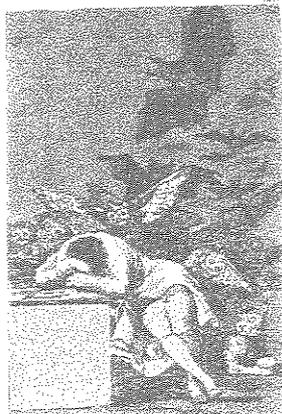


NELSON MATOS DE NORONHA

DOENÇA MENTAL E LIBERDADE
A problematização da ética em História da loucura



Tese de Doutorado de Filosofia
do Instituto de Filosofia e
Ciências Humanas da
Universidade Estadual de
Campinas, sob a orientação do
Prof. Dr. Luiz Benedicto
Lacerda Orlandi.

Abril/2.000

UNICAMP
BIBLIOTECA CENTRAL
SEÇÃO CIRCULANTE



NELSON MATOS DE NORONHA

DOENÇA MENTAL E LIBERDADE
A problematização da ética em História da loucura

Tese de Doutorado de Filosofia
do Instituto de Filosofia e
Ciências Humanas da
Universidade Estadual de
Campinas, sob a orientação do
Prof. Dr. Luiz Benedicto
Lacerda Orlandi.

Este exemplar corresponde à
redação final da tese defendida
e aprovada pela Comissão
Julgadora em ____/____/____.

Profª. Dra. Salma Tannus Muchail

Profª. Dra. Júlia Maria Costa de Almeida

Prof. Dr. Luiz Benedicto Lacerda Orlandi

Prof. Dr. Osmyr Faria Gabby Jr.

Prof. Dr. Oswaldo Giacóia Jr.

Prof. Dr. Luiz Roberto Monzani (suplente)

Abril/2.000

2000/04/16

UNIDADE	BC
N.º CHAMADA:	T/UNICAMP
	N 789 d
V.	Ex.
TOMBO BC/	41940
PROC.	278/00
C	<input type="checkbox"/>
D	<input checked="" type="checkbox"/>
PREÇO	R\$ 11,00
DATA	30-08-00
N.º CPD	

CM-00145121-7

2.

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

N 789 d Noronha, Nelson Matos de
**Doença mental e liberdade: a problematização da ética em
 História da loucura / Nelson Matos de Noronha. - - Campinas,
 SP : [s. n.], 2000.**

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

**1. Foucault, Michel. 2. Loucura. 3. Ética. 4. Libertinagem.
 5. Loucura - História. 6. Liberdade. 7. Filosofia. I. Orlandi, Luiz
 Benedicto Lacerda . II. Universidade Estadual de Campinas.
 Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.**

AGRADECIMENTOS

O presente trabalho está permeado de experiências, conversas, colaborações, encontros e desencontros que se deram ao longo de um pouco mais de quatro anos durante os quais estive envolvido com as pesquisas, as leituras, os cursos e as viagens através dos quais ele foi elaborado. Foucault disse que "a viagem rejuvenesce as coisas e envelhece a relação a si". É o que parece ter ocorrido em todas essas ocasiões: elas foram muito mais do que meios de aperfeiçoamento profissional, foram momentos de aprendizado concernentes ao valor da amizade e às limitações pessoais que põem em risco a sua conservação.

Durante esse aprendizado, devo ao Professor Dr. Luis Benedicto Lacerda Orlandi a oportunidade de participar de um trabalho, desenvolvido em um clima de camaradagem, liberdade, franqueza e seriedade, que faz da orientação de tese uma experiência acadêmica gratificante. A Madame Claude Imbert, da *École Normale Supérieure*, de Paris, devo a satisfação de ter sido muito bem acolhido em um ambiente evocador de muitas das questões aqui analisadas, bem como a aquisição da afeição pelas obras de Merleau-Ponty e Lévi-Strauss, tão relevantes para, juntamente com a de Foucault, a compreensão de nosso presente filosófico.

Já há bastante tempo tenho me apoiado na perspicácia e na paciência da Professora Dra. Salma Tannus Muchail, da PUC/SP, para tentar formular um parâmetro de rigor ao qual um trabalho acadêmico deve atender para se tomar uma contribuição original e proveitosa para o debate de nossas maneiras de ser e de pensar. Por outro lado, a generosidade e o desprendimento com que o Professor Dr. Osmir Faria Gabbi Jr., da UNICAMP, se prestou a ler e comentar alguns de meus textos foram fundamentais para o esclarecimento de muitas dúvidas e hesitações que, até recentemente, travavam o desenvolvimento da tese. A eles, o meu grato reconhecimento. Agradeço também aos Professores Dra. Júlia Maria Costa de Almeida e Dr. Oswaldo Giacóia Jr. Por terem gentilmente aceito participar da Comissão Julgadora deste trabalho.

Foram muitos os amigos que fiz e que me ajudaram nesse percurso. Agradeço a todos pedindo-lhes que aceitem, nessa referência que faço a Bernadete Andrade e a Joseane Carvalho, e nas experiências de uma amizade sem sombras e de uma maneira de viver sem medo de ser feliz, a minha mais sincera homenagem.

O apoio dos professores e dos colegas com os quais convivi na UNICAMP também foi fundamental para que as horas de trabalho fossem animadas pelo espírito da reflexão e da discussão filosóficas.

Também quero agradecer aos colegas do Departamento de Filosofia da Universidade do Amazonas que sabem da importância que a pós-graduação tem assumido para o aperfeiçoamento do ensino e da pesquisa nos cursos universitários de nossa região.

Agradeço à Coordenação do Doutorado em Filosofia da UNICAMP pela cordialidade com que tem tratado e facilitado os tramites administrativos da vida acadêmica; à direção e aos funcionários do Departamento de Filosofia da *École Normale Supérieure* pela gentil acolhida durante o ano acadêmico que com eles convivi; à CAPES e à Pró-Reitoria de Pesquisa e Pós-Graduação da Universidade do Amazonas pela concessão da Bolsa de Doutorado Sanduíche e da Bolsa de Doutorado para a confecção do presente trabalho.

Aos amigos
Rubão e Ricardo

“ Assim, no homem, o campo das representações obscuras é o mais extenso. Mas, uma vez que esse campo só permite perceber o homem em sua parte passiva, enquanto ele é o brinquedo das sensações, a teoria desse campo pertence somente à Antropologia fisiológica, não à Antropologia pragmática, da qual aqui se trata.”(Kant, *Anthropologie*; trad. M. Foucault : Vrin; p.23).

RESUMO

Trata-se, aqui, de explicitar o eixo de problematização da ética no livro História da loucura na Idade Clássica, do filósofo francês contemporâneo Michel Foucault. Acredito que, desde esse que foi o seu primeiro grande livro a ser reconhecido como tal por seus pares, já se pode encontrar o cerne dos problemas que Foucault abordará ao longo de sua trajetória intelectual. Procuro mostrar que a questão essencial de suas problematizações é a relação do homem consigo mesmo, com o mundo, a verdade e o Outro.

Para tanto, analisei alguns textos de Politzer e de Canguilhem para relembrar as questões em torno das quais o pensamento de Foucault dava os primeiros passos para florescer em sua agudeza original. Em seguida, faço uma pequena reconstituição de História da loucura para enfatizar o papel determinante das questões éticas na argumentação de Foucault. A partir destas questões, revela-se uma proximidade muito significativa entre esse livro e a Antropologia de Kant; proximidade que parece ter sido o motor de um exaustivo debate entre os pensadores franceses de nosso século.

Na conclusão, fiz uma comparação entre o tipo de problema atacado por Foucault em História da loucura e o que tem organizado a história da psiquiatria, tal como esta é vista pelos próprios psiquiatras. O resultado dessa comparação é a constatação de que a pesquisa de Foucault tem em vista a compreensão dos sedimentos do saber psiquiátrico em um nível anterior ao da epistemologia; nível no qual o saber ainda é uma interrogação nascida do espanto que se dá na ocasião em que o homem se vê frente à verdade – a verdade do mundo e a sua própria verdade, aquela que o faz se reconhecer, se justificar ou se alienar no Outro que é ele mesmo.

ABSTRACT

In this work, I try to make clear the axe of « problematisation » of the ethics on the book History of the madness on the classic age, written by the contemporary french philosopher Michel Foucault. I think the central problem approached by him in the course of his intellectual trajectory existes since the first great book admitted like that by his pairs. I try to prove the essential question of his « problematisations » is the man's report with himself, with the world, with the truth and the Other.

To make this, I examine some texts of Politzer and Canguilhem to remember the questions sourounded by Foucault in his firsts steps to make flower his penetrating and originals ideas. After that, I reconstitute a litte of History of madness to accentuate the importance determining of the ethics questions on the Foucault's line of arguments. From this questions, we discover a significant proximity between the Foucault's book and the Anthropology of Kant. Proximity which looks like to be the motor of an exhaustive disputation of the frenchs thinkers of our century.

In the conclusion, I compare the kind of problems approached by Foucault in the History of madness and those that organise the psychiatry's history as it is aim for the psychiatrysts themselves. Result : we determine the Foucault's researches have in sight to comprehend the sediments of the psychiatry's knowledge upon a level more profound than that one of the philosophy of science; level where the knowledge is still a question borned from the man's surprise facing the truth – that one belong to the world and to the man too. That one which makes the man to aknowledge himself, justify himself or alienate himself in the Other who is himself too.

RÉSUMÉ

Il y est question, ici, d'expliciter l'axe de problematisation de l'éthique dans l'Histoire de la folie à l'Age Classique, livre du philosophe français contemporain Michel Foucault. Je crois que depuis le premier grand écrit reconu par ses pairs, on peut déjà decouvrir le foyer des problèmes cernés par Foucault tout au long de sa trajectoire intellectuelle. J'essai de montrer que la question essentielle de ses problematisations, c'est le rapport de l'homme à soi même, au monde, à la vérité et, aussi, à l'Autre.

Pour réussir, j'ai fait une analyse de quelques textes de Politzer et Canguilhem pour rappeler les questions autour desquelles Foucault avait donné les premiers pas pour la floraison de ses idées penetrantes et originelles. Em suite, j'ai fait une petite reconstitution de l'Histoire de la folie pour relever le rôle décisif des questions éthiques dans l'argumentation de Foucault. A partir de ces questions, on decouvre une proximité très significative de ce livre avec l'Anthropologie, de Kant; proximité qui semble avoir été le moteur d'un exhaustif débat au milieu des penseurs français de notre siècle.

Finalemnt, j'ai fait une comparaisson du type de problème investi par Foucault dans l'Histoire de la folie et celui qui a organisé l'histoire de la psychiatrie, telle comme celle-ci est visé par les psychiatres, eux-mêmes. Le resultat, c'est la constatation que la recherche de Foucault a en vue la compréhension des sediments du savoir psychiatrique à un niveau plus profond que celui de l'épistémologie; niveau sur lequel le savoir est toujours une interrogation née de l'étonnement qui prend l'homme à l'occasion où il se voit face à la vérité – vérité du monde et celle qui est la leur aussi, celle qui leur fait reconnaître soi même, justifier à soi même ou s'aliener dans l'Autre qui est lui-même.

SUMÁRIO

Introdução	19
Objecções e respostas	21
Capítulo I	37
O <i>êthos</i> de <u>História da loucura</u>	39
Capítulo II	59
O Presente e a Filosofia	61
1. O que há de contraditório na noção de doença mental?.....	61
1.1. O impensado teórico de <u>História da loucura</u>	61
1.2. Do “homem real” ao “homem concreto”	63
1.3. Das causas da doença mental às relações da psiquiatria com o seu objeto.....	66
1.4. Da epistemologia à ética	70
2. Politzer	73
3. Freud entre o Panteão e a delegacia	85
4. Entre a analítica da existência e a antropologia estrutural	93
4.1. A antropologia como ciência dos “fatos” humanos	93
4.2. Por uma sintaxe das imagens e uma semântica dos índices	96
4.3. O sonho como uma experiência específica de conhecimento e ética	100
4.4. O sujeito do sonho e as significações antropológicas da existência	107
4.5. O sonho e a realidade	116
Capítulo III	123
Da Tragédia à Crítica	125
1. Uma separação impossível	125
2. A Experiência da loucura na Renascença	131
2.1. Um estranho parentesco	131
2.2. A domesticação da loucura	134
3. A Experiência da loucura na Idade Clássica	137

3.1. Os Internados	137
3.1.1. O Grande Internamento no Século da Razão	137
3.1.2. Uma nova ameaça	142
3.1.3. Polícia para quem precisa...	145
3.1.4. A Libertinagem	149
3.2. A Desrazão.....	151
3.2.1. Uma arqueologia da alienação	151
3.2.2. O mundo uniforme da Desrazão	152
3.2.3. Entre o sagrado e o mórbido	153
3.2.4. A partilha do mundo ético	155
3.3. A individualidade do louco no mundo da Desrazão	157
3.3.1. Um encontro decisivo	157
3.3.2. A sensibilidade médica e a consciência jurídica concernente aos loucos	158
3.3.3. O escândalo da insensatez e a exposição pública dos insensatos.....	160
3.3.4. A Desrazão e a Natureza	162
3.4. A Desrazão como espaço de possibilidade da loucura	164
3.4.1. Uma herança concreta	164
3.4.2. Consciências da loucura	165
3.4.3. O vinco da história da loucura	168
3.4.4. A evidência da divisão	170
3.4.5. As estruturas do razoável e as estruturas do racional	171
3.4.6. Uma reflexão nos confins da medicina e da moral	186
4. A Experiência da loucura na Modernidade	195
4.1. A separação da loucura e da Desrazão	195
4.2. A desestruturação dos círculos da Desrazão e da miséria	201
4.3. A loucura tornada objeto	207
4.4. A Desrazão esquecida	218
4.5. A Antropologia moderna e a objetivação da liberdade	227

Capítulo IV	237
A descoberta da Antropologia como uma nova forma cultural	239
1. A filosofia e as formas fundamentais da existência	239
2. Tempos Modernos	253
Capítulo V	265
Um olhar histórico sobre a psicopatologia	267
1. Uma especialidade médica muito original	267
2. A apropriação médica dos Insensatos	270
3. O caso da Paralisia Geral	279
4. Da unidade da alienação à pluralidade das doenças mentais	288
5. Uma patologia da liberdade	308
Conclusão	329
História da loucura ou arqueologia da moral?	331
Bibliografia	351

Introdução

Objecções e respostas

Em 1961, quando apresentou História da loucura à Faculdade de Letras e Ciências Humanas da Universidade de Paris para obter o Doutorado de Estado, Michel Foucault (1926-1984) foi obrigado a enfrentar uma objeção às suas teses sobre a história das idéias e dos saberes. Tal objeção foi levantada justamente por um historiador da filosofia e era concernente aos modos de interpretar textos filosóficos no âmbito de suas estruturas internas, como, também, aos modos de situá-los no espaço da história da filosofia. Segundo relata Didier Eribon, o professor Henri Gouhier, que presidia o júri, afirmou em seu relatório que os textos de Foucault “revelam uma tendência espontânea a ultrapassar os fatos”¹. Um exemplo dessa tendência seria sua interpretação da hipótese do “gênio maligno”, nas Meditações de Descartes:

“O gênio Maligno simboliza a hipótese de um mundo absurdo, onde três mais dois igual a cinco seria um erro. Entretanto não vejo nisso, de modo nenhum, um simbolismo da loucura: a idéia é fabricada associando à noção de maldade a noção de onipotência sugerida por uma imaginária matizada de maquiavelismo, que se encontra no princípio da existência. O senhor vê nisso uma ameaça da desrazão. Não, é apenas a possibilidade de uma razão outra. Aí está o fundamento metafísico dessa hipótese.”²

A proposição deste tipo de dificuldade ocorreu com freqüência no curso das publicações de Foucault. Entre seus críticos, Jacques Derrida parece ter sido o mais consistente. Analisando História da Loucura, Derrida verificou que Foucault não deu importância a um problema metodológico preliminar, o qual teria nascido no momento em que Foucault reconheceu não haver, na linguagem da loucura, recurso ou apoio para a enunciação dessa história. Esta crítica fixava a condição de possibilidade de uma história da loucura na existência prévia de um sujeito que enuncia aquela lacuna. Tal condição residiria, também, na existência prévia de um público para o qual este discurso se endereçaria³. Por não ter dado muita importância a esta dificuldade, Foucault teria se

¹ ERIBON, Didier; Michel Foucault (1926-1984); trad. De Hildegard Feist; São Paulo : Companhia das Letras, 1990. pp. 120-121.

² GOUHIER; citado por Eribon, op. cit., p. 121.

³ DERRIDA, Jacques; Fazer Justiça a Freud; in Foucault: leituras de História da Loucura; Elizabeth Roudinesco...[et. al.]; trad. De Maria Igués Duque Estrada; Rio de Janeiro : Relume-Dumará. pp. 56-57.

enveredado em uma lógica ou um “sistema de contradições” e de “antinomias” “cuja coerência permanece oculta”⁴. Outro que fez objeções às teses de Foucault foi Jean Baudrillard. Elas, porém, não causaram tanto impacto quanto as precedentes, mas tinham uma pretensão mais audaciosa, como se pode deduzir do título do livro em que ele se dedicou a analisar as pesquisas foucauldianas do poder e da sexualidade: Esquecer Foucault. Baudrillard afirma que a força e a sedução do discurso de Foucault encontram-se em uma “objetividade fluente, em uma escrita não linear, orbital, sem falhas”. Não seria em seu “índice de verdade” que esse discurso encontraria sua força, mas “nos poderes que a própria língua engendra”⁵. Com isso, as teses foucauldianas não seriam mais que simulacros ou mitos, “uma escrita bela demais para ser verdadeira.”⁶

Foucault nunca se manteve indiferente a essas críticas e sempre procurou determinar o lugar ou a região a partir da qual suas pesquisas se tornaram possíveis. Em um texto de 1984⁷, ele apresentou uma análise da resposta de Kant à pergunta “*Was ist Aufklärung?*” onde procurou mostrar que um tipo de interrogação filosófica (na qual podemos identificar o próprio conjunto de suas pesquisas), que se desenvolve em nossos dias, se enraíza no Iluminismo porque problematiza, ao mesmo tempo, a relação ao presente, o modo de ser e a constituição de nós mesmos como seres autônomos. Naquele texto também se procurou demonstrar que esta ligação pode se dar menos pela fidelidade aos elementos da doutrina do que pela motivação permanente de uma atitude ou de um *êthos* filosófico que se poderia caracterizar como uma crítica permanente de nosso ser histórico⁸.

Desde 1954, quando publicou Doença Mental e Personalidade, seu primeiro livro, até 1984, quando surgiram O Uso dos Prazeres e O Cuidado de Si, suas pesquisas formaram uma trajetória marcada por deslocamentos temáticos, mudanças de objetivos, métodos e sistemas de argumentação, como também, no caso desses que foram seus dois últimos livros, mudanças concernentes ao recorte cronológico. A despeito dessas modificações, elas sempre deram margem para uma discussão acerca de suas condições de

⁴ Idem; op. cit.; p. 86

⁵ BAUDRILLARD, Jean; Esquecer Foucault; tradução de Cláudio Mesquita e Herbert Daniel; Rio de Janeiro : Rocco, 1984. pp. 13-14.

⁶ Idem; op. cit. pp. 14-15.

⁷ FOUCAULT, Michel; Qu'est-ce que les lumières?; in Dits et écrits IV; Paris : Gallimard. pp. 562-578.

possibilidade, já que seus objetos estão situados em um espaço marginal em relação às questões que a tradição da filosofia ocidental e a sua historiografia costumam tomar como problemas relevantes para o pensamento. Por exemplo, na ocasião em que se propôs a fazer uma reflexão da psiquiatria, Foucault não investigou o progresso da racionalidade que elevou esse conhecimento ao patamar da cientificidade, mas demonstrou que ele se sustenta sobre certas práticas políticas e institucionais de controle dos indivíduos, certas doutrinas morais e jurídicas e não sobre princípios universais e necessários. Além disso, Foucault colocou em questão a própria idéia de um progresso da razão. Em linhas gerais, ele procedeu da mesma forma em relação à história da medicina moderna e à história das ciências humanas. As pesquisas de Foucault resultaram na concepção de que a loucura, a doença, as representações que os homens fazem deles mesmos, o crime e o desejo são objetos de ciências do singular e do contingente. A singularidade e a restrição de seus objetos a certos problemas locais colocaram as pesquisas de Foucault diante de objeções como estas: “Não seriam seus objetos irreduzíveis ao conhecimento?”, “Os procedimentos metodológicos, assim como os fundamentos teóricos e práticos dessas pesquisas não decorreriam de uma certa metafísica?”, “Sua demonstração não decorre de uma certa retórica?”. Ao longo de sua trajetória intelectual, Foucault dedicou-se a elaborar muitos textos nos quais refletiu sobre estas e outras questões pelas quais se pretendeu denunciar as dificuldades de ordem teórica e metodológica em que suas pesquisas teriam resvalado; textos em que procurou esboçar os princípios teóricos e os procedimentos metodológicos que nortearam seus trabalhos e, também, estabelecer as diferenças entre estes trabalhos e aqueles desenvolvidos por algumas correntes do pensamento moderno como a epistemologia, a história das idéias, o estruturalismo, a fenomenologia e o marxismo. Foucault insistiu em afirmar que tentou escapar do antropologismo que atravessa quase todas as filosofias modernas e a historiografia que delas se ocupa. Nessa tentativa, ele se afastou de certas noções que fundavam na **natureza** ou na **consciência** a historicidade das formas de saber, das formas de poder e das normas morais; noções que sempre se transformaram em concepções de realidades não-históricas.

Algumas vezes, ele engajou-se em atividades políticas, tanto na França quanto em outros países. Estes engajamentos acarretaram-lhe a necessidade de pensar a relação de

⁸ Idem, op. cit.; p. 571.

seus livros com as práticas políticas. Neste campo também, parece ter ocorrido uma certa confusão envolvendo suas idéias e posições políticas quando se tentou inseri-las no quadro dos partidos e das opções políticas de então. Foucault recebeu críticas de todos os lados, sendo tachado ora como representante da direita, ora como esquerdista, ora como liberal do centro, Etc. Para ele, o que pode explicar a ocorrência dessa confusão é a forma pela qual, em seus livros e em suas lutas, ele propôs questões aos partidos políticos e às doutrinas nas quais estes se sustentam; mediante esse questionamento elaborou-se um domínio de fatos e pensamentos com os quais a política efetiva se confronta e a respeito dos quais ela deve tomar uma posição e fornecer as razões de seus atos. O domínio ao qual Foucault se refere abrange as experiências da loucura, da alienação, dos desvios de comportamento, do crime, da punição e da sexualidade. As questões suscitadas por tais experiências tornaram-se problemas políticos, não a partir de sua formulação no interior das doutrinas e dos partidos, mas a partir das resistências que certos grupos, ciosos de suas singularidades, fizeram às formas de poder, às instituições políticas e às formas de saber pelas quais, a título de tratá-los, educá-los ou regenerá-los, empreendeu-se o seu isolamento, a sua repressão e estigmatização. Por isso, essas questões, embora tenham surgido no exterior das doutrinas e dos partidos políticos, os obrigaram a reformular seus princípios teóricos e suas estratégias de atuação⁹.

Os debates e os questionamentos da obra de Foucault ainda não se esgotaram. O que se explica pela impossibilidade do pensamento atual de superar uma discussão que envolve, ao mesmo tempo, o papel das ciências humanas como formas de conhecimento e controle dos homens e o conjunto dos temas que a filosofia contemporânea tem desenvolvido em suas tentativas de pensar a verdade, o ser e as relações da razão e da prática através de um questionamento do homem enquanto sujeito e objeto de conhecimento. No campo da reflexão filosófica da ciência, Foucault abriu a possibilidade de uma análise histórica que desvela, não a passagem das crenças e das superstições para a objetividade científica, mas as regras pelas quais, em determinadas sociedades e em determinadas épocas, são possíveis certos saberes e não outros, científicos ou não. No campo da filosofia política, através de suas investigações genealógicas, abriu-se a possibilidade de pensar o poder sem tomá-lo somente como uma força repressora, oriunda

⁹ cf. *Entretien avec Michel Foucault*. In *Dits et écrits III*, Paris : Gallimard, 1994. pp. 140-160.

exclusivamente das estruturas do Estado, mas, sim, como uma rede de relações de força constituída por diversos dispositivos, nos quais todos os indivíduos de uma determinada sociedade humana são, ao mesmo tempo, objetos e atores e pelos quais produzem-se conhecimentos de tais indivíduos e organiza-se o controle de suas atividades no intuito de aumentar suas forças, adestrá-los e até mesmo formá-los enquanto individualidades. Através de suas análises da constituição do sujeito ético na Antigüidade grega e greco-romana, abriu-se a possibilidade de pensar a constituição de uma ética, não a partir das preocupações que levaram os homens a instituir códigos jurídicos e morais atrelados às estruturas do Estado, mas a partir das práticas de ascese pelas quais se constituiu uma preocupação com o governo de si mesmo.

Foucault fez filosofia pesquisando a história daquilo que sabemos, das formas de poder sob as quais vivemos, na condição de sujeitos e assujeitados, e das nossas maneiras de nos conduzir em relação aos outros e a nós mesmos. Ele entendeu que essa maneira de filosofar não se constitui por um rompimento com os ideais do Iluminismo, mas se liga à própria atitude de um iluminista como Kant. Segundo Foucault, o desafio aberto pelo século XVIII é encontrar formas pelas quais se poderá, ao mesmo tempo, expandir e intensificar o poder (tecnológico, político e econômico) e a liberdade. Como se sabe, as investigações filosóficas de Kant procuraram estabelecer as condições nas quais o conhecimento, as ações morais e a apreciação estética podem ser organizados segundo princípios universais e necessários. Como crítico de seu próprio presente, Foucault foi levado a recusar sistematicamente os projetos de transformação política que pretenderam se sustentar sobre princípios universais e necessários porque, para ele, tais projetos não fizeram mais do que renovar tradições perigosas. No seu entender, o desafio que devemos enfrentar, na atualidade, é o de impedir que o crescimento do poder seja correlativo ao estreitamento das liberdades e o de determinar o que pode ser modificado em nossas maneiras de ser, pensar e agir. Na medida em que suas pesquisas estiveram orientadas para este ultrapassamento, acreditamos que elas podem ser compreendidas como intervenções políticas, articuladas por empreendimentos teóricos e práticos, que tiveram o presente como arena e como alvo. Intervenções que não derivam de uma doutrina, mas de uma ética. O trabalho que ora se inicia está inserido no projeto mais amplo de uma análise da trajetória intelectual de Foucault pela qual se possa determinar como se constituíram as

suas reflexões filosóficas no curso das pesquisas históricas que empreendeu. Por meio de tal análise, pretendemos saber até que ponto é possível se compreender aquelas pesquisas como um conjunto articulado e sistemático de preocupações organizadas, não por uma idéia global, mas por uma atitude ética orientada por um princípio crítico. Tomando-se em conjunto a diversidade dos problemas que as obras de Foucault propuseram à reflexão filosófica da atualidade, pode-se determinar alguns que atravessam toda a sua trajetória intelectual: em primeiro lugar, sempre se trata de refletir o presente através de análises históricas dos conhecimentos que têm por objeto o homem. Em seguida, trata-se sempre de uma preocupação com a verdade, na medida em que esta é normalizada e normativa¹⁰.

Estas duas preocupações se desenvolveram formando três vertentes marcadas por três momentos articulados entre si: a vertente do saber, a do poder e a do sujeito ético. Assim, pretendemos mostrar que, embora não seja possível encontrar um princípio de totalização para o conjunto das teorias de Foucault acerca das questões do conhecimento, do poder e da ética, é possível encontrar em suas pesquisas certas idéias que funcionam como fundamentos das explicações da constituição histórica das ciências humanas, das formas de poder da modernidade e das problematizações que a Antiguidade grega e greco-romana realizou sobre o governo de si. Entendemos que tais idéias podem ser analisadas sob o ponto de vista de suas exigências éticas. Além de A Arqueologia do Saber, de 1969, consagrado inteiramente aos problemas de método dos primeiros livros de Foucault, há, no interior das demais obras, textos onde ele discute os procedimentos metodológicos que nelas se aplicam. Com essas discussões, ele pretendeu estabelecer o que é peculiar às suas pesquisas e o que as diferencia de outras formas de análise da história. Também há depoimentos em formas de artigos e entrevistas nos quais Foucault procura esboçar alguns princípios de articulação para o conjunto de suas pesquisas. Por exemplo, em 1976, ele concedeu uma entrevista a Alexandre Fontana na qual afirma que o problema das relações entre o saber e o poder já estava presente em História da Loucura, de 1961, O Nascimento da Clínica, de 1963 e As Palavras e as Coisas, de 1966. Nos dois primeiros livros, tratava-se de saber que relações podem ocorrer entre a história de uma determinada ciência e as

¹⁰ Cf. MUCHAIL, Salma; A trajetória de Michel Foucault. In Extensão (Cadernos da PUC/MG), v. 1 B.H., 03/91. pp. 07-14.

estruturas políticas, econômicas e sociais de que ela é contemporânea. Já em As Palavras e as Coisas, tratava-se de “política do enunciado científico”:

“Neste nível não se trata de saber qual é o poder que age do exterior sobre a ciência, mas que efeitos de poder circulam entre os enunciados científicos; qual é o seu regime interior de poder; como e por que em certos momentos ele se modifica de forma global.”¹¹

Note-se que esse depoimento foi dado após a publicação de Vigiar e Punir, de 1975 e de A Vontade de Saber, de 1976, primeiro volume de História da Sexualidade. O objetivo de Vigiar e Punir era fazer

“uma história correlativa da alma moderna e de um novo poder de julgar; uma genealogia do atual complexo científico-judiciário onde o poder de punir se apoia, recebe suas justificações e suas regras, estende seus efeitos e mascara sua exorbitante singularidade.”¹²

A meta de A Vontade de saber era a de empreender uma “analítica do poder” que, recusando as concepções jurídico-discursivas, compreenderia o poder como

“a multiplicidade de correlações de força imanentes ao domínio onde se exercem e constitutivas de sua organização; o jogo que, através de lutas e afrontamentos incessantes, as transforma, reforça, inverte; os apoios que tais correlações de força encontram umas nas outras, formando cadeias ou sistemas ou, ao contrário, as defasagens e contradições que as isolam entre si; enfim, as estratégias que se originam e cujo esboço geral ou cristalização institucional toma corpo nos aparelhos estatais, na formulação da lei, nas hegemonias sociais.”¹³

¹¹ FOUCAULT, Michel; Verdade e Poder. in Microfísica do Poder; org. e trad. De Roberto Machado; Rio de Janeiro : Graal, 1979. pp. 7-14.

¹² Idem; Vigiar e Punir Nascimento da Prisão; trad. de Ligia M. Pondé Vassalo; 8. ed.; Petrópolis : Vozes, 1991. p. 26.

¹³ Idem; História da Sexualidade 1 A Vontade de saber; trad. de Maria Thereza de Albuquerque e J. ^a Guilhon de Albuquerque; 7. ed; Rio de Janeiro : Graal, 1988. p. 80.

Os procedimentos empregados em Vigiar e Punir e em A Vontade de Saber receberam o nome de **genealogia**, termo pelo qual Foucault procurou distingui-los daqueles que aplicou em suas pesquisas do conhecimento da loucura, da doença e das ciências humanas, aos quais chamou de **arqueologia**. Parece ter sido sua pretensão levar a cabo uma “genealogia do homem de desejo” pela qual se pudesse compreender como as pessoas, nas sociedades ocidentais, colocaram para elas mesmas a questão do seu comportamento sexual de modo que elas tenham se tornado não apenas agentes desse comportamento, mas, também, a matéria de que se constitui o próprio desejo e a consciência de ser portador desse desejo, isto é, como os homens passaram a se conceber como “sujeitos de desejo”. Tendo vindo à luz em 1984 com O Uso dos Prazeres e O Cuidado de Si, esse empreendimento não foi concluído em razão da morte de seu autor ocorrida naquele mesmo ano. Uma tal pretensão implicou a formulação de duas hipóteses genéricas: a primeira concebia que a obediência às normas morais codificadas sempre está associada a uma ética que é uma **ascese**, ou seja, uma prática modificadora de si mesmo, que implica, ao mesmo tempo, o conhecimento de si e a busca de uma sabedoria. A segunda supunha que, embora os códigos sempre estejam associados às práticas individuais de ascese, pode ocorrer, em algumas sociedades, que a constituição de uma moral do comportamento sexual deva sua constituição às técnicas de cuidado de si e às reflexões individuais da relação a si e aos outros, de onde surgem preceitos que os indivíduos dão a si mesmos como condição para a constituição de sua subjetividade. A formulação dessas hipóteses abriu a possibilidade para a realização de uma história genealógica pela qual se privilegia, não a análise dos códigos nem a comparação dos tipos de comportamento sexual, ou, ainda, as representações e as idéias sucessivas que se formularam sobre estes comportamentos, mas, sim, os modos pelos quais os homens colocaram para eles próprios, como problemas, o apetite sexual, o uso dos prazeres e a relação do prazer com a verdade, de tal modo que tenham se tornado senhores de seus desejos e das práticas por eles suscitadas. Desde A Vontade de Saber, tornou-se evidente para Foucault que a formação da **sexualidade** moderna foi determinada, em grande parte, pela pastoral cristã da **carne**, a qual se voltou, a partir do século XIII, para o controle dos indivíduos e a moralização dos costumes. O cristianismo, através de suas instituições e de seus preceitos, muito contribuiu para que a experiência moderna da **sexualidade** tenha se

tornado muito mais objeto de conhecimentos científicos, normas, códigos morais e práticas institucionais de assujeitamento dos indivíduos do que o campo para o uso da faculdade que os homens têm de assenhorear-se deles mesmos. Isso significa que não se poderia encontrar, na história da formação da experiência moderna da **sexualidade**, muita coisa sobre a constituição de si mesmo como sujeito. Por outro lado, recuando-se até aos últimos séculos da Antigüidade clássica e aos primeiros de nossa era, poder-se-ia encontrar inúmeros textos nos quais se desenvolveram reflexões e preceitos sobre o conhecimento, o exercício e a transformação de si com vista à aquisição da sabedoria e do autodomínio. Assim, a pesquisa genealógica da noção de sujeito anteviu, naquele período da história do Ocidente, um campo bastante fértil¹⁴.

