

MARCOS ALEXANDRE GOMES NALLI

**FOUCAULT E A FENOMENOLOGIA:
UMA LEITURA DA PROTO-ARQUEOLOGIA E DE
HISTOIRE DE LA FOLIE (1954-1961)**

**DOUTORADO EM FILOSOFIA
IFCH – INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
UNICAMP – UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS**

CAMPINAS – 2003

MARCOS ALEXANDRE GOMES NALLI

**FOUCAULT E A FENOMENOLOGIA:
UMA LEITURA DA PROTO-ARQUEOLOGIA E DE *HISTOIRE
DE LA FOLIE* (1954-1961)**

Tese de Doutorado apresentada ao
Departamento de Filosofia do Instituto de
Filosofia e Ciências Humanas (IFCH) da
Universidade Estadual de Campinas –
UNICAMP, sob a orientação do Professor
Dr. Luiz Benedicto Lacerda Orlandi.

Este exemplar corresponde à redação
final da Tese defendida e aprovada pela
Comissão Julgadora em 28/04/2003

Banca Examinadora:

Prof. Dr. Luiz Benedicto Lacerda Orlandi (Orientador)

Prof. Dr. Hélio Rebello Cardoso Jr. (Membro)

Prof. Dr. Marcos Cezar Alvarez (Membro)

Prof. Dr. Peter Pál Pelbart (Membro)

Prof.^a Dr.^a Sandra Caponi (Membro)

Prof. Dr. Fausto Castilho (Suplente)

Prof. Dr. Volnei Edson dos Santos (Suplente)

UNICAMP
BIBLIOTECA CENTRAL
SEÇÃO CIRCULANTE

**IFCH – INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
UNICAMP – UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS**

CAMPINAS – 2003

UNIDADE	BE
Nº CHAMADA	Unicamp N1491
V	EX
TOMBO BC/	54289
PROC.	124103
C ☐	D ☒
PREÇO	R\$ 11,00
DATA	14/06/03
Nº CPD	

CM001B6727-8

BIBID 295346

**FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA PELA
BIBLIOTECA DO IFCH - UNICAMP**

N 149 f Nalli, Marcos Alexandre Gomes
 Foucault e a fenomenologia: uma leitura da Proto-
 Arqueologia e de *Histoire de la Folie* (1954-1961) / Marcos
 Alexandre Gomes Nalli. - - Campinas, SP : [s. n.], 2003.

Orientador: Luiz Benedicto Lacerda Orlandi.
Tese (doutorado) - Universidade Estadual de Campinas,
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.

1. Foucault, Michel, 1926-1984. 2. Husserl, Edmund, 1859-1938. 3. Fenomenologia. 4. Arqueologia. 5. Significação (Filosofia). 6. Teoria do conhecimento. I. Orlandi, Luiz Benedicto Lacerda. II. Universidade Estadual de Campinas. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.

**Aos meus queridos Sônia,
Morgana e João Marcos:
Com vocês e por vocês tudo
valeu à pena.**

**A Affonso Nalli, meu avô, *in
memoriam.***

***Toute l'autorité, la tactique et
l'ingéniosité ne remplacent pas une
parcelle de conviction au service
de la vérité. Ce lie commun, je crois
l'avoir amélioré. (René Char)***

Agradecimentos

Realizar um texto de agradecimento é, a meu ver infelizmente, um ato corriqueiro de injustiça, visto que alguém sempre é vítima do esquecimento... De qualquer forma, sabedor desse risco, não posso me furtar ao ato de agradecer, ao menos para algumas pessoas e/ou instituição.

Meus sinceros agradecimentos à Universidade Estadual de Londrina, especialmente ao Departamento de Filosofia que, primeiramente aprovou e me permitiu efetuar o projeto de pesquisa que culminou na presente Tese, e que também me concedeu uma licença pelo biênio de 2001/2003, o que foi fundamental para a elaboração e defesa da mesma. Vale ainda agradecer ao Departamento de Filosofia, pelos seus professores, alunos e funcionários que sempre me possibilitaram um espaço otimizado de discussão e reflexão, e de apoio diverso.

Devo ainda agradecer aos professores, funcionários e colegas do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas (IFCH) da UNICAMP pelos meses de convivência, de aprendizado e de apoio, especialmente os professores Fausto Castilho, Jeanne Marie Gagnebin, e Željko Loparić, e pelos colegas Saulo e Andréa, dentre outros.

Devo ainda lembrar de agradecer os meus queridos pais, “Seu” Zé e “Dona” Dulce que a despeito de sua parca instrução e das dificuldades da sua vida sempre me apoiaram em minha ambição de cada vez mais aprender e estudar.

Agradeço também ao meu orientador, Prof. Dr. Luiz Orlandi que, mesmo sem me conhecer pessoalmente leu meu projeto (com uma rapidez que eu

jamais vira em toda a minha vida, e ainda me pedindo desculpas pela demora no retorno!), aprovou e desde aquele momento me orientou, me apoiou e me chamou atenção para diversos aspectos não apenas da minha tese, mas também do autor que estudo (Foucault); bem como da Filosofia, tal como se pratica no mundo, no Brasil e na UNICAMP; e que, principalmente, ensinou-me que, definitivamente, Filosofia e mau humor realmente não combinam.

Por fim, não posso deixar de agradecer a minha querida e amada esposa, Sônia, e meus dois filhotes, Morgana e João Marcos, por todo apoio, companheirismo, presença, carinho, amor que sempre me deram e, claro – como esquecer disso? – que a vida não é apenas a tese, mas também brincar e viver com eles. Sou eternamente gratos a eles.

Resumo

O objetivo geral da presente Tese consiste em analisar toda a produção teórica de Michel Foucault, denominada por nós de "proto-arqueologia" até sua primeira incursão eminentemente arqueológica, a saber, sua Tese de Doutorado, primeiramente denominada *Folie et Dérason*, e depois rebatizada de *Histoire de la Folie*, considerando aí o prefácio de sua primeira edição; o que equivale ao período de 1954 até 1961. A análise empreendida partiu da caracterização da interface e interlocução entre Foucault e a Fenomenologia, particularmente a fenomenologia de Edmund Husserl. Para atingir o objetivo geral desta caracterização, a Tese foi dividida em duas partes – a primeira analisa os textos da Proto-Arqueologia e a segunda a *Histoire de la Folie*, inclusive o Prefácio de sua primeira edição. Cada uma dessas partes foi dividida em dois capítulos, considerando o recorte analítico estabelecido, a saber, o de caracterizar aquela inter-relação entre Foucault e a fenomenologia husserliana apreendendo suas respectivas leituras acerca da significação e do conhecimento. Desse modo, foi possível perceber que há bem mais proximidade, do que se julga à primeira vista, entre os dois filósofos; e por esse viés interpretativo foi possível também apreender analiticamente características importantes do primeiro "fazer" arqueológico do filósofo francês.

Abstract

The general objective of the present Dissertation consists of analyzing all the theoretical production of Michel Foucault, denominated by us of "proto-archeology" until his/her first incursion eminently archeological, to know, his Thesis of Doctor, firstly denominated *Folie et Dérason*, and later rebaptized of la *Histoire de la Folie*, considering the foreword of his first edition there; what is equal to the period of 1954 up to 1961. The undertaken analysis left of the characterization of the interface and dialogue between Foucault and the Phenomenology, particularly Edmund Husserl's phenomenology. To reach the general objective of this characterization, the Dissertation it was divided in two parts – the first analyzes the texts of the Proto-archeology and second of the *Histoire de la Folie*, besides the Foreword of his first edition. Each one of those parts was divided in two chapters, considering the established analytical cutting, to know, the one of characterizing that interrelation between Foucault and the husserlian's phenomenology apprehending their respective readings concerning the significance and of the knowledge. This way, was possible to notice that there is much more proximity, that he/she feels to the first view, among the two philosophers; and for that interpretative inclination it was possible also to apprehend important characteristics of the first analytically "to do" archeological of the French philosopher.

SUMÁRIO

Introdução	15
A Recepção da Fenomenologia da Significação na Proto-Arqueologia de Foucault	27
1. A Leitura Foucauldiana da Fenomenologia da Significação na Introdução de <i>Le Rêve et l'Existence</i>	28
2. Doença, Existência e Significação: A Leitura Foucauldiana da Fenomenologia da Significação em <i>Maladie Mentale et Personnalité</i>	38
3. Considerações Finais	47
A Recepção da Fenomenologia do Conhecimento na Proto-Arqueologia de Foucault	51
1. A Leitura Foucauldiana da Fenomenologia do Conhecimento na Introdução à <i>Le Rêve et l'Existence</i>	52
2. A Leitura Foucauldiana da Fenomenologia do Conhecimento em <i>Maladie Mentale et Personnalité</i>	59
3. A Leitura Foucauldiana da Fenomenologia do Conhecimento em “La Psychologie de 1850 à 1950”	66
4. Considerações Finais	70
A Recepção e Crítica Foucauldiana da Fenomenologia da Significação em <i>Histoire de la Folie</i>	75
1. A Crítica Foucauldiana à Imanência da Significação	77
1.1. O deslocamento da questão da imanência da significação	78
1.2. A ambigüidade do deslocamento foucauldiano: o “ <i>a priori</i> histórico”	87
2. Absorção e Crítica do Tema da Doação de Sentido como Constituição Ontológica	99

2.1. A temática da constituição em Husserl	99
2.2. A crítica foucauldiana à temática da constituição	104
3. Constituição da loucura, origem e esquecimento	117
A Recepção e Crítica Foucauldiana da Fenomenologia do Conhecimento em <i>Histoire de la Folie</i>	125
1. A Oposição Foucauldiana entre Percepção	126
1.1. Um breve desvio de rota: a epistemologia canguilhemiana	129
1.2. A teoria husserliana do conhecimento	131
1.3. O distanciamento foucauldiano da epistemologia canguilhemiana e da teoria husserliana do conhecimento	137
2. Teleologia e História em Foucault e Husserl	151
2.1. O caráter da descontinuidade histórica em <i>Histoire de la Folie</i>	152
2.2. Teleologia e história na fenomenologia husserliana	156
2.3. A resposta foucauldiana à questão da teleologia e da história	159
2.4. Razão e história em Foucault	169
Conclusão	173
Bibliografia	185

INTRODUÇÃO

Georges Canguilhem, na Abertura do IX Colóquio da Sociedade Internacional de História da Psiquiatria e da Psicanálise, realizado no dia 23 de novembro de 1991, que teve como título “História da Loucura, trinta anos depois”, em homenagem à publicação da tese de doutorado de Michel Foucault, *Histoire de la Folie*, declarou: “para mim, 1961, continua e continuará sendo o ano em que se descobriu um verdadeiro grande filósofo”.¹ Com certeza, não só Foucault surge na cena filosófica; 1961 é também o ano em que se publicou este livro que continua a desafiar os comentários, tal qual a Esfinge: “Decifra-me ou te devoro!”

Seguramente, um dos maiores desafios que *Histoire de la Folie* oferece tanto aos seus leitores como aos seus comentadores se deve ao universo teórico em que a Arqueologia em geral, e esta primeira incursão arqueológica em particular, está inserida. A arqueologia foucauldiana, em linhas gerais, teve como seu objetivo analítico investigar as condições de possibilidade – a um só tempo históricas e transcendentais – do surgimento e formação dos discursos, especialmente aquele com pretensão epistemológica de serem discursos verdadeiros. Tais condições de possibilidade foram tematizadas como externas, podendo ser antecedentes ou contemporâneas àqueles discursos pretensamente científicos. Assim, Foucault destituiu as condições de possibilidade de uma natureza epistemológica (algo relativamente comum na epistemologia); o que o levou ao

¹ Georges CANGUILHEM. “Abertura”, in: Elisabeth ROUDINESCO (Org.). *Foucault: Leituras da história da loucura*, p. 36.

estabelecimento de uma ampla gama de relações teóricas. Tanto Roberto Machado quanto Didier Éribon observam que as interfaces teóricas que Foucault estabeleceu nesta fase de sua produção intelectual são muito vastas, compreendendo principalmente, mas não exclusivamente, quatro grandes movimentos teóricos no seio filosófico: a epistemologia francesa, especialmente a de Canguilhem; a fenomenologia, principalmente os trabalhos de Husserl, Heidegger e Merleau-Ponty; o estruturalismo, com Lévi-Strauss, é verdade, mas também e talvez principalmente com Dumézil; e por fim Nietzsche e sua filosofia a marteladas,² pelo viés da literatura, especialmente com Bataille e Blanchot.³ É por isso que Éribon pôde afirmar com absoluta razão que,

“Foi na encruzilhada de influências heterogêneas, díspares, que Foucault forjou as bases de seu trabalho (...) Aceitar apenas uma ou outra dessas tradições que se agregam, se coagulam e se fundem na *Histoire de la Folie*, é condenar-se a não compreender nada do que foi o nascimento da obra de Foucault, que poderá dizer posteriormente, e com exatidão, que procurou fazer uma história racional da razão. Pois se o lirismo do projeto que percorre as páginas da *Histoire de la Folie* pode realmente ser fundamental para compreender as condições nas quais nasceu o projeto desse livro, nem por isso é menos verdade que a obra é um trabalho *histórico*”.⁴

Algumas dessas relações já foram tratadas por vários autores, filósofos, comentadores e outros teóricos. Provavelmente, a que gerou uma maior literatura foi a relação que Foucault travou com o estruturalismo, sendo que os trabalhos de Gilles Deleuze,⁵ Hubert Dreyfus e Paul Rabinow,⁶ e Didier Éribon⁷ Manfred Frank,⁸ são os trabalhos mais significativos, embora só este último se dedique exclusivamente à relação (tratando inclusive, é verdade, de outros teóricos que chamou de “neo-estruturalistas”). A relação entre a arqueologia foucauldiana e

² Roberto MACHADO. *Ciência e Saber: A trajetória da arqueologia de Foucault*, p. 10; e Didier ÉRIBON. *Michel Foucault e seus Contemporâneos*, p. 95.

³ Roberto MACHADO. *Foucault, a Filosofia e a Literatura*, p. 10.

⁴ Didier ÉRIBON. *Michel Foucault e seus Contemporâneos*, p. 95.

⁵ Gilles DELEUZE. “Em que se pode reconhecer o Estruturalismo?”, pp. 271-303.

⁶ Hubert DREYFUS & Paul RABINOW. *Michel Foucault: uma trajetória filosófica*. (trad. de Vera Porto Carrero). Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995.

⁷ Didier ÉRIBON. *Michel Foucault e Seus Contemporâneos*. (trad. de Lucy Magalhães). Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1996.

⁸ Manfred FRANK. *Qu'est-ce que le Neo-Structuralisme?* (trad. de Christian Berner). Paris: Éditions du Cerf, 1989; e idem. “Sur le Concept de Discours chez Foucault”. in: V.V.A.A. *Michel Foucault Philosophe*. Paris: Éditions du Seuil, 1989. pp. 125-136.

a epistemologia também gerou vários estudos, sendo que os trabalhos de Roberto Machado⁹ são os mais significativos, embora também se deva destacar os trabalhos de Walter Privitera,¹⁰ Gary Gunting¹¹ e Martin Kusch.¹² Ainda são dignos de nota os trabalhos que tematizam ou aludem a uma relação com a filosofia nietzschiana, como o recente livro de Roberto Machado;¹³ embora esta relação seja tratada como consensual, ela aparece em vários e vários artigos e livros sobre o Foucault. Porém, no que tange os estudos sobre a relação entre a arqueologia e a fenomenologia, só recentemente é que surgem trabalhos especificamente sobre o assunto, como os livros de Frédéric Gros,¹⁴ de Jean Zougrana,¹⁵ e de Béatrice Han, ainda que neste último a fenomenologia só é considerada de uma forma marginal, visto que a principal relação aqui tematizada é com Kant.¹⁶ Ainda assim, seríamos incapazes de inventariar aqui toda a massa bibliográfica já produzida até então sobre Foucault, quer em livros quer em artigos cuja recente publicação – em 1994 – em sete volumes de uma imensa quantidade de artigos sobre Foucault, abarcando senão

⁹ Roberto MACHADO, *Ciência e Saber: a trajetória da arqueologia de Michel Foucault*. Rio de Janeiro: Graal, 1981; Idem. "A Arqueologia do Saber e a Constituição das Ciências Humanas". *Discurso*. São Paulo, USP, ano V (5): 87-118, 1974; e Idem. "Archéologie et Épistémologie". in: V.V.A.A. *Michel Foucault Philosophe*. Paris: Éditions du Seuil, 1989, pp. 15-32.

¹⁰ Walter PRIVITERA, *Problems of Style: Michel Foucault's Epistemology*. Albany: State University of New York Press, 1995.

¹¹ Gary GUTTING, *Michel Foucault's Archaeology of Scientific Reason*. New York: Cambridge University Press, 1989. Não se deve perder também de vista o instigante artigo de Ian HACKING, a partir da leitura de *Les Mots et les Choses*, "Michel Foucault's Immature Science", in: Barry SMART. *Michel Foucault: Critical Assessments*, volume II. London: Routledge, 1994. pp. 176-185.

¹² Martin KUSCH, *Foucault's Strata and Fields: An investigation into archaeological and genealogical science studies*. (Synthese Library, v. 218). Dordrecht (Netherlands): Kluwer Academic Publishers, 1991.

¹³ Roberto MACHADO, *Foucault, a Filosofia e a Literatura*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000. Não se pode esquecer aqui do excelente artigo de Scarlet MARTON, "Foucault leitor de Nietzsche", in Renato Janine RIBEIRO (org.). *Recordar Foucault*. São Paulo: Brasiliense, 1985, pp. 36-46.

¹⁴ Frédéric GROS. *Foucault et la Folie*. Paris: Presses Universitaires de France, 1997. Contudo, não se deve negligenciar o artigo de Gerard LEBRUN, – ainda que seja específico a *Les Mots et les Choses* – "Note sur la phénoménologie dans *Les Mots et les Choses*", in: V.V.A.A. *Michel Foucault Philosophe*. Paris: Éditions du Seuil, 1989. pp. 33-53. Curiosamente, também merece atenção a crítica que Roberto Machado fez a Gilles Deleuze e seu tendencioso repúdio à inspiração fenomenológica de *Histoire de la Folie*, sem contudo ir além da indicação dessa experiência; para tanto cf. Roberto MACHADO, *Deleuze e a Filosofia*, p. 209.

¹⁵ Jean ZOUNGRANA. *Michel Foucault, un Parcours Croisé: Lévi-Strauss, Heidegger*. Paris: L'Harmattan, 1998.

¹⁶ Béatrice HAN. *L'Ontologie Manquée de Michel Foucault*. Grenoble: Éditions Jérôme Millon, 1998.

integralmente pelo menos o maior número de facetas que o pensamento foucauldiano comporta, editados por Barry Smart.¹⁷

De qualquer modo, a maior parte dos livros são comentários de ampla envergadura, isto é, abrangendo toda uma fase teórica de Foucault, como no caso, por exemplo, dos trabalhos de Roberto Machado, de Frédéric Gros, de Gary Gunting, e de Angèle Kremer-Marietti; ou que pretendem dar conta de comentar toda a obra de Foucault, como Deleuze, Machado (em seu último livro), Frank, Éribon, Han, Privitera, Sheridan, Merquior, Kremer-Marietti (na edição corrigida e ampliada) e principalmente Dreyfus e Rabinow.

Além disso, muitos desses comentários e análises que pudemos utilizar em nossa pesquisa forneciam uma leitura de *Histoire de la Folie*, sempre reportando a arqueologia desenvolvida nesse livro ou aos trabalhos posteriores de Foucault, como é o caso, por exemplo, dos livros de Dreyfus e Rabinow, de Kremer-Marietti, de Ángel Gabilondo, e de Sheridan;¹⁸ ora se relacionavam com outras correntes teóricas, principalmente Nietzsche, a epistemologia francesa e o estruturalismo. É como se a filosofia foucauldiana tivesse seu começo absoluto em 1961, sem solo, sem fundamento, sem origem, sem história. O ano de 1961, com a publicação de *Histoire de la Folie* pode sem dúvida ser um marco histórico àqueles que estudam a obra – termo tão indesejável para se referir à produção intelectual de Foucault, uma vez que ele o repudia em *L'Archéologie du Savoir*¹⁹ –; no entanto, trata-se de um marco que foi gestado bem antes, pelo menos quase uma década antes. Neste sentido, é fundamental insurgir contra esta tendência de tomar *Histoire de la Folie* como um marco original, não originado, como bem caracterizou Judith Revel:

¹⁷ Barry SMART, *Michel Foucault: Critical assessments*. 7 vols. London: Routledge, 1994

¹⁸ Deve-se atentar para o perigo em que incorrem estas leituras, ainda que algumas sejam, a nosso ver, comentários muito convincentes e esclarecedores quanto às reflexões de Foucault: Todos eles tendem, em maior ou menor grau, explícita ou implicitamente, a fazer uma leitura **retrospectiva** de *Histoire de la Folie*, certamente sob a influência dos próprios textos de Foucault em que ele volta à temática de sua tese doutoral. Entendemos se tratar de uma situação perigosa pois uma tal leitura retrospectiva **não retrata** em seus comentários (portanto enquanto duplo do texto comentado), necessariamente, nem o teor argumentativo, nem o estilo conceitual de *Histoire de la Folie*, e sim aquilo que Foucault refletiu sobre esse livro sob a ótica de suas pesquisas posteriores, tanto no final de sua fase arqueológica como em vários momentos de sua fase genealógica.

¹⁹ Michel FOUCAULT, *L'Archéologie du Savoir*, pp. 34-36.

“... é a vontade de ir contra uma sorte de crença espontânea no poder de inauguração dos pensadores, e singularmente dos filósofos, que queria ver, que gostaria tanto de ver, na formulação nova de um pensamento, a expressão de uma novidade radical, e por assim dizer *ex nihilo*, sem passado.”²⁰

É fundamental, portanto, um resgate analítico dos textos anteriores à *Histoire de la Folie*, aqueles textos que aqui denominamos “proto-arqueológicos”. Principalmente se, dependendo da perspectiva de análise da trajetória intelectual (tomamos aqui a idéia de Machado ao se referir à arqueologia) de Foucault, aqueles textos se mostrarem de grande importância para o desenvolvimento da análise dessa trajetória. A nosso ver, este é o caso se a perspectiva de análise consistir em investigar os pontos de tangência e de clivagem entre Foucault e a Fenomenologia, especialmente a husserliana – objetivo geral de nossa tese.

Para atender a contento nossa perspectiva, impusemo-nos ainda uma delimitação metodológica, que julgamos fundamental, e que confere um estilo mais “monográfico” à nossa tese; isto é, no sentido de que restringimos nossa atenção não a toda a trajetória foucauldiana e sequer a toda a arqueologia. Optamos, assim, em analisar os textos proto-arqueológicos, *Histoire de la Folie* e o Prefácio de sua primeira edição; com exceção da Introdução à *Antropologie du Point de Vue Pragmatique*, que não tivemos acesso.

O que nos motiva a tal escolha se deve ao fato de que acreditamos que uma leitura razoavelmente atenta de *Histoire de la Folie*, talvez principalmente à luz do Prefácio de sua primeira edição e dos textos proto-arqueológicos, *também* nos permite encontrar vários indicativos de elementos fenomenológicos (embora com um tratamento no mínimo heterodoxo), e que certamente se coadunam com outros elementos de outras naturezas teóricas. É o caso, por exemplo, do uso que Foucault fez do conceito de “percepção”, que apresenta tanto elementos próximos à epistemologia quanto à fenomenologia; ou ainda a explanação da experiência trágica da loucura, que enquanto trágica, Foucault retoma Nietzsche, mas como negar que a mesma, enquanto experiência fundamental e original, lembra Merleau-

²⁰ Judith REVEL, “Sur l’introduction à Binswanger (1954)”, in: Luce GIARD (org.). *Michel Foucault: Lire l’œuvre*, p. 51.

Ponty em *Signos* e mesmo Husserl na *Crise das Ciências Europeias* e a *Fenomenologia Transcendental*?

Portanto, o que pretendemos fazer nesta tese, certamente não é possibilitar uma análise de *Histoire de la Folie* que contemple essa “encruzilhada de influências heterogêneas”, de que nos fala Éribon, uma vez que entendemos que isto seria uma empreitada que exigiria muito mais fôlego do que o dispensado aqui. Nosso objetivo é apenas contribuir para a leitura desse livro, refletindo sobre uma dentre tantas outras interfaces teóricas de Foucault, por ocasião da redação de sua tese de doutorado. Nós nos referimos especificamente às suas relações com a fenomenologia de Edmund Husserl e de Maurice Merleau-Ponty – ainda que optamos por privilegiar Husserl em nossas análises, considerando Merleau-Ponty apenas de forma bastante secundária.

A nosso ver, os trabalhos que comentam *Histoire de la Folie*, ainda que sejam perspicazes quanto a uma série de questões relevantes ao livro, parecem deixar escapar o quanto Foucault recorre a uma linguagem ímpar à arqueologia. Basta o confrontarmos com *Les Mots et les Choses*, ou ainda com *L'Archéologie du Savoir*. Naquele livro não se pode esperar ainda a adoção de todo um conjunto de categorias conceituais que só aos poucos, no decorrer dos anos que se seguiram à publicação de sua tese, foram construídas e utilizadas de tal maneira que configuraram a linguagem do arqueólogo; da mesma forma alguns temas que Foucault criticará posteriormente são considerados neste livro ou como hipóteses, quer explícita ou implicitamente, ou serão já tematizados, porém de maneira diversa do que se encontra em trabalhos posteriores. Portanto, não se pode encontrar em *Histoire de la Folie* conceitos constituídos como eminentemente arqueológicos, como é o caso dos conceitos de “saber”, “formação discursiva”, “prática discursiva” e “prática extra-discursiva” – estabelecidos em um outro contexto e momento da arqueologia, aquele em torno de sua *L'Archéologie du Savoir*. Da mesma forma pode-se encontrar, ao menos como hipótese, a temática do sujeito como fundante e incondicionado, assim como a temática da origem, repudiada por Foucault também em *L'Archéologie du Savoir*. Da mesma forma outros temas podem ser identificados, como por exemplo: as questões da

imanência da significação e da constituição da doença mental como objeto de um saber que se pretende ciência: a psicopatologia. Deste modo, portanto, é que entendemos como pertinente uma pesquisa que tenha por objetivo identificar os indícios fenomenológicos presentes em *Histoire de la Folie*.

No entanto, como proceder uma investigação que evidencie os tais indícios fenomenológicos e que proponha uma leitura analítica dos mesmos, possibilitando, portanto, uma leitura deste primeiro fazer arqueológico que é *Histoire de la Folie*? É preciso para este intuito deixarmos claros alguns princípios e/ou hipóteses de que nos valem para levarmos a cabo a investigação aqui proposta. O nosso primeiro princípio de base consiste numa determinação do campo investigativo. Este, por sua vez, se dá em dois aspectos: Primeiramente, e que já deve ter ficado claro aqui, consiste na delimitação metódica de quais textos de Foucault serão prioritariamente contemplados em nossa tese; isto é, nós nos limitamos a considerar tão somente os textos foucauldianos que denominamos de proto-arqueológicos, ou seja, os textos publicados antes de 1961; bem como *Histoire de la Folie*, inclusive o Prefácio à sua primeira edição. Em segundo lugar, procuramos concentrar nossa leitura desses textos em apenas dois pontos, mas que podem nos permitir um esquadrinhamento suficiente da interface entre Foucault e a Fenomenologia; ou seja, limitamo-nos a tentar uma interpretação enfocando a dupla questão, complexa mas intimamente unida, da significação e do conhecimento.

Certamente, um dos pontos caracterizadores da arqueologia realizada em *Histoire de la Folie* por Michel Foucault pode ser identificado no tratamento que ele deu à questão do sentido e da significação. Esta questão ocupou um papel relevante na história da Filosofia e das Idéias na França do século XX, principalmente a partir dos anos 50, especificamente com o ocaso da Fenomenologia e o apogeu do Estruturalismo. E não resta dúvida de que Foucault esteve totalmente envolvido nesta questão, da qual ele tinha plena consciência. É o que se pode atestar de sua afirmação, em uma entrevista que ele deu em 1967, sobre a sua formação cultural:

“Durante os anos cinqüenta, como todos aqueles de minha geração, eu estava preocupado, a exemplo de nossos novos mestres, e sob

a sua influência, pelo problema da significação. Todos nós fomos formados na escola da Fenomenologia, pela análise das significações imanentes ao vivido, das significações implícitas da percepção e da história. (...) E eu creio que, como em todos aqueles de minha geração, se produziu em mim, entre os anos cinquenta e cinquenta e cinco, uma sorte de conversão que parecia insignificante, por um lado, mas que na realidade, por outro, nos diferenciou profundamente: a pequena descoberta, ou se preferir a pequena inquietude que estava na origem; foi a inquietude frente às condições formais que podem fazer que a significação apareça. (...) E, após 1955, nós nos consagramos principalmente à análise das condições formais do aparecimento de sentido.”²¹

É preciso contextualizar esta afirmação no intuito de não se perder seu significado. Foucault concede esta entrevista por ocasião da publicação de um de seus livros mais famosos: *Les Mots et les Choses*. Este seu livro, na sua singularidade expositiva e teórica, é uma clara tomada de posição em defesa do Estruturalismo em seu embate contra a agonizante Fenomenologia. Desse modo, como já mostrou Gérard Lebrun, é que se pode compreender de modo contundente as páginas de *Les Mots et les Choses* que Foucault consagra criticamente a Edmund Husserl e a Maurice Merleau-Ponty.²²

Uma das questões mais relevantes ao Estruturalismo, ou mesmo ao Neo-Estruturalismo, como Manfred Frank prefere denominar os principais nomes dessa geração a que Foucault faz menção (como Deleuze, Guattari, Lyotard, Derrida e o próprio Foucault), é a questão da significação e do sentido.²³ E antes de Frank, Gilles Deleuze já apontava para a questão do sentido – “Em que se pode reconhecer o Estruturalismo?” – quando tomava, como primeiro critério do Estruturalismo, a descoberta do simbólico como uma terceira ordem entre as ordens do real e do imaginário, e que tal ordem tem um papel primordial na análise

²¹ Michel FOUCAULT, “Qui êtes-vous professeur Foucault?”, *Dits et Écrits*, vol I, pp. 601-602: Cf. também Ángel GABILONDO, *El Discurso en Acción: Foucault y una ontología del presente*, pp. 46-49.

²² Gérard LEBRUN, “Note sur la phénoménologie dans *Les Mots et les Choses*”, in: V.V.A.A. *Michel Foucault Philosophe*, pp. 33-53; também de Gérard LEBRUN, “Transgredir a finitude”, in: Renato Janine RIBEIRO (Org.), *Recordar Foucault*, pp. 09-23.

²³ Manfred FRANK, *Qu'est-ce que le Neo-Strucuturalisme?*, p. 21 e principalmente pp. 267-332. Vale ressaltar que Frank elege três eixos teóricos para analisar o Neo-Estruturalismo: a significação, a história e o sujeito.

estruturalista, uma vez que determina aquelas outras.²⁴ Contudo não se deve esperar do Estruturalismo, pelo privilégio que concede ao universo simbólico, uma aceitação pública ou tácita do sentido vivenciado como condição originária tal como postulava a Fenomenologia. É necessário inquirir, portanto, para o Estruturalismo e a partir dele, pelas condições que possibilitam as significações e todo o universo simbólico naquilo que não tem sentido; trata-se de buscar no *não-sentido* a origem do sentido: este é, pois, apenas um efeito estrutural ou ainda, como afirma Deleuze, “o sentido aparece aqui como o efeito de funcionamento da estrutura, na animação de suas séries componentes”.²⁵

É neste contexto que se deve entender, portanto, aquela afirmação de Foucault. Mas será correto concluir, a partir destas considerações, que o tratamento que Foucault deu à problemática do sentido e da significação, em *Histoire de la Folie*, se situa exata e explicitamente nesta vertente estruturalista? Ou será que ainda mantém alguma vinculação teórica com a Fenomenologia apesar de criticá-la? Estas são as questões de fundo a que nos deteremos aqui.

De forma decorrente da questão do sentido e da significação, é que se põe a questão do conhecimento. Obviamente, daquela questão primeira, poderiam decorrer outras, uma vez que se caracterizam como formas de expressão simbólica – da qual o conhecimento é mais uma. Mas o conhecimento, parece, foi a expressão simbólica privilegiada por Husserl. E certamente Foucault sabia disso. E mais: de modo similar a Husserl, Foucault também privilegiou em sua arqueologia a descrição analítica do conhecimento – provavelmente por “comodidade” –, como ele mesmo atestou certa vez:

“O que a arqueologia tenta descrever não é a ciência em sua estrutura específica, mas o domínio, bem diferente, do saber. Além disso, se ela se ocupa do saber em sua relação com as figuras epistemológicas e as ciências, pode, do mesmo modo, interrogar o saber em uma direção diferente e descrevê-lo em um outro feixe de relações. A orientação para a episteme foi a única explorada até aqui. A razão disso é que, por um gradiente que caracteriza, sem dúvida, nossas culturas, as formações discursivas não param de se

²⁴ Gilles DELEUZE, “Em que se pode reconhecer o Estruturalismo?”, pp. 273s.

²⁵ Gilles DELEUZE, “Em que se pode reconhecer o Estruturalismo?”, p. 295.

epistemologizar. (...) Mas esse é apenas o ponto preferencial da abordagem; não é um domínio obrigatório para a arqueologia.”²⁶

Um outro aspecto metodológico a ser considerado aqui é que para darmos conta do objeto de nossa tese, precisamos recorrer a duas estratégias diferentes, mas que, assim esperamos, podem ser complementares. Na primeira parte da tese, onde procuramos oferecer uma interpretação dos textos proto-arqueológicos de Foucault, nós nos limitamos a uma “reconstrução” dos mesmos, visando mostrar a leitura foucauldiana de Husserl, o que por si já evidencia os pontos de tangenciamento entre os dois filósofos. Contudo, essa linha estratégica já não nos parece satisfatória para abordar tanto o prefácio quanto o próprio texto de *Histoire de la Folie*, uma vez que já aí, Foucault se permite uma liberdade teórica bastante característica, no sentido de que ele não facilita aos seus leitores e comentadores uma identificação fácil e tranqüila dos seus interlocutores; ou dito de outra forma, Foucault jamais deixa claro quem ele cita e quem ele privilegia teoricamente em seus escritos. Por isso, neste caso, pareceu-nos mais favorável recorrer a uma estratégia mais “analógica”, de tal modo que nos obrigaremos a apresentar – sempre de modo sucinto – alguns aspectos teóricos da fenomenologia husserliana, aqueles que julgamos relevantes para interpretar a arqueologia foucauldiana de *Histoire de la Folie* na sua ambigüidade frente à fenomenologia husserliana e diante de sua própria fenomenologia juvenil.

Em virtude dessas delimitações, nossa tese se divide em duas partes, compostas cada uma delas de dois capítulos. Na primeira parte de nossa tese, concentramos nossa atenção nos chamados textos proto-arqueológicos, versando o primeiro capítulo sobre a recepção foucauldiana da fenomenologia da significação, e no segundo capítulo discutimos como Foucault lidou com a teoria husserliana do conhecimento. Mostraremos que, a despeito de suas críticas à fenomenologia husserliana, Foucault se comportava ainda como um fenomenólogo naqueles seus primeiros artigos. Daí porque, para nós, Foucault era na sua juventude um fenomenólogo. Na segunda parte de nossa tese, bem mais extensa que a primeira, discutiremos e analisaremos como Foucault passa a se distanciar da fenomenologia

²⁶ Michel FOUCAULT, *L'Archéologie du Savoir*, p. 255.

husserliana – na questão do sentido e da significação (terceiro capítulo), e do conhecimento (quarto capítulo) – no contexto de *Histoire de la Folie*, ainda que apresentando vários indícios fenomenológicos, uma vez que ainda se valia de temáticas e conceitos afins à fenomenologia husserliana.

*

Dessa forma, ao estabelecermos esta interface entre Foucault e a fenomenologia husserliana, no período correspondente à fase proto-arqueológica e à primeira investida eminentemente arqueológica – *Histoire de la Folie* – acreditamos fornecer uma leitura bastante plausível, quiçá também seja convincente, de uma faceta ainda pouco explorada do pensamento foucauldiano – na qual se evidencia os traços fenomenológicos ainda presentes em sua tese doutoral, a despeito de sua tentativa de ruptura com sua tradição. Dessa forma, acreditamos também na relevância de nossa pesquisa porquanto contribui para a ampliação e complementação da compreensão do filósofo francês – o que para nós significa um resultado bastante satisfatório. Mesmo que, continuamente, tenhamos a terrível sensação de que as presas da Esfinge já comprimam nosso pescoço...

CAPÍTULO PRIMEIRO

A RECEPÇÃO DA FENOMENOLOGIA DA SIGNIFICAÇÃO NA PROTO-ARQUEOLOGIA DE FOUCAULT

Nosso objetivo no presente capítulo é estudar como Foucault apresenta elementos fenomenológicos – especificamente no que tange à questão do sentido e da significação – nos seus textos que convencionamos chamar de “proto-arqueologia”, isto é, nos textos que ele publicou nos anos anteriores à *Histoire de la Folie* (1961). Para atender este objetivo, nós nos deteremos na análise de dois textos: a Introdução que ele escreveu em 1954 à tradução francesa de *Le Rêve et l'Existence*, do psiquiatra Ludwig Binswanger; e o quarto capítulo de *Maladie Mentale et Personnalité* (também de 1954), sobre a relação que Foucault fez entre doença e existência. A escolha desses dois textos se deve ao fato de que são exemplares, pois apresentam análises mais detalhadas sobre a fenomenologia da significação na proto-arqueologia. Deve-se também atentar para o fato de que a escolha de expor algumas considerações a propósito de *Maladie Mentale et Personnalité* não tem por objetivo ir contra a atitude de repúdio que Foucault teve para com esse livro, após *Histoire de la Folie*; mesmo com a sua tentativa de revisão do texto que, na realidade, foi muito mais uma adulteração significativa do texto original, culminando em um livro teoricamente híbrido – *Maladie Mentale et Psychologie*. Ao contrário: nosso objetivo é também contribuir à explicação desse

repúdio, na medida que se trata não do repúdio ao livro mas às intuições fenomenológicas nele contidas.

O que desejamos com nossa exposição dos textos proto-arqueológicos é evidenciar como Foucault apresenta sua versão da fenomenologia, principalmente a husserliana. Além disso, pretendemos também propiciar elementos para uma interpretação de *Histoire de la Folie* enquanto posicionamento acerca de questões que até então eram de domínio, senão exclusivo, ao menos preponderante da fenomenologia (principalmente no que tange à significação e ao conhecimento); e de como nesse posicionamento, ele se distancia – ainda que de uma maneira ambígua – não só da fenomenologia mas desses textos proto-arqueológicos, que expressam a *sua* fenomenologia, independentemente se ela aparece de maneira completa ou incipiente.

1. A Leitura Foucauldiana da Fenomenologia da Significação na Introdução de *Le Rêve et l'Existence*

A Introdução¹ à *Le Rêve et l'Existence* é um brilhante elogio de Foucault a Binswanger, e de como este, a partir da análise privilegiada da experiência onírica, dá conta das “formas fundamentais da existência” exigindo “uma nova maneira de conceber como se manifestam as significações”.² Desse modo, segundo Foucault, Binswanger concilia, ao mesmo tempo que supera, a psicanálise freudiana e a fenomenologia husserliana.³

¹ A história já nos é conhecida: Entre 1952 e 1953, Michel Foucault auxilia Jacqueline Verdeaux nos trabalhos de tradução de *Le Rêve et l'Existence* de Binswanger (ainda que apenas ela responda “oficialmente” pela tradução). Quando a encerram, Jacqueline Verdeaux pede a Foucault que escreva a introdução; e algum tempo depois ele lhe encaminha um longo texto que supera em extensão o de Binswanger. Cf. Didier ÉRIBON, *Michel Foucault: 1926-1984*, pp. 58s. Conferir também uma versão “ligeiramente” diferente sobre a história dessa tradução, apresentada por Roland Kuhn e Henri Maldiney, em seu prefácio ao livro de Binswanger, *Introduction à l'Analyse Existentielle*, que atribui a tradução exclusivamente à Verdeaux: Roland KUHN & Henri MALDINEY, “Préface”, p. 7.

² Michel FOUCAULT, “Introduction”, in: *Dits et Écrits*, tome I, p. 68. O curioso é que Binswanger pretendia formular uma nova forma de conceber a manifestação das significações “de acordo com a teoria da significação de Husserl e Heidegger”, partindo dela para a sua própria elaboração; para tanto conferir Ludwig BINSWANGER, *Le Rêve et l'Existence*, p. 135.

³ Michel FOUCAULT, “Introduction”, in: *Dits et Écrits*, tome I, p. 79; Didier ÉRIBON, *Op. Cit.*, p. 59.

Com vistas a atender o objetivo descrito acima, Foucault se detém, na segunda seção dessa longa Introdução, à análise de *A Interpretação dos Sonhos* (*Die Traumdeutung*) de Freud, e das *Investigações Lógicas* (*Logische Untersuchungen*) de Husserl. Deteremo-nos tão somente nas considerações foucauldianas acerca de Husserl, na medida em que elas contribuem para a sua interpretação de Binswanger, bem como indicam o modo próprio da recepção foucauldiana da fenomenologia.

Foucault inicia as suas considerações se perguntando se é possível encontrar nas *Investigações Lógicas*, principalmente na Primeira e na Sexta Investigação, “uma teoria do símbolo e do signo que restitua em sua necessidade a imanência da significação à imagem”.⁴

Para dar conta do problema a que se propôs, Foucault observa que Husserl, já na Primeira Investigação, faz uma distinção “essencial” (a expressão é de Husserl) entre índice e significação, entre signo indicativo e signo significativo. Deve-se atentar para o fato de que tal distinção husserliana se dá no âmbito do signo (*Zeichen*), e que a mesma é do tipo taxinômica, sendo idênticas em gênero e diferentes em espécie. Daí que Husserl se refere ao índice como signo indicativo que, segundo Foucault, não tem significação, e ao signo significativo ou expressão (exclusivamente discursiva ou verbal, ou ainda também como um signo ou expressão matemática) como detentora de significação. Não se deve concluir que, ao afirmar que o índice não tem significação/significado, Foucault pretendesse excluí-lo das relações de significação; mas sim que o índice se enreda em relações semânticas bem mais complicadas que, p. ex., a relação de nomeação de objetos, porque sua vinculação à um significado depende de sua relação com uma expressão – em alguns casos agindo como seu mediador, mas em outros como que requerendo o índice como fator de mediação, ou ainda como baliza. Além disso, curiosamente, Husserl, nas *Investigações Lógicas*, faz uma distinção entre “expressão” (*Ausdruck*) e “significação” (*Bedeutung*) – certamente, dada a intenção

⁴ Michel FOUCAULT, “Introduction”, in: *Dits et Écrits*, tome I, p. 74. A Primeira e a Sexta das *Investigações Lógicas* (1900) de Husserl, tem, subsequente, os seguintes títulos: “Expressão e Significado” e “Elementos de um Esclarecimento Fenomenológico do Conhecimento”. Na medida do possível, utilizaremos tanto a tradução para o espanhol quanto para o francês das *Investigações Lógicas*.

de Husserl de descrever a expressão como portadora de significação para daí distingui-la do índice, uma vez que aproxima os termos “expressão” e “significação” sem confundi-los como sinônimos.⁵ Não é, todavia, o caso da tradução apresentada por Foucault, na qual não cabe uma distinção entre significação e expressão (isto é, a palavra e, por conseguinte a linguagem e o discurso), pois os considera como uma unidade, sendo portanto idênticos, limitando-se à oposição entre gesto e palavra, entre índice e significação.

Em outras palavras: Husserl propõe uma teoria semântica, bastante elaborada, complexa e engenhosa – porquanto ele estabelece uma relação estruturalmente triádica, a saber, entre índice, expressão e significação. Foucault postula uma teoria semântica bem mais simples e consideravelmente “rústica”; ou melhor, econômica, uma vez que se trata de uma relação entre índice e expressão – uma relação binária, portanto – que é idêntica à significação, cujo termo não é crivado por uma tematização analítica, tal como fez Husserl (tanto nas *Investigações Lógicas* quanto nas Lições do Curso *Sur la Théorie de la Signification*). Contudo, isto talvez seja não propriamente o indicativo de uma deficiência analítica da parte de Foucault. Seguramente, também não era seu objetivo formular uma abordagem teórica sobre relações semânticas em sua

⁵ O que nos leva a crer que a tradução espanhola, por exemplo, é bem mais “correta” que a apresentada por Foucault. Para tanto, conferir Edmund HUSSERL. *Investigaciones Lógicas*, tomo I, Investigación Primera, Capítulo Primero, § 5, p. 322. Vale ainda ressaltar que somente em 1959 se iniciou o processo de publicação das *Investigações Lógicas* de Husserl em francês; ano em que se publicou os “Prolegômenos à Lógica Pura”. Infelizmente, não tivemos acesso à primeira parte do Tomo Segundo das *Recherches Logiques*, onde constam as Recherches I e II. Não obstante, podemos consultar o Tomo Primeiro das *Recherches*, que contém tanto os “*Prolégomènes à la logique pure*” quanto os prefácios, sendo que no prefácio à Segunda edição, de 1913, podemos confirmar que também a tradução francesa distingue de forma bastante clara aqueles dois termos, embora esta tradução seja posterior à introdução de Foucault. Além disto, podemos consultar *Sur la Théorie de la Signification*, Curso do Verão de 1908, onde Husserl aprofunda, amplia e readequa várias das teses das *Investigações Lógicas*. Neste Curso, Husserl distingue de forma indubitável expressão de significação; cf. neste Curso o § 3b, p. 33s, onde Husserl define a natureza da expressão: “Por expressão, é preciso compreender aqui simplesmente o signo sensível, aparecendo normalmente de uma maneira sensível. (...) Nós distinguimos aí as situações que merecem então de ser observadas: as palavras são objetividades sensíveis; (...) Precisamente, portanto: os aparecimentos de palavra (e, de um maneira mais geral, as representações de palavra) são os suportes de atos de significação”. Conferir ainda em *Sur la Théorie de la Signification*, § 4, “Caractérisation phénoménologique du genre particulier de connexion entre les consciences de son de mot et de signification”, p. 40; § 8, “Le concept de signification phénoménologique (phansique) et le concept de signification phénoménologique (ontique)”, pp. 53-62; e Apêndice II, “Conscience de son de mot et conscience de mot”, p. 175. Conferir também o artigo de Peter SIMONS, “Meaning and Language”, p. 108.

estrutura básica – seu objetivo primeiro na Introdução ao livro de Binswanger era seguramente outro – ainda que se tratasse de uma temática fundamental enquanto pressuposto à sua análise. De qualquer modo, certamente, Foucault se diferencia de Husserl, uma vez que já vislumbrava a significação destituída de um estatuto ontológico específico e privilegiado em relação aos signos; a saber: de uma idealidade que precede e a qual se reportam intencional e teleologicamente os gestos e as palavras. No entanto, como veremos, Foucault ainda aceita, na Introdução, o tema da imanência da significação à existência subjetiva, bem como a sua condição de significação última; isto é, não condicionada por causas antecedentes e, ao mesmo tempo, condição fundamental enquanto condição originária de significações. Em outras palavras: uma aceitação da imanência da significação à finitude. Mas antes vejamos mais detalhadamente como Foucault apresenta a fenomenologia da significação em Husserl.

As duas modalidades de signo são ao mesmo tempo “inversas e complementares”, uma vez que são capitais para uma “compreensão global”, como observa Foucault,⁶ sendo que o índice não tem significação, mas indica de modo oblíquo o sentido presente no signo (verbal) como seu indicado.⁷ O índice, embora não tenha significação, indica sempre um signo que a tenha. Trata-se, portanto, de uma relação de sinal na medida em que o indicado, isto é o signo verbal, sustenta o índice “para um ser pensante” em uma situação objetiva, a saber, “que umas coisas *podem* ou *devem* existir, *porque* outras coisas são dadas”⁸; quer dizer, trata-se de uma associação psicológica e subjetiva entre o índice e a “expressão”,⁹ ou “significação”. Em suma, para Foucault: é a relação entre o gesto e a palavra,¹⁰

⁶ Michel FOUCAULT, “Introduction”, in: *Dits et Écrits*, tome I, p. 75.

⁷ Ibidem, p. 75: “Por si mesmo, o índice não tem significação, e só pode adquiri-lo por uma maneira segunda, e pela via oblíqua de uma consciência que o utiliza como sinal, como referência ou como baliza”. Sobre a relação de sinal entre o índice e o signo, conferir também Edmund HUSSERL. *Investigaciones Lógicas*, tomo I, Investigación Primera, Capítulo Primero, § 2, p. 316.

⁸ Edmund HUSSERL. *Investigaciones Lógicas*, tomo I, Investigación Primera, Capítulo Primero, § 2, p. 317. Conferir também *Sur La Théorie de la Signification*, especialmente o § 6, pp. 48-51, sobre o papel da objetividade – ou situação objetiva – na sustentação semântica das expressões (e, por conseguinte, dos índices).

⁹ Ibidem, § 5, p. 322.

¹⁰ Esta relação entre o gesto e a palavra é o que se pode apreender do próprio exemplo apresentado por Foucault (Michel FOUCAULT, “Introduction”, in: *Dits et Écrits*, tome I, p.74-75), e que parece estar em consonância com o exemplo proposto por Husserl (Edmund HUSSERL. *Investigaciones Lógicas*, tomo I, Investigación Primera, Capítulo Primero, § 5, pp. 322-323). Contudo, Husserl faz

sustentada objetivamente por uma “estrutura essencial”, isto é, “sobre uma situação atual que existe ou vai existir ou venha existir”¹¹.

Dado que o objetivo maior de Foucault na Introdução é dar conta de como Binswanger propõe uma fenomenologia do sonho e do imaginário, ele alude para a necessidade que o psicólogo e o psiquiatra têm, ao efetuar uma tal fenomenologia, “de distinguir os elementos de indicação que, para o analista, podem designar uma situação objetiva [ou objetividade] que eles balizam e, por outro lado, os conteúdos significativos que constituem, do interior, a experiência onírica.”¹² Ou seja: uma vez que somente as expressões verbais têm significação e de que é a partir delas, como indicados, que os índices se sustentam no âmbito do sentido ao analista – como por exemplo as reações corpóreas que acompanham um discurso qualquer (como as manifestações de raiva, alegria, carinho, tristeza e outras) –, tem que se admitir que é necessário a presença da expressão verbal como condição objetiva de significação – e, deste modo, considerar fenomenologicamente o sonho é considerá-lo enquanto significação e, portanto, como linguagem. Mas e quando os índices se referem às nossas vivências privadas, como as experiências oníricas? Como tomá-las objetivamente, quando são, hipoteticamente, da ordem do subjetivo?

Daí que Foucault se interroga pelo conceito de “conteúdo significativo” e pela sua relação com o “conteúdo imaginário”, onde ele relembra que não se deve cometer o mesmo equívoco da psicanálise freudiana por não distinguir o sentido e a imagem, isto é, tomando-as como idênticas sob a égide do conceito de “símbolo”. “É preciso buscar – afirma Foucault – a essência do ato significativo para além e antes mesmo da expressão verbal ou da estrutura de imagem nas quais

uma distinção radical entre significações (enquanto objetos universais e, portanto ideais), linguagem e pensamento na medida que estes são limitados em relação àquele; para tanto conferir Edmund HUSSERL. *Investigaciones Lógicas*, tomo I, Investigación Primera, Capítulo IV, §§ 31-35, pp. 393-400. É bem provável que Foucault estivesse atento a tais nuances da teoria husserliana da significação, mas preferiu omiti-las em virtude do contexto da Introdução; ou talvez porque já vislumbrasse os perigos metafísicos desta distinção porquanto Husserl a embasava na idealidade da significação. Conferir, sobre a tese husserliana da idealidade da significação o Apêndice XIX de *Sur la Théorie de la Signification*, pp. 254-275.

¹¹ Michel FOUCAULT, “Introduction”, in: *Dits et Écrits*, tome I, p.75.

¹² Michel FOUCAULT, “Introduction”, in: *Dits et Écrits*, tome I, p. 76.

toma forma”.¹³ E a essência mesma deste ato não está nele próprio e sim no objeto visado intencionalmente, quer por meio de juízos ou indicado ostensivamente; mais precisamente, está na unidade ideal do objeto visado na “designação significativa”,¹⁴ seja como *objeto científico* (*Objekt*) ou como *enfrentado* (*Gegenstand*).¹⁵ Mas isto não implica em reduzir o ato significativo a uma visada intencional, uma vez que “se efetuando na atualidade do significante, a virtualidade intencional se abre sobre novas virtualidades”.¹⁶ Portanto, não há propriamente um objeto antecedente ao visar, mas um objeto que se faz atual no ato significativo, enquanto ato judicativo, e em sua estrutural geral no próprio visar do ato.

É importante salientar que para Foucault a fenomenologia husserliana, em oposição à psicanálise freudiana, estabelece uma distinção entre conteúdo significativo (ou como ele dirá em seguida “estrutura da indicação objetiva”) – enquanto expressão e significação – e ato significativo mesmo; e mais que isso: é neste ato significativo que se encontra aquela atualidade do significante e que confere objetividade tanto às palavras quanto às imagens para uma consciência enquanto sujeito, enquanto “eu”, enquanto “se declina em primeira pessoa”; ou como Foucault dirá em seguida, “é o ato expressivo mesmo que uma análise fenomenológica faz surgir sob a multiplicidade das estruturas significativas”.¹⁷

Contudo, isto implica numa situação paradoxal: é necessário superar a fenomenologia husserliana para dar conta filosoficamente de

¹³ Michel FOUCAULT, “Introduction”, in: *Dits et Écrits*, tome I, p. 76.

¹⁴ Michel FOUCAULT, “Introduction”, in: *Dits et Écrits*, tome I, p. 76.

¹⁵ Sobre a distinção entre *Objekt* e *Gegenstand* na primeira fase da fenomenologia de Husserl, principalmente as *Investigações Lógicas*, conferir Wilhelm SZILASI, *Introducción a la Fenomenología de Husserl*, pp. 23ss, e André DE MURALT, *La Idea de la Fenomenología: el ejemplarismo husserliano*, pp. 131-138. Deve-se observar nesta distinção a importância que Husserl confere ao que definiu como “objeto científico”, que tem uma relação de homologia com os signos significativos contidos nos juízos científicos (quer dizer, já em Husserl aparece uma concepção de ciência enquanto linguagem). Certamente Foucault estava ciente da importância que Husserl conferia à sua teoria do signo para sua teoria do conhecimento científico quando escreveu a Introdução ao livro de Binswanger; daí encontrarmos tanto na Introdução quanto em outros textos proto-arqueológicos de Foucault a presença temática da questão da compreensão, principalmente na análise do estatuto de cientificidade da psicopatologia e da psicologia. Mas isto é uma discussão que será melhor detalhada no capítulo sobre a recepção foucauldiana da fenomenologia do conhecimento na fase proto-arqueológica.

¹⁶ Michel FOUCAULT, “Introduction”, in: *Dits et Écrits*, tome I, p. 77.

¹⁷ Michel FOUCAULT, “Introduction”, in: *Dits et Écrits*, tome I, p. 78.

compreender o “ato expressivo”. Esta situação paradoxal se dá pois a fenomenologia recoloca, por um lado, a questão da “significação no contexto do ato expressivo que lhe funda” mas impede, por outro, qualquer ligação entre o ato significativo e toda e qualquer forma de indicação objetiva. Ou seja: a fenomenologia permite uma análise das imagens e da imaginação (de maneira genérica: de nossas vivências privadas e subjetivas), mas perde qualquer possibilidade de análise objetiva pois não tem condições de dar conta da realidade “exterior”, objetiva, tomando-a como contexto de uma consciência e, portanto, como seu parâmetro de compreensão. Seria o caso, então, de interpretar a crítica foucauldiana como uma crítica realista ao psicologismo, *malgré lui*, e ao construtivismo idealista da fenomenologia husserliana? Talvez, o que é bastante interessante se lembrarmos da tendência nominalista de *Histoire de la Folie*.¹⁸ No entanto, a nosso ver, o mais relevante aqui consiste provavelmente em que Foucault detecta a oposição problemática entre imanência e transcendência do objeto do conhecimento, que Husserl já vislumbrara em *A Idéia da Fenomenologia* (1907),¹⁹ com todas as suas matizes e variações, mas também muito antes, já com as *Investigações Lógicas*.²⁰ Deste modo, onde Husserl via um problema passível de solução mediante o recurso à consciência transcendental enquanto consciência constituinte da significação e do conhecimento (conferindo assim uma idealidade ao objeto do conhecimento, já que ele é a pura significação) – ou ainda antes, mediante sua teoria da intencionalidade (apresentada na Quinta Investigação) – Foucault via um problema sem solução, pelo menos por dois motivos: (a) por um

¹⁸ Vale atentar, porém, que a tendência nominalista de *Histoire de la Folie* se justifica apenas quando atentamos para as configurações e reconfigurações semânticas atribuídas à loucura e ao louco, mas que, de certa forma, conflita com uma hipótese presente também nesse livro na qual se toma a loucura de um ponto de vista ontológico, isto é, enquanto condição e experiência originárias. Voltaremos inevitavelmente a esta questão no terceiro capítulo desta Tese, quando discutirmos a posição foucauldiana, em *Histoire de la Folie*, frente à semântica husserliana.

