso revela uma das “verdades obscuras” da reflexão sobre o homem no século XIX, dado que “o momento essencial da objetivação, no homem, constitui uma coisa única com a passagem para a loucura”, ou seja, “O homem só se torna *natureza* para si mesmo na medida em que é capaz de *loucura*” (idem, p. 518, grifos no original). É por meio da loucura que o homem racional torna-se verdade

concreta e objetiva para si: “*Do homem ao homem verdadeiro, o caminho passa pelo homem louco*” (idem, p. 518, grifos no original). Esse é exatamente o paradoxo da psicologia “positiva” do século XIX, porquanto só foi possível a partir da negatividade: a psicologia da memória só foi possível pela análise das amnésias, psicologia da linguagem pelas afasias, psicologia da inteligência pela debilidade mental. Quer dizer, mesmo que não seja a loucura, a psicologia sempre se ancora em diferentes figuras do negativo a fim de revelar a verdade positiva do homem. Cabe destacar, isso somente ocorre porque a pátria da psicologia é a estrutura antropológica moderna, e não a positividade do objeto homem. Estrutura que manifesta o monólogo da razão sobre a loucura, que na estrutura clássica já havia sido reduzida ao silêncio que, além do internamento, também se expressava na experiência filosófica: “Mas, fazer o quê, ‘são loucos...’ Descartes, no movimento pelo qual chega à verdade, torna impossível o lirismo da desrazão” (idem, p. 510).

Todavia, no início do século XIX, a loucura começa a recuperar sua linguagem através de *Neveu de Rameu* (1805), de Diderot, que revelava “uma relação essencial com a verdade”. Conforme Foucault, para o pensamento e a poesia do início do século XIX, aquilo que a loucura diz de si mesma é aquilo que o sonho revela na desordem de suas imagens: “uma verdade do homem, bastante arcaica e bem próxima, silenciosa e ameaçadora: uma verdade abaixo de toda verdade, a mais próxima do nascimento da subjetividade e a mais difundida entre as coisas; uma verdade que é a retirada profunda da individualidade do homem e a forma incoativa dos cosmos” (idem, p. 510). Sendo assim, Foucault retoma nas últimas páginas de *História da loucura* a temática do sonho que explorara em sua Introdução ao livro de Binswanger, em 1954. O autor já havia se referido a ela como uma das experiências-limites que caracterizam o mundo ocidental, como vimos na análise do Prefácio, agora afirma que a desrazão, a experiência da loucura presente no lirismo do início do século XIX, e que terá continuidade com Hölderlin, Artaud, Nerval, etc., essa experiência da loucura e o sonho revelam “uma verdade abaixo de toda verdade” que é a “retirada profunda da individualidade do homem e a forma incoativa dos cosmos”. Na linguagem comum da desrazão e do sonho são reunidas a possibilidade de um lirismo do desejo e de uma poesia do mundo, pois

loucura e sonho são simultaneamente o momento da extrema subjetividade e o da irônica objetividade, não há aqui nenhuma contradição: a poesia do coração, na solidão final e exasperada de seu lirismo, se revela, através de uma imediata reviravolta, como o canto primitivo das coisas; e o mundo, durante tanto tempo silencioso face ao tumulto do coração, aí reencontra suas vozes (...) (idem, p. 510)

Foucault explica que essa linguagem da loucura na poesia romântica se caracteriza pela linguagem do grande retorno, do fim último e do recomeçar absoluto, uma linguagem que enuncia que o fim é o recomeço: “fim do homem que mergulha na noite e descoberta, ao fim dessa noite, de uma luz que é a das coisas em seu primeiro começo” (p. 510). Nesse sentido, passado o grande silêncio do Classicismo, a loucura recupera sua linguagem, mas que não é aquela presente nas pinturas do Renascimento, que se reportava ao dilaceramento do mundo, do fim dos tempos, do homem devorado pela animalidade; trata-se, na Modernidade, de uma linguagem lírica que exprime “as verdades secretas do homem”: a “descoberta de que no homem o interior é também o exterior, de que o ponto extremo da subjetividade se identifica com o fascínio imediato do objeto, de que todo fim está voltado à obstinação do retorno” (idem, p. 511). Essa linguagem em que o ponto extremo da subjetividade se identifica com o fascínio imediato objeto, observa Moutinho, é a linguagem que Foucault já buscava na Introdução ao texto de Binswanger, uma linguagem que “supera a contradição entre o subjetivismo e o objetivismo, o desejo e o mundo, o sentido e não-sentido” (2004, p. 233-4). Uma linguagem que, na versão do texto de 1954, supera o objetivismo de Freud e o subjetivismo de Husserl, uma linguagem que supera a tagarelice e a circularidade dialética do sujeito e do objeto, do interior e do exterior, de uma oculta subjetividade e de uma manifesta objetividade.