A razão pela qual Foucault optou pela modificação de seu projeto inicial, segundo suas próprias afirmações, foi o fato de que, assim procedendo, estaria mais próximo da interrogação que, desde há muito tempo teria se esforçado em colocar. Tal interrogação assim se coloca:

“Através de quais jogos de verdade o homem se dá seu ser próprio a pensar quando se percebe como louco, quando se olha como doente, quando reflete sobre si mesmo como ser vivo, ser falante, ser trabalhador, quando ele se julga e se pune enquanto criminoso? Através de quais jogos de verdade o ser humano se reconhece como homem de desejo?”¹⁵

É preciso saber até que ponto as modificações de ordem metodológica permitem dar a essas pesquisas um princípio de coerência. Nossa hipótese é de que não se pode encontrar, nas obras de Foucault, tomadas em conjunto, um princípio de coerência que seja derivado dos cânones rígidos da linguagem, nos quais se exige a significação exata do que o autor quis dizer a partir de um sistema de pensamento formal e não-histórico. A região em que Foucault se coloca para formular os objetivos e os princípios metodológicos de suas pesquisas é anterior àquela na qual se organizam os princípios de formalização da linguagem e da ciência. Entendemos que, em todas as suas pesquisas, Foucault assumiu uma atitude ética através da qual determinou a natureza de seus objetos, as perspectivas

¹⁴ FOUCAULT, Michel; História da Sexualidade 2 O Uso dos Prazeres; trad. de Maria Thereza da Costa Albuquerque; Rio de Janeiro : Graal, 1985. P. 9-16.

teóricas que deveriam orientá-las e os procedimentos metodológicos que deveria utilizar segundo a necessidade de cada uma. O que caracteriza tal atitude não é a possibilidade de traduzi-la como único **princípio regulador**, mas a possibilidade de tomá-la como **princípio crítico**, isto é, como uma idéia que permite ao historiador colocar-se nos limites dos acontecimentos que determinam aquilo que nós somos, fazemos, pensamos e dizemos e daqueles que nos abrem a possibilidade de alterarmos as nossas atuais formas de ser, fazer, pensar e dizer.

*

* *

Como se sabe, portanto, em seus dois últimos livros, Michel Foucault propôs uma forma de abordagem da ética na qual a preocupação dos indivíduos com suas relações ao Eu, aos outros e à verdade se desenvolve não a partir das normas definidas pelos códigos jurídicos, morais ou religiosos, mas pelas práticas do exame e do cuidado de si exercidas por certos indivíduos no circuito de suas relações privadas. Ora, essa nova maneira de estudar a ética, embora continue a análise histórica dos sistemas de pensamento, representou um desvio importante da trajetória de reflexões que Foucault havia empreendido a partir de História da loucura. Antes do aparecimento de O Uso dos Prazeres e O Cuidado de Si, o livro de Foucault sobre a história da noção de doença mental era estudado sobretudo como uma análise crítica do estatuto científico da psicologia. Até então não se tinha prestado bastante atenção à proposição que nesse livro se faz de um problema concernente aos modos de se conceber a liberdade pelo pensamento ocidental. Tomando-se o próprio Foucault como o melhor comentador de seus livros, ver-se-á que esse problema tornou-se mais vigoroso, no interior de História da loucura, após a publicação daqueles que foram os seus dois últimos livros. Com o intuito de ressaltar esse aspecto até aqui insuficientemente explorado, procurarei mostrar que História da loucura é um trabalho impulsionado pelo élan de resgatar o valor da desrazão

¹⁵ Idem; p. 12.

como elemento vivificador e subversivo da cultura; valor cujo resgate nos parece fundamental para uma reflexão atual do sujeito ético. No mesmo sentido, procurarei mostrar que o próprio Foucault pretendeu, com esse livro, fazer uma séria intervenção no quadro dos debates que se travaram no pensamento moderno em torno das ciências humanas enquanto formas eficazes de acesso ao conhecimento do homem. Com essa intervenção, ele revelou o kantismo como o nó do qual o pensamento contemporâneo não consegue se desembaraçar. Para se compreender a importância dessa intervenção, acredito ser necessário, senão a apresentação de um quadro desse debate, ao menos a análise de alguns problemas que constituem o campo discursivo da filosofia atual. Da fenomenologia ao estruturalismo, a filosofia contemporânea patinou em uma discussão sobre a forma mais eficaz de acesso ao conhecimento do homem justamente porque ela se deixou levar por um mal-entendido. Na origem desse mal-entendido, estaria a colocação em segundo plano da análise dos textos menores de Kant, como, por exemplo, a Antropologia do ponto de vista pragmático. Kant apresentou esse texto como uma formulação inicial da idéia de uma ciência do homem com vistas não à compreensão definitiva e objetiva da natureza humana, mas à definição de princípios para o uso da razão na vida prática. Apesar de extremamente audaciosas, as conclusões de Kant sobre a essência da natureza humana não chegam a estabelecer qualquer lei para os fenômenos do comportamento. Nesse domínio, Kant reconhece a soberania absoluta da liberdade. Mediante o desprezo desse aspecto da obra de Kant, a filosofia contemporânea e as ciências humanas lançaram-se a tomar o homem como objeto inesgotável de conhecimentos e fundamento último de todo saber possível, como estrutura de objetivação da liberdade e instância jurídica oposta a toda forma de determinismo. Com Merleau-Ponty, a partir de As Aventuras da Dialética e com Lévi-Strauss, esse mal-entendido parece ter começado a se desfazer. Com História da loucura, Foucault parece ter feito, à sua maneira, o diagnóstico do impasse no qual a filosofia contemporânea se encontrou em razão do prestígio que ela concedeu ao kantismo sem ter prestado atenção à distinção que Kant estabeleceu entre o caráter empírico e o caráter transcendental do homem. Confirmado em As Palavras e as Coisas, esse diagnóstico abriu uma nova perspectiva para as pesquisas da constituição histórica do pensamento atual e dos problemas éticos que lhe são propostos. Parece-nos que Foucault desenvolveu de forma original uma problemática formulada anteriormente pelo autor de A

Estrutura do Comportamento. Não queremos sugerir com isso que os liames do primeiro com a epistemologia francesa sejam menos importantes do que suas relações com a fenomenologia, nem que esta tenha tido uma influência determinante sobre suas idéias, mas lembrar o clima no qual se escreveu História da loucura, ainda que não se desconheça que o autor desse livro tenha pretendido se livrar da filosofia que predominava na França dos anos 50¹⁶. A análise da história do aparecimento da psicologia permitiu a Foucault mostrar como a formação de um conhecimento objetivo do homem participou de um movimento mais amplo da história do pensamento ocidental pelo qual se fez a reestruturação dos fundamentos dos valores éticos que vigoraram nas sociedades européias desde a Renascença até a Idade Clássica. Mediante essa reestruturação, a noção de liberdade forjada na época da Revolução francesa veio a exercer na vida prática moderna um papel ambíguo concernente ao reconhecimento da soberania dos indivíduos sobre suas próprias ações.

Ao iniciar o seu ensaio sobre a consciência do Mal, Alain Badiou nos explica que, na Antigüidade, a ética era, para os gregos, uma preocupação com a maneira de conduzir a existência pessoal segundo uma determinada concepção do Bem e que, na época moderna, ela diz respeito às ações do indivíduo frente aos códigos morais, jurídicos e normativos¹⁷. A tese de Badiou consiste na afirmação de que, em nossa época, a ética se sustenta em certas idéias, como a de direitos humanos, por exemplo, que se caracterizam pelo negativismo: direito do indivíduo a não ser molestado em sua integridade física, moral ou intelectual, direito a não ser discriminado por causa de seu sexo, de sua raça ou de seu *status* social. Uma vez que o Mal é aí concebido como ausência de plenitude (o anormal, o associal, o terceiro mundo como figuras do Mal), trata-se de uma concepção niilista da ética: a ética enquanto recusa e como negação sistemática do Mal, de sua origem e de sua potencialidade positivas. Com a intenção de combater a ética dos direitos humanos e seu niilismo, Badiou nos propõe uma ética da verdade onde o Bem, assim como o Mal, deve ser concebido como algo inerente à existência humana. De certo modo, esse tipo de crítica à ética que vigora em nossa época emergiu com as obras de Merleau-Ponty, Lévi-Strauss, Althusser, Lacan e Foucault. Após os acontecimentos nos quais se diagnosticou o

¹⁶ Idem; *L'Intellectuel et le pouvoir*, in *Dits et écrits IV*, p. 750.

¹⁷ BADIOU, Alain; *L'éthique. Essai sur la conscience du Mal*, Paris : Hatier, pp. 45.

desaparecimento das ideologias como horizontes da história das sociedades modernas, a idéia de direitos humanos tornou-se para os Novos Filósofos, como André Glucksman, por exemplo, o marco zero para a formulação de uma ética universal. Ora, a reflexão sobre a possibilidade de uma ética, para Foucault, constitui a continuação da tentativa iniciada na época de Kant, isto é, na época do Iluminismo, de se responder à pergunta concernente à atitude que é preciso adotar, no presente, diante da história. “O que é possível pensar?”, “O que é preciso fazer?”, “O que é possível esperar?”. Estas são as questões frente as quais o pensamento moderno se vê obrigado, ao mesmo tempo, a formular e a responder permanentemente. Isso porque a determinação do sentido que se atribui à modernidade, enquanto ponto de cruzamento da história com o presente, exige a definição das relações do indivíduo à verdade (enquanto sujeito de conhecimento), à ordem política na qual ele vive (enquanto sujeito moral) e a ele mesmo (enquanto sujeito de desejo). De modo geral, a filosofia moderna não aceita mais a possibilidade de se formular uma ética a partir de princípios metafísicos. Por outro lado, ela tentou construir um conjunto de princípios definidos a partir da análise das diversas dimensões da existência humana. Princípios pelos quais se procurou assegurar, ao mesmo tempo, a vida, a integridade e o desenvolvimento econômico e cultural de todos os homens. Esses princípios são os direitos humanos. Ora, essa idéia implica a concepção da humanidade como uma comunidade de indivíduos racionais, livres, com interesses particulares diversos e mesmo opostos, mas tendentes à realização de um fim comum, a saber, a organização de seus atos e de suas relações segundo a razão. O consenso geral admite que a condição para a realização desse fim é a liberdade: liberdade de pensamento, liberdade de expressão, liberdade de ação. Essas noções, contudo, derivam da formação de um saber que tomou o homem como campo privilegiado da reflexão filosófica. A ética que nele teve origem constituiu um modo de se estabelecer uma relação entre a existência individual, a existência coletiva e a razão, entendida como dimensão transcendental do homem. Podemos encontrar os fundamentos dessa noção de liberdade em Kant ou em Hegel. De um ponto de vista de uma história linear e evolutiva da filosofia, esses pensadores aparecem como momentos de um extremo aperfeiçoamento da fundamentação dos princípios de uma ética universal. Mas, de um ponto de vista no qual a história da filosofia se constitui como uma dispersão de acontecimentos, eles representam uma solução de

continuidade no modo pelo qual o pensamento clássico, desde Descartes, articulava as relações do sujeito consigo mesmo, com a verdade, as instituições políticas e a comunidade. Deste ponto de vista, a liberdade não é uma noção válida por sua própria inteligibilidade, ela se constituiu de diversos modos em diferentes sistemas filosóficos e adquiriu diversos sentidos práticos de acordo com as formas sociais e políticas nas quais foi inserida. Ora, nosso trabalho também pretende ser uma reflexão sobre a possibilidade de uma ética em nossa época. Supomos que a noção de liberdade se constituiu no pensamento moderno a partir de uma antropologia. Tal suposição se funda nas pesquisas de Foucault da formação histórica do sujeito e das ciências humanas. Acreditamos que, em História da loucura, seu autor nos mostra como a formação de um conhecimento positivo do homem definiu os limites e as condições de aparecimento da moderna noção de liberdade, isto é, o modo pelo qual hoje os indivíduos se relacionam com eles mesmos, com a verdade, o poder político e os outros. A análise desse livro nos permitirá a compreensão do pensamento de Foucault como uma crítica dos fundamentos antropológicos da moral que vigora na cultura moderna e como uma tentativa de pensar a liberdade fora dos parâmetros da antropologia.

Sabe-se o quanto são frequentes, em Foucault, os jogos com a interpretação de seus livros. Um dos registros de sua postura face a esse problema encontra-se no prefácio à segunda edição de História da loucura. Trata-se de um paradoxo. Segundo Foucault, um livro deve ser tomado como **discurso** e, não, como **texto**. Um texto se oferece à exegese enquanto um discurso pretende intervir no quadro de uma luta, de um combate. Com isso, o autor não quis fixar o sentido de seus escritos, mesmo que, aparentemente, tenha decretado a maneira “correta” de sua abordagem. Apesar disso, esta “ordem” é apenas uma forma de inscrever História da loucura no debate em que seu autor pretendeu intervir e de dizer de que modo tal intervenção se realizou. O que esse livro veio a ser, entretanto, foge ao controle de quem o escreveu. Assim, aquele prefácio é uma forma de dizer que o assunto não está esgotado, que a intervenção do filósofo não é a única possível e que ela é sobretudo política. Além disso, é uma forma de dizer uma vez mais que a verdade da loucura se encontra na história e que é somente com o recurso à investigação

histórica que se pode dizer alguma coisa concernente ao que dela se faz, se pensa ou se imagina.¹⁸

¹⁸ FOUCAULT, M.; *Préface*. In *Dits et écrits I*, pp. 159-166.

Capítulo I

O *êthos* de História da loucura

No prefácio na edição de 1980 de *Humanisme et terreur* (Humanismo e terror), de Merleau-Ponty, Claude Leffort afirma que, no período imediatamente posterior à Segunda Guerra Mundial, viu-se crescer na Europa uma nova espécie de intelectual, o progressista, o qual se considerava ligado ao Partido Comunista por laços muito estreitos. O próprio Merleau-Ponty, apesar de investigar questões que outros pretendiam abafar, foi atraído pelo modelo soviético. Esses intelectuais tiveram de enfrentar um dilema com o aparecimento das denúncias de torturas, deportações e perseguições políticas, do desenvolvimento de uma classe social economicamente privilegiada e da expansão imperialista da União Soviética. A certeza de que o comunismo representava, em oposição ao “humanismo abstrato” das democracias liberais do Ocidente, o meio pelo qual a humanidade deveria realizar os valores universais das civilizações foi abalada pelo crescimento acentuado, naqueles anos, das testemunhas que confirmavam a farsa dos processos de Moscou. Enquanto *Humanisme et terreur*, de 1947, constitui um documento marcante da crise de consciência que atravessou a filosofia francesa, *Les aventures de la dialectique* (As aventuras da dialética), de 1955, é uma revisão das primeiras teses políticas de Merleau-Ponty e o ato de seu rompimento com o marxismo. Mas esses dois livros não formam apenas um conjunto de argumentos a favor e contra o comunismo. Eles constituem a trajetória de uma reflexão do sentido da história universal e do papel que os homens assumem em relação ao curso que ela deve tomar. Como se sabe, o marxismo pretendeu ser a teoria da classe operária, concebida como agente portadora dos valores universais do homem. O interesse pela colocação em prática das teses marxistas marcou o liame da reflexão filosófica de nossa época com os fatos que constituem o presente. Os intelectuais progressistas, a fim de não porem abaixo os seus ideais, relutavam em tomar conhecimento do que se passava na União Soviética, relutavam em reconhecer a veracidade das denúncias das vítimas do stalinismo e minimizavam a expansão do poderio militar soviético¹. O exame do que se passa realmente no mundo atual revelou-se,

¹ Cf. LEFFORT, Claude; *Introduction*. In MERLEAU-PONTY, M.; *Humanisme et Terreur*; Paris : Gallimard, 1980.

para Merleau-Ponty, o meio necessário para a avaliação dos laços do homem com a história. A experiência parece ter mostrado a ele que não basta se fiar em um modelo de regime político para se decidir em favor de uma determinada causa e acreditar que, após a realização de um movimento revolucionário, o curso necessário da história acabará por justificar os excessos e os erros de seus atores. Do mesmo modo, parece-nos que, nos anos 90, a proposição de uma ética da verdade por Badiou, corresponde a um apelo à reflexão de uma ética possível que se enraíze nos acontecimentos da atualidade. Na medida em que a visão humanitária da “ideologia da ética” se submete ao reino abstrato do direito, ela renuncia, segundo Badiou, à capacidade que a espécie humana possui de participar e entrar no devir de algumas verdades eternas, a única capacidade pela qual nós podemos nos distinguir dos animais predadores. Assim, um conceito admissível de ética deveria se subordinar à máxima “Continuar!”, isto é, ao devir das verdades enquanto acontecimentos:

“Continuar a ser este ‘alguém’, um animal humano como os outros, que, contudo, se descobriu tomado e deslocado pelo processo de acontecimento (*événementiel*) de uma verdade. Continuar a tomar parte deste sujeito de uma verdade que aconteceu de nos tornarmos.”²

Tanto os marxistas quanto os Novos Filósofos carregam consigo a preocupação de tornar realidade o ideal de um mundo onde o homem seja reconhecido pelo homem, isto é, onde todos os indivíduos da espécie humana sejam tratados como seres capazes de ultrapassar a condição de simples animais. Se, entretanto, Merleau-Ponty e Badiou os censuraram, foi pelo fato de que aqueles intelectuais entretiveram com o presente uma relação baseada em princípios que apenas sobrevoam os acontecimentos; princípios que não são confirmados pelo crivo da experiência ou, como diria Merleau-Ponty, não são aceitos pela história, embora pretendam orientá-la. No cerne dessa preocupação, está o problema da liberdade, o qual, em nosso entender, é visado, em História da loucura, através da problematização de alguns dos conhecimentos que a fenomenologia supunha adquiridos, como uma das contradições fundamentais do pensamento contemporâneo. A modernidade, segundo Foucault, se caracteriza menos como uma época ou uma fase de

² BADIOU, A. op. cit. p. 78.

desenvolvimento da história do que como uma atitude em face dos acontecimentos que a constituem. A interpretação da história como processo de evolução da humanidade, tal como o Iluminismo a empreendeu, é uma forma característica dessa atitude. Ela tem como desafio a solução da contradição entre o aumento crescente do poder do Estado e a possibilidade de expansão da liberdade individual, contradição que tende a se intensificar pela multiplicação dos conhecimentos técnicos através dos quais a ciência permite tanto o fortalecimento do poder político quanto a diversificação das possibilidades dos indivíduos de exercerem suas liberdades³. Mas a atitude da modernidade também se caracteriza pela investigação daquilo que emerge no presente como uma diferença em relação ao passado e que marca o que é específico à atualidade. Assim, Kant definira o movimento Iluminista como uma saída e não como um momento - o acabamento - pertencente a um processo universal regulado por um princípio interior: uma saída do estado de “menoridade”, pelo qual se entende o estado de submissão de nossa vontade a uma determinada autoridade nos domínios onde o uso da razão é exigido. O Iluminismo, para Kant, é, ao mesmo tempo, um acontecimento, um processo do qual os homens participam conjuntamente e uma obrigação pessoal do indivíduo, uma tarefa que exige dele a audácia de saber. Deve-se notar que o texto de Kant sobre o Iluminismo, segundo Foucault, é o que, no domínio da filosofia, introduziu na história do pensamento moderno a reflexão do acontecimento que determinou aquilo que nós somos, pensamos e fazemos hoje. Por esta razão, essa reflexão permanece sendo aquela em torno da qual a filosofia continua a girar. Ora, o Iluminismo, ou Esclarecimento, é, assim, visto como uma transformação do presente que os homens realizam através de uma mudança operada por eles sobre eles próprios, pois os mesmos são, segundo Kant, os únicos responsáveis pelo estado de “menoridade” no qual se encontram. Esta definição kantiana não explica todos os acontecimentos políticos, sociais e econômicos que, por diversas razões, constituíram o movimento Iluminista. Além disso, ela carrega consigo, entre outras limitações, a ambigüidade no emprego da palavra “humanidade” (*Menscheit*). Em seu texto, esse termo pode se referir tanto ao conjunto da espécie humana quanto à essência do ser humano. O que nos leva à questão de saber se a saída do estado de “menoridade” concerne a esta ou àquela. Em todo caso, o texto de Kant representa, segundo Foucault, um documento que registra o aparecimento,

³ Cf. FOUCAULT, M.; op. cit.; pp. 575-576.

no pensamento moderno, da reflexão do presente enquanto problema filosófico. Se o presente constitui um problema que tem de ser enfrentado pelo pensamento, isso se deve ao fato de que ele é percebido como uma situação insatisfatória ou intolerável. O que se apresenta como tal, na atualidade, talvez ainda seja a condição de menoridade dos homens, isto é, a submissão de seu entendimento, de sua consciência e de sua maneira de administrar seus desejos a uma determinada autoridade. Sair do estado de menoridade é uma atitude ao mesmo tempo ética e política. Ética, porque se trata de agir sobre si mesmo para livrar-se dessa submissão, uma vez que são os próprios homens que, por falta de coragem e por preguiça, permanecem ou se colocam sob a tutela de outrem. Ética, também, porque a transformação de si mesmo, necessária para que nós nos liberemos dessa tutela, depende da proposição de alguns princípios que precisam valer tanto para o indivíduo quanto para a sociedade. Por isso mesmo, é uma atitude política: sair do estado de menoridade requer uma condição institucional conveniente, pois estar sob tutela não é nada mais do que cumprir, sem questionar, ordens de alguém que exerça sobre o tutelado a sua autoridade. Segundo Kant, uma situação institucional onde os indivíduos tenham saído ou estejam saindo do estado de menoridade supõe um regime político que faz a seguinte prescrição: “Raciocinai tanto quanto quiserdes e sobre o que quiserdes, mas obedeci!”. No entender de Foucault, essa condição nada tem a ver com o que se definiu, desde o século XVI, como “liberdade de consciência”. Trata-se, antes de tudo, de uma forma de coagir o uso da razão: tornar-se maior, para Kant, não significa fazer livre uso do entendimento em qualquer circunstância. Isso é o que se deduz de sua distinção de uso privado e uso público da razão. No primeiro caso, o ato de raciocinar deve estar submetido a uma finalidade particular, pois aí se tratam de determinadas situações em que o indivíduo está inserido em alguma instituição (na administração do Estado, no Exército, na Igreja, Etc.). Enquanto peça de uma determinada organização, ele pode fazer uso de seu entendimento, sob a condição de obedecer e de perseguir a sua finalidade específica. O uso público da razão, por sua vez, diz respeito à condição do indivíduo enquanto membro da espécie humana. Trata-se de raciocinar por raciocinar, de levantar questões em qualquer domínio e de conduzi-las livremente até o mais longe possível, publicamente. A liberdade, aqui, é uma das condições para se atingir a maioridade. Mas não é a única. É preciso que o indivíduo a exerça. Além disso, o exercício público dessa liberdade não o

leva, necessariamente, a agir segundo os ditames de sua consciência, pois, institucionalmente, os homens modernos tanto quanto os antigos precisam obedecer à Lei do Estado a fim de que este possa garantir o exercício da liberdade do uso público da razão: “Raciocinai, mas obedecei!”. Daí resulta que o uso público, universal e livre da razão, na medida em que é, ao mesmo tempo, a condição e o signo de que a humanidade está saindo de sua menoridade, exige também um pacto entre os indivíduos, enquanto elementos do conjunto da humanidade, e o Estado, enquanto instituição voltada para a satisfação dos interesses desse conjunto. Pacto que visa tanto à proposição de uma maneira de assegurar a obediência dos primeiros quanto a garantir a liberdade de pensamento. Ora, esse acordo consiste, tal como Kant o imaginou, na determinação de que o uso universal e livre da razão seja público. Com isso, acede-se à melhor maneira de garantir e de controlar a obediência das pessoas às leis do Estado. Em contrapartida, este compromete-se a formular leis que sejam conformes aos princípios da razão universal. O que, além de tornar mais fácil a aceitação dessas leis, estimula ao livre uso do entendimento⁴.

Deste modo, o presente é visto por Kant como o momento em que a humanidade está em vias de sair de sua menoridade. Neste sentido, a sua chegada justifica todo o trabalho investido nas três Críticas, pois trata-se do momento em que a razão se ajusta aos seus limites. Enquanto não houve esse ajuste, o uso da razão se fez à deriva, perdendo-se na ilusão do dogmatismo e da heteronomia, que representam as condições nas quais a consciência não pode adquirir sua autonomia. Foucault nos lembra, em sua análise, que é mediante a Crítica que o uso da razão se torna legítimo, já que, com ela, o entendimento se vê obrigado a restringir sua ação aos limites de suas condições de possibilidade. - O que é, pois, o uso legítimo da razão senão o seu exercício liberado de todo constrangimento que não venha dela própria? Por outro lado, o uso universal, livre e público da razão é, antes de tudo, o exercício da crítica, a perseguição, em todos os domínios possíveis, da liberação do conhecimento de todas as regras que não se originem no próprio entendimento -. A Crítica é, assim, o trabalho de aquisição da maioridade pelo entendimento e, por isso mesmo, o que lhe permite determinar o que é possível pensar, o que é preciso fazer e o que é possível esperar. Tomado, então, como o documento que insere a reflexão do

⁴ Cf. op. cit.; pp. 565-567.

presente no trabalho da crítica do devir histórico do entendimento, o texto de Kant acerca do Iluminismo é, para Foucault, um anúncio daquilo em que consiste a atitude de modernidade. Mas, o que Foucault entende por “atitude”? Deixemo-lo falar por si próprio:

“Por atitude, eu quero dizer um modo de relação frente à atualidade; uma escolha voluntária que é feita por alguns; enfim, uma maneira de pensar, sentir, uma maneira, também, de agir e de se conduzir que, ao mesmo tempo, marca uma pertinência (*appartenance*) e se apresenta como uma tarefa. Um pouco, sem dúvida, como aquilo que os Gregos chamavam de um *ÊTHOS*.”⁵

Ora, ainda que a resposta de Kant à questão do Iluminismo seja tomada como um ponto de partida para a definição da atitude de modernidade, ela não representa, para Foucault, a mais interessante. A obra de Baudelaire, em troca, pareceu-lhe uma referência quase obrigatória, já que se considera esse escritor uma das consciências mais agudas do século XIX. Citando o artigo *Le peintre de la vie moderne* (O pintor da vida moderna), Foucault nos mostra que tipo de relação com a atualidade Baudelaire exigia daqueles pintores que pretendiam ser modernos: em primeiro lugar, é preciso sustentar uma vontade de “heroicizar” o presente, isto é, de apreender, na fugacidade do momento atual, o que ele possui, nele mesmo, de eterno. “Nós não temos o direito de desprezar o presente!”, prescreve o artista. Em segundo lugar, esse preceito não pode ser tomado como uma pretensão de sacralizar a novidade emergente, mas como um exercício, um jogo da liberdade com o real, onde este é, ao mesmo tempo, respeitado e violado. A terceira característica da atitude de modernidade, segundo Baudelaire, diz respeito ao tipo de relação que é preciso estabelecer a si mesmo. Ao contrário do que prescreve Kant, para quem a aquisição da maioria corresponde à plena realização da essência humana, ou daquilo que cada indivíduo é em sua verdade essencial, o trabalho sobre si mesmo prescrito por Baudelaire é um ascetismo que tem por objetivo a elaboração permanente de si mesmo, de seu corpo, de seu comportamento, de seus sentimentos, de suas paixões, enfim, de toda sua existência, a partir de uma revolta do homem contra ele próprio, uma não aceitação de si tal como este “si” existe atualmente. A quarta e última característica dessa atitude frente

⁵ FOUCAULT, M.; *Qu'est-ce que les lumières?* In *Dits et écrits IV*. P. 568

ao presente consiste em conceber que a sensibilidade e a atenção voltadas para a atualidade, tanto quanto os trabalhos de transformação do real e de si mesmo, não podem ser satisfeitas no seio da sociedade nem no âmbito político, mas apenas no campo da arte⁶.

Ao fazer a análise do texto de Kant sobre o Iluminismo, Foucault procurou reativar aquilo que, aos seus olhos, constituíra o núcleo central do ideal do Esclarecimento. A razão pela qual não devemos esquecer que o mesmo não foi apenas um movimento de intelectuais, mas uma série de acontecimentos marcados por transformações sociais, pelo aparecimento de novas instituições, pela reorganização dos sistemas econômicos e políticos, pela formação de novos saberes, assim como pela modificação das relações individuais, é que esses acontecimentos determinaram, em grande parte, aquilo que nós somos, pensamos, sentimos, dizemos e fazemos atualmente. Por isso, quando hoje nós tomamos o presente como objeto de reflexão, é inevitável que retomemos os problemas formulados inicialmente pelo Iluminismo. A explicação kantiana não resume toda a diversidade que caracterizou o processo real e histórico do Iluminismo. Do mesmo modo, as características da atitude de modernidade definidas por Baudelaire não podem ser concebidas como representativas da totalidade das formas de relação com o presente que surgiram sob a inspiração iluminista. Apesar disso, Foucault entendeu que essas duas referências chamam nossa atenção para um tipo de questionamento filosófico novo através do qual se passou a problematizar as relações entre o progresso da verdade e o alargamento da liberdade como um processo histórico e como uma tarefa coletiva e individual.

Assim como Kant procurou apresentar as razões de seu trabalho, a partir das questões que os acontecimentos sociais do final do século XVIII propuseram aos intelectuais, Foucault parece nos dar, a partir de questões constituidoras da atualidade, em linhas gerais, os elementos metodológicos, teóricos e práticos que nortearam suas pesquisas. Com isso, ele procura mostrar que essas pesquisas, assim como todo o esforço intelectual empregado em nosso século para a compreensão e transformação do presente, se enraízam na maneira de filosofar inaugurada pelo Iluminismo e nas questões que este formulou. A constatação desse enraizamento é o ponto de partida para uma reflexão do papel do intelectual na vida moderna. Aliás, o próprio texto de Kant pode ser lido como

⁶ cf. op. cit. pp. 568-571.

uma análise da atitude dos intelectuais frente ao curso das relações entre o progresso da ciência, o fortalecimento das estruturas políticas e econômicas e o crescimento das liberdades individuais que eclodiram em sua época. Entretanto, segundo Foucault, não basta que se reconheça no Iluminismo o acontecimento pelo qual o nosso ser histórico foi determinado. O problema - “O que é o Iluminismo?” - permanece aberto. Isso significa que todas as questões que determinaram a formulação dessa pergunta continuam, em nossos dias, a se fazerem ouvir: o crescimento das capacidades através do progresso da ciência e da tecnologia permanece como uma perspectiva aberta para a expansão da liberdade. Apesar disso, as formas de poder, os sistemas econômicos e as instituições morais, religiosas ou filantrópicas que se beneficiaram desse crescimento, em nosso século, contribuíram muito mais para limitar e tolher a liberdade dos indivíduos do que para expandi-la. Diante disso, um exame do papel do intelectual moderno não pode se limitar a reativar a fidelidade do pensamento atual aos elementos de doutrina do Esclarecimento. Isso, a filosofia de nosso século já o fez, conclamando os intelectuais a se posicionarem a favor ou contra os ideais daquele movimento. Segundo Foucault, essa atitude é, na verdade, uma forma de submissão do pensamento a uma chantagem simplista e autoritária, onde o tipo de racionalidade inaugurado na época das Luzes, o fascínio dessa época pela ciência enquanto forma de acesso do sujeito a sua autonomia, é visto por uns como um Mal e, por outros, como um Bem. Do mesmo modo, a tentativa de se retomar, no século XX, os ideais do Iluminismo mediante sua inserção em uma dialética da história de onde emergiriam efeitos benéficos, mas, também, nocivos para a cultura, não é, para Foucault, uma maneira bem sucedida de se escapar àquela chantagem. O enraizamento de nossas formas de pensar, conhecer e agir no Esclarecimento exige, a seu ver, não um resgate do princípio de racionalidade que estaria incrustado no coração desse movimento intelectual, mas a reativação de seu *êthos* através do empreendimento de uma série de pesquisas visando à análise dos acontecimentos que, a partir do século XVIII, determinaram a constituição de nosso ser histórico. Mas isso significa, tendo em vista a recusa de se orientar essas pesquisas segundo o princípio de fidelidade doutrinária, que o problema não será definir nossa identidade ao Iluminismo, mas determinar quais são os

“limites atuais do necessário”, ou seja, o que não é mais indispensável para que transformemos a nós mesmos em seres autônomos⁷.

Esse *êthos* requer, além disso, o firme propósito de não se confundir o tema do humanismo e o programa do Esclarecimento. Para Foucault, o Esclarecimento, enquanto acontecimento histórico que abrangeu uma série de transformações sociais, econômicas, políticas, científicas, morais e religiosas, se distingue e mesmo se opõe ao humanismo enquanto preocupação recorrente do pensamento europeu. O humanismo recobriu, ao longo da história ocidental, uma multiplicidade de correntes filosóficas distintas e até mesmo contrárias umas às outras. Todas, porém, precisaram se apoiar em alguma definição da essência humana. Nesse aspecto, o Iluminismo se situa no pólo oposto a essas correntes, já que não se apoia necessariamente em qualquer concepção do homem oriunda da religião, da política ou da ciência. Assim, por se mostrar uma temática demasiadamente flexível, diversa e inconsistente, o humanismo não pode servir de eixo para a reflexão atual do Iluminismo. Em seu lugar, Foucault propôs que a reativação do *êthos* de modernidade se dê pela aplicação do princípio de uma “crítica e uma criação permanentes de nós mesmos”⁸.