¹⁹ Edmund HUSSERL, *A Idéia da Fenomenologia*, Segunda Lição, pp. 58-61 (pp. 33-35 do original)

²⁰ Isto é, no exato sentido de que a imanência do objeto consiste na sua caracterização enquanto objeto intencional de um ato, ou de uma vivência intencional; donde Husserl conclui que a existência do objeto intencional nada mais é que a própria intenção do objeto; daí a sua imanência. Para tanto conferir Edmund HUSSERL, *Investigaciones Lógicas*, tomo II, Investigación Quinta, Capítulo II, §§ 11 (pp. 175-179), 20 (pp. 214-219) e “Apêndice a los parágrafos 11 y 20” (pp. 224-228). Cf. também a edição francesa de Husserl, *Recherches Logiques*, Tome 2, Deuxième Partie, Recherche V, Chapitre II, §§ 11 (pp. 172-178), 20 (pp. 217-223) et “Appendice aux §§ 11 et 20” (pp. 228-231). Cf. também Carlos Eduardo MALDONADO, *Introducción a la Fenomenología a Partir de la Idea del Mundo: La*

lado, não se podia contar com uma idealidade da significação, já que para Foucault não se pode permitir-lhe um caráter ontológico, ou seja, a tese da significação como entidade ou realidade é descabida; e (b) por outro lado, ao restringir o objeto intencional à constatação da existência fática da intencionalidade, Husserl constringia qualquer possibilidade de leitura fenomenológica a partir de uma condição ou de um contexto objetivo, como a realidade ou o mundo, caracterizando-se portanto como uma abordagem meramente intimista e privada, em nada se diferenciando do psicologismo que tanto criticara nos *Prolegômenos às Investigações Lógicas*. Em suma: a fenomenologia corta todas as relações com qualquer possibilidade de indicação objetiva (o contexto exterior, o espaço e o tempo, a alteridade), de tal modo que a compreensão fenomenológica repousa suas condições de possibilidade na interioridade subjetiva:

“A compreensão – observa por conseguinte Foucault – só será então definida na fenomenologia como uma retomada sobre o modo da interioridade, uma nova maneira de habitar o ato expressivo; ela é um método para se restituir nele, jamais um esforço para situá-lo. (...) A fenomenologia é feliz por fazer falar as imagens; mas ela não deu à ninguém a possibilidade de se compreender a linguagem”²¹

Desse modo, Foucault critica a fenomenologia husserliana pois a considera carente de fundamento. A fenomenologia husserliana apresentou uma teoria da significação bem mais razoável que a psicanálise no que tange à análise do índice e das imagens, ao reportá-las à significação presente na linguagem, nas palavras. Contudo, a fenomenologia tomou a significação como um fundamento suposto em si mesmo, elidindo portanto a questão de sua condição de possibilidade; isto é, esquivando-se de refletir sobre o que Foucault chama de “estruturas essenciais da indicação” sobre as quais se baseiam as expressões significativas e os índices.²² Contudo, podemos afirmar com bastante segurança que Foucault não está propriamente correto, visto que Husserl discute diversos

filosofia de Husserl, p. 42.

²¹ Michel FOUCAULT, “Introduction”, in: *Dits et Écrits*, tome I, pp. 78-79. Voltaremos a destacar esta questão da compreensão no Segundo Capítulo da Primeira Parte de nossa Tese, na qual discutiremos a questão do conhecimento na recepção foucauldiana da fenomenologia husserliana.

²² Michel FOUCAULT, “Introduction”, in: *Dits et Écrits*, tome I, p. 79.

aspectos da semântica, inclusive o aspecto *dêitico* das expressões,²³ o que se aproxima bastante daquelas estruturas da indicação, tão reclamadas por Foucault. De qualquer modo, segundo Foucault, falta à fenomenologia um tratamento temático mais detalhado da significação, na medida em que ela se esquia de analisar suas causas, pois toma a significação como uma realidade específica, isto é, a realidade de uma idealidade pura, que é aceita sem o menor questionamento por Husserl (a tal ponto que é para ele um referencial teleológico, um *telos*, às demais realidades e à própria subjetividade transcendental²⁴); ainda que imanente a uma vivência, em suma, a uma consciência.

É neste ponto, também, que Foucault compreende o projeto da *Daseinsanalyse* de Binswanger como uma superação teórica à fenomenologia de Husserl, na medida em que propõe a passagem da antropologia – a partir da análise dos sonhos mediante as imagens trazidas à vigília da consciência – à ontologia, mediante a “redução transcendental do imaginário”.²⁵ Quer dizer, a descoberta da existência humana enquanto “presença no mundo”,²⁶ enquanto origem fundamental:

“Assim se efetua a passagem da antropologia à ontologia, donde se confirma aqui que não evidencia uma separação *a priori*, mas um movimento de reflexão concreta. É a existência mesma que, na

²³ Edmund HUSSERL, *Sur la Théorie de la Signification*, “Appendice I (aux Chapitres 1 et 2)”, p. 172.

²⁴ Edmund HUSSERL, *A Idéia da Fenomenologia*, Quinta Lição, p. 106 (pp. 74s, no original); e *Crise des Sciences Européennes et la Phénoménologie Transcendentale*, § 9, pp. 28s, 37-42. Conferir a observação de André DE MURALT sobre isto, em sua *La Idea de la Fenomenología: el ejemplarismo husserliano*, p. 6: “o objeto de que fala Husserl é um objeto suspenso pela *epoché* e reduzido a seu sentido puro. (...) a correlação consciência-objeto é mais exatamente a correlação consciência-sentido objetivo, e a constituição transcendental é uma doação de sentido.”

²⁵ Michel FOUCAULT, “Introduction”, in: *Dits et Écrits*, tome I, p. 117. O tema da redução transcendental é proposto, ao que parece pela primeira vez, por Husserl em *A Idéia da Fenomenologia*, Terceira Lição, pp. 67-80 (pp. 41-52 no original); mas também foi objeto primaz de discussão em *Ideas Relativas a una Fenomenología Pura y una Filosofía Fenomenológica [Ideen I]*, Sección Segunda, Cap. IV, §§ 56-62, pp. 131-144.

²⁶ A expressão é seguramente de origem heideggeriana, já que Foucault e Verdeaux optaram em traduzir o neologismo heideggeriano *Dasein*, ao qual Binswanger recorre, por “presença”, como eles mesmos atestam numa nota no início do texto: “Em concordância com o autor, traduzimos *Dasein* por ‘presença’. Seguramente esta tradução não pretende valorizar as coordenadas espaço-temporais que situariam a existência no *hic et nunc* de uma objetividade; mas ela nos assinalou mais validamente que a habitual ‘existência’ para restituir em sua estrutura significativa o termo alemão *Dasein* (‘ser-aí’). Isso que exprime a ‘presença’, não é por sua vez a faticidade de um existência em situação (presença aqui), e, ao mesmo tempo, sua abertura a um mundo (presença no mundo)?” (Ludwig BINSWANGER, *Le Rêve et l'Existence*, p. 131). Sobre a tradução do supracitado termo conferir Martin HEIDEGGER, *Ser e Tempo*, Primeira Parte, Segundo Capítulo, § 12: “Caracterização prévia do ser-no-mundo a partir do ser-em como tal”, e também Didier ÉRIBON, *Op. Cit.*, p. 58.

direção fundamental da imaginação, indica seu próprio fundamento ontológico.”²⁷

Em suma: para Foucault, a fenomenologia de Husserl é incapaz de efetuar satisfatoriamente uma fenomenologia do imaginário,²⁸ uma vez que não propicia uma teoria da significação que contemple tanto as expressões verbais quanto os gestos e as imagens; pois ao possibilitar uma compreensão das imagens e dos gestos ela perde, paradoxalmente, a capacidade de compreender as próprias significações. O fato de Foucault entender que tal limite de alcance teórico é uma falta de fundamento está assentado no próprio espírito dos discípulos de Husserl que, sorvendo teoricamente as intuições do mestre ao mesmo tempo as consideravam carentes de fundamento ontológico. Neste sentido, todo trabalho fenomenológico posterior a Husserl costumava apresentar um teor ontológico: Heidegger²⁹ é um bom exemplo disto. Assim como Binswanger, ao menos para Foucault. E como negligenciar os ecos heideggerianos na Introdução ao livro de Binswanger?³⁰ Portanto, Foucault ainda está longe de suas futuras críticas à fenomenologia; por enquanto, a sua crítica é uma tomada de posição à favor de Binswanger contra Husserl; contudo, sem romper com o espírito motivador da fenomenologia.

²⁷ Michel FOUCAULT, “Introduction”, in: *Dits et Écrits*, tome I, p. 109. Neste mesmo sentido pode-se ler o que Foucault afirma logo no início da Introdução à *Le Rêve et l'Existence*, pp. 66-67: “É claro que uma antropologia desse estilo só pode fazer valer seus direitos mostrando como pode-se articular uma análise do ser-homem sobre uma analítica da existência: problema de fundamento, que deve definir, na segunda, as condições de possibilidade da primeira; problema de justificação que deve valorizar as dimensões próprias e a significação autóctone da antropologia. (...) a análise existencial de Binswanger evita uma distinção *a priori* entre ontologia e antropologia”.

²⁸ A crítica foucauldiana também se dirige neste ponto contra Sartre, em seu livro *L'Imaginaire. Psychologie Phénoménologique de l'Imagination*, por seu entendimento da imagem como a “designação – mesmo negativa e sobre o modo do irreal – do real mesmo” (p. 110); para tanto cf. Michel FOUCAULT, “Introduction”, *Dits et Écrits*, tome I, pp. 110-114. Cf. também Frédéric GROS, *Foucault et la Folie*, p. 24: “segundo Foucault, a imaginação não assegura uma irrealização do mundo mas a retomada do movimento pelo qual a existência se dá um mundo”.

²⁹ Sobre esta questão em Heidegger, conferir Martin HEIDEGGER, *Ser e Tempo*, §§ 3,4, e 6.

³⁰ Jean ZOUNGRANA, Michel Foucault, *Un parcours croisé: Lévi-Strauss, Heidegger*, pp. 265s, 273-275.

2. Doença, Existência e Significação: A Leitura Foucauldiana da Fenomenologia da Significação em *Maladie Mentale et Personnalité*

Enquanto na Introdução à *Le Rêve et l'Existence*, Foucault se posicionava em prol da proposta de análise de Binswanger em oposição tanto a Freud quanto a Husserl; em *Maladie Mentale et Personnalité*, ele buscou assinalar os elementos, a um só tempo existenciais e ontológicos, que caracterizam tanto a consciência quanto o universo patológico do doente mental, exatamente em consonância com a sua leitura de Binswanger. Esta unidade entre consciência e mundo (tomamos aqui “universo” e “mundo” como sinônimos) forma uma estrutura. Uma relação estrutural bastante similar àquela apresentada por Husserl em *Krisis* na medida que se privilegia tanto as coisas e o mundo (ainda que numa primeira acepção Husserl trate do mundo mediante sua estrutura espaço-temporal, sendo pois, um mundo de objetos), bem como a sua respectiva consciência, na condição de serem “as estruturas formais mais gerais do mundo da vida”.³¹ Além disto, a exposição foucauldiana é, em suas formas gerais, bastante próxima da análise noético-noemática³² de Husserl em *Ideen I*, uma vez levada a cabo a redução fenomenológica.³³

É precisamente para esta relação estrutural entre o doente, enquanto consciência mórbida, e o seu mundo patológico que o psicólogo, utilizando-se do modelo fenomenológico de compreensão (enquanto método) – e da reconstituição –, deve se voltar como sua tarefa peculiar. É o que Foucault afirma:

“E por esta **compreensão**, trata-se de restituir, ao mesmo tempo, a experiência que o doente tem de sua doença (a maneira pela qual

³¹ Edmund HUSSERL, *La Crise des Sciences Européennes et la Phénoménologie Transcendentale*, § 37, pp. 161-163.

³² Foucault mesmo recorre a estes conceitos tipicamente husserlianos. Cf. Michel FOUCAULT, *Maladie Mentale et Personnalité*, p. 62. Cf. também Gary GUTTING, *Michel Foucault's Archaeology of Scientific Reason*, p. 58: “Em MMP, Foucault esboça esta fenomenologia em termos de divisão padrão de análise noética (da ‘consciência enferma’) e análise noemática (do ‘mundo patológico’).”

³³ Edmund HUSSERL, *Ideas Relativas a una Fenomenología Pura y una Filosofía Fenomenológica [Ideen I]*, Sección Tercera, Cap. III e IV, §§ 87-127, pp. 210-305. No § 98, p. 240, Husserl deixa bem claro essa estrutura noético-noemática: “Antes de mais nada, toda vivência é de tal forma que existe em principio la posibilidad de visá-la e a sus ingredientes, e igualmente, na direção oposta, ao noema, digamos, à árvore vista enquanto tal. O dado nesta direção da visada sem dúvida es, em si e dito logicamente, um objeto, mas um objeto absolutamente *não-independente* Seu esse consiste exclusivamente em seu ‘*percipi*’.”

ele se vive como indivíduo doente, anormal ou sofredor), e o universo mórbido para o qual se abre esta consciência da doença, o mundo que ela visa ao mesmo tempo que a **constitui**. **Compreensão** da consciência doente, e **reconstituição** de seu universo patológico, tais são as duas tarefas de uma fenomenologia da doença mental.”³⁴

No que tange à consciência que o doente tem de sua própria doença, o primeiro aspecto a ser notado é de que ela é “original” – isto é, no sentido de que é origem e não condicionada, como veremos a seguir –, diferenciando-se absolutamente do mito de que a loucura é uma ignorância de si mesma – de que o doente não se percebe como tal, em contraposição à consciência médica da doença. O médico, ou o psicólogo, voltam-se à doença objetivando-a, isolando-a por um lado; e por outro restituindo-lhe em uma série de causa e efeito, ou ainda tomando-a como um processo. O doente mesmo, e principalmente o louco (ou seja, o doente mental)³⁵ tem uma consciência não de que está doente, mas de que está inserido na doença, e de que é a partir de sua inserção que se reconhece como tal. A consciência patológica da doença é um “reconhecimento alusivo, percepção difusa de um cenário mórbido no fundo do qual se destacam os temas patológicos, tal é o modo de [sua] consciência ambígua.”³⁶

Estas variações de significado e de interpretação que o doente confere à sua doença são descritas por Foucault assim: a) O doente dá à sua doença (e a reconhece deste modo) elementos orgânicos ou pseudo-orgânicos; assim, o doente confina a sua doença nos limites de seu corpo, buscando a um só tempo vencê-la e não se reconhecer nela. b) “O doente reconhece que o processo mórbido incorpora-se à sua personalidade. Mas de um modo paradoxal”, pois ele é capaz de reconhecer e de descrever a gênese de seu mal, quer em sua história individual, social ou mesmo evolutiva, “mas, ao mesmo tempo, vê no começo da doença a explosão de uma existência nova que altera profundamente o sentido de

³⁴ Michel FOUCAULT, *Maladie Mentale et Personnalité*, pp. 55-56; grifo nosso.

³⁵ O que significa dizer que, em *Maladie Mentale et Personnalité*, louco e doente mental não são necessariamente distintos para Foucault. Como poderemos notar na segunda parte desta Tese, em *Histoire de la Folie* esta identidade foi radicalmente questionada e superada, iluminada por uma visão mais arqueológica.

³⁶ Michel FOUCAULT, *Maladie Mentale et Personnalité*, pp. 56-57.

sua vida, com o risco de ameaçá-la”.³⁷ c) O doente reconhece seu mundo mórbido “numa quase objetividade” (a expressão é de Foucault), como realidade; uma outra realidade que não elimina o mundo “normal”, mas que se justapõe a ele de maneira irredutível – os elementos que povoam os dois mundos não se misturam num só, de tal modo que o doente jamais os confunde, sendo que para ele suas alucinações e delírios são tão reais quanto as pessoas que estão à sua volta.³⁸ d) Em casos crônicos de esquizofrenia, essa ambigüidade dos dois mundos vivenciados pelo doente pode apresentar não somente uma justaposição de realidades à consciência patológica; também pode implicar numa inversão das realidades, de tal modo que o mundo normal por ele abandonado se esvanece configurando-se de modo “fantasmático”, permanecendo esta impressão mesmo depois de curado, “tanto que a realidade só é apreendida disfarçada, caricaturada e metamorfoseada, no sentido restrito do termo, no modo do sonho”.³⁹

No que tange ao mundo mórbido ao qual o doente tem consciência, e que toda psicologia de origem fenomenológica tem que se ater, Foucault observa quatro estruturas que o compõem:

Primeiramente, Foucault aponta para suas *formas temporais* que podem ser de três ordens: no caso da paranóia, tudo o que o doente pode apreender de seu passado e de seu próprio presente não serve de garantia alguma contra um futuro ameaçador e iminente; no caso da mania, o tempo reduz-se, por fragmentação, ao tempo presente, ao momentâneo, perdendo qualquer relação quer com o passado quer com o futuro; por fim, há o tempo para o esquizofrênico, que se configura entre o tempo do paranóico e o do maníaco, escapando-lhe pelo “mito de uma eternidade vazia”.⁴⁰

³⁷ Michel FOUCAULT, *Maladie Mentale et Personnalité*, p. 58.

³⁸ Michel FOUCAULT, *Maladie Mentale et Personnalité*, p. 59.

³⁹ Michel FOUCAULT, *Maladie Mentale et Personnalité*, p. 60; na mesma página e seguinte Foucault conclui assim suas descrições da consciência patológica da doença, em particular da doença mental: “A doença mental, quaisquer que sejam suas formas, os graus de obnubilação que comporta, implica sempre numa consciência da doença; o universo mórbido não é jamais um absoluto no qual se aboliram todas as referências ao normal; pelo contrário, a consciência doente desdobra-se sempre, por si mesma, numa dupla referência, quer ao normal e ao patológico, quer ao familiar e ao estranho, seja ainda ao singular e ao universal, seja, finalmente, à vigília e ao onirismo”. É sobre este paradoxo fundamental que se instaura a natureza exclusivamente subjetiva, “incomparável” como dissera Binswanger, do mundo mórbido em relação ao mundo “normal”.

⁴⁰ Michel FOUCAULT, *Maladie Mentale et Personnalité*, p. 62.

Em seguida, Foucault analisa a *estrutura espacial* do mundo mórbido. Às vezes, o espaço se apresenta ao doente (como no caso dos delírios e alucinações) como se não houvessem distâncias, onde o perto e o longe, e o interior e o exterior se misturam de tal forma que já não se lhes pode reconhecer com precisão; não há movimento de um ponto ao outro mas uma mobilidade imediata e uma fluidez completa dos pontos de referência. Outras vezes, “o espaço torna-se insular e rígido”, de tal modo que as coisas e os objetos que ocupam tal espaço perdem qualquer coerência e significação; perdem, inclusive sua condição de utensílios, sendo apenas dados. É deste modo que os esquizofrênicos vivenciam seus delírios de limites: “a importância dada aos limites, às fronteiras, aos muros, a tudo que enclausura, fecha e protege é função da ausência de unidade interna na disposição das coisas.”⁴¹

A terceira estrutura do mundo perturbado pela loucura e pela doença é o *mundo sócio-cultural*. Nesta perturbação, o outro perde para o louco (no caso do esquizofrênico e o do psicastênico) sua condição de alteridade, de *alter-ego*, sua condição social, reduzindo-se a um “Estranho”⁴² que o louco ignora completamente. É o que Foucault chamou de “desrealização simbólica do outro”.⁴³ No caso das alucinações paranóicas, o outro se torna absoluto, a multidão se torna máscara desse outro absoluto: o Perseguidor. Deste modo, Foucault resume:

“Máscaras da psicastenia, máscaras do delírio alucinatório: é na monotonia das primeiras que começa a se perder a variedade dos rostos humanos; é sob os perfis inumeráveis das segundas que se encontra, única, estável e carregada de um sentido implacável, a experiência delirante do alucinado”.⁴⁴

Por fim, a última estrutura que compõe o mundo mórbido é o próprio *corpo* do doente. Nas perturbações mentais, o corpo deixa de ser centro de

⁴¹ Michel FOUCAULT, *Maladie Mentale et Personnalité*, p. 63.

⁴² Michel FOUCAULT, *Maladie Mentale et Personnalité*, p. 64; atente-se que a palavra francesa *l'Étranger* pode ser traduzida para o português tanto como “O Estranho” quanto “O Estrangeiro”; uma vez que se tem então as duas acepções pode-se notar que, para o louco, quando o outro é reduzido a uma condição de estranho/estrangeiro, ele (o outro) é retirado do universo mórbido, não compartilhando com o louco do mesmo mundo, o que coaduna com aquela justaposição do real que o louco efetua, apontando, assim, para uma coerência interna do mundo da loucura e da própria consciência louca.

⁴³ Michel FOUCAULT, *Maladie Mentale et Personnalité*, p. 64.

⁴⁴ Michel FOUCAULT, *Maladie Mentale et Personnalité*, p. 65.

referência ao mundo; nelas, algumas vezes, a consciência do corpo se altera de tal modo que o doente não reconhece seu corpo como o seu próprio, mas como um objeto qualquer que lhe é exterior; outras vezes, chega-se a perder totalmente qualquer noção de propriedade com o seu corpo, reconhecendo-se apenas como uma vida incorpórea e uma existência imortal, a ponto de não mais se considerar inserido no mundo (que, embora esteja perturbado, é um mundo de corpos).

Foucault conclui assim que só a partir da análise conjunta do mundo mórbido e de sua respectiva consciência que se pode voltar às tentativas explicativas da loucura e das patologias psicológicas em geral, pois “o mundo mórbido constitui com efeito o solo existencial da doença mental”,⁴⁵ configurando-lhe como tal (o mundo mórbido pode, assim, ser compreendido como a condição, a causa existencial da doença), infligindo ao louco o abandono do mundo “normal” e confinando-o em um mundo interior e privado – que é o próprio mundo mórbido – de qualquer relação intersubjetiva.

“Mas esta existência mórbida – observa Foucault – é marcada, ao mesmo tempo, por um estilo muito particular de abandono ao mundo: perdendo as significações do universo, perdendo sua temporalidade fundamental, o sujeito aliena esta existência no mundo onde resplandece sua liberdade; não podendo deter-lhe o sentido, abandona-se aos acontecimentos; neste tempo fragmentado e sem futuro, neste espaço sem coerência, vê-se a marca de uma destruição que abandona o sujeito ao mundo como a um destino exterior.”⁴⁶

Isto que Foucault exige de uma fenomenologia da doença mental é delineado por ele mesmo no quarto capítulo de *Maladie Mentale et Personnalité* (e que nós buscamos aqui expor seus principais movimentos). O que esta descrição chama a atenção?

Primeiramente, que o mundo patológico se configura ao doente como **seu** mundo, no qual ele está plenamente inserido e no qual seus referenciais existenciais obedecem uma coerência interna, ainda que suplante as leis da lógica ou da natureza (física, química ou biológica). É um mundo tão real quanto qualquer outro para o louco; mas que, a despeito da “validade” e da analogia estrutural com

⁴⁵ Frédéric GROS, *Foucault et la Folie*, p. 15.

⁴⁶ Michel FOUCAULT, *Maladie Mentale et Personnalité*, pp. 68-69.

outros mundos possíveis, tem uma característica peculiar: é a própria realidade do doente, não porque é sua propriedade, mas porque é determinante de sua patologia e principalmente de sua existência. É exatamente por isto que este mundo mórbido pode ser compreendido enquanto “mundo ambiente” – ou circundante – enquanto condição de possibilidade, ou ainda enquanto horizonte indeterminado, mas determinável, de experiências.⁴⁷ Contudo, onde Husserl via um inevitável e insolúvel conflito entre consciência e realidade de tal forma que “se abre um verdadeiro abismo de sentido”,⁴⁸ porquanto para ele o mundo sempre tem como referência a consciência (atual);⁴⁹ Foucault identificava uma relação estrutural mais coordenada e harmoniosa, na qual tanto a consciência quanto o seu mundo circundante interagem numa relação de referenciação recíproca, sem que, contudo, o doente deixe de se referir de algum modo ao mundo normal – mesmo que rompendo com ele.⁵⁰ Daí o paradoxo da referência enferma ao mundo saudável.

E o traço característico deste paradoxo consiste no fato de que, para o doente mental, nenhuma outra realidade lhe parecerá tão real quanto a sua mesma; as demais serão ou fantasmagorias, ou fantasias,⁵¹ ou até mesmo outras realidades justapostas à sua e que se vê obrigado a vivê-las; mas nenhuma delas

⁴⁷ Edmund HUSSERL, *Ideas relativas a una Fenomenología Pura y una Filosofía Fenomenológica* [*Ideen I*], Sección Segunda, Cap. III, § 47, p. 110.

⁴⁸ Ibidem, § 49, p. 114.

⁴⁹ Ibidem, § 49, p. 113 e § 51, p. 118.

⁵⁰ É bastante provável que, neste ponto, Foucault se distancia de Husserl, buscando amparo na ontologia fenomenológica de *Sein und Zeit*, de Heidegger e sua analítica do ser-no-mundo (*In-der-Welt-Sein*); e seguramente respaldado pelo próprio Binswanger, ao caracterizar que “a expressão de mundo, de cosmo, não deve significar o mundo (objetivo) [...] mas o estado (subjetivo) da união ($\chi\omicron\iota\nu\omicron\varsigma$) e da dispersão ($\rho\acute{\epsilon}\iota\omicron\varsigma$)” (*Le Rêve et l'Existence*, p. 179s); isto é, na medida em que uma fenomenologia dos fenômenos patológicos toma tais fenômenos não de forma isolada mas “sempre sobre o pano-de-fundo de um Eu, de uma pessoa ou, dito de outro modo, [...] como expressão ou manifestação imanente de tal ou tal pessoa. [...] Temos então diante de nós uma pessoa modificada sobre o plano ético ou, se se quiser, sobre o plano da intuição do mundo e nós vemos a sala de estar [*salle à parler*] como meio de expressão desta concepção pessoal de mundo” (Ludwig BINSWANGER, “De la Phénoménologie”, *Introduction à l'Analyse Existentielle*, p. 105s).

⁵¹ Vale atentar para o análise que Husserl faz da vivência da fantasia (obviamente aos olhos de uma consciência “normal”) em *A Idéia da Fenomenologia*, Quinta Lição, pp. 99-100 (p. 69 no original), que não se distingue totalmente da vivência da percepção; ao contrário, lhe é estruturalmente análoga: “é evidente que mesmo quando os exemplos subjacentes estão dados nas percepções, não se toma precisamente em consideração o que atribui o rótulo ao dado da percepção: a existência. A fantasia, porém, não só atua de modo semelhante para a consideração das essências, mas também parece conter em si mesma *dados singulares* e, claro, dados efetivamente evidentes”. Conferir também o artigo de um dos grandes discípulos de Husserl, Eugen FINK, “Ré-Présentation et Image. Contribution a la phénoménologie de l'irréalité”, *De la Phénoménologie*, pp. 15-93.

se auto-fundamenta, antes precisam ser fundamentadas pela realidade mórbida do louco. O mundo mórbido é, para o doente, condição de possibilidade e condição ontológica por excelência. Por isso Foucault entendia o projeto fenomenológico de Binswanger como uma proposta de superação ontológica da antropologia, sem contudo implicar numa ruptura entre antropologia e ontologia, e sim num processo de continuidade.⁵² Ocorre, portanto, uma inversão fenomenológica e, por conseguinte, existencial, entre a realidade e a fantasia – o que, seguramente, era inconcebível para Husserl.⁵³

O mundo patológico tem uma relação com a consciência mórbida do louco diversa da simples relação entre sujeito e objeto, típica das relações gnosiológicas. Pois o mundo não é um simples objeto nem um conjunto de objetos relacionados e organizados entre si. A relação que o doente trava com o seu mundo é uma relação de vivência, o doente vive num mundo patológico e precisa dele para viver com um mínimo de coerência e sentido, ainda que de uma maneira privada. Neste sentido, o mundo patológico é um “mundo da vida” (*Lebenswelt*)⁵⁴, isto é como “a fonte da significatividade possível, já sempre dada e que, contudo, se atualiza sempre de novo na significação que constitui”.⁵⁵

O mundo mórbido é a totalidade das vivências mórbidas do louco, e como tal é a sua própria realidade. Estas vivências, ainda que mórbidas, ou fantasiosas (embora não as sejam para o doente mesmo, a não ser para seu médico ou psicólogo), podem ser interpretadas mediante o que Husserl chamou de “atos de pensamento” – mais gerais que os atos cognitivos – no qual os fenômenos enquanto objetos intencionais são dados e constituídos pela consciência;⁵⁶ mesmo

⁵² Michel FOUCAULT, “Introduction”, *Dits et Écrits*, tome I, p. 109.

⁵³ Edmund HUSSERL, *Méditations Cartésiennes*, Troisième Méditation, §§ 25 e 26, p. 104s.

⁵⁴ O neologismo “mundo da vida”, “mundo vivido” (*Lebenswelt*), que pode ser adequadamente aplicado nesta fenomenologia da doença mental que Foucault desenvolve aqui, foi elaborado por Husserl a partir de um debate crítico com Heidegger, sendo que foi mais trabalhado na *Crise das Ciências Europeias e a Fenomenologia Transcendental* (1950, póstumo), embora já apareça nas Quarta e Quinta das *Meditações Cartesianas* (1954, póstumo). Esse neologismo é criado no âmbito de uma fenomenologia da constituição transcendental (cf. Wilhelm SZILAZI, *Introducción a la Fenomenología de Husserl*, pp. 121-145), que tem em *A Idéia da Fenomenologia* seu início. Para tanto conferir Carlos Eduardo MALDONADO, “El Comienzo de la Fenomenología Transcendental”, pp. 85-120; bem como também de MALDONADO, *Introducción a la Fenomenología a partir de la Idea del Mundo: La Filosofía de Husserl*.

⁵⁵ Ernildo STEIN, “Mundo da Vida: Problema Epistemológico ou Questão Histórica”, p. 07.

⁵⁶ Edmund HUSSERL, *A Idéia da Fenomenologia*, Quinta Lição, pp. 102-103 (pp. 71-27 do original).

que seja a consciência de um doente dos nervos. De uma forma ou de outra, é a consciência que, partindo de suas vivências, constitui simbolicamente os seus objetos intencionais e, por conseguinte, também seu mundo. Essa constituição se dá mediante a doação de sentido; ou melhor, é doação de sentido⁵⁷ ao objeto intencional (configurando-se assim, em sentido pleno, o fenômeno) por parte da consciência, enquanto subjetividade pura, resultante da redução fenomenológica.⁵⁸

Foucault efetua, de certo modo, uma operação similar àquela traçada por Husserl, na medida em que compreende que a consciência doente realiza uma espécie de redução de toda a realidade “normal” ou “saudável” como transcendente excluindo-a de todos os seus elementos transcendentais, para restituí-la e constituí-la a partir de suas vivências imanentes – ao menos aquelas que concebidas como imanentes. Portanto, o sujeito psicológico, o doente mental, ao conceber seu próprio “mundo da vida” (*Lebenswelt*) é esta subjetividade pura; e é sob tal condição que vivencia seu próprio *Lebenswelt* e a si mesmo como tal (ipseidade), sendo-lhe, desse modo, objetivos. Trata-se de uma consciência

Sobre a distinção dos atos de pensamento e atos cognitivos, conferir nesse texto p. 106 (p.75 do original).

⁵⁷ Deve-se observar que, embora Husserl se volte com mais atenção a uma fenomenologia do conhecimento, ele não desconsidera outras possibilidades de constituição do objeto intencional, isto é, do fenômeno; conferir Edmund HUSSERL. *A Idéia da Fenomenologia*, Quinta Lição, p. 102 (p. 71 do original): “Na **percepção** com a sua retenção constitui-se o *objeto temporal originário*; só numa tal consciência pode o tempo ser dado. (...) na **fantasia**, e também na percepção, constitui-se, prescindindo da posição de existência, o conteúdo de intuição no sentido da *essência* singular. E a isto acrescentam-se – para logo de novo se recordarem – os **atos categoriais**, que são aqui sempre o pressuposto dos enunciados evidentes. As formas categoriais (...) remetem para formas do pensamento, mediante as quais, porém, quando se constroem adequadamente, e com base em atos elementares que importa enlaçar sinteticamente, vêm à consciência certos dados: estados de coisas desta ou daquela forma ontológica” (grifo nosso). Conferir também Carlos Eduardo MALDONADO. “El Comienzo de la Fenomenología Transcendental”, p. 108: “O conceito de constituição nem sempre é unívoco em Husserl, embora permaneça como um conceito ‘operatório’. Há em Husserl uma evolução do conceito de constituição; porém, apesar da multivocidade deste conceito, é claro – e será sempre claro na obra de Husserl – que a **constituição** designa uma **doação adequada do sentido** do objeto. E que, correlativamente, **o objeto não se revela como o que é senão enquanto é constituído**. A compreensão desta constituição pela consciência significa exatamente a tematização e a compreensão da **correlação**, em termos gerais, entre a consciência e o objeto, entre o sujeito e o mundo” (grifo nosso).

⁵⁸ Edmund HUSSERL. *A Idéia da Fenomenologia*, p. 70 (p. 43 do original): “Necessitamos aqui da redução, para que não se confunda a evidência do ser da *cogitatio* com a evidência de que existe a *minha cogitatio*, com a evidência do *sum cogitans* e coisas similares”. Neste ponto conferir também Maurice MERLEAU-PONTY, “As ciências do homem e a fenomenologia”, pp. 158-159: “A redução põe entre parênteses as relações espontâneas da consciência com o mundo, não para negá-las mas para compreendê-las. Essa redução refere-se ao mesmo tempo às manifestações do mundo exterior e ao eu do homem encarnado, do qual a fenomenologia vai buscar o sentido.”

transcendental que constitui a si mesma e seu mundo mórbido a partir de uma ruptura com o mundo normal: “os elementos mórbidos destacam-se então de seu contexto normal, e, fechando-se sobre si mesmos, constituem um mundo autônomo. Mundo que tem para o doente muitos sinais da objetividade.”⁵⁹

Por conseguinte, o louco não difere em nada de uma subjetividade psicológica saudável, na medida em que são pensadas enquanto consciência transcendental e constituintes de significações. A diferença ocorre na sua impossibilidade de transcender o seu próprio universo simbólico visando o acesso ao mundo do outro e ao *Lebenswelt* em sua objetividade universal, isto é, na intersubjetividade mais ampla possível; ou em termos husserlianos, numa relação de “intrafecção, de inteligência mútua”.⁶⁰ O doente mental permanece assim, numa espécie de existência “solitária” e refratária, impossibilitado de qualquer comparação com outrem.⁶¹

É essa natureza simultaneamente solitária e transcendental que Foucault delineia nas suas descrições da consciência e do universo mórbido do doente mental, em *Maladie Mentale et Personnalité*, e que coaduna perfeitamente com as suas considerações analíticas a respeito do sonho e sua condição originária, na Introdução à *Le Rêve et l'Existence*:

⁵⁹ Michel FOUCAULT, *Maladie Mentale et Personnalité*, p. 58.

⁶⁰ Edmund HUSSERL, *Ideas relativas a una Fenomenología Pura y una Filosofía Fenomenológica [Ideen I]*, Sección Segunda, Cap. III, § 48, p. 111. Aqui também se vislumbra uma radical diferença entre Husserl, de um lado, e Foucault e Binswanger de outro. Enquanto o primeiro conclui no § 48 das *Ideen I* a impossibilidade lógico-formal da existência de mundos, uma vez que “mundos empíricos faticamente separados se fundam mediante nexos de experiência atual em um só mundo”(ibidem), Foucault e Binswanger admitem outros mundos, como é o caso do mundo patológico em geral, e nas formas específicas da doença mental. O que eles salientam, é que o mundo mórbido tem como característica ser um mundo privado e privativo, diferentemente do mundo saudável que é comum e intersubjetivo. A intersubjetividade do mundo para eles, diversamente de Husserl, não consiste necessariamente na existência de um único mundo no qual pululam consciências e experiências, mas sim de que os elementos-componentes de um mundo particular podem ser compartilhados com outras consciências, de tal modo que os mundos (simbólicos) são intercambiáveis e “tangencialmente porosos” à outros mundos, reais ou possíveis.

⁶¹ Wilhelm SZILAZI, *Op. Cit.*, p. 129: “A psiquiatria analítico-existencial de Binswanger se propõe expressamente a tarefa de suprimir essa incomparabilidade”. Deve-se atentar que Szilazi não foi apenas um comentador de Husserl; mais que isso, ele foi, juntamente com Heidegger, um de seus maiores discípulos, atuando como seu assistente e ensinando com Martin Heidegger em Friburg. No que tange à afirmação, Szilazi estabeleceu uma relação de colaboração muito próxima com Binswanger, e é até possível que Foucault, em suas visitas ao psiquiatra suíço tenha esbarrado uma ou outra vez com Szilazi. Aliás, Foucault cita-o; cf. Michel FOUCAULT, “Introduction”, in: *Dits et Écrits*, tome I, p. 111.

“O mundo onírico é um mundo próprio, não naquele sentido que a experiência subjetiva desafia as normas da objetividade, mas no sentido em que se constitui sobre o modo originário do mundo que me pertence totalmente e que anuncia minha própria solidão. (...) O sonho em sua transcendência, e por sua transcendência, **desvela o movimento originário pelo qual a existência, em sua irreduzível solidão, se projeta para um mundo que se constitui como o lugar de sua história (...) A cosmogonia do sonho, é a origem da existência mesma.”⁶²**

3. Considerações Finais

O que se evidencia nas duas seções que compõem este capítulo? O que mostramos são elementos que sugerem uma vinculação muito forte entre Foucault e o movimento fenomenológico; em suma, o que se mostra é uma interface de Foucault inusitada porque pouco conhecida: mostra-se um Foucault que, em sua juventude, assumiu uma postura fenomenológica.

Na primeira seção, baseada na Introdução que Foucault escreveu ao livro de Binswanger, mostramos como Foucault se apropria de um modelo fenomenológico a partir de sua análise da teoria da significação exposta por Husserl em suas *Investigações Lógicas*. Nessa sua apropriação, o que se evidencia é a ruptura de Foucault com a fenomenologia husserliana por considerá-la carente de fundamento, principalmente por não tematizar as expressões significativas como fundamento das significações e dos gestos. Ora, estas expressões significativas são fundamentais – para a psicologia fenomenológica de Binswanger, de quem Foucault toma partido – na medida em que se vinculam ao sonho enquanto experiência onírica e originária à existência. De qualquer modo, é sobre a teoria semântica husserliana – ainda que não exclusivamente – que Binswanger formula sua abordagem fenomenológica das patologias mentais, não exclusivamente com intuito clínico, mas para teoricamente compreendê-las enquanto fenômenos que se reportam tanto a uma consciência quanto a um mundo, ambos caracterizados a partir do sonho. É também sobre a semântica husserliana que Foucault se volta para apresentar o Psiquiatra suíço; um voltar-se que não é de uma adesão

⁶² Michel FOUCAULT, “Introduction”, in: *Dits et Écrits*, tome I, pp. 90s (grifo nosso).

tranquila, mas que ainda é numa linguagem e numa estratégia argumentativa francamente fenomenológica.

Na segunda seção, expusemos de maneira sucinta a descrição que Foucault fez, em *Maladie Mentale et Personnalité*, da doença mental como experiência como existência mórbida e do mundo patológico como *Lebenswelt* dessa consciência e experiência doente. Esta descrição feita por Foucault, certamente, deve muito às intuições de Husserl e Binswanger, sendo que, neste caso, não se verifica entre os dois uma relação de conflito e oposição, mas sim de complementação (ainda que de uma maneira tensa), fundamentais à descrição foucauldiana. Mas esta exposição vai muito além dos limites de uma fenomenologia descritiva. É, mais apropriadamente, uma exposição fenomenológica tanto da estrutura fundamental entre consciência e realidade, quanto da constituição do mundo; e, neste sentido, o esboço noético-noemático formulado por Foucault é uma exposição seguramente fundada na fenomenologia transcendental husserliana.

Mas o que esta descrição noético-noemática da doença mental tem que ver com a teoria semântica de Husserl, considerada por Foucault na Introdução à *Le Rêve et l'Existence*? É que para Husserl, e isto tem reflexo na exposição foucauldiana em *Maladie Mentale et Personnalité*, a teoria da constituição consiste em teoria da constituição de sentido (*Sinn*) e de significação (*Bedeutung*). “Significação” é seguramente um termo ambíguo: primeiramente, denota o processo, ou ato de conferir significado a algo – que, em Husserl pode tanto ser uma coisa quanto uma palavra; embora, como vimos, não se pode dizer o mesmo de Foucault com sua exposição deste aspecto mais básico da semântica husserliana. Em segundo lugar, “significação” denota uma espécie de entidade, podendo ser correlata a alguma coisa ou não (similar às entidades matemáticas puras). O que, neste sentido, mostra o quão é limitada a caracterização da significação como “conferir significado a”, isto é, enquanto um ato ligado a uma vivência e, portanto, a um sujeito/consciência. De qualquer modo, e independente de considerarmos aqui quanto tempo Husserl levou para elaborar sua teoria semântica, devemos admitir que Foucault a considerou tematicamente una, uma vez que, já nesses dois textos, ele se utilizou de Husserl, de seus textos, mesmo

sem citá-los (o que é bastante típico de Foucault), como uma “caixa de ferramentas”, como ele disse certa vez. Ao tomá-las deste modo, Foucault parecia já vislumbrar os traços idealistas da teoria semântica husserliana nas *Investigações Lógicas*, quando este distinguia “expressão” de “significação”. Contudo, se aí parecia já haver alguma ressalva da parte de Foucault quanto ao idealismo husserliano; o mesmo já não se pode dizer quando ele formulava a tese de que o mundo patológico do doente mental poderia ser fenomenologicamente caracterizado tanto como horizonte de significações ao doente, quanto condicionado e constituído por este mesmo doente enquanto consciência transcendental, ainda que às avessas – já que constitui como real, como significativamente real, o mundo da imaginação, o mundo da fantasia, o mundo onírico. Mas invertida, só a relação entre o mundo imaginário e o mundo real... O sujeito, enquanto consciência desperta/sã ou enquanto consciência onírica/mórbida não são propriamente distintas: tanto uma como a outra podem ser tomadas como consciência transcendental que constitui/constrói simbolicamente seu mundo próprio, ainda que para isto tenha que se valer de “estados-de-coisa” objetivos, isto é, de objetividades significadas. Não importa: para Husserl e também para Foucault trata-se, temática e essencialmente, da mesma consciência: a consciência transcendental enquanto finitude – ou seja, enquanto condição de possibilidade de significações objetivas, atuais ou virtuais, efetivas e possíveis. Em outras palavras, se Foucault não aceita a idealidade das significações, conferindo-lhes, assim, um estatuto ontológico; por outro lado ele continua nos textos aqui analisados a aceitar outras teses caras à fenomenologia husserliana: a da imanência das significações, e o da finitude enquanto consciência transcendental e enquanto condição de possibilidade de constituição semântica das coisas e do mundo.

CAPÍTULO SEGUNDO

A RECEPÇÃO DA FENOMENOLOGIA DO CONHECIMENTO NA PROTO-ARQUEOLOGIA DE FOUCAULT

Neste capítulo, pretendemos investigar como Foucault formula em seus textos proto-arqueológicos um discurso pelo qual se aproxima de uma fenomenologia do conhecimento. Neste ínterim, a análise foucauldiana do conhecimento não se mostra propriamente original (dado que, já em Husserl, a questão do conhecimento ocupa uma posição capital); trata-se muito mais de uma aplicação das intuições fenomenológicas (em geral, proveniente das considerações de Husserl, Binswanger e Merleau-Ponty) ao campo da psicologia.

Desse modo, consideraremos a temática do conhecimento na Introdução à *Le Rêve et l'Existence*, no capítulo quarto de *Maladie Mentale et Personnalité*, ambos de 1954, e num artigo publicado em 1957, “La psychologie de 1850 à 1950”.¹

¹ Excluimos desta exposição o artigo “La Recherche Scientifique et la Psychologie”, também de 1957, visto que sua natureza não é exatamente teórica, e sim muito mais crítica, quando não polêmica (embora Foucault negue), já que nele, Foucault pretende atacar uma concepção estabelecida na França do que consiste psicologia “séria” ou “verdadeira”, ou mais precisamente “científica”. O que Foucault mostra é que a opção da psicologia pela pesquisa, e a partir dela, de um modelo de cientificidade, antecede a própria condição científica da psicologia; e que, na realidade tal opção não passa de uma concepção reducionista de ciência, que atende muito mais interesses sócio-econômicos e históricos (no sentido marxiano), e que se caracteriza muito mais como um processo de desmitificação. Cf. Michel FOUCAULT, “La Recherche Scientifique et la Psychologie”, *Dits et Écrits*, vol. I, p. 157.

1. A Leitura Foucauldiana da Fenomenologia do Conhecimento na Introdução a *Le Rêve et l'Existence*

No capítulo anterior já vimos o mérito que Foucault reconhecia à *Daseinsanalyse* de Binswanger, no que tange uma proposta de fenomenologia da significação que supera os limites teóricos tanto da psicanálise freudiana quanto da fenomenologia husserliana. Resta agora averiguar como Foucault ressalta o que julgou ser pertinente na análise de Binswanger no que diz respeito a uma fenomenologia do conhecimento.

Deste modo deve-se notar que, para Foucault, os limites teóricos da psicanálise e da fenomenologia husserliana, quanto às suas respectivas teorias do signo, tinham como consequência inevitável a dificuldade de instaurar um método interpretativo que desse conta de apreender o doente mental e sua doença naquilo que ela tem de peculiar e fundamental; a saber sua condição a um só tempo existencial e ontológica. Condição esta que coincide, para Binswanger, com o fundamento que estabelece as significações, como Foucault atesta nesta afirmação:

“Encontrar o fundamento comum às estruturas objetivas da indicação, aos conjuntos significativos, e aos atos de expressão; tal era o problema que punha a dupla tradição da fenomenologia e da psicanálise. Da confrontação entre Husserl e Freud nascia uma dupla problemática; **faltava-lhe um método de interpretação** que restituísse em sua plenitude os atos de expressão. O caminho da hermenêutica não devia se deter nos procedimentos de escritura que retém a psicanálise; ela devia ir até o momento decisivo onde a expressão se auto-objetiva nas estruturas essenciais da indicação; faltava-lhe bem mais que uma verificação, **faltava-lhe um fundamento**.

Este **momento fundamental onde se estabelecem as significações**, é o que Binswanger tentou evidenciar em *Le Rêve et l'Existence*.²

Portanto, ao confrontar a psicanálise e a fenomenologia husserliana Foucault identifica que os limites teóricos da psicologia são de duas ordens: são limites de método e limites de fundamento. Tais limites não se dão em separado, mas sim em conjunto e de modo indissociado. Ou ainda melhor: os limites de

² Michel FOUCAULT, “Introduction”. *Dits et Écrits*, vol. I, p. 79 (grifo nosso).

método e de fundamento são as duas faces da limitação de postular um modelo de conhecimento apto a interpretar o fenômeno psíquico em geral, e o sonho de forma a um só tempo particular e privilegiada naquilo que ele tem de peculiar e original – isto é, sem impor-lhe uma objetivação naturalista, transformando-o num fato psíquico (*seelisch*), passível de ser explicado pela psicopatologia, enquanto ciência natural, “quando se pode afirmar que as condições de sua origem são bem demonstradas”.³ Ora, segundo Foucault, o sonho não pode ser explicado nem interpretado nestes moldes, uma vez que ele se caracteriza por sua natureza condicionante e não-condicionada; o que o joga para além dos limites estabelecidos dos fatos naturais.

Esses dois limites, ou essa dupla face do mesmo limite, se colocavam para Binswanger tanto como uma falta quanto um desafio a ser superado. Mas por que Foucault os identifica e os considera em conjunto? Provavelmente, porque paira sobre Binswanger e Foucault a aura de Husserl, e como este compreendia o conhecimento. A questão do conhecimento para Husserl sempre foi, pelo menos já desde as *Investigações Lógicas*, a questão pelas condições de possibilidade da ciência em geral.⁴ Inquirir sobre as condições de possibilidade da ciência em geral coincide com o procedimento de investigar os seus fundamentos, implicados pela própria idéia de método.⁵ Para Binswanger, por sua vez, o método fenomenológico pode ser definido como o “caminhar passo a passo sobre o caminho que conduz do fato particular individual e empírico até a essência pura que é geral e supera o empírico”; ao que ele acrescenta de modo surpreendente, se comparado com a pretensão anti-naturalista e anti-psicologista dos *Prolegômenos às Investigações Lógicas*, “é somente aqui que começa o interesse da psiquiatria pela fenomenologia”;⁶ que ele descreve em cinco passos:

³ Ludwig BINSWANGER, “De la phénoménologie”, *Introduction à l'Analyse Existentielle*, p. 80.

⁴ Embora mais como um ato vivencial da consciência e, por conseguinte, do sujeito, do que propriamente na relação desta consciência com o mundo, isto é, seu aspecto noemático. Cf. Edmund HUSSERL, *Investigaciones Lógicas*, vol. I, “Prolegómenos a la Lógica Pura”, §§ 3, p. 65-66; cf. também Carlos Eduardo MALDONADO, *Introducción a la Fenomenología a Partir de la Idea del Mundo: La filosofía de Husserl*, p. 29.

⁵ Edmund HUSSERL, *Investigaciones Lógicas*, vol. I, “Prolegómenos a la Lógica Pura”, § 9, p. 56. Cf. também Wilhelm SZILASI (ainda que este se reporte principalmente à *Ideen III*), *Introducción a la Fenomenología de Husserl*, pp. 161s e 166.

⁶ Ludwig BINSWANGER, “De la phénoménologie”, *Introduction à l'Analyse Existentielle*, p. 87.

(a) a decomposição da percepção em sujeito que percebe e objeto percebido; (b) caracterização da percepção não a partir do objeto contido na percepção, mas sim no caráter intencional da consciência, voltada ao objeto; (c) limitação conceitual da intencionalidade da consciência ao que lhe é imanente; (d) a possibilidade de adquirir idéias essenciais sobre a consciência a partir da discriminação do conteúdo e do objeto da percepção; (e) “a passagem da via intuitiva dos fatos psico-fenomenológico à via intuitiva puramente fenomenológica das essências”.⁷

Todavia esta apreensão intuitiva por si só, não se configura, com Husserl, em conhecimento. O conhecimento é concebido por ele a partir de um sistema de signos, predominantemente semântico, de tal modo que se pode afirmar que conhecer é um ato que se dá mediante signos. Contudo, esta base semântica (trabalhada principalmente na primeira das *Investigações Lógicas*⁸) é condição necessária mas insuficiente ao conhecimento. Uma vez que, por definição, o conhecimento consiste na unidade estática entre o ato expressivo e o ato intuitivo, pelo qual se apreende – simultaneamente – o objeto;⁹ e de modo mais enfático, na unidade dinâmica – porque separados temporalmente – da intenção significativa e

Todavia, não se deve deixar de notar que sua definição do método fenomenológico é bastante tacanha e corre o risco de ser uma interpretação indutivista da mesma. No entanto, Binswanger sabia muito bem o que visava a fenomenologia e, com certeza, não eram os fatos ou os elementos empíricos, mas sim as significações enquanto idealidades semânticas fundamentais para qualquer ciência; daí a universalidade das mesmas e do que ele denominou “a intuição de uma essência pura” (BINSWANGER, “De la phénoménologie”, *Introduction à l'Analyse Existentielle*, p. 116), e que podem fundamentar, justificar, motivar e iluminar qualquer investigação psicopatológica, que pode se pretender fenomenológica – como é o caso da *Daseinsanalyse*, desenvolvida pelo psiquiatra suíço. Num sentido similar ao que apresentamos aqui, pode-se ler o artigo “Identité Personnelle et Folie. Husserl et Binswanger”, de Emmanuel Housset, que bem observa que “Binswanger encontra na fenomenologia husserliana o impulso que lhe conduziu a descrever a experiência delirante do interior e não mais do exterior. A radicalidade do método fenomenológico conduz Binswanger a romper com o naturalismo de uma psiquiatria que ainda é uma zoologia. A obra de Husserl, desembaraçando o eu puro como *a priori* concreto de toda vida constituinte, foi para Binswanger ‘o efeito cortante’ que lhe permitiu não fazer como Freud que, segundo ele, passara ‘ao lado do problema do *ipse* como ao lado de alguma coisa evidente’.” (Emmanuel HOUSSET, “Identité Personnelle et Folie. Husserl et Binswanger”, p.215). De algum modo, é possível que Foucault compartilhasse com Binswanger deste mesmo élan metodológico, como se pode notar em algumas passagens dos artigos “La Recherche Scientifique et la Psychologie” e “La psychologie de 1850 à 1950”.

⁷ Ludwig BINSWANGER, “De la phénoménologie”, *Introduction à l'Analyse Existentielle*, p. 115.

⁸ Deve-se atentar que a Primeira Investigação está em íntima relação com a Quinta e a Sexta das Investigações, como bem nos lembra Carlos Eduardo MALDONADO, *Introducción a la Fenomenología a Partir de la Idea del Mundo: La filosofía de Husserl*, p. 31.

⁹ Edmund HUSSERL, *Investigaciones Lógicas*, Investigación Sexta, Sección Primera, Capítulo Primero, § 6, p. 345. *Investigações Lógicas*, Sexta Investigação, Primeira Seção Capítulo Primeiro, §

do objeto intuído/intencionado.¹⁰ De qualquer modo o processo de conhecimento consiste num ato de **síntese** entre a doação de sentido e o objeto intuído, independente da forma em que se dá esta intuição;¹¹ mantendo patente, portanto, a base semântica do conhecimento.

Ora, admitir a base semântica (repetimos, como condição insuficiente) do conhecimento implica, dentre outras coisas, voltar-se a uma questão que ocupa um papel capital na fenomenologia husserliana; isto é, às condições de possibilidade da significação. E a questão pelas condições se transforma na questão pelo fundamento das significações. Por sua vez, é esta condição fundamental ao estabelecimento de significações que Binswanger objetivou descobrir mediante a sua análise existencial dos elementos oníricos no homem, enquanto existência, enquanto “presença”, como já atesta Foucault naquele texto citado há pouco. Entretanto, deve-se atentar para um detalhe importante. Quando Husserl coloca a questão dos fundamentos, eles remetem especificamente ao conhecimento; trata-se, pois, dos fundamentos do conhecer e da ciência. Com Binswanger e Foucault, porém, a questão dos fundamentos se coloca no âmbito da caracterização e da interpretação fenomenológica do ato de doação de sentido às coisas e à realidade; o que lhes (as coisas e a própria realidade) permite uma configuração simbólica ante o sujeito do ato de doação. Assim, podemos supor que eles deslocam a tese husserliana, “aumentando” a sua abrangência para além da vivência cognitiva, e se valendo dela para interpretar o louco/doente mental¹²

6, p. 24.

¹⁰ Edmund HUSSERL, *Investigaciones Lógicas*, Investigación Sexta, Sección Primera, Capítulo Primero, § 8, p. 353. *Investigações Lógicas*, Sexta Investigação, Primeira Seção Capítulo Primeiro, § 6, p. 29s.

¹¹ Husserl, no final do § 6 das *Investigações Lógicas*, sugere que a apreensão do objeto, isto é a intuição, pode se dar de vários modos, como a percepção, a imaginação e a fantasia. Em outros textos (como, por exemplo, *A Idéia da Fenomenologia*, de 1907), ele também sugere alguma equiparação estrutural entre a vivência cognitiva e outras formas de vivência “menos” racionais e mais psicológicas. Além disso, sobre a idéia do conhecimento enquanto ato de síntese, conferir Carlos Eduardo MALDONADO, *Introducción a la Fenomenología a Partir de la Idea del Mundo: La filosofía de Husserl*, pp. 61-65. Neste sentido, podemos dizer que Binswanger e Foucault não refutam a fenomenologia husserliana; apenas exploram sendas já indicadas por Husserl, readequando algumas de suas intuições para o contexto dessas sendas então exploradas.

¹² Até a redação de *Histoire de la Folie*, Foucault não parecia distinguir louco de doente, e loucura de doença mental; embora já houvesse alguma tensão nesta identificação, é bem provável que motivada por uma diferenciação já presente em Husserl e Binswanger, uma vez que visavam encontrar, para alguém do “objeto” doente mental, o sujeito louco. Para tanto, cf. Emmanuel

como consciência fundante. A psicologia e a psicopatologia não eram reflexivamente tematizadas por eles; apenas eram consideradas enquanto capazes ou não de apreenderem essa natureza transcendental e fundamental da consciência no processo de configuração simbólica de si e do mundo. Daí a preocupação com as problemáticas do método e do fundamento.

De qualquer modo, a análise binswangeriana do sonho é importante na medida que permite a descoberta da consciência enquanto condição transcendental às significações. Em outros termos, Binswanger descobre, segundo Foucault, que o sonho como experiência é extremamente original, a despeito de quaisquer interpretações psicológicas, e para além delas.¹³ A originalidade do sonho está embasada em sua opacidade a um mundo exterior, objetivo, isto é, o mundo da vigília; mas também – o que torna sua originalidade ainda mais radical – porque o “espírito que sonha faz uma experiência que não empresta de ninguém sua luz ou seu gênio”.¹⁴ Isto indica, portanto, não apenas uma autonomia da consciência sonhadora em relação às demais consciências e à realidade dita objetiva (seja ela natural ou sociocultural); trata-se, sim, de apontar para a condição fundante desta consciência. Daí sua natureza transcendental. O sonho é, portanto, uma experiência privilegiada: a experiência de doação de sentido. E para atingir tal objetivo, era necessário determinar o método desta análise dos sonhos. Urgia, então, um método que possibilitasse a apreensão das significações oníricas e de suas condições de possibilidade – e este método, como já vimos, provinha da fenomenologia husserliana. Em suma, a questão do conhecimento é uma questão de método e uma questão pelos seus fundamentos. Ora, a questão do fundamento em Binswanger e Foucault tem que ser buscada na subjetividade enquanto sonho. Para Foucault, este privilégio que Binswanger concedera ao onírico tinha uma grande importância, pois:

"Ele define a tentativa concreta da análise das formas fundamentais da existência: a análise do sonho não se esgota no nível de uma hermenêutica dos símbolos; mas, a partir de uma interpretação exterior que é ainda da ordem da decifração, ela poderá, sem ter de

HOUSSET, "Indentité personnelle et folie. Husserl et Binswanger", p.235.