Em Sade e em Goya, “a desrazão continua sua vigília na noite” (2005, p. 527, tradução revisada), e o não-ser do Classicismo se torna poder de aniquilação. Com esses dois artistas “o mundo ocidental recolheu a possibilidade de ultrapassar na violência sua razão, e de reencontrar a experiência trágica para além das promessas da dialética” (idem, p. 527). No mundo moderno, a desrazão comporta o que há de mortífero e decisivo em toda obra. A loucura presente na obra de Nietzsche, de Van Gogh e de Artaud é loucura ou obra? Ela expressa filosofia, arte ou psiquiatria? Aqui, na penúltima página de *História da loucura*, Foucault retoma a noção de loucura como ausência de obra, à qual havia aludido no Prefácio e, segundo Eribon, escrito às pressas. Foucault afirma que a loucura dos três autores citados é ausência de obra: “A loucura é ruptura absoluta da obra; ela constitui o momento constitutivo de uma abolição, que fundamenta no tempo a verdade da obra”, (p. 529), mas, por outro lado, é através da loucura que uma obra “engaja nela o tempo do mundo, domina-o e o conduz” (p. 529). A loucura interrompe a obra e, com isso, um vazio é aberto, entrando em cena uma questão sem resposta, que provoca um dilaceramento em que o mundo é obrigado a interrogar-se, em que “o mundo sente sua culpabilidade” e é “obrigado à tarefa de

dar a razão *dessa* desrazão, para *essa* desrazão” (idem, p. 530, grifos no original, tradução revisada). Por esse motivo, sentencia Foucault nas últimas palavras de *História da loucura*:

Artifício e novo triunfo da loucura: esse mundo que acredita avaliá-la, justificá-la através da psicologia, deve justificar-se diante dela, uma vez que em seu esforço e em seus debates ele se mede por obras desmedidas como a de Nietzsche, de Van Gogh, de Artaud. E nele não há nada, especialmente aquilo que ele pode conhecer da loucura, capaz de assegurar-lhe que essas obras da loucura o justificam. (idem, p. 530)

Sendo assim, a desrazão que Foucault encontra na filosofia de Nietzsche, na pintura de Van Gogh e na literatura de Artaud recupera seu sufocado poder de contestação da razão, uma vez que a razão não consegue se justificar diante da loucura presente na obra desses autores. Essa loucura não é o erro absoluto que caracteriza a loucura clássica, ela não revela o nada, o vazio, ou o não-ser da razão, antes ela contesta os poderes da razão, contesta as verdades da razão sobre o homem, contesta a prerrogativa da razão ser a única linguagem capaz de verdade. O “Fazer o quê? São loucos...” de Descartes se encontra em apuros com o retorno da desrazão em Nietzsche, Van Gogh, Artaud, Nerval, Hölderlin, Sade, Goya. Nesse sentido, vale lembrar as duas citações que abrem o Prefácio de *História da loucura*. Há uma de Dostoiévski: “Não é isolando seu vizinho que nos convencemos de nosso próprio bom senso”, ou seja, o internamento não revela a verdade da loucura, apenas que se quer afastar os poderes contestadores da desrazão sobre a razão, que também se expressa na experiência filosófica cartesiana. A outra citação é de Pascal e é ainda mais importante: “Os homens são tão necessariamente loucos que não ser louco seria ser louco de uma outra forma de loucura”, quer dizer, tendo em vista que a razão não consegue se justificar perante a loucura, ela demonstra ser apenas uma outra forma de loucura que não se reconhece enquanto tal, uma “loucura moral” talvez, em contraposição a uma loucura trágica, a uma loucura mais próxima à arte. Sendo que a loucura, nessa perspectiva, seria uma espécie de outra forma de razão, posto que não há critérios objetivos para identificar e separar uma da outra; o critério é sempre moral. Por isso Foucault iniciava sua tese afirmando que “É necessário fazer a história dessa outra forma de loucura – dessa outra forma pela qual os homens, no gesto de razão soberana que isola seu vizinho, se comunicam e se reconhecem através da linguagem sem piedade da não-loucura” (Foucault, 2006b, p. 152, tradução revisada). Vale recordar também que, segundo Eribon, Foucault pretendia que sua tese se chamasse “*L’autre tour de folie* (A outra forma de loucura), mas que tal ideia foi abandonada pelo título não ser muito acadêmico. A outra forma de loucura é justamente a razão soberana que isola o vizinho