Podemos considerar que a reativação desse *êthos* de modernidade é, de fato, a atitude de Foucault diante da questão proposta pelo Iluminismo em torno da correlação entre o progresso da verdade e a expansão da liberdade. Ela possui, portanto, as seguintes características negativas: crítica daquilo que nós somos, dizemos e fazemos, que se recusa a se ligar ao Iluminismo através de uma fidelidade doutrinária; ontologia histórica de nós mesmos, que se furta a tratar as nossas limitações atuais como definitivas e, em troca, se propõe a ressaltar os pontos de possibilidade de ultrapassamento desses limites. Positivamente, as características desse novo *êthos* são as seguintes: primeiro, na medida em que se trata de uma atitude limite, ela consiste em inverter o trabalho da Crítica kantiana. Se esta se propunha a estabelecer os limites além dos quais o conhecimento, para ser universal e necessário, não deveria prosseguir, a crítica foucauldiana propõe-se a verificar naquilo que é considerado, em nossos dias, universal e necessário, o que pode haver de histórico, contingente e arbitrário e que, portanto, pode ser ultrapassado. Trata-se, como a Crítica

⁷ Cf. op. cit. p. 572.

⁸ Idem; pp. 575-576.

kantiana, de analisar as estruturas do conhecimento e, portanto, de investigar o problema da constituição do sujeito. Entretanto, essa crítica não é transcendental, pois não se ocupa com os princípios universais e necessários do conhecimento e da ação moral. Ela é, segundo Foucault, arqueológica em seu método e genealógica em sua finalidade. O entendimento é abordado por essa crítica através da análise dos discursos que articulam aquilo que somos, dizemos e fazemos, os quais são tratados como acontecimentos históricos e não como formas derivadas de estruturas universais e necessárias. Daí o seu aspecto arqueológico. O uso prático do entendimento é aí tratado, não como a determinação do que nos é impossível conhecer ou fazer, mas como o campo no qual o trabalho indefinido da liberdade deve ser permanentemente relançado para o horizonte mais distante e mais largo possível. Enquanto essa crítica toma como ponto de partida e como perspectiva a contingência de nosso ser histórico, ela é, portanto, genealógica. Em segundo lugar, o *êthos* que atravessa o conjunto das pesquisas de Michel Foucault e que representa, para ele, a maneira mais apropriada de se pensar o presente consiste em colocar sob a prova da realidade e da atualidade os resultados das investigações históricas e críticas através das quais visa-se a compreender a ligação entre o que, hoje, nós somos, pensamos e fazemos e o espírito de modernidade criado pelo Iluminismo. O caráter experimental dessa atitude consiste em determinar as formas possíveis e desejáveis das mudanças de nossa realidade a partir do trabalho histórico-crítico pelo qual se faz o diagnóstico dos pontos em que ela não é mais conveniente. Isso implica renunciar a todos os projetos e promessas de transformação global e radical de nossa cultura e de nossa maneira de pensar que foram feitos pelos sistemas políticos de nosso século. No lugar desses projetos, essa ontologia histórica de nós mesmos deve ser correlativa a uma experimentação dos limites que nós podemos romper, a qual, segundo as palavras de Foucault, representa “um trabalho de nós mesmos sobre nós mesmos enquanto seres livres”⁹ :

“Eu prefiro as transformações muito precisas que puderam ocorrer a partir de vinte anos atrás em um certo número de domínios que concernem aos nossos modos de ser e de pensar, as relações de autoridade, as relações de sexos, a maneira pela qual nós percebemos a loucura ou a doença, eu prefiro essas transformações mesmo parciais que

⁹ Idem; pp. 571-577.

foram feitas na correlação da análise histórica e da atitude prática às promessas do homem novo que os piores sistemas políticos repetiram ao longo do século XX.”¹⁰

Por fim, além de se caracterizar como uma investigação histórico-crítica de nós mesmos e como um trabalho de nossa liberdade sobre nosso próprio ser, o *êthos* de modernidade pelo qual Foucault orienta, em seus escritos, sua relação com o presente se caracteriza pela especificidade de seu desafio e pela homogeneidade, sistematicidade e generalidade daquelas investigações. Ainda que essa postura renuncie à pretensão de aceder de uma vez por todas ao conhecimento e ao controle da totalidade do sistema que torna possível nosso entendimento e, além disso, reconheça que sua empresa é sempre parcial, local e, portanto, singular, limitada e condenada a ter que recomeçar o tempo todo, ela pretende ser apropriada para responder à questão que nos é sempre colocada, não apenas pelo Iluminismo, mas por toda a história da cultura ocidental: como realizar a promessa de um crescimento das capacidades tecnológicas de domínio sobre as coisas que seja simultâneo e proporcional ao crescimento da autonomia estratégica dos homens? As análises históricas mais recentes dão conta, ao contrário do que se imaginou no século XVIII, de que o domínio das coisas que resultou do avanço tecnológico na modernidade deu lugar à intensificação do poder tanto no campo político do Estado quanto no campo do controle das populações e dos indivíduos pelos sistemas de produção econômica e pelas instituições religiosas ou filantrópicas e mesmo as científicas, sem que isso tenha correspondido necessariamente ao crescimento da autonomia das consciências individuais. Assim, toda pesquisa que se pretenda uma análise do presente e das perspectivas de sua transformação deverá ter que enfrentar o desafio de desconectar os processos de intensificação do poder e os de crescimento das capacidades¹¹. O próprio fato de que essas pesquisas e essas experiências sejam sempre locais e parciais e que, por isso, elas tenham que renunciar à compreensão global de suas estruturas de possibilidade, exige que elas não se ocupem com as representações que os homens fazem deles próprios, mas, sim, com aquilo que eles fazem e com a maneira pela qual o fazem. A análise daquilo que eles fazem permitirá o acesso à forma de racionalidade pela qual eles organizam suas práticas,

¹⁰ Idem; pp. 575.

¹¹ Idem; pp. 575-578.

isto é, o aspecto tecnológico de sua existência. Já a análise da maneira pela qual eles o fazem permitirá a análise de seu aspecto estratégico, ou seja, permitirá a compreensão da forma pela qual os indivíduos reagem à organização formal desse sistema prático sob o qual vivem e a determinação dos pontos que eles simplesmente obedecem e dos que procuram modificar. O estudo desses conjuntos práticos caracterizados por uma vertente tecnológica e uma vertente estratégica determina, portanto, a homogeneidade dessas pesquisas¹². Ora, onde podemos encontrar esses conjuntos práticos? Eles se distribuem através de três grandes domínios: o das relações de controle das coisas pelo conhecimento, o das relações de controle dos outros e o das relações a si. Essa distribuição, na medida em que não é arbitrária e em que é um fato de qualquer civilização, garante às análises histórico-críticas aqui referidas a sua sistematicidade, pois, ainda que uma reflexão filosófica do presente exija um número indefinido de investigações históricas e respostas para uma série aberta de questões, toda análise que se pretenda uma ontologia crítica de nós mesmos terá que responder a estas questões:

“como nós viemos a nos constituir como sujeitos de saber? Como nós viemos a nos constituir como sujeitos e objetos de poder? Como nós viemos a nos constituir como sujeitos de nossas ações morais?”¹³.

Como se sabe, ao longo de sua trajetória intelectual, Foucault levou a cabo uma série de pesquisas sobre as relações entre a razão e a loucura, a saúde e a doença, o crime e a lei e sobre as experiências que nós fazemos de nós mesmos. Essas pesquisas têm em comum, entre outras coisas, o fato de se limitarem a recortes cronológicos e temáticos bem precisos e o de recorrerem sempre a um corpo de discursos e de práticas bem limitados, em resumo, são sempre pesquisas histórico-críticas bem particulares. Evidentemente, entretanto, que, em seu texto sobre a resposta de Kant à questão do Iluminismo, ele não se reporta somente a seus próprios trabalhos. Os traços gerais da atitude ressaltada por Foucault dizem respeito a uma série de pesquisas que, ao seu ver, precisam ser realizadas a fim de que a filosofia contemporânea possa refletir, ligando-se ao *êthos* iluminista, o

¹² Idem; p. 576.

¹³ Op. cit. p. 576.

presente e as transformações que se fazem necessárias em nossos modos de ser, pensar e agir. Ora, se esse conjunto geral de pesquisas acerca do saber, do poder e da ética abrange investigações sempre parciais e locais, isso não implica que elas não possuam uma certa generalidade. Porque esses domínios teóricos e práticos do conhecimento, das formas de poder e da conduta ética sempre foram recorrentes na história do pensamento nas sociedades ocidentais. A novidade dessa retomada da interrogação pelo sentido e a forma de nosso ser atual consiste em duas coisas: na suposição de que as formas de nossa existência naqueles domínios tecnológicos e estratégicos são figuras historicamente determináveis, e na hipótese de que foi uma certa forma de problematização que definiu seus objetos, suas regras de ação e seus modos de relação a si. Assim, na medida em que essa interrogação se desenvolve através de um estudo das formas históricas de problematização de questões de abrangência geral, ela escapa ao recurso das constantes antropológicas e ao das variações cronológicas exigidos pela busca de estruturas universais e necessárias do entendimento, sem, entretanto, abrir mão de sua dimensão de generalidade¹⁴.

A partir dessa análise do texto de Kant sobre o Iluminismo, chegamos a uma definição do tipo de pesquisa que constituiu a trajetória intelectual de Foucault. No lugar da concepção kantiana do Iluminismo como um processo pelo qual os homens, coletivamente e individualmente, atingem a maioridade, Foucault propôs o projeto de uma interrogação crítica e de uma experimentação permanente de nós mesmos como um trabalho lento e paciente da liberdade. Poderia dizer-se que esse trabalho teve, em História da loucura, um de seus momentos iniciais e que sua seqüência, na medida em que esta se deu através das séries de pesquisas publicadas por Foucault, constituiu uma vida filosófica caracterizada justamente pela atitude cujos traços foram acima explicitados. Por esta razão, entendemos que é legítimo supor que encontraremos naquele livro a coerência metodológica, teórica e prática correspondente ao *êthos* proposto por Foucault como a atitude mais conveniente para o restabelecimento da ligação entre a reflexão filosófica do presente, a consciência que o Iluminismo tinha de si mesmo e o espírito que o moveu:

¹⁴ Cf. op. cit. p. 577.

“A ontologia crítica de nós mesmos, certamente é preciso considerá-la não como uma teoria, uma doutrina, nem mesmo um corpo permanente de saber que se acumula; é preciso concebê-la como uma atitude, um *êthos*, uma vida filosófica em que a crítica do que nós somos é, ao mesmo tempo, análise histórica dos limites que nos são postos e prova de seu ultrapassamento possível.”¹⁵

*

*

*

Alguns psiquiatras ainda censuram os filósofos quando estes pensam a doença mental e não ajuntam ao conhecimento psiquiátrico qualquer informação objetiva. Eles os acusam de inventarem noções inteiramente vazias. De fato, Foucault não investigou a loucura da mesma maneira que os médicos o fizeram. Nem por isso ele desprezou os esforços de elaboração conceptual da medicina para catalogar os sintomas e as formas de manifestação daquelas doenças. Para ele, tal esforço exerceu um importante papel na constituição histórica das ciências que hoje tomam a loucura como seu objeto, mas não foi, porém, o único fator, nem o mais decisivo, para o aparecimento do conceito de doença mental. A ingenuidade, aparentemente, convém ao positivismo da medicina moderna, posto que ela lhe permite estabelecer a separação da natureza e da cultura como condição para a formação de um campo neutro de objetividade, isto é, um campo em que as doenças poderiam se mostrar sem máscaras, mas protegidas das interferências da opinião e dos interesses morais, políticos ou religiosos: um campo onde a conduta individual seja tomada como “fenômeno de natureza” e, não, como portadora de valores.

Ora, a psiquiatria entendeu, desde o seu início, que, assim como as afecções fisiológicas têm suas origens no funcionamento irregular do organismo, as afecções mentais, ou anomalias da conduta, são devidas ao mal funcionamento da estrutura das relações entre a vontade e o desejo. Uma das teses de Foucault é a de que essa estrutura não possui uma essência alheia ao tempo. Ele explica que, em nossa época, a psiquiatria deu a essa estrutura uma essência, criando, a partir dos domínios da fisiologia e da moral,

¹⁵ *Idem*; p. 577.

mecanismos de observação e grades de classificação dos elementos e das relações pelos quais ela se constituiu. No próprio discurso psiquiátrico se observa o deslizamento contínuo das “formas objetivas” das afecções mentais para o campo da censura moral. Ocorre o mesmo com as diversas modalidades de terapia que, desde Pinel até Freud, procuraram liberar a loucura e desalienar o louco. Para Foucault, nos discursos e práticas do saber moderno, onde a loucura é submetida ao controle da medicina, subsiste um certo esquecimento, o qual é determinante para nossa atitude face às relações da razão e da liberdade. Este esquecimento diz respeito à percepção da loucura. O escândalo causado pela presença do louco no espaço social foi eliminado pela ascensão do sonho da psiquiatria, cuja possibilidade se deu, segundo certos historiadores, pelo trabalho de Pinel. Esse sonho é o de estabelecer, de uma vez por todas, a essência da loucura como doença mental. Foucault demonstrou que o esforço para a descrição dos sintomas e a classificação das doenças mentais resultou na criação de uma infinidade de conceitos instáveis do ponto de vista epistemológico e invariavelmente plenos de elementos tanto da fisiologia quanto da moral¹⁶.

Os psiquiatras resistem a aceitar esse fato. Em troca, eles se colocam ao lado dos historiadores da psiquiatria que reconstituem a linhagem dos cientistas para aí descobrirem os primeiros esboços das definições modernas das doenças mentais. Eles esquecem os fantasmas e as quimeras que atravessam as representações das coisas no curso da história: é o preço que precisam pagar para dar à sua atividade o estatuto de ciência. A construção dos tipos patológicos pela psiquiatria afetou, na vida prática, o significado da liberdade e o da razão. Onde nos levaria, hoje, uma reflexão do papel do médico na cura dos doentes mentais, uma vez que se sabe, com Foucault, que, desde Pinel e Tucke, os furores e os delírios desses enfermos são controlados graças à autoridade moral e à firmeza do médico, mais do que por causa dos seus conhecimentos das neuroses e psicoses? Depois do aparecimento do livro de Foucault, a psiquiatria não tem mais o direito a esquivar-se de uma reavaliação do poder taumatúrgico do médico. O sonho da psiquiatria tornou-se possível graças a um esquecimento. Eis o primeiro argumento da crítica de Foucault à forma da experiência moderna da loucura. Entretanto, se ele procurou recuperar a verdade da história dessa ciência não foi por pretender encontrar um método mais eficaz para o

¹⁶ Cf. FOUCAULT, M.; *L'archéologie du savoir*; Paris : Gallimard, 1969. pp. 55-56.

conhecimento objetivo da loucura. Sua meta era a abertura do pensamento para que esta pudesse ser compreendida como um fenômeno mais amplo do que a doença mental.

Existe, em História da loucura, uma reflexão da ética que não pode ser deixada na sombra quando se julga esse livro como um dos grandes acontecimentos da filosofia contemporânea. Por um lado, essa reflexão sublinha a subordinação do homem moderno à normalização de suas inclinações e desejos (o que é denotado pela amplitude da influência da psicologia na cultura moderna), mas, por outro, ela é uma análise da noção de liberdade enquanto tema dos sonhos das sociedades ocidentais (sonho pelo qual se legitimou uma série de projetos de constituição política desastrosos para a própria liberdade). No centro dessa análise histórica da noção de doença mental e da psiquiatria, encontra-se o propósito de afrontar o estatuto dado pela Modernidade à razão. A partir da época de Hegel, a filosofia se voltou para a história como o leito sobre o qual o entendimento progride. Em suas análises, Foucault fez diversas “leituras” inusitadas de certos textos filosóficos, articulando-os aos movimentos de constituição, funcionamento e transformação de três diferentes formas historicamente determinadas de experiências da loucura. À concepção de uma história progressista da razão, na qual o aparecimento da psiquiatria é tomado como o coroamento da obra obstinada dos médicos para o aperfeiçoamento dos conceitos e o desvelamento dos fenômenos da doença, Foucault opôs três séries descontínuas de acontecimentos em que a loucura foi tomada em meio a problemas de naturezas diferentes, entre os quais a questão da doença mental nem sempre foi a mais destacada. A partir disso, veremos uma reflexão que, em nossa opinião, atravessa toda a trajetória intelectual desse filósofo como uma sorte de fio condutor ou, antes, como uma vocação de seus escritos para o projeto de uma intervenção filosófico-política no presente. Ora, o presente ao qual Foucault se refere é constituído por uma série de práticas sociais e formas culturais onde a definição do “homem são”, isto é, do homem razoável, é tirada do conhecimento positivo das diversas formas de doenças mentais, de perturbações do entendimento e de desvios de conduta; mas ele é constituído, também, pela contestação, através de lutas e pesquisas histórico-críticas dessas práticas e formas culturais e, principalmente, de obras de arte.

O eixo principal de História da loucura é o da formação da ciência psiquiátrica. Trata-se, sobretudo, de problemas de teoria do conhecimento. Porém, na medida em que

esse livro apresenta, também, um estudo do manejo dos indivíduos e das populações pelas instituições políticas, religiosas, morais e científicas, pode-se dar relevo àquele *êthos* acima referido e percebê-lo atravessando a investigação foucaudiana das condições históricas de possibilidade do conceito de doença mental. Mediante a forma de divisão cronológica utilizada em História da loucura, Foucault substituiu a suposição do progresso como leito *a fortiori* dos acontecimentos por uma concepção dialética do enfraquecimento das fontes da cultura. Em seu percurso interior, História da loucura traz consigo a tese de que a transformação da loucura em doença mental é uma decadência da cultura. No que concerne ao seu “fora”, o livro é uma intervenção no terreno institucional da ciência visando a produzir certos efeitos políticos. De onde vem a necessidade daquela crítica e dessa intervenção? Ela é suscitada pelas obras de Nietzsche, Nerval, Artaud e outros pensadores e artistas, assim como pelos quadros de Goya e de Van Gogh, todos tomados, em vista da história do pensamento ocidental, como acontecimentos nos quais a loucura se pôs em vivo confronto contra a forma de racionalização e mesmo de esterilização da cultura que estava em vias de se constituir. Essas obras parecem fazer reemergir, no pensamento moderno, uma verdade já considerada definitivamente ultrapassada. Elas fizeram reavivar a loucura enquanto experiência, isto é, como forma de saber, a mais profunda de todas, posto que diz respeito ao conhecimento essencial do mundo, da vida e da morte, da razão e da desrazão, da origem e do fim do mundo. Nessas obras, a loucura se apresentou como um fator de aproximação da consciência ao que existe de mais trágico no conhecimento da natureza e da condição humana. Uma tal consciência talvez tenha sido o que fez cada um de seus autores mergulhar no abismo da demência¹⁷.

Esse mergulho, designado enigmaticamente por Foucault como “ausência de obra”¹⁸, é incluído no campo da experiência moderna da loucura como o momento da alienação. Sabe-se a que ponto este conceito foi sobrecarregado de sentido na reflexão filosófica do presente. Ele exerceu seu papel no centro das análises das formas de organização política, econômica e social onde se encontra o diagnóstico de que os regimes de trabalho, as formas de poder e as instituições sociais desenvolvidas na modernidade são causas da abolição da capacidade de discernimento e de decisão dos homens. Além disso,

¹⁷ Cf. FOUCAULT, M.; *Préface*. In *Dits et écrits I*. p.161.

¹⁸ idem.

esse conceito possui significações ainda mais estreitas nos domínios da psiquiatria e do direito. Significações que lhe conferem a possibilidade de uma aplicação prática concernente à vida das pessoas e o torna mais eficaz do que uma categoria geral do pensamento. Para o psiquiatra, a alienação é um estado patológico, identificada por sintomas determinados e por formas essenciais nas quais são subtraídas ao doente a vontade e a capacidade de diferenciar o real e o imaginário. O direito concorda com a psiquiatria na concepção de que permanecem, no alienado, traços da condição humana, o que lhe faz partilhar com os não alienados as garantias fundamentais do homem. Todavia, com os conhecimentos e os trabalhos da psiquiatria, os juristas retiram dos alienados a capacidade real e legal de tomar decisões e de se autogovernar¹⁹.

Tendo em vista esse papel do conceito de alienação, poderemos dar relevo a uma das principais coisas vistas por Foucault em suas análises do presente, a saber, que o pensamento moderno sofre de um paradoxo. Por um lado existe uma fissura irremediável entre a razão e a loucura. Isso quer dizer que, apesar de ambas pertencerem ao homem, não se obteve, mesmo com todo o esforço da psicanálise, uma comunicação possível entre elas. Por outro lado, o conceito de alienação é a fonte de uma ambigüidade da relação do pensamento moderno com a loucura. Por seu intermédio, o homem é pensado, ao mesmo tempo, como *homo psicologicus* e *homo juridicus*. É verdade que, tanto no domínio da psicologia quanto no do direito, pode-se encontrar um grande número de afinidades entre elas, mas não se duvida de que uma seja a negação da outra e de que o aparecimento de uma é a destruição da outra. Para Foucault, a única coisa que tornou possível esta evidência foi o esquecimento, ou melhor, a subtração do saber cosmológico e trágico (compreendido, outrora, na loucura enquanto experiência) aos campos da visibilidade social e da legitimidade discursiva. História da loucura é uma análise da formação desse trabalho de esquecimento pelo qual se apagou a experiência em que, outrora, a loucura e a razão foram tomadas como formas da mesma natureza, que fizeram numerosas trocas e ofereceram reciprocamente impulsos e obstáculos. A história de onde a própria psiquiatria acredita ter saído não é pensada como um esquecimento, mas como uma abertura pela qual a consciência desvela um domínio de objetos que por muito tempo ela teria ignorado.

¹⁹ cf. FOUCAULT, M.; *Histoire de la folie*; Paris : Gallimard, 1961. pp. 531-535.

Foucault entendeu que uma tal concepção não permaneceria sólida depois de uma análise vertical de sua própria formação histórica²⁰.

Situando o sujeito na história, Foucault mostrou uma nova gênese da subjetividade, diferente tanto daquela analisada por Descartes quanto da que foi construída pela tradição hegeliana. Em História da loucura, encontramos diferentes tipos de subjetividade, todos resistentes à redução da consciência a uma única forma “normal”. As determinações econômicas e políticas, assim como as atitudes religiosas e morais, as sínteses científicas e as formulações filosóficas têm um peso considerável na origem de cada um desses tipos de subjetividade. Todavia, o que há de comparável entre as subjetividades que assombram os asilos, os hospitais, as prisões, as *petites maisons* ou os hospícios evocados por Foucault não é tanto terem sido como que os reflexos de suas épocas, mas o fato de terem sido construídas. A idéia de uma arqueologia das experiências da loucura nos sugere o élan de uma investigação da formação histórica destes tipos de subjetividade a partir dos traços que eles deixaram nos registros das práticas sociais, das instituições e das formas de normalização, religiosas ou jurídicas que os forjaram, uma investigação onde se recusa a noção de uma instância essencial da consciência da qual o acesso poderia ser dado seja pela pesquisa empírica seja pela análise dos elementos da linguagem discursiva. Isso não significa que aí se negue a existência positiva dessas formas de subjetividade, mas que se considera que elas tiveram lugar em épocas determinadas, mediante certas práticas de subjetivação, isto é, de fabricação de subjetividades. Práticas que abrangem tanto a sujeição dos indivíduos a certas instituições quanto a observação, a classificação e a formulação dos conceitos correspondentes, enfim, práticas que são formas de saber.

É evidente que hoje não se pode mais esperar o mesmo espanto que arrebatou os primeiros leitores de História da loucura. Mas ainda se vê aparecerem novas formas de censura ao livro de Foucault. Visa-se, em particular, à veracidade de algumas de suas afirmações sobre a história da psiquiatria. Apesar de todo o debate que se fez em torno do estruturalismo (onde as idéias de Foucault foram arroladas), ainda hoje se crê em uma natureza humana. Assim, embora o trabalho de Foucault tenha contribuído para a formação de uma nova perspectiva na qual o pensar não se limita a uma reflexão do

²⁰ Cf. FOUCAULT, M.; La folie n'existe que dans une société. In Dits et écrits I. pp. 167-169.

transcendental e do empírico, ainda vivemos no presente descrito em História da loucura. Nossa relação ao presente ainda é determinada pela busca de um fim comum a toda humanidade e pela luta contra o inconsciente. Isso significa que ainda não ultrapassamos o círculo antropológico que submete os indivíduos à normalização de seus comportamentos. Ora, a inflexão dada ao curso dos debates filosóficos modernos pela crítica à noção cartesiana de sujeito também mudou a forma de conceber a revolução copernicana operada por Kant no pensamento ocidental. Atento às mudanças paradigmáticas que se operaram em diversos campos de investigação, Foucault soube localizar, no domínio das ciências humanas, as relações conceituais e as pressuposições teóricas que lhe permitiram diagnosticar o conhecimento que nossa época formou sobre o homem como uma sorte de representação filosófico-moral mesclada à técnicas de observação e a procedimentos de formalização. Na origem dessa forma de conhecimento, segundo Foucault, reside a Antropologia de Kant. A importância desse filósofo para a época moderna seria, antes de tudo, devida à sua formulação de uma idéia de natureza humana na qual a condição de empiricidade e finitude pode ser transcendida. A partir de uma certa interpretação dessa idéia, a psiquiatria não apenas estabeleceu a diferença entre o sujeito normal e o anormal, mas, também, definiu os procedimentos necessários à desalienação dos doentes mentais.

Capítulo II

O Presente e a Filosofia

1. O que há de contraditório na noção de doença mental?

1. 1. O impensado teórico de História da Loucura

Quando se tenta defender uma tese sobre a contribuição de um pensador para a reflexão filosófica contemporânea, sempre se corre o risco de mistificá-lo. Ora, uma das constantes preocupações de Foucault foi a de evitar que suas pesquisas viessem a se tornar uma doutrina com pressupostos inquestionáveis. Por esta razão, é preciso reconhecer o valor do artigo de Pierre Macherey, intitulado *Aux sources de l' 'Histoire de la folie' une rectification et ses limites*¹ (Nas origens de 'História da loucura': uma retificação e seus limites). Ele nos mostra a inversão de perspectiva pela qual Foucault definiu a problemática daquele que foi o seu primeiro grande livro. O estado inicial das reflexões de Foucault era muito parecido com as concepções dos historiadores tradicionais da psicologia. Isso pode ser atestado pela comparação desenvolvida por Macherey entre um livro de Foucault reeditado em 1962 com o título de *Maladie mentale et psychologie* (Doença mental e psicologia) e sua primeira versão, datada de 1954, intitulada *Maladie mentale et personnalité* (Doença mental e personalidade). Segundo Macherey, teria sido essa inversão que tornou possíveis as descobertas de História da loucura, cuja sombra recobre o texto de Doença mental e psicologia.

Essa inversão substituíra a expectativa inicial de se encontrar o rigor científico tão almejado pela psicologia pela constatação de que esta nunca poderá alcançá-lo, já que ela não repousa sobre um postulado teórico e, sim, sobre condições de possibilidade historicamente determinadas. Apesar de sua radicalidade, essa inflexão iniciadora de investigações originais sobre os saberes e as práticas que têm o homem por objeto parecer ter mantido alguns pressupostos dos quais Foucault tentará se liberar em seus livros posteriores. Com a retificação de seu primeiro livro, Foucault nos oferece a delimitação do campo teórico no qual se desenvolveu História da loucura. Campo que se define pela

¹ MACHEREY, Pierre. *AUX SOURCES DE «L'HISTOIRE DE LA FOLIE»: Une rectification et ses limites*. In *CRITIQUE*; Août-Septembre 1986. Tome XLII. – N° 471-472. pp. 753-774.

contraditório na noção de doença mental como uma idéia que pretende possuir uma significação objetiva ou positiva:

“Mas o limite dessas interpretações psicológicas aparece desde que elas apresentam o que tem apenas um valor de descrição como tendo o de uma explicação, revelando o sentido e a origem da doença: elas evidenciam muito bem o que há de contraditório na noção de doença mental, mas elas não são capazes de recolocar esta contradição no sistema estrutural de suas condições, que são mais ‘históricas’ do que ‘reais’; de fato elas permanecem atreladas ao pressuposto de uma existência humana dada, da qual elas pretendem liberar as leis.”⁶

A tese de Macherey nos dá ocasião para enfatizar uma questão que, a nosso ver, serve como chave para compreendermos o significado da intervenção foucauldiana, que é História da loucura, nos debates da filosofia contemporânea. Para ser breve, nos reportaremos à explicação de Macherey sobre a mudança do título de Doença mental e personalidade para Doença mental e psicologia. Essa explicação começa pela análise da retificação pela qual, após ter demonstrado a importância das definições da doença mental segundo as dimensões psicológicas do indivíduo, Foucault reitera a insuficiência da psicologia para a determinação das causas da patologia mental. Na primeira versão do livro, as idéias de **personalidade, doença mental e psicologia** faziam supor um conteúdo objetivo, uma realidade incondicionada e, portanto, alheia às determinações históricas. Entretanto, as análises das dimensões psicológicas mostraram que o fato patológico aparece na vida mental sob diversas formas conforme os conflitos entre o mundo interior e o mundo exterior do sujeito. Isto definiu uma nova direção para as investigações de Foucault. Ainda que tenham descrito as formas e as dimensões onde se manifestam as doenças mentais, as análises psicológicas não desvelaram as suas causas. O fato de terem mostrado que a doença mental manifesta uma certa incompatibilidade entre os universos interior e o exterior do indivíduo sugeriu que as causas dessa incompatibilidade residem no mundo em que as formas da patologia mental se manifestam, isto é, aquele em que o indivíduo desenvolve sua existência. Assim, a pesquisa se voltou para as determinações sociológicas e culturais dessa patologia. Em 1954, Foucault já não se mostrava satisfeito

⁶ Op. cit.; p. 756.

suposição de que toda reflexão sobre o homem tem que ser historicamente situada e pela convicção de que há uma relação fundamental entre o homem e a verdade. No entender de Macherey, não é bastante evidente que estes dois postulados sejam compatíveis um com o outro no corpo desse livro. Por isso mesmo talvez eles indiquem o sentido daquilo que ainda será modificado na seqüência dos trabalhos de Foucault.

Juntamente com a questão geral, a saber, a possibilidade de se falar em **doença mental**, manteve-se, no livro de 1962, a idéia de que loucura e doença mental são duas coisas completamente diferentes. Do mesmo modo, a demonstração dessa diferença permanece sendo feita mediante uma reflexão sobre a relação do homem consigo próprio: “uma reflexão sobre o homem, ele mesmo”, diz o texto de 1954. “Uma certa relação, historicamente situada, do homem ao homem louco e ao homem verdadeiro”², diz o texto de 1962. Entretanto, em cada uma dessas versões, a diferença entre as noções de doença mental e loucura é apresentada sob uma perspectiva distinta. A primeira consiste na suposição de um substrato objetivo da noção de doença mental cujo acesso deverá ser alcançado por uma ciência positiva. A segunda descarta esta idéia e define a possibilidade da noção de doença mental pela combinação dos aparecimentos de determinadas práticas e determinados discursos. Segundo a análise de Macherey, em sua segunda formulação, esse trabalho de Foucault não chegou a elidir a idéia de um substrato não determinado historicamente ainda que ele tenha transferido esse substrato da idéia de doença mental para a de loucura.

A análise de Macherey, além de nos dar um importante subsídio para uma possível arqueologia de História da loucura, ensina que o aparecimento desse livro foi o resultado de um esforço intelectual para viabilizar a elaboração de uma história da psicologia e de uma reflexão sobre os fundamentos desse saber desatrelando-as de pressupostos sobre o sentido prévio dessa história e a objetividade desse saber. O sucesso de tal esforço provavelmente pode ser medido pelas retificações teóricas e pelos “arrepentimentos” manifestados posteriormente por Foucault. Mas, situando-o no interior de História da loucura, talvez possamos compreender melhor a presença, entre as preocupações de Foucault com os fundamentos da psicologia, de uma reflexão sobre a ética na medida em que esta habita as experiências que tiveram lugar no curso dessa história. Para tanto,

² op. cit.; p. 754.

notemos inicialmente que, tanto na perspectiva de Doença mental e personalidade quanto na de Doença mental e psicologia, as idéias de **doença mental**, **alienação**, **loucura** e **homem verdadeiro** são simétricas entre si e servem de medidas para julgar tanto o valor científico da psicologia quanto o sentido da história desse saber:

“Esta representação de uma relação definitiva do homem a ele mesmo, que precede todas as suas experiências históricas e as relativiza medindo-as à sua própria verdade fundamental, constitui de todo modo o impensado teórico a partir do qual Foucault escreve, no início dos anos sessenta, História da loucura.”³

1. 2. Do “homem real” ao “homem concreto”.

Causa-nos uma grande surpresa essa constatação de um Foucault iniciando suas reflexões filosóficas pelas vias de um realismo positivista, no tocante à epistemologia, e de uma dialética marxista, no que diz respeito à história da psicologia⁴. Longe de decepcionar os seguidores mais entusiasmados do filósofo, essa surpresa lhes fornece a ocasião de constatar que um trabalho filosófico como o de Foucault é resultado de um percurso de hesitações e de recomeços. No intervalo entre a tentativa inicial de explicar a verdade da doença mental - cuja noção, designando uma essência abstrata, teria sido mitificada pela psicologia tradicional - e a formulação da nova problemática pela qual se definiu a história, os discursos e as práticas como as únicas dimensões legítimas para se analisar as condições de aparecimento do objeto da psicologia, permaneceu uma idéia que, ainda que tenha sofrido modificações, guardou uma certa ambigüidade. E esta ambigüidade nos dá margem para suspeitar de que Foucault não se livrou completamente daquele realismo inicial.

Macherey nos explica que em sua perspectiva inicial, Foucault procurou desenvolver o problema das condições de aparecimento da doença mental a partir do pressuposto de que a psicologia não tinha obtido até aquele momento o rigor necessário a

³ Foucault, citado por Macherey In op. cit.; p. 770.