¹³ Michel FOUCAULT, "Introduction". *Dits et Écrits*, vol. I, p. 81.

¹⁴ Michel FOUCAULT, "Introduction". *Dits et Écrits*, vol. I, p. 82.

se esquivar em um filosofia, alcançar a compreensão das estruturas existenciais. O sentido do sonho se desdobra de maneira contínua do código da aparência às modalidades da existência."¹⁵

Quer dizer: embora Foucault já vislumbre algumas dificuldades numa certa hermenêutica – numa hermenêutica que ele chama "dos símbolos" –, ele mantém-se ligado à temática do conhecimento enquanto compreensão (na medida em que ela é apreensão de sentido¹⁶), conceito nuclear a qualquer fenomenologia do conhecimento e a qualquer hermenêutica como seu método primaz.¹⁷ Não se trata para ele de encontrar símbolos e significações originais, mas de encontrar sob e nas significações a experiência e a existência que, mediante sua condição de doadoras de significações, são originais e transcendentais. Em suma, o método fenomenológico enquanto método de compreensão permite à psicopatologia e a psiquiatria um outro estatuto de cientificidade – não naturalizada – enquanto uma abordagem para a apreensão compreensiva da subjetividade como outro¹⁸ e como condição fundamental às significações. O que se apreende compreensivamente é a condição fundamental da subjetividade onírica (e, por conseguinte, também a delirante e a patológica em geral).

Quando Foucault aponta para a preeminência da compreensão para a análise Binswangeriana dos sonhos, ele afirma também que a teoria da relação entre sentido e símbolo que o psiquiatra suíço exige é de similar importância. Foucault evidencia assim que, na *Daseinsanalyse*, teoria e método caminham juntos, formando portanto uma unidade. Deste modo, a teoria da relação entre sentido e símbolo é de uma outra ordem lógica, diversa da descoberta e da descrição: ela é da lógica da compreensão, na medida em que é uma "ciência das significações que não tem relação imediata com o mundo real do sentido comum,

¹⁵ Michel FOUCAULT, "Introduction". *Dits et Écrits*, vol. I, p. 68.

¹⁶ Emerich CORETH, *Questões Fundamentais de Hermenêutica*, p. 52.

¹⁷ Sobre o primado da compreensão à fenomenologia e à hermenêutica conferir Hans-Georg GADAMER, *Verdad y Método*, pp. 331-377; Emerich CORETH, *Questões Fundamentais de Hermenêutica*, pp. 45-104; e Martin HEIDEGGER, *Ser e Tempo*, §§ 7, 31-33, e 61-62.

¹⁸ Opinião similar encontramos no artigo de Housset sobre a relação entre Husserl e Binswanger, a partir da loucura: "A questão da loucura como questão limite reconduz à possibilidade mesma de pensar outrem" (Emmanuel HOUSSET, "Identité personnelle et folie. Husserl et Binswanger", p. 216).

mas que explicita a estrutura da constituição de seu sentido";¹⁹ isto é, que visa apreender suas condições existenciais e transcendentais de constituição.

Ora, tais condições são identificadas na subjetividade onírica. Não num "quase-sujeito" determinado e constituído por um passado traumático e imerso numa pseudo-objetividade, porquanto é uma desfiguração da natureza subjetiva de uma existência patológica; mas na qualidade de um sujeito constituinte das "significações eventuais do sonho", manifestando-se, assim, "como o devir e a totalidade da existência mesma".²⁰ Não se trata, portanto, de efetuar um levantamento das causas que propiciaram uma patologia psicológica qualquer, da qual o sonho é apenas a sua manifestação mórbida.²¹ Trata-se, para a *Daseinsanalyse*, de compreender o sonho e o imaginário como experiências: experiências em que o sujeito²² se realiza como condição transcendental de sua própria realidade – enquanto definida em termos simbólicos – e, por conseguinte, de si mesmo:

"Sonhar – afirma Foucault – não é uma outra forma de fazer a experiência de um outro mundo; é para o sujeito que sonha a maneira radical de fazer a experiência de seu mundo, e se esta maneira é neste ponto radical, é que a existência não se anuncia aí como sendo o mundo. O sonho se situa neste momento último onde a existência é ainda seu mundo, (...) É por isto que a análise do sonho é decisiva para trazer à luz as significações fundamentais da existência."²³

O texto em questão não é suficientemente claro na sua exposição; contudo, parece que Foucault estabelecia uma relação entre o mundo "objetivo" e o mundo onírico. Trata-se de uma oposição que não é exatamente da ordem do objetivo/subjetivo, uma vez que o mundo onírico não permite uma permeabilidade, uma abertura, ao mundo "objetivo". O que não significa dizer que o louco, ou o sujeito onírico – as duas figuras paradigmáticas identificadas nesse modelo de

¹⁹ André DE MURALT, *La Idea de la Fenomenología*, pp. 6 e 138.

²⁰ Michel FOUCAULT, "Introduction". *Dits et Écrits*, vol. I, p. 98.

²¹ Como Freud procedera, por ocasião da análise do segundo sonho de Dora, em *Cinq Psychanalyses*, e que Foucault menciona; cf. Michel FOUCAULT, "Introduction". *Dits et Écrits*, vol. I, p. 96.

²² Vale observar como Foucault define o sujeito do sonho; Cf. Michel FOUCAULT, "Introduction". *Dits et Écrits*, vol. I, p. 100: "O sujeito do sonho ou a primeira pessoa onírica, é o sonho mesmo, é o sonho integralmente".

psicologia e de psicopatologia caracteristicamente fenomenológicas defendidas por Foucault e Binswanger – numa oposição tão radical que lhe seria impossível um mundo seu.²⁴ Ao contrário, experiência onírica é a experiência de um mundo que é próprio, uma vez que indica o "si mesmo" do sujeito,²⁵ a ipseidade da existência onírica enquanto sua condição transcendental/fundamental. E de modo similar ocorre com a loucura em geral. Deste modo, a efetivação, o momento presente da experiência onírica, configura-se por sua objetividade ao sujeito do sonho.

2. A Leitura Foucauldiana da Fenomenologia do Conhecimento em *Maladie Mentale et Personnalité*

Uma das hipóteses caras à *Daseinsanalyse* de Binswanger, sob a ótica de Foucault, consiste em tomar o imaginário, e por generalização, o fenômeno psicológico em si mesmo como elemento caracterizador e essencial do homem enquanto existência.

Para isto é necessário abrir mão de uma teoria psicológica "científica", baseada em modelos naturalistas, e que se considera apta a apresentar princípios explicativos (ou seja, leis) do fato mórbido – quer enquanto fato da natureza, quer em homologia à ela. Tampouco é possível voltar-se à história do indivíduo para encontrar tais princípios explicativos; dado que o fato patológico, especificamente a angústia precede a própria história individual como seu fundamento.²⁶ É a partir deste contexto que Foucault encerra o capítulo terceiro – "La Maladie et l'Histoire Individuelle" – de *Maladie Mentale et Personnalité*; e para introduzir o quarto capítulo, "La Maladie et l'Existence" (sobre o qual nos deteremos

²³ Michel FOUCAULT, "Introduction". *Dits et Écrits*, vol. I, pp. 100s.

²⁴ Como às vezes dá a entender o artigo de Emmanuel Housset, embora este afirme que "A melancolia se caracteriza por um estilo de perda, uma perda do mundo da vida (...) No entanto, na loucura há sim constituição de um mundo que para o louco é real, que possui um caráter de evidência sem a menor dúvida. Há também, como na experiência normal, a presunção que a experiência continuará a se constituir segundo o mesmo estilo, mas segundo o estilo da perda" (sic!) (Emmanuel Housset, "Indentité personnelle et folie. Husserl et Binswanger", p. 223).

²⁵ Novamente, concordamos com Housset ao afirmar que "O sujeito só se revela ao revelar o mundo a si mesmo" (Emmanuel Housset, "Indentité personnelle et folie. Husserl et Binswanger", p. 233).

²⁶ Michel FOUCAULT, *Maladie Mentale et Personnalité*, p. 52. Foucault toma aqui a angústia como

aqui), conclui: “A análise da evolução situava a doença como uma virtualidade; a história individual permite encará-la como um fato do devir psicológico. Mas é preciso agora compreendê-la em sua necessidade existencial.”²⁷

O motivo desta afirmação está em que a angústia supera os limites das pretensões explicativas de psicologias que se baseiam principalmente no modelo evolucionista, bem como supera a psicanálise (que se volta à história individual para dar conta das patologias psicológicas). Supera não apenas porque Foucault considera estes modelos explicativos teoricamente limitados; a angústia a supera pois está aquém da própria natureza evolutiva e da própria história individual do homem, servindo-lhes de “referência” para a sua compreensão. Neste sentido é que Foucault exige um novo rigor à psicologia, fugindo do que posteriormente (exatamente em 1957, em “La Psychologie de 1850 à 1950”) chamará de “prejuízo naturalista”;²⁸ ele exige inclusive uma mudança de estilo: que se abandone as pretensões explicativas e que se adote métodos de compreensão.

Tais métodos de compreensão – usados pela “psicologia fenomenológica”²⁹ – são necessários para que se resgate aquilo que escapou às explicações “científicas” das psicologias; isto é, que se resgate a angústia como “a experiência fundamental que domina todos os processos patológicos”.³⁰ E para tanto, o que se apreende deste método é sua singularidade frente àqueles modelos psicológicos que ultrapassa: a compreensão fenomenológica da angústia em particular, e das patologias psicológicas em geral, não capta o doente objetivamente; antes, reconhece-o como consciência, ainda que mórbida, em sua relação com o seu mundo patológico (do qual tem consciência³¹).

modelo exemplar às suas incursões analíticas sobre a psicologia, psiquiatria e psicopatologia.

²⁷ Michel FOUCAULT, *Maladie Mentale et Personnalité*, p. 52.

²⁸ Michel FOUCAULT, “La Psychologie de 1850 à 1950”, *Dits et Écrits*, vol. I, p. 122.

²⁹ Michel FOUCAULT, *Maladie Mentale et Personnalité*, p. 54: “Na medida em que compreender quer dizer, ao mesmo tempo, reunir, apreender de pronto, e penetrar, esta nova reflexão sobre a doença é, antes de tudo, ‘compreensão’: foi este o método usado pela psicologia fenomenológica”.

³⁰ Michel FOUCAULT, *Maladie Mentale et Personnalité*, p. 54.

³¹ Michel FOUCAULT, *Maladie Mentale et Personnalité*, pp. 56-57: a consciência patológica da doença é um “reconhecimento alusivo, percepção difusa de um cenário mórbido no fundo do qual se destacam os temas patológicos, tal é o modo de consciência ambígua, cuja reflexão fenomenológica deve analisar as variações.”

Quer dizer, o psicólogo, balizado por essa compreensão fenomenológica, se relaciona com o doente e com sua doença, sem o típico distanciamento objetivo e objetivante das ciências, isto é, sem explicar o fato mórbido ou como uma regressão no processo evolutivo ou como um efeito da tensão entre a angústia no tempo presente e a neurose infantil (passado). Ao mesmo tempo, esse psicólogo não se confunde com o doente, tomando a doença não como um fato mórbido em si mesmo mas como uma experiência existencial vivida pelo enfermo; trata-se portanto de uma relação intersubjetiva entre o psicólogo e o doente, na qual o que se revela é, não propriamente um doente, ou objetivamente uma doença. Fenomenologicamente, o que se evidencia, o que se revela ao psicólogo é um outro – com o mesmo estatuto transcendental de consciência. Karl Jaspers, em sua *Psicopatologia Geral*, é para Foucault o exemplo dessa modalidade de relação que é a compreensão,³² e que consiste em resgatar esta consciência peculiar (a consciência mórbida do doente mental) na sua abertura a um mundo patológico por ele mesmo construído.³³

Mais precisamente, a compreensão fenomenológica da doença – da qual o psicólogo não pode se privar com risco de cometer erros de interpretação e de análise –, na medida em que objetiva tanto a doença quanto o doente mental exclui este último de sua condição de absoluta e radical estranheza.³⁴ E mais do que isto: a compreensão fenomenológica remete o doente à condição de alteridade em relação ao psicólogo enquanto sujeito, enquanto consciência que se efetua em uma

³² Michel FOUCAULT, *Maladie Mentale et Personnalité*, p. 55: “Deve-se a Jaspers o mérito de ter mostrado que a compreensão pode estender-se muito além das fronteiras do normal e que a compreensão intersubjetiva pode atingir o mundo patológico na sua essência”.

³³ Michel FOUCAULT, *Maladie Mentale et Personnalité*, pp. 55-56: “Compreensão da consciência doente, e reconstituição de seu universo patológico, tais são as duas tarefas de uma fenomenologia da doença mental.”

³⁴ Não deixa de ser significativo como Foucault, já numa postura mais crítica com relação à fenomenologia, no Prefácio à primeira edição de *Histoire de la Folie*, termina citando o Poeta francês René Char: “Companheiros patéticos que murmurais ao castigo, ide com a lâmpada apagada e devolvei as jóias. Um novo mistério canta em vossos ossos. **Desenvolvei vossa estranheza legítima.**” (Michel FOUCAULT, “Préface”, *Dits et Écrits*, vol. I, p. 167 (grifo nosso). De qualquer modo, esta postura de Foucault em *Histoire de la Folie* tem que ser relativizada, visto que ele já cita Char na Introdução à *Le Rêve et l'Existence*, o que, seguramente já é um indicativo da importância de Heidegger (e que também foi fenomenólogo, se é que em algum momento chegou realmente a romper com ela) nos seus primeiros escritos, bem como de uma linha de continuidade existente entre a Introdução e *Histoire de la Folie*. Para tanto, cf. Michel FOUCAULT, “Introduction”. *Dits et Écrits*, vol. I, pp. 116-119; também sobre a relação entre Char e Foucault, cf. Jean ZOUNGRANA,

modalidade de conhecimento e, portanto, também como vivência ou *cogitatum* (como diz Husserl em *A Idéia da Fenomenologia*).

Isto não quer dizer em absoluto que se trata de um rompimento radical com os princípios explicativos da doença mental enquanto um fato mórbido que pode apresentar causas naturais ou mesmo proveniente da história de vida pessoal do enfermo. Mais corretamente, o método fenomenológico da compreensão antecede às explicações científico-naturais e mesmo psicanalíticas da doença mental. Pois é sobre a análise do mundo mórbido e de sua consciência patológica que se pode voltar às tentativas explicativas da loucura e das patologias psicológicas em geral, porque, como observa Foucault, “o mundo mórbido não é explicado pela causalidade histórica (refiro-me à da história psicológica), mas esta só é possível porque este mundo existe: é ele que promove o vínculo do efeito e da causa, do anterior e do ulterior”.³⁵ E é este mundo mórbido que configura a doença mental ao psicólogo e ao fenomenólogo; é ele que permite que o psicólogo objetive a doença mediante o abandono do mundo “normal”³⁶ que afeta o louco confinando-o em um mundo interior e privado (que é o próprio mundo mórbido) de qualquer relação intersubjetiva. O grande desafio da fenomenologia da compreensão aplicada à psicologia é, portanto, superar este isolamento e este fechamento do louco e de seu mundo em relação ao mundo normal e saudável, conferindo-lhe uma permeabilidade à outrem (especialmente na figura do psicólogo), atribuindo-lhe intersubjetividade.

Contudo, deve-se atentar para os termos mesmos dessa intersubjetividade. Ela é estabelecida não pelo louco mesmo, que não sai de seu isolamento ao mundo. É ao psicólogo que cabe esta tarefa. Assim, a compreensão é um procedimento de apreensão desse mundo mórbido, realizado pelo psicólogo – sem fazer uma distinção *a priori* entre normal e patológico – descobrindo

Michel Foucault, *un Parcours Croisé: Lévi-Strauss, Heidegger*, pp. 249-256.

³⁵ Michel FOUCAULT, *Maladie Mentale et Personnalité*, p. 68. Cf. também Frédéric GROS, *Foucault et la Folie*, p. 15: “o mundo mórbido constitui com efeito o solo existencial da doença mental”.

³⁶ Emmanuel Housset interpreta este mundo “normal” como “mundo comum”, uma vez que é marcado pela intersubjetividade transcendental das consciências que nele habitam. Cf. Emmanuel HOUSSET, “Indentité personnelle et folie. Husserl et Binswanger”, p. 232.

exatamente essa condição privada do mundo mórbido como sua condição fundamental. Afirma precisamente Foucault:

“Mas o mórbido manifesta-se no decorrer da investigação, como caráter fundamental deste universo. É na realidade, um mundo cujas formas imaginárias, e até oníricas, sua opacidade a todas as perspectivas da intersubjetividade, denunciam como um ‘mundo privado’, como um *ἴδιον κόσμον* (*idion kósmos*).”³⁷

Portanto, o mundo mórbido se coloca ao psicólogo como um mundo opaco e intransponível a qualquer correlação intersubjetiva, resistindo então a qualquer apreensão compreensiva.³⁸ Porém não de uma maneira absoluta, dado que o psicólogo consegue, com base naqueles pressupostos fenomenológicos, acessar o mundo privado da doença. Ora, se o psicólogo consegue efetuar tal ligação mediante o processo fenomenológico da compreensão, ele também já começa a atuar como terapeuta; pois sua tarefa compreensiva lhe impele a ser a ponte de ligação entre o mundo patológico e o mundo saudável, impondo àquele um caráter intersubjetivo que tende a dissolver sua condição patológica, quer dizer, privada. Assim, a compreensão fenomenológica não só antecede os princípios explicativos da doença, pautados quer em pressupostos evolutivos ou “históricos”, como também lhes possibilita que sejam aplicados como terapia de cura. Daí a sua pertinência, já que a compreensão fenomenológica não se coloca como alternativa teórica e terapêutica, mas como pressuposto de base à qualquer explicação teórica e à qualquer procedimento terapêutico aplicado ao doente mental.

Isto coloca uma questão interessante para se pensar fenomenologicamente o conhecimento a partir de Foucault. Como temos visto até

³⁷ Michel FOUCAULT, *Maladie Mentale et Personnalité*, p. 68. É bastante ilustrativo acerca da unidade temática do quarto capítulo daquele livro e da introdução ao livro de Binswanger o fato de que Foucault termine esta afirmação citando Binswanger em *Le Rêve et l'Existence*: “Os que estão acordados têm um mundo único e comum (*ένα καί κοινόν κόσμον*); o que dorme volta-se para seu próprio mundo (*εἰς ἴδιον ἀποστρέφεται*).” O trecho em questão lembra em muito as considerações – na medida que podem ser tomadas como seu pressuposto – de Husserl a propósito da “vida de vigília” em *La Crise des Sciences Européennes et la Phénoménologie Transcendentale*, § 37, p. 162: “viver significa constantemente viver-na-certeza-do-mundo. Viver desperto significa a estar desperto para o mundo, estar constante e atualmente ‘consciente’ do mundo e de si mesmo enquanto vivendo no mundo, vivenciar efetivamente e executar realmente a certeza do ser do mundo.”

³⁸ Michel FOUCAULT, *Maladie Mentale et Personnalité*, p. 55: “A característica da doença mental, em oposição ao comportamento normal, não é exatamente de poder ser explicada, mas resistir a qualquer compreensão.”

então, se é possível estabelecer uma relação entre Foucault em seus textos proto-arqueológicos e Husserl, esta relação passa indubitavelmente pela leitura que aquele fez de Binswanger. É a partir deste quadro intrincado de relações, ainda que não exclusivamente, que podemos falar de uma fenomenologia foucauldiana, ou de um Foucault fenomenólogo, por paradoxal que pareça uma tal afirmação. E se considerarmos o recorte aqui estabelecido, isto é, de buscar identificar uma abordagem da questão do conhecimento, temos que nos perguntar qual o paralelo desta leitura foucauldiana com a concepção husserliana do conhecimento. Obviamente, uma série de elementos considerados por Husserl não aparecem nos textos de Foucault desse período; até porque, em princípio, não era este o seu objetivo; mas sim se valer das intuições fenomenológicas para pensar um outro modelo de psicologia enquanto conhecimento que não passasse pelo crivo positivista, dominante na França do Pós-Guerra. É com este propósito que Foucault faz seu elogio à Binswanger.

Husserl, na Sexta das *Investigações Lógicas*, na qual culmina suas “incursões epistemológicas”, toma como um de seus termos finais a questão da evidência e da verdade.³⁹ Já vimos antes como ele caracteriza o conhecimento enquanto ato objetivante que se apresenta como uma relação estática (nominal) e uma relação dinâmica – enquanto o conhecimento é um ato objetivante que se processa gradativamente, por complementos ou plenificações (*Erfüllung*); o que dá ao conhecimento uma natureza acumulativa diante de sua relação com o objeto visado. O fim deste processo é, de um ponto de vista ideal a doação absoluta do objeto mesmo, ou adequação.⁴⁰ O ideal da adequação tem como título a evidência – que é, por sua vez, um ato objetivante, uma vez que é o “ato da síntese de coincidência mas perfeita”, cujo correlato objetivo é a verdade.⁴¹ Não nos cabe considerar aqui os múltiplos significados que podem ser atribuídos ao conceito de

³⁹ Edmund HUSSERL, *Investigaciones Lógicas*, Sexta Investigación, Sección Primera, Capítulo Quinto, § 39, pp. 445-450.

⁴⁰ Edmund HUSSERL, *Investigaciones Lógicas*, Sexta Investigación, Sección Primera, Capítulo Tercero, § 29, p. 420: “A representação intuitiva *representa seu objeto adequadamente*, quer dizer, com um conteúdo total intuitivo de tal plenitude, que a cada elemento do objeto, tal como é mencionado nesta representação, corresponde um elemento representante do conteúdo intuitivo.”

⁴¹ Edmund HUSSERL, *Investigaciones Lógicas*, Sexta Investigación, Sección Primera, Capítulo Quinto, § 38, p. 445.

“verdade”, como o próprio Husserl elencou no decorrer do § 39 da Sexta Investigação. O que nos interessa é apenas tomar como suposto o fato de que a evidência se caracteriza em sentido estrito como a coincidência total entre o ato objetivante (um juízo, por exemplo) e seu correlato objetivo – a verdade.

Com Foucault e Binswanger ocorre algo similar, mas por isso mesmo de um modo bastante peculiar. Se a concepção husserliana de conhecimento implica teleologicamente na evidência, isto é, na coincidência total ou na identidade entre ato objetivante e objeto representado; em Foucault e Binswanger, não ocorre propriamente uma evidência. Afinal, caso fosse possível, teria que se admitir que o psicólogo se confunde com o louco, o que não é o caso; a identificação que ocorre entre estes dois sujeitos se realiza no âmbito da subjetividade transcendental, ou seja, enquanto consciências que, estruturalmente, se caracterizam como condição fundamental, como origem de significações atribuídas ao mundo. Mas ainda assim, são consciências diferentes, enquanto o psicólogo se caracteriza pela intersubjetividade e o louco por sua opacidade e incomparabilidade ao mundo dos outros. Além disto, a psicologia enquanto conhecimento não se caracteriza como um ato objetivante em seu sentido formal, isto é, enquanto um corpo teórico de juízos interrelacionados entre si e que visam representar um dado da realidade enquanto objeto (*Objekt*). A psicologia é aqui caracterizada não enquanto analítica da verdade, mas enquanto clínica, ou seja, no horizonte da cura daquilo que ela visa – porém sem objetivações – enquanto sujeito, o sujeito delirante, o sujeito louco. A cura, portanto, não equivale a total identificação entre representante e representado (evidência), mas no restabelecimento de uma identificação intersubjetiva entre consciências (a do psicólogo e a do louco).

Em suma: em termos estruturais, o modelo de cura psicológica defendida por Foucault e Binswanger é equiparável ao modelo husserliano de conhecimento, com alguns elementos distintivos específicos. Onde Husserl colocava um objeto a ser apreendido por uma consciência transcendental, Foucault e Binswanger colocavam uma outra subjetividade, a do louco, que não pode ser realmente objetivada. E onde Husserl identificava a evidência e a verdade, Foucault

e Binswanger identificavam o fenômeno da cura; todavia, tanto a verdade quanto a cura eram plenamente iluminadas pela compreensão fenomenológica.

3. A Leitura Foucauldiana da Fenomenologia do Conhecimento em “La psychologie de 1850 à 1950”

Alguns anos mais tarde, em 1957, Foucault publica um artigo chamado “La psychologie de 1850 à 1950” na *Histoire de la Philosophie Européenne*, organizada por Huisman e Weber. Trata-se de um texto que tem como sua pretensão primeira reconstruir os principais movimentos teóricos na psicologia nos últimos cem anos (até quando ele escreveu este texto). O tema deste artigo é averiguar como a psicologia contemporânea, enquanto ciência, conseguiu superar “as contradições que lhe fizeram nascer”, abandonando sua pretensão, ou melhor, como Foucault julga, seu “prejuízo naturalista”. Ora, isto que Foucault designa como prejuízo naturalista consiste na pretensão da psicologia nascente em **explicar** os fatos psicológicos e os comportamentos tomando como modelo os princípios explicativos presentes nas *Naturwissenschaften* (Ciências da Natureza), a saber: o modelo físico-químico, o modelo orgânico e o modelo evolucionista. Como ele mesmo diz, “sob sua diversidade, as psicologias do fim do século XIX possuem este traço de tomar emprestado das ciências da natureza seu estilo de objetividade e de buscar, em seus métodos, seu esquema de análise.”⁴²

Não se trata de uma posição original nas análises que se faz da psicologia. A Mesma idéia já está presente em Merleau-Ponty, em seu curso ministrado na Sorbonne sob o título “Convergência entre Psicologia Contemporânea e Fenomenologia”.⁴³ Neste curso, Merleau-Ponty observa que a psicologia nascente no século XIX se opunha à filosofia por considerá-la por demais abstrata e subjetivista; desse modo a psicologia deveria, para ser científica, objetiva e enunciar

⁴² Michel FOUCAULT, “La psychologie de 1850 à 1950”, in *Dits et Écrits*, vol. I, p.122.

⁴³ Não tivemos como precisar o ano deste curso. Sabemos apenas que ele é do período de 1949 e 1952, como se pode atestar pelo título do livro em que foi publicado. É possível que o mesmo seja de 1949, ano em que Merleau-Ponty é eleito professor de psicologia na Sorbonne e que apresenta seu curso “Ciências do Homem e Fenomenologia”, do qual “Convergência entre Psicologia Contemporânea e Fenomenologia” faz parte. Cf. Daniel DEFERT, “Chronologie”, in: Michel

leis que, segundo seu “racionalismo ingênuo”,⁴⁴ objetivam o natural (daí que essa psicologia cientificista, positivista, aplique os métodos das Ciências da Natureza) e “que visa submeter a multiplicidade dos fatos às relações de causalidade”.⁴⁵

No entanto Foucault não se detém nesta crítica. Para ele, é necessário voltar-se à própria história da psicologia para descobrir qual o fato novo que impulsionou a psicologia para além dos limites de seus prejuízos naturalistas; o que permitiu à psicologia, enquanto ciência, revigorar-se em um novo estilo, em um novo modelo de cientificidade. O fato em questão é a descoberta da necessidade de analisar o homem naquilo que ele tem de mais peculiar e estranho à natureza; isto é trata-se de descobrir no homem uma exceção à natureza, que para si mesmo pode ser regra. A psicologia “tem de se voltar a um exame mais rigoroso da realidade humana, quer dizer, mais de acordo à sua medida, mais fiel a seus caracteres específicos, melhor apropriado a tudo isso que, no homem, escapa às determinações da natureza”.⁴⁶ O que ocorre em fins do século XIX, com a descoberta do sentido; uma descoberta que ainda está em processo, um vir a ser, inacabado e sempre em vias de se atualizar e realizar.

Portanto, não é voltando-se à natureza que se descobre a essência psicológica do homem, como se fossem análogas; como se o homem fosse um microcosmo, assim como a natureza (ao menos nas descrições e teorias renascentistas). Contudo, curiosamente, também não é se voltando sobre o homem em si mesmo; mas sim mediante o recurso da história, e o que a história ensina ao homem. Pois como Foucault argumenta:

“é que ele [o homem] não é um elemento segmentado dos processos naturais, mas uma atividade espiritual na qual as produções são sucessivamente depositadas no tempo, como atos

FOUCAULT, *Dits et Écrits*, vol. I, p. 16.

⁴⁴ A expressão é de Merleau-Ponty, que define tal racionalismo como uma convicção “de que a lei é mais verdadeira do que os fatos: a lei tem um modo de existência diversa do fato, e a idéia de que o mundo é feito segundo leis”. Cf. Maurice MERLEAU-PONTY, “Convergência entre Psicologia Contemporânea e Fenomenologia”, in: *Merleau-Ponty na Sorbonne: Resumo de Cursos – Psicossociologia e Filosofia*, p. 177.

⁴⁵ Maurice MERLEAU-PONTY, *Op. Cit.*, p.178. Num sentido bastante parecido, mas proveniente do interior da própria psicologia, pode-se atentar para as observações que Kurt Kofka formulou, em 1935, no primeiro capítulo de seu livro *Princípios de Psicologia da Gestalt* sobre o estatuto científico da psicologia a despeito do que ele chamou de “Dilema Positivista-Vitalista”; cf. Kurt KOFKA, *Princípios de Psicologia da Gestalt*, pp. 15-35.

⁴⁶ Michel FOUCAULT, “La psychologie de 1850 à 1950”, in *Dits et Écrits*, vol. I, p.125.

cristalizados, das significações doravante silenciosas. Para encontrar esta **atividade originária**, seria preciso se dirigir as suas produções, fazer reviver seu sentido por uma 'análise dos produtos do espírito destinado a nos abrir os olhos sobre a gênese do conjunto psicológico'. Mas **esta gênese** não é nem um processo mecânico nem uma evolução biológica; **ela é movimento próprio do espírito que é sempre sua própria origem e seu próprio termo**. Então não é o caso de explicar o espírito por outra coisa que não ele mesmo; mas, colocando-se no interior de sua atividade, tentando coincidir com este movimento no qual ele criou e se criou, **é preciso antes de tudo compreendê-lo.**"⁴⁷

Para o sucesso deste movimento de priorizar a compreensão como determinante na configuração do estatuto de cientificidade à psicologia (assim como foi importante a Husserl para ele determinar a filosofia como ciência rigorosa), Foucault proclama como necessário esvaziar o conceito diltheiniano de "espírito", isto é, desprezar sua "metafísica do espírito" em prol de uma fenomenologia que estabeleça o tema da compreensão "sobre uma análise do sentido imanente à toda experiência vivida".⁴⁸ É graças a descoberta do sentido, da significação relacionada com o espírito humano, como seu elemento mais característico e diferenciador do resto da natureza que a psicologia, em sua história, se vê obrigada a mudar seu rigor científico: já não lhe cabe mais explicar e descobrir as leis naturais inerentes ao homem e que lhe regem. Cabe à psicologia compreender e interpretar as significações produzidas pelo homem mesmo. É graças a esta descoberta que se substituiu o primado da explicação científica pela não menos rigorosa compreensão das significações objetivas, basicamente por duas vias: de um lado pelas psicologias motivadas pela fenomenologia husserliana; e por outro lado pela psicanálise freudiana com todas as suas contradições de origem naturalista, especificamente o modelo evolucionista.⁴⁹

⁴⁷ Michel FOUCAULT, "La psychologie de 1850 à 1950", in *Dits et Écrits*, vol. I, pp. 126-127.

⁴⁸ Michel FOUCAULT, "La psychologie de 1850 à 1950", in *Dits et Écrits*, vol. I, p.127. É Foucault mesmo se refere a Dilthey, de uma forma bastante comum aos hermeneutas, como se pode notar, a título de exemplo, em Gadamer e Ricoeur – filósofos que sempre interlocucionaram com a fenomenologia husserliana.

⁴⁹ Michel FOUCAULT, "La psychologie de 1850 à 1950", in *Dits et Écrits*, vol. I, p.128: "A importância histórica de Freud vem sem dúvida da impureza mesma de seus conceitos: é no interior do sistema freudiano que se produziu esta grande inversão da psicologia; é no curso da reflexão freudiana que a análise causal se transformou em gênese das significações, que a evolução deu lugar à história, e que por recurso à natureza se substituiu a exigência de analisar o meio cultural". Esta idéia já está

Mesmo numa visada histórica mais ampla, pela qual a psicologia comportaria correntes teóricas bastante diversas e até mesmo contraditórias entre si, o que se depreende de forma mais unitária é exatamente um esforço conjunto pelo estudo do que Foucault chamou de “significações objetivas”, que podem ser organizadas em pares de oposição ou em “regiões essenciais” (a expressão é de Foucault) como seguem: (a) elementos e conjuntos;⁵⁰ (b) evolução e gênese;⁵¹ (c) performances e aptidões;⁵² (d) expressão e caráter;⁵³ e (e) condutas e instituições.⁵⁴ Ora, a psicologia não pretende mais redimir tais contradições; antes as assume como inerentes e, assim, busca justificá-las, bem como fundar sua possibilidade (científica) nisso que toma como sua essência.⁵⁵ Mas será que de fato a psicologia consegue assim garantir para si um estatuto de rigor e de ciência? Segundo Foucault, não, pois, segundo ele,

“nas formas atuais da psicologia se encontra estas contradições sob o aspecto de uma ambigüidade que se lhe descreve como coextensiva à existência humana. Nem o esforço para a determinação de uma causalidade estatística nem a reflexão antropológica sobre a existência podem superá-las realmente; o máximo que se pode é esquivar, quer dizer, encontrá-las finalmente transpostas e travestidas”.⁵⁶

presente desde 1954, em *Maladie et Personnalité*, p. 31 e principalmente p. 37: “Mas o golpe de gênio de Freud está em ter superado bem cedo este horizonte evolucionista, definido pela noção de libido, para aceder à dimensão histórica do psiquismo humano”. Sobre isto, conferir também Frédéric GROS, *Foucault et la Folie*, p. 11.

⁵⁰ Michel FOUCAULT, “La psychologie de 1850 à 1950”, in *Dits et Écrits*, vol. I, pp. 130s.

⁵¹ Michel FOUCAULT, “La psychologie de 1850 à 1950”, pp. 131s.

⁵² Michel FOUCAULT, “La psychologie de 1850 à 1950”, pp. 132s.

⁵³ Michel FOUCAULT, “La psychologie de 1850 à 1950”, pp. 133s.

⁵⁴ Michel FOUCAULT, “La psychologie de 1850 à 1950”, pp. 134s.

⁵⁵ Michel FOUCAULT, “La psychologie de 1850 à 1950”, p. 136.

⁵⁶ Michel FOUCAULT, “La psychologie de 1850 à 1950”, pp. 137s. Curiosamente, Foucault faz menção aqui também aos trabalhos de Binswanger, considerando que ele não seria capaz de garantir alguma cientificidade à psicologia; no entanto, parece haver uma contradição no texto de Foucault uma vez que conclui este artigo dizendo que “só haveria desde então psicologia possível pela análise das condições de existência do homem e pela retomada disso que há de mais humano no homem, ou seja, sua história” (Michel FOUCAULT, “La psychologie de 1850 à 1950”, in *Dits et Écrits*, vol. I, p. 137); o que é uma explícita retomada da reflexão fenomenológica já desde Husserl (e, sob certos, aspectos, como já vimos, desde Dilthey) e que perpassa na *Daseinsanalyse* de Binswanger. Talvez, a título de concessão, possamos dizer que esta aparente contradição se justifica posto que Foucault entenderia que a *Daseinsanalyse* não se configura como um procedimento científico, mas como um dos poucos procedimentos que podem contribuir para o estabelecimento da psicologia enquanto ciência; isto é, como uma propedêutica à psicologia enquanto ciência rigorosa, tal como fora a pretensão husserliana da fenomenologia diante da filosofia.

Neste sentido, Foucault novamente remete ao trabalho de Binswanger, como elemento paradigmático a justificar essa busca pela compreensão como estatuto de cientificidade à psicologia. Deste modo, o fim, o *objeto visado* – ou o *télos* – em todo o processo “hermenêutico”, isto é de compreensão e interpretação efetuado na *Daseinsanalyse* é o homem enquanto *existência* que se realiza no mundo. Ou como Foucault mesmo afirma:

“a psicologia aparece como uma análise empírica da maneira pela qual a existência humana se oferece no mundo; mas ela deve repousar sobre a análise existencial da maneira pela qual esta realidade humana se temporaliza, se espacializa, e finalmente projeta um mundo: então as contradições da psicologia, ou a ambigüidade das significações que ela descreve, terão encontrado a sua razão de ser, sua necessidade e ao mesmo tempo sua contingência, na liberdade fundamental de uma existência que escapa, com todo direito, da causalidade psicológica”.⁵⁷

4. Considerações Finais

Como se pode observar nos textos analisados neste capítulo, uma das questões mais prementes para Foucault no que tange à psicologia diz respeito ao seu estatuto de disciplina rigorosa, quer dizer, o seu estatuto de cientificidade. Para ele a busca por um princípio capaz de conferir um tal estatuto à psicologia, implica em deixar de lado qualquer tentativa de copiar modelos científicos de outras ciências, principalmente das ciências da natureza, a partir de seus três grandes modelos: o modelo físico-químico, o modelo orgânico, e o modelo evolucionista. A tentativa de copiar tais modelos só resultou em prejuízo para as correntes psicológicas no final do século XIX, dado que reduziam o ser humano a um fato natural e, portanto, determinado por causas naturais (o que permitia a tais correntes psicológicas uma pretensão explicativa). No entanto, o que Foucault mostra é que não existe homologia entre a psicologia e as *Naturwissenschaften*, dado que o homem é uma exceção à natureza, e é nessa exceção que se deve buscar as “regras” que o regem.

Ora, mas Foucault também mostra que a psicologia, para se firmar como conhecimento rigoroso, tem a necessidade de encontrar um novo estilo. Não se trata de tão somente deixar de recorrer à natureza; é necessário que abandone o modelo discursivo e a lógica própria das *Naturwissenschaften*: o seu modelo e sua lógica deve ser não da ordem da explicação, e sim da compreensão e interpretação. Ao tomar para si o estilo da compreensão e da interpretação, se coloca para a psicologia a necessidade de se buscar também um novo, e radicalmente outro fundamento. Tem-se assim, a descoberta do sentido e da significação como princípio que pode conferir à psicologia o tão ansiado estatuto de cientificidade e rigor.

Contudo, nos textos foucauldianos da fase proto-arqueológica – ainda que se confira esta primazia à compreensão – não se encontra nenhuma reflexão mais tematizada da compreensão e da interpretação enquanto método. Ela não é objeto da reflexão foucauldiana; é apenas aceita por ele. O que não significa uma aceitação a-crítica, como se pode atestar em sua rejeição do que chamou de uma “hermenêutica dos símbolos”. Se Foucault alardeia a importância da compreensão é porque só ela enquanto procedimento metódico pode alçar o objeto da investigação psicológica. Ou seja, a importância da compreensão se justifica pela sua condição de meio pelo qual se vincula o psicólogo a seu objeto de estudo e análise. Assim, não é exatamente a compreensão que confere o estatuto de cientificidade e rigor à psicologia, mas o objeto alcançado pela compreensão psicológica que a possibilita como conhecimento rigoroso e científico. Deste modo, pode-se admitir alguma proximidade entre os escritos proto-arqueológicos de Foucault e a tese husserliana da ciência enquanto vivência cognitiva (e, nestes termos, a ciência é imanente à consciência), que tem como seu grande problema determinar como é possível acessar o objeto do conhecimento e sua significação que é, *a priori*, transcendental à consciência científica.⁵⁸ O papel da compreensão, portanto, é dar uma resposta ao problema da possibilidade da psicologia enquanto ciência, na medida em que este problema consiste na possibilidade ou não de

⁵⁷ Michel FOUCAULT, “La psychologie de 1850 à 1950”, p. 136.

⁵⁸ Cf. Edmund HUSSERL, *A Idéia da Fenomenologia*, Primeira Lição, p. 42 (pp. 19s do original), e Segunda Lição, pp. 57-61 (pp. 32-35 do original).

relação entre conhecimento e objeto do conhecimento (que Husserl chama de “*Objekt*”).

Mas qual é este objeto?⁵⁹ A pergunta não é tão leviana quanto parece. Já sabemos que é o homem. Contudo, se atentarmos para o que foi dito acima, deve-se admitir, primeiramente, que, segundo Foucault, o homem que a psicologia estuda não é natural; não é, pois, fato da natureza. O homem enquanto objeto da análise psicológica, ou dito de outra forma que a psicologia enfrenta (e neste sentido o homem pode ser para psicologia tanto “*Objekt*” quanto “*Gegenstand*”), é a existência humana que, enquanto tal, se abre ao mundo – conforme os textos analisados, o mundo patológico ou o mundo onírico.

Assim, quando se volta fenomenologicamente ao sujeito do sonho ou ao doente mental, o que se apreende, o que se põe no horizonte da compreensão, não é apenas esse sujeito; mas sim o sujeito imerso num mundo determinado por sua estrutura simbólica. Isto é: por aquilo que o mundo significa e, por conseguinte, é experimentado pelo sujeito.⁶⁰ Não é despropositadamente que, na Introdução à *Le Rêve et L'Existence*, Foucault define o sujeito onírico como sendo o próprio sonho, e em *Maladie Mentale et Personnalité* ele mostra que o psicólogo encontra (e não descobre) uma consciência mórbida que se reconhece e se experimenta como tal, bem como vive num mundo que lhe é totalmente peculiar, seu próprio *Lebenswelt* – que se oferece como *Sonderwelt*, uma vez que,

⁵⁹ Aqui deve-se atentar para o inevitável constrangimento ao se utilizar o termo “objeto”. Muitas vezes, na proto-arqueologia, Foucault utilizou este termo num sentido a ser abandonado por um novo modelo de psicologia, principalmente amparado na *Daseinsanalyse* de Binswanger, que deveria se configurar tão rigorosa quanto qualquer outra ciência, mas bastante diferente em relação ao modelo positivista que predominava na psicologia da França nos anos 50. O artigo de 1957 “La recherche scientifique et la psychologie” (*Dits et Écrits*, vol. I, pp. 137-158), que já fizemos menção anteriormente, é referência necessária para se compreender que modelo de cientificidade Foucault estava criticando durante a fase proto-arqueológica, daí, principalmente seu tom combativo. No entanto, o sentido que estamos conferindo aqui está em conformidade ao sentido atribuído tanto por Husserl quanto por Binswanger e, por conseguinte também Foucault, que, como já mostramos, não se trata de tomar o homem como coisa ou fato (como ocorria na psicologia de inspiração positivista) mas como existência.

⁶⁰ Seguramente, há aqui mais uma vez a aura de Husserl pairando sobre as reflexões proto-arqueológicas de Foucault, uma vez que o tema filosófico do mundo ocupa um papel capital na fenomenologia husserliana, talvez até antes de seu embate com Heidegger. Para tanto, cf. Eugen FINK, “La Philosophie Phénoménologique d'Edmund Husserl face à la Critique Contemporaine”, *De la Phénoménologie*, pp. 95-175, e Carlos Eduardo MALDONADO, *Introducción a la Fenomenología a partir de la Idea del Mundo: La Filosofía de Husserl*, pp. 13-17.

paradoxalmente, é um mundo destituído de universalidade, ainda que se pretenda universal.⁶¹

Portanto, pode-se precisar melhor agora qual é o “objeto” da psicologia que conta com o procedimento fenomenológico da compreensão. Quando o psicólogo se volta ao seu paciente, não é uma patologia que encontra ou um doente. Mais originariamente, o que uma psicologia vivificada por uma postura fenomenológica, como a *Daseinsanalyse*, encontra é a existência humana e o mundo simbólico que ele habita, formando uma estrutura única de doação de sentido, em que um se abre ao outro e que, desse modo, o homem enquanto existência doa sentido a si e a seu mundo circundante. E é mediante este processo de doação de sentido que se dá a própria experiência existencial – quer onírica, quer patológica.

É pela “descoberta” desta estrutura existencial de doação de sentido que a psicologia pode, pela sua compreensão, se fazer possível como ciência e conhecimento rigoroso.

⁶¹ Seguramente, esta condição paradoxal do mundo patológico tematizada por Foucault faz eco ao paradoxo já identificado por Husserl no Apêndice XVII aos parágrafos 33 e seguintes da *Krisis*, escrito no inverno de 1936/37. Cf. Edmund HUSSERL, *La Crise des Sciences Européennes et la Phénoménologie Transcendentale*, Appendice XVII, p. 508-512.

CAPÍTULO TERCEIRO
A RECEPÇÃO E A CRÍTICA FOUCAULDIANA DA FENOMENOLOGIA DA
SIGNIFICAÇÃO EM *HISTOIRE DE LA FOLIE*

“O que Foucault reprovará em *Histoire de la folie* é o fato de invocar ainda uma experiência vivida selvagem, à maneira dos fenomenólogos.”¹

Dos textos até então analisados, o que se pode notar é um Foucault preocupado, por um lado, em conferir algum rigor à psicologia para além de seus “prejuízos naturalistas”; e por outro resgatar o louco em sua essência mesma, quer dizer, em sua existência e na consciência de sua doença bem como de seu mundo patológico. Sua postura é de busca pelos fundamentos que garantam à psicologia o estatuto de ciência, em sentido rigoroso e positivo; isto é, amparada num suposto “de um substrato objetivo da noção de doença mental”.² Contudo, a nosso ver, não é a “simples” postura de um cientista que acredita piamente em poder encontrar algo que se caracterize como elemento natural (é bastante óbvio que esta é uma visão reducionista do que é um cientista); mas sim a postura de um fenomenólogo em busca das essências, como dizia Merleau-Ponty,³ ainda que em um campo

¹ Gilles DELEUZE, *Foucault*, p. 60.

² Nelson Matos NORONHA, *A Ética em A História da Loucura*, p. 62; conferir também Pierre MACHÉREY, “Nas origens da *História da Loucura*: uma retificação e seus limites”, p. 48s.

³ Maurice MERLEAU-PONTY, *Fenomenologia da Percepção*, “Prefácio”, p. 5: “A fenomenologia é o

epistemológico restrito: o da psicologia. Trata-se, portanto, para Foucault, de resgatar não as patologias em sua objetividade mórbida, mas o doente mental inserido em seu universo simbólico próprio que caracteriza sua própria existência.

Em *Histoire de la Folie*, contudo, o tratamento que Foucault confere à loucura é certamente bastante diverso daquele que conferira até então. Para ele não é mais necessário resgatar ou retornar às essências mesmas das patologias e do doente mental, enquanto existência patológica.⁴ Isto está fora de questão. Mais precisamente: não é da loucura, nem do louco, que Foucault tratou em seu primeiro empreendimento arqueológico.

No caso de *Histoire de la Folie*, a arqueologia foucauldiana foi uma análise marcada pelo seu objeto de estudo num duplo sentido: Por um lado, ele estudou como diversos discursos – médicos, jurídicos e administrativos, filosóficos e religiosos, etc. – numa complexa relação com práticas institucionais, se voltaram historicamente ao louco e à sua loucura sob certas “condições de possibilidade”,⁵ embora não do interior do conhecimento. E por outro, Foucault procurou contar-nos a história de como a loucura foi violentamente calada no âmbito de uma experiência moral, e reduzida à condição, ao estatuto de doença mental; enquanto os discursos e práticas que a ela se referem foram possibilitando, na Modernidade, novos discursos e novas práticas de internamento e reclusão revestidos de uma aura de racionalidade e de cientificidade.

Em suma, a arqueologia de *Histoire de la Folie* também é uma história de como o homem ocidental foi pouco a pouco rompendo qualquer relação

estudo das essências, e todos os problemas, segundo ela, tornam a definir essências: a essência da percepção, a essência da consciência, por exemplo. Mas a fenomenologia é também uma filosofia que substitui as essências na existência e não pensa que se possa compreender o homem e o mundo de outra forma senão a partir de sua ‘faticidade’.”

⁴ Exigência que ele se fazia do interior de um conhecimento – a psicologia – para se fazer tão rigorosa quanto qualquer outra ciência, principalmente em relação às ciências naturais, desafio este de todas as ciências humanas, e que afetou tanto a fenomenologia desde Husserl quanto Foucault.

⁵ Michel FOUCAULT, “Préface”, *Dits et Écrits*, vol. I, p. 165; também de Michel FOUCAULT, *Histoire de la Folie*, p. 225: “Neste trabalho, e as forças que o animam, tentaremos não descrevê-lo como a evolução dos conceitos teóricos, na superfície de um *conhecimento*; mas atravessando a espessura histórica de um *experiência*, tentaremos retomar o movimento pelo qual se tornou finalmente *possível* um conhecimento da loucura: este conhecimento que é o nosso e do qual o freudismo não conseguiu, porque não lhe estava destinado, nos isolar inteiramente”. Conferir também Roberto MACHADO, *Ciência e Saber: a Trajetória da Arqueologia de Foucault*, p. 58, e Frédéric GROS, *Foucault et la Folie*, p. 30. Deve-se atentar que esta questão das condições de possibilidade é

com a experiência da loucura: erradicando-a de seu cotidiano, banindo-a para os limites da racionalidade/razoabilidade, e confinando-a cientificamente como doença mental. É a história de tão trágica ruptura que, como diz Foucault ainda no Prefácio da primeira edição, “em nossa época, a experiência da loucura se faz na calma de um saber que, por conhecê-la tanto, a esquece”;⁶ e que em *Histoire de la Folie* ele também alude para o fato de que

“Neste conhecimento, a doença mental está enfim presente, e a desrazão desapareceu por si mesma, salvo aos olhos daqueles que se perguntam o que pode **significar** no mundo moderno esta presença obstinada e repetida de uma loucura necessariamente acompanhada de sua ciência, de sua medicina, de seus médicos, de uma **loucura inteiramente inclusa no patético de uma doença mental**”.⁷

Nosso objetivo, neste capítulo, é precisamente isolar os elementos singulares de *Histoire de la Folie* no que tange a sua apreensão da fenomenologia da significação. Para tanto, estudaremos aqui como Foucault critica a tese da imanência da significação confrontando-a com a sua tese da existência de condições – formais e históricas – de surgimento das significações; e em seguida, discutiremos como Foucault critica e absorve, ao mesmo tempo, a tese da doação de sentido como constituição ontológica. E, por fim, discutiremos qual o papel da temática do esquecimento na questão da constituição.

1. A Crítica Foucauldiana à Imanência da Significação

Vale repetir: um dos traços marcantes da fenomenologia é o tema de que o significado é imanente ao vivido, à consciência. Isto se deve, provavelmente ao fato de que em Husserl, o sujeito transcendental – obviamente à revelia de um sujeito psicológico – é um “algo” que antecede qualquer mediação simbólica, o que lhe confere um estatuto plurifacetado: de imediatez, de antepredicativo (antecedendo, pois, à linguagem), de origem e de condição fundamental de possibilidade. O tema da imanência da significação à consciência e

certamente de origem kantiana, provavelmente absorvida por Foucault mediante a fenomenologia.

⁶ Michel FOUCAULT. “Préface”, *Dits et Écrits*, vol. I, p. 165.

⁷ Michel FOUCAULT, *Histoire de la Folie*, p. 225 (grifo nosso).

sua pressuposição de um sujeito transcendental ocupam um papel peculiar na análise que Foucault fez entre o mundo doente, enquanto *Lebenswelt*, próprio e monádico, e o doente mental enquanto consciência e existência mórbida, em *Maladie Mentale et Personnalité*. Como já mostramos anteriormente, o “mundo da vida” é a totalidade das vivências significativas, ou dito de outro modo, é a totalidade das significações vivenciadas pela consciência mórbida do doente mental. Este estatuto transcendental do sujeito é questionável para Foucault; ainda que de um modo bastante tímido e pouco resolvido do ponto de vista teórico, se considerarmos a ambigüidade teórica de *Histoire de la Folie*. Em outras palavras: acreditamos que Foucault já tomava a temática fenomenológica do sujeito transcendental como problemática, mas ainda não conseguia dar-lhe uma resposta viável como solução e alternativa. Isto se faz pressentir não pelo texto de *Histoire de la Folie*, mas sim pelas investigações posteriores, principalmente a partir de *L'Archéologie du Savoir*, e da guinada foucauldiana para a genealogia. De qualquer modo, neste momento nos interessa mais dar conta de como Foucault trabalha estas questões em sua tese doutoral, do que identificar os seus limites teóricos – o que nos obrigaria a uma consideração dos textos arqueológicos e genealógicos posteriores à *Histoire de la Folie*, o que está além dos nossos propósitos. Procuremos, portanto, esquadriñar agora a abordagem foucauldiana diante da fenomenologia da significação.

1.1. O deslocamento da questão da imanência da significação

Em *Histoire de la Folie*, a temática da significação vivenciada é deslocada para as condições de possibilidade, e históricas, do surgimento de significações. Uma das marcas características deste livro é a sua descrição histórica do surgimento da doença mental, já no fim do século XVIII, com o surgimento da psicologia e da psiquiatria. Trata-se da descrição de como a loucura, após a sua definição enquanto desrazão, vai paulatinamente, pela Idade Clássica, se deslocando para uma nova experiência, mediante a qual todos os seus elementos negativos, quer dizer transgressores e anti-sociais, se transformam em elementos positivos em si mesmos na medida, porém, em que passam a ser considerados

como patológicos e mórbidos, ou como Foucault mesmo afirma, como a “loucura [torna-se] inteiramente inclusa no patético de uma doença mental”. Trata-se portanto de uma objetivação da loucura que passa a significar doença mental; ela perde seus velhos e temerosos poderes e ganha uma nova significação, uma significação psicológica e especificamente patológica.⁸ Resultado este totalmente oposto da experiência clássica da loucura, porém dela decorrente:

“A loucura, – afirma Foucault – que era apenas o contato instantâneo do não-ser do erro com o nada da imagem, conservava sempre uma dimensão pela qual ela escapava à apreensão objetiva; e quando se tratava, perseguindo-a em sua essência mais profunda, de delimitá-la em sua estrutura última, só se descobria, para formulá-la, a própria linguagem da razão desdobrada na impecável lógica do delírio; e isso mesmo, que a tornava acessível, esquivava-a como loucura. Agora, pelo contrário, é através da loucura que o homem, mesmo em sua razão, poderá tornar-se verdade concreta e objetiva a seus próprios olhos. Do *homem ao homem verdadeiro*, o caminho passa pelo *homem louco*.”⁹

Mas não nos precipitemos. Pois esta constituição histórica de sentido não foi tão simples. Como já se pôde notar, ela não foi marcada por um retorno ao louco mesmo. Não se estabeleceu uma relação de diálogo, como seria de se esperar. Aquela incomparabilidade e situação monádica do louco e de sua loucura (diga-se mais precisamente: do doente mental e de sua doença) não foi historicamente superada, como supostamente seria possível pelo método de Binswanger – e defendido por Foucault em seus textos proto-arqueológicos. Ao contrário, o distanciamento se agravou e se tornou inevitável. Não se restituiu o louco às suas condições existenciais e tampouco se estabeleceu uma relação marcada pela intersubjetividade. Desse modo, tem que se admitir que a pretensão da psicologia, principalmente de inspiração fenomenológica, de superar aquela incomparabilidade entre o doente e o homem “sensato”, representado pelo médico e pelo psicólogo, é limitada porque não vai até o cerne da questão; isto é, não busca descobrir os elementos condicionantes dessa cisão, tomando-a como dada; e

⁸ Frédéric GROS, *Foucault et la Folie*, p. 29: “a loucura como fenômeno psicológico ou essência positiva é uma formação histórica de sentido”.