louco, o doente mental da modernidade, época em que a loucura é apenas loucura. Foucault vislumbra na estrutura moderna a recuperação da experiência trágica da loucura presente na estrutura da Renascença, na qual era plenamente aceitável uma Razão desrazoável e uma razoável Desrazão, em que razão e desrazão se comunicavam e se confrontavam. Ainda no Prefácio, Foucault afirmava que em sua tese foi preciso falar da loucura em relação à outra forma de loucura que permite aos homens não serem loucos, e essa outra forma foi descrita na “vivacidade primitiva” que a engaja num debate indefinido. A questão de linguagem apropriada à investigação proposta é reconhecida como a maior dificuldade da obra, pois é preciso trazer para a superfície da linguagem e da razão “uma divisão e um debate que devem necessariamente permanecer aquém, já que essa linguagem só toma sentido bem mais além deles” (Foucault, 2006b, p. 160). Ora, é exatamente a linguagem de Nietzsche, Van Gogh, Nerval, entre outros, que coloca em cena na Modernidade a divisão e o debate entre loucura e razão. Foucault precisa se valer de uma linguagem que permita desvendar a verdade que a linguagem de certos autores e pintores revela sobre a relação entre razão e loucura, uma linguagem que supera a dialética do sujeito e do objeto. Nas palavras do Prefácio, uma linguagem sem apoio e que deve ir até o fundo – já que se trata, não nos esqueçamos, de uma história vertical –, uma linguagem bastante neutra, sem terminologia científica, opção social ou moral, e que permita “se aproximar o máximo possível dessas palavras primitivamente embaralhadas” (idem, p. 160), e que seja suficientemente aberta para apreender “a verdade da loucura e da razão” (idem, p. 161). Essa linguagem revela na arqueologia de *História da loucura* uma verdade abaixo de todas as verdades, que apreende a reconciliação e o afrontamento entre razão e loucura como figuras históricas, apreende também uma loucura ontológica como desrazão e seu poder de contestar a razão, e apreende ainda uma loucura ontológica e transcendental, a Desrazão.

Conclusão

Tal como exposto na introdução desta dissertação, o objetivo desta investigação era explorar a articulação entre três noções nas origens da arqueologia de Foucault: antropologia, transcendentalismo e ontologia. Para lembrar, antropologia diz respeito à crença no ser do homem passível de ser conhecido objetivamente; transcendentalismo se refere à crença numa instância constituinte como condição do saber; e ontologia consiste na crença em objetos de conhecimento e ou experiências antepredicativas às práticas discursivas e não discursivas.

No primeiro capítulo, através da análise da Introdução que Foucault escreveu a *Sonho e existência*, de Binswanger, pudemos observar que naquele texto de 1954, a primeira publicação do filósofo francês, suas reflexões estavam ancoradas na fenomenologia, mais precisamente na *Daseinsanalyse*. O autor apresentava os esboços de um projeto filosófico visando à fundamentação da psicologia a partir de uma compreensão mais adequada do homem. Defendia uma psicologia apoiada numa investigação “cujo princípio e método são determinados, desde o início, pelo privilégio absoluto de seu objeto: o homem, ou melhor, o ser-homem, o *Menschsein*” (Foucault, 2006b, p. 72). O *Menschsein* é tomado como conteúdo efetivo e concreto da existência, situado no campo das formas empíricas da existência, no campo empírico/constituente, que apresenta como condição de possibilidade as condições ontológicas da existência, a instância transcendental do *Dasein*, figura antepredicativa. Assim, naquele texto de matriz fenomenológica, Foucault conjugava as três noções citadas acima, antropologia, transcendentalismo e ontologia. Porém, além disso, o texto é bastante relevante na medida em que também estão presentes elementos que serão retomados e reinterpretados em *História da loucura*: uma linguagem problemática marcada pelo “objetivismo” de Freud e o “subjetivismo” de Husserl, uma verdade que ultrapassa o homem e que está para além do que o saber (a Desrazão), a experiência onírica como uma das experiências fundamentais do Ocidente (uma experiência-limite, uma divisão originária da cultura ocidental), que carrega revelações sobre a verdade do homem (seu coração e seu destino), e a crença numa expressão trágica de natureza ontológica situada sobre a direção vertical da existência, que será reinterpretada como uma experiência trágica de caráter ontológico, encontrada através de uma abordagem vertical da história.