⁴ É preciso levar em conta, porém, que, no caso, não se trata verdadeiramente de um positivismo, mas, sim, de uma busca pelo “homem concreto”, tal como faziam os fenomenólogos.

uma ciência objetiva. Ela teria se enredado em uma série de postulados abstratos sobre os quais as diversas formas de representação de seu objeto foram fabricados, isto é, artificialmente construídos. Para adquirir o rigor de uma ciência, a psicologia deveria se liberar desses postulados. O que, no entender do Foucault neófito, exigia a confrontação entre aquelas representações e uma reflexão sobre o próprio homem: "...é o homem real que carrega sua unidade de fato"⁵. Segundo Macherey, esta fórmula, inspirada em Politzer, indica a orientação seguida pela versão de 1954 do texto sobre as condições de possibilidade da noção de **doença mental**. Ela supõe uma natureza autêntica que estaria encoberta pelas abstrações da psicologia, uma verdade efetiva e concreta do homem dissimulada por interpretações artificiais. Na versão de 1962, essa orientação foi substituída pelo projeto de pesquisar as formas concretas pelas quais a psicologia assinalou a vida mental dos indivíduos. Deste modo, no lugar de supor uma natureza autêntica do homem, o novo texto se refere a uma certa relação historicamente situada entre o homem, o homem louco e o homem verdadeiro, ou seja, à necessária situação histórica de toda reflexão sobre a realidade humana e a uma relação fundamental da loucura com a verdade.

A reformulação antevista na comparação entre os textos introdutórios das duas publicações se estende para o segundo, o terceiro, o quarto e o quinto capítulo e termina com a pura e simples substituição do sexto. A direção das modificações é sempre a mesma: de uma investigação das verdadeiras causas da doença mental para a investigação dos pressupostos e das condições de aparecimento dessa noção. Assim, na segunda parte, em ambos os textos, Foucault analisa a substituição progressiva das construções essencialistas da psicologia pelas análises levadas a cabo pelo evolucionismo jaksoniano, pela psicanálise e pela fenomenologia; análises que, ao invés de descreverem a doença mental nos termos negativos de deficiências, ressaltam os conflitos entre o passado e o presente do indivíduo e entre sua existência interior e sua existência exterior. Ora, apesar de persistir na concepção de que as dimensões psicológicas da doença explicitadas por essas novas interpretações representam a aquisição de um rigor mais agudo pela psicologia, o texto de Doença mental e psicologia já não se refere à incapacidade desse saber para reconstituir o verdadeiro sentido da realidade humana, mas ao que há de

⁵ Op. cit.; p. 755.

com as concepções dos sociólogos e dos antropólogos que apresentavam as doenças mentais como casos de desvio da norma de conduta aceita como padrão no interior de uma determinada sociedade. Para ele, além de se limitar às características negativas da patologia, essa concepção supõe que as condutas anormais constituem virtualidades da natureza humana presentes em todas as civilizações. Elas negligenciam as funções positivas desses comportamentos e impedem de se ver que cada sociedade se exprime através das formas de patologia mental que afetam seus membros. A partir desse pressuposto, já não seria mais possível analisar o aparecimento da doença mental como um fato que recai necessariamente do mesmo modo sobre todas as civilizações. A investigação das causas da doença mental passou a exigir, assim, uma análise dos mecanismos pelos quais, em cada sociedade, as condutas anormais são consideradas. Exigência que vale mais seriamente para as sociedades ocidentais na medida em que estas desenvolveram um saber pretensamente científico pelo qual esses comportamentos são definidos como patológicos.

1. 3. Das causas da doença mental às relações da psiquiatria com o seu objeto

Ora, nessa primeira versão, a análise desses mecanismos impõe uma investigação sobre a história das noções através das quais a cultura ocidental isolou os desvios de conduta e os submeteu a uma reprovação social. Para o leitor que se iniciou nas teses de Foucault através de suas obras de maturidade, é surpreendente verificar que, em seu primeiro livro, ele desenvolveu uma teoria da história da psicologia orientada por uma teleologia. Pois é isto o que ocorre em Doença mental e personalidade, segundo nos relata Macherey. Apoiando-se em Politzer e nos escritos do Marx da Ideologia Alemã, Foucault descreve uma aquisição progressiva de conhecimentos objetivos pela qual as sociedades européias abandonaram a idéia de que os loucos são **possuídos** pela de que eles são **alienados e doentes**. Essa história da psicologia se ordena pela teoria do materialismo histórico-dialético de que a superestrutura é determinada pela infra-estrutura, isto é, de que as formas de representação refletem as condições materiais da existência social. É neste sentido, portanto, que Foucault entendia que cada sociedade se expressa nas formas das

doenças mentais que ela produz. As transformações econômicas das sociedades ocidentais explicariam a substituição das noções de **energúmeno** e **cativo**, criadas respectivamente pelos gregos e pelos latinos na Antiguidade, pela de **possuído pelo demônio**, desenvolvida pelos cristãos na Idade Média e a de **alienado**, surgida na Modernidade. O curso dessas transformações teria sido orientado pela tendência da história a desvelar as mistificações através das quais as ideologias escamoteiam a verdade, isto é, os conflitos sociais. Dentro dessa perspectiva, a investigação das causas da patologia mental nas sociedades ocidentais deverá ser capaz de mostrar como as contradições da economia capitalista influenciam no engendramento das personalidades individuais de tal modo que algumas delas se tornam incompatíveis com a vida comum. Essa investigação, levada a cabo em Doença Mental e personalidade, manteve seus resultados em Doença mental e psicologia, mesmo sob outra perspectiva e com outro sentido.

No primeiro livro, os conflitos vividos pelo indivíduo no interior das sociedades capitalistas levam-no a se sentir excluído das relações sociais na medida em que ele considera os seus concidadãos como estrangeiros e vê a si mesmo como um estrangeiro em sua própria pátria. Esse paradoxo passou a dar-se a partir do século XVIII, com o aparecimento da burguesia como classe social hegemônica, quando o sujeito se viu despojado dos direitos pelos quais as sociedades ocidentais modernas estabeleceram o estatuto universal da humanidade. Desprovidos de sua humanidade e de sua personalidade, os membros dessas sociedades experimentaram a condição de alienados não apenas do ponto de vista jurídico, mas, concretamente, ao se virem submetidos aos mecanismos de produção. Segundo Macherey, na medida em que Foucault admitiu essa concepção, ele ainda acreditava na existência de uma realidade onde deveria residir a causa do aparecimento da doença mental: para ele, seriam as formas de conduta que as contradições das sociedades capitalistas impõem aos indivíduos as causas da alienação e da doença mental, que, vista nas suas dimensões psicológicas e sociológicas, nada mais é de que essa alienação.

Para Foucault, por um lado, a psicologia, tal com se desenvolveu entre os teóricos essencialistas e naturalistas e mesmo entre os partidários do evolucionismo, da psicanálise ou da fenomenologia, ainda não havia chegado a essa verdade que vigora no interior das sociedades capitalistas. Ela se iludiu com as abstrações pelas quais se deu uma unidade

factícia aos aspectos orgânicos e mentais do homem. Era evidente para ele que somente através de uma análise marxista seria possível mostrar aquela unidade que de fato só existe no homem concreto. O que, todavia, não era bastante para mostrar a verdade da doença mental, ainda concebida naquela época por Foucault como portadora de uma essência que havia sido encoberta pela ideologia burguesa. Segundo Macherey, Foucault ainda acreditava no aparecimento iminente de uma “verdadeira psicologia”, isto é, uma psicologia depurada daquelas ilusões pelas quais se confundiu as formas de manifestação e as causas da patologia mental. Assim, por outro lado, Doença mental e personalidade trazia a alta pretensão de mostrar como aquela essência poderia vir a ser descoberta por uma psicologia que finalmente atingirá o rigor científico. Com isso, emerge mais um motivo de espanto para os foucauldianos desavisados: essa “verdadeira psicologia” deveria se desenvolver, aos olhos de Foucault, sobre as bases teóricas da psicologia experimental de Pavlov. Ao se demonstrar que, no capitalismo, a doença mental é o resultado da alienação do indivíduo em uma sociedade que é, ela própria, alienada, criaram-se as condições para se substituir as noções pelas quais a patologia mental concebeu a unidade das personalidades alienadas pela análise dialética da doença mental, isto é, pela análise dos conflitos no interior dos quais a personalidade é realmente alterada por uma patologia.

Ora, essa dialética da patologia mental partia do pressuposto de que a personalidade é engendrada por determinações gerais e por inclinações particulares. É em relação a estas últimas que se definem as diferenças entre o **normal** e o **patológico**. A vida mental é vista como um processo de adaptação do indivíduo ao meio de tal modo que se considera **normal** aquela conduta que reage aos estímulos através de determinadas diferenciações positivas e **patológica** aquela que não oferece as respostas necessárias para a solução dos conflitos entre as condições reais e contraditórias e as necessidades humanas de sua existência. Manteve-se, com isso, ao mesmo tempo, a interação e a separação entre a natureza e a cultura:

“... esta análise se mantém na perspectiva de um realismo psicológico: ela enraíza na consciência os fenômenos da doença mental, e ela aí os atrela quanto mais ela conduz esta consciência a um conjunto de processos solidariamente psíquicos e orgânicos do

qual o mecanismo, regido por determinismos objetivos, acede assim a uma sorte de necessidade material.”⁷

Em Doença mental e psicologia, toda essa teoria foi apagada. A nova problemática não mais admitirá a suposição de uma essência da doença mental, embora, como observa Macherey, passe a admitir a loucura como um objeto que escapa às limitações da história. A razão para essa mudança de perspectiva foi a constatação de que o aparecimento da noção de doença mental coincide com o aparecimento das práticas e dos discursos através dos quais a psicologia surgiu como uma disciplina médica. Para Foucault, essa coincidência indicou que os pressupostos para a formação de um conhecimento científico da loucura foram, eles mesmos, determinados por uma inflexão no modo de percepção social dos comportamentos desviantes. Assim, ao conservar uma parte do texto de Doença mental e personalidade, Foucault conferiu um novo sentido e um outro alcance à idéia de que as condições de aparecimento da doença mental residem na história e na cultura mais do que na natureza. O que passou a chamar a atenção aí não foram os mecanismos sociais que acabam por alienar o homem, mas os discursos e as práticas que tornaram necessária e verdadeira a concepção da loucura como doença mental. A partir do momento em que ficou claro para Foucault que as origens reais da doença mental, assim como as formas de existência que são impostas ao doente, não se encontram em sua personalidade, o problema de saber se a psicologia poderia ou não se revestir do rigor científico perdeu todo o sentido.

O problema passou a ser o tipo de relação que a psicologia entretém com o seu objeto. Na nova perspectiva, essa relação pode explicar o estranho fato de a psicologia ter concebido uma doença definida segundo fundamentos inteiramente diferentes daqueles pelos quais se definem as outras patologias. Na análise dessa relação, a realidade da doença mental passou a assumir um estatuto diferente daquele que lhe fora conferido pelo realismo psicológico. Doravante, ela constitui, não uma representação de uma realidade em si mesma, mas uma noção forjada por um saber que define as condições e as formas de existência de seu conteúdo real segundo parâmetros que nem sempre são de ordem científica. Assim, mediante esse deslocamento, descortina-se a reformulação dos

⁷ Op. cit.; p. 771.

fundamentos teóricos pelos quais Foucault concebia tanto a realidade da loucura quanto o seu desenvolvimento histórico. No lugar de considerar a história como um crescente refinamento dos conhecimentos da psicologia, de acordo com as relações entre a infra e a superestrutura, Foucault passou a concebê-la como uma série de rupturas nos modos pelos quais os homens convivem com aqueles membros de sua sociedade que adotam um comportamento desviante. A idéia de que cada sociedade se exprime nas formas de doença mental que seus membros manifestam adquiriu, com isso, um novo sentido. Já não se trata mais de um reflexo das contradições sociais que engendram as personalidades normais e patológicas e, sim, da expressão do sistema de valores pelo qual cada sociedade percebe, julga, exclui ou tolera as formas de conduta nas quais elas não se reconhecem e que, no entanto, permitem a definição de suas identidades.

1. 4. Da epistemologia à ética

Segundo Macherey, esse percurso das retificações operadas no texto de Doença mental e personalidade é marcado pela troca de Marx por Heidegger e Nietzsche como referências teóricas para a interpretação dos acontecimentos que fizeram surgir no curso da história a psicologia. O marxismo levara Foucault a conceber esse aparecimento como o resultado de uma contradição histórica pela qual a ideologia burguesa, ao mesmo tempo em que eliminou os asilos da Idade clássica sob a justificativa de que eles atentavam contra o humanismo, subtraiu, através das instituições psiquiátricas, a humanidade e a personalidade dos cidadãos. Contradição que ela teria procurado esconder, através da psicologia, devolvendo a condição humana aos alienados pela objetivação, sob a forma do patológico, dessa alienação. Parece, por outro lado, que Foucault criou, sob a inspiração de Heidegger, um dos conceitos mais importantes da perspectiva desenvolvida em História da loucura. Trata-se da noção de **experiência**. Com ela, Foucault procurou explicitar a idéia de que os conteúdos de um determinado objeto são definidos não segundo a sua essência absoluta mas segundo os modos de percepção que vigoram em cada sociedade. Sob a inspiração de Nietzsche, ademais, esse conceito foi utilizado na descrição de uma história descontínua ao longo da qual a noção de doença mental foi

constituída e, não, como fora pensado antes, **descoberta** por detrás das idéias religiosas de possessão. A análise da **experiência** que as sociedades europeias tiveram da **desrazão** entre os séculos XVII e XVIII permitiu a Foucault dar uma nova explicação para o aparecimento da psicologia como o resultado de uma série de acontecimentos que, embora, casuais, encaixaram-se de tal modo que tornaram necessária uma concepção da loucura que seria impensável em qualquer outra época. É a partir dessa casualidade que se passou a explicar a emergência dessa estranha situação da patologia mental, doença única entre todas as outras.

Em Doença mental e psicologia, a interdição jurídica dos doentes mentais já não aparece apenas como um signo da contradição entre a representação ideal dos valores da humanidade e as práticas reais da sociedade burguesa. Ela é inserida na experiência moderna da loucura que se constituiu pela herança modificada da experiência clássica. Quando Macherey afirma que Foucault passou a interpretar o aparecimento da psicologia como obra do acaso, tratava-se de evidenciar a supressão daquela perspectiva pela qual, no livro de 54, este último esperava pelo dia em que a verdade da doença mental fosse finalmente encontrada e depurada dos mitos que a psicologia tradicional construiu. Na nova perspectiva, os acontecimentos que acabaram por constituir a doença mental como uma verdade e a psicologia como uma ciência ligaram-se uns aos outros de forma contingente e só definiram a racionalidade dessa ligação na proporção em que ela se engendrou por si mesma. Entre esses acontecimentos, os mais importantes parecem ter sido o aparecimento do Hospital Geral, no século XVII e o seu desaparecimento, no século XIX juntamente com o regime correcionário que nele havia vigorado. O aparecimento do Hospital Geral marcou, para Foucault, a emergência de uma ética fundada no **trabalho** como o mais alto entre os valores morais. Ele representou o primeiro passo para a psicologização da loucura na medida em que excluiu do meio social, sob uma mesma categoria, a da **desrazão**, os loucos, os vagabundos e os blasfemadores. Ao contrário do que supunham os historiadores tradicionais da psicologia, o Hospital Geral, no século XIX, não foi suprimido, mas transformado em instituição psiquiátrica. Ele foi reorganizado de tal modo que, mantendo o regime correcionário que outrora internava aqueles que escapavam à ética do trabalho, associou a falta moral ao conceito de **ano-**

malia e determinou, assim, a **liberdade** e a **culpabilidade** como as condições de aparecimento da doença mental na história dos indivíduos.

Como na perspectiva inicial, Foucault continuou pensando que o revigoramento do humanismo que acompanhou essa reorganização do mundo correcionário não passou de um mito. No que concerne a este tópico, a diferença introduzida pelo novo texto consiste em reportar esse mito a uma visão retrospectiva dos historiadores que tomaram o discurso da psicologia – datado, como se viu, do século XIX – como medida para avaliar, em termos de uma aproximação cada vez mais fina da verdade, as abordagens da loucura pelos conhecimentos de épocas passadas. Ora, através da utilização do conceito de **experiência** como recurso metodológico para a descrição de uma história cuja racionalidade se constitui na própria contingência, Foucault transformou a idéia de uma pesquisa da verdade. Anteriormente calcada na suposição de um mecanismo causal que estaria situado na interação da natureza e da cultura e que abrigaria a essência da doença mental, doravante esta pesquisa terá como referência a **experiência** pela qual, em uma determinada sociedade, alguma coisa é pensada como verdadeira. Com isso, além de se desembaraçar do realismo psicológico que permeava o texto anterior, Foucault escapava das armadilhas da visão retrospectiva que o havia aproximado das formas de interpretação que ele mesmo havia criticado em 54. Até onde vai, entretanto, essa nova perspectiva e, antes de tudo, quais foram os ganhos teóricos dessa mudança? Todo o artigo de Macherey visou a responder a esta questão. A primeira parte do problema já foi elucidada no início do presente texto. A idéia de uma natureza humana permaneceu intacta. Mesmo ao longo de uma história marcada por rupturas, essa natureza sempre se manifestou tanto nas **experiências** em que a loucura pôde aparecer e falar abertamente no espaço social quanto naquelas em que ela foi internada e reduzida ao silêncio. A mudança de perspectiva, segundo Macherey, deveria proporcionar uma narração mais verossímil da história se comparada àquela redigida segundo uma teleologia. O zelo de Macherey, entretanto, o fez observar que as operações pelas quais Foucault se apartou de sua pesquisa inicial dão margem para se suspeitar que Doença mental e psicologia – assim como História da loucura -, permaneceu atrelada às suas origens ou, pelo menos, constituiu um novo mito na elaboração da nova teoria. Essa margem se estende justamente sobre o recurso de que Foucault se valeu para dissolver o realismo psicológico característico de sua busca inicial

da verdade. A idéia de que a loucura foi objeto de diversas experiências irreduzíveis a uma única forma de saber, em diferentes épocas, supõe, em contradição com a tese de que a percepção social das formas de desvio de conduta não se prende a nenhuma constante, um conteúdo essencial da loucura que se esquivava a qualquer transformação. Segundo Macherey, essa tensão entre as duas perspectivas volta a aparecer através da manutenção da **Cultura Ocidental** como referência espaço-temporal dos acontecimentos. Referência que deveria ter desaparecido na nova análise, se esta tivesse aplicado rigorosamente as conseqüências lógicas de seus pressupostos.

Ora, essa tensão que Macherey identifica como uma incoerência vem ao encontro da argumentação do presente trabalho. Nela aparecem o **homem** e a **verdade** como pólos de um problema epistemológico forçosamente fadado a se dissolver como tal e a se reformular como uma questão pertinente à ética. Ela nos dá a indicação de que, mesmo em um trabalho como História da loucura, desenvolvido para mostrar a incongruência do projeto de uma patologia da mente, se encontram dificuldades para transformar a maneira de pensar pela qual essa incongruência é concebida como uma forma de conhecimento objetivo. Iniciada com este grande livro, a intervenção pela qual Foucault procurou mostrar as projeções do pensamento ocidental nos saberes sobre o homem constituídos na modernidade tornou-se cada vez mais exigente quanto à necessidade de se desarticular as idéias de um conteúdo objetivo da natureza humana e uma idéia da verdade esquivada ao mundo cultural e histórico.

2. Politzer

Através do estudo de P. Macherey acerca da mudança de perspectiva que se constata entre os textos de Doença mental e personalidade e Doença mental e psicologia, começamos a liberar alguns dos fios do novelo que constituem as origens de História da loucura. Não pretendemos desembaraçá-los até o fim, pois esse seria um trabalho para muitas teses. Porém, acreditamos que a análise de alguns desses fios será de grande proveito para a elucidação da vertente ética das reflexões de Foucault. Além da relevância que notamos acima, o texto de Macherey nos traz a informação de que Doença mental e

personalidade - assim como grande parte do que foi preservado pela versão de 1962 -, foi redigido sob a inspiração de Georges Politzer. De fato, ainda que Foucault, em sua maturidade, tenha ironizado a categoria de **influência** ou **inspiração**, não se pode negar que suas críticas aos conceitos da psicologia naturalista, do evolucionismo, da psicanálise e da fenomenologia, tais como são feitas em Doença mental e psicologia, fazem lembrar a Crítica dos Fundamentos da Psicologia, que Politzer publicou em 1928. É notável que Doença mental e personalidade tenha buscado criar instrumentos teóricos para a transformação da psicologia em ciência, tal como o próprio Politzer pretendeu fazer com a criação da psicologia concreta. As modificações de 1962 não eliminaram todos os traços dessa aproximação, mas basta lembrarmos-nos de um fato para provarmos que a nova perspectiva representou um enorme distanciamento de Foucault em relação a Politzer: História da loucura sugere o abandono definitivo da esperança de que um dia a loucura possa ser objeto da psicologia científica. Além disso, esse distanciamento se alargará com o deslocamento cada vez mais acentuado do sujeito fundador na seqüência das pesquisas foucauldianas.

Escrito pelo Professor Osmir Faria Gabby Jr., o prefácio à edição brasileira da Crítica dos Fundamentos da Psicologia⁸ nos oferece uma boa indicação dos principais pontos sobre os quais recaem as críticas e as sugestões de Politzer para uma refundação da psicologia como ciência. Nele se encontram as questões de ordem teórica que constituíram o ambiente não apenas dos debates sobre os fundamentos da psicologia, que eclodiram nas três primeiras décadas de nosso século, mas, também, das grandes polêmicas em que a filosofia contemporânea se envolveu, as quais repercutiram particularmente entre os intelectuais franceses. Gabby Jr. observa que todos os psicólogos, inclusive Freud, “fazem opção filosófica, independentemente de sua vontade, quando constroem seu campo de investigação”⁹. Poderíamos dizer, seguindo o diagnóstico de Foucault de que o pensamento moderno sofre de um “sono antropológico”, que todos os filósofos fizeram psicologia quando tomaram uma das dimensões da existência humana como fundamento para suas reflexões. É difícil medir, e não é aqui o lugar para fazê-lo, o quanto as teses de

⁸ GABBY JR., O.F.; CONSIDERAÇÕES SOBRE A ETERNA JUVENTUDE DA PSICOLOGIA: O CASO DA PSICANÁLISE. In: POLITZER, G.; Crítica dos Fundamentos da Psicologia A Psicologia e a Psicanálise; trad. Marcos Marcolino e Yvone Maria de Campos Teixeira da Silva. Piracicaba : Editora UNIMEP.

Politzer repercutiram entre os pensadores que, na França, se voltaram para a reflexão sobre os fundamentos da psicologia e, especialmente, sobre a revolução que a psicanálise promoveu nesse campo de conhecimento. Mas podemos levantar um indício da grandeza dessa repercussão pela observação das próprias palavras de Politzer. Um ano após a publicação de seu livro, ele afirmou:

“os mais abstratos psicólogos realizaram um ‘retorno sobre eles mesmos’ e descobriram subitamente que, já há muito tempo, eram partidários da psicologia concreta.”¹⁰

Além disso, segundo o estudo do Professor Gabby Jr., a obra de Lacan apresenta vários sinais de que as teses desse psicanalista são bastante devedoras das proposições de Politzer. Para nós, o interesse por esse livro de Politzer e pelos seus ecos que porventura tenham ressoado em Doença mental e personalidade reside em que eles atestam a existência de um campo de discursividade e de problemas filosóficos que suscitaram o aparecimento de um livro como História da loucura e justificam sua compreensão como uma intervenção filosófico-política de caráter ético sobre o mesmo campo. As principais críticas de Politzer aos fundamentos da psicologia clássica aparecem, de uma certa maneira, em Doença mental e psicologia, com a diferença de que aí não se formulam novos postulados para a constituição da psicologia como uma ciência. Ao tomar a Gestalt, o Behaviorismo de Watson e a psicanálise como sinais de que estaria ocorrendo uma transformação dos princípios da psicologia, Politzer mostrou que essa transformação não pode ser levada a cabo de uma vez por todas sem que se eliminem os mitos sobre os quais a psicologia clássica foi construída, os quais, como nos ensina o Professor Gabby Jr., são as seguintes: 1) o mito de que o psicológico é algo elementar ou atomístico e, por isso, deve ser conhecido em parcelas mínimas; 2) o mito de que os fenômenos psicológicos podem ser conhecidos mediante a percepção externa; 3) o mito de que o psicológico é uma realidade interior; 4) o mito de que os fenômenos são processos autônomos e não atos de um sujeito determinado; 5) o mito de que a linguagem é eminentemente convencional.¹¹

⁹ Op. cit.; p. IX.

¹⁰ Citado por GABBY JR. Op. cit.; p. VI.

¹¹ GABBY JR.; op. cit.; p. XI.

A razão pela qual esses pressupostos são considerados como mitos é a constatação de que houve, em sua formulação, um desprezo pelas exigências de Kant para a definição do estatuto objetivo de um conhecimento. Os psicólogos clássicos acreditaram que estavam estudando algo **em si**, dado à experiência, um **númeno**. Kant não podia aceitar a existência de uma **psicologia racional**, pois ele mesmo eliminou do conhecimento possível a idéia de **alma**. Por não ter feito o mesmo, a psicologia, ao contrário da física, ainda não passou pela sua “revolução copernicana”:

“Como a interpretação corrente não retém a idéia extraordinariamente fecunda da anterioridade da experiência externa à experiência interna, para reter apenas o paralelismo, a Crítica da razão pura parece consagrar a hipótese da vida interior.”¹²

Segundo Politzer, essa hipótese foi fabricada no curso de uma longa história cujo objeto é o culto da alma. A “atitude mística” e “pedagógica” do cristianismo desembocou na constituição de um conteúdo para a noção de alma a partir do recolhimento pela teologia de noções da teoria do conhecimento, da lógica e da mitologia. O tecido de temas e problemas que daí resultou veio a formar uma parte especial da filosofia, sem que o esforço para a delimitação desse conjunto tenha ultrapassado o campo nocional. No século XIX, esse conjunto se submeteu às novas exigências do conhecimento científico. Através da experiência e do cálculo, a psicologia clássica vestiu o disfarce da ciência para poder “sobreviver a si mesma”¹³. Mas esse disfarce não foi tudo o que a Modernidade lhe ofereceu. Uma nova mística surgiu no seio dessa disciplina, com a transformação da vida interior em “valor”. Mística que veio bem a calhar para os objetivos ideológicos da burguesia, uma vez que nela se encontra a maneira mais eficaz de se evitar uma “renovação verdadeira”. Ao considerar a vida e o homem em suas generalidades, a psicologia que surgiu no século XIX permaneceu abstrata, o que implica um completo descompromisso com qualquer verdade determinada e a obstrução do conhecimento da “vida verdadeira”. A vida interior tornou-se um jogo desinteressado em torno de problemas de alto luxo e que apenas dá a ilusão da vida e do progresso espiritual.¹⁴

¹² POLITZER, G.; op. cit.; pp. 44-45.

¹³ Cf. op. cit.; pp. 44-45.

¹⁴ Idem. pp. 45-46.

Em contrapartida, essa história também pode ser vista como a história da dissolução desse mito que nada mais é do que a concepção da dupla natureza humana. Pois, na tentativa de alcançar a objetividade que lhe falta, várias de suas correntes, como o Behaviorismo, a Gestalt e a Psicanálise, acabaram por mostrar as contradições pelas quais se articularam os conceitos da psicologia. Com sua Crítica..., Politzer pretendeu terminar o trabalho que essas correntes não conseguiram acabar, isto é, trocar o os substratos místicos dessa disciplina por pressupostos verdadeiramente científicos. Um trabalho que já poderia ter sido feito se os psicólogos não tivessem teimado tanto em buscar o conhecimento da coisa em si. A prova disso é que a literatura e o teatro já há muito tempo têm nos oferecido, com o drama, o único material necessário para se desenvolver um conhecimento concreto do homem:

“O termo ‘vida’ designa um fato ‘biológico’, ao mesmo tempo que a vida propriamente humana, a vida dramática do homem. Essa vida dramática apresenta todas as características que tornam uma área suscetível de ser estudada cientificamente. Mesmo que não existisse psicologia, é em nome dessa possibilidade que ela deve ser inventada.”¹⁵

O problema dessas correntes é que elas não souberam separar essas características daquelas noções da psicologia clássica. Assim, o Behaviorismo de Watson teve o grande mérito de recusar a idéia de uma vida interior e, no lugar dela, colocar a de comportamento, definindo, com esta, o **fato psicológico** como um **seguimento da vida do indivíduo particular**. Watson fracassou porque não levou até o fim a exigência de que uma ciência deve ser completamente objetiva, pois ele permitiu o retorno de um “behaviorismo não-fisiológico”. Mas seu fracasso também se deve a ele não ter sabido atingir essa objetividade sem retirar de sua pesquisa o fato propriamente psicológico, pois sua definição de comportamento abrange somente mecanismos biológicos independentes do **eu**.

Com a Gestalt ocorreu exatamente o inverso. Seu mérito, aos olhos de Politzer, foi o de recusar definitivamente o princípio de que o fato psicológico deve ser parcelado para ser conhecido e, ao mesmo tempo, afirmar que o objeto da psicologia deve ser visto como

um todo, segundo seu sentido e sua forma. Assim como a crítica de Watson ao introspeccionismo, a crítica da Gestalt ao realismo empírico da psicologia clássica é um sinal de que essas correntes já traziam com elas o germe, por assim dizer, da **psicologia concreta**. Mas elas não conseguiram se desembaraçar da oposição entre o subjetivismo e o objetivismo que alimentou a própria psicologia clássica. A Gestalt preservou o psicológico mediante a formulação dos conceitos de **sentido** e **forma**. Todavia, ela perdeu sua objetividade por não ter sabido separar o fato científico dos estados subjetivos que ele contém.

A psicanálise teria sido a única, entre essas correntes que tentaram subverter os postulados da psicologia clássica, a realmente encarnar a **psicologia concreta** tal como esta foi concebida por Politzer. Isso significa que a essa psicologia não é apenas um ideal. Sua existência, entretanto, ainda é permeada pelos resquícios de realismo, abstração e formalismo que sustentavam as teses precedentes. Para Politzer, isso era inevitável uma vez que o enraizamento da psicologia clássica é muito antigo. As descobertas da psicanálise foram as primeiras a revelar a originalidade, a exterioridade e a objetividade do fato psicológico. Com isso, ela pôde ser legitimamente comparada a ciências como a física e a química. Estas suprimiram a magia e a alquimia. Do mesmo modo, a psicanálise deverá substituir a oniromancia quando se liberar daqueles resquícios. Mediante as descobertas de Freud, os psicanalistas obtiveram uma eficácia a qual os psicólogos clássicos nunca tiveram acesso através de suas noções metafísicas. Ao contrário deles, Freud isolou os processos regulares que permitem conceber os fatos psicológicos da mesma maneira com que a física e a química lidam com os seus respectivos objetos, isto é, como fenômenos exteriores ao sujeito. Ao mesmo tempo, essas descobertas conservaram o caráter propriamente psicológico dos fatos investigados. Por mais espetacular que tenha sido o aparecimento da Interpretação do sonho, sua novidade não reside na descoberta do valor psicológico do onírico, o que o próprio Freud confirma ao fazer um histórico dos psicólogos que, antes dele, já haviam considerado a ligação entre o sonho e as manifestações psíquicas. Mas, diferentemente dele, estes psicólogos consideraram o sonho seja como uma função orgânica deficitária seja como uma faculdade menor da alma. Os processos analisados por Freud não podem ser reduzidos a uma coisa nem a outra. Ao dar

¹⁵ Op. cit.; p. 43.

a fórmula “o sonho é a realização de um desejo”, Freud, segundo a leitura de Politzer, não pretendeu reduzir o sonho a um processo fisiológico. Do mesmo modo, ele não pretendeu ligar o **desejo** a um modo particular da imaginação. Na verdade, com a importância que Freud conferiu ao **sentido**, o próprio fato psicológico ganhou uma nova definição inteiramente contrária àquela da psicologia clássica. Nesta, subsistia a idéia de que os processos psíquicos são oferecidos à percepção externa como simples dados que refletem a existência de certas entidades internas, embora independentes do sujeito. Segundo Politzer, a afirmação de Freud segundo a qual o sonho é definido como um fato psicológico porque ele é portador de um sentido vincula todos os fatos psicológicos ao **eu** do qual eles são a expressão. O que implica em definir, doravante, o fato psicológico como um **ato do sujeito**.

Ora, essa definição é o que fornece finalmente a área específica e a originalidade da psicologia, a qual outrora confundia o **eu** com uma causa ou uma função impessoal e abstrata de tal forma que esse **eu** era explicado às vezes pela fisiologia, às vezes pelo mecanicismo, outras pela filosofia e quase sempre por todas essas formas ao mesmo tempo. O sentido inerente ao fato psicológico, tal como este é definido por Freud, não diz respeito nem a um único aspecto da vida do sujeito nem a esta vida como uma totalidade abstrata e impessoal. Ele diz respeito à vida concreta de um indivíduo e indica a necessária continuidade entre este e os fatos psicológicos de que ele é o agente. Neste aspecto, o sujeito considerado pela psicanálise não pode ser confundido com o sujeito transcendental de Kant, para quem, embora não sofra rupturas e seja definido por seus atos, o sujeito transcendental prescinde necessariamente da experiência por se tratar do agente do conhecimento universal. A psicanálise, segundo Politzer, jamais abandona o interesse pela vida concreta do indivíduo. Ela toma essa vida não como um dado perceptivo, mas como um drama. Desse modo, o psicanalista não se coloca diante de seu objeto como um simples observador, mas, sim, como um crítico que deve compreender cada fato psicológico como um seguimento do drama; seguimento cujo sentido não é independente do conjunto do qual ele faz parte. Ora, o drama não é um simples relato, mas o conjunto dos atos pelos quais o indivíduo modula a si mesmo. Portanto, o sentido desses atos diz respeito à realização do indivíduo como uma singularidade. Daí a concepção de que o sonho é a realização de um desejo; não qualquer desejo, indiferentemente, ou de um

desejo possível, mas de um desejo real que, de fato, foi experimentado pelo sujeito, motivando-o a atualizá-lo no sonho ou em outra forma de manifestação.