⁹ Michel FOUCAULT, *Histoire de la Folie*, p. 544.

porque essa cisão mesma é a condição de sua possibilidade histórica. É o que Foucault já nos adverte ainda no prefácio à primeira edição de *Histoire de la Folie*:

“No meio do mundo sereno da doença mental, o homem moderno não se comunica mais com o louco: há, de um lado o homem de razão que delega para a loucura o médico, só autorizando assim uma relação através da universalidade abstrata da doença; há por outro lado o homem da loucura que só se comunica com o outro por intermédio de uma razão igualmente abstrata, que é ordem, coerção física e moral, pressão anônima de grupo, exigência de conformidade. Linguagem comum não há; ou melhor, não há mais; a constituição da loucura como doença mental, no fim do século XVIII, constata um diálogo rompido, dá a separação como já adquirida, e faz cair no esquecimento todas essas palavras imperfeitas, sem sintaxe fixa, mais ou menos balbuciantes, nas quais se fazia o contato entre loucura e razão. A linguagem da psiquiatria, que é monólogo da razão sobre a loucura só pôde se estabelecer sobre tal silêncio.”¹⁰

Eis então para onde a arqueologia de *Histoire de la Folie* já nos chama a atenção, e que certamente contrasta com seus textos anteriores. A condição para o surgimento da psiquiatria e da própria psicologia, bem como da doença mental, foi a imposição do silêncio ao louco, o impedimento completo de sua expressão, e a radical separação que se instaurou entre razão e loucura. Isto é confirmado e corroborado em vários momentos, tanto no Prefácio quanto no próprio texto de *Histoire de la Folie*, especialmente quando o pensador francês alude que é na loucura (ou melhor: na reação clássica à loucura no seio da desrazão) que se deve buscar suas condições de possibilidade.¹¹ Este crescente silenciamento da loucura e do louco durante a Idade Clássica é resultante da cisão entre loucura e razão, consequência do crescente sentimento, da consciência, que na Idade Clássica vai pouco a pouco ganhando forma e feição próprias, de não ser louco. É neste contexto que Foucault analisa a afirmação de Descartes, na Primeira de suas *Meditações*, acerca dos loucos e de suas extravagâncias:

“... se esses perigos não comprometem o desempenho nem o essencial de sua verdade, não é porque *tal coisa*, mesmo no pensamento de um louco, não possa ser falsa, mas sim *porque eu*, que penso, não posso estar louco. (...) é uma impossibilidade de ser

¹⁰ Michel FOUCAULT, “Préface”, *Dits et Écrits*, vol. I, p. 160

¹¹ Michel FOUCAULT, *Histoire de la Folie*, p. 175s, e *Doença Mental e Psicologia*, p. 84; cf. também Roberto MACHADO, *Foucault, a Filosofia e a Literatura*, p. 20.

louco, essencial não ao objeto do pensamento mas ao sujeito que pensa. (...) pois **a loucura é justamente condição de impossibilidade do pensamento.**¹²

Se de um ponto de vista discursivo a análise foucauldiana de Descartes ocupa um papel importante, pois aponta exatamente para aquela cisão entre loucura e razão que se instaurou no Início da Idade Clássica, ao mesmo tempo que é seu auge, não se deve perder de vista o outro fato marcante para esta cisão, e que foi contemporâneo de Descartes: a fundação do Hospital Geral de Paris em 1656, que, segundo Foucault,

“... não é um estabelecimento médico. É antes uma estrutura semijurídica, uma espécie de entidade administrativa que, ao lado dos poderes já constituídos, e além dos tribunais, decide, julga e executa. (...) o Hospital Geral é um estranho poder que o rei estabelece entre a polícia e a justiça, nos limites da lei: é a terceira ordem da repressão.”¹³

Para apreender a importância que a fundação do Hospital Geral teve para a percepção clássica da loucura é preciso perceber qual a sua vinculação com aquela concepção clássica nascente de loucura. No Renascimento, com o ocaso da prática de exclusão pelo banimento e a ruptura entre consciência crítica e a experiência trágica, a loucura perdeu toda sua significação simbólica – quer dizer, mítico-religiosa – e fora-lhe atribuída um significado moral que prevaleceu em todo o decorrer da Idade Clássica. Ou seja: a loucura foi destituída de sua condição trágica, implicada na sua íntima relação com a razão e foi associada ao conceito de “desrazão”, caracteristicamente moral, e que por isso era uma outra modalidade de

¹² Michel FOUCAULT, *Histoire de la Folie*, p. 57 (grifo nosso). Sobre a análise que Foucault dedicou neste livro a Descartes conferir Salvatore NATOLI, *Ermeneutica e Genealogia. Filosofia e método in Nietzsche, Heidegger, Foucault*, pp. 137-166; conferir deste último a sua afirmação na página 138, da qual estamos de acordo: “Foucault encontra Descartes em um contexto anômalo ou, ao menos, inusual na historiografia filosófica: encontra-o na *História da Loucura*, naquele ponto em que a Razão se separa da Loucura, isto é naquele ponto em que a *ratio* moderna é canonizada e encontra seu estatuto”. Contudo, parece-nos que Natoli não atenta ao fato de que não é o recurso ao método e à análise em si (p. 150) que permite a diferenciação entre loucura e razão no âmbito discursivo, mas a capacidade de agrupar elementos tão dissonantes entre si numa relação pensada metódica e analiticamente: isto é, pensar de maneira tão extravagante como diria o próprio Descartes, ou pensar de um outro modo que nos é impossível, como Foucault vai sugerir alguns anos mais tarde no Prefácio a *Les Mots et les Choses* (p. 7s), pois a loucura é de qualquer modo “experiência do pensamento, [que] a loucura implica a si própria e, portanto, exclui-se do projeto” (*Histoire de la Folie*, p. 58).

¹³ Michel FOUCAULT, *Histoire de la Folie*, pp. 60-61.

razão – aquela que não obedeceu e superou, transgredindo os seus limites (morais), de tal modo que se perdeu totalmente, não sendo mais senhora de si mesma; é aquela razão que optou deliberadamente pela heteronomia e que, por isso, perdeu sua autonomia.

Portanto, nesse primeiro momento da fundação do Hospital Geral, a loucura, tomada como um dos aspectos ou figuras da desrazão, tem o significado preciso de imoralidade. Assim, a loucura precisa ser reprimida, e o louco punido por sua terrível escolha. É nesse contexto moral da desrazão que a percepção clássica se volta para a loucura e para o louco. O Hospital Geral, bem como outras instituições da época, atendem aos fins de internamento e não a objetivos médicos.

A percepção clássica da loucura é caracteristicamente ética, e isso se mostra nas instituições de internamento respondendo a uma necessidade ética que não era propriamente coesa, mas sim multifacetada: uma ética do trabalho,¹⁴ mas também uma ética sexual¹⁵ e uma ética religiosa¹⁶ que formam, em conjunto, a ética da razão e da desrazão.¹⁷ O internamento é uma resposta a esse padrão ético multifacetado na medida que é sinônimo de punição ao ocioso e ao pobre, ao devasso e ao libertino, ao blasfemo, e que também atingiu o louco, na medida em que ele teve, na Idade Clássica, uma íntima relação com essas três classes de desarrazoados e imorais. Em uma palavra, o internamento é a resposta como punição à desrazão. Como diz Foucault,

“Bruscamente, um espaço social é aberto e delimitado (...) ele **remete antes a uma sensibilidade singular**, própria da Idade Clássica. Não é um gesto negativo de pôr de lado, mas todo um **conjunto de operações que elaboram** na surdina durante um século e meio **o domínio da experiência** onde a loucura vai se reconhecer, antes de se tomar posse. (...) De fato, todas essas operações diversas que deslocam os limites da moralidade, estabelecem novas interdições, atenuam as condenações ou diminuem os limites do escândalo, todas essas operações são fiéis a uma **coerência implícita**; uma coerência que não é nem aquela de um direito nem aquela de uma ciência; a coerência mais secreta de uma **percepção**. Isso que o internamento e suas práticas móveis

¹⁴ Michel FOUCAULT, *Histoire de la Folie*, pp. 75-90.

¹⁵ Michel FOUCAULT, *Histoire de la Folie*, pp. 96-102.

¹⁶ Michel FOUCAULT, *Histoire de la Folie*, pp. 109-115.

¹⁷ Michel FOUCAULT, *Histoire de la Folie*, p.117. Vale conferir a consequência disto numa compreensão dualista da patologia: Michel FOUCAULT, *Histoire de la Folie*, p. 145.

desenham, como um pontilhado, na superfície das instituições, é isso que a idade clássica percebe da desrazão”.¹⁸

Contudo, a percepção clássica da loucura não possui apenas esse sentido ético. Há também um sentido cognitivo e epistemológico. A percepção clássica não apenas pune a loucura enquanto desrazão; ela também conhece e reconhece a loucura enquanto doença; e assim, paradoxalmente, o louco só era admitido nas casas de internamento bem como nos hospitais se houvesse alguma possibilidade – ainda que remota – de cura, o que é praticamente um sinônimo de reabilitação moral. Entretanto, deve-se notar que a loucura, enquanto doença, só tem de cognoscível aqueles elementos atribuídos e organizados pela razão médica, não permitindo um conhecimento total da loucura: o que ela tem de negativo, de mórbido e desrazão não é objeto do conhecimento e reconhecimento, mas à ela se voltam tanto uma consciência prática quanto uma analítica, que mantinham uma íntima relação de coesão com a prática de internamento e que, pois, são modalidades de consciência de loucura eminentemente éticas. Portanto, há um conflito interno na percepção clássica da desrazão e da loucura, no que tange às consciências da loucura. Esse reconhecimento paradoxal do elemento racional, positivo, da loucura enquanto desrazão, negativo absoluto da razão, é um dos pilares fundadores de uma ciência da loucura:

“É certamente esse o primeiro e o mais aparente dos paradoxos da desrazão: uma imediata oposição à razão que só poderia ter por conteúdo a razão mesma. (...) E isso a partir do qual se reconstrói a loucura não é a múltipla experiência do louco, é o domínio lógico e natural da doença, um campo de racionalidade.”¹⁹

O que há de se observar como fato digno de nota é, por um lado, a conjunção entre discurso médico e prática terapêutica, simultaneamente a prática do internamento. Ao que tudo indica a conjunção não se dá propriamente pelo fato de que o médico se tornou personagem constante da casa de internamento. Aliás,

¹⁸ Michel FOUCAULT, *Histoire de la Folie*, pp. 16-17 (grifo nosso). A interrelação entre “sensibilidade”, “experiência” e “percepção” sugere uma série de questões interessantes que, volta e meia, são analisados pelos comentadores de Foucault. A mais complicada das questões reside, ao que nos parece, na dificuldade de precisar a relação mesma: ora Foucault tratou estes termos como sinônimos, ora considerou um englobando os demais (ou ao menos um deles) e vice-versa. Em suma, Foucault não foi nada preciso ao se utilizar destes conceitos.

¹⁹ Michel FOUCAULT, *Histoire de la Folie*, p. 203.

se o médico entra no internamento não é com o intuito de atuar sobre o interno como doente, mas sim para proteger os cidadãos daqueles internos que são evidentemente incuráveis. Foi sob o signo do “incurável” atribuído a uma parcela característica dos desarrazoados, os loucos, que se exigiu a presença constante do médico, não para efetuar uma taxinomia da loucura entre as múltiplas doenças, como outrora; mas sim, por um lado nomear de “incurável” esse ou aquele detento distinguindo-o, assim, dos demais; e por outro, defender de todos esses detentos todos os cidadãos livres.²⁰

Mediante essa ambigüidade funcional do médico no internamento é que se torna possível uma reflexão médica, de conotação epistemológica, acerca da loucura e do louco. O médico agora ganha nova função, e por isso ganha um novo significado social; uma função empírica até então inusitada, “positivista”: o médico, no internamento, tem que observar e detectar, não mais o mal da loucura, mas aquele que fora assolado por esse mal e que, portanto, é “incurável”: o louco. Então, começa-se a sonhar com o asilo: estrutura arquitetônica que, conservando as funções do internamento, será “organizado de tal modo que nele o mal poderá vegetar sem jamais se difundir”.²¹ O asilo exerceria, portanto, a dupla função de proteger todos aqueles que são “saudáveis”, isto é, não-loucos; e de mostrar, tal qual um espetáculo, a desrazão enquanto mal, incitando, assim, à boa conduta moral pelo medo. O asilo protege o são da desrazão em geral, e da loucura em particular; e, simultaneamente, o asilo coage a desrazão, com a sua prisão, e também o saudável – cidadão e indivíduo moral que é – pelo espetáculo aterrorizante que proporciona.

Resumindo: a loucura, ou mais precisamente, a experiência original da loucura, foi, do Renascimento à Modernidade, passando pela Idade Clássica, cada vez mais silenciada, retirada do convívio público e social, passando à mais completa reclusão, mediante o seu enquadramento como desrazão; e que, por fim, nada tem a ver com conceito de “doença mental”; sem participar em nada na constituição daquele conceito que, entretanto lhe fora atribuído pela medicina psiquiátrica e pela psicologia nascentes em fins do século XVIII.

²⁰ Michel FOUCAULT, *Histoire de la Folie*, p. 525

Deste modo, podemos afirmar que a loucura enquanto fato mórbido e a razão enquanto desprovida de qualquer relação com a loucura, tal como as reconhecemos atualmente, são o resultado de todo um complexo de práticas institucionais e de discursos (jurídicos e políticos, filosóficos e morais, religiosos e até mesmo literários), organizados estruturalmente, e que Foucault chamou em *Histoire de la Folie* de “percepção”. A constituição histórica de sentido da doença mental, portanto, se fez mediante um longo processo de obliteração da experiência fundamental da loucura, bem como de sua ausência e de seu silêncio brutalmente imposto.²² Não se trata portanto de buscar uma consciência ou uma vivência fundante, quer seja enquanto uma consciência transcendental (e de certo modo solipsista), quer seja a sua vinculação ao *Lebenswelt*. *Histoire de la Folie* é precisamente a descrição histórica das condições estruturais que possibilitaram a cisão da razão e da loucura, bem como a definição deste último como doença mental.

Essas condições estruturais que possibilitaram novas significações à razão e à loucura são o que Foucault certamente chamou de “*a priori* histórico”, já exigido por ele pelo menos desde 1957, em “La recherche scientifique et la psychologie”.²³ E desse modo, a arqueologia de *Histoire de la Folie* é um estudo estrutural que tem seus limites próprios – não pode restituir a experiência original da loucura, historicamente antecedente à percepção clássica – mas que está plenamente apta a possibilitar uma análise exata das condições que possibilitaram o advento “científico” da doença mental, em substituição à loucura original.

“Fazer um estudo estrutural do conjunto histórico – noções, instituições, medidas jurídicas e policiais, conceitos científicos – que mantém cativa uma loucura no estado selvagem jamais pode ser

²¹ Michel FOUCAULT, *Histoire de la Folie*, p. 379.

²² Frédéric GROS, *Foucault et la Folie*, p. 30: “Interrogando as ‘condições de possibilidade da psicologia’ (p.166 [de *Histoire de la Folie*]), Foucault visa uma experiência que não é aquela de uma consciência restituída em seus poderes de constituição, e a plenitude de seu limites, mas de uma Razão ligada pelo divórcio daquilo que não é ela.”

²³ Michel FOUCAULT, “La recherche scientifique et la psychologie”, *Dits et Écrits*, vol. I, pp. 138 e 155s. O que mostra, assim nos parece, que Béatrice Han foi apressada ao defender que as primeiras acepções foucauldianas do “*a priori* histórico” aparecem apenas em *Naissance de la Clinique* e em *Les Mots et les Choses*. Para tanto, conferir Béatrice HAN, *L’Ontologie Manquée de Michel Foucault*, pp. 80-93. Isto talvez se deva ao fato de que Han parece não considerar *Histoire de la Folie* como um texto arqueológico, bem como não consegue vislumbrar uma linha de “continuidade tensa” entre a arqueologia de Foucault e seus textos proto-arqueológicos; cf. Béatrice HAN, *Op. Cit.*, p. 15, nota 1.

restituída nela mesma, mas a revelia dessa inacessível pureza primitiva, o estudo estrutural deve voltar-se para a decisão que liga e separa cada vez razão e loucura; ela deve tentar descobrir a troca perpétua, a obscura raiz comum, o afrontamento originário que dá sentido à unidade bem como à oposição do sensato e do insensato. Assim poderá reaparecer a decisão fulgurante, heterogênea ao tempo da história, mas inacessível fora dela, que separa da linguagem da razão e das promessas do tempo esse murmúrio de insetos sombrios.”²⁴

Quer dizer, é preciso identificar isto que Foucault, no Prefácio, chamou de “estrutura”,²⁵ ou em outras ocasiões de “*a priori* histórico”. Esta estrutura é exatamente o complexo de ações e discursos que deliberadamente silenciaram toda a experiência existente entre razão e loucura, quer dizer a experiência da loucura como experiência fundamental e original, reduzindo-a, no Renascimento, ambigualmente a uma experiência cósmica (na medida em que a loucura foi encarada como signo da morte e de modo mais grave do nada) e ilusão da razão; e na Idade Clássica confinando a loucura a um papel de razão às avessas, de imoralidade, e que portanto deve ser sistematicamente punida e reprimida. É basicamente nisto que consiste a percepção clássica da loucura, e sua perfeita expressão é a prática do internamento. Tanto é que Foucault concentra suas análises entre dois fatos que considera marcante: a fundação do Hospital Geral em 1657 e a libertação dos confinados de Bicêtre em 1794.

Portanto, Foucault já não mais visa o ato expressivo mesmo, ou ainda a restituição existencial da consciência louca e de seu mundo mórbido. Para dar conta das questões suscitadas pela significação, ele não mais a interpreta como imanente à consciência, tampouco requer um *Lebenswelt*, ainda que mórbido e monádico, (na sua primeira acepção, isto é, solipsista). Em suma, em *Histoire de la Folie*, Foucault abandona suas convicções de outrora, exorcizando o mito

²⁴ Michel FOUCAULT, “Préface”, *Dits et Écrits*, vol. I, p. 164.

²⁵ Deve-se observar, contudo, que o termo “estrutura” não deve ser tomado aqui, exclusivamente, como um indicativo de um estruturalismo. É verdade que por aqueles anos Foucault já se aproximava do estruturalismo, como ele mesmo atesta sua “ascendência dumeziliana” em “La folie n'existe que dans une société”, *Dits et Écrits*, tome I, p. 168. Porém suas “raízes” fenomenológicas ainda são bastante fortes, de tal forma que é plausível estabelecer alguma relação entre este termo e a fenomenologia. Assim, cf. a Introdução ao livro de Binswanger, na qual Foucault se refere às intervenções analíticas sobre as “estruturas significativas” revelando o ato expressivo que lhe subjaz (*Dits et Écrits*, vol. I, p. 78).

fenomenológico da imanência da significação à consciência – pressuposto de base de toda a fenomenologia, desde Husserl, e de toda a psicologia de inspiração fenomenológica, como a *Daseinsanalyse* de Binswanger. Foucault descobre com *Histoire de la Folie* condições de possibilidade que antecedem a própria consciência e a própria experiência da loucura; que antecedem a própria concepção moderna de razão e loucura; e que também antecedem, precisamente como sua condição de possibilidade, até o supracitado mito fenomenológico da imanência da significação à vivência.

1.2. A ambigüidade do deslocamento foucauldiano: o “*a priori* histórico”

Curiosamente, para fazer tal deslocamento da questão da imanência da significação, retirando do sujeito sua condição transcendental e condicionante, Foucault ainda se vale de uma expressão – “*a priori* histórico” – que não é sua, mas de Husserl apresentada por ele na *Krisis*, principalmente no Apêndice III ao § 9, conhecido como “A Origem da Geometria”. Vale apresentar sucintamente os aspectos dessa tematização husserliana do “*a priori* histórico” para daí tentarmos uma interpretação do uso que Foucault faz dessa expressão.

No citado apêndice, Husserl se pergunta como um ciência teórico-formal, como a geometria, que estabelece e postula verdades e objetos objetivos, porquanto trans-históricos, e universais (*für jedermann*²⁶), a despeito de qualquer peculiaridade cultural, pode se inquirir por uma história e por uma gênese. Fazer tal pergunta significa tentar pensar a tensão entre tais verdades e objetos eidéticos e sua descoberta fática, histórica. Fazer tal pergunta significa, também, tentar pensar um momento anterior à própria história da geometria, ou mesmo de qualquer outra ciência; ou ainda em outras palavras, é se perguntar pela pré-história da geometria ou de qualquer ciência.

Isto se faz importante para Husserl, pois tudo gira em compreender como uma ciência nasceu e como ela ainda se faz presente como “tradição

²⁶ Jacques DERRIDA, *Le Problème de la Genèse dans la Philosophie de Husserl*, (originalmente de 1953-1954), p.267.

milênar²⁷. Enquanto tradição, a geometria e toda e qualquer outra ciência deve ter uma história, e de algum modo ter um fato histórico que se caracterize como o momento do nascimento histórico daquela ciência – o que Husserl chamou de “uma origem em um ato produtor”.²⁸ Ora, este ato produtor ocupa uma posição aporética²⁹ na fenomenologia transcendental de Husserl: trata-se de um ato inaugural que está na história mas que ao mesmo tempo funda uma história. Em linhas gerais, a solução consistiu em diferenciar a história do ato produtor, da história por ele produzida. Em outras palavras, a história gestada por aquele ato é a história de uma ciência, com todas as suas pretensões de objetividade e universalidade; mas não é a história **mesma** do ato, que de algum modo lhe antecede e é para aquela ciência a **sua** pré-história.³⁰ Neste sentido, a solução husserliana parece ter consistido em introduzir em sua argumentação a pressuposição do “geômetra proto-fundador”.³¹ E desse modo, ele introduz a necessidade pressuposta de uma tradição antecedente e fundamental à tradição da geometria e das ciências em geral, fornecendo-lhes

²⁷ Edmund HUSSERL, *La Crise des Sciences Européennes et la Phénoménologie Transcendentale*, “L’Origine de la Géométrie”, p. 404.

²⁸ Edmund HUSSERL, *La Crise des Sciences Européennes et la Phénoménologie Transcendentale*, “L’Origine de la Géométrie”, p. 406.

²⁹ Ao que tudo indica, *A Origem da Geometria* não resolve a contento esta aporia que, parece, Husserl tinha plena consciência. No texto esta tensão se manteve o tempo todo constante a ponto de Jacques Derrida, em seu livro sobre a problemática da gênese em Husserl, já no final de sua análise sobre aquele texto, apresentar a aporia nos seguintes termos: “Ou bem é uma operação empírica que funda as significações ideais e estas são então desprovidas de objetividade e rigor, ou bem as objetividades ideais são possíveis *a priori* e não se compreende mais o sentido ou a necessidade de seu *devenir* histórico” (Jacques DERRIDA, *Le Problème de la Genèse dans la Philosophie de Husserl*, p. 270). Sob certo aspecto, o que tentamos evidenciar aqui, parece que Foucault seguiu bastante de perto a aporia husserliana, ou seja, mantendo-se entre o empírico e o transcendental (conferir o livro de Béatrice HAN, *L’Ontologie Manquée de Michel Foucault*). Dessa forma, portanto, talvez valesse a pena perguntar de que modo essa aporia husserl-foucauldiana afeta a leitura sobre Descartes em *Histoire de la Folie*, e se isto não está também no cerne da polêmica entre Foucault e Derrida sobre Descartes.

³⁰ Edmund HUSSERL, *La Crise des Sciences Européennes et la Phénoménologie Transcendentale*, “L’Origine de la Géométrie”, p. 406: “Se se considera no entanto que a matemática tem o modo de ser de um movimento contínuo e vivo procedendo a partir de aquisições, (...) torna-se claro que o sentido total da geometria (enquanto ciência desenvolvida, e como vale para toda ciência) não poderia, desde o começo, estar aí como projeto e se perseguir em um movimento de realização [*remplissement*]. Enquanto etapa preliminar, uma formação de sentido (*Sinnbildung*) mais primitiva precedia necessariamente, de tal sorte que, indubitavelmente, ela apareceu pela primeira vez na evidência de uma efetuação bem sucedida.”

³¹ Edmund HUSSERL, *La Crise des Sciences Européennes et la Phénoménologie Transcendentale*, “L’Origine de la Géométrie”, p. 409.

“dados pré-científicos” enquanto “um sentido arqui-originário que se deve sempre pôr novamente em evidência”.³²

Esta tradição pressuposta é buscada no que Husserl denominou *Lebenswelt* – mundo da vida. É no *Lebenswelt*, enquanto “mundo da experiência” – isto é, enquanto mundo que “através de todas as relatividades é no entanto constituída como unidade, o *universum* de objetos do mundo da vida”³³ – e enquanto tradição fática pressuposta à gênese de uma ciência que Husserl pretendeu encontrar a condição de possibilidade histórico-formal, o *a priori* fundamental que garante validade universal à ciência.³⁴ Dessa forma, requerer pela origem da geometria ou de qualquer outra ciência é requerer tematicamente pelo seu modo de ser histórico. E ao se descobrir sua correlação; e mais, seu condicionamento à humanidade e ao mundo da cultura como fornecedora fundamental de “proto-materiais” e de “sentidos originais” (as expressões são de Husserl), descobre-se fenomenologicamente a importância capital das tradições sedimentadas na elaboração e produção (científica) de novas “formações de sentido” – e, deste modo, descobre-se algo mais radical, a saber, “a estrutura apriórica dessa historicidade”.³⁵

Portanto, o que Husserl postula é a tese de que um fato histórico, a despeito de sua condição fática e empírica, pode ganhar contornos transcendentais na medida em que pode se configurar como ponto de fundação de uma ciência, com toda a sua pretensão de objetividade supra-temporal e universalidade. É naquele fato que são gestados os sentidos originais e sedimentadas as arqui-

³² Edmund HUSSERL, *La Crise des Sciences Européennes et la Phénoménologie Transcendentale*, “L’Origine de la Géométrie”, p. 416. Vale aqui observar também a afirmação de Jacques DERRIDA, *Le Problème de la Genèse dans la Philosophie de Husserl*, p.264: “Todo momento originário de uma criação de sentido supõe uma ‘tradição’, quer dizer um ser já constituído em faticidade. Se, no limite, esta faticidade pura não é constituída por uma atividade humana, o primeiro momento desta atividade é uma síntese originária de sentido constituído e de fato pré-constituído.”

³³ Edmund HUSSERL, *La Crise des Sciences Européennes et la Phénoménologie Transcendentale*, § 51, p. 197. Uma outra passagem que alude e que reforça a tese husserliana da universalidade do *Lebenswelt* pode ser encontrada, por exemplo, em “L’Origine de la Géométrie”, p. 410: “Na unidade da comunidade comunicante de muitas pessoas, não se tem consciência da formação produzida de forma interativa como de uma formação semelhante, mas como da única formação universal.”

³⁴ Edmund HUSSERL, *La Crise des Sciences Européennes et la Phénoménologie Transcendentale*, §§ 50 e 51, pp. 196.

³⁵ Edmund HUSSERL, *La Crise des Sciences Européennes et la Phénoménologie Transcendentale*, “L’Origine de la Géométrie”, p. 418.

evidências pré-científicas, que persistem tematicamente nas ciências fundadas como *æterna veritas*. É apenas dessa forma que, contrário ao historicismo (no entender de Husserl basicamente relativista), pode-se pensar historicamente qualquer ciência sem decair num jogo de relato de historietas e “anedotas” científicas mas sim conferindo um sentido e uma concatenação inteligível ao devir histórico:

“Se a habitual história-dos-fatos em geral, e em particular aquela que, no tempo mais recente, se pôs em curso para uma extensão universal efetiva para toda a humanidade, se aquela história tem um sentido em geral, ela apenas pode assegurar seu papel fundador no que nós podemos chamar aqui a história intrínseca, e enquanto tal, sobre o fundamento do *a priori* histórico universal. De toda necessidade, ele conduz mais longe, para a questão que anunciamos, a questão-mor, aquela de uma teleologia universal da Razão.”³⁶

Como a questão do *a priori* histórico é tematizada por Foucault no decorrer de *Histoire de la Folie*? Curiosamente, em termos textuais, Foucault praticamente não recorre à expressão “*a priori* histórico” ou “*a priori* histórico concreto”. Até então, só pudemos localizar uma única utilização deste termo, ou melhor, de uma expressão a princípio equivalente, o “*a priori* concreto”. Ela se encontra quase no final do capítulo IV da Primeira Parte, “*Expériences de la folie*”,³⁷ o que chama à atenção, se considerarmos como o uso da expressão “estrutura” é bem mais freqüente.³⁸ Apesar desta “rarefação” terminológica do “*a priori* histórico”

³⁶ Edmund HUSSERL, *La Crise des Sciences Européennes et la Phénoménologie Transcendentale*, “L’Origine de la Géométrie”, p. 426. O trecho em tela atenta para as questões da história e da teleologia, questões que serão consideradas no próximo capítulo, referente à tematização foucauldiana do conhecimento no contexto de *Histoire de la Folie*.

³⁷ Michel FOUCAULT, *Histoire de la Folie*, p. 147.

³⁸ Sobre o uso da expressão “estrutura” conferir Michel FOUCAULT, *Histoire de la Folie*, pp. 190, 201, 203, 234, 341, 349, 364, 399, 415, 416 (nota), 446, 526, 531, 533, 541, 547. Conferir também Roberto MACHADO, *Ciência e Saber: a trajetória da arqueologia de Michel Foucault*, p. 87, nota 2. Contudo, não se deve acatar tal recurso ao termo “estrutura” como um indicativo de estruturalismo; pois ainda é bastante constante um uso não-estruturalista e fenomenológico desta noção nos seus textos deste período. Em que consiste este uso não-estruturalista? Não estamos absolutamente certos disto, mas – a título de hipótese – parece-nos que o detalhe que distancia o uso foucauldiano de “estrutura” do estruturalismo em *Histoire de la Folie* está relacionado ao modo como Foucault compreende a tese geral do sentido como efeito: no estruturalismo, grosso modo, o sentido é pensado como efeito de uma relação estrutural que não é, porém, sua causa no sentido “clássico” e usual do termo, isto é, no sentido de uma causa lógica e temporalmente antecedente. O sentido é efeito de uma estrutura porquanto são simultâneos, é uma relação imanente implicada pela contemporaneidade. No caso do uso de estrutura até *Histoire de la Folie*, pelo menos, a estrutura é

no texto de *Histoire de la Folie*, acreditamos que é possível estabelecer uma linha de analogia entre Foucault e Husserl; permitindo deste modo esclarecer algumas teses daquele livro, ao se identificar alguns dos seus pressupostos teóricos como pressupostos fenomenológicos.

Vejamos, para tanto, qual é o contexto em que Foucault se vale daquela expressão husserliana. No capítulo “*Expériences de la folie*”, nosso autor está preocupado em estabelecer com clareza em que consistiu a percepção clássica da loucura – que a seu ver é composta de duas experiências que se justapõem e se articulam de modo bastante coerente³⁹, a despeito de nossa visada histórico-retrospectiva tender a identificar aí uma confusão. Trata-se para ele de “seguir a *continuidade* que nosso atual modo de julgar rompeu”.⁴⁰ Essa linha de continuidade da experiência clássica pode ser determinada ao se evidenciar as linhas que regem e caracterizam a prática do internamento. Seu principal traço característico consiste na sua fórmula funcional, a saber, no seu caráter correccional:

“O internamento destina-se a corrigir, e se lhe é fixado um termo, não é aquele da cura, mas antes aquele de um sábio arrependimento. (...) O tempo que marca e limita o internamento é sempre apenas o tempo moral das conversões e da sabedoria, o tempo para o castigo realizar seu efeito”.⁴¹

Contudo, o internamento não caracteriza toda a experiência clássica da loucura. Como já aludimos antes, há duas experiências da loucura que se

sinônimo de “*a priori*”, uma vez que se trata de estabelecer os elementos condicionantes de uma formação semântica; só que aí, os elementos condicionantes são também antecedentes de modo bastante similar ao proposto por Husserl em *A Origem da Geometria*, ou seja, de uma forma aporética: por acumular em si uma natureza híbrida – o empírico e o transcendental; e por se localizar no limiar histórico-temporal em relação a seu efeito. Sobre a concepção estruturalista do sentido como efeito vale conferir o brilhante artigo de Gilles DELEUZE, “Em que se pode reconhecer o estruturalismo?”; e sobre a relação foucauldiana entre estrutura e condição de possibilidade, conferir Frédéric GROS, *Foucault et la Folie*, p. 32ss. Cf. também Marcos NALLI, “A arqueologia na encruzilhada: Foucault entre a fenomenologia e o estruturalismo”, e “Os percalços fenomenológicos da arqueologia: algumas notas sobre intencionalidade e percepção em *Histoire de la Folie*”.

³⁹ Michel FOUCAULT, *Histoire de la Folie*, pp. 130 e 150.

⁴⁰ Michel FOUCAULT, *Histoire de la Folie*, p. 125. É notável como Foucault consegue numa frase lapidar como esta contrapor num só golpe a tese da continuidade e da descontinuidade histórica, mostrando como, na realidade são níveis diferentes de devir histórico – e que podem ser metodologicamente usados, dependendo do objeto de análise. No presente caso, por exemplo, é fundamental ter uma clareza precisa da linha de continuidade daquela experiência da loucura relativa ao internamento, cuja relação histórica com nossa atual experiência da loucura se dá num nível diverso, marcado pela descontinuidade, mas implicando num mecanismo de condicionamento estrutural, *apriorico*, como mostraremos a seguir.

justapõem e que são contemporâneas durante os séculos XVII e XVIII, e que juntas caracterizam a percepção clássica da loucura: há a experiência da loucura enquanto doença e há a experiência da loucura enquanto falta e erro, resultante “do internamento, do castigo, da correção.”⁴² É fato, segundo Foucault, que naquela época havia toda uma sensibilidade à natureza “patética” da loucura, a saber, sua incurabilidade. Porém, de uma forma geral, os alienados eram internados de forma diferenciada: em alguns estabelecimentos, eles são recebidos se passíveis de cura; em outros, se esta possibilidade lhes é negada. De qualquer forma, é pelo signo da cura que se estabelece qual o procedimento institucional a ser adotado. Mas a cura dos loucos, na Idade Clássica, não deve ser pensada nos seus moldes atuais, isto é, como função médico-terapêutica.

Eis aí a clivagem foucauldiana pela descontinuidade. A experiência que se mostrará fundamental para uma determinação histórica de nosso atual modo de compreender a loucura, que se faz como condição fundamental para a possibilidade histórica da psicopatologia, da psiquiatria, da psicologia e da própria psicanálise, não é a experiência médica da loucura; mas sim a sua experiência do internamento.⁴³ Para corroborar esta tese, a argumentação foucauldiana consistiu em remontar até a Idade Média, onde, segundo esta linha argumentativa, o louco já tinha sua individualidade bem marcada, mas não como doente. Ao se confrontar a experiência medieval com a percepção clássica da loucura, o que Foucault identifica na Idade Clássica é um fenômeno de esfacelamento, de dissipação do indivíduo louco. Ele é silenciado, dissipado numa nova experiência – a clássica – que só lhe é sensível no âmbito da percepção da desrazão.

⁴¹ Michel FOUCAULT, *Histoire de la Folie*, p. 128.

⁴² Michel FOUCAULT, *Histoire de la Folie*, p. 131. Deve-se observar como Foucault recorre a um termo para punição que tem toda uma carga metafórica interessante; Foucault nos fala de “*châtiment*”, cuja forma verbal é *châtier*, que tem o sentido figurado de polir, burilar, aprimorar. Bem diferente do termo que ele vai se valer no início da década de 70, com *Surveiller et Punir*, onde ele irá se valer de um termo bem mais literal “*punir*”.

⁴³ Michel FOUCAULT, *Histoire de la Folie*, p. 132s. Quer dizer: Foucault não nega por completo a importância da visada histórica que considera o devir marcado pela continuidade. Entretanto, o que é arqueologicamente importante é considerar a descontinuidade, vinculada à hipótese investigativa das condições *a priori* do próprio devir, que antecede um determinado evento – ele dirá posteriormente, um acontecimento – e que não se confundem com o mesmo. Por assim dizer, é aí que está o “motor da história”.

“Ora, o que caracteriza o século XVII não é que avançou, mais ou menos rápido, sobre o caminho que conduz ao reconhecimento do louco, e por meio dele ao conhecimento científico que se pode ter dele; é ao contrário o fato de que se pode distingui-lo com menos clareza; de qualquer modo ele foi absorvido numa massa indiferenciada. Ele embaralhou as linhas de um rosto que já havia se individualizado há séculos. Com relação ao louco dos *Narrtürmer* e dos primeiros asilos da Espanha, o louco da idade clássica internado com os venéreos, os devassos, os libertinos, os homossexuais, **perdeu os índices de sua individualidade; ele se dissipou em uma apreensão geral da desrazão.**”⁴⁴

Parece-nos bastante plausível interpretarmos essa dissipação da loucura no seio da desrazão realizada pela percepção clássica como a dissolução semântica da loucura. Em que consiste? Não propriamente na extinção do personagem louco; mas no seu esvaziamento referencial e seu sucessivo deslocamento para um outro campo – o campo semântico da desrazão – em que o louco, já destituído de seus índices cósmicos, ganha contornos morais e se torna uma figura da desrazão e da qual decorre como figura, sem realidade própria, mas derivada. São novos referenciais que lhe são agregados, e pelos quais ele ganha um novo estatuto, o de desarrazoado. E deste modo, a dissolução semântica da loucura vem acompanhada de sua reconfiguração semântica: a loucura passa a ser sentida e percebida como uma espécie de desvio moral; e que, de certo modo, em nada depende da medicina...

“no século XVII a loucura se tornou assunto de sensibilidade social; aproximando-se do crime, da desordem, do escândalo, ela pode ser julgada, como estes, pelas formas mais espontâneas e mais primitivas dessa sensibilidade.

O que pode determinar e isolar o fato da loucura não é tanto uma ciência médica, quanto uma consciência suscetível de escândalo.”⁴⁵

Essa consciência da loucura, ou mais geral, essa sua percepção social,⁴⁶ representada⁴⁷ pela prática do internamento, não deve ser pensada historicamente – ou melhor, arqueologicamente – em termos de progresso,

⁴⁴ Michel FOUCAULT, *Histoire de la Folie*, p. 135; grifo nosso.

⁴⁵ Michel FOUCAULT, *Histoire de la Folie*, p. 142s.

⁴⁶ Michel FOUCAULT, *Histoire de la Folie*, p. 139.

⁴⁷ Michel FOUCAULT, *Histoire de la Folie*, p. 137. A idéia do internamento como representação de uma consciência da loucura é de Foucault.

evolução ou involução histórica em relação à Idade Média.⁴⁸ Assim como nossa atualidade acerca da loucura deve ser pensada sob o signo da descontinuidade, o mesmo princípio metodológico vale para pensar a Idade Clássica relativamente à Idade Média. A marca característica da Idade Clássica consiste nessa desindividualização do louco e na dissolução/reconfiguração semântica da loucura em novos moldes, com novos referenciais. É sobre esta marca, o que Foucault em vários momentos denominou como o silêncio da loucura, silêncio⁴⁹ imposto é verdade, que se pôde em nossa modernidade e atualidade constituir, acontecer um evento de pretensões científicas (independentemente se realizadas ou não): o nascimento da psicopatologia.

“Se é possível falar de uma queda do poder de discriminação na percepção da loucura, se é possível dizer que o rosto do insensato tende a se apagar, não existe aí um juízo de valor, nem mesmo o enunciado puramente negativo de um déficit do conhecimento; é uma maneira, ainda de todo exterior, de abordar uma experiência bastante positiva da loucura – experiência que, retirando do louco a precisão de uma individualidade e de uma estatura com as quais a Renascença o caracterizara, engloba-o numa nova experiência e lhe prepara, para além do campo de nossa experiência costumeira, um novo rosto: exatamente aquele em que a ingenuidade de nosso positivismo acredita reconhecer a natureza de toda loucura.”⁵⁰

Foi aí, no espaço social de exclusão e reclusão do internamento, que se realizou a síntese entre duas experiências da loucura. De um lado, a experiência jurídica da alienação do sujeito de direito, já existente bem antes da Idade Clássica, desde o direito romano, perpassando a Idade Média e a Renascença – que estabelece quando o louco é juridicamente incapaz. De outro, aquela experiência que nasce com o internamento da percepção do indivíduo como ser social, onde o louco sempre é visto como culpado. É esta síntese, este amálgama semântico de experiências gestadas em momentos históricos distintos mas que se unem na Idade Clássica, que permitiu a emergência histórica da psicopatologia no século XIX. A própria psiquiatria se valeu de um modelo

⁴⁸ Michel FOUCAULT, *Histoire de la Folie*, p. 139.

⁴⁹ Mas que, quando Foucault o constata, intenta fazê-lo de forma a-valorativa, isto é, mais descritiva do que prescritiva. Isto pode ser confirmado, por exemplo, no prefácio da primeira edição de *Histoire de la Folie*; para tanto, conferir Michel FOUCAULT, “Préface”, *Dits et Écrits*, vol. I, p. 159.

⁵⁰ Michel FOUCAULT, *Histoire de la Folie*, p. 139.

institucional que corrobora a hipótese foucauldiana da existência de uma descontinuidade histórica entre nosso modo atual de perceber o louco e sua loucura daquela percepção da Idade Clássica: o asilo – instituição de função e significado caracteristicamente terapêutico,⁵¹ mas que herda um modelo institucional que é o internamento. O “objeto”⁵² da psiquiatria, a doença mental, é resultante da experiência clássica, da consciência jurídico-correcional da loucura – da qual não reconhece seus vínculos de “filiação” e efeito decorrente:

“a doença mental, que a medicina vai atribuir-se como objeto, 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.”⁵³

Esta síntese, que se realiza no seio do internamento, se configura como o “*a priori* concreto” de toda a psicopatologia moderna. Ela consiste num evento histórico que assume proporções transcendentais porque condiciona a possibilidade e a emergência histórica da psicopatologia, da psiquiatria, da psicologia e da psicanálise. É por meio desta síntese realizada na percepção clássica da desrazão que se viabilizou a possibilidade de uma consciência e de um saber, pretensamente científico; que gestou um objeto naquele sentido husserliano dos objetos da ciência – *Objekt*; que se constituiu semanticamente a figura do louco enquanto doente mental e, curiosamente, também a do homem normal (afinal, ambos são **criações** – o termo é de Foucault – dessa síntese clássica) – ao se estabelecer para ambos seu *locus* semântico num sistema sócio-jurídico e não na natureza (quer enquanto cosmo, quer enquanto natureza interna⁵⁴ do indivíduo).⁵⁵

Com isto, podemos interpretar em que consiste o projeto de uma arqueologia do silêncio que afronta uma história ou mesmo uma “epistemologia” da psiquiatria, da psicologia e da psicanálise. Trata-se de investigar os elementos

⁵¹ Michel FOUCAULT, *Histoire de la Folie*, p. 496.

⁵² Michel FOUCAULT, *Histoire de la Folie*, p. 482.

⁵³ Michel FOUCAULT, *Histoire de la Folie*, p. 146 e 147.

⁵⁴ O que já distancia Foucault de seus textos proto-arqueológicos, onde ele ainda acreditava na necessidade de recorrer a uma experiência originária da doença mental, como verdade objetiva (o que tem algo de paradoxal, dado a natureza “subjetiva” da experiência louca do doente mental), e como condição de possibilidade e de fundação de um psicologia científica, enquanto conhecimento fenomenologicamente rigoroso.

⁵⁵ Michel FOUCAULT, *Histoire de la Folie*, p. 147.

históricos que permitiram sua fundação e, desse modo, tal como Husserl, o que Foucault propõe não é exatamente uma história mas uma “pré-história”, enquanto história de suas origens – que estão, ao menos, no limiar da história desses saberes pretensamente científicos. Neste sentido, Foucault pretende identificar o “*a priori* histórico concreto”, ou as estruturas históricas que permitiram que toda e qualquer psicopatologia fosse historicamente possível, ou seja, suas condições de possibilidade – e que só depois, no contexto de *L'Archéologie du Savoir*, que ele as apresentará como condições de emergência, tentando assim romper com aquela ambigüidade de *Histoire de la folie*, onde as condições de possibilidade ficam no entrecruzamento do transcendental com o empírico (histórico), da mesma forma que Husserl – para quem esses dois níveis se localizavam na ordem do empírico. Deve-se notar ainda que o silêncio não é uma metáfora, ou ainda um expediente poético... Bem diferente disto, Foucault tentou identificar o silêncio como fenômeno histórico, na medida que o identifica com a experiência clássica da loucura, onde não se fala categoricamente de louco, mas das figuras da Desrazão. É sobre este silêncio que, ao se cristalizar de modo pleno, que Foucault, enfim, apresenta a “psiquiatria científica” como possível.⁵⁶

Por sua vez, este silenciamento, também ele, foi objeto resultante de um condicionamento histórico, de um “*a priori* histórico”: a cesura entre razão e loucura. Desse modo, parece-nos bastante plausível estabelecer o devido distanciamento entre a arqueologia foucauldiana e a fenomenologia husserliana, especialmente a partir de *A Origem da Geometria*.⁵⁷ Husserl postulava, como já vimos, a figura de um proto-geômetra, de uma consciência fundante, que está no limiar da ciência, em que ao mesmo tempo faz e não-faz parte dela, que é a sua origem primeira. Com Foucault, já se pressente a hipótese de que, se há uma origem para a psicopatologia, e em linhas mais gerais, para nosso modo contemporâneo de ver e perceber o louco e sua loucura, ela não reside nem numa única fonte originária – e menos ainda numa consciência fundante – nem mesmo se

⁵⁶ Michel FOUCAULT, *Histoire de la Folie*, p. 295.

⁵⁷ Em sentido similar ao nosso, mas enfatizando *Naissance de la Clinique* e *Les Mots et les Choses*, principalmente em relação à Kant, donde Husserl só é mencionado esporadicamente, podemos conferir Béatrice HAN, *L'Ontologie Manquée de Michel Foucault*, p. 111.

lhe pode atribuir o estatuto de condição de possibilidade última, fundamental; ou, se for legítima a comparação, não vale recorrer à imagem aristotélico-tomista do motor imóvel, do condicionante incondicionado. Em outras palavras, o que Foucault denomina como “*a priori* histórico”, ou “*a priori* concreto”, não significa um princípio de fundamentação última por dois aspectos:

(a) O “*a priori* histórico” foucauldiano não tem uma realidade trans-histórica garantindo uma linha de continuidade entre os eventos históricos, tal como em Husserl. Ao contrário, enquanto estrutura, é eminentemente histórico ainda que esteja nos limites da história.⁵⁸ E, dessa forma, também pode e deve ser interpretada arqueologicamente, sob o crivo da história. Portanto, ao indicar para a questão das condições de possibilidade de um evento, o “*a priori* histórico” também se coloca numa linha de ruptura “vertical” para com aquelas condições. Isto se nota quando se observa a argumentação foucauldiana para mostrar como surge a doença mental a partir de uma experiência sócio-jurídica onde a função médico-terapêutica não ocupa nenhum papel de relevância primeira, apenas de coadjuvante. Essas duas experiências não se relacionam em linha de continuidade, num processo de sedimentação semântica; e sim num processo de segmentação e de descontinuidade. Nota-se também que aquele “*a priori* histórico”, também ele, é decorrente de outros eventos históricos anteriores. A percepção clássica da loucura não surge do nada, ela também é decorrente historicamente de outros eventos – como o esvaziamento dos leprosários, ou a transformação da loucura de perigo relativo mas necessário ao exercício da razão, por exemplo – com os quais não estabelece uma relação de continuidade e de analogia, mas de ruptura e descontinuidade histórica (onde causa e efeito não se confundem mas estão intimamente relacionados). Ou seja: o “*a priori* histórico” foucauldiano não pode ser pensado em termos de fundamentação última, ainda enquanto origem de um evento histórico, pois ele também é pensado historicamente, ou melhor, sob o signo da

⁵⁸ Michel FOUCAULT, “Préface”, *Dits et Écrits*, vol. I, p. 164: “Essa estrutura da experiência da loucura, que é inteiramente da história, mas cuja sede é em seus confins, e ali onde ela se decide, faz o objeto desse estudo.”

história, enquanto um evento-efeito de um outro evento que preenche a função arqueológica de sua origem; ele é condição-condicionada, origem-originada.⁵⁹

(b) O que Foucault denomina “*a priori* concreto”, a percepção clássica da loucura apreendida em sua representação maior, a prática do internamento, não é marcada pela idéia de unidade ou mesmo de identidade. Foucault mesmo nos adverte que ela não está sob o signo da uniformidade o que, porém, não nos permite interpretar como sinal de confusão nebulosa, de equívoco “pueril” por falta de “espírito científico”. Não se trata de falta de coerência, mas apenas de falta de uniformidade. É que, diferente de Husserl, que postula como hipótese a figura do geômetra proto-fundador ou ainda de modo mais aprimorado a tese do *Lebenswelt* como tradição proto-científica universal, Foucault identifica elementos difusos que interagem entre si de modo tenso, mas que garantem uma homogeneidade⁶⁰ ainda que paradoxal, e que interferem no processo de condicionamento histórico de um evento. Diversamente de Husserl, o “*a priori* histórico” foucauldiano é plural; daí sua ausência de uniformidade; não há condição de possibilidade, e sim condições de possibilidade. Foucault tinha consciência disto. Prova é que, pelo menos duas vezes, ele argumenta sobre esta relação de tensão interna na percepção clássica, cuja “praça de guerra” privilegiada era o internamento. Primeiro, quando ele observa aquela justaposição, ou contemporaneidade, da experiência correcional e da experiência da loucura enquanto doença.⁶¹ Um outro momento da clareza foucauldiana sobre esta homogeneidade tensa e paradoxal se encontra na introdução à Segunda Parte, onde ele apresenta os vários modos da consciência clássica da loucura – as consciências crítica, prática, enunciativa e analítica da loucura – ao que, logo de entrada da introdução ele adverte:

⁵⁹ O que já é um reflexo de como Foucault considerará posteriormente a questão da origem, criticando concepções como a fenomenológica e a hermenêutica, por postularem ou pressuporem um princípio de fundamentação última que permitiria uma interpretação definitiva, ao que Foucault contrapõe com a tese do inacabamento da interpretação. Para tanto, conferir de Michel FOUCAULT, “Nietzsche, Freud, Marx”, *Dits et Écrits*, tome I, p. 569: “O inacabado da interpretação, o fato de que seja sempre fragmentada, e que permaneça em suspenso ao aborda a si mesma, se encontra, creio eu, de uma forma bastante análoga em Marx, Nietzsche e Freud, sob a recusa do começo”.

⁶⁰ Michel FOUCAULT, *Histoire de la Folie*, p. 125.

⁶¹ Michel FOUCAULT, *Histoire de la Folie*, p. 131.

“Talvez, no entanto, uma certa não-coerência seja mais essencial à experiência da loucura que qualquer outra; talvez essa dispersão diga respeito, mais do que a diversos modos de elaboração entre os quais é possível sugerir um esquema evolutivo, àquilo que tem de mais fundamental nessa experiência e de mais próximo de seus dados originários.”⁶²

2. Absorção e Crítica do Tema da Doação de Sentido como Constituição Ontológica

No atual estágio de nossa exposição parece difícil evitar uma identificação da concepção moderna da loucura enquanto doença mental, como uma inevitável constituição histórico-semântica da loucura, e da própria razão enquanto “normalidade mental”. Foucault mesmo admite que tanto o doente mental quanto o homem normal/saudável são criações. Fica assim bastante plausível um novo ponto de tangenciamento entre Foucault e Husserl: a temática da constituição. Vejamos como ela aparece, em suas linhas gerais na fenomenologia husserliana para tentarmos, a seguir, interpretar como esta temática aparece em *Histoire de la Folie*.

2.1. A temática da constituição em Husserl

O tema da constituição fenomenológica está presente em Husserl em toda a fase da fenomenologia transcendental, já desde *A Idéia da Fenomenologia* (*Die Idee der Phänomenologie*, 1907), principalmente na Quinta Lição. Nas cinco lições deste livro, Husserl pretende resolver de maneira programática (o que explica o estilo repetitivo e inconcluso do texto) o problema do conhecimento que tem como seu ponto nevralgico o enigma da correlação entre o conhecimento e

⁶² Michel FOUCAULT, *Histoire de la Folie*, p. 181. Vale conferir, como corroboração de nossa hipótese, ainda Michel FOUCAULT, *Histoire de la Folie*, p. 188: “A importância do internamento não consiste em que é uma nova forma institucional, mas que resume e manifesta um das metades da experiência clássica da loucura: aquela onde se organizam na coerência de uma prática a inquietude dialética da consciência e a repetição do ritual de separação. Na outra região, ao contrário, a loucura se manifesta: ela tenta dizer sua verdade, de se denunciar aí onde ela busca adquirir uma natureza e um modo de presença positiva no mundo”.

seu objeto. Neste sentido Husserl lança o que chamou de “a questão fundamental pura”:

“Como pode o fenômeno puro do conhecimento atingir algo que lhe não é imanente, como pode o conhecimento (absolutamente dado em si mesmo) atingir algo que não se dá em si absolutamente? E como pode compreender-se este atingir?”⁶³

Assim sendo, para Husserl trata-se de refletir sobre o modo próprio do conhecimento, enquanto ato da consciência, e portanto, como vivência, no qual as coisas são dadas.

Na Quinta Lição de *A Idéia da Fenomenologia* Husserl toma como pressuposto a constatação, obtida em lição anterior (especificamente a Segunda Lição), da evidência da *cogitatio*,⁶⁴ “esta esfera na qual temos a doação dos objetos como correlatos intencionais (o *cogitatum*)”.⁶⁵ O segundo passo de sua análise é uma rápida descrição dos modos de apreensão ou doação do objeto de conhecimento, tomando como exemplos a percepção da cor e a recordação que, respeitadas as especificidades de cada uma, têm em comum o mesmo estatuto fenomenológico; a saber, a doação evidente do fenômeno (ainda que no âmbito das percepções singulares haja diferentes modos de objeto e de doação). É neste sentido que Husserl afirma:

“É óbvio que uma apreensão de essências (*Wesenserfassung*) plenamente evidente remete para uma intuição singular, sobre cuja base tem de se constituir, mas não para uma percepção singular, que tenha dado o singular exemplar como algo de genuinamente agora presente.”⁶⁶

Esta intuição de essência constitui exatamente em sentido pleno, para Husserl, o conhecimento.⁶⁷ Outro aspecto importante a ser notado é que no texto de Husserl já se vislumbra uma oposição entre essência e existência enquanto dois modos de ser do objeto,⁶⁸ sendo que é evidente a tomada de partido em prol

⁶³ Edmund HUSSERL, *A Idéia da Fenomenologia*, p. 27 (página 07 no original).

⁶⁴ Edmund HUSSERL, *A Idéia da Fenomenologia*, p. 97 (pág. 67 no original).

⁶⁵ Carlos Eduardo MALDONADO, “El Comienzo de la Fenomenología Trascendental: *La Idea de la Fenomenología* de E. Husserl”, p. 99, e *Introducción a la Fenomenología a partir de la Idea del Mundo: La Filosofía de Husserl*, p. 113.

⁶⁶ Edmund HUSSERL, *A Idéia da Fenomenologia*, p.98 (pág. 68 no original).

⁶⁷ Edmund HUSSERL, *A Idéia da Fenomenologia*, p. 106 (pág. 74 no original).

⁶⁸ Edmund HUSSERL, *A Idéia da Fenomenologia*, p. 101 (pág. 70 no original).

da essência, justamente pela sua importância ao conhecimento. É a essência que, enquanto modo de ser do objeto, caracteristicamente geral e teleologicamente antecedente à existência, conferindo ao conhecimento algum rigor e cientificidade. Deste modo, é possível admitir que mais que um simples modo de ser de objeto, a essência é o próprio objeto em sua objetividade cognitiva e fenomenológica, resultante da síntese transcendental efetuada pela subjetividade (ou consciência) transcendental a partir das percepções singulares e de seus respectivos modos de doação do objeto intencionado, ao mesmo tempo em que, teleologicamente, antecede a existência, como a sua idéia ou significação.⁶⁹

“A essência é então – afirma Maldonado – o idêntico que aparece em uma multiplicidade de modos. Cada modo é doador de uma concreção singular, mas só a intuição de essência nos oferece o objeto tal qual (em sua generalidade), quer dizer, como fenômeno puro”.⁷⁰

A constituição fenomenológica do objeto, em seu sentido pleno, é, para Husserl essa síntese dos modos singulares de doação do objeto nas percepções (que também são modos de constituição do objeto), que tem como seu resultado a essência. A essência do objeto nada mais é que a sua significação objetiva apreendida pela consciência transcendental mediante a síntese dos supracitados modos de doação do objeto. Essa apreensão da significação objetiva dos objetos relativos intencionalmente à consciência, e doada por ela aos objetos, é o que Husserl entende por constituição. Diz ele mesmo:

“Também aqui ‘acontece’ o ‘constituir-se’ da respectiva objectalidade em atos de pensamento formados assim ou assado; e a consciência, na qual se leva a cabo o dar-se, por assim dizer, o puro ver as coisas, não é algo assim como uma simples caixa em que estes dados simplesmente se encontram, mas consciência que vê – prescindindo da atenção – são atos de pensamento formados de tal ou tal modo, e as coisas, que não são os atos de pensamento, estão no entanto neles constituídas, vêm neles a dar-se; e, por essência, somente assim constituídas se mostram como aquilo que são”.⁷¹

⁶⁹ André DE MURALT, *La Idea de la Fenomenología: el ejemplarismo husserliano*, p. 6.

⁷⁰ Carlos Eduardo MALDONADO, “El Comienzo de la Fenomenología Trascendental: *La Idea de la Fenomenología* de E. Husserl”, p. 102, e *Introducción a la Fenomenología a partir de la Idea del Mundo: La Filosofía de Husserl*, p. 118.

⁷¹ Edmund HUSSERL, *A Idéia da Fenomenologia*, pp. 102-103 (págs. 71-72 no original).

A constituição da significação do objeto, pela síntese de sua essência, assume assim proporções evidentemente ontológicas, dado que se trata de apreender não somente o sentido objetivo do objeto, mas de constituir o objeto totalmente, já que reduzido à pura significação; efetuando a um só tempo uma superação de suas formas *noemáticas* ao mesmo tempo que lhes serve de referencial dando-lhes sentido.⁷²

A temática da constituição parece que perdurou por toda a obra husserliana, posterior à *Idéia da Fenomenologia*. Em pelo menos outros dois textos ela aparece: na Terceira das *Meditações Cartesianas* (*Cartesianische Meditationen*), e no livro segundo das *Ideen*, todo ele devotado a uma investigação sobre a constituição.⁷³ Consideremos alguns tópicos importantes para nossa análise da arqueologia foucauldiana.