Ainda no primeiro capítulo, também analisamos o primeiro livro publicado de Foucault, *Doença mental e personalidade*, que, aliás, o autor não o reconhece como

integrante do universo da unidade de sua obra, tal como serão todos os livros posteriores. Não é para menos. No livro de 1954, Foucault, sob forte inspiração marxista, propunha uma fundamentação da psicologia a fim de se tornar verdadeiramente científica, por meio de uma análise concreta do homem real, portador de uma essência desalienada. A doença mental é explicada objetivamente por uma teoria que identifica na experiência dialética das contradições sociais a causa da patologia, que ocorre quando os mecanismos psíquicos, que também atuam dialeticamente, não suportam as contradições sociais e econômicas da condições de vida reais do homem. A patologia mental, nesse quadro, é um mecanismo de defesa contra as contradições sociais. As outras teorias psicológicas (a fenomenologia entre elas) não permitiam à psicologia aceder à condição de uma verdadeira ciência, porquanto promoviam uma análise abstrata do homem, abstraíam-no do seu meio social e imaginavam realizar explicações das causas das doenças, quando, na verdade, apenas descreviam sintomas. Apenas uma psicologia de base materialista e dialética revelava as verdadeiras causas e, também, o verdadeiro modo de funcionamento da psique humana. Essa antropologia de viés marxista acreditava na positividade do objeto homem, isto é, interpretava-o em termos ontológicos, interpretava-o como um objeto já constituído e sobre o qual as práticas sociais apenas incidiriam posteriormente – tendo em vista a tese de uma essência humana. Nesse sentido, essa antropologia de cunho marxista, assim com a fenomenológica, se configura como uma antropologia transcendental, uma vez que toma o homem no nível de um objeto empírico e, ao mesmo tempo, reconhece nele uma instância anterior ao universo empírico, uma essência desalienada, pressuposta como a verdade em que se encerra o conhecimento e como a verdade à qual o conhecimento está condicionado, pois o homem e todo o conhecimento que se pode ter dele são delimitados por uma essência.

No segundo capítulo, vimos Foucault abandonar a proposta de uma antropologia e, com ela, as noções de transcendentalismo e ontologia. No curso “Problemas de antropologia”, Foucault, a partir de Kant, levanta a objeção de que, no fim das contas, as antropologias posteriores a Kant acabam girando em círculo: a condição da verdade sobre o homem é o próprio homem, ou seja, o homem surge simultaneamente como esfera transcendental e empírica, como condição de possibilidade para o saber e um ser condicionado por esse saber, como sujeito constituinte e objeto constituído. Nietzsche, ao contrário de Kant, não realiza qualquer antropologia, antes procura investigar em que medida o homem historicamente concedeu uma “alma” a si mesmo, sendo que essa “alma” parece exercer o papel de um sujeito constituinte, de uma essência humana. Sendo assim, a verdade

sobre o homem não deve mais ser buscada nele mesmo, mas na história. As características humanas postuladas pelos textos de 1954 foram invenções constituídas historicamente, e, por esse motivo, a psicologia deixa de ser encarada por Foucault como uma ciência positiva, visto que as verdades objetivas do homem não podem ser outra coisa senão construções históricas. É essa nova posição que Foucault passa a explorar nos textos de 1957. Em *A psicologia de 1850 a 1950*, o autor passa a compreender que a psicologia nasceu quando a prática do homem encontrou sua contradição e quis tomá-la cientificamente. Cem anos de psicologia se passaram e as contradições humanas não foram explicadas positivamente pela psicologia. As contradições somente encontraram expressão em novas psicologias: gênese inteligível x evolução biológica, performance atual x aptidão permanente e implícita, manifestações expressivas momentâneas x constância de caráter latente, instituição social x condutas individuais, etc. Essas contradições demonstram uma dimensão própria e contraditória da psicologia e do homem, mas não possibilitam o acesso a um conhecimento verdadeiramente científico. A análise da psicologia deve se voltar para as condições de existência do homem e para a “retomada do que há de mais humano no homem, quer dizer, sua história” (Foucault, 2006b, p.151). Em *A pesquisa científica e a psicologia*, acompanhamos o autor afirmar de várias maneiras que a psicologia não pode ser ciência, pois o homem não comporta uma abordagem objetiva e positiva, posto que realiza experiências contraditórias de si mesmo, experiências negativas que negam a verdade positiva buscada pela pesquisa em psicologia. Assim, as noções de antropologia, transcendentalismo e ontologia encontram-se ausentes dos textos de 1957, pois Foucault já não sustenta a crença no ser do homem, numa suposta essência humana conhecida objetivamente, como tampouco apresenta a tese de uma esfera como condição de possibilidade para o saber, bem como não defende a crença de que o objeto das ciências humanas e de que suas experiências são figuras antepredicativas às práticas da psicologia. Contudo, a relação entre antropologia, transcendentalismo e ontologia não se mantém desse modo em *História da loucura*.