Politzer nos explica que essa nova definição do fato psicológico se deu graças ao ponto de vista em que a psicanálise se situou frente ao seu objeto. Este, tal como o objeto da física, é exterior ao sujeito do conhecimento, com a diferença de não poder ser conhecido a partir de condições universais e necessárias porque ele consiste justamente na experiência concreta e singular do indivíduo. Logo, por definição, ele é *a posteriori*. O que não quer dizer que possa ser confundido com os estados de alma que formam o conteúdo dos sonhos e das demais formas de manifestação do sujeito. Tais conteúdos formam apenas o cenário no qual o drama se desenrola. Assim definido, o **conteúdo manifesto** do sonho, para Freud, é tão somente o que permite ao psicanalista ter acesso ao que realmente importa, isto é, o desejo. O drama propriamente dito se revela no conteúdo que está latente no sentido não convencional das imagens do sonho e das palavras enunciadas pelo sonhador ao relatá-lo. É fácil perceber, então, porque a psicanálise não pode simplesmente observar os acontecimentos para submetê-los a um princípio geral. Ela precisa decifrá-los na medida em que considera a multiplicidade desses acontecimentos como atos de um indivíduo que deles é o mesmo e atual sujeito, isto é, o princípio de sua organização:

“Freud adere precisamente à teoria do sonho-realização porque essa teoria faz do sonho um ato, um ato do sujeito particular a quem o sonho pertence, e porque não vê outro meio para obter o mesmo resultado, para assegurar ao sonho, ao mesmo tempo, a continuidade e a presença atual do eu.”¹⁶

Ora, apesar do que pode parecer, esse trabalho de deciframento não é arbitrário, segundo Politzer, porque ele se realiza mediante induções que são autorizadas por um campo de experiência adequado a um saber que obtém seu conteúdo dos fatos da vida dos indivíduos e que só tem eficácia na medida em que atinge os indivíduos em sua vida concreta. Entretanto, uma vez que os estudos dos fatos psicológicos se desenvolveram mediante a análise de um imenso número de casos, os seus resultados podem ser objetos

de uma generalização aceitável de tal modo que esse conhecimento pode ser legitimamente aplicado não a todos, mas à media dos indivíduos.

O conceito de **inconsciente** foi julgado por Politzer como a prova de que, apesar de suas descobertas, Freud não foi capaz de se desembaraçar da psicologia clássica. Nada permite transformar o **conteúdo latente** do sonho em uma estrutura autônoma. A diferença entre a interpretação freudiana e o método introspectivo reside justamente nessa impossibilidade. O método introspectivo consiste na projeção do significado convencional do relato do paciente sobre uma entidade concebida como uma função causadora da significação. Com isso, a compreensão, pelo psicólogo, daquele relato se restringe ao significado socialmente aceito das palavras. O que leva a um conhecimento geral e abstrato do homem e não a um conhecimento propriamente psicológico, isto é, o da vida singular e concreta de um indivíduo tomado como seu sujeito. A idéia de conteúdo latente não sugere necessariamente um trabalho secreto de uma entidade escondida no interior do sujeito, agindo sem o consentimento dele. Ela concerne a um nível mais profundo da própria significação convencional da linguagem onde o valor das palavras é determinado não apenas pela sociedade mas, principalmente, pela experiência individual. O caráter “inconsciente” desse nível de significação nada mais é do que o fato de a intenção subjetiva que ele veicula não obedecer à mesma dialética da linguagem da vida cotidiana. Assim, a compreensão psicanalítica não é uma **introspecção** nem uma **reflexão** sobre o discurso do psicanalisado, mas uma **interpretação**. Ela supõe, acertadamente, que esse discurso tem uma dinâmica própria permeando as frases efetivamente pronunciadas pelas quais se manifestam as intenções íntimas do indivíduo. “Íntimas” não significam absolutamente ignoradas, mas recalçadas, censuradas, secretas, pessoais e, não, públicas. O método introspectivo nunca poderia ter acesso a essas intenções simplesmente porque, ao privilegiar a significação convencional da linguagem, ele se restringiu a compreender as intenções socialmente legitimadas, ao que a sociedade espera que todos os seus membros desejem e venham a ser:

“Evidentemente, as significações convencionais não se situam todas no mesmo plano. Constituem camadas superpostas, que vão de significações absolutamente convencionais às que são menos e supõem uma crescente experiência individual. É

¹⁶ Op. cit.; p. 78.

possível constituir, para cada tema, o que se poderia chamar de ‘pirâmide dos sentidos’, uma pirâmide invertida, cuja base seria representada pelo sentido que a palavra tem para todas as pessoas e o vértice, pelo sentido dado graças à experiência de um único indivíduo.”¹⁷

À medida em que a Crítica dos fundamentos da psicologia avança em suas considerações sobre o retorno da psicanálise aos fundamentos da psicologia clássica, os problemas que tecem o campo de discursividade filosófica dentro do qual Foucault redigiu História da loucura aparecem com maior nitidez. Às críticas de Politzer aos postulados realistas, formais e abstratos da psicologia clássica soma-se, a partir do capítulo três de seu livro, a constatação dos esquemas teóricos que Freud construiu para submeter suas descobertas a tais postulados. Ora, essa constatação nos mostra novamente a instabilidade de toda psicologia – clássica e concreta. Resumidamente, a crítica de Politzer a Freud consiste na observação de que este último não tinha por quê criar a idéia de um aparelho psíquico de inspiração biologista, uma vez que os mecanismos psicológicos por ele inventados referem-se às atitudes pelas quais o sujeito toma conhecimento de seu próprio comportamento. Ao transformar a dissimetria entre a consciência e o inconsciente em um desvio devido aos processos de **censura**, **transposição** e **condensação** das representações, Freud, no entender de Politzer, deixou de conceber o sonho como um fato psicologicamente real, pois passou a dar autonomia àqueles processos e, conseqüentemente, fez romper-se a continuidade do eu ao qual eles devem estar sempre vinculados.

De acordo com a interpretação de Politzer, o problema daquela dissimetria exige a reformulação de uma hipótese cara à teoria do conhecimento, o sensualismo. Para explicar por que o sonho transforma os acontecimentos secundários da vigília em fatos cruciais da vida psíquica, do mesmo modo que para explicar por que o sentido das imagens oníricas e das palavras que as narram é fornecido pela transformação do cadinho de seu conteúdo manifesto, era preciso retomar a questão das relações entre o entendimento e a experiência. Diferentemente de Kant, que associou a relatividade do conhecimento adquirido pela experiência à irredutibilidade entre o entendimento e a sensibilidade, Freud

¹⁷ Op. cit.; p. 97.

fez do primeiro um órgão do sentido capaz de perceber as afecções internas. Com isso, a seleção e as deformações qualitativas dos dados da experiência puderam ser explicadas por ele tanto a partir da intensidade das excitações quanto através dos critérios morais e sociológicos assumidos pela consciência.

São as exigências de sua concepção de psicologia que fazem Politzer atacar o realismo e o formalismo que, a seu ver, impregnam as explicações da psicanálise sobre o inconsciente. Ele não contesta a afirmação de que existem certos atos dos quais o sujeito não tem conhecimento, ainda que venha a reconhecê-los posteriormente como seus. Por isso, Politzer entende que suas objeções ao conceito de inconsciente não são simplesmente um retorno à tese clássica da exclusividade da consciência. Ao contrário, elas consistem justamente na constatação de que a explicação do comportamento individual mediante as determinações do inconsciente desemboca nesse mesmo retorno. Ao dividir o *eu* em níveis de consciência, Freud atribuiu àqueles níveis mais próximos da vigília a responsabilidade pelos atos e deixou o inconsciente largado a si mesmo, ou melhor, agindo aleatoriamente. Assim, embora tenha vinculado o fato psicológico aos atos do sujeito, Freud continuou explicando o comportamento como um conjunto de fatos que ocorrem ao sujeito sem que o mesmo possa reconhecê-los como seus atos.

Assim, todas as censuras feitas por Freud aos seus predecessores recaem sobre ele próprio. No momento em que considera o sonho como um modo inadequado de significação, ele comete o mesmo erro dos psicólogos clássicos que consideravam o sonho somente como uma função negativa do psíquico. Ao considerar o conteúdo latente do sonho como um saber anterior ao **conteúdo manifesto**, ele retoma o postulado da anterioridade do pensamento convencional em relação à narrativa do sonho, ou melhor, considera tal narrativa como um texto traduzível nos termos do pensamento convencional. Finalmente, no momento em que Freud toma a consciência como a referência que permite situar todo ato psicológico e como modelo para a constituição do inconsciente, ele privilegia, como os psicólogos clássicos, o pensamento consciente. Apesar disso, Politzer mantém a afirmação de que as descobertas de Freud determinaram o aparecimento da psicologia concreta, isto é, de uma ciência de si onde não se exige nenhum *a priori*. Para ele, o método psicanalítico, ao contrário das explicações freudianas, não faz da dialética que conduz o relato do sonho uma função derivada do pensamento convencional, mas uma

dialética individual que, de modo imprevisto e imprevisível, articula intenções significativas e signos. Por isso, pode-se dizer que esse método se inspira na psicologia concreta.

Na discussão sobre a teoria do inconsciente, o problema central é o da unidade do eu. Politzer critica as explicações de Freud porque estas continuam a utilizar categorias clássicas como, por exemplo, a de **consciência**, da qual a de **inconsciente** nada mais é do que uma derivação. Não se pode negar, porém, que a idéia de uma psicologia concreta também se ergue sobre um postulado: o de que o eu é uma unidade singular que só pode ser compreendida como uma vida dramática da qual esse eu é o ator. O trabalho do psicólogo concreto é o de desvendar, pela interpretação dos atos desse eu, o sentido do qual essa vida, tomada em sua integridade, é portadora. Para isso, ele não precisa dividir o sujeito por ocasião da descoberta de que este sabe mais do que diz saber. Todos os sonhos, os relatos, as resistências, os atos falhos, os desvios de linguagem, Etc., são atos cujo sentido cabe somente ao psicólogo interpretar. Não é preciso que o sujeito analisado tenha realmente o conhecimento de todos os seus atos, ainda que seja “responsável” por eles:

“Não nos parece legítimo exigir do sujeito outra coisa senão o cumprimento do ato. A significação do ato pode ser do conhecimento dele, mas o sonho e os fatos da patologia mental mostram bem que ele pode ignorá-la.”¹⁸

Para Politzer, a vida psicológica segue uma dinâmica pela qual o sujeito se vê no meio de conflitos dos quais os termos não são meras representações, mas maneiras de existir entre as quais o sujeito tem de escolher aquelas que lhe parecem ideais para si e as que lhe parecem indignas ou impossíveis. O sentido de seu comportamento se desvela, pois, pelas indicações dadas pelos seus atos. Dizer que estes são determinados pela consciência, pelo inconsciente ou pelo desejo é somente um modo de afirmar a continuidade do eu que é o ator de um determinado comportamento. Mas transformar esses conceitos em um aparelho psíquico é, para Politzer, construir mitos.

Ora, como dissemos antes, a crítica de Politzer aos postulados da psicologia clássica constitui um campo de problemas que animam o texto de História da loucura.

¹⁸ Op. cit.; p. 159.

Uma arqueologia deste livro certamente passaria pela análise do esforço de Foucault para desmistificar a concepção clássica de que a compreensão das formas de significação que permitem a formação de um conhecimento sobre o homem é dada pela correspondência entre as representações e a realidade. Esforço cujos traços estão presentes tanto nessa obra quanto nos escritos que a precederam. Todavia, Foucault não fez muitas citações de Politzer e, quando se referiu a esse autor procurou estabelecer entre seus próprios escritos e os dele a diferença que os separou, a qual consiste nos laços que Politzer manteve com a idéia de soberania do sujeito sobre seu comportamento e na tentativa foucauldiana de se desvencilhar desses laços.

3. Freud entre o Panteão e a delegacia

Em 1956, Georges Canguilhem, que mais tarde se tornará diretor da tese de Foucault, pronunciou uma conferência no *Collège Philosophique* intitulada Que é a psicologia?¹⁹. Nessa ocasião, o problema do estatuto da psicologia foi analisado, da mesma maneira que o fez Politzer, a partir da dicotomia entre a concepção de uma **Psicologia empírica** e a de uma **Psicologia racional**. Kant, igualmente, é citado nesse texto como o primeiro filósofo a detectar a impossibilidade do objeto de uma psicologia que se pretendesse científica, uma vez que se trata de um objeto necessariamente dividido:

“Kant tem ainda hoje a glória de ter estabelecido que se Wolff pôde batizar esses recém-nascidos pós cartesianos (Psicologia empírica, 1732; Psicologia racional, 1734), no entanto, não conseguiu fundamentar suas pretensões de legitimidade. Kant mostra, de um lado, que o sentido interno fenomenal é apenas uma forma da intuição empírica, que tende a confundir-se com o tempo, e, de outro, que o eu, sujeito de todo juízo de apercepção, é uma função de organização da experiência, mas do qual não se poderia fazer ciência, dado que é a condição transcendental de toda ciência.”²⁰

¹⁹ CANGUILHEM, G.; Que é a psicologia? In *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1 – 1958. pp. 12-25. Trad. de Osmir Gabby Jr. (digitado) s/d.

²⁰ op. cit.; p. 6.

Por não haver citações a este ou a outro trabalho de Canguilhem, em História da loucura, não se pode saber até que ponto Foucault levou em conta essas ponderações. Porém, é notável que, nessa conferência, Canguilhem explicita duas características que são comuns a todas as tentativas de legitimar a cientificidade da psicologia. Em suas análises dos textos de fundamentação teórica da psicologia, Foucault encontrará essas mesmas características.

A primeira delas é a que faz com que a pergunta “que é a psicologia?” não seja impertinente nem fútil. Trata-se do fato de a prática da psicologia parecer uma frouxa união entre a filosofia e a medicina. Frouxa porque mistura, sem qualquer critério fixo, uma associação de diversas experiências éticas –

“a do confessor, a do educador, a do chefe, a do juiz, Etc.”²¹ -

com um campo da medicina cujos objetos são doenças difíceis de se entender e pouco curáveis.

A segunda característica consiste na presença de uma definição da natureza do homem como fundamento de toda psicologia que não seja experimental. Definição que, no fundo, é comum a todas as psicologias, pois, segundo Canguilhem, os psicólogos atuais parecem entender esta ciência, da mesma maneira que o faz Daniel Lagache, como uma

“...teoria geral da conduta: síntese da psicologia experimental, da psicologia clínica, da psicanálise, da psicologia social e da etnologia.”²²

Ora, a identificação e a distinção dessas duas características conduziram Canguilhem a procurar, para além do argumento recorrente dos psicólogos de que é a eficácia de sua especialização o que justifica a existência da psicologia, o sentido originário que, apesar da disparidade das diversas disciplinas dessa ciência, poderia lhe dar sua unidade,

“...um projeto específico que constitui uma consciência teórica como tal.”²³

²¹ op. cit.; p. 1.

²² op. cit.; p. 2.

Assim procedendo, Canguilhem transformou a sua pergunta em uma questão aos filósofos e não mais aos psicólogos. Ao mesmo tempo, em razão desse deslocamento, a abordagem do problema exige uma análise histórica dos diversos projetos e das intercepções mútuas, a partir das situações que os suscitaram, para, mediante a sua comparação à pretensa unidade atual de seus domínios, responder, afinal, o que é a psicologia? Segundo o esboço de Canguilhem, encontram-se, ao longo da história da psicologia, três projetos teóricos que se cruzaram em diversos momentos, mas sempre permaneceram como caminhos que levam a direções diferentes sem que entre eles se possa encontrar uma essência lógica. Assim, eles se apresentam como o projeto de uma psicologia enquanto **ciência natural**, o de uma psicologia **como ciência da subjetividade** e o da psicologia **como ciência das reações e do comportamento**.

O primeiro destes projetos parece ter surgido no século II, com Galeno, e se estendeu até os séculos XIX e XX, quando se instauraram a psicologia e a psicopatologia modernas. Essa continuidade entre a ciência da alma surgida na Antigüidade e as pesquisas modernas em torno da neuropsicologia se deve, segundo Canguilhem, a uma tradição filosófica que insere o estudo da alma no domínio da física como forma viva do corpo e não como substância separada da matéria. No curso dessa tradição, a importância dos estudos de Galeno foi a de terem estabelecido que o cérebro, e não o coração, como se tinha acreditado desde Aristóteles, é o lugar da alma, órgão das sensações e do movimento. Com a destruição da teoria dos espíritos animais, que havia sido o elemento central da pneumatologia empírica de Galeno, surgiu, no fim do século XVIII, a eletro-neurologia e, posteriormente, as pesquisas de Gall sobre as localizações cerebrais.

O projeto de uma ciência da subjetividade, segundo Canguilhem, teve início com o declínio da física Aristotélica, no século XVII, sem nunca ter resultado em um domínio unitário e coerente de pesquisas. Apesar de vislumbrar sua unidade através da idéia de uma ciência do sujeito pensante, esse projeto, que hoje vigora sob a chancela da psicanálise, continua a enfrentar os obstáculos que determinaram seu surgimento. Foram eles que provocaram seu desdobramento em uma física do **sentido externo**, em uma ciência do **sentido interno** e em uma ciência do **sentido íntimo**.

²³ Op. cit., p. 2.

Com o surgimento da física moderna, a filosofia viu-se diante de um problema que, embora parecido, era diferente da questão escolástica da adequação entre as representações do entendimento e a realidade. A nova física transformou a matemática e a mecânica em instrumentos da verdade e medida da realidade. Frente a elas, a aquisição de conhecimentos através dos sentidos passou a ser vista como uma ilusão ou como uma falsificação do real. Como ciência da subjetividade, a psicologia surgiu, inicialmente, para analisar a razão pela qual se dá a desproporção entre o conteúdo da percepção e a realidade do mundo, isto é, como uma física analítica do sentido externo. Tendo sido criada ou inspirada por Descartes e Malebranche, essa psicofísica evoluiu até o final do século XIX e o início do século XX quando, através das obras de Fechner e Wundt, as constantes quantitativas da sensação foram concebidas como **atos da consciência**. A partir dessa concepção, criou-se uma psicologia experimental que, tomando a afirmação cartesiana de que há constância de ligação entre a excitação e a reação, procurou descobrir as leis matemáticas e mecânicas daqueles atos. Com o surgimento da psicologia da Forma e da tese de Bergson de 1889, Ensaio sobre os dados imediatos da consciência, essa maneira de investigar o sentido externo entrou em declínio.

Enquanto, com a física do sentido externo, se procurava fazer a remissão dos erros aos quais o espírito é levado a cometer por obra das sensações, com a idéia de uma ciência do sentido interno, procurou-se estabelecer uma ciência da consciência de si ou da observação de si mesmo. Assim como a primeira, esta idéia foi suscitada por Descartes quando este procurou, na Terceira Meditação, tornar o “eu interior” mais conhecido e familiar para si mesmo. Contudo, foi apenas no século XVIII, com Wolff, que a psicologia passou a ser definida como **ciência do eu**. O destino dessa idéia é emblemático para, a partir de sua história, se saber, de fato, o que é a psicologia. De Descartes a Kant, a idéia de um sentido interno sempre esteve envolta em contra-sensos filosóficos. Para o autor das Meditações, não haveria propriamente uma investigação de si, uma vez que o espírito conhece diretamente a si mesmo como entendimento puro. O que implica dizer que esse conhecimento nada tem a ver com o **sentido interno** da física aristotélica nem com o **substancialismo espiritualista** defendido, no final do século XVIII, por Pierre-Paul Royer-Callard.

A partir da polêmica que criou contra a concepção aristotélica de que o conhecimento da alma não é direto e, sim, reflexivo, Descartes parece ter, involuntariamente, estimulado a formação de um entendimento equivocado de seu próprio argumento. Equívoco que, por sua vez, determinou, contrariamente às teses cartesianas, o aparecimento de uma psicologia empírica, ou melhor, uma **história natural do eu**, da qual Locke, os ideólogos franceses e os utilitaristas ingleses, entre outros, foram os principais organizadores. Do mesmo modo, criou-se, a favor de Descartes, uma psicologia racional a partir da intuição do **Eu** como substância.

Sem dar seqüência a esse equívoco e, ao mesmo tempo, fazendo “justiça” a Descartes, Kant, conforme nos ensina Canguilhem, contestou a possibilidade de que a psicologia possa se tornar uma ciência:

“Não há psicologia matemática possível no sentido em que há uma física matemática. Mesmo que se aplique às modificações do sentido interno, em virtude da antecipação da percepção relativa às grandezas intensivas, as matemáticas do contínuo, não se obterá nada de mais importante do que seria uma geometria limitada ao estudo das propriedades da linha reta. Também não há psicologia experimental no sentido em que a química se constitui através do uso da análise e da síntese.”²⁴

Paralelamente a essa oposição entre uma física do sentido externo e uma ciência do sentido interno, se desenvolveu o projeto de uma ciência do sentido íntimo a partir do princípio de que a alma tem que ser necessariamente encarnada. Segundo Canguilhem, esse projeto teve em Maine de Biran o seu iniciador. Opondo-se aos sensualistas e ideólogos, Biran, no século XVIII, mostrou que o **fato psicológico primitivo** não é um elemento, mas uma relação: que somente mediante um conflito entre um poder e uma resistência a consciência pode surgir como tal. Por isso, a psicologia também não pode ser considerada como uma busca pela substancialidade do espírito:

“A solidão de Descartes é a ascese de um matemático; a de Maine de Biran, a ociosidade de um delegado.”²⁵

²⁴ Op. cit.; p. 6.

²⁵ Op. cit.; p. 6.

Ao invés de tentar fundamentar o pensamento em si, Maine de Biran substituiu o **eu penso** de Descartes pelo **eu quero**, isto é, a **consciência para si**, a consciência que se constitui contra a exterioridade. Ao procurar dar fundamento a esta oposição, ele concebeu a psicologia como uma técnica ou uma ciência do sentido íntimo, pois o psíquico é aí considerado como **o que está escondido** tanto quanto **o que se esconde**. Segundo Canguilhem, as teses de Biran situam-se em um ponto onde os legados da metafísica foram transmitidos à psiquiatria. A união do psíquico e do físico, tal como Biran, em seu romantismo, a concebeu, consistiu na idéia de que o homem é uma organização viva servida por uma inteligência e, não, o contrário. O que implica dizer que a psicologia deve se interessar de maneira simétrica pela biologia e pela afetividade. De certo modo, a medicina moderna deu continuidade a essa concepção da psicologia como técnica do diário íntimo. O que pode ser atestado pelos traços deixados pela tradição da escola francesa de psiquiatria, de onde saíram, entre outros, Antoine-Athanase de Royer-Collard - que era o irmão mais novo do doutrinário do substancialismo espiritual -, Pinel, Charcot, Pierre Janet e Freud.

Todos esses projetos fundiram-se, a partir do século XIX, para constituir a psicologia contemporânea. A eles se acrescentou, na mesma época, o projeto de uma psicologia como ciência das reações e do comportamento. É curioso que este último projeto tenha aparecido, segundo nos relata Canguilhem, não apenas em decorrência de especulações filosóficas e investigações científicas, mas da coincidência de razões científicas, técnicas e econômicas bem como de razões políticas. O aparecimento de uma biologia do comportamento humano foi determinado, em grande parte, pelo sucesso da teoria das relações entre os organismos e os meios. Ao mesmo tempo, essa disciplina foi beneficiada pela expansão do regime industrial, que colocou em evidência a possibilidade de o homem ser definido por sua capacidade de fabricar ferramentas e retirou do pensamento especulativo sua alta dignidade. Do mesmo modo, a psicologia biológica do comportamento se desenvolveu em função das transformações políticas que destruíram os privilégios sociais e deflagraram o igualitarismo. Foram tais transformações que deram fundamento e estimularam a prática generalizada da especialização.

Além de ter sido determinada por esse conjunto de acontecimentos, essa vertente da psicologia apresenta uma característica que a diferencia das outras. Enquanto estas

possuem uma certa consciência de seus projetos instauradores, ainda que, por isso, se vejam enredadas por contra-sensos filosóficos, ela nega ter afinidade com qualquer especulação filosófica e se mostra incapaz de demonstrar quais são seus fundamentos. Isso não significa, para Canguilhem, que eles não existam ou que essa ignorância voluntária seja uma garantia de neutralidade e objetividade. Assim como as outras, a psicologia das reações e do comportamento tem como princípio um postulado sobre a natureza humana que, no seu caso é o seguinte:

“...a natureza do homem é ser um instrumento, sua vocação é ser colocado em seu lugar, em sua tarefa.”²⁶

Postulado que não pôde escapar a uma censura por parte de Canguilhem, mais severa, aliás, do que a que mereceram os utilitaristas. Enquanto estes desenvolveram uma psicologia a partir da idéia de que o homem é o juiz dos instrumentos que ele fabrica, os psicólogos do comportamento definem o homem com ferramenta, isto é, como meio da utilidade. Tendo em vista este postulado, é preciso constatar que aquela pretendida ingenuidade é, na verdade, uma condição de possibilidade para o exercício de uma especialização. Sem ela, esses psicólogos não poderiam considerar a eles próprios como simples instrumentos da ambição de transformar os homens em ferramentas. Eles apenas se reconhecem como pesquisadores das “leis” pelas quais os homens se adaptam a um determinado meio social e técnico, transferindo a responsabilidade pela utilização de seu conhecimento aos sujeitos que encomendam suas pesquisas. Segundo Canguilhem, essa atitude é apenas uma forma de escamotear o fato de que a objetividade aí reivindicada é semelhante à da biometria. A ciência que mede, estatisticamente, as capacidades de adaptação, de aprendizagem, de rendimento e de produtividade dos homens. As pesquisas desses psicólogos são necessariamente associadas aos processos de seleção e orientação dos homens segundo suas aptidões para o exercício de determinadas funções especializadas. Por isso, o psicólogo especialista não poderia deixar de negar, sem perturbar sua consciência, a responsabilidade política de seu *métier*:

²⁶ Op. cit.; p. 9.

“De modo que o comportamento do psicólogo do comportamento humano encerra, de forma quase obrigatória, uma convicção de superioridade, uma boa consciência diretora, uma mentalidade de dirigente das relações entre os homens.”²⁷

Ao apresentar as linhas gerais desses três projetos que parecem dar à psicologia o seu atual sentido, Canguilhem nos apresenta o terreno dentro do qual ela se constituiu e os limites que definem seu estatuto. Em História da loucura, Foucault empreenderá a interrogação filosófica desse estatuto a partir da análise das transformações históricas daquele terreno. As afinidades entre Foucault e Canguilhem são muito significativas. Entretanto, com certeza elas ocorreram sem premeditação. Elas se deram em função da mesma perspicácia pela qual esses filósofos foram capazes de perceber o ponto obscuro em torno do qual se debate o pensamento contemporâneo. Canguilhem indica esse ponto com uma ironia, alertando o psicólogo de que, se este, saindo da Sorbone e subir a rua Saint-Jacques chegará ao Panteão ou, se fizer o oposto, irá parar na delegacia de polícia. Segundo o próprio Canguilhem, Foucault teve a lucidez de perceber esse ponto que outros, como Dumézil e Lévi-Strauss, não conseguiram ver, embora tenham desenvolvido pesquisas que o indicavam insistentemente²⁸. Assim como Canguilhem, Foucault irá atacar o kantismo – não Kant –, mas trocará a ironia pela tragédia como princípio para avaliar o diagnóstico que seu mestre já havia antecipado:

“A psicologia só pode ser descritiva. Seu lugar verdadeiro é em uma Antropologia, como propedêutica a uma teoria da aptidão e da prudência, coroada por uma teoria da sabedoria.”²⁹

²⁷ Op. cit.; p. 9.

²⁸ Cf. CANGUILHEM, G.; *Mort de l'homme ou épuisement du Cogito?* – p. 601 - In: *Critique* n° 242; Paris : Editions de Minuit, 1967. pp. 599-618.

²⁹ Que é a psicologia; p. 6.

4. Entre a analítica da existência e a antropologia estrutural

4. 1. A antropologia como ciência dos “fatos” humanos

Encontramos na Introdução que Foucault escreveu a *Le rêve et l'existence*, tradução francesa do livro do psicanalista de língua alemã Ludwig Binswanger intitulado *Traum und Existenz* (Sonho e Existência)³⁰, o que nos parece ter sido a primeira formulação de um raciocínio cujo fio se desenvolverá pelo menos até História da loucura. A importância desse texto não reside apenas nesse dado, mas, principalmente, no fato de ele nos indicar o propósito inicial da intervenção de Foucault no debate em torno dos fundamentos da antropologia, o qual pode ser tomado como o contexto teórico onde História da loucura teve lugar: o seu “presente”, mas, também, o seu “destino”. A abordagem desse texto nos dará a ocasião de perceber, pela primeira vez, que Foucault não estava alheio nem indiferente a uma discussão travada, principalmente ao longo dos anos 50, entre Maurice Merleau-Ponty e Claude Lévi-Strauss – da qual o artigo De Mauss a Claude Lévi-Strauss³¹, do primeiro, e o livro O pensamento selvagem³², do segundo reúnem as principais questões – a qual certamente determinou o seu interesse pela Antropologia de Kant. Esse percurso nos parece fundamental para podermos compreender o engendramento da reflexão, desenvolvida em História da loucura, sobre os fundamentos que uma ética, desvinculada das normas da psicologia, pode se dar. O propósito explícito da Introdução é o de apresentar uma forma de análise da existência humana que transborde os limites da dicotomia entre o psicológico e o filosófico. Antes, porém, de proceder a essa apresentação, seu autor nos adverte que uma obra posterior se encarregará de analisar a história do percurso da fenomenologia ao longo da reflexão contemporânea sobre o homem. Seria apenas mediante um projeto como esse que se poderia fazer a interpretação e a crítica da originalidade que constitui o pensamento de Binswanger, com sua *dasein-análise*. É verdade que As palavras e as coisas se presta mais claramente a esse trabalho do que História da loucura. O que não diminui a importância da análise,

³⁰ Cf. FOUCAULT, M.; Introduction, in Binswanger (L.), *Le Rêve et l'Existence* (trad. J. Verdaux), Paris, Desclée de Brouer, 1954. pp.9-128. In *Dits et écrits* I. pp. 65-117.

³¹ MERLEAU-PONTY, M. De Mauss à Claude Lévi-Strauss; in *Éloge de la philosophie et autres essais*; Paris : Gallimard, 1953 et 1960. pp. 123-142.

³² LÉVI-STRAUSS; Claude. La pensée sauvage. Paris : Plon; 1962.

apresentada no final deste último livro, dos fundamentos da antropologia . Além disso, Doença mental e personalidade, de 1954, assim como sua versão revisada (que recebeu o título de Doença mental e psicologia), nos oferece, sob a forma de uma análise das dimensões psicológicas da existência, um resumo rápido dessa inflexão. Apesar da estreiteza de seus objetivos, em comparação a esse último projeto, a análise desenvolvida na Introdução não é menos pretensiosa. Ela se permite a circunscrever toda a superfície que sustenta a antropologia. Aí não se incorre, porém, em um arroubo de grandeza, pois é o próprio trabalho do psicanalista que traz em seu bojo o material para um estudo sobre a possibilidade de uma reflexão sobre o homem onde a análise do **ser-homem** (*Menschsein*) se articula com uma analítica da **existência** (*Dasein*). Segundo Foucault, a **dasein-análise** pretende ser uma ciência do homem, mas seu princípio e seu método nada têm a ver com qualquer forma de psicologia positiva, onde todo conteúdo significativo do homem é reduzido ao conceito de **homo natura**. Ela se considera, apesar disso, fundamental para todo conhecimento concreto, objetivo e experimental do homem. Por outro lado, ela não remete a antropologia a uma especulação filosófica sobre as formas *a priori* da natureza humana. Situando a análise do ser-homem no espaço de uma ontologia, a **dasein-análise** privilegia a investigação dos “fatos” humanos, isto é, dos acontecimentos onde o que se percebe não é o homem em seu “universo natural”, mas o conteúdo real de sua existência em um mundo que se apresenta como seu horizonte e, ao mesmo tempo, como “elemento” de sua situação. O cerne do problema consiste em se tomar o ser-homem como o conteúdo efetivo e concreto do que se considera, do ponto de vista da ontologia, a estrutura transcendental do **Dasein**:

“A antropologia pode, então, ser designada como ‘ciência de fatos’, a partir do momento em que ela desenvolve de maneira rigorosa o conteúdo existencial da presença ao mundo.”³³

A originalidade do pensamento de Binswanger consistiria, em uma primeira abordagem, no vaivém de sua análise entre as formas antropológicas e as condições ontológicas da existência. Sem desconsiderar e mesmo sem apagar ou impossibilitar a linha que divide a antropologia e a ontologia, esse percurso rompe-a incessantemente. O

resultado disso é a reunião de ambas na análise da existência concreta dos indivíduos. As formas antropológicas da existência são abordadas mediante o exame da história real de certas pessoas. Esse encontro entre a antropologia e a ontologia é marcado pelo problema do estatuto que ele deve receber. Em outras palavras, trata-se da questão da legitimidade dos conceitos e dos métodos da **filosofia da existência**. Mas, o texto que ora examinamos não pretende se ocupar desse problema. Seu autor o remete para outras ocasiões. O importante, nesse momento, é a constatação de que o próprio Binswanger encontrou a existência concreta de seus pacientes. Ela carrega consigo problemas filosóficos que não lhe são prévios, mas imanentes. Teria sido esse fato que abriu o acesso para o psicanalista ao conteúdo de suas significações. A pretensão de Foucault, por sua vez, é a de ter acesso às significações das análises de Binswanger mediante uma outra via que o exame clínico dos doentes. Ora, essa outra via, tão primitiva e tão original quanto a de Binswanger, consiste na abordagem do tema central da **dasein-análise** pelo viés da história da filosofia contemporânea.³⁴

O que está em questão nas análises de Binswanger é a existência, o seu conteúdo positivo, mas, também, as maneiras pelas quais ela se manifesta significativamente. O sonho é apenas um desses modos de manifestação. Por sinal, talvez seja o que menos insere a existência dos indivíduos no mundo. Para Foucault, é justamente o fato de procurar desvelar o conteúdo positivo da existência mediante o exame de uma de suas dimensões mais obscuras, onde as significações parecem ser as mais apagadas possíveis, o que instiga o interesse por essas análises. Não se trata somente de interpretar a simbologia do universo onírico, mas de tomar os signos que aí aparecem como chaves para a compreensão das modalidades da existência. Assim, além de redefinir o direcionamento da análise, de uma hermenêutica dos símbolos para o deciframento das estruturas da existência, a importância do privilégio dado ao onírico por esse psicanalista consiste em que suas análises envolvem, embora veladamente, uma antropologia da imaginação onde se exige a definição de um novo tipo de relação entre a **imagem** e a **expressão**, o **sentido** e o **símbolo**.³⁵

³³ Op. cit.; p. 64.