Na Terceira das *Meditações Cartesianas*, Husserl se propõe estabelecer uma definição mais precisa do que compreendia por constituição. Esta necessidade de precisão decorre da última parte da Segunda Meditação, onde se tematiza a questão da síntese (temporal) do objeto. Ora, tal síntese só é possível a partir da intencionalidade do sujeito transcendental que une estruturalmente todas as suas experiências enquanto vivências objetivantes e que lhes confere um certo grau de evidência. Os objetos são dados à consciência enquanto dados numa evidência, sempre relativa àquela consciência, e pela qual o objeto tem um sentido para nós; ou, o que é bem mais radical, que se faz presente “em carne e osso” (Husserl chama de *Selbstgegebenheit*) à consciência.

“Toda legitimidade – afirma Husserl – vem daí, vem de nossa subjetividade transcendental mesma; toda adequação concebível tem por fonte nossa verificação, ela é a síntese que nós operamos e encontra em nós seu fundamento transcendental último.”⁷⁴

Em última instância, portanto, a temática da constituição aparece nas *Meditações Cartesianas*⁷⁵ com a principal finalidade de permitir que a reflexão

⁷² André DE MURALT, *La Idea de la Fenomenología: el ejemplarismo husserliano*, p.132

⁷³ Se atentarmos para a cronologia, as *Meditações Cartesianas* (que é de 1929-1930) são posteriores às *Ideen I* (publicadas em 1913) e *Ideen II*, redigidas entre 1912-1925, compilado por E. Stein e L. Landgrebe, assistentes de Husserl entre 1916 e 1925.

⁷⁴ Edmund HUSSERL, *Méditations Cartésiennes*, Troisième Méditation, § 26, p. 105.

⁷⁵ Paul Ricœur observa que “é preciso admitir que a fenomenologia de Husserl é trabalhada por duas

fenomenológica culmine na investigação da subjetividade transcendental, tema da Quarta Meditação. Ora, esta subjetividade transcendental aparece como princípio de fundamentação última, ou como ponto de origem, de todas as coisas, ou melhor, das experiências de mundo – em suas diversas camadas – dessa subjetividade. Por sua vez, essas camadas do mundo – fundamentais para a teoria da constituição – são exaustivamente consideradas em *Ideen II*. São elas: a natureza material, a natureza animal e o mundo do espírito, respectivamente a primeira, segunda e terceira seções. Cada uma dessas camadas são consideradas por Husserl como uma unidade da natureza formada por outras camadas;⁷⁶ mas que, consideradas conjuntamente, permitem a Husserl afirmar que a constituição é um processo genético – de gênese de sentidos/significações – que se opera por níveis e que culmina na descoberta, ou melhor na realização do mundo espiritual, isto é, como “a obra da constituição da subjetividade transcendental”.⁷⁷ Este procedimento adotado por Husserl se faz fundamental porquanto é por meio dele que se constata que a reflexão sobre a constituição do mundo como uma totalidade – diga-se também unidade – evidencia-se como contígua, e até mesmo idêntica, às “efetuações da subjetividade”.⁷⁸ Subjetividade esta que se caracteriza como absoluta diante da

exigências que esta *Meditação* tende a harmonizar. De um lado uma exigência idealista, que se exprime no tema da constituição e que apenas conhece um processo de ‘verificação’ sempre em curso, o qual é a obra (*Leistung*). O Fazer da consciência; de outro uma exigência intuicionista, mais antiga que a redução fenomenológica, que se exprime no adágio das *Log. Unter.*: ‘zu den Sachen selbst’ e que termina a obra do conhecimento por um Ver: é a coisa mesma que se dá; de um lado o objeto é o *Índice*, de um processo jamais acabado de identificação, de um síntese aberta, do outro, o ‘pleno’ da presença acaba o sentido (*Endmodus*), o visado vem morrer nos confins do dado; de um lado a síntese de *identificação* cujo objeto é o *Índice*, do outro a realização pelo originário. Daí dois sentidos possíveis da constituição que se entremeiam ao longo da obra de Husserl: por um lado, constituir é desenvolver presunções implícitas, expor as visadas atuais e potenciais; por outro, constituir é reconhecer e distinguir tipos irreduzíveis de ‘ver’, de preenchimento (*remplissement*) pelo originário: intuição sensível, intuição categorial, *Einfühlung*, etc...” (Paul RICŒUR, “Étude sur les ‘Méditations Cartésiennes’ de Husserl, *A l’École de la Phénoménologie*, p. 182). Cf. também Éliane ESCOUBAS, “Avant-Propos”, in: Edmund HUSSERL, *Idées Directrices pour une Phénoménologie et une Philosophie Phénoménologique Pures*, Livre Second: *Recherches Phénoménologiques pour la Constitution* (doravante *Ideen II*), p. 10.

⁷⁶ Edmund HUSSERL, *Ideen II*, Troisième Section, Chapitre Première, § 49b, p. 251 (p. 177 das *Husserliana*). Conferir também Carlos Eduardo MALDONADO, *Introducción a la Fenomenología a partir de la Idea del Mundo: La Filosofía de Husserl*, p. 249.

⁷⁷ Carlos Eduardo MALDONADO, *Introducción a la Fenomenología a partir de la Idea del Mundo: La Filosofía de Husserl*, p. 254.

⁷⁸ Carlos Eduardo MALDONADO, *Introducción a la Fenomenología a partir de la Idea del Mundo: La Filosofía de Husserl*, p. 304.

relatividade da natureza, para a qual é seu ponto de apoio⁷⁹ e fundamento originário de sua individuação.⁸⁰ Em suma: toda a teoria da constituição consiste num processo retrospectivo de partir das camadas da natureza mais carentes de fundamentação até atingir seu objetivo maior que é a determinação expressa do *Ego*, isto é, da subjetividade como transcendental e ponto originário de toda e qualquer formação de sentido e da realidade mesma – eis o cume da radicalidade metafísica da fenomenologia husserliana, e que é um dos principais pontos de ataque da arqueologia foucauldiana.

2.2. A crítica foucauldiana à temática da constituição

De certo modo, algo similar ocorre na arquitetura discursiva de *Histoire de la Folie*. Obviamente, não se verifica neste livro de Foucault uma construção que permita uma equiparação, elemento a elemento, entre Foucault e Husserl. Neste sentido a diferença mais marcante entre os dois é que Husserl pensa a temática da constituição fenomenológica, e por conseguinte ontológica, do objeto do conhecimento tomando como sua condição de possibilidade a existência da consciência transcendental, na medida em que “é ela a que dá sentido à realidade e as coisas, e a coisa e o mundo só têm sentido por sua relação intencional às experiências da subjetividade.”⁸¹ O que implica em admitir uma relação de imanência entre as significações e a consciência; e que tais significações ganham contornos ontológicos, enquanto camadas da realidade relativas àquela subjetividade. Só em *Maladie Mentale et Personnalité* é que vemos Foucault assumindo uma postura em conformidade com esta idéia.

Por outro lado, contudo, *Histoire de la Folie* pode perfeitamente ser compreendido como a história da objetivação da loucura enquanto doença mental, na medida em que se compreende a objetivação como constituição. Neste sentido,

⁷⁹ Edmund HUSSERL, *Ideen II*, Troisième Section, Chapitre III, § 64, p. 400 (p. 297 das *Husserliana*).

⁸⁰ Edmund HUSSERL, *Ideen II*, Troisième Section, Chapitre III, § 64, p. 402 (p. 299 das *Husserliana*), p. 404s (p. 301 das *Husserliana*).

⁸¹ Carlos Eduardo MALDONADO, “El Comienzo de la Fenomenología Trascendental: La Idea de la Fenomenología de E. Husserl”, p. 109, e *Introducción a la Fenomenología a partir de la Idea del Mundo: La Filosofía de Husserl*, p. 128s.

já desde o Prefácio à primeira edição de *Histoire de la Folie*, Foucault já apontava para este tema constante em seu livro, o da “constituição da loucura como doença mental, no final do século XVIII”,⁸² obviamente se interrogando sobre as suas condições de possibilidade, onde a arqueologia revelou que as mesmas não estavam historicamente situadas na razão, ou numa consciência transcendental, mas sim na experiência-limite de nossa cultura ocidental, na qual cindiu-se por completo razão e loucura. Desse modo, portanto, podemos afirmar que Foucault impõe à fenomenologia husserliana uma condição histórica inusitada, dado que a própria razão ou consciência transcendental é, tal qual a doença mental, um constructo moderno e que carece de princípios de fundamentação, só encontrados arqueologicamente, numa “verticalidade constante”.⁸³ Portanto, em *Histoire de la Folie* não se encontra uma subjetividade para servir de condição de possibilidade imanente às significações; antes, tais condições de possibilidade devem ser historicamente procuradas nas estruturas socioculturais de exclusão da loucura, que Foucault chamou de “percepção”, como já tentamos mostrar anteriormente.

Curiosamente, Foucault se refere ao tema da objetivação da loucura enquanto doença mental quando trata da sua apreensão pretensamente científica, médica. Contudo isto não deve permitir a conclusão de que Foucault esteja propondo, tal qual Husserl, uma interpretação das ciências como ontologias regionais; quer dizer, na medida em que cada ciência, enquanto modo efetivo de ser da consciência transcendental, constitui e funda a sua realidade respectiva, constrói o seu próprio objeto de investigação.⁸⁴

⁸² Michel FOUCAULT, “Préface”, *Dits et Écrits*, vol. I, p. 160.

⁸³ Michel FOUCAULT, “Préface”, *Dits et Écrits*, vol. I, p. 161: “Que é então este afrontamento sob a linguagem da razão? Para onde poderia nos conduzir uma interrogação que não seguiria a razão em seu devir horizontal, mas procuraria retrair no tempo esta verticalidade constante, que ao longo da cultura européia, o confronto a isto que ela não é, a medida de sua própria desmedida? Para qual região iríamos, que não é nem a história do conhecimento nem a história simplesmente, que não é comandada nem pela teleologia da verdade nem pelo encadeamento racional das causas, as quais só têm valor e sentido para além da separação? Uma região, sem dúvida, onde seria antes a questão dos limites que da identidade de uma cultura.”

⁸⁴ Edmund HUSSERL, *La Crise des Sciences Européennes et la Phénoménologie Transcendentale*, § 46, p. 182: “... nossa temática universal se enriquece aqui pela consideração dos diferentes modos da presentificação em geral: esta problemática, quer dizer, que se obstina e se limita a interrogar o mundo sobre o ‘como’ de seus modos de dar-se, sobre suas ‘intencionalidades’ manifestas ou implícitas, que, no entanto, necessariamente continuamos a nos dizer, demonstrando-o, que sem elas não haveria para nós nem objetos nem mundo; uma vez que, ao contrário, **eles apenas são**

Em *Histoire de la Folie* Foucault mostra que, previamente ao acontecimento histórico de uma ciência, ocorre todo um processo de tematização e objetivação do objeto tornando-o apreensível por um conhecimento científico; e tal tematização e objetivação não se dão no âmbito do conhecimento, mas provêm de outro setores sócio-culturais, como a política, a jurisprudência, a moral e a filosofia. Desse modo, pode-se concluir que Foucault compreendia a constituição semântica e ontológica da loucura como um acontecimento antecedente ao surgimento histórico da medicina psiquiátrica e da psicologia, discursos estes que, enquanto conhecimentos, herdam por assim dizer, os frutos daquele acontecimento. Diferentemente de Husserl onde cada ciência, na sua particularidade constitui seu próprio campo de investigação, sua própria ontologia regional; com Foucault, a constituição semântico-ontológica do objeto precede a apropriação científica daquele objeto. É como se Foucault radicalizasse a relação husserliana entre o *Gegenstand* e o *Objekt*, introduzindo-lhe um perfil genético onde o primeiro seria condicionante fundamental para o segundo; ou ainda em outras palavras: antes da objetivação científica, o objeto já deve estar como dado, em termos semânticos e ontológicos, na história. É o que se pode entender da seguinte afirmação de Foucault, quando nos chama à atenção para o fato de que,

“Foi um dos constantes esforços do século XVIII ajustar a velha noção de ‘sujeito de direito’ com a experiência contemporânea do homem social. Entre ambas, o pensamento político do Iluminismo postula ao mesmo tempo uma unidade fundamental e uma reconciliação sempre possível para além de todos os conflitos de fato. **Estes temas conduziram silenciosamente à elaboração da noção de loucura e à organização das práticas que lhe dizem respeito.** A medicina positivista do século XIX herda todo esse esforço da *Aufklärung*. Ela admitirá como algo já estabelecido e provado o fato de que a alienação do sujeito de direito pode e deve coincidir com a loucura do homem social, na unidade de uma **realidade patológica** que por sua vez é analisável em termos de direito e perceptível às formas mais imediatas da sensibilidade social. **A doença mental, que a medicina vai atribuir-se como objeto, se constituirá lentamente como a unidade mítica do sujeito juridicamente incapaz e do homem reconhecido como**

para nós enquanto sentido e modo de ser que têm, porque não cessam de brotar, de terem brotado através destas operações subjetivas” (grifo nosso). Conferir também Wilhelm SZILASI, *Introducción a la Fenomenología de Husserl*, pp. 164s.

perturbador do grupo, e isto sob o efeito do pensamento político e moral do século XVIII.⁸⁵

Quer dizer: tanto a loucura como doença quanto o doente mental são criações provenientes dessa complexa síntese que se realizou durante a Idade Clássica e, principalmente no século XVIII, entre o sujeito de direito e o indivíduo enquanto ser social. Quando surgem historicamente a psiquiatria e a psicologia, a loucura e o louco já estão suficientemente objetivados no seio daquela síntese sócio-jurídica. Mas se Foucault pôde compreender esta síntese como “o *a priori* concreto de toda a nossa psicopatologia com pretensão científica”,⁸⁶ cabe interrogar como foi possível uma tal síntese.

Já procuramos mostrar antes como a temática da cisão entre razão e loucura ocupa um papel preponderante no processo de constituição da significação da loucura enquanto doença mental. Mostramos também como tal temática foi plenamente expressa na complexa estrutura de exclusão social e de integração cultural que foi a prática de internamento, amplamente difundida em toda a Idade Clássica. E para Foucault, certamente, o internamento caracteriza a Idade Clássica,⁸⁷ da mesma forma que o termo “furor” caracteriza a loucura tal como foi percebida na Idade Clássica, isto é pelo viés policial e moral, servindo, inclusive de imperativo ao internamento.⁸⁸

Contudo, Foucault não deixou de observar que a experiência clássica da loucura não foi apenas marcada pela sua percepção, mediante a prática do internamento, que visava a correção moral do louco. Houve também experiências de medicalização e hospitalização do louco e de sua loucura, na sua condição de doença e de doente, contemporâneas ao internamento e à sua

⁸⁵ Michel FOUCAULT, *Histoire de la Folie*, pp. 145-146 (grifo nosso). conferir também *Histoire de la Folie*, p. 106: “... nosso conhecimento científico e médico da loucura repousa implicitamente sobre a constituição de uma experiência ética da desrazão”. Não se pode jamais perder de vista que tanto para Foucault quanto para Husserl, a constituição de um objeto, ou de um sentido, ou ainda de uma experiência objetiva, são fórmulas similares para descrever a constituição; a diferença principal, como temos mostrado, consiste no fundamento da constituição.

⁸⁶ Michel FOUCAULT, *Histoire de la Folie*, p. 147.

⁸⁷ Michel FOUCAULT, *Histoire de la Folie*, p. 124: “Após a criação do Hospital Geral, após a abertura na Alemanha e Inglaterra das primeiras casas de correção, até o fim do século XVIII, a idade clássica interna.”

⁸⁸ Michel FOUCAULT, *Histoire de la Folie*, p. 125.

percepção sócio-moral da loucura.⁸⁹ Neste sentido, ele relata vários exemplos de casas e hospitais com seções voltadas exclusivamente para o tratamento médico da loucura – provavelmente sob a influência do Oriente e do pensamento árabe – já existentes desde a Idade Média.⁹⁰ A constatação de Foucault é de que a experiência medieval, e também renascentista, da loucura são bastante diferentes da Idade Clássica, na medida em que aquelas efetuaram um processo de individualização do louco sem, contudo, “lhe atribuir um estatuto exatamente médico”. Individualização essa que foi abandonada na Idade Clássica e substituída por um processo de indiferenciação e massificação do louco na égide da desrazão. Criam-se assim mais casas de internamento no século XVII e muda-se a consciência da loucura, de tal modo que apenas se reconhece nela, assim como em toda a desrazão, sua natureza moral:

“É de uma maneira muito bem planejada que se fez passar o louco do registro do hospital àquele da correção, e deixando **se esvanecer assim os signos** que os distinguiam, se desenvolve em uma experiência moral da desrazão que é de um qualidade totalmente outra.”⁹¹

Essa experiência moral da desrazão e por conseguinte da loucura ainda exige, em pleno século XVIII, a presença da medicina na atribuição da sentença ao condenado. O papel do médico é transformar os pressentimentos jurídicos em certezas. Era o que já exigia Zacchias em suas *Quaestiones Medico-Legales*, no segundo quartil do século XVII. “A consciência médica estava implicada em todo julgamento sobre a alienação”⁹² afirma Foucault; porém, cabe ao magistrado estabelecer a sentença.⁹³ O destino do louco é, sobretudo, um destino sócio-moral e jurídico, no qual a participação médica é mínima, tendendo à sua retirada de cena. Desse modo é que Foucault contempla a relação entre este

⁸⁹ Michel FOUCAULT, *Histoire de la Folie*, p. 131. Contudo, não se deve imaginar que Foucault acreditasse que, na Idade Média, o louco fosse compreendido como doente mental ou do espírito, que o seu mal, a sua doença fosse de outra ordem que não a orgânica; o que implicaria em dizer que a Idade Clássica seria um retrocesso no campo do conhecimento da doença mental, só resgatada nos fins do século XVIII, com o advento da Modernidade. Para ele, se há algum retrocesso, este não é epistemológico, e sim da ordem da experiência e da percepção; para tanto, basta observar que Foucault recorre neste momento à oposição entre individualização e indiferenciação.

⁹⁰ Michel FOUCAULT, *Histoire de la Folie*, pp. 133s.

⁹¹ Michel FOUCAULT, *Histoire de la Folie*, p. 137 (grifo nosso).

⁹² Michel FOUCAULT, *Histoire de la Folie*, p. 125.

procedimento jurídico, já previsto por Zacchias e pelo Direito Canônico, e a prática do internamento, como uma síntese, na qual se une a concepção jurídica do sujeito de direito e a experiência do indivíduo enquanto ser social (internamento). E como já mencionamos, é a partir desta síntese que se constitui semântica e ontologicamente a doença mental, como um mal que atinge o homem – afetando a sua “natureza” jurídica e social. É num sistema sócio-jurídico que se estabeleceu os referenciais que permitiram a identificação tanto do louco quanto do homem normal na cultura clássica. E mais: é a partir daí que se possibilita historicamente o surgimento da psiquiatria, na Modernidade:

“A psicopatologia do século XIX (e talvez ainda a nossa) crê se situar e tomar suas medidas por relação a um *homo natura*, ou a um homem normal dado anteriormente a toda experiência da doença. De fato, este homem normal é uma **criação**; e se é preciso situá-lo, não é num espaço, mas em um **sistema que identifica o socius** ao sujeito de direito; e por conseguinte, o louco não é reconhecido como tal porque uma doença o arrastou às margens do normal, mas porque nossa cultura lhe situou no ponto de encontro entre o decreto social do internamento e o conhecimento jurídico que discerne a capacidade dos sujeitos de direito. A ciência ‘positiva’ das doenças mentais, e estes sentimentos humanitários que promovem o louco à categoria de ser humano só foram possíveis uma vez solidamente estabelecida esta síntese”.⁹⁴

Entretanto, não se deve imaginar que esta síntese entre experiência jurídica do homem e a prática do internamento foi tranqüila. Há uma contradição interna e inevitável no pressuposto básico de cada um dos elementos desta síntese. Enquanto para a jurisprudência a loucura atinge a razão, “alterando a vontade ao mesmo tempo que a inocenta”, para o internamento a loucura tem sua essência na “qualidade da vontade e não na integridade da razão”, de tal modo que pouco importa se a loucura afetou ou não a razão, não a escusando portanto, dado que “é sobretudo por uma flexão da vontade que ela não pode ser inteiramente inocente”,⁹⁵ pois ser louco é, em essência, uma “escolha ética.”

Desse modo, deve-se atentar que Foucault compreende que a loucura na Idade Clássica ainda está muito longe de se confundir com a nossa

⁹³ Michel FOUCAULT, *Histoire de la Folie*, p. 143.

⁹⁴ Michel FOUCAULT, *Histoire de la Folie*, p. 147 (grifo nosso)

⁹⁵ Michel FOUCAULT, *Histoire de la Folie*, p. 155.

concepção moderna de loucura. Na Idade Clássica, a loucura não é perda de razão, como é compreendida “miticamente” pela psicopatologia e pela psiquiatria moderna; ela ainda é exercício de razão, ainda que de modo extravagante. A extravagância da loucura na Idade Clássica não é, por sua vez, da ordem das certezas e do conhecimento, mas da liberdade, da decisão e escolha éticas. Daí a sua “classificação” como desrazão, apontada para uma

“separação mal assegurada. Ela prova que a desrazão, na Idade Clássica, não repousa nos confins de uma consciência razoável solidamente fechada em si mesma; mas que a sua oposição à razão se mantém sempre no espaço aberto de uma escolha e de uma liberdade. A indiferença à toda forma de distinção rigorosa entre a falta e a loucura indica uma região mais profunda, na consciência clássica, onde a separação razão-desrazão se realiza como uma opção decisiva onde há a vontade mais essencial, e talvez a mais responsável do sujeito”.⁹⁶

A desrazão era, assim, uma razão que rompia deliberadamente com a razão, consigo mesma; era uma razão que optava ética e livremente pela desmedida, pela extravagância e pela contradição. Não é despropositado o uso específico deste termo: “desrazão”. A cesura e o seu internamento só se justificam na medida em que a desrazão é concebida nesses termos. Termos esses que não condizem com a compreensão moderna e psicopatológica da loucura.

Como foi possível então o seu surgimento histórico? Deve-se atentar, de partida, que se a desrazão deve ser social e eticamente excluída; na Modernidade a loucura já é concebida cindida com a razão, sendo que a razão “normal” é concebida como “natural” antecedendo “historicamente”⁹⁷ a loucura enquanto acidente patológico, de tal forma que toda terapia consiste em restituir o homem àquela condição “natural”. Portanto, há que se admitir que não só foram criadas a categoria e o objeto denominado “doente mental”; é também criado o homem normal. No entanto, a possibilidade desta cisão completa entre razão e loucura se deu mediante o fato de que, na Idade Clássica, a loucura, compreendida

⁹⁶ Michel FOUCAULT, *Histoire de la Folie*, p. 156.

⁹⁷ Isto é: no sentido que Foucault atribuía ao termo, enquanto história de vida pessoal e psicológica do indivíduo, tema do Terceiro Capítulo da Segunda Parte de *Maladie Mentale et Personnalité*. Contudo Foucault não deixa de chamar a atenção, já em 1954, embora em sentido diverso, para a importância da análise histórica enquanto descoberta das “condições de possibilidade das estruturas psicológicas” (*Maladie Mentale et Personnalité*, pp. 89s).

como um dos espectros da desrazão, era a expressão maior e mais escandalosa do que havia de mais inumano no humano, de sua mais absurda e assombrosa animalidade. Desse modo, a loucura se situava no amálgama semântico da desrazão, ao mesmo tempo como escolha ética e como furor animal, e é essa condição ambígua que perdura na psicopatologia moderna, apesar de seu pretenso positivismo e cientificismo, mediante a sua “teoria da alienação mental como mecanismo patológico da natureza”.⁹⁸

A constituição semântica e ontológica da loucura na sua condição moderna de doença mental se fez historicamente possível pela permanência obscura dessas temáticas. E o que se pode apreender é que tal constituição da doença mental antecede a própria psiquiatria e a psicopatologia em geral. Quer dizer: na Modernidade, o advento da medicina psiquiátrica e da psicopatologia, só se deu porque historicamente o louco já fora devidamente individualizado e sua figura objetivada, não como ocorrera na Idade Média e no Renascimento, mas como se deu na Idade Clássica. Nesse período ocorreu um complexo procedimento de indiferenciação da loucura inserindo-a no universo da desrazão, que lhe infligiu um caráter ético, tornando-a passível de escândalo e punição; por outro lado, com a categoria de “furor” a loucura foi individualizada, ou se preferir, isolada, no âmbito mesmo da desrazão, das demais figuras escandalosas e imorais que a compõem, conferindo-lhe muitas vezes o sinal de incurável, ou em outras palavras, de incorrigível, atribuindo-lhe assim uma natureza animalesca. Pois, assim como a desrazão é uma escolha ética, a cura e a correção são procedimentos éticos que tocam não o conhecimento mas a faculdade da vontade – e a loucura se enquadrava como figura da desrazão enquanto figura ética, mas desvirtuava o princípio norteador geral, uma vez que de nada lhe adiantavam os procedimentos corretivos. É a partir destes processos de massificação e individuação da loucura na desrazão que permitiu historicamente a sua constituição enquanto fato mórbido.⁹⁹

⁹⁸ Michel FOUCAULT, *Histoire de la Folie*, p. 177. Sobre esta característica da desrazão como amálgama de elementos heterogêneos, numa relação diametralmente análoga, Foucault também se refere assim ao internamento. Conferir Michel FOUCAULT, *Histoire de la Folie*, p. 66.

⁹⁹ Na deixa de ser instrutivo o que Pierre Macherey afirma acerca da constituição histórica da doença, em oposição à uma suposta realidade aquém da história, na sua análise de *Maladie Mentale et Psychologie* (1962), que é uma reelaboração de *Maladie Mentale et Personnalité* (1954) a partir

(constituição semântica e ontológica, portanto), enquanto doença do espírito – a partir do momento que, na condição de mal, só afeta o corpo em um segundo momento, atingindo primeiramente algo mais etéreo: a vontade humana –; pronto para ser assimilada como objeto de investigação de um conhecimento com pretensões científicas e de uma prática moral que se roga o direito de se autodenominar “terapêutica”.

Outro fator interessante a considerar está, também no âmbito da arquitetônica discursiva e na retórica foucauldiana, na ênfase que Foucault deu à expressão “figura”, e suas possíveis derivações e correlatos. Jacques Le Brun, num artigo intitulado “Une œuvre classique”, insistiu, em sua exposição de *Histoire de la Folie*, no conceito de “figura”, bastante usado no decorrer daquele livro. Segundo Le Brun, mais interessado no aspecto estético (tanto no seu sentido artístico quanto filosófico) de *Histoire de la Folie*, vê no conceito de “figura”, noção proveniente das artes plásticas, um conceito central para identificar e medir sua pertinência e validade. Daí decorre que Le Brun, já não mais afeito a uma primeira leitura que se deixou convencer por uma pretensa neutralidade declarada por Foucault mesmo, descobre este livro “como um conjunto de grandes metáforas, de deslocamentos aproximativos que permitem (...) construir ‘uma linguagem sem apoio’, de ‘salvaguardar a todo preço o relativo, e de ser absolutamente entendido’”.¹⁰⁰ O que permite a Le Brun aproximar *Histoire de la Folie* aos textos literários e às artes plásticas.¹⁰¹

das intuições de *Histoire de la Folie*, com o qual está em perfeita consonância; de tal modo que a mesma afirmação caberia à tese doutoral de Foucault. Para tanto, conferir Pierre MACHEREY, “Nas origens da *História da Loucura*: uma retificação e seu limites”, p. 52: “...deporta a atenção para uma questão nova: a noção de doença só remete a um sentido na medida em que se encontra identificada como tal num determinado contexto histórico, ou no interior de um sistema de condições que objetiva o seu conteúdo; quer dizer, portanto, que **essa objetivação não depende de uma prévia objetividade; não se deve interrogá-la sobre o seu fundamento real, porém sobre a sua ‘constituição histórica’**, e é precisamente isto que vai constituir o assunto da segunda parte do livro, na nova edição de 1962” (grifo nosso).

¹⁰⁰ Jacques LE BRUN, “Une œuvre classique”, p. 25.

¹⁰¹ Acreditamos que, certamente não com base nas mesmas estratégias e de uma forma bem mais detalhada, é mais ou menos o que também Roberto Machado fez e defendeu recentemente. Conferir Roberto MACHADO, *Foucault, a Filosofia e a Literatura*, pp. 15-52, especialmente, p. 37: “Partindo da idéia de que toda cultura institui limites ou de que excluir, proibir é uma estrutura fundamental de toda cultura, *História da loucura* estuda um desses limites: a separação radical entre razão e desrazão. Foi o que vimos. Correlativamente, a reflexão de Foucault sobre a literatura, ou o seu trabalho com a literatura, estabelecendo sua relação com a loucura, complementa a análise

Independentemente se concordamos ou não com a proposta de leitura de Le Brun, o que nos interessa é verificar se o conceito de “figura” em Foucault tem alguma relevância para compreendermos os pontos de contato e de tensão entre seu primeiro projeto arqueológico e a fenomenologia husserliana. A título de hipótese inicial, diremos que o conceito de “figura” está diretamente relacionado com a releitura foucauldiana da teoria da constituição husserliana.¹⁰² Amparando-nos em nossa exposição até este ponto, pudemos afirmar que não só Foucault refuta a tese da imanência da significação como também busca repensar a teoria da constituição sem remeter à hipótese do sujeito transcendental – hipótese central da fase transcendental e idealista da fenomenologia husserliana. Isto porque, “simplesmente”, para Foucault não há a hipótese de uma subjetividade que preencha a condição transcendental e de origem fundamental das significações em geral e dos objetos científicos (*Objekt*), em particular. Em função disto, a temática da constituição se coloca para Foucault não no sentido de um retorno ao ponto originário – a consciência transcendental –, mas na descrição dos múltiplos processos que culminaram na formação histórica da doença mental e do surgimento da psicopatologia; sem perder de vista, é claro, a questão de seu evento originário, a saber, a cesura entre razão e loucura,¹⁰³ enquanto experiência limite.¹⁰⁴ Parece-nos que é neste contexto da descrição arqueológica da constituição da loucura que se deve buscar uma interpretação do conceito foucauldiano de “figura”, e que, portanto, pode nos fornecer novos elementos para uma interpretação do posicionamento de Foucault em relação à fenomenologia de Husserl.

Numa leitura superficial de *Histoire de la Folie*, encontramos basicamente dois momentos em que o conceito de “figura”, e seus correlatos, são intensamente usados por Foucault. Inicialmente, este conceito é fartamente usado na primeira parte, sem ter entretanto, um sentido bem definido. Este conceito é

arqueológica no sentido em que é na experiência literária que o jogo do limite e da transgressão, existente na experiência da loucura, aparece com mais vivacidade como possibilidade de contestação da cultura.”

¹⁰² Não apenas se coloca esta possibilidade interpretativa – que é o nosso foco de atenção – como também, o conceito de “figura” e correlatos podem e são utilizados para uma interpretação fenomenológica da teoria husserliana da constituição. Para tanto, conferir Wilhelm SZILASI, *Introducción a la Fenomenología de Husserl*, p. 127s.

¹⁰³ Michel FOUCAULT, “Préface”, *Dits et Écrits*, vol. I, pp. 160 e 164.

utilizado basicamente como correlato à forma “plástica”¹⁰⁵ da experiência medieval da loucura, e também como imagem em conjunto com a palavra, isto é, como a forma discursiva daquela mesma experiência. Em suma, figura e palavra ilustram a mesma fábula.¹⁰⁶ Fábula esta que evidencia o caráter cósmico¹⁰⁷ e trágico da loucura;¹⁰⁸ e pela qual as figuras/imagens da loucura apresentam uma dupla característica: (a) divergem das aparências fugidias que logo desaparecem; (b) e elas se mostram como fantásticas, enigmáticas e de grande fascínio, uma vez que revelam a natureza humana e as ameaças infernais do desmantelamento e da destruição caótica do Real.¹⁰⁹ Esta experiência primordial, a partir da qual Foucault começa a nos propor sua história da loucura, vai pouco a pouco dando lugar a outras experiências da loucura, na medida em que se desvanece e é assimilada pela forma discursiva – uma vez que a imagem da loucura deixa de ter um sentido em si mesma, carecendo do aparato discursivo. É neste contexto que o conceito de “figura” perde sua caracterização plástica e passa a denotar uma etapa do exercício da razão (assim como a dúvida).¹¹⁰ É só bem depois, já no contexto da exposição sobre a função e o significado social do internamento, que Foucault recorre novamente ao conceito de “figura” e seu correlato direto, a “imagem” – como resultado de formas de visibilidade constituídas, onde o espaço do internamento é definido como “a geometria imaginária de sua [da época clássica] moral”,¹¹¹ e no qual a imagem da desrazão é constituída, crivada pelo signo da culpabilidade e condenação moral.¹¹²

Em suma: na Idade Média a figura/imagem da loucura tem um sentido em si mesmo, ainda que não exclusivo – uma vez que tem como seu correlato uma experiência discursiva. No Renascimento, já se assiste um esvaziamento de sentido onde “figura” apenas designa uma etapa, para ser

¹⁰⁴ Michel FOUCAULT, “Préface”, *Dits et Écrits*, vol. I, p. 161.

¹⁰⁵ Michel FOUCAULT, *Histoire de la Folie*, p. 28. Bosch é um dos grandes exemplos de que Foucault se vale aqui; conferir *Histoire de la Folie*, p. 37.

¹⁰⁶ Michel FOUCAULT, *Histoire de la Folie*, p. 29.

¹⁰⁷ Michel FOUCAULT, *Histoire de la Folie*, p. 32s e 38.

¹⁰⁸ Michel FOUCAULT, “Préface”, *Dits et Écrits*, vol. I, p. 162.

¹⁰⁹ Michel FOUCAULT, *Histoire de la Folie*, pp. 30, 33 e 36; conferir também Frédéric GROS, *Foucault et la Folie*, p. 36.

¹¹⁰ Michel FOUCAULT, *Histoire de la Folie*, p. 46s.

¹¹¹ Michel FOUCAULT, *Histoire de la Folie*, p. 100.

resgatada (ainda que desindividualizada) no âmbito da desrazão; na Idade Clássica a loucura passa a ser identificada como uma das figuras da desrazão e, portanto, como figura moral.

Só no capítulo denominado “Figuras da Loucura”, Foucault retoma com mais intensidade o recurso à noção de “figura” e de “imagem”; e isto para atingir o objetivo do capítulo, expresso logo no início, que não é descrever as variadas noções da psiquiatria:

“Mas, retomando uma a uma as grandes figuras da loucura que se mantiveram ao longo da era clássica, tentaremos mostrar como se situaram no interior da experiência da desrazão; como adquiriram cada uma delas uma coesão própria; e como chegaram a manifestar de modo *positivo a negatividade* da loucura.”¹¹³

As figuras são, neste contexto, a demência, a mania e a melancolia, a histeria e a hipocondria:

“Firmada esta positividade, ela não tem nem o mesmo nível, nem a mesma natureza, nem a mesma força nas diferentes formas da loucura: positividade frágil, delicada, transparente, ainda próxima da negatividade da desrazão, através do conceito de *demência*. Já mais densa, a que é conseguida, através de todo um sistema de imagens, pela *mania* e pela *melancolia*. A mais consistente, e também a mais afastada da desrazão e a que lhe é mais perigosa, é a que, através da elaboração de uma espécie de espaço corporal tanto ético quanto orgânico, dá um conteúdo às noções de *histeria*, *hipocondria*, a tudo aquilo que logo será chamado de doenças nervosas. Esta positividade está tão distante daquilo que constitui o centro da desrazão, e tão mal integrada em suas estruturas, que acabará por colocá-la em questão, pondo-a de lado inteiramente ao final da idade clássica.”¹¹⁴

De qualquer modo, as figuras da loucura – apresentadas pelos discursos médicos –, ainda que externas à experiência correcional do internamento, não excluem esta última. Ao contrário, se interrelacionam, ainda que de modo bastante tenso, propiciando a manifestação da percepção clássica da loucura em todos os seus matizes e meandros. A nosso ver, as figuras da loucura são, de certo modo, homólogas às figuras da desrazão, uma vez que cada uma tem seus próprios

¹¹² Michel FOUCAULT, *Histoire de la Folie*, p. 121.

¹¹³ Michel FOUCAULT, *Histoire de la Folie*, p. 269.

¹¹⁴ Michel FOUCAULT, *Histoire de la Folie*, p. 269s.

traços, mas passíveis de serem caracterizados num plano mais amplo. No caso das figuras da loucura num plano de dicibilidade, em que a razão encontra nas figuras da loucura seus elementos positivos que são, em princípio, os próprios elementos caracterizadores da razão. No caso das figuras da desrazão, dentre os quais o louco, elas são como que resultantes de formas de visibilidade, num jogo ambíguo de escândalo e de exclusão, de luzes e sombras, de exposição à luz e de retirada de cena – controladas e deliberadas pela estrutura correcional do internamento.¹¹⁵

Em função disto, parece-nos bastante plausível interpretar as figuras/imagens da loucura em um via dupla.

Primeiramente, por “figura da loucura”, pode-se compreender os múltiplos sentidos que a loucura assumiu, correlata a uma experiência cultural que lhe é específica, no decorrer da história. Mas o texto foucauldiano não nos permite concluir que essa correlação implique em afirmar que a loucura decorre de uma experiência da loucura – traço intuicionista típico da fenomenologia transcendental de Husserl, talvez até proveniente de sua verve idealista e metafísica. No entanto, se há em Foucault uma metafísica, ela não pode ser tomada como idealista ou mesmo intuicionista, uma vez que, embora ainda haja um uso da teoria da constituição, pressuposta – e talvez até bem suposta – no texto de *Histoire de la Folie*, ela não conta com uma subjetividade transcendental para intuir e constituir realidades amparadas semanticamente; antes ela recorre a um princípio constitutivo – a experiência primordial da loucura, que Foucault paradoxalmente reclama no Prefácio – que não obedece o padrão de uma fenomenologia da presença, mas que se caracteriza pela cesura, pela ausência, pelo silêncio e pelo esquecimento.¹¹⁶

Um segundo aspecto que deve ser considerado para um interpretação plausível do conceito de “figura” consiste em atentar na relação que Foucault descreve entre os diversos espectros da desrazão. Aí, as figuras não podem ser pensadas como camadas que se sedimentam umas sobre as outras,

¹¹⁵ Valemo-nos aqui livremente da interpretação de Deleuze. Principalmente considerando que jamais se deve perder de vista a importância capital que tem o visível, juntamente com o dizível, para se compreender a arqueologia foucauldiana. Neste sentido, conferir sobre as formas de visibilidade em Foucault, Gilles DELEUZE, *Foucault*, pp. 58, 59, 60 e 62.

¹¹⁶ Michel FOUCAULT, “Préface”, *Dits et Écrits*, vol. I, p. 159s. conferir também, Frédéric GROS, *Foucault et la Folie*, p. 30.

formando assim, teleologicamente, a experiência constitutiva do mundo e do *Ego*, como concebera Husserl. Pois se há múltiplas figuras da desrazão (assim como há da loucura), elas se apresentam num contexto de proliferação de imagens que pululam de todos os cantos, numa relação assimétrica: numa relação classificatória de curáveis e incuráveis; de radicalidade e superficialidade da imoralidade no seio da desrazão; também na relação de heterogeneidade e não-coerência das múltiplas formas de consciência médica da loucura; e por fim, ainda no conflito entre discurso médico e prática do internamento, ou melhor, no conflito entre as diversas modalidades de consciência da loucura. E, no entanto, é a partir desses conflitos variados que se foi possível paulatinamente a constituição, semântica, ontológica e, por conseguinte, epistemológica da doença mental na história.

Portanto, o princípio foucauldiano de constituição da doença mental é bem diverso do pensado por Husserl, uma vez que não se processa por camadas sucessivas e sedimentares,¹¹⁷ mas por proliferação disforme e heterogênea de elementos de pontos diversos. Não há uma unidade ou uma homogeneidade, nem subjacente; há sim, e bem antes, uma pluralidade e diferenciações constantes que permitem a formação de uma unidade tensa, porquanto traz em si e que de algum modo revela a “incoerência formadora” da experiência clássica da loucura.

3. Constituição da loucura, origem e esquecimento

Temos recorrido volta e meia no decorrer deste capítulo à tese do esquecimento da experiência trágica/original da loucura para dar conta de nossa interpretação de *Histoire de la Folie* como um texto com indícios notáveis da fenomenologia. Esta tese tem aparecido pois Foucault a propõe, e algumas vezes pressupõe, tanto em *Histoire de la Folie* quanto no prefácio para a sua primeira edição. Mas até então não tentamos apresentar uma interpretação dessa tese; o que pretendemos fazer agora. Talvez o mais fácil, para não fugir da hipótese geral da vinculação entre Foucault e a fenomenologia, fosse aproximar o filósofo francês

¹¹⁷ Neste sentido, a metáfora da geologia de Sartre se mostra incorreta. Conferir Jean-Paul SARTRE, “Jean-Paul Sartre répond”, *L’Arc*, n. 30, 1966, p. 87; citado por Didier ÉRIBON, *Michel Foucault e seus Contemporâneos*, p. 103.

de Martin Heidegger, principalmente a partir de sua tese do esquecimento do Ser, trabalhada até às raias da exaustão em *Ser e Tempo* (*Sein und Zeit*).¹¹⁸ De certa forma, este trabalho de aproximação entre os dois filósofos já foi feito por Jean Zoungrana, ainda que não exatamente sobre esta perspectiva.¹¹⁹

Todavia, a temática do esquecimento aparece em vários momentos no decorrer da *Krisis*. Dessa forma, mais difícil ou não, é bem mais coerente com os propósitos interpretativos até aqui seguidos considerar a *Krisis* para intentarmos uma compreensão da temática foucauldiana do esquecimento da loucura. E em linhas gerais, Husserl concebe a questão do esquecimento na sua tematização do Mundo da vida (*Lebenswelt*), no que tange a uma caracterização sua enquanto fundamento. Assim, o *Lebenswelt* aparece como o fundamento esquecido da geometria – tendo Galileu como parâmetro modelar, como paradigma –, da ciência da natureza e mesmo de toda a ciência.¹²⁰ Façamos uma exposição sucinta dessa

¹¹⁸ A tematização heideggeriana do esquecimento do Ser já se faz antever no § 1 de *Ser e Tempo*, quando Heidegger considera a questão pelo sentido de ser como questão trivializada na tradição. Conferir também Patricio PEÑALVER, *Del Espíritu al Tiempo: Lecturas de 'El Ser y el Tiempo' de Heidegger*, p. 96. Por que não convém pensar o esquecimento em *Histoire de la Folie* em termos heideggerianos? Porque o esquecimento em Heidegger, enquanto esquecimento/trivialização do Ser exige um processo de recuperação ontológica do Ser e que, para tal, reclama um questionado, um instigado na questão – o *Dasein*. Entretanto, não cabe ao esquecimento – mas sim ao Ser num sentido enigmático/questionante – um papel fundamental à ontologia da faticidade formulada por Heidegger em *Sein und Zeit*. Em Foucault, e talvez também em Husserl (como tentaremos mostrar a seguir), é o próprio esquecimento que ocupa a função de princípio fundamental; ainda que a leitura de ambos não seja equivalente. Na verdade, a questão do esquecimento é uma questão comum (embora o mesmo não se possa dizer de sua tematização) a muitos filósofos, dentre eles Merleau-Ponty (cf. nota 120 deste capítulo) e principalmente Nietzsche – o que induz muitos comentadores a verem exclusivamente uma filiação foucauldiana ao filósofo trágico. Que Nietzsche foi extremamente importante para Foucault não resta a menor dúvida, mas daí a transformá-lo num filósofo nietzschiano já tem algo de extrapolação. Sobre a questão do esquecimento em Nietzsche conferir dele a *Genealogia da Moral*, 2ª Dissertação, § 1, p. 57s. Conferir ainda Hayden WHITE, *Meta-História: A imaginação histórica do século XIX*, p. 344; e Maurice BALNCHOT, “L'Oubli, la Dérision”, pp. 109-116.

¹¹⁹ Jean ZOUNGRANA. *Michel Foucault, un Parcours Croisé: Lévi-Strauss, Heidegger, Troisième Partie*, pp. 197-298. Vale atentar, entre outras passagens, a inscrição de *Histoire de la Folie* numa concepção heideggeriana de história (p. 203). Vale conferir ainda duas outras vinculações entre Foucault e Heidegger: a primeira é o artigo de Hubert DREYFUS, “De la mise en ordre des choses: L'Être et le Pouvoir chez Heidegger et Foucault”, apresentado em 1988, no Encontro Internacional que culminou no livro *Michel Foucault Philosophe*; e a segunda provém de algumas passagens da terceira parte – “O ser da linguagem ou os alicerces do sistema – do livro de Sandra Coelho de SOUZA, *A Ética de Michel Foucault: a verdade, o sujeito, a experiência*, pp. 471-678.

¹²⁰ Para tanto, maiores detalhes podem ser buscados em Edmund HUSSERL, *La Crise des Sciences Européennes et la Phénoménologie Transcendentale*, § 9h, pp. 58-61, Apêndice IV ao § 12, p. 441, Apêndice XVII ao § 33, p. 509, e Apêndices XVIII e XIX ao §34, pp. 513-518. De modo bastante próximo à tematização husserliana do esquecimento como origem, podemos encontrar também em Merleau-Ponty (tendo, contudo, suas especificidades), conquanto sugere que a tradição consiste no

caracterização naquilo que tem de essencial para a nossa interpretação do tema foucauldiano do esquecimento.

O primeiro aspecto que Husserl considera é a posição de fundador que Galileu ocupa na geometria e nas ciências da natureza, e em linhas gerais como fundador de nossa modernidade científica. Mas Husserl observa que, se Galileu pode ser encarado como fundador da geometria e das ciências da natureza moderna, isto só ocorre na medida em que ele é uma espécie de construção fictícia, hipotética¹²¹ – que não é, entretanto, uma farsa, já que atende a determinados propósitos heurísticos da história da ciência – e que também pressupõe as formas intuitivas do espaço e do tempo, e todo o modo de estar e viver pré-científico próprio ao *Lebenswelt*. É neste contexto que Husserl identifica o esquecimento do *Lebenswelt* como fundamento da ciência moderna – pois Galileu, enquanto gênio (a expressão é de Husserl), é um descobridor da natureza matemática e da matematização da natureza, abrindo o flanco para o desenvolvimento de tantas e tantas descobertas no campo da física.¹²² Entretanto, Galileu enquanto gênio e cientista é um sujeito do mundo da vida, do *Lebenswelt* que, a despeito deste fato “trivial”,¹²³ lhe permanece fechado¹²⁴ enquanto totalidade, enquanto horizonte de sentido, no qual

“O homem que vive neste mundo, e por conseguinte também o cientista-da-natureza, podia apenas situar nesse mundo da vida todas suas questões práticas e teóricas, só podia encontrá-lo

poder de esquecer as origens, mas que estas ainda persistem – esquecidas – na atualidade, e que deve ser resgatado, ou melhor, que o passado deve ser reavivado na memória enquanto recuperação do sentido originário e latente às coisas, mas pré-dado historicamente. Trata-se, portanto, para Merleau-Ponty, de um resgate dessa linguagem tácita enquanto aqui-originária a todas linguagens e expressões simbólicas. É bem possível que Foucault estivesse bem ciente dessa leitura merleau-pontyniana da origem, já que é uma discussão dos fins da década de 50; mas que Foucault tratou de imprimir sua própria marca diante de seus velhos mestres fenomenólogos. Para tanto, conferir Maurice MERLEAU-PONTY, “A linguagem indireta e as vozes do silêncio”, *Signos*, p. 61ss.

¹²¹ De forma análoga vale lembrar como Georges Canguilhem, um outro grande filósofo-interlocutor de Foucault, considera a figura do precursor, ainda que num sentido bem diverso, crítico, da fórmula husserliana. Cf. Didier ÉRIBON, *Michel Foucault e seus Contemporâneos*, p. 25.

¹²² Edmund HUSSERL, *La Crise des Sciences Européennes et la Phénoménologie Transcendentale*, § 9h, p. 61.

¹²³ Edmund HUSSERL, *La Crise des Sciences Européennes et la Phénoménologie Transcendentale*, § 9h, p. 59.

¹²⁴ Edmund HUSSERL, *La Crise des Sciences Européennes et la Phénoménologie Transcendentale*, § 9h, p. 62.

teoreticamente na infinidade aberta de seus horizontes desconhecidos.”¹²⁵

O que escapa ao cientista é que o *Lebenswelt* só é pressuposto ao mundo físico, ou ao mundo da geometria – ou ainda em linhas mais amplas, porém restrita à subjetividade científica: o mundo científico –, uma vez que toda a experiência científica é antecipada nele.¹²⁶ Além da relação de pressuposição e de antecipação, Husserl ainda apresenta outras modalidades relacionais entre o *Lebenswelt* e o mundo científico: (a) o *Lebenswelt* é subjacente à toda logicização idealizante, isto é a ciência;¹²⁷ (b) ele é a “validação fundamental” para as validações construídas sobre si; e (c) é também o “terreno ontológico” sobre o qual “se movem as diferentes figuras da epoché que conhece a vida habitual e que eventualmente exigem as atividades de cientificação (*Verwissenschaftlichung*)”,¹²⁸ válido para as ciências – que pressupõe e pretende suspender a “certeza do mundo”, dada de antemão como verdadeira para toda a vida pré-científica.

Uma última característica do *Lebenswelt* é que ele é a-temático, ou em outros termos, “fora-do-tema” (*hors-thème*).¹²⁹ Ele é o fundamento de toda ciência, pois antecipa todo e qualquer fim que regula um ciência particular, bem como antecipa um mundo regionalmente formado no seio daquela ciência. Portanto, a ontologia regional é sempre uma formação de sentido regulada por fins, mas antecipada no *Lebenswelt* – que, por sua vez, não se pode afirmar que seja regulada teleologicamente. Neste contexto, o mundo regional da ciência é uma formação que contrasta com o *Lebenswelt*.¹³⁰ Está aí seu caráter de “fora-do-tema”; é nisto que consiste seu esquecimento, e que lhe confere seu caráter fundamental à toda ciência. Quer dizer: se há uma antecipação, ou uma pressuposição, uma vez

¹²⁵ Edmund HUSSERL, *La Crise des Sciences Européennes et la Phénoménologie Transcendentale*, § 9h, p. 58.

¹²⁶ Edmund HUSSERL, *La Crise des Sciences Européennes et la Phénoménologie Transcendentale*, § 9h, p. 59; e Apêndice XVII ao § 33, p. 511.

¹²⁷ Edmund HUSSERL, *La Crise des Sciences Européennes et la Phénoménologie Transcendentale*, Apêndice V ao § 16, p. 440.

¹²⁸ Edmund HUSSERL, *La Crise des Sciences Européennes et la Phénoménologie Transcendentale*, Apêndice V ao § 16, p. 441.

¹²⁹ Edmund HUSSERL, *La Crise des Sciences Européennes et la Phénoménologie Transcendentale*, Apêndice XVII ao § 33, p. 508.

¹³⁰ Edmund HUSSERL, *La Crise des Sciences Européennes et la Phénoménologie Transcendentale*, Apêndice XVII ao § 33, p. 511.

que o *Lebenswelt* subjaz e valida toda ciência, há também uma situação de contraste entre

“o *mundo científico* (mundo do cientista que apenas é o *universum* teleológico da verdade científica e que possui somente o ser cientificamente verdadeiro) e o *mundo da vida*, no qual tais fins e tais trabalhos confluem como todos os outros. (...) Mas os cientistas são eles mesmos homens no mundo da vida – homens dentre outros. O mundo da vida é o mundo para todos, e então as ciências, que são por um lado os mundos dos cientistas, existente para todos os homens como sendo ‘nossa produção’, como aquisição (enunciados, teorias) existente para todos – assim como o mundo da vida é para todos, de forma subjetiva relativa.”¹³¹

Em suma: o *Lebenswelt* é o fundamento objetivo enquanto fundamento universal de toda ciência. Mas é um fundamento de natureza totalmente diversa da ciência, a tal ponto que Husserl o denomina como pré-científico, como subjacente, antecipador e pressuposto à ciência. Ele é um princípio fundamental absolutamente antecedente e que ousaríamos denominar princípio de fundamentação última de toda ciência. Contudo, por não se confundir com a ciência, ele não pode ser objeto de tematização teórica, ficando relegado de qualquer projeto de verificação – o *Lebenswelt* tem que ser fechado ao gênio científico e mantido no plano do esquecimento. É neste plano, porém, que ele se mostra aos olhos do fenomenólogo mais fundamental, uma vez que sua tematização fenomenológica impõe um “reconversão” do pensamento.¹³²

A nosso ver, a questão do esquecimento em *Histoire de la Folie* aparece também num sentido similar a este proposto por Husserl, uma vez que o esquecimento nos dois filósofos implica numa adoção do princípio de fundamentação como um princípio ao mesmo tempo transcendental e histórico. Só que em Husserl, é o *Lebenswelt* que é esquecido enquanto fundamento último da ciência. Ora, o *Lebenswelt* implica sempre numa relação comunitária e comunicante entre indivíduos (intersubjetiva, portanto) empiricamente situados, isto é, em termos

¹³¹ Edmund HUSSERL, *La Crise des Sciences Européennes et la Phénoménologie Transcendentale*, Apêndice XIX ao § 34, 517.

¹³² Conferir Eugen FINK, “Le Problème de la Phénoménologie d’Edmund Husserl”, *De la Phénoménologie*, p. 212s.

espaço-temporais. É daí, inclusive, que provém a universalidade da ciência.¹³³ Com Foucault, entretanto, o que é afetado pelo esquecimento é algo bem diverso: não é uma cultura tomada em sua identidade – o que, talvez, poderia valer para o *Lebenswelt* de Husserl – mas a cultura em seus limites, ou melhor ainda, na experiência de seus limites. É a partir das experiências-limites que se pode precisar a originalidade dessa cultura, como o ponto fulcral a partir do qual se irrompe a história.¹³⁴ Muitos seriam os limites a que se poderia recorrer para tentar determinar o traço original de uma cultura – mas Foucault privilegia a experiência-limite da loucura, que é de antemão apresentada como uma relação de ruptura, de cesura, de separação, de conjuração: a relação razão-desrazão. É a partir dela que Foucault busca encontrar a originalidade, o “grau zero da história da loucura”.¹³⁵ A relação entre razão e loucura, entre razão e desrazão – uma paradoxal relação de conjuração no momento em que ela ainda não se realizou, mas já se prenuncia – é a experiência original, primordial, da loucura que permitiu a irrupção, ou o devir histórico que culminou na experiência moderna, a nossa, da loucura, uma experiência marcada pela patologização do louco e num reenquadramento semântico novo da loucura no “jardim das espécies” patológicas.

Portanto, bem diferente de Husserl, o esquecimento fundamental tematizado pela *Histoire de la Folie*, não é de uma presença, subjetiva ou plural, e sim de uma ruptura¹³⁶ que se instaura por um golpe de força na história; mas que, sob certo aspecto, fica aquém da história mesma, ou seja, da história enquanto considerada como o nascimento da psicopatologia e do doente mental. Foucault descobre, pois, não uma condição transcendental identificada a alguma espécie de subjetividade, ou ainda a alguma modalidade de comunhão inter-monádica. Foucault descobre uma ausência – ausência de obra, ausência de história – a partir

¹³³ Jocelyn BENOIST, “O Mundo para Todos’: Universalidade e *Lebenswelt* no último Husserl”, pp. 210 e 213.

¹³⁴ Michel FOUCAULT, “Préface”, *Dits et Écrits*, vol. I, p. 161: “Interrogar uma cultura sobre suas experiências-limites é questioná-la até os confins da história, sobre um sobre um dilaceramento que é como o nascimento mesmo de sua história”.

¹³⁵ Michel FOUCAULT, “Préface”, *Dits et Écrits*, vol. I, p. 159.

¹³⁶ Frédéric GROS, *Foucault et la Folie*, p. 31: “Em Foucault a palavra arqueológica será sempre suspeita de ter já escolhido não uma razão ou outra, mas a razão mesma contra a loucura. a experiência primordial não vai manifestar as estruturas existenciais de uma presença ao mundo, mas aquelas, trágicas, de um separação. A recusa antes que a presença.”

da qual jorra e se desdobra uma história: a história do encarceramento e da objetivação do louco enquanto doente mental. Vitória da ciência e da precisão frente à nebulosa pré-científica do *Lebenswelt* e de seu mundo circundante do “mais ou menos”? Não, a arqueologia foucauldiana é o projeto descritivo do mapeamento das condições fundamentais e radicalmente antecedentes de um saber que, em sua arrogância epistemológica de ser capaz de conhecer tudo que lhe compete e de enunciar verdades sobre *isto* que lhe compete, perde todos os pontos de contato com a experiência original, ou primordial, da cisão entre Razão e Loucura. A psicopatologia, e em maior escala toda a nossa cultura enquanto experiência moderna da loucura, perde aqueles pontos de contato e, enfim esquece aquela experiência – que não é mais sua – e que, por isso, lhe é tão fundamental. É desta experiência primeva e pura,¹³⁷ que Foucault reclama como ponto de origem da história. O esquecimento da experiência primordial da loucura – experiência trágica, como Foucault denominou no decorrer do Prefácio – se caracteriza, assim, como a ausência de obra¹³⁸ e de origem que, paradoxalmente, se faz origem.¹³⁹

¹³⁷ Conferir Hubert DREYFUS e Paul RABINOW, *Michel Foucault: uma trajetória filosófica*, p. 4: “A elaboração da questão do aparecimento do contraste entre a razão e a loucura ocupa uma grande parte de *História da Loucura*. É este novo conteúdo cultural – razão e loucura na Época Clássica, sanidade e insanidade em nossa época – que muda radicalmente através dos tempos, e que se assemelha a uma série de aproximações de uma **condição ontológica inatingível de pura alteridade**, que constitui o cerne da análise foucaultiana. Foucault parecer ter pensado que havia ‘algo’ como uma **loucura pura**, buscada e encoberta por todas estas diferentes formas culturais – visão que ele abandona mais tarde” (grifos nossos).