No terceiro capítulo, observamos que Foucault, em sua tese de doutorado, propõe uma arqueologia da loucura através de uma análise vertical da história, que revela três estruturas históricas distintas: Renascimento, Classicismo e Modernidade. Essa história construída por Foucault é “fundada” sobre um fundo falso, sobre um não-fundamento absoluto, que é pura negatividade, a loucura primitiva, a Desrazão, que é inacessível até mesmo para o olhar arqueológico de Foucault, pois não somente está fora da história, como

também é condição da história, e, por isso, condição do saber. Aqui, Foucault reata os nós com as noções de transcendentalismo e ontologia presentes nos textos de 1954, dado que a Desrazão assume a figura do incondicionado, uma instância constituinte, transcendental, e é, por isso mesmo e por excelência, uma experiência antepredicativa. O maior recuo possível aos confins da história somente chega a uma estrutura trágica, a um domínio em que razão e loucura estão, ao mesmo tempo, em conflito e reconciliadas, uma divisão originária que estabelece uma divisão histórica entre razão e não-razão, sentido e não-sentido, linguagem e não-linguagem. É nesse domínio que a cultura europeia opera suas escolhas essenciais que são apreendidas por Foucault na forma de uma estrutura, um conjunto histórico formado por noções, conceitos científicos e instituições médicas e jurídicas que constituem a estrutura da experiência da loucura de uma determinada época. Na estrutura renascentista nasce uma consciência crítica da loucura que a percebe como uma sátira moral. Na estrutura clássica, a loucura é percebida como um erro ético decorrente de uma má vontade. Na estrutura moderna, também denominada estrutura antropológica, a loucura é percebida como doença mental. Essas três formas de percepção da loucura exprimem, evidentemente, uma rejeição a ela. Contudo, nessas três estruturas há uma forma de loucura que contesta os poderes da razão, a desrazão, que na estrutura renascentista foi expressa, principalmente, nas pinturas de Bosch, Brueghel, Thierry Bouts, Dürer. Na estrutura clássica, a desrazão foi completamente abafada, mas retornou na estrutura moderna através de Nietzsche, Van Gogh, Nerval, Artaud, Hölderlin, entre outros. Nesse sentido, essa loucura como desrazão é tomada por Foucault de maneira ontológica, pois se trata de uma experiência antepredicativa da loucura, de uma loucura existente em si mesma que foi reprimida por práticas discursivas e não discursivas. Nesse contexto, a antropologia não tem lugar, posto que as supostas verdades positivas do homem são contestadas pelas verdades da loucura, por essa experiência negativa que contradiz todas as afirmações que a psicologia e a psiquiatria enunciam sobre o homem. Sendo assim, Foucault realiza uma radical cisão entre antropologia, de um lado, e transcendentalismo e ontologia, de outro. Se essas três noções surgem nos textos de 1954 vinculadas umas às outras, agora, na arqueologia, a antropologia é posta completamente de lado. O sujeito transcendental é excluído por uma “história transcendental” e ontológica sintetizada pela experiência da Desrazão, de modo que a loucura interdita a possibilidade de um sujeito constituinte do conhecimento. Antropologia, transcendentalismo e ontologia, portanto, são noções que podem ser tomadas como uma chave de leitura para se adentrar na tortuosa origem da arqueologia de Foucault, pois assinalam muito bem as mudanças no

pensamento do autor, desde os textos de 1954, passando pelos de 1957, e alcançando sua tese de doutorado. Nesse sentido, os textos da década de 50 formam uma espécie de condição de possibilidade da arqueologia, uma vez que formam o fundo teórico a partir da qual a arqueologia brota, rompendo com eles, mas também dando continuidade a certos elementos.