³⁴ Idem. p. 67.

³⁵ Idem. p. 68.

4. 2. Por uma sintaxe das imagens e uma semântica dos índices

Se o que Binswanger revela vai além do conteúdo objetivo de Sonho e Existência, isso se deve ao fato de que ele aborda o problema das diversas maneiras possíveis pelas quais as significações humanas se manifestam. O pensamento contemporâneo tem se esforçado, pelo menos desde 1900, quando foram publicadas as Investigações lógicas, de Husserl e a Interpretação dos sonhos, de Freud, para fazer com que o homem tenha acesso às suas próprias significações e venha a se reapropriar de sua existência, inserindo-a nas significações que a justificam. Ao reconhecer que, em relação ao que é explicitamente proposto, o livro de Binswanger é portador de uma problemática que lhe é excedente, Foucault mergulha na análise do movimento pelo qual aquele esforço do pensamento contemporâneo tem procurado estabelecer a ligação entre a sensibilidade (sob o modo da imaginação) e o entendimento (sob a forma do sentido implícito das imagens oníricas). A psicanálise deu bastante atenção a esse problema, mas parece ter fracassado na determinação de uma gramática do imaginário e das condições necessárias de possibilidade do ato expressivo. Como se sabe, foi mediante o trabalho de Freud que o sonho adquiriu direito de cidadania no universo da reflexão das significações de que a consciência é portadora. Antes dele, as imagens oníricas eram consideradas como a presença do **não-sentido**, o efeito da obnulação da consciência. Invertendo essa idéia, Freud as situou no inconsciente como formas de manifestação de significações recalçadas. Para Foucault, o aparecimento da psicanálise foi visto sobretudo pelo papel que esta concedeu ao inconsciente como instância na qual os conteúdos significativos fundamentais da existência foram reprimidos e pelo papel que ela concedeu aos sonhos como formas dissimuladas de realização da libido. Segundo ele, seria preciso observar mais atentamente o trabalho da psicanálise em sua tentativa de responder à questão de como e por que as imagens oníricas realizam os sentidos que a consciência em vigília não consegue expressar. Afinal, há um paradoxo no fato de que essas imagens realizem tais sentidos mediante a concretização de tudo aquilo que é justamente o contrário e a recusa dos desejos neles embutidos. Na resposta que a psicanálise deu a este problema, Foucault encontra tão somente uma semântica do sonho. A psicanálise não teria reconhecido o sonho como uma linguagem com uma morfologia e uma sintaxe próprias. Ela o considera

exclusivamente como portador de significações que se reduzem às proposições formuladas pelo **desejo**. Apesar disso, a interpretação psicanalítica dos sonhos não é indiferente ao fato de que a luz ou a escuridão habitem o espaço onírico segundo o sentido que suas imagens manifestam. Pode-se dizer o mesmo em relação ao seu ritmo, às suas formas e a todo um mundo de expressão que elas comportam como condição para que possam dizer alguma coisa. Esse mundo é regido por leis próprias que não podem ser reduzidas aos sentidos, quer estes sejam transformados ou não pelo recalque. A compreensão dessas leis é o que poderia nos dar a certeza exata das significações de que as imagens oníricas são portadoras. Por nunca tê-las encontrado, a psicanálise somente teve acesso ao contingente e ao eventual no domínio das significações oníricas. Ela viu nesse domínio apenas uma correspondência entre as imagens, tomadas como resíduos da percepção sensível, e a pura significação. Correspondência que teria no símbolo a fina película onde a significação e as imagens se reúnem para tornar possível a expressão. Nessa noção de símbolo, entretanto, há uma imperfeição e uma lacuna. Ela faz com que o sentido expresso pela imagem somente seja determinado por sobre-determinação, isto é, pela multiplicação dos sentidos e dos **contra-sentidos** virtualmente contidos na imagem. Por isso mesmo, ela nunca tem acesso ao liame que une necessariamente tal imagem a tal sentido. Nisso reside a razão pela qual a psicanálise procede tanto pelo atalho da adivinhação quanto pelo longo caminho da probabilidade. Ela jamais poderá se desfazer das incertezas às quais seu método está sujeito:

“No domínio de exploração da psicanálise, a unidade não foi, então, encontrada entre uma psicologia da imagem que marca o campo da presença e uma psicologia do sentido que define o campo das virtualidades da linguagem.

A psicanálise jamais chegou a fazer falar as imagens.”³⁶

Segundo, Foucault, a obra de Binswanger dá continuidade ao caminho traçado pela esteira das tradições da psicanálise e da fenomenologia. Nessa esteira, o pensamento europeu do século XX se propôs como problema a formulação de uma teoria do símbolo e do signo onde se estabelecessem a distinção e a ligação entre as estruturas de indicação, os atos de expressão e os conjuntos significativos. Esse problema se tornou crucial para toda

³⁶ *Idem.* p. 73.

e qualquer psicopatologia. Isso porque se corria o risco de se permanecer, como ocorrera com Jaspers, na dinâmica de uma relação médico-paciente mediada por uma mística da comunicação na qual só se aceita como válida a compreensão determinada pelas formas significativas e não pelas formas sensíveis de expressão. A psicanálise teria se dividido em duas tendências pelas quais se procurou interpretar a dialética imaginária do sonho como a própria essência do fato patológico. Assim, de um lado, Melanie Klein fez todo o possível para apreender, nas imagens oníricas, o fator essencial da formação psíquica. A análise de Lacan, por seu lado, tomou essas imagens apenas como resíduos do material perceptivo, transformável e transformado pela palavra, esta, sim, concebida como elemento privilegiado de significação, expressão e indicação do psiquismo. Em ambos os casos, porém, a hermenêutica da psicanálise permaneceu presa ao sentido como o único tesouro a ser descoberto no imaginário do sonho. Assim, confundindo a sintomatologia e a semântica, a psicanálise reduziu-se a apreender, em sua leitura, formas alucinatórias de satisfação do desejo. Era preciso se estabelecer a distinção e o liame entre o sentido e a expressão para se aceder à compreensão do conteúdo exato das significações manifestadas nas imagens oníricas.

Na trilha das Investigações lógicas, de Husserl, Foucault nos explica a maneira pela qual a fenomenologia desenvolveu uma teoria da significação na qual se definem as condições de existência do sentido no próprio interior das imagens. Para chegar a tanto, é preciso partir da distinção elementar entre índice e significado que foi estabelecida nesse livro. O índice é uma estrutura que por si mesma nada significa. Ela só pode significar alguma coisa na medida em que uma determinada consciência a utiliza como referência. Assim, por exemplo, quando um caçador reconhece, em uma seqüência de pequenos buracos traçada na neve, a recente passagem de um coelho, ocorre em sua consciência a reativação dos conteúdos de uma estrutura virtual onde as essências do índice e do indicado já estariam definidas. O ato de associar esse pontilhado a alguma coisa real constitui um momento psicológico contingente e secundário em relação à dita estrutura. Esta, por sua vez, para se tornar indicativa, depende de um fato que acabou de ocorrer, que está ocorrendo ou que está para ocorrer. Ao contrário disso, o verdadeiro signo não depende de nenhuma situação objetiva para exercer sua função significativa. A palavra “coelho”, por exemplo, pode tanto designar um animal que acabou de passar sobre a neve

quanto aquele que disputou uma corrida contra a tartaruga. Do mesmo modo, a palavra “cólera” pode muito bem designar um sentimento que eu nunca experimentei de fato, que apenas fingi expressar, ainda que eu seja capaz de reconhecer no tom da voz de meu interlocutor o índice de que ele sufoca de raiva. Uma análise fenomenológica que descrevesse o conteúdo significativo do sonho teria necessariamente que fazer a distinção entre o que pertence, na imagem onírica, à sua estrutura de indicação, onde a situação objetiva do vivido é indicada e o que pertence ao seu conteúdo propriamente significativo, onde o sonho enuncia algo que vai além de uma referência a uma determinada percepção objetiva. O ato expressivo comporta, ao mesmo tempo e de forma imbricada, a estrutura de indicação e os conjuntos significativos. Mesmo assim, eles não se confundem e até devem ser concebidos como inversos e complementares. A psicanálise havia tomado a indução indicativa como a própria realização do sentido. Ao invés disso, a fenomenologia procurou mostrar como o sentido se realiza de forma imanente na própria imagem. Para tanto, ela se apoiou na tese de que o conteúdo significativo tem como fundamento um determinado ato pelo qual tanto a formulação de enunciados quanto a imaginação se constituem como uma **visada** que nos abre, em relação e a partir do objeto visado, um horizonte novo, que ultrapassa a percepção imediata. Esse ato, segundo Foucault, se caracteriza, negativamente, por não colocar duas ou mais imagens em mútua relação e por não operar uma ação judicatória. Positivamente, trata-se de ativar, mediante um símbolo, que pode ser uma palavra enunciada ou escrita ou uma imagem sonhada ou desenhada, uma unidade ideal de significação. Assim, o conteúdo significativo do sonho se constitui pela própria experiência onírica na medida em que esta se apresenta como uma **visada intencional** em direção a uma idéia que rompe o horizonte da percepção imediata. Assim concebida, essa teoria fenomenológica do símbolo e do signo não pôde ultrapassar, segundo Foucault, a noção de que esse ato pelo qual se funda a significação é um ato que se realiza no interior da consciência, o que o limita à intencionalidade do sujeito. Tendo se apercebido deste perigo, Husserl teria dado início, embora de forma implícita, a uma teoria pela qual se pudesse introduzir o outro na dinâmica do ato de significação. Nessa teoria, explica-se que a novidade produzida por todo ato de significação não se reduz apenas à atualização de uma unidade ideal de significação, idêntico a si mesmo por ocasião de todas as suas repetições. Além disso, esse

ato constituiria por si mesmo algo inesperado, irreduzível àquela unidade ideal. Por meio de sua própria materialidade, o ato significativo impõe determinadas resistências à sua compreensão; o mesmo ocorre em função das implicações devidas à sua inserção em um determinado contexto espaço-temporal. Ora, através de tais resistências, o signo acaba por constituir, a partir de sua própria interioridade, interlocutores ideais, capazes de retomar para si as virtualidades significativas do ato original:

“E é aí que nós apreendemos em seu paradoxo o próprio ato significativo: retomada de um tema objetivo que se propôs, à maneira da palavra, como objeto de cultura ou que se oferece, à maneira da imagem, como uma quase-percepção, o ato significativo opera esta retomada como uma atividade temática, onde vem em plena luz o ‘eu falo’, ou o ‘eu imagino’; palavra e imagem se declinam em primeira pessoa, no próprio momento em que eles se realizam na forma da objetividade”³⁷

Para encontrar a possibilidade da compreensão do ato significativo, a fenomenologia viu-se obrigada a formular, ainda que veladamente, uma teoria da expressão. Mediante essa teoria, chegou-se a restituir, na imanência da imagem, o seu conteúdo significativo. Entretanto, esse conteúdo permaneceu como uma unidade ideal que só poderia ser atualizada por uma consciência que se colocasse no universo ideal de significação que ela abriu ao ser enunciada, escrita, sonhada ou desenhada. Se, diferentemente da psicanálise, a fenomenologia fez as imagens falarem, ela não nos deu a possibilidade de compreender sua linguagem. A obra de Binswanger, segundo Foucault, situa-se nesse ponto onde se confrontam as Investigações Lógicas e a Interpretação dos Sonhos. Ela se desenvolveu como uma preocupação para evidenciar a maneira e o momento em que as formas de expressão encontram, nas estruturas existenciais de indicação, a objetividade de sua significação.

4. 3. O sonho como uma experiência específica de conhecimento e ética.

Ao analisar o livro de Binswanger, inserindo-o nos movimentos da história do pensamento ocidental, Foucault não faz uma adaptação arbitrária da problemática da

³⁷ *Idem*. pp. 77-78.

dasein-análise às suas próprias reflexões de filósofo. Entretanto, ele aproveita a análise existencial como material para uma crítica da dicotomia entre imanência e transcendência, objetividade e subjetividade, tal como essa divisão foi desenvolvida na psicanálise e, também, na fenomenologia de Husserl. Com isso, esboça-se uma problemática propriamente filosófica onde Foucault discute a obnulação, pela psicanálise, de duas tradições que tomavam o sonho como uma experiência específica derivada da teoria do conhecimento e da ética. Ora, nos explica Foucault, se, por um lado, a psicanálise restaurou os direitos psicológicos do sonho, por outro, ela lhe retirou sua dimensão mais específica de experiência imaginária. Enquanto elemento comum das formas expressivas da motivação e dos procedimentos da hermenêutica psicológica, o sonho foi tomado pela psicanálise tanto como uma função discursiva, passível da mesma análise lógica que se utiliza para explicitar o sentido da linguagem da consciência em vigília, quanto como uma função fisiológica na qual se poderia encontrar as bases orgânicas das motivações psíquicas. Neste aspecto, a psicanálise freudiana não ultrapassou os postulados da psicologia do século XIX, a qual considerava o sonho como uma rapsódia de imagens. Ocorre, como se pôde notar pelas mencionadas referências de Foucault às obras de Husserl e Freud, que nenhuma interpretação psicológica foi capaz de esgotar todas as significações de que são portadoras as imagens oníricas, o que invalida essa concepção do sonho como uma rapsódia de imagens. Para Foucault, somente com o aparecimento de Sonho e Existência, surgiu uma forma de hermenêutica do sonho onde a imaginação e o mundo puderam novamente se reunir na mesma plástica expressiva. Isso porque esse livro resgatou os valores de uma tradição da cultura ocidental que considera o sonho como uma das formas mais agudas do conhecimento. Essa tradição, reiterada tanto na Antigüidade greco-latina quanto na Renascença e na Idade Clássica, associa o sonho e a imaginação à essência da alma humana como uma espécie de faculdade que dá ao homem o acesso à verdade. Ela não ignora as determinações fisiológicas e psicológicas das visões e da agitação do corpo ocorridas durante o sono, mas as considera como secundárias em relação à clarividência que a alma adquire durante determinados tipos de sonhos. E essa clarividência é considerada tanto maior quanto menos o sonho for influenciado pelo funcionamento do organismo ou pelos sentimentos de ordem psicológica. É o tema do valor profético dos sonhos da manhã, tema cultivado pela tradição mística e literária onde

figuram Jâmblico, De Mirbel e Schelling, mas, retomado também pela filosofia e pela teologia, especialmente em Espinoza. A virtude especial desses sonhos é definida pela pobreza de suas referências objetivas e pela sua ínfima razão de ser.

Diferentemente daqueles sonhos que nascem das perturbações causadas pela digestão ou pelos instintos, os sonhos da manhã, como a aurora, anunciam um novo dia, uma verdade cuja luz não é acessível aos sentidos. Daí se supor que a imaginação, nesses tipos de sonhos, seja uma forma de ligação da alma com o mundo que permite a esta atingir diretamente os objetos sem ter que passar pelos órgãos. As imagens que aí figuram dão corpo às noções que o entendimento apenas esboça. Para Espinoza, elas constituem um outro caminho para se chegar à mesma verdade que se atinge mediante o trabalho da filosofia. O autor do Tratado teológico-político considera que as imagens dos sonhos da manhã constituem a linguagem que Deus utiliza para transmitir aos homens suas ordens e as leis que regem o mundo. Com isso, ele teria descoberto, tanto quanto Malebranche, o valor do sonho enquanto experiência e signo de transcendência: todo o jogo de desvelamento e dissimulação das imagens do sonho designaria a amplitude da verdade vislumbrada pelo sonhador como uma verdade que vai além do alcance de sua experiência e de seu conhecimento imediatos.³⁸

Juntamente com o resgate dessa tradição onde o sonho era concebido como uma forma específica e fundamental de conhecimento do mundo, retomou-se, também, na *dasein-análise*, o tema tradicional do sonho como uma forma de revelação da relação entre a liberdade e o destino; tema cuja iteração na literatura e no teatro se deu quase nos mesmos termos da querela teológica da graça que opôs os jansenistas aos molinistas. A partir dessa temática, a análise do sonho será reportada a uma experiência do homem concernente à sua inserção na necessidade do mundo e na projeção de seu devir contra e a partir dessa necessidade. Trata-se de uma experiência na ordem do saber, mas que, em virtude de seu conteúdo trágico, se instala mais fundamentalmente na ordem da ética. No centro do debate teológico sobre a predestinação e o livre-arbítrio, onde o sonho é tomado ora como anunciador da primeira ora como forma de advertência e de aconselhamento do segundo, existe uma problematização, que remonta à Antigüidade, da coesão e da unidade fundamental do mundo, sendo a imaginação onírica considerada como a via através da

qual a alma humana aí se introduz e vem a fazer corpo com essa harmonia universal. Ao longo da história, justificou-se de diversas maneiras a união substancial da alma e do mundo revelada pelo sonho. Para uns, como Aristóteles, o sonho conduz a alma em um mergulho no elemento aquático do cosmo, mergulho calmo onde se instaura uma sensibilidade aguda que permitirá ao mundo antecipar-se, na interioridade da consciência, sobre sua verdade. Para outros, como os estóicos, na Antigüidade e os românticos, no século XVIII, é pelo fogo que a alma se une ao mundo e se torna capaz de vislumbrar em uma única imagem as sinuosidades de seu devir. Essa mesma polaridade entre a água e o fogo também se apresentou na forma da oposição entre a luz e a escuridão. Com elas, segundo Foucault, sustentou-se uma filosofia imaginária do sonho que, mediante sua experiência clínica, Binswanger redescobriu nos sonhos de seus pacientes, como os de Ellen West que se imaginava ora voando para o mundo da luz, ora sendo engolida pela terra úmida. A imaginação onírica e a história parecem retomar, como que em uma varredura incessante, os temas culturais da intuição luminosa e do perfeito conhecimento do mundo que se adquire pelo mergulho do inconsciente na escuridão do sonho.

O que Foucault pretende com essa referência à história da literatura, da mística, do teatro, da teologia da filosofia onde o sonho é tema de uma reflexão sobre o destino humano e a unidade da alma e do mundo, ora sob as espécies do fogo e da luz, ora sob as da água e da escuridão? Parece-nos que se trata de situar Binswanger no ponto da história onde não apenas se dá o encontro de Freud e Husserl, mas, também, onde estes retomam uma querela entre o kantismo e o darwinismo. Analisando a história literária do sonho, Foucault pretendeu chegar aos mesmos resultados alcançados por Binswanger na pesquisa sobre o estatuto e a função da imaginação onírica na determinação da verdade do homem. Pois bem, que resultados são estes? Acreditamos que o parágrafo seguinte nos sugere uma primeira amostra:

“Retenhamos pelo instante uma coisa: o sonho, como toda experiência imaginária, é um índice antropológico de transcendência; e, nessa transcendência, ele anuncia ao homem o mundo, fazendo-se, ele próprio, mundo, e assumindo, ele mesmo, as formas da luz e do fogo, da água e da obscuridade. O que nos ensina a história do sonho por sua significação antropológica é que ele é, ao mesmo tempo, revelador do mundo em

³⁸ *Idem*. pp. 81-83.

sua transcendência e, também, modulação desse mundo em sua substância, sobre o elemento da materialidade.”³⁹

Mediante o recurso à história, Foucault nos mostra que o tema do sonho como manifestação de nossos desejos e pendores secretos remonta a uma época muito anterior ao século XIX. Entretanto, foi a partir desse século que o pensamento ocidental reduziu o desejo à sua dimensão biológica. Para apaziguar a humanidade da ofensa narcísica que a ciência moderna lhe infligiu, recorreu-se às justificações eruditas onde se encontram prefigurações do novo conhecimento trazido pela psicanálise. Entre tais referências, o Livro X de A República situa-se em primeiro lugar. Após o aparecimento de A Interpretação dos Sonhos, o famoso texto de Platão tornou-se o recurso mais utilizado pelos historiadores da psicanálise para provar que já se sabia, desde a Antiguidade, que a análise de sonho é o caminho mais apropriado para se conhecer a verdade do homem e que, além disso, essa verdade reside em seus apetites mais grosseiros. A história é rica em exemplos de que esse tema foi repetidamente explorado na literatura, no teatro e na filosofia. Mas será somente no século XIX que a oposição entre a precariedade do conhecimento da consciência em vigília e a clarividência plena da intuição onírica vai ser vinculada ao desejo enquanto essência da verdade do homem. A obra de Binswanger, para Foucault, subtrai à psicanálise esse recurso pelo qual seus historiadores viam em Platão, em Novalis e mesmo em Vitor Hugo algumas de suas antecipações pré-científicas. Binswanger não vê no tema recorrente do sonho como revelador da verdade interior da alma um mito da natureza torpe do homem. Nessa recorrência, mais do que a Platão, se voltaria, em seu entender, ao tema heracliteano do ἰδίος κοσμος . Ora, essa leitura muda toda a forma de se problematizar as relações entre a transcendência e a imanência, a objetividade e a subjetividade.

Uma série de profundas conseqüências para a psicanálise decorre da interpretação feita por Binswanger do aforismo de Heráclito que diz: “O homem desperto vive em um mundo de conhecimento; mas o que dorme se volta para o mundo que lhe é próprio”. A primeira delas diz respeito à noção do caráter transcendente da experiência onírica. Concebia-se habitualmente que o sonho é uma espécie de abandono da consciência aos

³⁹ Idem. p. 88.

sentidos de tal modo que a percepção se tornaria plena de um calor e de uma coloração inacessíveis ao estado de vigília. Para Binswanger, ao contrário, a frase de Heráclito confirma a experiência onírica como a constituição de um mundo próprio onde a percepção do mundo exterior seria impossibilitada pela expansão interior das imagens. No isolamento desse universo, entretanto, os conteúdos perceptivos estão presentes, mas eles são elaborados pela experimentação de um mundo que pertence ao sonhador na medida em que este descobre sua própria solidão. Nessa experimentação, não se alteram as normas da objetividade, mas se anuncia a pertinência do mundo à solidão internamente experimentada do sonhador. Isso implica a concepção do sonho como um jogo onde a experiência onírica projeta a existência para o mundo tal como ele é percebido pela consciência em vigília. Nisso consistiria, em parte, o caráter transcendente do sonho. Por meio de tal projeção, o sonhador experimenta sua existência segundo as normas da objetividade e se vê preso ao princípio da necessidade. Mas essa mesma projeção tem o poder de romper os limites da objetividade e da necessidade, o que permite ao sonhador experimentar sua liberdade radical onde o seu mundo próprio, sua solidão, o torna responsável e criador de sua própria existência. O sonho é a própria cosmogonia na qual a objetividade e a subjetividade estão confundidas, onde a liberdade se desprende do mundo e se torna necessidade projetando-se novamente no espaço de sua história.⁴⁰

Assim, seguindo os passos de Binswanger, Foucault encontrou no sonho um conteúdo ético; o qual, em seu entender, a psicanálise, tanto quanto a filosofia, não pode menosprezar. Entretanto, esse conteúdo ético não diz respeito aos instintos libidinais. O coração realmente se despe na experiência onírica. Mas, diferentemente da idéia de Kant segundo a qual Deus pode sondar nossas tendências bestiais, é o próprio sonhador que tateia a ligação de sua existência às determinações do mundo. Nesse sentido, o que o sonho evidencia não são os desejos inconfessáveis, mas a liberdade do homem, os engagements nos quais esta se comprometeu. Isso não significa que a experiência onírica reduza-se a algo como um jorro da subjetividade. Nessa experiência, a objetividade vem à luz juntamente com a existência que nela se projetou. É por isso que o sonho faz a experiência ambígua da conquista e da alienação da liberdade. Platão, segundo Foucault, teria querido se referir a isso no Livro X de A República: não é todo homem que, durante

⁴⁰ Op. cit.; pp. 90-91.

o sonho, faz, melhor do que nunca, contato com a verdade. Isso só é dado ao sábio, ao homem são que, tendo despertado o elemento razoável de sua alma, refreia as agitações do corpo, a cólera e os apetites. Ao contrário do homem submisso aos desejos, o sábio não sonha com impudências e loucuras, seus sonhos nunca são desregrados e, em vigília, ele não se oferece ao primeiro Trasímaco que aparece. O sonho tem um valor ético explorado ao longo da história pela literatura e pela filosofia. Valor que consiste na realização do próprio movimento da liberdade. Se ele tem um alcance premonitório, isso decorre, secundariamente, desse movimento pelo qual o sonhador investe sua existência nos liames da causalidade. Tanto as histórias bíblicas quanto as tragédias clássicas apreenderam essa significação ética do sonho. Nelas o remorso do pecador e o vislumbre, pelo assassino, de sua ligação com o destino da morte que ele causou indicam a responsabilidade do sonhador concernente à sua salvação ou à sua queda, à sua autonomia ou à sua alienação. A história literária e filosófica do sonho narra a odisséia da liberdade humana. Foi essa mesma odisséia que, segundo Foucault, Binswanger redescobriu ao renovar em seus escritos os laços do pensamento contemporâneo com a tradição literária do sonho e ao analisar seus pacientes sob a luz da filosofia da existência.

Colocando-se de acordo com o autor de Sonho e Existência, Foucault introduz em sua análise a dificuldade suscitada pela interpretação do sonho como experiência da liberdade; dificuldade consistente na contradição entre essa mesma experiência e o mundo no qual ela se projeta e se realiza, pois, para a existência individual, realizar sua liberdade projetando-se no mundo acaba sendo negar essa liberdade e perdê-la nas malhas do destino. Ora, como se pode ler esta contradição e qual o sentido que ela carrega? A resposta ainda reside no sentido ético que se descobre na interpretação do sonho. Essa dificuldade não é nova. Uma tradição naturalista considera o sono como aquilo que permite o sonho. Bloqueando a consciência, o sono restaura a vida compensando-a da existência que se esgota no dia-a-dia. O sono é, aí, uma morte aparente, uma artimanha para resguardar a vida. A interpretação do sonho, porém, tanto na tradição literária e filosófica quanto na psicanálise, constatou que, apesar disso, o sonho torna impossível esse adormecimento, pois a atividade onírica alerta a existência para a morte que se anuncia como seu destino. Nesta oposição entre a direção para onde se desenvolve o sono e aquela para onde o sonho se volta estaria, segundo Foucault, a chave para a compreensão

da existência. A psicanálise não o ignorou, tanto que constituiu uma dialética entre as pulsões de vida e de morte como princípio para interpretar os fenômenos de repetição de sonhos de morte. Nessa dialética, entretanto, apenas a última das pulsões foi considerada como o verdadeiro sentido das imagens oníricas. De fato, no entender de Foucault, a oposição entre a vida e a morte, que se anuncia no sonho e se inscreve na descontinuidade deste com o sono, exige a constituição de uma dialética que permita decifrar as significações de que a experiência onírica é portadora. A psicanálise freudiana deu curso à tradição naturalista na medida em que interpretou essa dialética como a satisfação invertida dos desejos que o indivíduo não pode obter durante a vigília. Nisso ela teria cometido um erro. Na verdade, essa dialética atinge seu ponto extremo nos sonhos de morte e eclode especialmente na interpretação que toma a forma discursiva. Ela constitui o confronto entre a liberdade e o mundo onde reina o determinismo, isto é, a morte. Mas este confronto também pode ser visto como uma reconciliação onde a morte não é concebida como a supressão violenta e abrupta da vida, mas como realização da existência, o seu acabamento enquanto obra da liberdade. Ao invés de um embate entre os elementos orgânicos e os inorgânicos, o jogo entre a vida e a morte que tem lugar no sonho deve ser visto como um exercício da liberdade onde esta recusa a morte e a causalidade que a suprimem e, ao mesmo tempo, assume-as como condições nas quais o sentido da existência se ancora.

Assumindo sua ligação com o mundo, o sonhador abandona a angústia que o atormenta nos sonhos de morte violenta. Em troca, se se imagina a morte como destino inevitável, imagina-se também a ressurreição como prêmio de uma vida sábia, a continuação da existência para além da vida como o sentido do exercício da liberdade e a integração desta ao mundo em que ela se realizou. Para Foucault, é isso o que Shakespeare quis expressar, em seu Macbeth, com o jogo entre o sono, morte fingida, e o próprio espetáculo funesto. A morte é a significação fundamental que o sonho manifesta para a constituição do sentido da existência do indivíduo.⁴¹

4. 4. O sujeito do sonho e as significações antropológicas da existência

Mediante a análise da retomada por Binswanger da tematização do sonho pela tradição mística, literária e filosófica, Foucault procurou mostrar como a psicanálise

freudiana foi insuficiente para a apreensão das significações antropológicas expressas na experiência onírica. Para ele, as pesquisas da psicanálise existencial permitiram, pela atenção dada aos próprios conteúdos existenciais, a compreensão do que pertence à essência do homem. O que tornou possível esse sucesso de Binswanger teria sido sua contribuição para a formação de uma antropologia do imaginário. Na obra de Freud, ainda que o problema do símbolo tenha sido aventado, ele não foi suficientemente desenvolvido para que o leque das possibilidades de significação do sonho pudesse ser explorado. Como se disse acima, na medida em que Freud interpretou os sonhos somente pelo viés da semântica, as imagens oníricas não puderam ser pensadas como uma experiência específica onde a existência ensaia, desenvolve e expressa suas significações fundamentais. Para que isso se tornasse possível, foi preciso um trabalho como o de Binswanger onde o caráter propriamente imaginário do sonho foi investigado mediante a análise de suas estruturas de indicação e significação e de suas formas de expressão. A obra de Freud, por sua fixação no desejo como elemento último a que se reduz toda a gama dos sentidos possíveis da narração onírica, desvela os modos de ser do homem, isto é, o que a filosofia alemã contemporânea chamou de *Menschsein*. Foucault espera, no entanto, que a interpretação dos sonhos resulte na compreensão do *Dasein*, isto é, os modos de ser da existência cujas formas concretas são dadas pelo ser-homem. É aí que pode se encontrar, juntamente com sua historicidade, suas vicissitudes e sua finitude, a transcendência procurada pela antropologia na análise dos fatos humanos. É aí que a liberdade se constitui com um problema onde a psicologia e a filosofia se tornam indiscerníveis. Enquanto se captura do sonho apenas uma significação unidimensional, como o faz a psicanálise, é a uma rapsódia que se reporta a interpretação. Uma rapsódia onde o sujeito já se encontra constituído, envolvido por um ambiente em que a objetividade é, supostamente, aquela percebida pela consciência em vigília. Assim, entre todos os personagens, os objetos e mesmo o tempo, o espaço e a luminosidade que as constituem, nas imagens oníricas se supõe um sujeito quase objetivado pela identificação de um desses elementos simbólicos ao próprio agente ativo do sonho. E se essa objetivação não é completa, isso se deve ao processo de sobre-determinação pelo qual o sentido principal da narração se expressa. Para Foucault, Freud se deu conta de que a

⁴¹ Idem. pp. 93-96.

interpretação psicanalítica não é capaz de esgotar todos os sentidos do sonho. Prova disso seria a sua constatação de que há um jogo onde essa subjetividade constituída na rapsódia onírica pode trocar de lugar com os demais personagens e aí vislumbrar o seu destino. Mas, justamente por isolar, nesse jogo, o que seria o discurso do próprio sonhador, Freud não foi capaz de evidenciar o momento em que a existência se constitui como subjetividade. Com isso, a análise freudiana permanece na dimensão abstrata em que se situa tanto o conhecimento naturalista do homem quanto a reflexão apriorística da natureza humana. Ao resgatar o sonho como experiência propriamente imaginária, Binswanger teria tornado possível, aos olhos de Foucault, uma abordagem da existência no instante mesmo em que ela se objetiva no mundo e se assume como uma subjetividade. Do ponto de vista da análise das significações antropológicas, a importância de se aceder a esse instante consiste na abertura que ele proporciona para o ultrapassamento da concepção psicanalítica de que no sonho, assim como em certas patologias mentais, dá-se uma regressão identificada a um período da infância ou a uma fase arcaica da evolução: o sonho remontaria a história individual para desvelar o acontecimento traumático em que a patologia teve origem. Tanto para Foucault quanto para Binswanger, o sonho não pode ser reduzido à crônica da história do indivíduo. Essa sua dimensão narrativa seria secundária em comparação à experiência da existência em sua totalidade; experiência que se pode apreender no fenômeno das repetições de temas e acontecimentos na seqüência da produção onírica. Essas repetições podem atestar, como crê a psicanálise, a exatidão dos acontecimentos apreendidos pela interpretação. Mas, com esse método, acede-se apenas às situações anedóticas da vida do indivíduo. Em contrapartida, mediante a análise existencial, as repetições são tomadas como provas de autenticidade, não de episódios circunstanciais, mas de um determinado modo de ser que caracteriza toda a existência do indivíduo. Enquanto a psicanálise freudiana identifica o sujeito que sonha a um personagem ou a um elemento simbólico em que estaria constituída a subjetividade onírica, Binswanger concebe que a subjetividade que se constitui no sonho está presente em todos os elementos que fazem o seu ambiente, o seu ritmo, o seu conteúdo e o seu drama. A temporalidade que se revela nesse ambiente não pode se referir à da personalidade fixada no diagnóstico psiquiátrico. Ela é a dimensão na qual a existência está em vias de abandonar seu estado caótico inicial para ascender a uma liberdade

constituidora de sua subjetividade e, finalmente, ligar-se novamente ao universo da objetividade na forma de uma livre aceitação de sua pertinência a este universo. Não é a determinação do sujeito que se desvela no sonho, mas o trabalho da liberdade através do qual a subjetividade se constitui contra o mundo; mundo onde ela se vê presa e indistinta por força das leis da causalidade. Mundo com o qual ela precisa se reconciliar para realizar-se plenamente como existência transcendente:

“O sonho é a existência se cavando em espaço deserto, se quebrando em caos, explodindo em clamor, se agarrando, besta resfolegando nas redes da morte. O sonho é o mundo na aurora de seu primeiro brilho, quando ele ainda é a própria existência e quando ele já não é mais o universo da objetividade.”⁴²

Nenhuma estrutura *a priori* de personalidade se revelaria pela análise do sonho. Se a análise existencial entende que o sonho faz uma abertura para o devir de uma subjetividade em vias de se constituir, é porque ela própria está aberta para a apreensão das significações mais profundas que se inscrevem na trajetória de determinadas condutas das quais o sonho reconstitui os traços recorrentes. Nesses traços se lêem os momentos em que elas vislumbram e assumem o destino que parece lhes pertencer. No pólo oposto, a psicanálise encontra no sonho os traços do passado onde se encontra a causa da personalidade que já se apresenta constituída no diagnóstico psiquiátrico. As virtualidades do simbolismo, privilegiadas pela psicanálise, são repartidas, não como possibilidades semânticas de uma única motivação bio-psicológica, mas como antecipações da decisão pela qual a liberdade se realizará. No momento em que esta é objetivada pelo conhecimento psiquiátrico, o sonho já não está mais “em trabalho”: ele já estará preso a uma outra forma de expressão no discurso que o narra e naquele que o interpreta. Parece que somente através de uma análise das estruturas da expressão imaginária se pôde aceder às significações antropológicas fundamentais da existência tal como elas aparecem no sonho.