¹³⁸ Michel FOUCAULT, *Histoire de la Folie*, p. 554-557; “... existia uma região onde a loucura contestava a obra (...) A loucura (...) ela é exatamente a *ausência de obra*, a presença repetida dessa ausência, seu vazio central experimentado e medido em todas as suas dimensões, que não acabam mais. (...) A loucura é ruptura absoluta da obra; ela constitui o momento constitutivo de uma abolição, que fundamenta no tempo a verdade da obra; ela esboça a margem exterior dela, alinha de desabamento, o perfil contra o vazio. (...) Só há loucura como instante último da obra – esta a empurra indefinidamente para seus confins; *ali onde há obra, não há loucura*; e no entanto a loucura é contemporânea da obra, dado que ela inaugura o tempo de sua verdade”. Conferir ainda de Michel FOUCAULT, “Préface”, *Dits et Écrits*, vol. I, p. 162; e também, “La folie, l’absence d’œuvre”, *Dits et Écrits*, vol. I, pp. 413-415: “a relação de uma cultura com aquilo mesmo que ela exclui, e mais precisamente a relação da nossa com essa verdade de si mesma, longínqua e inversa, que ela descobre e recobre na loucura. (...) Nenhum pensamento poderá mais pensar este movimento em que ainda recentemente o homem ocidental tomava sua latitude. É a relação para com a loucura (e não um tal saber sobre a doença mental ou tal atitude diante do homem alienado) que estará, e para sempre, perdido. (...) Estamos neste ponto, nesta dobra do tempo no qual um certo controle técnico da doença recobre mais do que designa o movimento que fecha sobre si a experiência da loucura. (...) dizer que a loucura hoje desaparece, quer dizer que se desfaz esta implicação que tomava-a por sua vez no saber psiquiátrico e em uma reflexão do tipo antropológico. Mas isso não quer dizer que desaparece, no entanto, a forma geral de transgressão de que a loucura foi, durante séculos, a face visível. Nem que esta transgressão esteja em vias, no momento preciso em que nos perguntamos o

Deste modo, se nos ampararmos principalmente no Prefácio, corremos o profundo risco de interpretarmos *Histoire de la Folie* como um drama, ou melhor, como uma tragédia metafísica que passa ao largo da história, uma vez que ela relata o processo deste esquecimento. Em suma, um texto marcado pelo lirismo do protesto, que Foucault pretendeu evitar como ele mesmo nos diz, também no Prefácio. Embora, também não se trata de tomar o partido das historiografias epistemológicas, submetidas ao signo da verdade. *Histoire de la Folie* foi escrito como um texto que tenta se equilibrar entre estes dois pólos; e até mesmo antes, uma vez que se pretende como uma investigação pelas condições de possibilidade da história da loucura, uma história antes da experiência que dos saberes da loucura – onde experiência e saber não se excluem, já que os saberes, os discursos, as consciências da loucura são partes integrantes daquela experiência, mesmo que sua manifestação institucional, o internamento, lhe denuncie a falta de homogeneidade, e que ainda assim possibilitou a constituição/objetivação da loucura enquanto doença mental.

que é a loucura, de dar lugar a uma experiência nova”. Conferir ainda Hubert DREYFUS e Paul RABINOW, *Michel Foucault: uma trajetória filosófica*, p. 11s.

¹³⁹ Foucault retomou esta temática do esquecimento e da origem da história em sua homenagem à Maurice Blanchot. Para tanto, conferir Michel FOUCAULT, “La pensée du dehors”, *Dits et Écrits*, vol. I, p. 538s. Conferir também, Frédéric GROS, *Foucault et la Folie*, p. 105.

CAPÍTULO QUARTO
A RECEPÇÃO E A CRÍTICA FOUCAULDIANA DA
FENOMENOLOGIA DO CONHECIMENTO EM *HISTOIRE DE LA*
FOLIE

“Não há dúvida de que a arqueologia da percepção da *História da loucura* é profundamente inspirada na fenomenologia.”¹

No capítulo anterior tentamos demarcar e interpretar *Histoire de la Folie* enfocando prioritariamente a posição foucauldiana diante da fenomenologia da significação. Neste capítulo, por decorrência daquele, procuraremos apresentar e analisar o posicionamento de Foucault, frente à fenomenologia husserliana, diante da questão do conhecimento. É bem sabido que para Husserl, a questão do conhecimento e da significação são questões intrincadas e de difícil separação, uma vez que para o fenomenólogo o conhecimento se caracteriza, em larga medida, pelo seus viés simbólico. Parece-nos que a tematização arqueológica não é muito distante dessa caracterização; embora a arqueologia e a fenomenologia husserliana não se confundam e até mesmo em alguns pontos a distinção pode se transformar em oposição. É o que pretendemos deixar claro no curso deste capítulo. Para tanto,

¹ Roberto MACHADO, *Deleuze e a Filosofia*, p. 209.

demarcaremos a oposição entre percepção e conhecimento. No contexto mesmo desta oposição apresentaremos de modo superficial a epistemologia canguilhemiana, e um pouco mais detalhada a teoria husserliana do conhecimento (no contexto das *Investigações Lógicas*), para apresentarmos como Foucault colocou em *Histoire de la Folie* a questão do conhecimento – principalmente se levarmos em conta que a ênfase maior recai sobre o que ele chamou de “percepção”. Em seguida, analisaremos como Foucault concebe a história, uma vez que para filósofos como Canguilhem e Husserl (privilegiando a *Krisis*) – cada um a seu modo – conferiu à história um papel importante na realização da razão e do conhecimento científico. Mostraremos que Foucault não ficou alheio a isto, mas deu à temática uma outra cor, propôs um outro tratamento teórico. Para nós, Foucault possibilitou uma inversão do caráter teleológico que Husserl havia conferido à história.

1. A Oposição Foucauldiana entre Percepção e Conhecimento

É suficientemente sabido que Foucault efetuou, em *Histoire de la Folie*, um deslocamento temático acerca do conhecimento estabelecendo uma relação de oposição entre o conhecimento e a percepção, de tal maneira que privilegiou esta última em suas análises da psiquiatria e da psicopatologia.² Ao efetuar um tal deslocamento, Foucault se esquivou de realizar uma análise histórica das condições de possibilidade amparada no princípio ao mesmo tempo teleológico e normativo da verdade, como de certo modo propôs Canguilhem³ e também

² Roberto MACHADO, *Ciência e Saber: A trajetória da arqueologia de Foucault*, p. 62.

³ Georges CANGUILHEM. “O papel da epistemologia na historiografia científica contemporânea”. in: *Ideologia e Racionalidade nas Ciências da Vida*. p. 20: “o verdadeiro é a máxima do dizer científico. Como conhecê-lo? Pelo fato de que não foi afirmado aprioristicamente. Uma ciência é um discurso regulado pela sua retificação crítica”; observe-se também o que Foucault vai dizer sobre a epistemologia de Canguilhem, em Michel FOUCAULT. “La vie: l’expérience et la science”. in: *Dits et Écrits*. tome IV, p. 771-773: “A história das ciências só pode se constituir nisto que ela tem de específico levando em conta, entre o puro historiador e o cientista mesmo, o ponto de vista do epistemólogo. Este ponto de vista, é aquele que fez aparecer através de diversos episódios de um saber científico ‘um caminho ordenado latente’: isto quer dizer que os processos de eliminação e de seleção dos enunciados, das teorias, dos objetos se fazem a cada instante em função de uma certa norma; e aquela não pode ser identificada à uma estrutura teórica ou à um paradigma atual, pois a verdade científica de hoje só é mesmo um episódio; digamos tudo o mais: o termo provisório. (...)”

Husserl – na medida em que este concebe a verdade como um *telos*, e em sentido noemático, isto é como essência (ou significação) pura a partir da qual se possibilita a fundamentação fenomenológica da ciência,⁴ e com a qual intimamente a razão se correlaciona.⁵ Foucault possibilitou, a partir daquela distinção, um deslocamento radical tanto da verdade quanto da razão, permitindo-lhe uma tematização crítica das mesmas.⁶ O que, certamente lhe possibilitou uma interpretação do conhecimento por um viés não teleológico; ou pelo menos por um viés teleológico invertido – o que é, assim nos parece, o caso de *Histoire de la Folie*, como mostraremos oportunamente no decorrer deste capítulo.

Mas não podemos nos precipitar. Antes de considerarmos as várias matizes do deslocamento foucauldiano ante a teoria husserliana do conhecimento, temos que nos ater a compreender bem a distinção entre percepção e conhecimento em *Histoire de la Folie*. A melhor descrição que conhecemos dessa distinção foi feita por Roberto Machado,⁷ a qual não podemos nos furtar de seguir de perto, pelo menos para justificarmos parcialmente nossa interpretação.

Invariavelmente Roberto Machado sustenta que Foucault buscou, com *Histoire de la Folie*, estabelecer as condições históricas de possibilidade da psiquiatria e da psicopatologia em geral. Para tanto, Foucault não se limitou a uma análise exclusiva dos discursos médicos na Idade Clássica. Em outras palavras, Foucault jamais pretendeu encontrar aquelas condições de possibilidade da psiquiatria – ou de modo mais próprio, da medicina psiquiátrica – no seio mesmo da medicina; antes, buscou-as fora deste campo de saber. E mais do que isso, Foucault acreditava que o sucesso de sua investida arqueológica dependia de buscar aquelas condições também para além dos limites discursivos, isto é, em

Trata-se então de uma reflexão teórica indispensável que permite à história das ciências de se constituir sobre um outro modo que a história em geral; e, inversamente, a história das ciências abre o domínio de análise indispensável para que a epistemologia seja outra coisa que a simples reprodução dos esquemas internos de um ciência num momento dado.”

⁴ Edmund HUSSERL, *A Idéia da Fenomenologia*, p. 106.

⁵ Edmund HUSSERL, *Ideas Relativas a una Fenomenología Pura y una Filosofía Fenomenológica*, § 142, p. 340.

⁶ Daí porque Didier Éribon considera que Foucault, a despeito do lirismo de protesto presente em *Histoire de la Folie*, “procurou fazer uma história racional da razão” (Didier ÉRIBON. *Foucault e seus Contemporâneos*, p. 95).

⁷ Roberto MACHADO, *Ciência e Saber: A trajetória da arqueologia de Michel Foucault*, pp. 57-95.

âmbitos institucionais. Para ele, as condições de possibilidade não eram exclusivamente discursivas, e tampouco eram não-discursivas. Mais corretamente, as condições de possibilidade têm que ser buscadas numa estrutura complexa (no caso específico de *Histoire de la Folie*, de segregação) que comporta elementos heterogêneos entre si, a saber, discursos e práticas institucionais; e que não pertencem, ou ainda não pertencem a um campo técnico de um determinado saber ou mesmo sequer pertence a uma ontologia de âmbito,⁸ subjacente a uma ciência qualquer. Trata-se, portanto, para Foucault, de buscar as condições de possibilidade de um conhecimento em um “terreno” absolutamente exterior e antecedente a qualquer fenômeno cognitivo ou a qualquer acontecimento discursivo, como dirá alguns anos depois. Este terreno, este solo sobre o qual se funda o conhecimento psicopatológico, é a percepção clássica. Neste sentido, há uma dupla descontinuidade aqui: uma descontinuidade temporal (Idade Clássica X Modernidade) e uma descontinuidade epistêmica (percepção X conhecimento). Daí a necessidade de ficar bem claro a distinção entre percepção e conhecimento. O que Roberto Machado define como segue:

“Conhecimento, categoria metodológica que indica um tipo específico de problemática tematizada em *Histoire de la folie*, significa o nível do discurso teórico, o saber científico ou que tem pretensão à cientificidade. Já com percepção Foucault pretende designar a relação com o louco que não seja ditada por regras do conhecimento científico ou pseudo-científico, que não seja informada por condições teóricas explícitas, elaboradas, sistematizadas, como no caso do discurso médico sobre a loucura. Percepção aqui é a maneira de considerar o louco intimamente ligada ao modo de agir sobre ele e que depende de outras regras, de outros critérios que não o discurso teórico, embora de modo algum seja ausência de discurso ou exclua saber. Não é cegueira ou ignorância, mas uma relação com o louco que se dá no nível das instituições.”⁹

Portanto, a percepção da loucura se dá prioritariamente no âmbito do institucional sem, contudo, desvincular-se ou mesmo impossibilitar a proliferação discursiva acerca do louco. A única oposição que se encontra entre percepção e

⁸ Tomamos a expressão de Wilhelm SZILASI, *Introducción a la Fenomenología de Husserl*, p. 165.

⁹ Roberto MACHADO, *Ciência e Saber: A trajetória da arqueologia de Michel Foucault*, p. 62s.

discurso é aquela que se verifica a partir da oposição entre percepção e conhecimento, este enquanto discurso teórico (médico-nosográfico); de tal modo que as condições de possibilidade da psicologia (e não de existência ou de emergência como estabeleceu posteriormente), como Foucault afirma já no final de seu Prefácio à primeira edição de *Histoire de la Folie*, não devem ser buscadas nas ciências médicas da Idade Clássica. Mais propriamente, “a análise deverá se situar igualmente no nível, nomeado ‘percepção’, da relação teórico-prática estabelecida com o louco em uma situação de exclusão institucional”.¹⁰ Ora, assim sendo, este estudo estrutural que Foucault empreendeu coincide com um estudo ou uma investigação das condições de possibilidade da psicologia e da psiquiatria enquanto ciências nascentes; sendo que tais condições de possibilidade são, por assim dizer, mais profundas, porquanto historicamente anteriores, que aquelas oferecidas pela própria ciência.

A tematização foucauldiana do conhecimento tem sido objeto de vários comentários, como o de Roberto Machado, Gary Gutting, Ian Hacking, Walter Privitera, Martin Kusch e Angel Gabilondo. Comumente, tais interpretações passam pelo viés da comparação entre o filósofo e a epistemologia francesa segundo a tradição que vai de Gaston Bachelard até Georges Canguilhem, de quem Foucault foi muito próximo – a ponto de afetarem reciprocamente o trabalho um do outro. Deste modo, faremos um pequeno desvio em nosso percurso, para contemplar a interface entre Foucault e Canguilhem – já que é impossível negligenciá-la, mesmo no contexto de uma investigação como a nossa – e, em seguida, apresentaremos sucintamente a teoria husserliana do conhecimento para daí melhor caracterizarmos a especificidade foucauldiana diante dessa teoria.

1.1. Um breve desvio de rota: a epistemologia canguilhemiana

Com a oposição entre percepção e conhecimento, Foucault se distancia da epistemologia e da história das ciências, principalmente aquela feita por

¹⁰ Roberto MACHADO, “Archéologie et Épistémologie”, p. 19; e *Ciência e Saber: a trajetória da arqueologia de Foucault*, p. 85.

Canguilhem. Este, ao compreender que a história das ciências é prioritariamente, para não dizer exclusivamente, uma história conceitual sem coadunar necessariamente com uma história das idéias ou das teorias científicas (uma vez que não há uma sinonímia entre teoria e conceito¹¹), compreende que suas análises epistemológicas e históricas consistem em estudar a formação dos conceitos sem obedecer necessariamente os limites e as fronteiras epistemológicas de uma ciência ou de uma teoria científica, valorizando assim, as “interrelações conceituais”.¹² De qualquer modo, Canguilhem compreende que fazer epistemologicamente história das ciências, quer dizer, investigar a formação de um conceito é fazer a história de um problema que já na sua origem é um problema científico.¹³

Exemplifiquemos: Em um artigo que se encontra em *Ideologia e Racionalidade nas Ciências da Vida* – “Sobre a história das ciências biológicas depois de Darwin” – Canguilhem observa que “os nossos conhecimentos atuais sobre a estrutura e as funções da matéria viva procedem da conjunção progressiva e coordenada dos resultados de várias disciplinas biológicas e, com elas, as da genética formal”. E em seguida sugere que se “volte às origens das suas condições técnicas de possibilidade”.¹⁴ Ora, essas condições técnicas de possibilidade de que ele nos fala são todas buscadas no passado mesmo das ciências biológicas, ainda que este passado não se confunda com estas ciências num momento histórico passado (isto é, no sentido que outras ciências, como a física e a química, possibilitaram o estágio atual das ciências biológicas).¹⁵ É assim, portanto, que Canguilhem pôde explicar as transformações teóricas do darwinismo que, de descritivo tornou-se dedutivo, na medida que o problema da origem da vida sofre uma mutação tal a partir da criação de um novo objeto que conta com

¹¹ Roberto MACHADO, *Ciência e Saber: a trajetória da arqueologia de Foucault*, p. 25; Pierre MACHEREY, “A Filosofia da ciência de Georges Canguilhem: epistemologia e história das ciências”, p. 295.

¹² Roberto MACHADO, *Ciência e Saber: a trajetória da arqueologia de Foucault*, p. 28.

¹³ Pierre MACHEREY, “A Filosofia da ciência de Georges Canguilhem: epistemologia e história das ciências”, pp. 294s.

¹⁴ Georges CANGUILHEM, *Ideologia e Racionalidade nas Ciências da Vida*, p. 99.

¹⁵ Georges CANGUILHEM, *Ideologia e Racionalidade nas Ciências da Vida*, p. 15. Em sentido similar, conferir também de Georges CANGUILHEM, “O objeto da história das ciências”, pp. 117s.

características bastante distintas das que caracterizam um ser vivo. Desse modo, Canguilhem pôde concluir:

“Assim, a nova biologia é a ciência de um objecto de uma subtileza estrutural ou funcional inimaginável no fim do século XIX, um objecto obtido por uma cascata de renúncias a traços até então considerados característicos do ser vivo: por exemplo, a renúncia à sexualidade pela reprodução, à integridade do indivíduo celular pelo exercício das suas funções de degradação enzimática. A vida é estudada no que há de mais próximo da não-vida, no estado máximo de privação dos seus atributos tradicionais. (...) o problema da origem da vida, aparece no nosso tempo ligado ao problema da sua estrutura e foi trabalhado com os mesmos meios.”¹⁶

Como se pode ver, para Canguilhem, a consideração epistemológica da ciência passa pelo inventário histórico da criação/obtenção de um novo objeto científico; isto é, enquanto resultante de um processo constante de refutação “a traços até então considerados” no seio mesmo da ciência em análise, e na busca por novos parâmetros heurísticos, muitas vezes fora daquela ciência – contudo, ainda sim tomados de empréstimos de outros campos de saber. De qualquer modo, para Canguilhem, a ciência deve ser estudada a partir da gênese de seu objeto que já é, desde sua origem, situada na ciência, não fora dela.¹⁷

Vejamos agora como a questão do conhecimento se apresenta na fenomenologia husserliana para daí prosseguirmos com nosso intento de interpretar a questão do conhecimento em *Histoire de la Folie*.

1.2. A teoria husserliana do conhecimento

Segundo Dallas Willard, o objetivo primeiro de Husserl, pelo menos até 1913, por ocasião do término da redação de *Ideen I*, consistiu na clarificação da natureza do conhecimento (*Erkenntnis*).¹⁸ De fato, se tomarmos como exemplo a

¹⁶ Georges CANGUILHEM, *Ideologia e Racionalidade nas Ciências da Vida*, p. 103.

¹⁷ É verdade porém que Canguilhem estabelece a necessidade epistemológica de compreender um conceito científico atentando tanto para discursos não-científicos quanto para práticas sociais. Contudo, ainda assim, os conceitos científicos, ainda que “não conhecem fronteiras epistemológicas” (Roberto MACHADO, *Ciência e Saber: a trajetória da arqueologia de Foucault*, p. 26), são constrangidos epistemologicamente, isto é nascem como conceitos científicos.

¹⁸ Dallas WILLARD, “Knowledge”, p. 138.

Sexta das *Investigações Lógicas* – como é bem sabido, a primeira grande obra filosófica de Husserl, após seus escritos juvenis, particularmente sua *Filosofia da Aritmética* (*Philosophie der Arithmetik*, 1891) – veremos que a questão do conhecimento ocupa aí um papel capital como seu corolário e ápice. O seu título já é neste sentido, bastante sugestivo no que diz respeito ao projeto filosófico de Husserl (e que não se restringe a este livro): “Elementos de uma elucidação fenomenológica do conhecimento”. E já na primeira frase da introdução da Sexta Investigação fica patente que o projeto tem como uma de suas metas primeiras o esclarecimento da natureza do conhecimento;¹⁹ que se traduzem como investigação das condições de possibilidade da ciência, tal como Husserl já estabelece nos Prolegômenos às *Investigações Lógicas*, § 3, retomando este sentido da investigação de uma forma bem mais explícita nos §§ 65 e 66 dos Prolegômenos,²⁰ onde se põe em discussão as questões do ato e do conteúdo do conhecimento. Assim, de certo modo, pode-se afirmar que inquirir pela natureza do conhecimento é inquirir por suas condições de possibilidade, ou seus fundamentos:

“A essência da ciência implica, pois, a unidade do nexo das fundamentações, no que alcança unidade sistemática não só os distintos conhecimentos, senão também as fundamentações mesmas e com estas os complexos superiores de fundamentações, que chamamos teorias”²¹

Para Husserl o conhecimento se estabelece não a partir da clássica relação bipolar e binomial entre sujeito e objeto (contrariando assim filósofos como Locke e Berkeley e neokantianos como Natorp – considerados por ele como psicologistas); mas sim a partir de uma mediação entre esses dois pólos. Esta mediação é garantido por um ato peculiar: o ato do conhecimento.²² O pensar

¹⁹ Edmund HUSSERL, *Investigaciones Lógicas*. Tomo II. Investigación Sexta, “Introducción”, p. 322; *Investigações Lógicas: Sexta Investigação: elementos de uma elucidação fenomenológica*. “Introdução”, p. 7.

²⁰ Edmund HUSSERL, *Investigaciones Lógicas*. Tomo I. Investigación Sexta, “Introducción”, § 3, p. 39s, e §§ 65-66, pp. 266-272; *Recherches Logiques*. Tome Premier: “Prolégomènes à la logique pure”. § 3, pp. 5-7, §§ 65-66, pp. 261-267. Conferir também Carlos Eduardo MALDONADO, *Introducción a la Fenomenología a partir de la Idea del Mundo: La Filosofía de Husserl*, p. 29.

²¹ Edmund HUSSERL, *Investigaciones Lógicas*. Tomo I. Investigación Sexta, “Introducción”, § 6, p. 46; *Recherches Logiques*. Tome Premier: “Prolégomènes à la logique pure”, § 15. Optamos aqui em seguir mais de perto a tradução espanhola por ser mais direta.

²² Carlos Eduardo MALDONADO, *Introducción a la Fenomenología a partir de la Idea del Mundo: La Filosofía de Husserl*, p. 56. Não se pode perder de vista que para Husserl o conhecimento enquanto

cognitivo é uma espécie de ato mediador específico: é um ato objetivante²³ na medida em que traz para o âmbito da consciência o objeto. Dito de outro modo, o conhecimento é um modo do objeto se dar a apreender pelo entendimento; é o meio pelo qual o objeto (*Objekt*) se faz tal – é o ato pelo qual se realiza uma síntese entre sujeito e objeto.

O objeto se dá de dois modos: ou a consciência apreende cognitivamente o objeto *in specie*, de forma direta, autêntica, sem intermediação simbólica; ou o objeto se dá de modo inautêntico, isto é, se dá a conhecer por mediação simbólica e, portanto, de modo indireto.²⁴ Ora, como observa Willard, o conhecimento se processa quase que totalmente por representações do inautêntico, caracteristicamente simbólicas.²⁵ Como garantir, portanto, que o conhecimento, fundado por atos de significação (esta é uma situação patente para o conhecimento matemático, por exemplo) se caracterize como conhecimento de fato? A resposta para este problema se dá, grosso modo, a partir de dois conceitos; os conceitos de “preenchimento” e de “evidência”.

O conhecimento, como já afirmamos anteriormente, é uma síntese fundada num ato objetivante. Ou de forma mais completa, o conhecimento é um ato objetivante pelo qual se dá uma síntese entre o sujeito/consciência, que intenciona um objeto, e o objeto intencionado realmente apreendido numa intuição. O conhecimento se efetiva, portanto, quando ocorre uma síntese de correspondência, “quando o objeto da doação corresponde com o da intenção”.²⁶ A intenção do objeto, que se caracteriza por sua natureza simbólico-lingüística (uma vez que é a enunciação do objeto), por si só não basta. É preciso preencher este ato de significação. Em termos estáticos, o conhecimento é a unidade entre “o pensamento

ato quer dizer que se trata de um acontecimento, um efetivar-se da consciência que tem o caráter da intencionalidade. Para tanto conferir Wilhelm SZILASI, *Introducción a la Fenomenología de Husserl*, pp. 35 e 41s.

²³ Edmund HUSSERL, *Investigaciones Lógicas*. Tomo II. Investigación Sexta, Sección Primera, Capítulo Primero, § 6, p. 345; *Investigações Lógicas: Sexta Investigação: elementos de uma elucidação fenomenológica*. Primeira Seção, Capítulo Primeiro, § 6, p. 24.

²⁴ Edmund HUSSERL, *Investigaciones Lógicas*. Tomo II. Investigación Sexta, Sección Primera, Capítulo Primero, § 5, p. 342; *Investigações Lógicas: Sexta Investigação: elementos de uma elucidação fenomenológica*. Primeira Seção, Capítulo Primeiro, § 5, p. 22.

²⁵ Dallas WILLARD, “Knowledge”, p. 141.

²⁶ Carlos Eduardo MALDONADO, *Introducción a la Fenomenología a partir de la Idea del Mundo: La Filosofía de Husserl*, p. 61.

que exprime e a intuição que expressa”; ou ainda de modo mais preciso, o conhecimento se processa quando “o pensamento que confere a significação é fundado na intuição e se relaciona por meio dela, a seu objeto”.²⁷ Mas Husserl não se contenta com a descrição fenomenológica da unidade estática do conhecimento. Ele ainda a completa com o que chamou de “unidade dinâmica” do conhecimento. Ora, a unidade dinâmica do conhecimento se baseia na consciência de preenchimento. O preenchimento (*Erfüllung*) consiste na apreensão intuitiva do objeto que se dá posteriormente à sua intenção significativa de modo a preencher ou complementar esta intenção. Há, por assim dizer, uma diferença temporal – uma vez que o preenchimento se dá após o ato de significação – e uma diferença de qualidade, já que o preenchimento de intenção (*Bedeutungserfüllung*) aponta para o fato de que o conhecimento se processa dinamicamente por graus ou camadas até uma síntese mais acabada, mais perfeita e total do conteúdo do conhecimento, isto é, o objeto (*Objekt*).²⁸

Considerando o fato de que as *Investigações Lógicas* são uma análise de atos, o objeto consiste no conteúdo dado como correlato intencional dos atos perceptivos, que são como escorços do objeto. Estes escorços do objeto são contínua e teleologicamente preenchidos pela intuição de tal modo a alcançar um ponto limite, a saber, do objeto apreendido de modo absoluto, como uma identidade sintética, ainda que mostre seus “diversos lados e sendo nisso continuamente uma só e a mesma coisa”.²⁹ O conhecimento é, portanto, um ato objetivante que se processa por camadas que são paulatinamente preenchidas em direção da

²⁷ Edmund HUSSERL, *Investigaciones Lógicas*. Tomo II. Investigación Sexta, Sección Primera, Capítulo Primero, § 6, p. 345; *Investigações Lógicas: Sexta Investigação: elementos de uma elucidação fenomenológica*. Primeira Seção, Capítulo Primeiro, § 6, p. 24 (citamos aqui a tradução de Loparic).

²⁸ Edmund HUSSERL, *Investigaciones Lógicas*. Tomo II. Investigación Sexta, Sección Primera, Capítulo Primero, § 6, p. 356; *Investigações Lógicas: Sexta Investigação: elementos de uma elucidação fenomenológica*. Primeira Seção, Capítulo Primeiro, § 6, p. 31 (Conferir ainda os Capítulos Segundo e Terceiro da Sexta Investigação). Conferir também Carlos Eduardo MALDONADO, *Introducción a la Fenomenología a partir de la Idea del Mundo: La Filosofía de Husserl*, p. 66; e Dallas WILLARD, “Knowledge”, p. 150.

²⁹ Edmund HUSSERL, *Investigaciones Lógicas*. Tomo II. Investigación Sexta, Sección Primera, Capítulo II, § 14a, p. 377; *Investigações Lógicas: Sexta Investigação: elementos de uma elucidação fenomenológica*. Primeira Seção, Capítulo Segundo, § 14a, p. 46. Conferir também Carlos Eduardo MALDONADO, *Introducción a la Fenomenología a partir de la Idea del Mundo: La Filosofía de Husserl*, p. 67.

apreensão intuitiva absolutamente plena do objeto; isto é, a doação absoluta do objeto, denominada “adequação”.³⁰

Independente de entrarmos na explanação husserliana da adequação e seus tipos, o que por hora nos interessa é que a adequação é um ideal a ser alcançado pelo conhecimento enquanto ato objetivante; e que, deste modo, dado que o conhecimento se processa por sínteses de preenchimento, ou seja de modo gradativo, então a adequação também se efetiva de modo análogo. Mas a adequação não deixa de ser um ideal buscado pelo processo cognitivo. Este ideal, por sua vez, Husserl chama de “evidência”,³¹ que tem como seu correlato objetivo a verdade:

“A própria evidência, dizíamos, é o ato daquela síntese de recobrimento, a mais perfeita de todas. Como toda identificação, ela é um ato objetivante. Seu correlato objetivo é chamado de *ser no sentido da verdade* ou também de *verdade*.”³²

Husserl, em conseqüência, identifica quatro sentidos para este conceito de verdade; que, entretanto, não nos interessa considerar aqui. Para nós basta saber que sua concepção de verdade implica numa correlação com a subjetividade. Dito de outro modo, a investigação da evidência e da verdade obriga Husserl a voltar à sua grande questão fenomenológica que é elucidar a relação entre subjetividade e objetividade, a relação entre imanência e transcendência no âmbito específico do conhecimento enquanto ato objetivante.³³ Para nossos propósitos, o que interessa é que o conhecimento é um ato objetivante, é um ato em

³⁰ Edmund HUSSERL, *Investigaciones Lógicas*. Tomo II. Investigación Sexta, Sección Primera, Capítulo V, § 37, p. 441; *Investigações Lógicas: Sexta Investigação: elementos de uma elucidação fenomenológica*. Primeira Seção, Capítulo Quinto, § 37, p. 91.

³¹ Edmund HUSSERL, *Investigaciones Lógicas*. Tomo II. Investigación Sexta, Sección Primera, Capítulo V, § 38, p. 444; *Investigações Lógicas: Sexta Investigação: elementos de uma elucidação fenomenológica*. Primeira Seção, Capítulo Quinto, § 38, p. 93. Conferir também Wilhelm SZILASI, *Introducción a la Fenomenología de Husserl*, p. 78s.

³² Edmund HUSSERL, *Investigaciones Lógicas*. Tomo II. Investigación Sexta, Sección Primera, Capítulo V, § 38, p. 445; *Investigações Lógicas: Sexta Investigação: elementos de uma elucidação fenomenológica*. Primeira Seção, Capítulo Quinto, § 37, p. 94.

³³ O que o obriga a discutir a relação entre sensibilidade e entendimento para poder dar conta de explica de que modo o objeto, que é transcendente ao sujeito, lhe é dado a conhecer a partir da percepção sensível. Para tanto, conferir Carlos Eduardo MALDONADO, *Introducción a la Fenomenología a partir de la Idea del Mundo: La Filosofía de Husserl*, pp. 69-74; Dallas WILLARD, “Knowledge”, pp. 155-162; Wilhelm SZILASI, *Introducción a la Fenomenología de Husserl*, pp. 25-44; e Carlos Alberto Ribeiro de MOURA, “Sensibilidade e entendimento na fenomenologia”, pp. 212-222.

que o objeto é dado e doado – primeiramente de forma simbólica e inautêntica, mas desenvolvendo-se em direção ao seu preenchimento intuitivo, onde o objeto é apreendido em si mesmo. Deste modo, o que se pode verificar é que para Husserl, o conhecimento enquanto ato objetivante se sustenta na percepção sensível do objeto. Ora, o conhecimento é formado por um conjunto de juízos, concatenados entre si com pretensão de certeza (evidência) e verdade. Esta pretensão é satisfeita graças à referência objetiva do ato judicativo em atos mais fundamentais e primitivos que são as percepções sensíveis – onde os objetos sensíveis, tomados por Husserl como os objetos constituídos de modo simples e diretamente “compreendidos”, isto é, sem dependência de atos para sua constituição.

“Na percepção, os objetos sensíveis estão aí num *único grau de ato*; eles não são submetidos à necessidade de terem que se constituir multirradialmente um atos de grau superior, os quais constituem seus objetos por meio de outros objetos que de per si já são constituídos em outros atos.”³⁴

Neste sentido, a sensibilidade desempenha um papel de condição necessária para a manifestação do categorial;³⁵ ou dito de outro modo, Husserl descobriu, no decorrer da Sexta Investigação, que o conhecimento se funda na sensibilidade, uma vez que é por meio dela que se tem acesso direto ao objeto (*Gegenstand*), necessário para garantir a pretensão de significabilidade aos enunciados científicos – que versam sobre os objetos; e até mais, constitui simbolicamente novos objetos científicos (*Objekt*).

Este posicionamento de Husserl foi alvo de uma autocrítica bastante prolífica por diversos aspectos. Mas para os nossos propósitos, as considerações feitas até aqui são provisoriamente o bastante. Não é difícil perceber o quanto a epistemologia canquilhaiana e a teoria husserliana do conhecimento são distintas. A título de exemplo, basta lembrarmos que para Canguilhem o conhecimento científico se processa por refutações de teorias caducas (ou seja, daquelas teorias que tem sua pretensão de verdade refutada); enquanto que Husserl via o

³⁴ Edmund HUSSERL, *Investigaciones Lógicas*. Tomo II. Investigación Sexta, Sección Primera, Capítulo V, § 46, p. 469; *Investigações Lógicas: Sexta Investigação: elementos de uma elucidação fenomenológica*. Primeira Seção, Capítulo Quinto, § 46, p. 111 (tradução de Loparić).

³⁵ Carlos Alberto Ribeiro de MOURA, “Sensibilidade e entendimento na fenomenologia”, p. 218.

conhecimento como um processo em que as proposições eram constantemente preenchidas em sua carga intuitiva de tal modo a possibilitar uma evidência cada vez mais acentuada, porém, sem a necessidade de mecanismos de refutação. Vejamos agora como Foucault se colocou diante de tais teorias, evidenciando sua própria hipótese sobre o conhecimento.

1.3. O distanciamento foucauldiano da epistemologia canguilhemiana e da teoria husserliana do conhecimento

Ainda que a arqueologia foucauldiana em *Histoire de la Folie* se configure tanto como uma história conceitual,³⁶ assim como uma investigação histórica das condições de possibilidade de uma modalidade discursivo-científica (a psiquiatria e a psicologia, como já foi dito anteriormente), estas condições de possibilidade são de uma outra ordem – e mais profunda – que a da ciência. Estas condições de possibilidade são de uma outra ordem pois Foucault descobre que as mesmas podem e devem ser encontradas na percepção clássica da loucura; uma vez que além de sua anterioridade à qualquer conceito científico ou a qualquer teoria, é na percepção e na dicotomia estrutural entre razão e desrazão, e entre razão e loucura, que se possibilita o nascimento da psiquiatria na Modernidade, e em nossa Contemporaneidade. Foucault mesmo já afirmava isso no Prefácio à primeira edição de *Histoire de la Folie*: “A linguagem da psiquiatria, que é monólogo da razão sobre a loucura só pôde se estabelecer sobre tal silêncio”.³⁷

Este silêncio obsequioso que foi imposto à loucura, na Idade Clássica, nada mais é que a sua punição pelo “mal uso” deliberado de sua liberdade.³⁸ Ela é desrazão e como tal é imoralidade, pois abdica do “bom uso” da razão. Por isso, a loucura precisou ser aprisionada e retirada da cena social de tal modo que se lhe impossibilitasse qualquer manifestação pública e ruidosa. Trata-se

³⁶ Roberto MACHADO, *Ciência e Saber: a trajetória da arqueologia de Foucault*, p. 83.

³⁷ Michel FOUCAULT, “Préface”, *Dits et Écrits*, vol I, p. 160.

³⁸ Embora não podemos desconsiderar que o silêncio que foi imposto na Idade Clássica à loucura faz parte, por assim dizer, do “mecanismo” de esquecimento da origem, ou melhor da experiência trágica da loucura enquanto experiência originária. Conferir, portanto, nesta tese, o capítulo terceiro, seção 3, “constituição da loucura, origem e esquecimento”.

aqui de um julgamento ético que conforma – e até mesmo constrange – não somente a desrazão e a loucura, mas também a própria razão, pois todas elas são antes de mais nada escolhas éticas; e é aí que elas se cindem e se opõem pois, como afirma Foucault,

“Esta percepção moral da loucura, que é sensível até nas formas do internamento, revela sem dúvida uma separação ainda mal assegurada. Ela prova que a desrazão, na Idade Clássica, não repousa nos confins de uma consciência razoável solidamente fechada em si mesma; mas que sua oposição à razão se mantém sempre no espaço aberto de uma escolha e de uma liberdade. A indiferença à toda forma de distinção rigorosa entre a falta e a loucura indica uma região mais profunda, na consciência clássica, onde a separação razão-desrazão se realiza como uma opção decisiva, na qual está presente a vontade mais essencial e, talvez, a mais responsável do indivíduo”.³⁹

A percepção clássica da loucura, que tem no internamento sua expressão, é antes de mais nada, de natureza ética. É na ética que nasce tanto a razão, quanto a desrazão, bem como sua oposição. Inevitavelmente se instaura um paradoxo, pois a loucura e a desrazão são precisamente opções éticas embasadas em sua liberdade, isto é uma liberdade de escolha pela imoralidade; a loucura e a desrazão, na Idade Clássica, são imorais não porque erram ou porque cometem faltas morais, mas sim porque são opções deliberadas (e, portanto, racionais) pela imoralidade.⁴⁰ O internamento, portanto, é a punição pela reclusão da loucura e da desrazão: ele as tira de cena, impossibilita o seu escândalo e fascínio públicos, submete-as ao silêncio, ao anonimato e ao esquecimento. Entretanto, só pode fazer isto pelo simples motivo que, ainda assim, loucura e desrazão são em essência livres, ainda que consideradas imorais. A prática do internamento, portanto, visa destituir a liberdade dos espectros da desrazão como punição por sua imoralidade.

Essa percepção clássica da loucura, percepção ética por excelência, sofreu uma violenta mutação aos fins do século XVIII, a partir da crise do internamento, que são de duas ordens: uma crise político-econômica na qual já não mais se identificava a mendicância e a ociosidade como opções morais, de tal

³⁹ Michel FOUCAULT, *Histoire de la Folie*, p. 156.

⁴⁰ Frédéric GROS, *Foucault et la Folie*, p. 61.

modo que se passava a compreender o pobre e o ocioso como possível mão-de-obra e, portanto, como possíveis geradores de riquezas às nações capitalistas emergentes, ganhando assim uma conotação econômica que substitui sua antiga conotação moral. Por outro lado, trata-se também de uma crise do internamento enquanto punição, na medida em que se passou a considerá-lo como uma punição demasiado rigorosa, injusta (aos outros, não aos loucos), pois infligia ao mesmo tempo a punição pela reclusão e a convivência com seres hediondos – os loucos. Essa dupla crise do internamento, principalmente essa última, denota uma consciência escandalizada e repugnada pela confusão, como diz Frédéric Gros,

“de simples libertinos com loucos furiosos. Não é um humanismo atento que isola a loucura no quadro de uma crítica da instituição, mas uma repugnância escandalizada. Não é o enclausuramento (justificado) dos loucos, mas aquele das pessoas de razão que torna esta prática criticável”.⁴¹

Desse modo, o internamento só se justifica se aplicado tão somente ao louco.⁴² É por isso que em fins do século XVIII foi criada uma “série de casas destinadas a receber exclusivamente os insensatos”,⁴³ e foi em função dessa consciência de repugnância e escândalo, de verdadeiro pavor dos perigos (reais e imaginários) da loucura, que se instaurou aí a figura do médico, com a função de identificar o louco dentre a massa de desarrazoados, mantendo-o recluso nessas pequenas casas de internamento.

O que ocorre assim é ao mesmo tempo uma reorganização institucional e semântica dos espécimes da desrazão, em virtude de sua dissolução semântica. Institucional pois o louco é radicalmente separado das outras figuras da Desrazão. Separação esta que é geográfica mesma, dada a sua periculosidade para os demais bem como para os cidadãos livres e saudáveis. A sua separação evitava assim alguma possibilidade indesejável de contágio. Trata-se de uma reorganização semântica, pois o louco deixou assim de ser compreendido por um viés exclusivamente ético; ele deixou de ser o indivíduo livre e imoral que precisa de

⁴¹ Frédéric GROS, *Foucault et la Folie*, p. 69.

⁴² Michel FOUCAULT, *Histoire de la Folie*, p. 421: “Por um círculo paradoxal, a loucura aparece finalmente como a única razão de um internamento onde ela simboliza a profunda desrazão.”

⁴³ Michel FOUCAULT, *Histoire de la Folie*, p. 404.

punição e correção moral. Em fins do século XVIII, o louco é, em “essência”, um animal, selvagem para a lei, dócil para os médicos.⁴⁴ Mas já não é mais um indivíduo ao mesmo tempo livre e imoral. Ele não é nem um nem o outro; por isso o seu internamento comporta, pela lei (ao menos na França após a Revolução), atenuantes.⁴⁵ Eis então que a medicina e a prática de internamento se aproximam, não em função de uma filantropia hospitalar e humanista nem por motivo de progressão científica; mas pela simples possibilidade inicial de cura de um louco e pela continuidade de sua exclusão do meio social enquanto ser perigoso, devido os seus furores (por isso, do ponto de vista legal, o louco é mais do que um simples animal; é também selvagem).

Contudo, a prática do internamento ganha uma nova significação. Ela ainda é coação, porém não da liberdade, que já não se encontra no louco; trata-se de uma coação de sua selvageria, permitindo-lhe alguma liberdade ainda que restrita e controlada, de tal modo que o internamento deixa de ser um simples depósito de indivíduos perigosos à população, tornando-se um agente de cura, pela liberdade medida e controlada. O internamento ganha assim valores e significações terapêuticas permitindo um reino médico-antropológico, um reino onde se busca restabelecer ao louco a sua verdade: a de que é um alienado e, portanto, prisioneiro desses estranhos poderes que o bestificam.⁴⁶

“O internamento – diz Foucault – deve então ser espaço de verdade tanto quanto espaço de coação, e só deve ser este para ser aquele. Pela primeira vez, se formula esta idéia que tem um peso único sobre toda a história da psiquiatria até a liberação psicanalítica: que a loucura internada encontra nessa coação, nessa vacuidade fechada, nesse ‘meio’, o elemento privilegiado no qual poderão aflorar as formas essenciais de sua verdade.”⁴⁷

Dessa forma nasce o asilo e a prática asilar, marcados por uma forte conotação médico-terapêutica; trazendo em seu bojo, porém, resquícios

⁴⁴ Michel FOUCAULT, *Histoire de la Folie*, p. 443.

⁴⁵ Michel FOUCAULT, *Histoire de la Folie*, p. 442. Aqui se presencia uma tensão constante na tese de Foucault que é relativa à relação entre o empírico e o transcendental, onde um episódio histórico, particular, pode ganhar contornos transcendentais e, de certo modo universais; a nosso ver de um modo bastante similar ao problema enfrentado por Husserl na *Krisis*.

⁴⁶ Michel FOUCAULT, *Histoire de la Folie*, p. 475.

⁴⁷ Michel FOUCAULT, *Histoire de la Folie*, p. 456.

originalmente morais. Pois os princípios que justificam o asilo provêm exatamente daquela consciência de repugnância e escândalo, que atinge a sociedade burguesa nascente bem como os próprios condenados como membros da desrazão. Resquícios originalmente morais também, pois as práticas de cura empregadas no asilo significam um retorno moral à razão. Diz Ernani Chaves,

“A cura, significando um retorno à razão só pode efetivar-se a partir de um confronto entre a vontade irracional, a paixão desenfreada do doente e a vontade reta e racional do médico. A interiorização, por parte do doente, da Razão e da Ordem encarnadas na figura do médico, é o ponto final do processo de cura. Processo eminentemente moral, uma vez que se apoia na vontade do médico, condutor único do processo.”⁴⁸

É exatamente a partir dessa medicalização ambígua do espaço do internamento que foi possível objetivar a loucura e o louco, sedimentando-lhe novas significações mediante novos aparatos conceituais e uma nova percepção de sua natureza: o louco continua a ser na Modernidade o outro da razão; mas não como seu limite imposto exteriormente, como uma outra razão que deliberadamente se faz imoral, como figura presente constantemente na tessitura social e racional sem lhe fazer parte, mas ameaçando-as o tempo todo. A loucura, na Modernidade, a partir da medicalização do internamento passa a ser desvio de conduta, mas que não tem sua origem na razão e na liberdade, isto é, sua natureza não é ética. A loucura é a partir de agora alienação que tem causas (determinismos) de origem orgânica, ou social, ou de costumes, mas que não destrói nem mesmo afeta a razão (daí a possibilidade de sua cura).⁴⁹ Portanto, como diz Gros,

“a medicalização do espaço de segregação permitirá interpretar a loucura como doença mental, e de tratá-la como objeto. (...) colocar o louco como doente mental, é imediatamente aliená-lo nas formas de uma objetividade constituída. (...) Pois objetivar o louco é já dominá-lo.”⁵⁰

Como se pode notar, pois, não é de ciência que Foucault tratou em sua tese de doutorado, nem tampouco da questão da racionalidade e da

⁴⁸ Ernani CHAVES, *Foucault e a Psicanálise*, p. 31.

⁴⁹ Roberto MACHADO, *Ciência e Saber: a trajetória da arqueologia de Foucault*, p. 79.

⁵⁰ Frédéric GROS, *Foucault et la Folie*, p. 73.

cientificidade, que são definidas pelo conceito.⁵¹ Ou seja, ainda que Foucault considere, por exemplo, o conceito de “doença mental”, este não recebe nenhum privilégio analítico tampouco exerce alguma função operacional, fundamental à sua análise. Em nenhum momento este conceito evidencia algum problema científico. A loucura, ainda que tenha sido objeto de consideração nos discursos médico-nosográficos da Idade Clássica, não tem qualquer relação com a loucura e com o louco que agora, na Modernidade, mantém-se cativo no asilo. O que se chamou “loucura” e “louco” desde o final do século XVIII é um objeto construído a partir da percepção clássica da loucura; percepção esta que é a um só tempo discursiva e institucional, e eminentemente ética. Certamente, o objeto designado “louco” na Idade Clássica não é o mesmo que designamos atualmente “louco”, uma vez que aquele situava-se num reino ético e este no reino do patológico. A palavra é a mesma, mas não designa a mesma coisa. Cada época, especificamente a Idade Clássica e a Modernidade, construíram o objeto que denominaram “louco” de tal modo que, discursivamente, são dois momentos distintos, heterogêneos, mas que ainda assim, a Modernidade é ainda uma “continuidade” da Idade Clássica pois aquela constrói sua própria percepção da loucura e do louco tendo como base, ou como sua condição de possibilidade, a percepção clássica da loucura.

Esta construção do objeto mesmo da medicina psiquiátrica e da psicologia nascentes, no âmbito da percepção clássica, não é uma mera construção conceitual. A criação do conceito de “doença mental” só foi possível através da conjuração do louco a partir de sua condição de desrazão. Há, portanto, uma figura digna de ser percebida, com todas as suas implicações, antes de ser designada conceitualmente e esquadrinhada cientificamente. O conceito de “doença mental” é sobreposto, tal qual uma etiqueta, a um dos espécimes da desrazão, como era identificado e designado na Idade Clássica. Neste sentido, contrario à Canguilhem que defendia tanto uma autonomia do conceito em relação à teoria e às

⁵¹ Roberto MACHADO, *Ciência e Saber: a trajetória da arqueologia de Foucault*, p.83. O que não quer dizer em absoluto que *Histoire de la Folie* não possa ser descrita como uma história da razão. Ao contrário, a nosso ver, ela tem que ser descrita assim, isto é, como uma história crítica da razão pois não identifica a história como a teleologia da auto-meditação e auto-constituição da razão, como pretendia Husserl.

experiências e observações que lhe caberia interpretar,⁵² Foucault entendia, em *Histoire de la Folie*, que não era possível atribuir uma absoluta autonomia ao conceito. No caso da constituição do conceito de “doença mental” e da designação do louco como doente mental, foi necessário um processo muito longo de objetivação da loucura e do louco como doença e doente; objetivação essa resultante de uma intrincada estrutura de segregação e dominação sócio-moral (por motivos, então, heterogêneos a qualquer ciência).

Portanto, em Canguilhem o objeto científico é construído pelo conceito, uma relação entre um *definiens* e um *definiendum*, um nome e a sua definição; e em Husserl, o objeto é uma construção a partir de uma ato objetivante – o conhecimento – que vai paulatina, gradativa e continuamente preenchendo intuitivamente as significações estabelecidas nos atos judicativos. Entretanto, em Foucault a objetivação do louco mediante sua dominação asilar é fundamental na constituição do conceito de “doença mental” e dos discursos psiquiátrico e psicológico. É neste sentido que se pode dizer que a loucura possibilita a psiquiatria e psicologia: “A ‘psiquiatria científica’ – diz-nos Foucault – do século XIX tornou-se possível. São nesses ‘males dos nervos’ e nessas ‘histerias’, que logo exercerão sua ironia, que ela encontra sua origem.”⁵³ Assim, conforme assinala Gros, para Foucault, a loucura é “o transcendental de toda psicologia possível”.⁵⁴ Contudo, não no sentido canguilhemiano de que o conceito científico é a condição de possibilidade da cientificidade,⁵⁵ e como já é bastante patente, bem distante das condições de fundação da ciência tão requeridas pela fenomenologia husserliana.

A psiquiatria e a psicologia só puderam nascer graças à percepção clássica da loucura que na sua intencionalidade inerente foi conformando a loucura cada vez mais aos procedimentos de reclusão, impondo-lhe novas matizes significativas, especificando-a dentre os espectros da desrazão e impondo-lhes novos procedimentos de dominação. A objetivação da loucura só foi possível pois a

⁵² Roberto MACHADO, *Ciência e Saber: a trajetória da arqueologia de Foucault*, pp. 24s.

⁵³ Michel FOUCAULT, *Histoire de la Folie*, p. 315.

⁵⁴ Frédéric GROS, *Foucault et la Folie*, p. 79.

⁵⁵ Roberto MACHADO, *Ciência e Saber: a trajetória da arqueologia de Foucault*, p. 42: “a formação de um conceito não está subordinada à instauração da cientificidade, mas, ao contrário, é sua condição de possibilidade.”

percepção clássica lhe conferiu uma punição de reclusão específica, criando assim condições otimizadas de vigilância e controle. De qualquer modo, evidencia-se que a doença mental não é uma descoberta científica, e enquanto conceito não provém de interrelações conceituais entre as ciências. É mais propriamente o resultado desse processo constante de sedimentações significativas no bojo da dissolução semântica da desrazão. “A loucura – diz Gros – como fenômeno psicológico ou essência positiva é uma formação histórica de sentido”.⁵⁶ A psiquiatria e a psicologia são exatamente respostas teóricas resultante do posicionamento da figura do médico num universo semântico, num universo de signos já instituídos e reorganizados entre si. A psiquiatria e a psicologia são respostas propositivas (ao mesmo tempo que decorrências) à uma prática impositiva de dominação e objetivação da loucura e do louco. Dessa forma, a objetivação do louco antecede o discurso psicopatológico e, inclusive o condiciona. As psicopatologias são formas de apropriação da loucura enquanto objeto, que por sua vez é constituído e dado anteriormente num âmbito caracteristicamente ético. Neste sentido, a psicopatologia não podem ser compreendidas como atos objetivantes; são atos judicativos, mas não constituem seu objeto de referência; antes tomam-no de pronto da percepção ética. Assim, Foucault observa que

“Por ter dominado sua loucura, por tê-la captado, livrando-a – nos calabouços de seu olhar e de sua moral –, por tê-la desarmado de sua repulsa em seu próprio canto autorizava o homem a estabelecer, enfim, ele mesmo para si mesmo, esta sorte de relação que se chama “psicologia”. É mister que a Loucura cesse de ser a Noite, e transforme-se em sombra fugidia na consciência, para que o homem possa pretender reter **sua** verdade e a desenredá-la em seu conhecimento.”⁵⁷

De qualquer modo, Foucault fez em *Histoire de la Folie*, aquilo que ele posteriormente entendeu, em *L'Archéologie du Savoir*, como não sendo o papel de sua arqueologia; pois ele fez, de algum modo uma história do referente antes de fazer uma arqueologia sobre a formação discursiva de objetos. Para Foucault não é a ciência que constitui seu objeto de conhecimento, como parece ser a tese

⁵⁶ Frédéric GROS, *Foucault et la Folie*, p. 29.

⁵⁷ Michel FOUCAULT, “Préface”, *Dits et Écrits*, vol I, pp. 165s.

defendida tanto por Canguilhem quanto por Husserl. Foucault nos mostra que a objetivação, a constituição de um objeto epistemológico se dá de uma forma não-científica; isto é por “atos objetivantes” não-cognitivos como, no caso da loucura, de natureza ética. Ou dito de uma forma que pode ser compartilhada terminologicamente tanto por Foucault quanto por Husserl (embora talvez não o possa em termos conceituais) é que a objetivação da loucura é possível graças à uma percepção e modalidades de consciência que, embora objetivantes, não são cognitivas e sim éticas. Também se deve notar que, diferentemente da dinâmica cognitiva que Husserl estabelece com sua teoria do preenchimento, Foucault evita a crença numa continuidade de complemento e ampliação gradativa do conhecimento acerca de um objeto dado. Antes: com Foucault, sua teoria da objetivação da loucura, ou sua história do referente, se processa como um mecanismo constante – mas descontínuo, porquanto imprevisível em seus resultados e conseqüências – de dissolução e reorganização semântica.

Foucault, com esta história da objetivação acaba por refutar não só a crença no poder objetivante do ato cognitivo como mostra também que o conhecimento científico (ao menos os conhecimentos pretensamente científicos como os ligados à psicopatologia) não se realiza por um processo contínuo de complementação de esboços do objeto; e tampouco produz, não constitui seu próprio objeto em termos ontológicos. Em suma, Foucault refuta praticamente a um só golpe as teses husserlianas do preenchimento e da ontologia regional.⁵⁸ O que

⁵⁸ O tema da constituição ontológica está presente em Husserl em toda a fase da fenomenologia transcendental, já desde *A Idéia da Fenomenologia* (*Die Idee der Phänomenologie*, 1907), principalmente na Quinta Lição. Nas cinco lições deste livro, Husserl pretende resolver de maneira programática (o que explica o estilo repetitivo e inconcluso do texto) o problema do conhecimento que tem como seu ponto nevrálgico o enigma da correlação entre o conhecimento e seu objeto. Neste sentido Husserl lança o que chamou “a questão fundamental pura”: “Como pode o fenômeno puro do conhecimento atingir algo que lhe não é imanente, como pode o conhecimento (absolutamente dado em si mesmo) atingir algo que não se dá em si absolutamente? E como pode compreender-se este atingir?” (Edmund HUSSERL, *A Idéia da Fenomenologia*, p. 27). Trata-se pois para Husserl de refletir sobre o modo próprio do conhecimento, enquanto ato da consciência, e portanto, como vivência, na qual as coisas são dadas. Para tanto, todo o conhecimento proveniente de atitudes naturais, carregado de pressupostos nos quais a realidade é considerada como preexistente à consciência, deve ser suspenso, visando o esclarecimento do conhecimento. É o que Husserl chamou de *epoché* fenomenológica. Pela *epoché*, Husserl constata dois modos de doação dos objetos: a doação transcendental, que é sempre parcial e inacabada, passível de dúvidas; e a doação dos objetos como imanentes ao conhecimento, evidentes e indubitáveis na imanência da *cogitatio*, que são as vivências que se referem à realidade. A questão fenomenológica é, pois,

não quer dizer que Foucault rejeita em *Histoire de la Folie* toda e qualquer metafísica, visto que o tempo todo ele recorre liricamente a uma metafísica do esquecimento trágico da loucura, como já tentamos mostrar anteriormente.

Entretanto, antes de concluirmos esta seção, parece-nos que há ainda uma questão a ser colocada que é a da inter-relação entre percepção ética do louco e as consciências enunciativa e analítica da loucura. Como interpretá-las diante de sua interface com a fenomenologia? A nossa hipótese é que elas jogam papel fundamental no estabelecimento da psiquiatria e da psicologia enquanto ciências, na medida que, em sua interação com o internamento e suas respectivas consciências, permitem uma paulatina, porém tensa, constituição objetiva da loucura sob o signo da cientificidade.