Cabe destacar ainda que as noções de transcendentalismo e ontologia não permanecem incólumes na obra de Foucault. Vimos através de uma citação de *Arqueologia do saber* que a própria experiência da loucura, a loucura pensada em termos ontológicos, passa a ser interpretada por Foucault como avessa à arqueologia. De fato, parece-nos que essa ontologia de *História da loucura* já é posta de lado a partir de *Nascimento da clínica*, em 1963, e permanecerá assim pelo restante da obra do autor. Enquanto que a noção de “história transcendental” tem continuidade na história das epistemes de *As palavras e as coisas*, e parece ser somente abolida com a genealogia do poder da década seguinte, através da noção de dispositivo, que passará a substituir a noção de epistemes e a sanar as dificuldades de Foucault explicar a passagem de uma episteme à outra. Essa, porém, já é outra discussão e que não cabe aqui ser explorada. Todavia, ela indica o quanto Foucault continuou às voltas com aquelas noções que surgem nas origens de sua arqueologia.

Referências bibliográficas

- BLANCHOT, M. *Foucault como o imagino*. Trad. Miguel S. Pereira e Ana L. Faria. Lisboa: Relógio D'Água Editores, 1987.
- DREYFUS, H; RABINOW, P. *Michel Foucault, uma trajetória filosófica*. Trad. Vera Porto Carrero. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.
- ERIBON, D. *Michel Foucault, 1926-1984*. Trad. Hildegard Feist. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.
- FOUCAULT, M. *A arqueologia do saber*. Trad. Luiz Felipe Baeta Neves. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005a.
- _____. *A verdade e as formas jurídicas*. Trad. Roberto Machado e Eduardo Jardim Morais. Rio de Janeiro: NAU Editora, 2002.
- _____. *Ditos e escritos I. Problematização do sujeito: psicologia, psiquiatria e psicanálise*. 2ª edição. Trad. Vera. L. A. Ribeiro. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006a.
- _____. *Ditos e Escritos IV: Estratégia poder-saber*. Trad. Vera Lucia Avellar Ribeiro. Rio de Janeiro, Forense Universitária, 2006b.
- _____. *Dits et écrits I. 1954-1975*. Paris: Quarto Gallimard, 2001a.
- _____. *Dits et écrits II. 1976-1988*. Paris: Quarto Gallimard, 2001b.
- _____. *Gênese e estrutura da antropologia de Kant*. Trad. Marcio Alves da Fonseca e Salma Tannus Muchail. São Paulo, Edições Loyola, 2011.
- _____. *História da Loucura na Idade Clássica*. Tradução José Teixeira Coelho. São Paulo, Perspectiva, 2005b.
- _____. *Microfísica do poder*. 24ª edição. Organização e tradução: Roberto Machado. Rio de Janeiro: Edições Graal, 2007.
- _____. O sujeito e o poder. In: DREYFUS, H. L.; RABINOW, P. *Michel Foucault: uma trajetória filosófica: para além do estruturalismo e da hermenêutica*. 2 ed., Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.
- GROS, F. *Foucault et la folie*. Paris: Presses Universitaires de France, 1997.
- MACHADO, R. *Foucault, a filosofia e a literatura*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.
- MACHEREY, P. Nas Origens da História da Loucura. In: JANINE, R. (org.) *Recordar Foucault*. São Paulo: Brasiliense, 1985.

MARX, K; ENGELS, F. *A ideologia alemã: crítica da mais recente filosofia alemã em seus representantes Feuerbach, B. Bauer e Stirner, e do socialismo alemão em seus diferentes profetas*. Trad. Rubens Enderle, Nélio Schneider, Luciano Cavini Martorano. São Paulo: Boitempo, 2007.

MIOTTO, M. L. O problema antropológico em Michel Foucault. UFSCAR, São Carlos (SP): 2011. Tese de doutorado.

MOUTINHO, L. *Humanismo e anti-humanismo Foucault e as desventuras da dialética*. Natureza humana, jul.-dez. 2004, p. 171-234.

NIETZSCHE, F. *O nascimento da tragédia ou helenismo e pessimismo*. Trad. J. Guinsburg. São Paulo: Companhia das letras, 2005.

RIBAS, T. F. *Foucault: verdade e loucura no nascimento da arqueologia*. Curitiba: Ed. UFPR, 2014.

ROUDINESCO, E. “Introdução. Leituras da história da loucura (1961-1986)”. In: Foucault: leituras da história da loucura. ROUDINESCO, E. (et. al.). *Leituras de história da loucura*. Trad. Maria I. D. Estrada. Rio de Janeiro, Relume-Dumará, 1994.

VEYNE, P. M. Foucault revoluciona a história. In: _____. *Como se escreve a história*. Trad. Alda Baltar e Maria Auxiliadora Kneipp. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1982.