Pode-se dizer que a razão da insuficiência do método psicanalítico para apreender as significações essenciais da existência se encontra no privilégio que ele concede ao símbolo como chave de todas as significações do sonho. Ele permite um jogo de

⁴² *Idem.* p. 100.

substituições onde se pode associar os eventos convocados pelas imagens oníricas à própria situação analítica, aos traumatismos primários e à solução catártica da angústia original. Ele permite situar o paciente no desenrolar do drama onírico nos momentos em que o mesmo investe sua própria subjetividade em um elemento qualquer do sonho. Ele permite identificar os arquétipos que definem o universo de representações de uma consciência. O símbolo conduz horizontalmente as associações entre os acontecimentos recorrentes do sonho. Mas ele supõe uma personalidade constituída cujas etapas de formação podem ser indicadas pelo jogo de substituições que ele propicia. Ora, as significações essenciais da existência se forjam na verticalidade das ligações apreendidas pela interpretação entre os elementos que formam a estrutura do drama onírico.⁴³ Essa suposta personalidade encontrada pela interpretação psicanalítica é apenas o resultado de uma objetivação do sujeito; objetivação que diminui a subjetividade agente no desenrolar da experiência onírica e que a fixa na medida em que lhe faz como que a necropsia. Voltando a atenção para a profundidade das implicações entre os elementos do sonho, Binswanger, por sua vez, restituiu a essa dimensão da existência a estrutura própria de sua expressividade. Com isso, ele restaurou o eixo das significações pelas quais a existência expressa decisivamente sua transcendência. O espaço e o tempo onde se desenrola a experiência onírica não são concebidos por ele como produtos de uma imaginação desregrada, um mundo próprio alienado e caído nas leis da causalidade, mas, sim, como as dimensões de um trabalho pelo qual as decisões fundamentais da consciência são elaboradas; trabalho que deixará suas marcas ao longo de toda a existência do indivíduo até o momento em que esta se resolver como epopéia, lírica ou tragédia. No sonho, é a experiência vivida que se desvela em sua historicidade, em sua autenticidade e em sua temporalidade. Na experiência onírica, o tempo e o espaço, como dimensões originárias da existência, definem a estrutura pela qual esta assume uma forma determinada onde se encontra o sentido autêntico de seus movimentos. Foucault nos explica que se deu muita atenção à especificidade do tempo na imaginação onírica enquanto quase nada se falou do espaço que nela se constitui.⁴⁴ Para ele, é mediante a análise dessa estrutura que se pode apreender as significações essenciais da existência. Isso porque é nela que se definem os

⁴³ Parece-nos que aqui se encontra um momento em que Foucault levanta uma frente de combate contra o mesmo tipo de pensamento identificado por Lévi-Strauss como “totemismo”.

⁴⁴ Op. cit.; p. 101.

movimentos e a trajetória do sonho na medida em que este percorre a existência de cabo a rabo. A especificidade de cada forma de existência se dará pela articulação, ao longo de uma trajetória historicamente determinada, de seus movimentos nos eixos espaciais da distância e da proximidade, da luminosidade e da escuridão, da altura e da profundidade. Na medida em que a subjetividade que está em jogo na interpretação do sonho não é a de um personagem menor, mas aquela, radical, que dá fundamento a todas as significações eventuais do sonho, o universo no qual deve-se procurá-la não é o da objetividade, aquele onde a ciência organiza os fenômenos naturais, mas o da existência tal como ela é vivida em sua história. Esse universo se organiza segundo princípios próprios onde as condições de possibilidade da experiência não são universais e necessárias; o que não significa que ele seja completamente casual. Assim como o espaço objetivo da ciência, o universo da experiência onírica se constitui segundo uma trajetória psicológica e histórica cuja forma definitiva só se completa com a realização da totalidade da existência. Mas, diferentemente do espaço geométrico e do geográfico, o espaço da experiência vivida e do sonho não é o plano, mas a paisagem. No plano, o horizonte, as distâncias, a luminosidade e as coisas se delimitam mutuamente pelas linhas que levam diretamente de um ponto a outro de tal modo que os lugares são fixos e não intercambiáveis.

Na paisagem, as posições das coisas são determinadas pelo movimento do sujeito. Elas são investidas por valores conforme se situem no horizonte longínquo, onde se vislumbram as aventuras, o desconhecido, os perigos, as viagens, as sagas, ou nos limites do familiar, onde se reconhecem o conforto do lar, o repouso e a segurança dados pelo conhecimento da disposição dos objetos que estão ao alcance da mão. Segundo a polaridade do claro e do escuro, as coisas que se oferecem ao olhar no espaço da paisagem evocam os valores do nivelamento e da socialização, da função e do uso. Finalmente, segundo a polaridade da altura e da profundidade, o espaço pode assumir o valor do entusiasmo e da alegria, da realização e da serenidade ou, ao contrário, o da tristeza e da queda, da vertigem, do fracasso, da alienação e da inautenticidade. Ao longo da história do indivíduo, esses valores podem ser perturbados pelas experiências negativas que ele vive. As imagens oníricas em que há uma justaposição do longínquo e do próximo ou uma fusão entre o espaço escuro e o luminoso ou, ainda, uma partilha inconciliável entre a altura e a profundidade expressam as diversas formas de perturbação desses valores bem

como o abandono pelo indivíduo de sua existência autêntica em favor de uma conduta de recusa, de rompimento com o espaço real e de um estado de inautenticidade⁴⁵. Pela análise da situação do sujeito em seu próprio sonho, liberam-se os movimentos pelos quais esses valores se articulam uns com os outros e a direção para onde tende a trajetória da história individual. E, ao invés de etapas de uma existência anterior do sujeito, as experiências que são evocadas pelos movimentos da subjetividade onírica no espaço originário do sonho indicam as coordenadas dessa trajetória pela qual a existência define suas significações fundamentais e abre para si, no mundo da objetividade em que ela pode ou não se reconhecer, o devir de sua liberdade ou a sua perda irreparável. De todo modo, a importância da interpretação do sonho reside no desvelamento desse ensaio pelo qual a existência, mantendo-se ainda em seu mundo próprio, prepara-se para reunir-se ao mundo concreto e histórico onde ela deverá se realizar. Pois parece que é por esse trabalho experimental que ela manifesta primordialmente os sentidos essenciais em que se reconhece. Ora, é neste ponto, segundo Foucault, que a análise fenomenológica das dimensões originárias da existência precisa ser completada por uma antropologia da arte, pois é preciso que se explique como tais dimensões se realizam e constituem formas concretas e historicamente determinadas. Mediante o trabalho de Binswanger, vieram à luz os atos expressivos pelos quais se dá a concretização das formas essenciais da existência humana bem como os movimentos pelos quais a existência realiza sua temporalidade. Assim, a antropologia parece ter encontrado seus fundamentos no universo onde a imaginação expressa os sentidos da existência. No eixo onde jogam as polaridades da distância e da proximidade, a existência apresenta a épica como seu sentido principal; não se pode, contudo, ter acesso, através da análise desse eixo de significações, à temporalidade originária da existência. Do mesmo modo, não se pode ter acesso a esta temporalidade pela análise das polaridades da luz e da escuridão, onde o sentido principal da existência é a lírica. Isso porque, no primeiro caso, a temporalidade que se desvela é apenas a cronologia dos deslocamentos espaciais e, no segundo, a dos ritmos e das alternâncias. Uma e outra se restringem ao mundo do homem, aos seus episódios fortuitos em que a condição humana já recebeu um estatuto moral. Somente as polaridades da altura e da queda nos escandem a temporalidade onde a existência ainda está se desfiando no

⁴⁵ *Idem.* pp. 101-105.

tempo sem ter sido domesticada. Na medida em que é neste eixo de significações que se vislumbra o destino, a existência aí se revela principalmente como tragédia. Portanto, somente mediante a análise dos movimentos dessa temporalidade é que se pode verificar a autenticidade ou a inautenticidade das formas concretas da existência. **Autênticas** são aquelas que ligam a liberdade à necessidade do mundo, sem, entretanto, abandonar sua transcendência. As **inautênticas**, por sua vez, abandonam-se à sua historicidade interior; desligando-se do tempo real, elas se deixam levar pelos determinismos da doença. Em ambos os casos, todavia, não se trata de uma história natural onde algo como uma essência psíquica, sã ou patogênica, esteja fadada a uma realização irresistível. Trata-se dos movimentos pelos quais a liberdade perfilou-se ao longo de sua própria história e se decidiu, finalmente, por uma determinada maneira de “temporalizar” a existência. São estes movimentos que deverão constituir a trajetória da existência. Tendo esta trajetória como fundo, cada ato expressivo poderá liberar-nos sua significação essencial e a direção dessa trajetória. O conjunto desses atos nos expõe a existência em toda sua completude. Foi pela observação dessa dinâmica que a análise de Binswanger esquivou-se à redução psicológica e pôde, assim, restituir a linha sobre a qual se move a liberdade humana. A oposição da ascensão e da queda se mostra como a mais originária entre as três polaridades analisadas por Foucault. Isso porque é somente ela que nos indica a temporalidade autêntica da existência. É somente nessa temporalidade originária que o problema do devir se coloca para o sujeito; é aí que o sonho se revela como uma das dimensões fundamentais para inserção da existência em uma determinada historicidade. Pois, é pela imaginação onírica que o devir é assumido seja como desvelamento da existência em sua plenitude, seja como antecipação da morte. Pode ser, também, que o devir aí seja assumido como uma negação radical da existência finita, como a projeção de uma existência acima do mundo, eterna. A partilha entre autênticas e inautênticas permite a compreensão, não das formas aprioristicamente concebidas, mas das formas concretas da existência em sua historicidade, a qual pode ser vivida como apego ou como desprendimento da transcendência ao mundo, como realização dessa transcendência no mundo ou como queda em um universo fantástico e desastroso.

É esta partilha que também permite a compreensão dos ritos obsessivos e dos atos de ruptura do **Eu** consigo mesmo: uns e outros são formas pelas quais a existência se

defende contra a ameaça da morte iminente; nestes casos, o sonho não antecipa a morte como a realização serena da trajetória existencial, mas como uma espécie de catástrofe, uma “nadificação” do devir. Para Foucault, aqueles movimentos e esta partilha assinalam que é a existência, por sua própria iniciativa, que vem se inscrever, ou não, nos determinismos da doença. Ao contrário dos psiquiatras, ele não vê na trajetória das formas inautênticas da existência, a justificação para considerar a doença mental como um processo objetivo:

“O psiquiatra esquece que é a própria existência que constitui essa história natural da doença como forma inautêntica de sua historicidade e o que ele descreve como a realidade em si da doença é apenas um instantâneo tomado sobre esse movimento da existência que funda sua historicidade no próprio momento em que ela se temporaliza.”⁴⁶

No lugar de uma realidade em si da doença, as análises de Binswanger descobriram, segundo Foucault, uma teoria do imaginário onde todas as dimensões significativas da existência vêm oferecer um fundamento à antropologia. Mas, entre todas, somente a dimensão da ascensão e da queda torna possível o acesso às formas ainda não constituídas da existência. As demais dimensões nos oferecem apenas as modalidades do ser-homem, as situações circunstanciais da presença ao mundo, mas não sua autenticidade e sua historicidade. Este nos parece ser um dos aspectos mais relevantes do problema que, através da análise de Sonho e Existência, Foucault procurou se colocar não apenas no momento em que escreveu a Introdução citada aqui tantas vezes, mas, ao longo de todas as suas pesquisas e, particularmente, em História da loucura: como o conhecimento do homem e a problematização da subjetividade podem ser empreendidos sem que se explore apenas as dimensões da antropologia; como se pode interrogar a própria existência em seu sentido absolutamente originário? Com isso, parece-nos que Foucault concebe a tarefa da filosofia como uma reflexão concreta, despojada de *a priori*; uma reflexão do ser e da liberdade que pode tomar uma das dimensões mais ínfimas da existência, como é o caso da imaginação onírica, para liberar o pensamento contemporâneo de seu apego ao sentido como resíduo último e fundamental das relações da transcendência e da necessidade e, ao

⁴⁶ *Idem.* p. 109.

mesmo tempo, mediante a análise dos movimentos da imaginação e dos atos de expressão, aceder ao fundamento ontológico de ambos. A Introdução de Foucault é uma antecipação do privilégio que os seus próprios livros irão conceder à idéia de que os processos de subjetivação não são definidos de antemão pela natureza nem pela razão reguladora da história, mas são processos descontínuos, anônimos, movidos, de certa forma, pelo acaso e, entretanto, coerentes e sistemáticos. Privilégio que, em nosso entender, visou a aceder aos movimentos pelos quais a liberdade faz as experiências mais originárias possíveis antes de se investir em uma forma determinada. Seria mediante tais movimentos que a liberdade encontraria sua mais plena satisfação e, não, na realização de um sentido essencial que se manteria alienado, ao longo da existência, nos mecanismos da psicologia individual.

4. 5. O sonho e a realidade

Assim como o sujeito do sonho não pode ser reduzido a um de seus personagens simbólicos, a realidade a que se referem as imagens oníricas não pode ser reportada exclusivamente à percepção imediata e quotidiana da consciência em vigília. O trabalho desenvolvido por Binswanger para realizar a passagem da antropologia para a ontologia também exigiu, segundo Foucault, uma inversão das perspectivas familiares no centro das relações teóricas da imaginação e da realidade. Ora, tanto a psicanálise quanto a filosofia contemporânea entenderam que o real é a condição primeira da imaginação. Se essa maneira de pensar não é de toda falsa, ela não dá conta, porém, do essencial que está em jogo nessas relações. Para Foucault, não é no resgate de determinadas imagens arcaicas, de fantasmas ou de certos mitos hereditários, resquícios de uma percepção antiga, que se realiza o trabalho da interpretação do sonho. Do mesmo modo, ele entende que o sonho, não como uma simples modalidade da imaginação, mas como sua condição de possibilidade, não é apenas uma atividade da **consciência imaginativa**, tal como esta foi concebida por Sartre. Nessa concepção, se retoma a idéia clássica de que a imagem está associada a um determinado conteúdo perceptivo; essa ligação podendo ser negativa ou positiva. A imaginação, para Sartre, teria na ausência desse conteúdo sua condição de

possibilidade⁴⁷. Tal conteúdo é invocado pela consciência para suprir os seus desejos, mas se apresenta como irreal, embora permaneça submisso aos poderes da consciência e, por isso, se ofereça como uma quase-realidade ao olhar. Para Foucault, essa noção de imaginação como miragem não corresponde aos movimentos da liberdade em direção à existência. A ausência desse conteúdo não torna necessária sua invocação e sua proximidade, ainda que possa suscitar o desejo de sua presença. O que se irrealiza na imaginação não é o seu objeto ou conteúdo perceptivo, mas o próprio sujeito, na medida em que este remonta as linhas de sua existência para se reunir ao mundo em que sua própria presença é simultânea à desse objeto desejado. Esse é um movimento pelo qual a liberdade escapa às limitações do mundo onde tal objeto é necessariamente excluído. Em compensação, ele incorpora o mundo à liberdade que o dirige de modo que o próprio mundo, em toda sua extensão, passa a ser declinado em primeira pessoa. As implicações dessa inversão de perspectiva são fundamentais para a consideração do sonho como uma das formas pelas quais a consciência desvela para si os movimentos essenciais de sua existência. Ao considerar o sonho como a condição de possibilidade da imaginação, Foucault contesta as noções de que sonhar é somente produzir imagens, evadir-se para um outro mundo ou passear pelas margens possíveis do mundo real. Os movimentos pelos quais a consciência, em sua liberdade, investe o mundo com sua presença não indicam que ela se fecha em um mundo particular, imanente, do qual ela conhece todas as dimensões. Não há, da mesma maneira, a realização de uma transcendência pela qual, a consciência, extrapolando seu mundo particular, arranca o mundo exterior de sua opacidade e o torna objetivo, isto é, enquadrado nas determinações lógicas do conhecimento. Uma espécie de aprendizado ocorre na trajetória que esses movimentos traçam. Mas o saber que aí se adquire não é da ordem do desconhecido. Trata-se da descoberta de seu próprio destino, na medida em que eles desvelam a lei do coração. Assim, a imanência e a transcendência que estão em jogo na atividade onírica se constituem pela pertinência do sujeito ao mundo, pela colonização de todos os quadrantes do mundo pelo Eu que se irrealiza nessa atividade. Entretanto, o que aí se tem em vista não é o mundo, nem os elementos que, nele, constituem a alteridade. É a própria subjetividade que, na tentativa de romper as limitações do universo no qual está historicamente amarrada, descobre sua solidão e tenta

⁴⁷ Idem. p. 110.

fundar sua liberdade. Tal é o sentido fundamental do sonho, na medida em que ele é uma experiência absolutamente específica: o desvelamento dos movimentos originários dessa liberdade e de sua ancoragem em seu próprio destino. Por isso, o importante na imaginação onírica não é o encontro da consciência com o objeto ausente, mas o sentido que ela confere a este encontro imaginado. Aí, contudo, não entra o trabalho do juízo, mas o da liberdade, na medida em que esta habita o imaginário, onde os valores fundamentais são outros que o dever e a virtude. Pode-se falar de uma certa potência como uma possível estrutura organizadora da liberdade que se move no sonho, mas Foucault procura não reduzir isso à libido para não dar a essa noção um estatuto de essência natural. Para ele, certamente se trata da existência em uma dialética pela qual o caos inicial dá lugar à subjetividade, na ocasião em que esta se libera das leis da necessidade, e, em seguida, reconcilia-se com elas na seqüência do percurso que se completará na morte. É por essa razão que o imaginário é totalmente habitado pela presença do sujeito. Ele é a dimensão em que se dá a cosmogonia do Eu, mas aquela em que todo o conjunto de sua existência é vislumbrado. A morte aí não é uma negação, mas o índice dessa presença absoluta, e o suicídio, a expressão de um desejo de preencher o mundo todo com essa existência que me pertence:

“O suicídio não é uma maneira de redescobrir o mundo ou eu (*moi*), ou os dois conjuntamente; mas de redescobrir o momento originário em que eu (*je*) me faço mundo, onde o espaço ainda não é direção da existência e o tempo, movimento de sua história.”⁴⁸

Para Foucault, apenas uma antropologia da imaginação pode dar fundamento na psicologia à ética do suicídio. Isso porque esse ato é a forma mais aguda da imaginação e, como tal, não pode ser pensado em termos de supressão, do mesmo modo que a realidade evocada no sonho não pode ser pensada em termos de ausência. Tanto em um caso como no outro, a irrealidade que serve de fundo à imaginação é a recusa que devolve o mundo aos seus gonzos e retira da liberdade os poderes que ela emprega em seu esforço para transformar os traços indicadores daquela ausência em um mundo onde seu objeto forma, com a consciência imaginadora, um universo mais significativo do que aquele em que

⁴⁸ Idem. p. 113.

essa co-presença é excluída. Essa recusa, entretanto, possui algo de positivo na proporção em que ela é o apoio onde o sujeito assenta seus desejos, suas expectativas, seus prazeres e suas dores. O que não implica dizer que essas projeções sejam falsas, mas, sim, imaginárias. O falso se funda no índice negativo da realidade enquanto o imaginário tem como base as virtualidades que se inscrevem nos movimentos do desejo em direção ao mundo e através dele. Mesmo na ocasião em que a percepção do objeto desejado ou sonhado é atual, a consciência não cessa de imaginar. Ela não supõe, ao lado do conteúdo dessa percepção, uma outra imagem, negadora da realidade percebida e conforme aos ideais da consciência. Essa presença atual do Outro é, para a imaginação, a mesma que preenche o seu universo, mas aí, o que aparece não é a representação clássica de um objeto e, sim, o sentido originário da presença, o que define para o sujeito o tipo de necessidade afetiva que ela supre, o acontecimento que poderá determinar ou não uma inflexão na trajetória de sua existência:

“O imaginário não é um modo da irrealidade, mas, sim, um modo da atualidade, uma maneira de tomar em diagonal a presença para fazer surgir as suas dimensões primitivas.”⁴⁹

Mais acertada do que a concepção sartreana, a tese de G. Bachelard, segundo Foucault, nos mostra como a imaginação opera no próprio íntimo da percepção. Mediante esse labor, produz-se uma transmutação do objeto percebido em objeto contemplado. Entretanto, essa tese é limitada, aos olhos de Foucault. Ela reduz esse trabalho ao movimento pelo qual a imagem, por si mesma, vem se inscrever na dinâmica da imaginação. Ora, não se pode confundir imagem e imaginação. A primeira se presta muito bem ao papel de substituto da realidade enquanto a outra faz emergir o significado do encontro da existência, conduzida por sua irresistível liberdade, e da realidade evocada pela consciência. A imagem é uma forma cristalizada, onde se finge identificar as direções da existência traçadas pela imaginação às dimensões do espaço e do tempo do objeto percebido. Ao contrário do que se crê tradicionalmente, a imagem não é o ápice da imaginação, mas sua interrupção e sua alteração. Ela me devolve, necessariamente, à minha percepção atual:

⁴⁹ *Idem.* p. 114.

“É por isso que o ‘como se’ da imagem transforma a liberdade autêntica da imaginação em fantasia do desejo; assim como ela imita a percepção por uma quase presença, a imagem imita a liberdade por uma quase-satisfação do desejo.”⁵⁰

A imaginação, por sua vez, não se esgota na precariedade do simulacro. Ao contrário, ela é tanto mais fértil quanto maior for sua capacidade de destruir as analogias e as metáforas. Sua força não reside na repetição do objeto percebido, mas na identificação dos traços que constituem o seu mundo **originário**, isto é, aquele onde se dá a cosmogonia e a realização da liberdade. Assim, segundo Foucault, a riqueza da poesia não depende do número de metáforas que ela constrói, mas de sua capacidade de fazer com que as semelhanças se anulem mutuamente e permitam, então, a continuação dos movimentos pelos quais ela medita sobre a identidade. A supressão da imaginação pela imagem é justamente o que caracteriza o fantasma mórbido e algumas das formas rudimentares de alucinação. Neste sentido, o trabalho de uma psicoterapia deveria ser o da liberação da imaginação e, não, o de um esforço para interromper os seus movimentos. A idéia de que o sonho é uma rapsódia de imagens corresponde à concepção de que, por traz delas, há uma realidade reprimida onde residiria a essência da subjetividade. Segundo Foucault, essa concepção se funda justamente na suposição de que imagem e imaginação estão imbricadas na mesma trama. De fato, para ele, a imagem participa da imaginação somente como recurso da consciência em vigília para restituir para si os movimentos da atividade onírica. Ela é uma apreensão, sob o modo da visibilidade, de alguns dos momentos dessa atividade:

“A análise de um sonho a partir das imagens que a consciência em vigília fornece deve justamente ter por objetivo ultrapassar essa distância da imagem à imaginação, ou, se quisermos, operar a redução transcendental do imaginário.”⁵¹

Mas, no próprio desenrolar do sonho, não há, no sentido próprio, uma subjetividade constituída e, sim, uma experiência de subjetivação. Isso é o que Freud parece ter pressentido quando ele se deu conta de que o sentido do sonho não podia ser retirado do

⁵⁰ *Idem.* p. 115.

⁵¹ *Idem.* p. 117.

conteúdo das imagens. Ao constatar que os fantasmas escondem mais do que mostram, Freud teria observado que eles constituem apenas um compromisso marcado por inúmeras contradições. Ora, para Foucault, esse compromisso não envolve o recalque e a censura nem as pulsões instintivas e o material perceptivo, mas o movimento da imaginação e a adulteração desse movimento pela imagem. O livro de Binswanger traçou um percurso em que a redução transcendental do imaginário corresponde à passagem de uma antropologia do sonho para uma ontologia da imaginação, de modo que toda sua problemática consistiu em uma abordagem da existência na medida em que esta pode ser pensada como os movimentos de uma presença originária em um mundo que está em vias de se constituir. Parece-nos que a idéia dessa passagem habita o texto de História da Loucura além de ter sido objeto de um diálogo entre o autor de Signos e o de O pensamento selvagem. Por isso, não acreditamos que sejam meras coincidências as semelhanças entre as reflexões de Merleau-Ponty, Lévi-Strauss e Foucault em torno do humanismo no pensamento contemporâneo.



Capítulo III



Da Tragédia à Crítica

1. Uma separação impossível

Uma curiosa coincidência de datas nos permite mostrar que as análises desenvolvidas por Foucault em História da loucura não somente abordam os quatro problemas em torno dos quais as críticas aos fundamentos da psicologia foram tecidas por Politzer e pela fenomenologia, mas também dão início a uma outra maneira de pensar esses fundamentos. Em 1492, o mundo ocidental, que já há muito tempo passava por uma grande efervescência cultural, teve notícia da descoberta de novas terras pelo navegador Cristóvão Colombo. As grandes navegações fascinavam o homem europeu da Renascença por todas as conquistas que justamente devolviam ao homem os poderes que a Idade Média lhe havia retirado. No mesmo ano, Sebastian Brant escrevia a sua *Narrenschiff* (Nau dos loucos), livro que testemunha o fascínio que um outro tipo de navegação – a deriva dos barcos que transportavam e abandonavam loucos através dos rios da Europa – também exercia sobre a imaginação do homem europeu. Mas será que podemos comparar de maneira tão simples e imediata o fascínio pelas grandes navegações, tal como ele foi apresentado pelos livros oficiais de história, pelas enciclopédias e pelos livros de divulgação científica em nossos dias, ao fascínio, evocado por Foucault, que o tema da barca louca exercia sobre os pintores, os literatos, os autores de teatro, os filósofos e mesmo sobre as festas populares do Renascimento? Além disso, será este um tema tão universal que dá um mesmo e único sentido ao embarque de Tristão para a Cornualha, em Tristão e Isolda, e à festa fúnebre de uma burguesia decadente registrada em *E La Nave Va*, de Fellini?

Embora reconheça ser imemorial o parentesco entre a navegação e a loucura na imaginação das sociedades ocidentais, Foucault entendeu que os motivos de seu reaparecimento e de sua ascensão no horizonte das preocupações dos homens europeus, entre os séculos XV e XVII não foram simplesmente a retomada dos valores que, através desse tema, essas sociedades sempre atribuíram à água. Para ele, esses motivos concernem a uma transformação das maneiras de perceber e pensar a relação do homem com o cosmo e com ele mesmo. O Humanismo, que nasceu um pouco antes das grandes navegações e

com elas se expandiu, explica, em parte, essa mudança. Entretanto, ao contrário daqueles autores que, seguindo Husserl, analisaram as limitações do conhecimento Renascentista e Clássico, Foucault não procurou nesse humanismo o rastro de um grande passo da humanidade. Ele se deteve na análise da coerência formada pelas expressões pictóricas, literárias, religiosas, filosóficas e morais que tiveram lugar naquele período. Coerência que poderia parecer óbvia aos olhos de quem, como os homens de nossa época, tende a ver as imagens como ilustrações do pensamento, as palavras como comentários da natureza, os objetos do conhecimento como arcas onde se conservam e se escondem a natureza íntima das coisas e o homem como a chave de todo conhecimento possível.

A bem da verdade, essa maneira de pensar é ingênua. Mais do que isso, ela é um exemplo do estado em que se encontra o pensamento moderno diante do enigma do ensinamento de Kant sobre as relações entre a representação e a realidade. Neste ponto, a fenomenologia¹ parece concordar com os teóricos oficiais da psicologia, uma vez que ambos se apegaram à concepção de uma evolução retilínea do pensamento racional que o levou a considerar a loucura como doença. A consciência que hoje se tem da loucura não é, para Foucault, o resultado direto de uma revolução copernicana no seio da psicologia, mas o sintoma de uma separação incompleta – e impossível – entre uma experiência cosmológica e uma experiência moral da loucura; experiências que se opuseram e se entrecruzaram na época renascentista formando uma estrutura bem definida. Para compreender essa separação, que é historicamente determinada, e a necessária impossibilidade de seu acabamento, era preciso, para Foucault, reinterpretar, em sua dimensão vertical, os acontecimentos que a constituíram. Ora, um grande número de questões sobre a empresa arqueológica de Historia da loucura gira em torno dessa necessidade. Entretanto, dois conceitos encerram todas essas questões e seus desdobramentos e, ao mesmo tempo, organizam e guiam o livro de Foucault: **tragédia e crítica**.

Estas idéias e as relações que podem haver entre elas no interior das reflexões em torno da constituição de um conhecimento sobre o sentido e as formas concretas da existência humana já haviam sido abordadas no estudo de Foucault sobre a *Dasein*-análise, de Binswanger, onde a ligação do jovem Foucault com a fenomenologia ficou

¹ Cf.; sobre as relações entre Foucault e a fenomenologia o artigo de Gérard Lebrun *Note sur la phénoménologie* In *Michel Foucault philosophe Rencontre internationale*; Paris : Éditions du Seuil, 1989. Pp. 33-53.

bem evidente. Naquele estudo, a **crítica** foi associada ao pensamento analítico e à fria distância que impede a ciência de ter acesso às estruturas essenciais da existência humana. A **tragédia**, por sua vez, como instrumento teórico para a interpretação dos sonhos, foi considerada, em relação à épica e à lírica, a única estrutura dramática capaz de nos dar a compreensão dos fatos fundamentais da vida humana, aqueles pelos quais os sentidos das formas concretas dessa vida podem ser liberados em suas singularidades para o conhecimento. Essas idéias vão aparecer como espécies de alarmes que evidenciam a necessidade daquela reinterpretação vertical da história da psicologia, delimitam os recortes e definem os parâmetros dentro dos quais essa reinterpretação será feita ao longo do livro:

“Sob a consciência crítica da loucura, e suas formas filosóficas ou científicas, morais ou médicas, uma surda consciência trágica não cessou de velar.”²

Para Foucault, a expansão dos saberes que procuraram dominar e apreender a verdade positiva da loucura coagiu cada vez mais a experiência trágica, desde o século XVI até a Modernidade. Mas essa coerção nunca foi capaz de eliminá-la. Sempre houve momentos em que a tensão tornou-se insuportável e esteve preste a explodir. São estes momentos, que podem ser exemplificados pelas palavras de Nietzsche, os quadros de Van Gogh, a obra de Artaud e a luta mitológica entre a libido e o instinto de morte nas teorias de Freud, que exigem o abandono daquela visão ingênua de uma essência da loucura incrustada na natureza e de uma história linear da razão que a psicologia oficial e a fenomenologia possuíam. Ora, por mais que se possa aproximar Foucault do projeto fenomenológico, não se pode encontrar em História da loucura uma perfeita identificação com a procura de uma região “impensada” a partir da qual a filosofia poderia julgar os avanços e os retrocessos da história. Para ele, essa atitude tem como pressuposto a existência de uma verdade que a história não para de escamotear. Ao afirmar que, desde a Renascença, a consciência crítica tem inventado máscaras para esconder³, de forma cada vez mais completa, a experiência trágica, não se trata de enunciar, por uma outra via, a “verdade verdadeira” da loucura, mas de indicar o recurso metodológico pelo qual se

² FOUCAULT, M.; *Histoire de la folie à l'âge classique*; Paris : Gallimard, 1972. P. 40.