“Cada uma dessas formas de consciência é ao mesmo tempo suficiente em si mesma e solidária com todas as outras. Solidárias porque não podem deixar de se apoiar subrepticamente umas nas outras; não há um saber da loucura, tão objetivo quanto se pretenda, tão fundado quanto afirme estar nas formas do conhecimento científico, e somente nelas, que não suponha, apesar de tudo, o movimento anterior de um debate crítico onde a razão se mede com a loucura, experimentando-a ao mesmo tempo na simples oposição e no perigo da imediata reversibilidade; ele supõe também como virtualidade sempre presente em seu horizonte uma separação prática, onde o grupo confirma e reforça seus valores pela conjuração da loucura. Inversamente, pode-se dizer que não existe consciência crítica da loucura que não tente fundar-se ou superar-se em um conhecimento analítico onde se aplacaria a inquietude do debate, onde seriam controlados os riscos, onde as distâncias seriam definitivamente estabelecidas. Cada uma das quatro formas de consciência da loucura indica uma ou muitas outras que lhe serviriam de constante referência, de justificação e de pressuposto.”⁵⁹

A tendência dominante nas historiografias tradicionais, “hagiográficas” da psiquiatria, e mesmo de viés epistemológico como a de Canguilhem, ou ainda do modelo teleológico husserliano, consiste em atribuir a todo o processo um caráter de reinante cientificidade; ou nos termos de *Historie de la*

compreender como se dá esta referência, que é a correlação intencional entre a consciência e o objeto. Este objeto imanente à consciência na relação intencional é o que Husserl entende por “fenômeno”

⁵⁹ Michel FOUCAULT, *Histoire de la Folie*, p. 185s.

Folie, de privilegiar apenas a consciência analítica, “presumiram, mesmo, que era necessário procurar aí a verdade total e final da loucura, não passando as outras formas de experiência de simples aproximações, tentativas pouco evoluídas, elementos arcaicos.”⁶⁰

A nossa hipótese pode, portanto, ser colocada de forma mais precisa agora. Se a temática da objetivação parece perpassar todo o texto de *Histoire de la Folie*, há uma outra temática não negligenciada por Foucault, ainda que tenha um espaço bem mais circunscrito. Estamos nos referindo ao papel da consciência enunciativa no estabelecimento da evidência da loucura e do louco.

Expliquemos: por definição, a consciência enunciativa da loucura consiste na possibilidade de dizer, sem recorrer a nenhum conhecimento “esse aí é um louco”.⁶¹ Ora, a consciência enunciativa da loucura tem como sua questão primaz, “como é que se pode designá-lo [o louco], sem errar, na proximidade cotidiana que o mistura a todos aqueles que não são loucos e na inextricável mistura dos traços de sua loucura com os signos obstinados de sua razão?”⁶² Quer dizer, como se pode ter certeza de que alguém é louco? O que garante a certeza que deve nortear a consciência enunciativa da loucura? É sobre isto que Foucault discute na primeira parte do capítulo “O louco no jardim das espécies”. Mas a questão da certeza e da evidência não são colocadas no âmbito do conhecimento e sim no campo da filosofia e da crítica, não necessariamente teórica;⁶³ o que já indica o fosso teórico entre a arqueologia foucauldiana e a fenomenologia husserliana. Se na fenomenologia, a evidência implicava numa “adequação” entre consciência cognitiva e realidade; com Foucault é uma questão sobre o que é e não é razoável, como separar o “joio do trigo”. A evidência é o critério pelo qual não apenas se aponta para o louco, mas que também permite reconhecer o louco diante daqueles que não o são. Tanto é que o critério de certeza é estabelecido no campo da razoabilidade e não da loucura. A loucura, como fato mórbido – quer no sentido estritamente físico-somático, quer no sentido psicopatológico – está fora de

⁶⁰ Michel FOUCAULT, *Histoire de la Folie*, p. 187s.

⁶¹ Michel FOUCAULT, *Histoire de la Folie*, p. 184.

⁶² Michel FOUCAULT, *Histoire de la Folie*, p. 193.

⁶³ Michel FOUCAULT, *Histoire de la Folie*, p. 193.

questão. A evidência não tem um fundo epistêmico sobre o qual pode ser fundado; e mais, sua natureza não é de ordem nem teórica nem cognitiva.⁶⁴ Isto porque, segundo Foucault, há uma certa ausência da loucura: não há como determinar com precisão em que consiste a loucura, quais seus signos, sua etiologia, sua manifestação; e paradoxalmente, ela está por todos os cantos e em todos os lugares. No século XVII, ainda conforme Foucault, a loucura está numa proximidade tamanha com a razão que chega à consubstanciação e indissolubilidade de ambas, permitindo à razão um modo “sábio” de agir e ser. A loucura não é mais a condição de impossibilidade da razão, como se notava a partir de Descartes, estabelecendo um fosso intransponível entre razão e loucura. A loucura é no século XVII necessária para um exercício da razão. Em suma, a loucura

“deslizou agora para o lado de uma razão silenciosa que precipita a racionalidade lenta do raciocínio, embaralha suas linhas aplicadas e supera, no risco, suas apreensões e suas ignorâncias. Enfim, a natureza da loucura consiste em ser uma secreta razão – pelo menos, em não existir a não ser para ela e por ela, de só ter no mundo uma presença preparada antecipadamente pela razão e já alienada nela”.⁶⁵

Dessa forma, a loucura passa a ocupar não o papel de uma abolição e nem de um estágio da razão. Ela é para a razão o elemento fundamental que lhe confere uma natureza racional-prática. Neste sentido, a loucura se encontra difusa. E, portanto, daí segue a dificuldade de realmente identificá-la. Sua ausência, então, é apenas dificuldade de apresentar signos que facilmente a identifiquem. Por isso mesmo que, nesta ausência da loucura, o louco se faz tão evidente.⁶⁶ A consciência enunciativa é um processo de reconhecimento não da loucura mas do louco de uma forma indubitável. Como se garante esta indubitabilidade do reconhecimento do louco?

O procedimento que garante a indubitabilidade do reconhecimento do louco não é da intuição direta do objeto apreendida pela consciência no ato

⁶⁴ Michel FOUCAULT, *Histoire de la Folie*, p. 203.

⁶⁵ Michel FOUCAULT, *Histoire de la Folie*, p. 195.

⁶⁶ Michel FOUCAULT, *Histoire de la Folie*, p. 197: “O fato de não ter nem signo certo nem presença positiva faz com que se ofereça paradoxalmente numa imediatez sem inquietações, totalmente estendida em sua superfície, sem retorno possível para a dúvida. Mas nesse caso ela não se oferece como loucura; ela se apresenta sob os traços irrecusáveis do louco.”

cognitivo, como previa Husserl. Para Foucault, primeiramente, o processo é indireto, já que é impossível perceber a loucura e, pois, conhecê-la como doença. Deste modo, a evidência não é da ordem do conhecimento, visto que, nesse momento reina uma modalidade de incerteza epistêmica acerca da loucura. O que é então evidente é o louco, e não a loucura. Mas ainda fica a pergunta: como é possível reconhecer com tanta certeza um louco diante da multidão de homens razoáveis? Parte da resposta já foi explanada: de uma forma indireta já que a loucura se encontra disseminada no próprio exercício da razão; é a loucura que, na realidade, como uma razão terceira e como *Ancilla rationis*, como serva da razão, que confere razoabilidade à razão. Trata-se de um reconhecimento indireto porque parte da própria razão em seu exercício razoável e coerente, uma vez afrontada pelo comportamento negativo – de ruptura, de perturbação da ordem e da razoabilidade – do louco. O louco se insurge brusca e pontualmente contra a calmaria da razão, que absorveu e retirou a loucura de cena, como “irrecusável diferença”⁶⁷

O louco se faz imediatamente evidente face essa sua condição de ruptura. Assenta-se aí a caracterização foucauldiana da evidência – bastante distinta da de Husserl –, isto é, enquanto proveniente do fato de que o louco é reconhecido como uma alteridade e como uma diferença. Ora, para Husserl, além da evidência ser de caráter cognitivo, ela comporta uma tese de adequação entre o sujeito que conhece e o objeto a ser conhecido; com Foucault, a evidência não apenas não é de ordem epistêmica, como também não implica numa adequação e, por conseguinte, numa unidade. Com Foucault a evidência é regida pelo signo da diferença impassível de ser negada e negligenciada na alteridade do louco reconhecida pelo sujeito razoável. Neste sentido, a evidência foucauldiana implica uma dissociação: é no confronto exigido pela diferença brusca e pontual da alteridade radical do louco que ele se faz evidente. Não é um mero jogo de alteridade, pois a alteridade do louco é mais radical do que a dos demais desarrazoados. O louco é um outro dentre os outros. Ele não é reconhecido mais como uma figura da desrazão mas como alguém que afronta até no seio mesmo das figuras da desrazão.

⁶⁷ Michel FOUCAULT, *Histoire de la Folie*, p. 198.

“O louco é o outro em relação aos outros: o outro – no sentido da exceção – entre outros – no sentido do universal. (...) Entre o louco e o sujeito que pronuncia ‘esse aí é um louco’, estabelece-se um enorme fosso, que não é mais o vazio cartesiano do ‘não sou esse aí’, mas que se encontra ocupado pela plenitude de um duplo sistema de alteridade: distância doravante inteiramente povoada de pontos de referência, por conseguinte mensurável e variável; o louco é mais ou menos diferente no grupo dos outros que, por sua vez, é mais ou menos universal. O louco torna-se relativo, mas nem por isso está mais desarmado de seus poderes perigosos; ele que, no pensamento da Renascença, figurava a presença próxima e perigosa, no âmago da razão, de uma semelhança demasiado interior, é agora repellido para outra extremidade do mundo, posto de lado e mantido sem condições de inquietar, por uma dupla segurança, uma vez que representa *a diferença do Outro na exterioridade dos outros*.”⁶⁸

Portanto, não ocorre nenhuma espécie de síntese cognitiva. Antes e de modo mais fundamental, o que ocorre é uma experiência de radical diferenciação no bojo da relação entre o Eu e o Outro, da relação entre ipseidade e alteridade; é a constatação da evidência da diferença. Se há uma síntese, seguramente não é no contexto dessa constatação. A única síntese que ocorre é a do reconhecimento indubitável da diferença com a prática médico-teórica da nosografia da loucura. A nosografia da loucura colocava-a no rol das demais doenças, obedecendo uma ordem racional de classificação. Mas o ímpeto classificatório não conseguia dar conta de responder ou de evidenciar a verdade da loucura como doença; o que ela invariavelmente encontrava de modo mais ou menos direto, ou ao menos de forma análoga, eram as experiências morais. O que efetivamente se encontrava para além das classificações, “no nível geral e abstrato das Ordens”,⁶⁹ eram as formas concretas da desrazão. “É aí que se opera a síntese entre a loucura em geral, cuja análise se tenta, e o louco, já familiarmente reconhecido na percepção e cuja diversidade se tenta resumir em alguns tipos maiores”.⁷⁰ Ora, as classificações nosológicas da loucura falharam porque não foram admitidas durante a Idade Clássica. Entretanto, seu ímpeto classificatório terá eco nas classificações

⁶⁸ Michel FOUCAULT, *Histoire de la Folie*, p. 199.

⁶⁹ Michel FOUCAULT, *Histoire de la Folie*, p. 215.

⁷⁰ Michel FOUCAULT, *Histoire de la Folie*, p. 216.

psiquiátricas do século XIX e XX;⁷¹ uma vez que se assenta na estrutura do reconhecimento da diferença, personificada na relação médico-doente.

“Nesse novo mundo da patologia, tão desacreditado e ridicularizado desde o século XIX, algo de importante está acontecendo, e sem dúvida pela primeira vez na história da medicina: a explicação teórica se vê coincidir com uma dupla projeção: a do mal, pelo doente, e a da supressão do mal, pelo médico. As doenças dos nervos autorizam as cumplicidades da cura. Todo um mundo de símbolos e imagens está nascendo, no qual o médico vai inaugurar, com seu doente, um primeiro diálogo.”⁷²

É neste contexto de síntese, enfim, que a certeza será um elemento epistêmico para a prática e para o conhecimento médico-psiquiátrico. A certeza e a evidência não são, portanto, elementos integrantes da estrutura formal, da essência da ciência, como pretendia Husserl. No contexto da psiquiatria, a certeza e a evidência são elementos do reconhecimento moral, apropriadas e sintetizadas com um ímpeto classificador que permaneceu presente mas em desuso durante toda a Idade Clássica. A racionalidade médico-psiquiátrica não conta com a certeza e com a evidência como seus elementos inerentes; retoma-os para si amalgamando-os com outros elementos que em outras épocas foram até recusados. Não é, portanto, a uma consciência fundante que Foucault se volta para dar conta de compreender o conhecimento psiquiátrico em sua pretensão de cientificidade; e mais, não é a uma consciência fundante que se volta para apreender a nossa racionalidade moderna e contemporânea em seu arroubo de cientificidade.

2. Teleologia e História em Foucault e Husserl

Já é suficientemente sabido que Foucault herda, obviamente a seu

⁷¹ Michel FOUCAULT, *Histoire de la Folie*, p. 219: “No momento em que começarão as grandes sínteses psiquiátricas e os sistemas da loucura, será possível retomar as grandes espécies da desrazão tais como foram transmitidas (...) Os rostos já desenhados e reconhecidos da loucura não foram modificados pelas construções nosológicas; a divisão em espécies quase vegetais não conseguiu dissociar ou alterar a solidez primitiva de seus caracteres. De uma extremidade à outra da era clássica, o mundo da loucura articula-se segundo as mesmas fronteiras. Caberá a outro século descobrir a paralisia geral, dividir entre as neuroses e as psicoses, identificar a paranóia e a demência precoce; a outro ainda caberá delimitar a esquizofrenia. Esse paciente trabalho de observação não é conhecido dos séculos XVII e XVIII.”

⁷² Michel FOUCAULT, *Histoire de la Folie*, p. 222.

modo, a questão da historicidade dos discursos, e dos discursos científicos, da epistemologia de Canguilhem. Neste sentido, é que se insere a hipótese da descontinuidade no devir histórico; na medida que para Canguilhem a história das ciências é uma história conceitual de tal forma que o conceito, como a formulação mesma do problema científico, independe da teoria científica. O nascimento de um conceito é, pois, o nascimento de um problema científico. Desse modo, como bem observa Gabilondo, “o nascimento do conceito é, portanto, um começo ‘absoluto’”.⁷³

2.1. O caráter da descontinuidade histórica em *Histoire de la Folie*

Certamente, como já vimos acima, o conceito para Foucault não tem essa autonomia absoluta, radical e original (já que para Canguilhem, é a partir de um conceito que se tem uma história de uma ciência). A grande herança neste ponto é exatamente a hipótese de uma descontinuidade histórica. Como Roberto Machado já mostrou, não uma única vez, a descontinuidade histórica em Foucault lhe é muito peculiar, não podendo ser considerada como similar à descontinuidade histórica em Canguilhem. A única similaridade entre os dois filósofos nesta questão se refere às suas críticas as histórias continuístas. Quanto à hipótese da descontinuidade, Roberto Machado identifica três modalidades presentes no texto de *Histoire de la Folie*: geral, vertical e parcial.⁷⁴

No que tange a descontinuidade ou ruptura (os dois termos são empregados como sinônimos) geral, deve-se observar de antemão que ela se opõe a uma ruptura global, uma vez que ela não se aplica a uma totalidade dos discursos e práticas institucionais de uma época, mas sim no sentido em que essa descontinuidade é circunscrita à questão da loucura. De tal modo que em uma mesma época pode-se ter alguma heterogeneidade; e portanto, uma relação conflituosa, entre discursos (por exemplo, o conflito entre as quatro modalidades de consciências da loucura que Foucault identifica na Introdução da Segunda parte de

⁷³ Ángel GABILONDO. *El Discurso en Acción: Foucault y una ontología del presente*, p. 37.

⁷⁴ Roberto MACHADO, “Archéologie et Épistémologie”, pp. 19-21; e *Ciência e Saber: a trajetória da arqueologia de Foucault*, pp. 88-91; conferir também Ernani Chaves, *Foucault e a Psicanálise*, pp. 15-17.

sua tese⁷⁵) ou mesmo entre práticas institucionais, como o conflito na Idade Clássica, entre o hospital e o Grande Internamento.⁷⁶

É possível se identificar uma descontinuidade vertical, pois Foucault desenvolveu sua análise num nível nem exclusivamente discursivo e conceitual (como a investigação sistemática de interrelações conceituais de que fala Canguilhem), nem no nível em que se relacionaria “a loucura com as condições econômicas e políticas como dois níveis completamente heterogêneos, com o objetivo de derivá-la de condições exteriores.”⁷⁷ Trata-se de uma ruptura radical pois Foucault buscou aí articular o nível discursivo com o nível extra-discursivo, o nível do conhecimento com o da percepção, sem necessariamente confundir um com o outro e sem se ver obrigado a encontrar aí uma relação de causalidade.

É claro que Foucault acreditava e buscou mostrar em sua tese como a prática de internamento ocupou uma importante função, senão fundamental, à constituição histórica e semântica da loucura enquanto desrazão; bem como a história mesma dessa prática institucional nas suas múltiplas relações sócio-econômicas coadunou, por um lado, com o processo histórico de dissolução semântica (e também ontológica) da desrazão; e por outro, também na constituição da loucura na sua condição moderna de fato mórbido.

Mas isso não lhe impediu de tecer uma série de considerações sobre os discursos médicos da Idade Clássica sem se reportar à uma vinculação daqueles às práticas institucionais ou mesmo às questões sócio-econômicas daquela época. Isto significa que a vinculação entre práticas institucionais e discursos é restrita à questão da loucura e que, portanto, não deve ser sobrevalorizada teoricamente (como ocorre com as análises de origem marxista que se fundamentam na relação entre teoria e *praxis*, entre superestrutura e infraestrutura). A oposição entre percepção e conhecimento, como proposta por Foucault não implica numa oposição entre percepção e discursos, entre percepção e saber, pois como se pode notar a percepção implica uma proliferação discursiva acerca da loucura. Neste sentido, como diz Roberto Machado,

⁷⁵ Michel FOUCAULT, *Histoire de la Folie*, pp. 181-186.

⁷⁶ Roberto MACHADO, “Archéologie et Épistémologie”, p. 20.

⁷⁷ Roberto MACHADO, *Ciência e Saber: a trajetória da arqueologia de Foucault*, p.89.

“A verticalidade da análise diz respeito ao saber diretamente ligado à percepção, embora pretenda explicitar as condições de possibilidade da percepção e do conhecimento modernos da loucura na medida em que a psiquiatria aparece como uma relação de compromisso entre dois aspectos heterogêneos: o campo abstrato de uma natureza teórica e o espaço concreto de um internamento, ou, em outras palavras, uma ‘analítica médica’ e uma ‘percepção asilar’.”⁷⁸

Por fim, se identifica uma terceira descontinuidade que é a descontinuidade parcial. Com esta característica, o que Foucault defende é que não ocorre uma ruptura radical e total entre dois momentos históricos distintos. Embora existam elementos que marcam a heterogeneidade entre Renascimento, Idade Clássica e Modernidade nessa história da loucura, existem outros elementos que são indicativos de uma continuidade entre essas três épocas; por exemplo, a constituição moderna da loucura enquanto doença mental, ainda que tenha uma ruptura, do ponto de vista discursivo, com as práticas médico-nosográficas da Idade Clássica, ela mantém uma relação de continuidade e decorrência com a prática de internamento, mediante a prática asilar, de tal modo que Roberto Machado afirma que “existem sempre condições de possibilidades antecedentes”.⁷⁹ E é por isso que Foucault pôde afirmar em *Histoire de la Folie* que:

“A psicopatologia inutilmente tentará reencontrar essa culpabilidade misturada na doença mental, dado que ela foi posta aí exatamente por esse obscuro trabalho preparatório que se realizou no decorrer do Classicismo. Tanto é verdade que nosso conhecimento científico e médico da loucura repousa implicitamente na constituição anterior de uma experiência ética da desrazão.”⁸⁰

Portanto, onde se identifica uma heterogeneidade entre discursos, se observados diacronicamente (por exemplo, há uma heterogeneidade entre nosografia médica e psiquiatria, uma vez que aquela não condiciona esta, isto é, não faz parte de seu passado), se encontra uma relação de condicionalidade entre uma prática extra-discursiva e uma prática discursiva (no sentido que o internamento exerceu uma função capital na constituição histórica da psiquiatria).

⁷⁸ Roberto MACHADO, *Ciência e Saber: a trajetória da arqueologia de Foucault*, p. 89.

⁷⁹ Roberto MACHADO, *Ciência e Saber: a trajetória da arqueologia de Foucault*, p. 90; conferir também Roberto MACHADO, “Archéologie et Épistémologie”, p.20, e Ernani CHAVES, *Foucault e a Psicanálise*, pp. 16s.

⁸⁰ Michel FOUCAULT, *Histoire de la Folie*, p. 106.

Dai a parcialidade dessa descontinuidade histórica. Conjuntamente a esta descontinuidade parcial se identifica uma descontinuidade vertical, na medida em que a análise da percepção clássica se passa em dois níveis: pela análise das práticas institucionais e dos discursos que a compõem; trata-se de dois níveis que, porém, não são independentes entre si, mas que se implicam mutuamente; ainda que a análise foucauldiana verifique de maneira mais enfática a implicação institucional sobre os discursos.

De qualquer modo, o que se constata, se voltarmos à descontinuidade parcial, é que a continuidade histórica entre a prática de internamento, na Idade Clássica, e o discurso psiquiátrico, na Modernidade, não é uma simples e exclusiva continuidade entre uma prática institucional que antecede historicamente um discurso com pretensões científicas. Trata-se de uma antecendência de uma unidade estrutural mais complexa, que comporta práticas não-discursivas e discursos (estes de natureza diversa dos discursos científicos que lhes eram contemporâneos), aos discursos psiquiátricos e psicológicos. Da mesma forma, no seio mesmo dessa descontinuidade parcial se encontra a descontinuidade vertical, pois a análise da psiquiatria e da psicologia mostra, para Foucault, ainda a presença conflituosa e não-coesa dos discursos e práticas não-discursivas da Idade Clássica. Por isso, Foucault observou que desde o século XIX tentamos reduzir nossa experiência da loucura à égide do que ele chamou de “consciência analítica da loucura”, na qual a loucura é destituída completamente de seus poderes e, portanto de seus perigos, reduzida apenas a fenômenos observáveis e controlados rigorosamente, ou seja, plenamente objetivada. Entretanto, afirma também Foucault que:

“O sentido da loucura em uma época dada, inclusive a nossa, não deve ser solicitado à unidade ao menos esboçada de um projeto, mas a essa presença dilacerada; e se aconteceu de a experiência da loucura procurar superar-se e equilibrar-se, projetando-se sobre um plano de objetividade, nada pôde apagar os valores dramáticos que eram dados desde a origem em seu debate.”⁸¹

A questão da descontinuidade histórica em *Histoire de la Folie*,

⁸¹ Michel FOUCAULT, *Histoire de la Folie*, p. 182.

compreendida nos termos expostos acima coloca em evidência duas características que, como veremos, são correlatas entre si e que demarcam a especificidade da concepção de arqueologia e história em sua tese: primeiramente, de que *Histoire de la Folie* indica uma teleologia inerente à história, e em segundo lugar de que aí em sua tese se encontra uma normatividade histórica. Estas duas características são fundamentais para entendermos o devido distanciamento entre Foucault e Husserl. Portanto, antes de darmos prosseguimento ao modo como se colocam estas características na primeira arqueologia foucauldiana, vejamos como elas se fazem presentes na fenomenologia husserliana – só assim, acreditamos, poderemos contemplar nosso objetivo maior que é demarcar aquele distanciamento que mencionamos a pouco.

2.2. Teleologia e história na fenomenologia husserliana

É bastante conhecido o fato de que Husserl era um filósofo que não atribuía qualquer valor relevante à história; ou melhor ainda, via com bastante receio o recurso à história no fazer filosofia. Para ele a história nada mais seria que um aporte empirista e naturalista que mais mal faria do que traria qualquer vantagem para a análise filosófica. No caso, por exemplo, das *Investigações Lógicas*, embora o historicismo não seja um alvo aparente, mas sim o psicologismo na filosofia, é bastante plausível que alguns de seus argumentos ali valham também para o historicismo, uma vez que se trata de um empreendimento mais próximo do psicologismo – isto é, enquanto uma vertente naturalista de análise filosófica – do que do projeto das *Investigações* mais afeito a um certo logicismo, cujo objetivo não era considerar as ciências faticamente existentes, mas contemplar-nos com uma análise do conhecimento científico em sua faceta essencial.⁸²

Mesmo em textos posteriores, já na chamada fase transcendental, a questão da história não aparece ou quando muito, aparece de forma bastante

⁸² Edmund HUSSERL, *Investigaciones Lógicas*. Tomo I. Investigación Sexta, “Prolegómenos a la Lógica Pura”, Capítulo Primero, §§ 4-6, pp. 41-48; *Recherches Logiques*. Tome Premier: “Prolégomènes à la logique pure”, Chapitre Premier, §§ 4-6, pp. 9-17.

mitigada e sem importância relevante para a sua fenomenologia.⁸³ É a recusa da história como uma espécie de abandono da problemática da gênese. Não se tratou jamais para Husserl de uma recusa do tempo, já que ela se faz objeto de sua investigação, pelo menos desde sua teoria do preenchimento, mas se trata de um tempo diretamente vinculado à vivência cognitiva e ao sujeito transcendental, monádico.

Ao que parece, é só com a *Krisis* que a questão da história assume um papel relevante na fenomenologia husserliana. E ela vai se inserir aí justamente a partir de uma tomada de consciência de crise.⁸⁴ Husserl, logo no primeiro parágrafo de sua *Krisis*, pergunta:

“É sério falar pura e simplesmente de uma crise de nossas ciências? Esta expressão que hoje se escuta por todos os cantos não é um exagero? Pois a crise de uma ciência significa nada menos que o fato sua cientificidade autêntica – ou ainda a forma mesma em que definiu suas tarefas e elaborou consequentemente sua metodologia – tornou-se duvidosa.”⁸⁵

Trata-se para Husserl, portanto, de uma crise da ciência não apenas em seu atual e histórico exercício; mas sim em sua essência mesma de tal forma virulenta que se faz sentir historicamente. Trata-se de uma crise, aliás, bem mais séria, pois se trata de uma crise não apenas da ciência mas da própria humanidade – européia e universal. É o que se pode notar, por exemplo em sua Conferência de Viena, de 7 de maio de 1935.⁸⁶ Mas a consciência de crise, da nossa crise atual, não deve ser encarada como um entrave, um obstáculo intransponível. A crise deve ser encarada historicamente, como um desafio a ser superado, como uma tarefa inerente ao exercício da razão humana – não do entendimento de um indivíduo em particular; mas da razão em seu sentido universal, em sinonímia com a humanidade. É só no contexto da “teleologia da

⁸³ Neste sentido, conferir Paul RICŒUR, “Husserl et le sens de l’histoire”, p. 23s, e “Étude sur les ‘Méditations Cartésiennes’ de Husserl”, p. 161, in: *A l’École de la Phénoménologie*; conferir também Jacques DERRIDA, *Le Problème de la Genèse dans la Philosophie de Husserl*, pp. 80-103.

⁸⁴ Paul RICŒUR, “Husserl et le sens de l’histoire”, *A l’École de la Phénoménologie*, p. 29s.

⁸⁵ Edmund HUSSERL, *La Crise des Sciences Européennes et la Phénoménologie Transcendentale*, I, § 1, p. 7.

⁸⁶ Edmund HUSSERL, *La Crise des Sciences Européennes et la Phénoménologie Transcendentale*, Annexes: “La Crise de l’Humanité Européenne et la Philosophie”, p. 347.

história européia” enquanto “teleologia histórica dos fins racionais infinitos”⁸⁷ que a crise das ciências e da humanidade pode ser apreendida e compreendida na pujança de todo seu sentido.

É neste contexto que Husserl introduz em sua fenomenologia transcendental a questão da história, conferindo-lhe um papel filosófico de relevância fundamental. Este papel deve possibilitar a adequada auto-compreensão da humanidade atual, e dos filósofos em particular na condição de “funcionários da humanidade”, no devir teleológico da história. O que esta auto-compreensão deve revelar? Seguramente não nossa condição de personagens históricos no sentido “mundano” do termo; mas nossa condição de passo fundamental para a auto-realização histórica da razão, descobrindo nosso ponto de origem e fundação, nosso nascimento filosófico (com os gregos) que implica a realização da razão transcendental na história da humanidade como seu fim último, já que “toda fundação original comporta por essência uma fundação-de-finalidade confiada ao processo histórico”.⁸⁸

A visada retrospectiva que a história nos permite tem como sua função fenomenológica possibilitar tanto uma visão de conjunto e de unidade entre o passado enquanto tradição, o presente como momento de crise da racionalidade, e o futuro como ponto infinito para onde convergem todos os esforços da auto-meditação e auto-realização da razão. É só em função deste olhar histórico-teleológico que passado, presente e futuro fazem sentido; já que se conformam numa unidade racional – onde as disputas, as contraposições e as justaposições teóricas e filosóficas são apenas aparentes. O visar retrospectivo da história revela como mais fundamental, pela teleologia, uma “harmonia final plena de sentido”.⁸⁹ Deste modo, a razão se mostra na fenomenologia husserliana com um dinamismo jamais visto até então: um dinamismo que se realiza na história, na própria história da razão que exige unidade, harmonia, e que impõe um sentido ao devir histórico,

⁸⁷ Edmund HUSSERL, *La Crise des Sciences Européennes et la Phénoménologie Transcendentale*, Annexes: “La Crise de l’Humanité Européenne et la Philosophie”, p. 382.

⁸⁸ Edmund HUSSERL, *La Crise des Sciences Européennes et la Phénoménologie Transcendentale*, § 15, p. 84.

⁸⁹ Edmund HUSSERL, *La Crise des Sciences Européennes et la Phénoménologie Transcendentale*, § 15, p. 85.

ao estabelecer seu ponto de origem e de preconizar seu ponto final – a humanização do homem e a auto-realização da razão.

“Não é então inexato dizer que as considerações históricas de Husserl são apenas uma projeção, sobre o plano do devir coletivo, de uma filosofia reflexiva já acabada sobre o plano da interioridade: é compreendendo o movimento da história como história do espírito, que a consciência acede a seu próprio sentido: da mesma forma que a reflexão dá o ‘guia intencional’ para ler a história, poder-se-ia dizer que a história dá o ‘guia temporal’ para reconhecer na consciência a razão infinita que luta para humanizar o homem”.⁹⁰

2.3. A resposta foucauldiana à questão da teleologia e da história

Observando primeiramente a questão de uma teleologia inerente à hipótese e à análise das descontinuidades presentes em *Histoire de la Folie*, afirmar a presença de uma teleologia pode parecer estranha, quando não paradoxal, em virtude das implicações na sua suposição, ainda que hipotética. Pois Foucault criticou veementemente a tese de uma história “continuista” e sua inevitável sujeição antropológica, isto é, supondo a existência de um sujeito fundante da história. Eis o que ele diz explicitamente:

“A história contínua é o correlato indispensável à função fundadora do sujeito: a garantia de que tudo que lhe escapou poderá ser devolvido; a certeza de que o tempo nada dispersará sem reconstituí-lo em uma unidade recomposta; a promessa de que o sujeito poderá, um dia – sob a forma da consciência histórica –, se apropriar, novamente, de todas essas coisas mantidas à distância pela diferença, restaurar seu domínio sobre elas e encontrar o que se pode chamar sua morada. Fazer da análise histórica o discurso do contínuo e fazer da consciência humana o sujeito originário de todo o devir e de toda prática são as duas faces de um mesmo sistema de pensamento. O tempo é aí concebido em termos de totalização, onde as revoluções jamais passam de tomadas de consciência.”⁹¹

Esse continuísmo da história, quer exposto explicitamente ou tão somente pressuposto de modo tácito, consiste ao mesmo tempo em tomar como

⁹⁰ Paul RICŒUR, “Husserl et le sens de l’histoire”, *A l’École de la Phénoménologie*, p. 41. Conferir também Hayo KROMBACH, “Husserl y la fenomenología de la historia”, p. 41s.

⁹¹ Michel FOUCAULT, *L’Archéologie du Savoir*, pp. 21-22.

seu princípio fundamental, sua condição suficiente, a hipótese de um sujeito, seja ele quem for, se socializado e coletivizado, ou tomado em sua forma transcendental, como seu fundamento último. Por outro lado, consiste em supor também que a história da humanidade é a própria história, ou melhor, a própria dinâmica deste sujeito/consciência. A concepção husserliana de história, tal como aparece em *Krisis*, é um caso patente desse continuísmo. Foucault não negou a continuidade na história e de certo modo pode-se dizer que também não negou a existência de sujeitos históricos; só não lhes conferiu um estatuto de primazia no devir histórico, uma vez que se pode encontrar sistematicamente descontinuidades, bem como deslocou sua atenção da pergunta das condições de possibilidade da história para a questão da historicidade dos discursos, que por sua vez “não têm o mesmo modelo de historicidade que o curso da consciência ou a linearidade da linguagem. O discurso (...) é uma prática que tem suas formas próprias de encadeamento e de sucessão.”⁹² É com base nesses pressupostos que Foucault compreendeu seu três primeiros grandes livros, inclusive *Histoire de la Folie*, e afirma sobre eles:

“Trata-se de uma empresa pela qual se tenta medir as mutações que se operam, em geral, no domínio da história; empresa onde são postos em questão os métodos, os limites, os temas próprios da história das idéias; empresa pela qual se tenta desfazer as últimas sujeições antropológicas; empresa que quer, em troca, mostrar como essas sujeições puderam-se formar.”⁹³

Entretanto, *Histoire de la Folie* certamente não se inscreve neste mesmo modelo de história que desqualifica qualquer princípio teleológico e suprime o sujeito histórico de uma primazia aos fundamentos históricos. Foucault tinha consciência disto, como se pode observar numa afirmação que ele fez numa nota de rodapé em *L'Archéologie du Savoir* quando expõe sua concepção acerca das formações discursivas de objetos, na qual defende que, tomando como exemplo sua tese, não se pretendia fazer, em suas descrições, uma história do referente, bem como

“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

⁹² Michel FOUCAULT, *L'Archéologie du Savoir*, pp. 220s.

⁹³ Michel FOUCAULT, *L'Archéologie du Savoir*, p. 25.

organizada em seguida (traduzida, deformada, deturpada, reprimida talvez) pelos discursos e pelo jogo oblíquo, freqüentemente retorcido, de suas operações.”⁹⁴

A arqueologia efetuada em *Histoire de la Folie* seguramente conflita com esta declaração de intenções metodológicas exposta acima, presente em *L'Archéologie du Savoir*. Contudo, não se pode esperar que sua teleologia subjacente deva ser confundida com uma história contínua e progressiva, no sentido de um esclarecimento da razão (sobre si mesma) ou de uma descoberta de uma verdade terminal e, portanto, atemporal. A sua teleologia se dá exatamente às avessas e em sentido diametralmente oposto à essa progressão histórica. A arqueologia de *Histoire de la Folie* descreve uma história certamente negativa da loucura, onde o que interessava a Foucault, mais que o ponto de chegada, isto é, o nascimento da psiquiatria e da psicologia, era a descoberta da **origem** dessa história, como podemos de certo modo ler já no prefácio:

“Para percorrê-la, é preciso renunciar ao conforto das verdades terminais, e jamais se deixar guiar por isto que nós podemos saber da loucura. Alguns dos conceitos da psicopatologia não deverão, mesmo e sobretudo no jogo implícito das retrospectões, exercer papel organizador. É constitutivo o gesto que separa a loucura, e não a ciência que se estabelece, esta separação uma vez feita, na calma vinda. É originária a cesura que estabelece a distância entre razão e não-razão; quanto à investida que a razão exerce sobre a não-razão para lhe arrancar sua verdade de loucura, de falta ou de doença, ela a abate e, de longe. Deve-se falar deste primitivo debate sem supor vitória, nem direito à vitória; falar destes gestos repetidos na história, deixando em suspenso tudo isto que pode figurar como perfeição, repouso na verdade; falar deste gesto de ruptura, desta distância tomada, deste vazio instaurado entre a razão e isto que não é ela, sem jamais tomar apoio sobre a plenitude disto que ela pretende ser.”⁹⁵

Seguramente, o que nós identificamos como uma teleologia às avessas é muito próximo com o que Roberto Machado chamou de “recorrência às avessas”. O estágio atual, quer dizer que se instaurou no início da Modernidade, não deve ser compreendido nem como a verdade terminal acerca da loucura que, enfim foi descoberta; nem o estágio último que funcionaria como referencial

⁹⁴ Michel FOUCAULT, *L'Archéologie du Savoir*, p. 64.

⁹⁵ Michel FOUCAULT, “Préface”, *Dits et Écrits*, vol I, pp. 159s.

analítico do passado desses discursos pretensamente científicos sobre a loucura. Como Foucault já aprendera bem com Canguilhem,⁹⁶ nem sempre o passado de uma ciência coincide com um estágio passado (e, portanto, ultrapassado) de uma ciência atual. E mais do que isso, são esses discursos psiquiátrico e psicológico mesmos que, em sua atualidade, estão em questão; e como observa Roberto Machado, “o critério de julgamento que ela [*Histoire de la Folie*] utiliza não vem do presente mas do passado.”⁹⁷

Essa teleologia às avessas é muito próxima da recorrência às avessas, pois esta aponta para o caráter normativo de *Histoire de la Folie* determinando qual o critério de julgamento da atualidade dos discursos psiquiátrico e psicológico, que deve ser buscado no passado, isto é na origem, desses discursos. Contudo, não vislumbra explicitamente o direcionamento inerente à esta história da loucura, à sua “finalidade” (ainda que esta não seja prevista reflexivamente; apenas descrita em sua efetividade mesma), presente na argumentação desse livro de Foucault: o completo esquecimento da experiência original e fundamental da loucura a partir de sua recusa e confronto. Assim *Histoire de la Folie* não descreve uma história teleológica da verdade e do conhecimento, mas apresenta por um lado uma teleologia do trágico que, na sua vinculação à história das experiências-limites da cultura e do mundo ocidental, segundo as palavras de Foucault, ela, “a estrutura trágica a partir da qual se faz a história do mundo ocidental não é outra coisa que a recusa, o esquecimento e a recaída silenciosa da tragédia”,⁹⁸ e por outro lado, ela apresenta uma teleologia histórica dessa constituição semântica e ontológica da loucura enquanto fato mórbido, ou utilizando a expressão de Roberto Machado, a construção dessa mentira, ou ainda como diz Frédéric Gros, dessa ficção que é a doença mental.

De qualquer modo, é a partir dessa origem trágica da loucura que

⁹⁶ Ainda que a concepção de “recorrência às avessas”, presente no trabalho de Foucault seja totalmente distinto da concepção de Canguilhem acerca da recorrência. Daí a inversão que Roberto Machado identifica no trabalho de Foucault em relação à epistemologia.

⁹⁷ Roberto MACHADO, “Archéologie et Épistémologie”, p. 21.

⁹⁸ Michel FOUCAULT, “Préface”, *Dits et Écrits*, vol I, p. 161. A vinculação do trabalho de Foucault com a filosofia de Nietzsche é aqui inegável, mas a consideração da experiência trágica da loucura como uma experiência original certamente traz também em seu seio resquícios fenomenológicos; como aliás já intentamos mostrar no capítulo anterior.

se deve buscar a própria história da loucura, não uma história de seu conhecimento, mas de sua experiência, na qual, após o silenciamento da loucura, possibilitou-se constituir-lhe algum conhecimento, ou mais apropriadamente alguns discursos – a psiquiatria, a psicopatologia, a psicologia, e a própria psicanálise – discursos com pretensões científicas sem, necessariamente, se configurarem como ciências. É neste íterim que Foucault se permite inquirir acerca das condições de possibilidade dessas “pseudo-ciências”.

Assim, investigar as condições de possibilidade coincide com a descoberta do momento mesmo da ruptura entre razão e desrazão e, por conseguinte, entre razão e loucura. Trata-se, portanto, de uma coincidência entre as condições de possibilidade de discursos e práticas acerca da loucura e do louco e da própria origem, origem trágica, da história. Ora, esta origem, porém, aponta não apenas para a cesura radical entre razão e desrazão; aponta também para a própria experiência da loucura que, no momento mesmo da separação, ainda não se separou (ao menos radicalmente) de sua sã razão. A renúncia deliberada das verdades terminais e a busca pela origem trágica da história traz à tona precisamente uma experiência da loucura, original e fundamental. Como observa adequadamente Gros (e por isso ele compreende que o Prefácio atribui a *Histoire de la Folie* a dimensão de um drama metafísico),

“A ‘experiência’ a se encontrar nessas positivities científicas não deve, no entanto, ser compreendida como experiência da loucura mesma, mas desse momento onde loucura e razão estão ainda ligadas por isso que já as separa, onde se percebe isso que as mantém na oposição.”⁹⁹

Então, essa teleologia às avessas, subjacente a *Histoire de la Folie*, evidencia a um só tempo como este livro reconstrói a transformação da loucura enquanto experiência-limite da razão em um fato digno de observação e controle, ganhando estatuto (semântico, ontológico e epistemológico) de fato mórbido; e, por outro lado como foi necessário à essa transformação uma ruptura e esquecimento daquela experiência-limite. É uma teleologia às avessas porque aponta tanto para o fim (em nossa atualidade) dessa história da loucura bem como para sua origem

⁹⁹ Frédéric GROS, *Foucault et la Folie*, p. 29.

mesma; mas de um modo bem diferente da concepção husserliana de história, já que não recorre ao mito de uma presença constante da razão como princípio fundamental. *Histoire de la Folie* é, portanto, uma arqueologia sobre a perda de nossa origem, de seu esquecimento completo, mas que ainda persiste e perdura em nossa atualidade;¹⁰⁰ é, também, a história de nossa tradição que, como observa paradoxalmente Merleau-Ponty, consiste no “poder de esquecer as origens”.¹⁰¹ Contudo, onde este encontra uma vantagem, isto é no sentido que compreende o passado reavivado de maneira nova na memória, Foucault identifica a perda mesma desse passado enquanto origem, bem como o perigo de contar com a retrospectão da memória (que se dá na atualidade), dada a sua pretensão de ser configurada como referencial analítico isento de qualquer julgamento ou análise. Ora, é a atualidade mesma dos discursos psiquiátrico e psicológico que está em questão e não o passado desses discursos.

Desse modo, podemos dizer que, de fato, *Histoire de la Folie* é uma história sobre o esquecimento de nossas origens, no sentido em que se trabalhou em toda a Idade Clássica, mas já desde o fim do Renascimento, para uma ruptura radical entre razão e loucura. E não só, mas na expulsão da loucura – dessa experiência que a um só tempo é original e fundamental na sua condição mesma de experiência-limite da razão, transformada em seu mais absoluto e íntimo outro a tal ponto que se lhe tornou estranho e intruso – da cena histórica. É por isso que a despeito de algumas semelhanças entre a arqueologia de *Histoire de la Folie* e a fenomenologia em geral, não é uma presença que se resgata na origem histórica, mas uma estrutura trágica de recusa e de ausência paulatina. Portanto, é nesta ausência que se pôde construir historicamente o sentido e a realidade da loucura enquanto doença mental.¹⁰² É nesta ausência histórica que se funda a história, e que se possibilita toda psiquiatria e psicologia (de tal modo que é aí que se averiguam as suas condições de possibilidade, quer dizer, estas são ao mesmo

¹⁰⁰ Daí a presença dessa literatura, dessa arte e dessa filosofia transgressora que se pode notar nos trabalhos de Artaud, de Van Gogh e de Nietzsche, que a despeito de toda pretensão racionalista e de toda psicologia ainda evidenciam a loucura com a sua própria voz impondo-se como medida. Para tanto, conferir Michel FOUCAULT, *Histoire de la Folie*, p. 557.

¹⁰¹ Maurice MERLEAU-PONTY, “A linguagem indireta e as vozes do silêncio”, *Signos*, p. 61.

¹⁰² Frédéric GROS, *Foucault et la Folie*, pp. 29-31.

tempo históricas e transcendentais). É o que podemos entender, portanto, quando Foucault nos diz que:

“Desde sua formulação originária, o tempo histórico impõe o silêncio à qualquer coisa que nós não podemos mais apreender depois que sob as espécies do vazio, do vão, do nada. A história só é possível sobre o fundamento de uma ausência de história, no meio deste grande espaço de murmúrios, que o silêncio espreita, como sua vocação e sua verdade.”¹⁰³

Assim, a percepção da loucura se dá prioritariamente no âmbito do institucional sem, contudo, desvincular-se ou mesmo impossibilitar a proliferação discursiva acerca do louco. Essa prevalência da percepção se justifica pelo fato de que se deve buscar nela as “condições de possibilidade da psicologia”¹⁰⁴ como Foucault afirma já no final de seu prefácio à primeira edição de *Histoire de la Folie*. Ora, assim sendo, este estudo estrutural que Foucault empreendeu coincide com um estudo ou investigação das condições de possibilidade da psicologia e da psiquiatria enquanto ciências nascentes; sendo que tais condições de possibilidade são, por assim dizer, mais profundas que aquelas oferecidas pela própria ciência, uma vez que a análise da percepção clássica da loucura evidencia o movimento a um só tempo original e fundamental da ruptura entre razão e loucura,¹⁰⁵ que se completa com a obliteração total e absoluta da experiência originária da loucura (que é também uma experiência trágica) e a constituição de um objeto – a doença mental, a qual se destinam todos os conhecimentos psicopatológicos. Ao que parece, portanto, Foucault supõe em *Histoire de la Folie*, a hipótese de uma experiência originária e fundamental da loucura que, embora obliterada do objeto e do conhecimento psicológico, lhe é condição fundamental porquanto doa-lhes uma significação na história, ainda que tal experiência seja mais propriamente ontológica

¹⁰³ Michel FOUCAULT, “Préface”, *Dits et Écrits*, tome I, p. 163:.

¹⁰⁴ Deve-se notar que a expressão que Foucault usou em *Histoire de la Folie*, principalmente em seu Prefácio, é exatamente esta – “condições de possibilidade”. Há um inevitável tom kantiano na expressão, provavelmente em virtude da influência da fenomenologia de Husserl sobre Foucault, que aponta para algumas das características próprias à arqueologia em *Histoire de la Folie*. Não se pode esquecer também que a tese complementar de Foucault foi a tradução comentada da *Antropologia do Ponto de Vista Pragmático* de Kant, o que não é mera casualidade. Sobre a abordagem foucauldiana de Kant convém conferir o livro de Béatrice HAN, *L'Ontologie Manquée de Michel Foucault*, “Critique et Anthropologie: les deux versions du thème transcendantal selon Foucault”, pp. 31-65.

¹⁰⁵ Michel Foucault. “Préface”, *Dits et Écrits*, tome I, p. 159.

que histórica.¹⁰⁶

A construção do objeto próprio da medicina psiquiátrica e da psicologia nascentes, no âmbito da percepção clássica, não é uma mera construção conceitual. A criação do conceito de “doença mental” só foi possível através da conjuração do louco a partir de sua condição de desrazão. Isto é, foi necessário um processo muito longo de objetivação da loucura e do louco como doença e doente; objetivação essa resultante de uma intrincada estrutura de segregação e dominação sócio-moral (por motivos, portanto, heterogêneos à qualquer ciência). Há, portanto, uma figura digna de ser percebida, com todas as suas implicações, antes de ser designada conceitualmente e esquadrihada cientificamente. O conceito de “doença mental” é sobreposto, tal qual uma etiqueta, a um dos espécimes da desrazão, como era identificado e designado na Idade Clássica. Portanto, em Foucault a objetivação do louco mediante sua dominação asilar é fundamental na constituição do conceito de “doença mental” e dos discursos psiquiátrico e psicológico. Assim, com Gros, podemos afirmar que a loucura é “o transcendental de toda psicologia possível.”¹⁰⁷

A psiquiatria e a psicologia só puderam nascer graças à percepção clássica da loucura que na sua intencionalidade inerente foi conformando a loucura cada vez mais aos procedimentos de reclusão, impondo-lhe novas matizes significativas, especificando-a dentre os espectros da desrazão e impondo-lhes novos procedimentos de dominação. A objetivação da loucura só foi possível pois a percepção clássica lhe conferiu uma punição de reclusão específica, criando assim condições otimizadas de vigilância e controle. De qualquer modo, o que se evidencia é que a doença mental não é uma descoberta científica; e enquanto conceito não provém de inter-relações conceituais entre as ciências. É mais propriamente o resultado desse processo constante de sedimentações significativas

¹⁰⁶ Conferir Hubert DREYFUS & Paul RABINOW. *Michel Foucault: Uma trajetória filosófica*, p. 4: “É este novo conteúdo cultural – razão e loucura na Época Clássica, sanidade e insanidade em nossa época – que muda radicalmente através dos tempos, e que se assemelha a uma série de aproximações de uma **condição ontológica inatingível de pura alteridade**, que constitui o cerne da análise foucauldiana. **Foucault parece ter pensado que havia ‘algo’ como uma loucura pura, buscada e encoberta por todas estas diferentes formas culturais** – visão que ele abandona mais tarde”.

¹⁰⁷ Frédéric GROS, *Foucault et la Folie*, p. 79

no bojo da dissolução semântica da desrazão, no contexto mesmo da percepção clássica.¹⁰⁸ A psiquiatria e a psicologia são exatamente respostas teóricas resultante do posicionamento da figura do médico num universo semântico, num universo de signos já instituídos e reorganizados entre si; elas são respostas propositivas (ao mesmo tempo que decorrências) à uma prática impositiva de dominação e objetivação da loucura e do louco. Assim, Foucault observa que

“Por ter dominado sua loucura, por tê-la captado, livrando-a – nos calabouços de seu olhar e de sua moral –, por tê-la desarmado de sua repulsa em seu próprio canto autorizava o homem a estabelecer, enfim, ele mesmo para si mesmo, esta sorte de relação que se chama “psicologia”. É mister que a Loucura cesse de ser a Noite, e transforme-se em sombra fugidia na consciência, para que o homem possa pretender reter **sua** verdade e desenredá-la em seu conhecimento.”¹⁰⁹

Toda a constituição da loucura enquanto doença mental só foi possível, então, a partir do distanciamento (e de seu esquecimento) da experiência-limite entre loucura e razão. É por isto que a história da loucura como sua transformação em doença mental, ou seja como objeto epistemológico de discurso pretensamente científicos, não se pode assentar sobre a hipótese de uma imanência tanto da significação quanto do conhecimento ao sujeito transcendental (como propõe Husserl) ou a uma consciência fática (bem ao gosto de Merleau-Ponty). Se é possível pensá-la a partir de um ponto de fundação histórica, este ponto de fundação, coincidente com a idéia de origem, deve ser buscada sobre a separação e recusa da loucura pela razão em seu exercício próprio. Quer dizer: ainda que Foucault suponha uma experiência originária da loucura, a sua condição de uma alteridade pura lhe impõe a condição de ser inatingível, podendo ao máximo ser objeto de alusão e, portanto, o seu acesso não pode ser direto; apenas oblíquo. A temática do esquecimento da experiência trágica da loucura dá um tom dramático, lírico e metafísico que, aparentemente é bastante estranho para Foucault. Contudo, esta temática não garante toda a força argumentativa do primeiro livro arqueológico, visto que ela, por si só, não pode explicar todo o

¹⁰⁸ Frédéric GROS, *Foucault et la Folie*, p. 29 : “A loucura como fenômeno psicológico ou essência positiva é uma formação histórica de sentido.”

¹⁰⁹ Michel FOUCAULT, “Préface”, *Dits et Écrits*, vol I, pp. 165s.

processo de objetivação e epistemologização da loucura. Apenas dá um dos elementos para a compreensão do problema. A nosso ver, mais importante que descobrir esta experiência originária, é a descrição do “mecanismo” de esquecimento que permite a decifração arqueológica de como a loucura se tornou doença mental, de como se tornou um fato científico. E essa descrição foi possível com a inversão da fenomenologia que Foucault efetuou em *Histoire de la Folie*, permitindo-lhe encontrar como originário não a presença; mas a ausência, a diferença, a dissonância – não como um estado dado, imóvel e sempiterno; mas como um processo, e um processo histórico.

Portanto, a arqueologia em *Histoire de la Folie* não pode conceber a história como um processo teleológico voltado para a constituição de uma verdade ou mesmo para a auto-conscientização, ou da realização de uma consciência retrospectiva da razão com a finalidade de continuar sua progressão enquanto consciência que descobre o seu sentido originário e fundamental na sua história.¹¹⁰ Para Foucault, o sentido, o conhecimento, a verdade e a razão não são dados *a priori*, fora da história; eles são construídos nela, trata-se de produtos genuinamente históricos e que, portanto, sua condição histórica de possibilidade deve ser legitimamente questionada e averiguada. É por isso que Dreyfus e Rabinow identificam uma radicalidade da arqueologia bem maior que a da fenomenologia, uma vez que notam que a arqueologia faz uma dupla redução: ele neutraliza analiticamente a verdade e o significado dos discursos; indo além da redução fenomenológica, que neutraliza a questão da verdade, mas não a do sentido.¹¹¹

Em suma: é nesta ausência histórica que se funda a história, e que se possibilita toda psiquiatria e psicologia – de tal modo que é aí que se averiguam as suas condições de possibilidade. Quer dizer: a ausência histórica, enquanto condições de possibilidade, são ao mesmo tempo históricas e transcendentais. É o

¹¹⁰ É nisto que consiste, basicamente, *esquecer as origens* de que Merleau-Ponty fala em *Signos*; isto é reduzir todas as formas expressivas, da linguagem, da ciência e da pintura, às formas tácitas da linguagem, que nada mais são que a recuperação do sentido originário e latente às coisas, mas pré-dado historicamente; trata-se, portanto de recuperar essa linguagem tácita, mais original que todas as outras linguagens.

¹¹¹ Hubert DREYFUS & Paul RABINOW, *Michel Foucault, uma trajetória filosófica: para além do estruturalismo e da hermenêutica*, p. 55.

que podemos entender, portanto, quando Foucault nos diz que:

“Desde sua formulação originária, o tempo histórico impõe o silêncio à qualquer coisa que nós não podemos mais apreender depois que sob as espécies do vazio, do vão, do nada. A história só é possível sobre o fundamento de uma ausência de história, no meio deste grande espaço de murmúrios, que o silêncio espreita, como sua vocação e sua verdade.”¹¹²

2.4. Razão e história em Foucault

Não podemos negligenciar, porém, que a questão da origem também foi uma temática importante na concepção husserliana da história e da teleologia. É por isso que Husserl escreve a *Origem da Geometria*, texto fundamental ao projeto filosófico da *Krisis*, e é por isso que, ao final de sua Conferência de Viena ele reclama um retorno temático à origem. Contudo, a exigência husserliana pela origem é uma espécie de tática retórica onde o ponto de chegada – a vitória da razão no processo teleológico de sua realização histórica enquanto auto-meditação e auto-constituição – já está dado. O reclame pela origem apenas deve revelar a linha de continuidade dessa teleologia da história da razão, cuja presença se faz pressentir todo o tempo. A história em Husserl é sempre uma visada retrospectiva, que parte da atualidade da razão para seu passado e que, por isso mesmo, sempre vê os feitos do passado como feitos da razão em direção à sua auto-constituição e auto-acabamento na atualidade. Ora, deste modo, Husserl se comporta de modo muito parecido com os filósofos que na Modernidade exigiam a presença de Deus como motor da história e do tempo, como o eterno e incansável arquiteto de si mesmo. É, de certa forma, assim também que Husserl apresenta a história e a razão. A história, para ele, não tem nada de fático. Ela é apenas o próprio movimento – dinâmico – de auto-realização da razão. Por isso, ele se refere à história como auto-meditação da razão. É também desse modo que Husserl não podia suportar o historicismo como uma degradação naturalista do movimento da razão.

¹¹² Michel FOUCAULT, “Préface”, *Dits et Écrits*, vol. I, p. 163.

Neste sentido, seria Foucault um historicista? Cairia Foucault numa espécie de relativismo auto-aniquilador e irracionalista da história (como parece denunciar alguns de seus críticos). Seguramente, contrário a uma ontologia do vivido e de uma ontologia da razão sempiterna na história (amparada na fenomenologia de Husserl e de Merleau-Ponty), Foucault impõe uma arqueologia que, grosseiramente, poderíamos classificar de uma espécie de “epistemologia historicista” da psicopatologia e da psiquiatria. Para encontrar aquela verdade da doença mental tão propalada pelos “hagiógrafos” da psiquiatria? Certamente que não. Mas talvez para gerar o efeito de um curto-circuito que deveria permitir a devida evidenciação de nossa *ratio* moderna diante de seus limites, sem necessariamente buscar um discurso fundante (ou seja no sentido de defesa de uma fundamentação ontológica última), mas sim culminando e mantendo-se na postura – sem sombra de dúvida aporética – da interpretação infinita, inacabada. Sua arqueologia evidencia uma origem do atual modo de ser da razão. Só que não identifica um modelo a-histórico e a-temporal de razão; nem busca definir a história como uma dinâmica da razão. Para Foucault a história não é regida pela razão; contudo seu aparente irracionalismo pode muito bem revelar o *modus essentiae* da razão contemporânea. Deste modo, não se trata para ele de defender a razão a qualquer custo (o que também é, sob certo aspecto, uma atitude irracional), mas também não lhe cabe efetuar um ataque virulento contra a razão em prol de forças irracionais. O mais correto, ainda nos parece, é que Foucault objetivava – assim como Darwin, de modo análogo, pensou a vida a partir da não-vida – pensar a razão no contexto de sua experiência-limite, a saber, com o que não é razão, com seu contrário e oposto, a desrazão e, nela, a loucura.

No entanto, *Histoire de la Folie* não reclama um ponto de origem, apresenta-o de chofre já no prefácio; quase que inicia sua discussão apresentando-nos um ponto de origem. Contradição? Não acreditamos. Antes nos parece como procedimento coerente ao desejoso efeito de curto-circuito que mencionamos a pouco. Seu aparente historicismo, seu naturalismo, ou mesmo seu relativismo, são como que estratégias de sua retórica, de seu estilo narrativo. Sua verve “naturalista” e “relativista” parece-nos muito mais com uma estratégia similar àquela dos grandes

escritores do início do século XX (como Kafka, Pirandello, dentre outros) onde se recorre a uma linguagem, a uma construção discursiva onde se recorria a um certo naturalismo e a um certo cientificismo – não para fazer como uma certa literatura cientificista, comum no século XIX – para evidenciar algo bem diferente do que a ciência de então pretendia revelar. Com Foucault parece acontecer algo parecido. Ele se vale dessa retórica cientificista e naturalista não para revelar uma imanência da história à razão (o que, para Husserl, conferiria-lhe um sentido); mas para evidenciar um “sem sentido natural”. Não por mostrar um absurdo, mas para mostrar/evidenciar algo que se dá e não se dá na história – e que nosso modo atual de conhecer denuncia sua condição transcendental, mas que não lhe pertence – e que ainda assim é sua verdade, a sua outra verdade. Em suma: Foucault recorre a um linguajar cientificista, historicista, para encontrar um princípio fundamental, transcendental, que está no limiar da história – paradoxalmente nela e fora dela – e que, pois não pode ser apreendido como imanente da razão; mas que, ainda assim explica/interpreta a razão.

Portanto, Foucault, ao exigir um ponto de origem, também o faz como uma tática retórica; porém com objetivos bem diferentes dos de Husserl. De certa forma, Foucault já sabia onde ia culminar sua história da loucura ao fazer aquela exigência de ponto de origem. Mas para ele, o ponto original, ou o ponto de fundamentação, ou ainda se preferirmos uma outra expressão que, no fim das contas, é sinônima das anteriores, a condição primeira de possibilidade dessa história não pertence a história mesma. A experiência trágica da loucura estava aquém da história; seu papel na arquitetura discursiva de *Histoire de la Folie* era apenas o de demarcar o ponto de origem. Porém, ele não faz parte da história da loucura – e de certo modo, da razão, encorpada numa cientificidade pretendida pela medicina psiquiátrica e por toda psicopatologia.

E se Foucault se detém demasiadamente na denúncia de seu esquecimento é porque, a despeito do engano que o título de sua tese nos induz, Foucault não fez propriamente uma história mas sim uma pré-história. A pré-história da psiquiatria e da psicopatologia? Mais que isso: a pré-história da razão, da nossa razão. É este o sentido do que ele concebeu como seu projeto filosófico. É nisto que

consiste e que pela primeira vez Foucault entendeu como arqueologia.

CONCLUSÃO

Como já se observou na Introdução desta tese, a arqueologia se situa teoricamente num universo de interfaces teóricas bastante vasto e que, certamente não esgotou ainda todas as possibilidades de comentários; cada um refletindo sob um enfoque diverso, e desse modo, reconstruindo pelas formas as mais diferentes esta fase do pensamento de Foucault.

De maneira singular, *Histoire de la Folie* mantém, tal qual uma esfinge, seu desafio, enquanto primeiro fazer arqueológico: “Decifra-me ou te devoro!” E se Éribon está correto ao afirmar que uma razoável compreensão deste livro precisa, exatamente, atentar-se para os diálogos que a arqueologia, neste seu primeiro exercício, trava com as mais variadas correntes teóricas; deve-se admitir também que um tal esquadrinhamento do contexto teórico desse livro é uma empreitada, no mínimo, bem complexa, para não dizer extremamente. E que na realidade ainda é uma tarefa que está por se fazer; de tal modo que os comentários são bem menos ambiciosos, limitando-se a comentar um ou outro aspecto do livro, analisando uma ou outra das múltiplas relações que Foucault estabeleceu em *Histoire de la Folie*. Portanto, esse livro ainda está por ser decifrado; e, talvez, essa decifração só seja possível enquanto empreitada coletiva...

Esta tese não foge da regra em relação aos demais comentários sobre *Histoire de la Folie*, no que diz respeito ao fato de se tratar de um comentário de apenas uma perspectiva. Nós estabelecemos como nossa tarefa tentar evidenciar a interface teórica entre Foucault e a fenomenologia, especialmente de inspiração husserliana. Nosso objetivo consistiu em apresentar um comentário da tese doutoral de Foucault identificando-lhe seus indícios fenomenológicos e

analisando de que maneiras estes indícios afetam, por um lado, uma série de considerações que Foucault efetuou ali. Para este empreendimento, estabelecemos como procedimento metodológico voltarmos até os textos anteriores à defesa e publicação de *Histoire de la Folie*, aqueles textos que denominamos de “proto-arqueológicos”, pois entendemos que eles são textos eminentemente fenomenológicos. Para nós, hoje, não resta a menor dúvida de que Foucault foi em sua juventude um fenomenólogo, ou no mínimo profunda e fortemente influenciado pela fenomenologia. E esta marca se faz bem patente em seus textos proto-arqueológicos. É o que acreditamos ter provado nas análises que efetuamos dos mesmos. Esta prova é dada nos dois primeiros capítulos desta tese. Mais difícil é provar a existência de indícios fenomenológicos em *Histoire de la Folie*, o que confere a esse livro uma certa ambigüidade teórico-conceitual bastante prolífica. Mas antes de considerarmos nossos argumentos sobre esse livro, vejamos mais de perto o que descobrimos sobre a fenomenologia incipiente de Michel Foucault na sua fase proto-arqueológica.

Como ficou patente no decorrer dos capítulos desta tese, estabelecemos como nosso recorte de leitura, para dar conta de interpretarmos/compreendermos nossa temática geral, focarmos somente as questões entrelaçadas da significação e do conhecimento. Neste viés de recorte, dedicamos dois capítulos à proto-arqueologia e dois capítulos (bem mais longos que os dois primeiros) à *Histoire de la Folie* – sendo que, dois versam sobre a questão da significação e dois sobre a questão do conhecimento.

No primeiro capítulo procuramos apreender a fenomenologia da significação subjacente aos textos proto-arqueológicos. E aí identificamos uma unidade temática entre os textos analisados, no sentido de que um complementa e corrobora o outro. Aliás, talvez possamos até arriscar a dizer que a fenomenologia de *Maladie Mentale et Personnalité* completa a Introdução à *Le Rêve et l'Existence*, de Binswanger. Expliquemos.

Na introdução ao livro de Binswanger, Foucault força uma relação de oposição e conflito entre Husserl e Binswanger sem, no entanto, abdicar da teoria semântica husserliana, ao menos no que ela classifica e tematiza os tipos de

signos. O grande problema que Foucault identificava em Husserl era o fato de que sua fundamentação às relações semânticas eram débeis por lhe faltar um caráter ontológico expresso, definido; o que a *Daseinsanalyse* binswangeriana exigia e fornecia. Ora, este anseio por uma fundamentação ontológica não deve ser encarado como uma tentativa de ruptura da parte de Foucault para com a fenomenologia husserliana, visto que, primeiramente, este clamor era bastante comum aos fenomenólogos posteriores a Husserl (Heidegger, Merleau-Ponty, Binswanger e outros) – e que, comumente lamentavam a sua ausência na filosofia do mestre morávio –, bem como Foucault fez exatamente o mesmo tipo de clamor e lamentação; provavelmente pela forte influência que ele sofreu de seus mestres fenomenólogos. Nesta perspectiva de análise que impusemos aos textos proto-arqueológicos, *Maladie Mentale et Personnalité* se configura como uma espécie de complemento à Introdução porque remete aos textos husserlianos posteriores às *Investigações Lógicas*. E mais importante do que isso: *Maladie Mentale et Personnalité* fornece em suas linhas estruturais e gerais aquilo que Foucault exigia no decorrer da Introdução, isto é, ele fornece os rudimentos de uma ontologia – que garante os fundamentos necessários a uma semântica. Nesse projeto geral o que também salta aos olhos é a presença marcante da temática da imanência da significação à consciência, à subjetividade como ponto originário de toda significação e de toda existência, ainda que mórbida.

No segundo capítulo, basicamente ele consiste num rechaço das posturas cientificistas predominantes na psicologia (e elas eram predominantes na França do Pós-Guerra). Para Foucault, o grande problemas dessas posturas, classificadas como modelos – físico-químico, orgânico e evolucionista – é que caracterizavam o homem como fato natural, pelo “conceito redutor de *homo natura*”.¹ Segundo Foucault esta atitude cientificista, típica de todas as formas de positivismo psicológico incorriam no profundo erro de acreditarem poder explicar as vicissitudes humanas a partir daquele conceito redutor; mas o que elas não conseguiam contemplar é que o homem não um fato da natureza, não pode ser explicado por nenhuma das leis que regem a natureza. O homem é uma exceção e

¹ Michel FOUCAULT, “Introduction”, In: *Dits et Écrits*, tome I, p. 66.

é como tal que ele tem que ser investigado pela psicologia. De certo modo, vê-se aqui algum eco da fenomenologia husserliana. Não na caracterização do ser humano – esta Foucault toma de pensamentos como de Merleau-Ponty, de Binswanger e de Heidegger. Porém, o eco husserliano se faz pressentir no modo como Foucault formula sua repulsa das pretensões naturalísticas e cientificistas da psicologia de verve positivista. Também se faz pressentir na exigência de conferir à psicologia um “estilo” tal que lhe confira um estatuto de cientificidade – enquanto um estatuto de rigor e indubitabilidade. Este “estilo” será encontrado na temática da compreensão e da interpretação: porquanto elas não visam explicar nada, ou seja, não lhes compete evidenciar as leis que regem a natureza humana; e por que o que elas evidenciam é tão-somente a formação de sentido em que a vida humana está enredada – funcionando como mediação ideal entre o psicólogo e o seu “objeto” de compreensão (e não de conhecimento), a saber a vida humana como existência – o verdadeiro ponto de fundamentação da psicologia como rigorosa e indubitável. Mais uma vez temos aqui o eco husserliano na proto-arqueologia foucauldiana, uma vez que tanto para Husserl quanto para Foucault, era o objeto que conferia a “verdadeira” essência de uma ciência, enquanto conhecimento rigoroso e certo.

Na primeira parte de nossa tese, portanto, Foucault aparece em seus textos “juvenis” como um fenomenólogo; um fenomenólogo incipiente, é verdade. Pois se nota mais um Foucault voltado às teorias psicológicas, visando nem uma apresentação/interpretação do pensamento husserliano, nem mesmo pretendendo uma “reformulação” da fenomenologia – como encontramos em vários fenomenólogos, discípulos e dissidentes de Husserl. Foucault, aparentemente, jamais pretendeu abrir sua própria senda na “pátria da fenomenologia”; preferiu muito mais se valer da fenomenologia para tirar-lhe os elementos importantes para um projeto de uma psicologia rigorosa que não dependesse da atitude reducente dos positivistas, que evitasse uma psicologia naturalizada.

É contra este quadro fenomenológico, do qual ele mesmo fazia parte, que Foucault tentará insurgir pela primeira vez com *Histoire de la Folie*. Mostrar esta primeira tentativa de ruptura foi o objetivo da segunda parte de nossa tese, composta pelos capítulos terceiro e quarto.

No terceiro capítulo procuramos apresentar de que modo Foucault recepciona e se distancia criticamente da fenomenologia husserliana. Para tanto analisamos o posicionamento foucauldiano diante das questões da imanência da significação e da doação de sentido como constituição ontológica. No caso da imanência da significação, identificamos uma estratégia não propriamente de recusa mas de deslocamento. Pois, para Foucault, o problemático mesmo não era a questão da significação, mas a tese husserliana de que ela era imanente a um sujeito, ou a uma consciência, cujo estatuto era de condição fundamental ou de ponto de origem de toda e qualquer significação, sendo ela mesma destituída de sentido. A estratégia foucauldiana consistiu em interpretar a questão da significação em termos históricos de tal modo que obrigava um distanciamento entre a constituição da loucura enquanto doença mental e a experiência original, que ele também denominou de experiência trágica da loucura. A reconstrução histórica que Foucault nos apresenta estabelece um fosso entre condição fundamental, entre, origem e objeto constituído. Assim, Foucault não apenas rompe a cadeia entre sujeito e objeto, como também elimina a dependência semântica e, de certa forma, também ontológica do objeto a algo (a consciência para Husserl) como seu ponto de origem e fundamento. Há para Foucault pontos de fundamentação e origem bem mais profundos do que aqueles propostos pelo “mito” fenomenológico da imanência da significação à consciência, que confere uma primazia fundamental à consciência.

Entretanto, para efetuar este deslocamento e neutralização do primado fenomenológico do sujeito, Foucault se vale de uma expressão que é eminentemente husserliana, a saber, a expressão “*a priori* histórico”. Com ela Foucault buscou, tal como analogamente Husserl fez, efetuar um relato histórico que remetesse até a origem dessa história, cujos fundamentos se localizam a meio termo entre o empírico e o transcendental. Todavia, o *a priori* histórico foucauldiano não tem o mesmo sentido que Husserl lhe conferira de princípio de fundamentação última. Pois para Foucault, o *a priori* histórico, ainda que situado no limite da história, também e ainda é um fenômeno histórico e, como tal, regido por princípios históricos; dentre eles o de que também é condicionado historicamente e que também requer um ponto de origem historicamente aquém dele. E além disso, o

que Foucault chamou de “*a priori* histórico” caracteriza não uma uniformidade ou uma identidade representada pelo *Lebenswelt* ou pelo mito do geômetra proto-fundador – como propusera Husserl na *Krisis* – mas sim uma pluralidade de eventos que na sua não-coerência diferencial garantiram a possibilidade e efetividade histórica da doença mental e da psicopatologia.

É por decorrência deste deslocamento e reinterpretação da questão da significação e do *a priori* histórico, que Foucault pôde interpretar o processo de efetivação histórica da loucura como doença mental como um processo histórico de constituição ontológica – leia-se objetivação – da doença mental. Se em linhas gerais a temática da constituição é analogamente comum a Foucault e Husserl, nos detalhes as duas são radicalmente distintas: enquanto para Husserl, a constituição se processa por camadas sucessivas e sedimentares, que vão uma a uma se complementando, até atingir o ponto fundamental – correlato direto do sujeito transcendental; com Foucault a constituição da loucura como objeto de um discurso pretensamente científico se deu por um processo de proliferação disforme e heterogênea de elementos provenientes de diversos pontos (sócio-culturais). A constituição/objetivação da doença mental é um processo resultante da “incoerência formadora” da experiência clássica da loucura. Em função disto, a questão do esquecimento se faz patente como mais um ponto de tangenciamento e de conflito entre Foucault e Husserl. Para ambos, como mostramos, o esquecimento implica a própria temática do princípio de fundamentação como princípio ao mesmo tempo histórico e transcendental. Contudo, para Husserl, este princípio – ao menos no contexto das *Krisis* – era equiparado ao geômetra proto-fundador ou ao *Lebenswelt*, que além de se configurar enquanto unidade se caracteriza mais precisamente como uma unidade comunitária e comunicante. Com Foucault, entretanto, o esquecimento das origens consiste num esquecimento das experiências-limites; isto é daquelas experiências por que passa a cultura no rechaçamento e no estabelecimento de um tabu diante do que lhe é diferente. A origem na *Histoire de la Folie* consiste portanto não no esquecimento de uma unidade mas no esquecimento de uma fissura, de uma ruptura, de uma ausência: o da ruptura entre Razão e Loucura. É mediante o esquecimento desta ausência que se possibilitou o

advento dos discursos psicopatológicos (psiquiatria, psicologia e psicanálise) a partir da constituição objetiva da loucura como doença mental.

Por fim, no último capítulo, procuramos interpretar de que modo a questão do conhecimento é colocada por Foucault tendo por base de consideração sua inter-relação com a fenomenologia husserliana. Como é notório, a questão do conhecimento, bem como a interface foucauldiana com a epistemologia francesa, já foram bastante discutidos por diversos comentadores – de tal modo que não pudemos negligenciar este aspecto em nossa interpretação. Assim, retomamos a distinção entre percepção e conhecimento tal como descrita por Roberto Machado. Esta distinção é capital na medida em que permite um distanciamento entre a arqueologia foucauldiana e a epistemologia de Georges Canguilhem. Como mostramos, a oposição entre percepção e conhecimento também desempenha um papel importante para a tentativa foucauldiana de ruptura para com a fenomenologia husserliana. Para os três filósofos, a investigação sobre o conhecimento passa, em larga medida, pela investigação acurada do objeto do conhecimento. No entanto, aparentemente, e *grosso modo*, para Canguilhem e Husserl o objeto é, em sentido estrito, um objeto do conhecimento científico, e tem sua origem na ciência, da mesma forma que é condição necessária para a possibilidade da ciência.

Foucault opta por uma “história do referente” em sentido bastante diverso de seus velhos mestres, na medida em que a loucura pode ser tomada como a condição transcendental das psicopatologias; sem contudo ela mesma ser um objeto científico. Antes mesmo, portanto, no nascimento efetivo de um discurso com pretensões científicas na história – no caso de *Histoire de la Folie*, a psicopatologia, a psiquiatria, a psicologia e a psicanálise – tem-se a objetivação do objeto, a objetivação semântica e ontológica da loucura que só depois ganha contornos epistêmicos mais nítidos. E a objetivação da loucura enquanto formação histórica de seu sentido como doença mental se dá num processo bastante diverso do proposto por Husserl. Enquanto Husserl formulou as teorias do preenchimento e da ontologia regional, Foucault refuta – ou melhor, substitui – a ambas; na medida que não há uma ciência que possa exigir uma ontologia regional para si, embora haja antes uma objetivação semântica da loucura conformando-a em doença mental

– o ato cognitivo não tem o pretense poder objetivante tal como sugerira Husserl –; e na medida que não é um processo contínuo de complementação da objetivação. Antes, o que ocorre, segundo *Histoire de la Folie*, é um processo de configuração, refutação e reconfiguração semântica da loucura. Há portanto uma temática constante em *Histoire de la Folie*: a temática da objetivação semântica da loucura.

Correlato a esta temática, há também a temática da evidência do louco que, para Foucault remete – diferentemente de Husserl – não a uma ciência, mas a uma consciência sócio-cultural. A temática da evidência e da certeza não pertencem ao círculo estrito da ciência, como propunha Husserl. Foucault descobre assim que, antecedente à qualquer formulação pretensamente científica acerca do louco e da loucura, a certeza de quem é e de quem não é louco é um “fato consumado”, e que esta certeza foi apropriada e amalgamada com outros elementos provenientes de outras consciências (lembremo-nos que Foucault identifica quatro tipos básicos de consciência) para, só aí, se configurar uma ciência ou uma pretensa ciência. Portanto, para Foucault não é a uma consciência fundante que a ciência se volta para se firmar histórica e transcendentalmente como tal, mas a fontes plurifacetadas e mesmo divergentes entre si.

Uma última questão considerada por nós em nossa interpretação de *Histoire de la Folie* consistiu em apreender a releitura foucauldiana da dupla temática da teleologia e da história. Teleologia e história são duas temáticas que muito comumente aparecem juntas. Juntas, elas implicam geralmente numa concepção de continuísmo histórico, marcado pela idéia de um sujeito como seu princípio fundamental e como seu *télos* último.

Em suas linhas gerais, a arqueologia foucauldiana é apresentada como uma oposição radical a esta inter-relação, e uma defesa incontestada da descontinuidade histórica. Entretanto, examinando mais de perto a *Histoire de la Folie*, vê-se que esta imagem construída por muitos comentadores de um Foucault descontinuista radical deve ser bastante relativizada. Se é verdade que na sua tese Foucault já recorria a uma concepção bem elaborada da temática da descontinuidade, não se deve negligenciar, porém, que também aí Foucault ainda se valia de uma certa concepção de teleologia vinculada à sua exposição histórica

(ou seja, à sua historiografia). Para nós, se não é possível afirmar que sua concepção de teleologia é decorrente da concepção teleológica de Husserl – e, sob certo aspecto, não é mesmo – temos que reconhecer, contudo, que ela pode ser interpretada à luz da interface entre Foucault e Husserl. E, como no contexto de *Histoire de la Folie*, trata-se de uma radicalização da tensão entre “mestre” e “discípulo” – comum entre os fenomenólogos, e bastante patente nos textos proto-arqueológicos – em direção à ruptura radical, a concepção foucauldiana de teleologia se configura, em suas linhas gerais, como uma inversão da teleologia; ou como nos referimos naquele capítulo, Foucault trabalha com uma teleologia às avessas. Trata-se de uma teleologia que se volta simultaneamente ao ponto de origem e ao cume teleológico do devir histórico. No entanto, de modo diferente da proposta husserliana, Foucault não identifica essa teleologia inerente ao devir histórico como uma progressão constante e contínua de uma verdade, ou mesmo da realização de uma consciência retrospectiva da razão – sua auto-conscientização – na história. O que Foucault descobre é que a realização da razão moderna, de nosso modo atual de conhecermos, de fazer ciência, de sermos racionais e razoáveis, se assenta não num ponto de origem – a presença de uma consciência transcendental – mas sim num ponto de ausência e de silenciamento que perpassa toda a nossa história como um zumbido constante de insetos monstruosos como ele metaforicamente apresenta já no prefácio da primeira edição de *Histoire de la Folie*. Há uma avaliação normativa presente o tempo todo no livro, contudo ela não provém da verdade e do fato intemporal da razão que se realiza historicamente. Ela provém daquele ponto de origem onde a história de nossa experiência-limite com a loucura se cliva e se dobra sobre si mesma, constituindo nossa Modernidade e Contemporaneidade.

Trata-se de um clamor lírico e, de certo modo irracionalista, de voltarmos ao passado, recuperar uma experiência que, apresentada como primeva e como fundamental e origem? Às vezes, Foucault nos dá esta impressão... Todavia, acreditamos que Foucault não buscava soluções fáceis e, no fundo, tolas e levianas. É historicamente impossível voltarmos no tempo, retrocedermos àquela condição “primordial”. Pois, para Foucault, a origem sempre é originada. Não há

para ele um ponto fundamental absoluto, uma origem primeira. Ela sempre é decorrente de outras fontes. Foucault sabia muito bem que seu recorte histórico não passava metodologicamente de um recorte historiográfico. É preciso começar de algum lugar, de algum momento, de algum acontecimento. Além disso, o objetivo de Foucault era, assim nos parece, muito mais compreender nosso presente, nossa Modernidade atual pelo contraste com nosso passado, não com aquele passado que nos é mais próximo e familiar, mas com aquele passado que buscamos esquecer, com aquele passado que, de tão silenciado, não apenas nos esquecemos, mas que também se nos tornou imemorial. É neste contexto que a história que Foucault relata em *Histoire de la Folie* pode ser plenamente interpretada como uma (pré)história da razão – que evidencia sua origem histórica, que a toma como acontecimento histórico e não como algo para além de todos os limites.

Como interpretarmos, portanto, a interface entre Foucault e Husserl? A partir de nossa leitura dos textos proto-arqueológicos e de *Histoire de la Folie*, como então devemos entender aquela relação entre os dois filósofos?

Sempre foi uma relação muito tensa, onde Foucault se valeu das intuições, das temáticas, das questões, e até mesmo de algumas soluções – ainda que parcialmente – da fenomenologia husserliana. Observando o conjunto de nossa exposição o que se nota é que a tensão na proto-arqueologia é apenas uma tensão “filial” na qual Foucault se porta como um fenomenólogo; enquanto em *Histoire de la Folie*, a tensão é radicalizada no sentido de uma tendência para ruptura. Entretanto, ao que nos parece, Foucault ainda permanece, sob certas condições, muito afetado pela fenomenologia, de tal modo que podemos afirmar que sua primeira incursão arqueológica ainda estava muito distante das nomenclaturas estruturalistas e pós-estruturalistas a que seu nome esteve ligado nos anos posteriores. Dessa forma, pode-se até arriscar – e foi o que tentamos mostrar – a considerar Foucault como um fenomenólogo *malgré lui*. Em suma, a ruptura com a fenomenologia foi bem mais complicada e dolorosa do que se pode imaginar, quando lemos a maior parte dos comentários sobre sua produção teórica. Pois para Foucault não se tratava apenas de romper com a fenomenologia husserliana, ou mesmo com a

fenomenologia de Merleau-Ponty que, de certo modo enviesava sua leitura de Husserl.² Tratava-se de romper com sua *própria* fenomenologia; o que, neste sentido, significa dizer que havia bem mais do que mera afinidade retórica entre a arqueologia e a fenomenologia³. Talvez seja por isso que as expressões, as problemáticas, a retórica, e até mesmo as clivagens que Foucault se valeu em relação à fenomenologia husserliana em *Histoire de la Folie* fossem tão impregnadas de fenomenologia – o que, senão responde por completo, ao menos assegura em larga medida a idéia de que o projeto arqueológico foi o último projeto fenomenológico, cuja conquista foi demonstrar a impossibilidade da fenomenologia e, de certo modo, da própria arqueologia.

De qualquer modo, *Histoire de la Folie* continua e continuará sendo – acreditamos que por muito tempo –, a despeito de suas aporias, um belo livro cujo exercício arqueológico ainda se faz também fenomenológico, e ainda continuará a ser nossa esfinge fenômeno-arqueológica a desafiar-nos não sobre si mesma, mas sim sobre nossa razão, nosso atual e moderno modo de sermos racionais... e loucos!

² Hubert DREYFUS & Paul RABINOW, *Michel Foucault: Uma trajetória filosófica – para além do estruturalismo e da hermenêutica*, p. 39; Gérard LEBRUN, “Note sur la phénoménologie dans *Les Mots et les Choses*”, p. 44s; e também José TERNES, *Michel Foucault e a Idade do Homem*, p. 160.

³ Gérard LEBRUN, “Note sur la phénoménologie dans *Les Mots et les Choses*”, p. 48; neste sentido, estamos muito mais de acordo com a leitura de Dreyfus e Rabinow quando definem Foucault como “o último fenomenólogo” (Hubert DREYFUS & Paul RABINOW, *Michel Foucault: Uma trajetória filosófica – para além do estruturalismo e da hermenêutica*, p. 58); conferir também Éric ALLIEZ, *Da Impossibilidade da Fenomenologia: sobre a filosofia francesa contemporânea*, p. 85.

BIBLIOGRAFIA

1. De Michel Foucault:

1.1. Livros:

FOUCAULT, Michel. *A Arqueologia do Saber*. (trad. de Luiz Felipe Baeta Neves), 3ª edição, Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1987.

FOUCAULT, Michel. *As Palavras e as Coisas*. (trad. de Salma Tannus Muchail). São Paulo: Martins Fontes, 1992.

FOUCAULT, Michel. *Ditos e Escritos I: Problematização do Sujeito: psicologia, psiquiatria e psicanálise*. (trad. de Vera Lúcia Avellar Ribeiro). Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1999.

FOUCAULT, Michel. *Dits et Écrits*. Tomes I – IV, Paris: Gallimard, 1994.

FOUCAULT, Michel. *Doença Mental e Psicologia*. (trad. de Lilian Rose Shaders). Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1968.

FOUCAULT, Michel. *Histoire de la Folie à l'Âge Classique*. Paris: Gallimard, 1972.

FOUCAULT, Michel. *História da Loucura na Idade Clássica*. (trad. de José Teixeira Coelho Neto), 2ª edição, São Paulo: Ed. Perspectiva, 1987.

FOUCAULT, Michel. *L'Archéologie du Savoir*. Paris: Gallimard, 1969.

FOUCAULT, Michel. *L'Ordre du Discours*. Paris: Gallimard, 1971.

FOUCAULT, Michel. *Les Mots et les Choses*. Paris: Gallimard, 1966

FOUCAULT, Michel. *Maladie Mentale et Personnalité*. Paris: Presses Universitaires de France, 1954.

FOUCAULT, Michel. *Microfísica do Poder*. (trad. de Roberto Machado). Rio de Janeiro: Edições Graal, 1988.

FOUCAULT, Michel. *Naissance de la Clinique*. Paris: Presses Universitaires de France, 1963.

FOUCAULT, Michel. *Nascimento da Clínica*. (trad. de Roberto Machado). Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1980.

FOUCAULT, Michel. *Résumé des Cours: 1970-1982*. Paris: Julliard, 1989.

1.2. Artigos e Entrevistas:

FOUCAULT, Michel. "À propos de la généalogie de l'éthique: un aperçu du travail en cours". in: *Dits et Écrits*. Tome IV. Paris: Gallimard, 1994. pp. 609-631.

FOUCAULT, Michel. "A verdade e as formas jurídicas". (trad. de Roberto Machado e Eduardo Jardim de Moraes). *Cadernos da PUC*. Rio de Janeiro: Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, 6: 5-102, 1974.

FOUCAULT, Michel. "Entretien avec Michel Foucault". in: *Dits et Écrits*. Tome II. Paris: Gallimard, 1994. pp. 157-174.

FOUCAULT, Michel. "Entrevista com Michel Foucault". in: ROUANET, Sérgio P. (org.). *O Homem e o Discurso: a Arqueologia de Michel Foucault*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1971. pp. 17-42.

FOUCAULT, Michel. "Folie, une question de pouvoir". in: *Dits et Écrits*. Tome II. Paris: Gallimard, 1994. pp. 660-664.

FOUCAULT, Michel. "Introduction". in: BINSWANGER, Ludwig. *Le Rêve et l'Existence*. (trad de Jacqueline Verdeaux). Paris: desclée de Brouwer, 1954. pp. 9-128.

FOUCAULT, Michel. "Introduction". in: *Dits et Écrits*. Tome I. Paris: Gallimard, 1994. pp. 65-119.

FOUCAULT, Michel. "L'eau et la folie". in: *Dits et Écrits*. Tome I. Paris: Gallimard, 1994. pp. 268-272.

- FOUCAULT, Michel. "La folie et la société". in: *Dits et Écrits*. Tome II, Paris: Gallimard, 1994. pp. 128-135.
- FOUCAULT, Michel. "La folie, l'absence d'œuvre". in: *Dits et Écrits*. Tome I. Paris: Gallimard, 1994. pp. 412-420.
- FOUCAULT, Michel. "La maison des fous". in: *Dits et Écrits*. Tome II. Paris: Gallimard, 1994. pp. 693-698.
- FOUCAULT, Michel. "La psychologie de 1850 à 1950". in: *Dits et Écrits*. Tome I. Paris: Gallimard, 1994. pp. 120-137.
- FOUCAULT, Michel. "La recherche scientifique et la psychologie". in: *Dits et Écrits*. Tome I. Paris: Gallimard, 1994. pp. 137-158.
- FOUCAULT, Michel. "Le pouvoir psychiatrique". in: *Dits et Écrits*. Tome II. Paris: Gallimard, 1994. pp. 675-686.
- FOUCAULT, Michel. "Les mots et les images". in: *Dits et Écrits*. Tome I. Paris: Gallimard, 1994. pp. 620-623.
- FOUCAULT, Michel. "Médecins, juges et sorciers au XVII^e siècle". in: *Dits et Écrits*. Tome I. Paris: Gallimard, 1994. pp. 753-766.
- FOUCAULT, Michel. "Michel Foucault explique son dernier livre". in: *Dits et Écrits*. Tome I. Paris: Gallimard, 1994. pp. 771-779.
- FOUCAULT, Michel. "Nietzsche, a genealogia e a história". in: FOUCAULT, Michel. *Microfísica do Poder*. (trad. de Roberto Machado), 7^a edição, Rio de Janeiro: Edições Graal, 1988. pp. 15-37.
- FOUCAULT, Michel. "Nietzsche, Freud, Marx". in: *Dits et Écrits*. Tome I. Paris: Gallimard, 1994. pp. 564-579.
- FOUCAULT, Michel. "Nietzsche, la généalogie, l'histoire". in: *Dits et Écrits*. Tome II. Paris: Gallimard, 1994. pp. 136-156.
- FOUCAULT, Michel. "Préface". in: *Dits et Écrits*. Tome I. Paris: Gallimard, 1994. pp. 159-167.
- FOUCAULT, Michel. "Réponse à une question". in: *Dits et Écrits*. Tome II. Paris: Gallimard, 1994. pp. 673-695.

FOUCAULT, Michel. "Sobre a genealogia da Ética: uma visão do trabalho em andamento". in: ESCOBAR, Carlos H. de (org.). *Michel Foucault - Dossier*. Rio de Janeiro: Livraria Taurus, 1984. pp. 41-70.

FOUCAULT, Michel. "Sur l'archéologie des sciences. Réponse au Cercle d'Épistémologie". in: *Dits et Écrits*. Tome I. Paris: Gallimard, 1994. pp. 696-731.

FOUCAULT, Michel. "A casa dos loucos". in: FOUCAULT, Michel. *Microfísica do Poder*. (trad. de Roberto Machado), 7ª edição, Rio de Janeiro: Edições Graal, 1988. pp. 113-128.

FOUCAULT, Michel. "Folie, littérature, société". in: *Dits et Écrits*. Tome II. Paris: Gallimard, 1994. pp. 104-128.

FOUCAULT, Michel. "La folie n'existe que dans une société". in: *Dits et Écrits*. Tome I. Paris: Gallimard, 1994. pp. 167-169.

FOUCAULT, Michel. "La vérité et les formes juridiques". in: *Dits et Écrits*. Tome II. Paris: Gallimard, 1994. pp. 538-646.

FOUCAULT, Michel. "Mon corps, ce papier, ce feu". in: *Dits et Écrits*. Tome II. Paris: Gallimard, 1994. pp. 245-268.

FOUCAULT, Michel. "Qui êtes-vous, professeur Foucault?". in: *Dits et Écrits*. Tome I. Paris: Gallimard, 1994. pp. 601-620.

2. De Edmund Husserl:

HUSSERL, Edmund. "L'Origine de la Géométrie". (trad. par Jacques Derrida). in: *La Crise des Sciences Européennes et la Phénoménologie Transcendental*. (trad. par Gérard Granel). Paris: Gallimard, 1999. pp.: 403-427.

HUSSERL, Edmund. *A Idéia de Fenomenologia*. (trad. de Artur Mourão). Lisboa: Edições 70, 1990.

HUSSERL, Edmund. *Crisis de las Ciencias Europeas y la Fenomenología Transcendental*. (trad. de Hugo Steinberg). México: Folios Ediciones, 1984.

HUSSERL, Edmund. *Idées Directrices pour une Phénoménologie et une Philosophie Phénoménologiques Pures*. Livre Second: *Recherches Phénoménologiques pour la*

Constitution. (trad. par Éliane Escoubas). Paris: Presses Universitaires de France, 1982.

HUSSERL, Edmund. *Investigaciones Lógicas*. Tomos I e II. (trad. de Manuel G. Morente e José Gaos). Madrid: Revista de Occidente, 1967.

HUSSERL, Edmund. *Investigações Lógicas: Sexta Investigação: elementos de uma elucidação fenomenológica*. (trad. de Zeliko Loparic). São Paulo: Abril Cultural, 1985.

HUSSERL, Edmund. *La Crise des Sciences Européennes et la Phénoménologie Transcendentale*. (trad. par Gérard Granel). Paris: Gallimard, 1999.

HUSSERL, Edmund. *Leçons sur la Théorie de la Signification*. (trad., notes, remarques et index par Jacques English). Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1995.

HUSSERL, Edmund. *Méditations Cartésiennes*, et les Conférences de Paris. (presentation, traduction et notes par Marc de Launay). Paris: Presses Universitaires de France, 1994.

HUSSERL, Edmund. *Recherches Logiques*. Tome 2: "Recherche pour la phénoménologie et la théorie de la connaissance". (trad. par Hubert Elie, Arion L. Kekel et René Scherer). Paris: Presses Universitaires de France, 1993.

HUSSERL, Edmund. *Recherches Logiques*. Tome Premier: "Prolégomènes à la logique pure". (trad. par Hubert Elie, Arion L. Kekel et René Scherer). Paris: Presses Universitaires de France, 1994.

3. Bibliografia Complementar:

3.1. Livros:

BINSWANGER, Ludwig. *Introduction à l'Analyse Existentielle*. (trad. et glossaire de J. Verdeaux et Roland Kuhn). Paris: Éditions de Minuit, 1971.

BINSWANGER, Ludwig. *Le Rêve et l'Existence*. (trad de Jacqueline Verdeaux). Paris: desclée de Brouwer, 1954.

- BONOMI, Andrea. *Fenomenologia e Estruturalismo*. (trad. de João P. Monteiro, Patrícia Piozzi e Mauro A. Alves). São Paulo: Perspectiva, 1974.
- CANGUILHEM, Georges. *O Normal e o Patológico*. (trad. de Maria Th. R. de Carvalho Barrocas e Luiz F. B. Leite), Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1990.
- CANGUILHEM, Georges. *Ideologia e Racionalidade nas Ciências da Vida*. Lisboa: Edições 70, s/d.
- CARRILHO, Manuel Maria (org.). *Epistemologia: Posições e Críticas*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1991.
- CARVALHO, Castelar de. *Para Compreender Saussure*. Rio de Janeiro: Presença, 1991.
- CHAUÍ, Marilena. *Da Realidade sem Mistérios ao Mistério do Mundo: Espinosa, Voltaire e Merleau-Ponty*. São Paulo: Brasiliense, 1981
- COLOMBEL, Jeannette. *Michel Foucault: La clarté de la mort*. Paris: Odile Jacob, 1994.
- DE MURALT, André. *La Idea de la Fenomenología: el Ejemplarismo Husserliano*. (trad. de Ricardo Guerra), México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1963.
- DELEUZE, Gilles. *Foucault*. (trad. de Claudia Sant'Anna Martins), São Paulo: Brasiliense, 1991.
- DERRIDA, Jacques. *Le Problème de la Genèse dans la Philosophie de Husserl*. Paris: Presses Universitaires de France, 1990.
- DREYFUS, Hubert & RABINOW, Paul. *Michel Foucault: uma trajetória filosófica*. (trad. de Vera Porto Carrero). Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995.
- DREYFUS, Hubert & RABINOW, Paul. *Michel Foucault: un parcours philosophique*. (trad. De Fabienne Durand-Bogaert). Paris: Gallimard, 1984.
- ERIBON, Didier. *Michel Foucault e Seus Contemporâneos*. (trad. de Lucy Magalhães). Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1996.
- ERIBON, Didier. *Michel Foucault: 1926-1984*. (trad. de Hildegard Feist), São Paulo: Companhia das Letras, 1990.
- ESCOBAR, Carlos Henrique de. *Michel Foucault: Dossier*. Rio de Janeiro: Livraria Taurus Editora, 1984.

- FINK, Eugen. *De la Phénoménologie*. (trad. par Didier Frank). Paris: Éditions de Minuit, 1974.
- FRANK, Manfred. *Qu'est-ce que le Neo-Structuralisme?* (trad. de Christian Berner). Paris: Éditions du Cerf, 1989.
- GABILONDO, Ángel. *El Discurso en Acción: Foucault y una Ontología del Presente*. Barcelona: Editorial Anthropos, 1990.
- GIARD, Luce. *Michel Foucault: Lire L'œuvre*. Grenoble: Jérôme Millon, 1992.
- GROS, Frédéric. *Foucault et la Folie*. Paris: Presses Universitaires de France, 1997.
- GUEDEZ, Annie. *Foucault*. (trad. de Édson Braga de Souza), São Paulo: Edições Melhoramentos & Editora da Universidade de São Paulo, 1977.
- GUTTING, Gary. *Michel Foucault's Archaeology of Scientific Reason*. New York: Cambridge University Press, 1999.
- HAN, Béatrice. *L'Ontologie Manquée de Michel Foucault*. Grenoble: Jérôme Millon, 1998.
- HEIDEGGER, Martin. *Being and Time*. (trad. por John Macquarrie & Edward Robinson). New York: Harper & Row, Publishers. 1962.
- KREMER-MARIETTI, Angèle. *Introdução ao Pensamento de Michel Foucault*. (trad. de César Augusto Chaves Fernandes), Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1977.
- KREMER-MARIETTI, Angèle. *Michel Foucault: Archéologie et Généalogie*. Paris: Librairie Générale Française, 1985.
- KUSCH, Martin. *Foucault's Strata and Fields: An investigation into archaeological and genealogical science studies*. (Synthese Library, v. 218). Dordrecht (Netherlands): Kluwer Academic Publishers, 1991.
- LÉVI-STRAUSS, Claude & CHARBONIER, Georges. *Arte, Linguagem, Etnologia: Entrevistas com Claude Lévi-Strauss*. (trad. de Nícia Adan Bonatti). Campinas: Papirus, 1989.
- LÉVI-STRAUSS, Claude & ÉRIBON, Didier. *De Perto e de Longe*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1990.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. *Antropologia Estrutural*. (trad. de Chain Samuel Katz e Eginardo Pires). Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1967.

- LÉVI-STRAUSS, Claude. *O Pensamento Selvagem*. (trad. de Maria Celeste da Costa e Souza e Almir de Oliveira Aguiar). São Paulo: Editora Nacional, 1976.
- LYOTARD, Jean-François. *A Fenomenologia*. São Paulo: Difel, 1967.
- MACHADO, Roberto. *Ciência e Saber: a trajetória da arqueologia de Michel Foucault*. Rio de Janeiro: Graal, 1981.
- MACHADO, Roberto. *Deleuze e a Filosofia*. Rio de Janeiro: Graal, 1990.
- MACHADO, Roberto. *Foucault, a Filosofia e a Literatura*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2000.
- MALDONADO, Carlos Eduardo. *Introducción a la Fenomenología a partir de la Idea del Mundo: la filosofía de Husserl*. Santafé de Bogotá: Centro Editorial Javeriano (CEJA), 1995.
- MARIGUELA, Márcio (org.). *Foucault e a Destruição das Evidências*. Piracicaba: Editora Unimep, 1995.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenologia da Percepção*. (trad. de Reginaldo Di Piero). Rio de Janeiro: Livraria Freitas Bastos, 1971.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. *Merleau-Ponty na Sorbonne: Resumo de Cursos: 1949-1952*. (trad. de Constança Marcondes Cesar e Lucy Moreira Cesar), Campinas: Papirus, 1990.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. *Signos*. (trad. de Maria Ermantina Galvão Gomes Pereira), São Paulo: Martins Fontes, 1991.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. *Textos Seleccionados*. São Paulo: Abril Cultural, 1984.
- NATOLI, Salvatore. *Ermeneutica e genealogia: Filosofia e Método in Nietzsche, Heidegger, Foucault*. Milano: Feltrinelli Editore, 1988.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da Moral*. (trad. de Paulo Cesar Souza). São Paulo: Brasiliense, 1988.
- NORONHA, Nelson Matos de. *Doença e Liberdade: a problematização ética em História da Loucura*. (Tese). Campinas, SP: (s.n.), 2000.
- PÉCHEUX, Michel & FICHANT, Michel. *Sobre a História das Ciências*. (trad. de Francisco Bairrão) São Paulo: Edições Mandacaru, 1989.
- PIAGET, Jean. *Naturaleza y Métodos de la Epistemología*. (trad. de Hugo Acevedo). Buenos Aires: Editorial Proteo, 1970.

- PRIVITERA, Walter. *Problems of Style: Michel Foucault's Epistemology*. Albany: State University of New York Press, 1995.
- RAJCHMAN, John. *Foucault: a Liberdade da Filosofia*. (trad. de Álvaro Cabral), Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 1987.
- RIBEIRO, Renato Janine (org.). *Recordar Foucault*. São Paulo: Brasiliense, 1985.
- RICŒUR, Paul. *A l'École de la Phénoménologie*. Paris: Vrin, 1987.
- SHERIDAN, Alan. *Discours, Sexualité et Pouvoir: Initiation à Michel Foucault*. (trad. de Philip Miller), Bruxelles: Pierre Mardaga Editeur, 1985.
- SOUZA, Sandra Coelho de. *A Ética de Michel Foucault: a verdade, o sujeito, a experiência*. Belém: CEJUP, 2000.
- SZILASI, Wilhelm. *Introducción a la Fenomenología de Husserl*. (trad. de Ricardo Maliandi), Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1973.
- TERNES, José. *Michel Foucault e a Idade do Homem*. Goiânia: EdUFG & EdUCG, 1998.
- TRONCA, Ítalo A. (org.). *Foucault Vivo*. Campinas: Pontes Editores, 1987.
- V.V.A.A. *Foucault: Leituras da História da Loucura*. (trad. de Maria Ignes Duque Estrada), Rio de Janeiro: Imago Editora, 1992.
- V.V.A.A. *Michel Foucault Philosophe*. Paris: Éditions du Seuil, 1989.
- ZOUNGRANA, Jean. *Michel Foucault – Un parcours croisé: Lévi-Strauss, Heidegger*. Paris: L'Harmattan, 1998.

2.2. Artigos:

- BACHELARD, Gaston. "A Atualidade da História das ciências". in: CARRILHO, Manuel M. (org.). *Epistemologia: Posições e Críticas*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1991. pp. 67-87.
- BENOIST, Jocelyn. "La Théorie Phénoménologique de la Négation, entre Acte et Sens". *Revue de Métaphysique et Morale*. Paris (France). (2): 21-35, avril-juin/2001.
- BLANCHOT, Maurice. "L'Oubli, la Dérason". In: SMART, Barry (edit.). *Michel Foucault: Critical Assessments*. Vol. IV. London: Routledge, 1995. pp. 109-116.

- CANGUILHEM, Georges. "Mort de l'Homme ou Épuisement du Cogito? Review of Foucault's *Les Mots et les Choses*". In: SMART, Barry (edit.). *Michel Foucault: Critical Assessments*. Vol. I. London: Routledge, 1994. pp. 355-368.
- CANGUILHEM, Georges. "O Objeto da História das Ciências". in: CARRILHO, Manuel M. (org.). *Epistemologia: Posições e Críticas*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1991. pp. 107-132.
- CHAUI, Marilena. "Merleau-Ponty: vida e Obra", in: MERLEAU-PONTY, Maurice. *Textos Seleccionados*. São Paulo: Abril Cultural, 1984.
- DEFERT, Daniel. "Chronologie". in: FOUCAULT, Michel. *Dits et Écrits*. Tome I, Paris: Gallimard, 1994, pp. 13-64.
- DELEUZE, Gilles. "Em que se pode reconhecer o Estruturalismo?" in: CHÂTELET, François. *História da Filosofia: Idéias e Doutrinas*. vol.8, Rio de Janeiro: Zahar, 1974, pp. 271-303.
- DERRIDA, Jacques. "Cogito and History of Madness". In: SMART, Barry (edit.). *Michel Foucault: Critical Assessments*. Vol. IV. London: Routledge, 1995. pp. 41-73.
- DESCAMPS, Christian. "Os existencialismos". in: CHÂTELET, François. *História da Filosofia: Idéias e Doutrinas*. Vol 8, Rio de Janeiro: Zahar, 1974, pp. 202-237.
- DINARDO, Wilma P. M. "A 'Outra' Ordem do Discurso". *Escritos*. São Paulo, USP, 1 (1): 85-96. 2º semestre de 1994.
- ESCOBAR, Carlos Henrique de. "Discurso Científico e Discurso Ideológico". in: ROUANET, Sérgio P. (org.). *O Homem e o Discurso: a Arqueologia de Michel Foucault*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1971. pp. 67-90.
- FRANK, Manfred. "Sur le Concept de Discours chez Foucault". in: V.V.A.A. *Michel Foucault Philosophe*. Paris: Éditions du Seuil, 1989. pp. 125-136.
- FRAYZE-PEREIRA, João A. "A Loucura Antes da História". in: RIBEIRO, Renato J. (org.). *Recordar Foucault*. São Paulo: Brasiliense, 1985. pp. 126-135.
- GALLO, Silvio. "O conceito de *epistêmê* e sua arqueologia em Foucault". in: MARIGUELA, Márcio (org.). *Foucault e a Destruição das Evidências*. Piracicaba: Editora UNIMEP, 1995. pp. 13-26.

- GUTTING, Gary. "Foucault and the History of Madness". in: GUTTING, Gary (ed.). *The Cambridge Companion to Foucault*. New York: Cambridge University Press, 1995. pp. 47-70.
- HABERMAS, Jürgen. "As Ciências Humanas Desmascaradas pela Crítica da Razão: Foucault". in: *O Discurso Filosófico da Modernidade*. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1990. pp. 225-249.
- HABERMAS, Jürgen. "Com a Flecha no Coração do Presente: a Propósito da Leitura de Foucault de 'O que é Aufklärung' de Kant". in: *Presença*. Rio de Janeiro, (14): 93-99, novembro de 1989.
- HACKING, Ian. "Michel Foucault's Immature Science". In: SMART, Barry (edit.). *Michel Foucault: Critical Assessments*. Vol. II. London: Routledge, 1994. pp. 176-185.
- HENRI-LÉVI, Bernard. "O sistema Foucault". in: CHÂTELET, François (*et alli*). *Políticas da Filosofia*. Lisboa: Moraes Editores, 1977, pp. 145-152.
- HOUSSET, Emmanuel. "Identité Personnelle et Folie. Husserl etBinswanger". *Études Phénoménologiques*. Louvain (Belgique). XIV (27-28): 213-236, 1998.
- KOYRÉ, Alexandre. "Perspectivas da História das Ciências". in: *Estudos de História do Pensamento Científico*. (trad. de Márcio Ramalho), Rio de Janeiro: Editora Forense Universitária, 1982. pp. 370-379.
- KROMBACH, Hayo. "Husserl y la Fenomenología de la Historia". *Ideas y Valores*. Bogotá (Colombia), (95): 41-64. agosto/1994.
- LEBRUN, Gérard, "Note sur la phénoménologie dans Les Mots et les Choses", in: V.V.A.A. *Michel Foucault Philosophe*. Paris: Éditions du Seuil, 1989. pp. 33-53.
- LEBRUN, Gérard. "Transgredir a Finitude". in: RIBEIRO, Renato J. (org.). *Recordar Foucault*. São Paulo: Brasiliense, 1985. pp. 9-23.
- LECOURT, Dominique. "A Arqueologia e o Saber". in: ROUANET, Sérgio P. (org.). *O Homem e o Discurso: a Arqueologia de Michel Foucault*. Rio de Janeiro: Edições Tempo Brasileiro, 1971. pp. 43-66.
- MACHADO, Roberto. "A Arqueologia do Saber e a Constituição das Ciências Humanas". *Discurso*. São Paulo, USP, ano V (5): 87-118, 1974.

MACHADO, Roberto. "Archéologie et Épistémologie". in: V.V.A.A. *Michel Foucault Philosophe*. Paris: Éditions du Seuil, 1989, pp. 15-32.

MACHADO, Roberto. "Por uma Genealogia do Poder". in: FOUCAULT, Michel. *Microfísica do Poder*. (trad. de Roberto Machado), Rio de Janeiro: Edições Graal, 1986. pp. VII-XXIII.

MACHEREY, Pierre. "A Filosofia da Ciência de Georges Canguilhem: Epistemologia e História das Ciências", in: CANGUILHEM, Georges. *O Normal e o Patológico*. (trad. de Maria Th. R. de Carvalho Barrocas e Luiz F. B. Leite), Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1990. pp. 271-307.

MACHEREY, Pierre. "Nas Origens da *História da Loucura*: Uma Retificação e seus Limites". in: RIBEIRO, Renato J. (org.). *Recordar Foucault*. São Paulo: Brasiliense, 1985. pp. 47-71.

MAESSCHALCK, Marc. "Essai sur le développement historique de la voie phénoménologique". *Revue Philosophique de Louvain*, Louvain (Belgique), Tome 89 (82): 185-210, mai/1991.

MALDONADO, Carlos Eduardo. "El comienzo de la Fenomenología Transcendental: *La Idea de la Fenomenología* de E. Husserl". *Ideas y Valores*. Bogotá (Colombia), (95): 85-120. agosto/1994.

MARGOT, Jean Paul. "Reflexiones en torno a la epistemología histórica". *Ideas y Valores*. Bogotá (Colombia), (50): 13-34. agosto/1977.

MARTON, Scarlett. "Foucault leitor de Nietzsche". in: RIBEIRO, Renato J. (org.). *Recordar Foucault*. São Paulo: Brasiliense, 1985. pp. 36-46.

MERLEAU-PONTY, Maurice. "As Ciências do homem e a fenomenologia", in: *Merleau-Ponty na Sorbonne: Resumo de Cursos: 1949-1952*. (trad. de Constança Marcondes Cesar e Lucy Moreira Cesar), Campinas: Papirus, 1990, pp. 151-213.

MERLEAU-PONTY, Maurice. "Convergência entre psicologia contemporânea e fenomenologia", in: *Merleau-Ponty na Sorbonne: Resumo de Cursos: 1949-1952*. (trad. de Constança Marcondes Cesar e Lucy Moreira Cesar), Campinas: Papirus, 1990, pp. 176-213.

MOREY, Miguel. "Sur le Style Philosophique de Michel Foucault". in: V.V.A.A. *Michel Foucault Philosophe*. Paris: Éditions du Seuil, 1989. pp. 137-149.

- MOURA, Carlos Alberto R. de. "Sensibilidade e Entendimento na Fenomenologia". *Manuscrito*. Campinas, XXIII (2): 207-250, outubro/2000.
- MUCHAIL, Salma Tannus. "Da Arqueologia à Genealogia: Acerca do(s) Propósito(s) de Michel Foucault". in: *Cadernos da PUC: "Epistemologia, Metodologia: Ciências Humanas em Debate"*. São Paulo, PUC (32): 31-46, 1988.
- MUCHAIL, Salma Tannus. "Foucault: uma introdução". in: *Trans/Form/Ação*. São Paulo, UNESP, (3): 127-140. 1980.
- MULDOON, M.S. "Foucault, Madness and Languages". *International Studies in Philosophy*, XXVII(4): 51-68.1995.
- NALLI, Marcos A. G. "A Arqueologia na Encruzilhada: Foucault entre a Fenomenologia e o Estruturalismo". in: HANSEN, Gilvan L. & CENCI, Elve M (orgs.). *Racionalidade, Modernidade e Universidade: Festschrift em homenagem a Leonardo Prota*. Londrina: EDUEL, 2000. pp. 217-237.
- NALLI, Marcos A. G. "Os Percalços Fenomenológicos na Arqueologia: Algumas notas sobre intencionalidade e percepção em *Histoire de la Folie*". *Modernos e Contemporâneos*. Campinas: CEMODECON/IFCH – UNICAMP, n.º II: 61-84. 2001.
- NOVAES, Adauto. "De olhos vendados", in: NOVAES, Adauto (org.). *O Olhar*. São Paulo: Companhia das Letras, 1988. pp. 9-20.
- O'BRIEN, Patricia. "A História da Cultura de Michel Foucault". in: HUNT, Lynn. *A Nova História Cultural*. São Paulo: Martins Fontes, 1992. pp. 3-62.
- ORLANDI, Luiz B. L. "Do Enunciado em Foucault à Teoria da Multiplicidade em Deleuze". in: TRONCA, Ítalo A. (org.). *Foucault Vivo*. Campinas: Pontes, 1987. pp. 11-42.
- RIBEIRO, Renato Janine. "O intelectual e seu outro: Foucault e Sartre". in: *Tempo Social: Revista de Sociologia da USP*, São Paulo, 7 (1-2): 163-173, outubro/1995.
- RICHIR, Marc. "Phénoménologie et Phénoménologie Husserlienne". in: *La Crise du Sens et la Phénoménologie*. Grenoble: Jérôme Millon, 1990. pp. 165-212.
- RICŒUR, Paul. "La structure, le mot, l'événement". in: *Le Conflit des Interprétations*. Paris: Éditions du Seuil, 1969, pp. 80-97.
- ROCHLITZ, Rainer. "Des philosophes allemands face à la pensée française". in: *Critique*. Tome XLII (464-465): 317-346. Janvier-février/1986.

- RORTY, Richard. "Foucault and Epistemology". In: SMART, Barry (edit.). *Michel Foucault: Critical Assessments*. Vol. II. London: Routledge, 1994. pp. 259-265.
- SERRES, Michel. "D'Erehwon à l'Antre du Cyclope". In: SMART, Barry (edit.). *Michel Foucault: Critical Assessments*. Vol. IV. London: Routledge, 1995. pp. 80-108.
- SIMONS, Peter. "Meaning and Language". in: Smith, Barry & Smith, David W. (eds.). *The Cambridge Companion to Husserl*. New York: Cambridge University Press, 1995. pp. 106-137.
- STEIN, Ernildo, "Mundo da Vida: Problema Epistemológico ou Questão Histórica", *Veritas*, Porto Alegre, vol. 42 (1), março de 1997: 5-11.
- TRONCA, Ítalo A. "Foucault e a História: um Espaço em Branco". in: TRONCA, Ítalo A. (org.). *Foucault Vivo*. Campinas: Pontes, 1987. pp. 7-10.
- VAN de WIELE, Jozef. "L'Histoire chez Michel Foucault: le sens de l'Archéologie". in: *Revue Philosophique de Louvain*. Louvain (Belgique), 81 (52): 601-633, 1983.
- WAHL, François. "Hors ou dans la Philosophie". in: V.V.A.A. *Michel Foucault Philosophe*. Paris: Éditions du Seuil, 1989. pp. 85-100.
- WALTON, Roberto J. "Niveles y Dimensiones en la Explicitación Husserliana del Horizonte Histórico". *Veritas*. Porto Alegre, v. 45 (1): 13-36, março/2000.
- WHITE, Hayden. "Nietzsche: A Defesa Poética da História no Modo Metafórico". In: *Meta-História: A imaginação histórica do século XX*. (trad. de José Laurênio de Melo). São Paulo: Ed.UNESP, 1992. Pp. 339-382.
- WILLARD, Dallas. "Knowledge". in: Smith, Barry & Smith, David W. (eds.). *The Cambridge Companion to Husserl*. New York: Cambridge University Press, 1995. pp. 138-167.