³ Op. cit.; p. 40

poderá fazer a reinterpretação vertical da história. Seguindo, a seu modo, os passos da investigação nietzscheana dos valores, Foucault procurou se desfazer de toda a ingenuidade que os filósofos têm reivindicado. Na verdade, ele nunca acreditou nela. Sua honestidade reside, aliás, em apontar francamente a perspectiva da qual suas análises visam os acontecimentos. Assim, a vocação de sua pesquisa é determinada pelo latejar das vozes e visões que, em Van Gogh, Nietzsche, Artaud e Freud, atestam a presença do trágico na experiência moderna da loucura:

“São estas extremas descobertas, e apenas elas, que nos permitem, em nossos dias, julgar enfim que a experiência da loucura que se estende desde o século XVI até agora deve sua figura particular, e a origem de seu sentido, a esta ausência, a esta noite e a tudo o que a preenche.”⁴

O trágico não é, pois, a expressão de uma entidade metafísica, mas a de uma experiência. Na Renascença, esta experiência se define pela relação entre o peso da ordem cósmica sobre os homens e os seus esforços para conhecer e dominar a natureza. Ele subsiste principalmente nas formas plásticas das imagens de Bosch, Brueghel, Dürer e Thierry Bouts, mas seus sinais também cintilam nos grandes humanistas da literatura e da filosofia. Trata-se da expressão do estorpecimento frente à constatação de que o esforço humano sempre resulta em uma espécie de fracasso. É uma espécie de humanismo às avessas sobre o qual as palavras não possuem o poder de enunciar a profundidade, pois essa constatação ocorre na forma de uma vertigem. A iconografia da Nau dos loucos que se expandiu ao longo do século XVI não era apenas uma crônica das práticas de escorraçamento e da peregrinação dos loucos que estavam em voga naquela época. Ela organizou a curiosidade, o fascínio e o saber que a visão da loucura produzia na imaginação da Renascença. Mas ela também registra a conversão do universo gótico das imagens, organizado em função da pastoral cristã da carne, ao universo imaginário da secreta animalidade que liga o homem aos elementos da natureza, particularmente às entranhas da terra e à inconstância da água. Segundo Foucault, até o século XV, os ícones do imaginário gótico davam à percepção imediata um saber a respeito dos perigos que os prazeres da carne representavam para a preservação dos valores da humanidade. Assim, os

Grylle, rostos grotescos que, pintados nos saltérios das igrejas da Inglaterra, figuravam no ventre de imagens humanas, nada mais ensinavam do que a queda dos homens sob o jugo da animalidade de seus desejos. A partir do século seguinte, esse ensinamento será perdido. As imagens góticas, desprendidas do saber que as criou, passaram a sofrer uma multiplicação de sentidos conforme a fertilidade da imaginação onírica. Assim, o antigo ensinamento que, através do *Gutemensch* – gravura alemã que representava a sabedoria sob a forma de um pássaro de pescoço longo -, pregava em favor da prudência e do esforço pelos quais os homens devem transportar do coração para a mente os motivos de suas decisões, tornou-se um saber esotérico que, governado pelas loucuras do sonho, revela a insensatez que faz do homem um animal fantástico cujo pescoço se dobra mil vezes sobre si mesmo. As imagens da época barroca descobrem a animalidade, outrora metáfora dos valores da humanidade, deslizando sinuosamente no interior do homem, como sua verdade e sua secreta natureza. Dessa constatação nasceu uma nova curiosidade. O que atrai a atenção de Santo Antônio, na Tentação, de Bosch, guardada no Museu de Lisboa, não são mais os objetos do desejo, mas o estranho sorriso de um rosto sem corpo, uma inquietação que sugere a presença do impossível e do inumano no olhar do próprio Santo. Ele toma essa imagem como um espelho que não reflete mais o esquecimento de sua vocação espiritual, mas a contranatureza, que o habita silenciosamente. É a loucura transformada em tentação:

“A animalidade escapou à domesticação pelos valores e os símbolos humanos, e se é ela agora que fascina o homem por sua desordem, seu furor, sua riqueza de monstruosas impossibilidades, é ela que desvela a raiva sombria que está no coração dos homens.”⁵

As imagens da Renascença, entretanto, não desvelam apenas a derrisão da natureza humana. Nelas, o elemento trágico da experiência da loucura se revela pela manifestação do fascínio pelo saber oculto e quase indecifrável que as figuras góticas encerravam. Elas inquietam tanto por sua estranha familiaridade quanto por se revelarem apenas de modo fragmentário aos sábios e aos homens de razão enquanto parecem oferecer aos loucos, de

⁴ Op. cit.; p. 40.

⁵ FOUCAULT, M.; op. cit.; p. 31.

modo transparente, todos os seus segredos. Ora, essa sabedoria anuncia nada menos que o fim do mundo. Daí, as imagens que, como em Os quatro cavaleiros do Apocalipse, de Dürer, envolvem o mundo em um furor universal ou, como a Nau dos loucos, de Jerônimo Bosch, que atravessa uma paisagem de delícias. São imagens onde o juízo final é anunciado ao mesmo tempo como a última felicidade e o castigo supremo. Nelas, o fascínio nasce do delírio singular pelo qual o homem descobre que sua natureza secreta não se esconde apenas no interior dele mesmo, mas que, antes disso, ela já se encontrava nas entranhas da terra:

“Quando o homem exhibe o arbitrário de sua loucura, ele encontra a sombria necessidade do mundo; o animal que assombra seus pesadelos e suas noites de privação é a sua própria natureza, a qual colocará a nu a impiedosa verdade do Inferno; as vãs imagens da cega parvoíce são o grande saber do mundo; e, nesta desordem, neste universo em loucura, já se perfilava o que será a crueldade do acabamento final.”⁶

Ao lado do elemento trágico, o elemento crítico da experiência renascentista da loucura se manifesta sobretudo na linguagem discursiva. No interior do discurso filosófico, religioso ou moral, ela perde o poder de fascinação que, através da pintura barroca, exercia sobre os homens. No teatro, a loucura e o louco ainda ocupam a cena principal. Mas suas vozes não têm o mesmo alcance daquilo que as imagens dizem silenciosamente. Como nas formas pictóricas, a loucura permanece figurada como uma ilusão ou como uma roda que a todos arrasta e o louco continua sendo a figura pela qual a verdade se mostra. No entanto, na experiência discursiva, essa roda não assusta tanto quanto aquela sobre a qual erram as imagens da demência. Aqui se trata de uma tormenta que ameaça todo o universo e que, por isso mesmo, transforma o pensamento em uma vertigem. Diante das forças divinas, nenhum saber humano se mostra capaz de frear ou desviar o curso da história para o fim do mundo. Nessa experiência, a loucura é, ao mesmo tempo, essa tormenta e as tentativas dos homens para dela escapar. O louco, por sua vez, representa a face escarnecida, derrisória, da soberba humana que, em vão, procura inverter a hierarquia da criação. Mas, entre os escritores, a ameaça da loucura aos poucos será domesticada. Aí ela também anuncia o fim do mundo. Entretanto, com um gesto de ironia,

⁶ Idem; *ibidem*; p. 33

ela mostra que o próprio mundo já se perdeu em sua loucura, o que torna aquele anúncio apenas um escárnio. Incrustada nas fraquezas e ilusões humanas, essa ameaça não é escatológica e, sim, moral. A tormenta que nos envolve a todos já não tem suas origens nas entranhas da terra e o inferno é transferido para o coração dos homens. Ela assusta, mas, ao mesmo tempo, atrai. Assim, para Erasmo, toda maldade humana vem da loucura, mas esta também é responsável, mesmo que indiretamente, por todas as coisas magníficas que os homens realizam: é ela que aumenta as riquezas, expande o conhecimento e produz sabedoria na política⁷. Desta forma, a loucura já não se mostra uma força sobre-humana. Enfim, se, no teatro, o louco passou a ser a chave que faz o drama desembocar no cômico, é porque ele diz ou revela a verdade de cada tipo social, ele retrata as irregularidades de suas condutas. Será essa transformação sofrida na experiência da linguagem que permitirá ao século XVII dominar a loucura:

“Ela pode TER a última palavra, ela não É jamais a última palavra da verdade e do mundo; o discurso pelo qual ela se justifica advém apenas de uma CONSCIÊNCIA CRÍTICA DO HOMEM.”⁸

2. A Experiência da loucura na Renascença

2. 1. Um estranho parentesco

Antes de essa dominação se efetivar, entretanto, a consciência trágica e a consciência crítica da loucura formaram durante quase dois séculos uma estrutura coerente pela qual Foucault pôde isolar uma experiência histórica singular. Ora, com essa noção de estrutura, Foucault parece sugerir que suas análises se reportam a um sistema de relações entre valores – principalmente morais e religiosos – que organizam as formas de ver, pensar, julgar e excluir ou tolerar a presença dos loucos no meio social⁹. Relações cuja unidade não se dá através de uma “visão de mundo”, mas pela presença de um mesmo

⁷ cf. op. cit.; p. 34.

⁸ *Histoire de la folie*; p. 39.

tema, um mesmo pavor que assoma, nos grandes textos literários, filosóficos e morais, nas sátiras e nas farsas populares bem como nas pinturas e nas gravuras dos grandes mestres, a imaginação da Renascença. O mesmo tema que, na mesma época, animou as festas e as danças populares bem como as práticas de peregrinação, escorraçamento e de entrega dos dementes aos cuidados dos marinheiros para que eles permanecessem, por um tempo indefinido, fora dos muros das cidades. Por meio desse sistema de relações, a explicação das maneiras de perceber e pensar a presença do louco no espaço social não se prende apenas às questões da segurança, da ordem pública e dos custos que as cidades poderiam ter com essa presença. Essa explicação passará a alinhar todas estas questões com a constatação de que todas elas se juntam a uma outra mais geral e mais decisiva, a de se definir a linha de separação entre o familiar e o estrangeiro.

Ao descrever as formas de perceber e pensar a loucura como uma experiência, isto é, através da análise das linhas de valorização e desqualificação do personagem do louco no meio social, Foucault buscava uma explicação para o aparecimento da noção de doença mental diferente da que consiste em atribuir a um esforço obscuro da medicina, que, após séculos, teria descoberto a essência dessa enfermidade. Para ele, essa explicação é insatisfatória por razões que darei mais adiante¹⁰. No momento, o que importa é mostrar que suas análises procedem pelo questionamento das razões pelas quais a loucura e o louco se tornaram personagens maiores no horizonte imaginário da Renascença. Desse questionamento resultou a constatação de um estranho parentesco entre a loucura e a lepra advindo justamente dos papéis que o louco e o leproso, em diferentes épocas, exerceram na paisagem social. Segundo Foucault, nos últimos séculos da Idade Média, o número de leprosos se multiplicou em toda a Europa e, com eles, os asilos nos quais se procurou separá-los de suas comunidades. Ora, a partir do século XV, os leprosos praticamente desapareceram. Entretanto, esse desaparecimento não pode ser atribuído à preocupação médica com a cura, mas à própria exclusão social que, além de ter dificultado a contaminação no interior das cidades, cortou a ligação da Europa como os focos orientais de infecção. Além disso, a estrutura criada para a realização desse isolamento ganhou importância não apenas pela enormidade dos meios econômicos e fundiários que mobilizou, mas, principalmente, pelo sentido espiritual que lhe foi atribuído. Ela foi

⁹ Cf. op. cit.; p. 39.

associada ao Mal que nela habitou, dele se tornou o símbolo e herdou uma espécie de sagrada maldição onde se misturaram ritos de purificação e exclusão. Na Alta Idade Média, os leprosos eram sistematicamente escorraçados das cidades européias, esperando-se, com isso, purificarem-se desse personagem que, ao mesmo tempo, era portador da cólera e da bondade divinas. O leproso deveria espiar os pecados de seus concidadãos.

O esvaziamento dos leprosários, no entanto, não fez com que os asilos desaparecessem. A eles foram dadas novas atribuições. No mais das vezes, eles passaram a assumir as funções da caridade e da assistência social. Apesar disso, as imagens e os valores que outrora foram atrelados ao personagem do leproso continuaram – inclusive em nossos dias – ligadas a esses “lugares de baixo nível”. Depois de terem ficado praticamente vazios durante quase dois séculos, eles receberam novos hóspedes, os quais não podem ser rigorosamente identificados aos que freqüentam os hospícios e as clínicas psiquiátricas de hoje, mas que, como eles, assumiram o papel que anteriormente havia sido atribuído aos leprosos. Esse intervalo entre o desaparecimento da lepra e a consolidação de um novo personagem encarnando os mesmos valores espirituais e a mesma ambigüidade dos leprosos foi o que constituiu a experiência Renascentista da loucura:

“A lepra desaparecida, o leproso apagado das memórias, estas estruturas permanecerão. Frequentemente nos mesmos lugares, os jogos de exclusão se encontrarão novamente, estranhamente parecidos, dois ou três séculos mais tarde. Pobres, vagabundos, correccionários e ‘cabeças alienadas’ retomarão o papel abandonado pelo leproso, e nós veremos que salvação é esperada dessa exclusão, para eles e até para os que os excluem. Com um sentido inteiramente novo, e em uma cultura muito diferente, as formas subsistirão – essencialmente essa forma maior de uma partilha rigorosa que é exclusão social, mas reintegração espiritual.”¹¹

Assim, o fato de a Renascença ter sido tão surpreendentemente hospitaleira para com a loucura e os loucos decorre de um sentimento paradoxal de familiaridade e de estranhamento diante das figuras e das palavras dos tipos sociais que assumiram o rosto da demência e que formaram os passageiros das Naus dos loucos. Sentimento que se expressa

¹⁰ Cf. os itens 5 e 6 do capítulo Um olhar histórico sobre a psicopatologia do presente trabalho.

¹¹ *Histoire de la folie*; p. 16.

muito claramente através das metáforas pelas quais a loucura foi associada ao elemento aquático que se encontra tanto no mundo quanto no homem. Sentimento nascido de uma preocupação cosmológica, mas, também, moral: trágica e, ainda assim, crítica. Portanto, uma preocupação ética na proporção em que se trata de uma reflexão sobre a situação do homem no mundo e sobre suas relações com a verdade, com os outros e com ele mesmo. Tanto em suas formas pictóricas quanto em suas formas literárias, a Nau dos loucos ilustra e comentava a situação limiar do louco no seio de sua comunidade e, também, na própria ordem dos seres. Tratava-se de admoestar os homens por seus vícios, de explicar a origem dos males que os atormentam e, ao mesmo tempo, de exorcizá-los mediante a colocação dos loucos em um exílio inexpugnável. O mar, lugar de passagem, por excelência, deveria aí deter para sempre esses rostos que não se sabe de onde vêm e que, todavia, parecem conhecidos. Em sua viagem insana, pois essas Naus não tinham destino certo, esperava-se que esses tipos encontrassem sua cura – e essa era a esperança das cidades que organizavam as peregrinações dos dementes -, cuja improbabilidade não impedia que eles encontrassem seu destino e sua verdade. Ora, essas composições literárias e plásticas constituíram apenas alguns dos signos de que a perambulação dos loucos e sua expulsão sistemática das cidades européias no Renascimento eram devidas a uma partilha ritual entre o familiar e o estrangeiro cujo sentido se encontrava não somente na utilidade social e na preocupação com a segurança dos cidadãos, mas, principalmente nas conclusões que os homens daquela época tiravam de suas reflexões sobre a morte, sobre o fim do mundo, sobre a fatuidade da existência e, sobretudo, a da existência humana, sobre a redenção do homem e sobre a possibilidade de ele tomar para si o controle de sua vida e de seu destino.

2. 2. A domesticação da loucura

Outros tantos signos do caráter ritual da exclusão social dos loucos estão presentes nos registros da prática costumeira de açoitamento e humilhação públicos desses personagens, nas danças e nas festas dos loucos que ficaram tão famosas em toda a Europa. Elas testemunharam a rápida torção pela qual a morte deu lugar à loucura como representação metafórica das ameaças que povoaram os sonhos apocalípticos da Renascença. Modifica-

ção importante na história do pensamento ocidental, essa torção significou o início de uma nova relação entre o homem e as forças da natureza:

“O pavor diante deste limite absoluto da morte se interioriza em uma ironia contínua; desarmam-no por antecipação; tornam-no, ele mesmo, derrisório, dando-lhe uma forma cotidiana e dominada, renovando-a a cada instante no espetáculo da vida, disseminando-a nos vícios, nos desvios e nos ridículos de cada um.”¹²

Para poder perceber a ocorrência desse giro do pensamento sobre si mesmo, foi preciso justamente abandonar o procedimento costumeiro de interpretar a história da verdade como uma seqüência de descobertas parciais, mas cada vez mais refinadas. O que, no caso de História da loucura, significou a análise de uma série de acontecimentos através dos quais a loucura se revelou como tema de uma preocupação cosmológica e trágica e como objeto de um saber que adquire seus conhecimentos não de um esquadrinhamento da natureza nem de uma investigação orientada por uma teoria, mas de uma experiência ética. O que poderia ser, para muitos historiadores, uma prefiguração do conhecimento objetivo da doença mental é, para Foucault, uma figura singular da história, um sistema único de relações, mas do qual as formas subsistiram no interior das instituições e das práticas que, após o Renascimento, fizeram do homem o objeto de suas intervenções. Assim, em História da loucura, as experiências que se seguiram ao Renascimento, tornaram cada vez mais agudas e mais claras as linhas de separação entre o homem demente e o homem de razão. Mas, isso não se deu por uma evolução linear em que as concepções místicas e religiosas foram superadas por uma laicização e uma cientificização do conhecimento que teriam nos conduzido para cada vez mais perto da verdade da doença mental. No entender de Foucault, o que houve foi a valorização cada vez mais acentuada de um dos elementos da experiência renascentista. Um desequilíbrio que, pouco a pouco, colocou na sombra a **experiência trágica da loucura** e enfatizou a **consciência crítica do homem**.

Desequilíbrio que se consolidou no século XVII com a domesticação da loucura. Ao longo do século anterior, entretanto, essa domesticação já vinha sendo preparada. Após ter substituído o orgulho como matriz principal dos desgovernos da alma humana, após ter

se tornado, no lugar da morte, a imagem da ameaça de aniquilamento da humanidade, a loucura passou por uma série de reflexões ao longo das quais ela perdeu seus poderes escatológicos para se tornar um simples recurso da razão. De Erasmo a Calvino e Sebastian Franck e destes a Montaigne, Charron e Pascal, operou-se uma reforma do pensamento cristão através da qual o homem tornou-se o centro de uma concepção ambígua, cética e irônica concernente à sua capacidade de elevar seu conhecimento da experiência rasteira das aparências até à contemplação solar do espírito. Ambígua, pois, ao mesmo tempo em que concede ao conhecimento humano a capacidade de descobrir a verdade que se esconde por detrás das aparências, dissolve essa capacidade, tornando-a irrisória – loucura, portanto – ao compará-la à divina sabedoria. Cética, já que exige do homem uma conversão pela qual ele deve, não se apartar das aparências para poder contemplar as essências, mas abdicar mesmo da ordem da razão humana onde o jogo entre aparências e essências é sempre reversível. Irônica, finalmente, porque, ao invés de considerar o homem como medida do conhecimento – emblema do Humanismo nascente – considerou a loucura como medida do homem. Para Foucault, o aparecimento dessas reflexões foi o primeiro passo para o confisco da experiência trágica da loucura:

“1º A loucura se torna uma forma relativa à razão, ou melhor, loucura e razão entram em uma relação perpetuamente reversível que faz com que toda loucura tenha sua razão que a julga e a domina, toda razão sua loucura na qual ela encontra sua verdade derrisória. Cada uma é medida da outra e, neste movimento de referência recíproca, elas se recusam mutuamente, mas se fundam uma pela outra.”¹³

O outro passo se deu através da transformação da loucura em uma das formas da razão. Após fazer a crítica à presunção humana, o ceticismo do século XVI passou a sugerir um curioso caminho como sendo o único possível para se chegar à verdade. Seria preciso que o próprio homem reconhecesse sua miséria para que ele não se deixasse levar, pela imaginação, para além de suas possibilidades de conhecimento. Ao mesmo tempo, nesse reconhecimento, ele não deve abdicar da força que o leva a usar a razão de modo sensato. Uma semelhança enorme virá, então, não apenas para estabelecer uma estreita

¹² Op. cit.; p. 26.

¹³ Op. cit.; p. 41.

vizinhança entre a loucura e a razão, mas, principalmente, para dar aos homens a consciência de que entre elas não há partilha possível. Ao contrário do ideal por tanto tempo cultivado, a sabedoria, então, não está no acolhimento de palavras sagradas, mas na escuta do burburinho caótico e fugaz da feira onde os charlatães e os palhaços nos mostram, com um espetáculo colorido e barulhento, todo compromisso e toda reciprocidade entre a razão e a loucura, onde a consciência do ridículo e da fugacidade da condição humana se mostra como a única sabedoria possível e necessária. Assim, a loucura é desarmada mediante seu investimento no interior da razão como uma de suas fraquezas mas, também, como um de seus principais recursos. Aceitar essa ambigüidade seria a única forma de obter alguma sabedoria, ou uma “sábua loucura”; o contrário, isto é, a recusa de que a loucura é imanente à razão e a rejeição dessa loucura seria nada mais do que uma “louca loucura”, uma queda na mais fechada das loucuras. A única forma de se proteger contra a loucura seria, então, se deixar penetrar por ela, escutá-la e deixar que ela faça seu trabalho no próprio interior da razão:

“É que agora a verdade da loucura é somente e a mesma coisa que a vitória da razão e seu assujeitamento definitivo: porque a verdade da loucura é ser interior à razão, ser-lhe uma figura, uma força e como que uma breve necessidade para melhor se assegurar dela mesma.”¹⁴

3. A Experiência da loucura na Idade Clássica

3. 1. Os Internados

3. 1. 1. O Grande Internamento no Século da Razão

Prestemos atenção a algumas das referências utilizadas por Foucault para descrever o nascimento da experiência clássica da loucura:

- Édito de 1656, de Luís XIV, artigo IV:

“E, para internar os pobres em condições de serem internados, segundo o regulamento, demos e damos através deste a Casa e Hospital tanto da grande quanto da pequena Misericórdia e do refúgio, sítos no bairro de Saint-Victor, a Casa e o Hospital de Scipion e a casa da Saboaria com todos os lugares, Praças, Jardins, Casas e construções que deles dependem, as Casas e os Locais de Bicêtre.”¹⁵

- Ordonnance de Monseigneur l' archevêque de Tours Tours, 1681. In Mercier, Le Monde Médical de Touraine sous la Révolution:

“O arcebispo de Tours se orgulha de poder declarar em 10 de julho de 1676 que sua ‘cidade metropolitana felizmente previu as piedosas intenções do Rei pela construção deste Hospital geral chamado de Caridade antes do de Paris, e com uma ordem que serviu de modelo a todos os que foram estabelecidos posteriormente dentro e fora do Reino’.”¹⁶

- Ato de 1575 (18 Elizabeth I, Cap. III):

“Um ato de 1575 (18 Elizabeth I, Cap. III) que concernia ao mesmo tempo à punição dos vagabundos e ao alívio dos pobres prescreve a construção das *Houses of correction* à razão de uma por condado.”¹⁷

- Wagnitz, Historische Nachrichten und Bemerkungen über die merkwürdigsten Zuchthäusern in Deutschland, Halle, 1791:

“É, nos países de língua alemã, a criação das Casas de Correção, *ZUCHTHÄUSERN*; a primeira é anterior às casas francesas de internamento (com exceção da Caridade de Lyon); ela foi aberta em Hamburgo por volta de 1620.”¹⁸

¹⁴ Op. cit.; p. 47.

¹⁵ Op. cit.; p. 563.

¹⁶ Op. cit.; p. 62.

¹⁷ Op. cit.; p. 65.

¹⁸ Op. cit.; pp. 64-65.

Em uma investigação tradicional, a presença destas referências não seria surpreendente porque, desde Esquirol, pelo menos, as instituições de internamento criadas entre os séculos XVII e XVIII constituíram o escândalo que provocou a reação pela qual teria nascido a psiquiatria. Mas, em História da loucura - que, antes de tudo, é uma investigação filosófica -, é esse escândalo que está em questão e, com ele, os postulados a partir dos quais se fixou, no momento em que aquelas instituições se arruinaram, a data desse nascimento. Por meio da análise de tais documentos, Foucault mostrou que esse escândalo é apenas um sintoma de que, na época de Pinel, a sensibilidade social, formada silenciosamente a partir do final da Renascença, já havia desaparecido e dado lugar a uma outra maneira de se lidar com a loucura.

Ora, a compreensão das formas de organização da experiência clássica e da experiência da loucura que se constituiu a partir do final do século XVIII é um problema que concerne à história da filosofia, se considerarmos que esta faz parte de uma dimensão mais vasta da história da cultura ocidental, isto é, a história do pensamento. Considerando-se, além disso, que esse problema implica não apenas argumentos e contra-argumentos, mas, também, a análise de uma grande variedade de questões sociais, econômicas, religiosas e morais, poderemos começar a compreender por quê Foucault lançou mão do estudo de decretos das Monarquias absolutistas, de estatutos e regulamentos dos Hospitais Gerais, da história das prisões e dos hospitais, da história da pobreza e da assistência social na Europa. Para ele, a história dessas instituições guarda um aspecto da história do pensamento ocidental que, justamente por não ter sido investigado satisfatoriamente, levou os historiadores a limitarem a compreensão do pensamento clássico ao que se chamou de Grande Racionalismo. Do mesmo modo, foi a negligência desse aspecto que fez com que a coerência entre a maneira clássica de perceber a loucura e o fenômeno do Grande Internamento passasse despercebida pelos olhos dos historiadores da psiquiatria. Essa negligência é o que, para Foucault, deve ser inadmissível, pois ela é a causa de um paradoxo verdadeiramente escandaloso, a saber, a indiferença com que, hoje em dia, consideramos a contemporaneidade do mundo da **Desrazão** do Internamento - denunciado pelos historiadores da psiquiatria - e do mundo - descrito pelos historiadores da filosofia - onde a *RATIO* se tornou a maior expressão da cultura européia.

Para tentar dissolver esse paradoxo, Foucault partiu da constatação de que, entre a análise de Descartes da possibilidade de o pensamento alcançar uma certeza indubitável e o Decreto de criação do Hospital Geral de Paris, existe uma ligação que é fundamental para se compreender como se deu o movimento pelo qual o pensamento, em meados do século XVII, tinha acabado de conjurar a loucura e expulsá-la de seus domínios. Uma mesma maneira de perceber, pensar e viver a loucura levou Descartes, nas Meditações, a inverter a problemática da ‘loucura razoável’ formulada, nos Ensaaios, por Montaigne, e a Monarquia absolutista a promover o internamento de 1% da população parisiense. No âmbito da filosofia, o percurso da dúvida levou ao estabelecimento de uma rigorosa partilha entre os obstáculos que dificultam o pensamento a aceder à verdade e o obstáculo que se constituiu como a impossibilidade do próprio pensamento. Segundo Foucault, no texto cartesiano, enquanto os sentidos e os sonhos apenas podem nos enganar sem afetar nossa capacidade de conhecer a verdade de seus objetos, o exercício da loucura é a supressão do próprio pensamento. Portanto, uma condição é exigida do sujeito para que ele possa, passando pelo caminho da dúvida, chegar à verdade: afastar de si toda e qualquer afinidade com a loucura:

“Se o HOMEM sempre pode ser louco, o PENSAMENTO, como exercício da soberania de um sujeito que se coloca no dever de perceber o verdadeiro, não pode ser insensato.”¹⁹

Já, no âmbito das práticas sociais, o que tornou intolerável a livre circulação do insensato entre os muros da cidade não é simples de se explicar. Somente uma cuidadosa observação de todos os fatores que a constituíram permite a compreensão do sentido da prática do Internamento e do estatuto jurídico das pessoas que foram consideradas ‘boas para serem internadas’. O fenômeno começou com o que parecia ser apenas uma reforma administrativa. Os locais onde, até a Renascença, existiram antigos leprosários foram reorganizados e destinados a novos fins, quais sejam: abrigar e alimentar os pobres, manter sua higiene, mas, também, reprimir e castigar os vagabundos, os libertinos e os blasfemadores, isto é, aqueles cujas condutas atentavam contra as normas morais, mas não necessariamente contra as leis penais. Para os pioneiros da psiquiatria, no final do século

XVIII, a razão desse internamento fora apenas a arbitrariedade das Monarquias absolutistas. E o que lhes causou escândalo foi a maneira desumana com que os internados, principalmente os doidos, eram tratados. Segundo Foucault, de fato, a finalidade específica do Hospital Geral não era o tratamento médico, mas isso não quer dizer que os loucos, ao lado dos vagabundos e dos correccionários eram jogados naquelas instituições simplesmente por desumanidade e por falta de uma preocupação propriamente médica com a demência.

Se o Hospital Geral não visava ao tratamento médico dos que nele eram recolhidos, é porque tanto as Monarquias quanto a burguesia, que deram início e animaram a reforma das instituições de assistência à pobreza, empreenderam o estabelecimento da ordem social onde seus valores deveriam vir a prevalecer. Assim, parece justificada a afirmação de que essas instituições nasceram da arbitrariedade. Mas essa afirmação não nos deixa ver a forma positiva da percepção social para a qual determinados indivíduos, evidentemente, tinham que ser internados.

Ora, ao lado do caráter repressivo do Hospital Geral – instância autônoma da ordem monárquica e burguesa, situada entre a polícia e a justiça e quase às margens da lei –, subsistia uma preocupação com a assistência social. É pela análise dessa contigüidade entre uma vontade de castigar e uma certa filantropia estatal – que, em nossos, dia parece absurda – que poderemos compreender por quê a reclusão de categorias, para nós, tão diferentes de pessoas em um mesmo estabelecimento um tanto policial e um tanto assistencial era determinada por uma evidência no seio da percepção de todos. Apesar de ter sido uma iniciativa da Monarquia e da burguesia, o movimento de criação e multiplicação dos Hospitais Gerais por toda a Europa também foi seguido tanto pela Igreja católica quanto pelo protestantismo que, seja por iniciativa própria ou por determinações dos monarcas, reorganizaram as instituições de assistência social e repensaram os fundamentos teológicos da caridade.

¹⁹ Op. cit.; p. 58.

3. 1. 2. Uma nova ameaça

Segundo Foucault, a recusa de Descartes em aceitar a loucura como uma forma legítima da dúvida, tanto quanto a fundação e a disseminação dos Hospitais Gerais pela Europa são acontecimentos pelos quais a **culpabilidade** foi introduzida como um dos elementos da estrutura da experiência clássica da loucura; elemento que permanecerá como parte essencial de nossa própria experiência. É preciso, entretanto, notar que esse novo elo que prenderá a loucura ao universo da Desrazão e do Internamento clássicos pouco tem a ver com as imagens de uma humanidade decaída que fizeram a honra e a glória da loucura na Renascença. Assim como Descartes modificou a maneira pela qual Montaigne encarnava a possibilidade humana de sofrer a demência, a instituição do Grande Internamento suprimiu a hospitalidade mordaz que a Renascença concedia aos loucos. Aliás, sem essa acolhida picante não teria sido possível, aos olhos de Foucault, a formação da experiência clássica. Foi ela que promoveu a dessacralização da demência.

Entre os documentos que testemunham essa dessacralização, encontram-se, principalmente, os textos através dos quais Lutero e Calvino contestaram a doutrina católica segundo a qual a pobreza deve ser objeto de piedade e a caridade, o caminho da salvação. Ainda na Renascença, a aura sagrada que envolvia o personagem do louco decorria de seu parentesco com o mundo da miséria que é a própria condição humana e, não, como pretendem os historiadores da psiquiatria, da idéia mística de **possessão**. O luteranismo e o calvinismo não desfizeram esse parentesco, mas promoveram a transferência do sentido da idéia da miséria humana do universo religioso para o mundo social. Se, para eles, a pobreza e, com ela, a loucura, é regulada, na vida das pessoas, pela predestinação – pois, assim como a riqueza e a sanidade são sinais do contentamento de Deus com sua obra, elas são as marcas da onipotência divina e do ódio de Deus contra os homens – isso não significa que devamos ser indiferentes a elas. Do mesmo modo, se a caridade não pode dar aos homens a salvação, ela indica a disposição daqueles que, pela fé, procuram se conformar à ordem divina, assim como a indiferença à pobreza assinala a disposição daqueles que procuram fugir a essa ordem.

Essa mesma desvalorização da dialética da pobreza e da caridade também afetou o catolicismo, conforme atestam os documentos da Igreja da época do Concílio de Trento

sobre os deveres dos fiéis em relação à mendicância. Ela deu origem a uma nova maneira de exortação para o exercício da caridade. Dentro de uma ordem social em que o Estado organizou uma estrutura de assistência aos pobres, a caridade só poderia se justificar mediante a distinção entre os pobres de boa índole e os que, por sua própria culpa, caíram na miséria. O pobre deixou de ser a imagem viva de Cristo em uma época na qual a previdência estatal procurou substituir a divina. Foi essa nova atitude que determinou a criação, nos lugares dos antigos conventos, das Casas de Internamento nos países protestantes e a transferência, em toda a Europa, da administração da assistência social, que até a Renascença, era quase toda assumida pela Igreja, para o âmbito do Estado. Assim, vê-se que o Grande Internamento não foi apenas uma reforma administrativa, mas a própria institucionalização de uma nova maneira de se lidar com a miséria e, por conseguinte, com a loucura. Não se trata, porém, somente de laicizar essa relação, mas de encarar de outro modo as sempiternas ameaças do inumano. A Renascença exorcizou a loucura ao mostrar que as ameaças imaginárias do além habitam o próprio homem. A Idade Clássica irá expulsar essas ameaças do interior do pensamento e deixar que elas espreitem as relações do indivíduo com a sociedade.

O que se desenha através dessa modificação da relação do homem europeu com o mundo da miséria é o aparecimento de um problema novo comparado àquele que, no Renascimento, deu às pestes e à lepra a função de representar a iminência da morte ou do fim do mundo. O crescimento da pobreza parece ter sido, aos olhos de Foucault, a razão pela qual a Idade Clássica promoveu o Internamento e, com ele, uma série de práticas pelas quais se procurou examinar minuciosamente a vida dos pobres, sua conduta religiosa, suas relações familiares e sua inserção no circuito econômico. Ora, as próprias características dessa prática indicam que, através delas, formar-se-á uma nova percepção social que incluirá no mundo heterogêneo da miséria a figura do demente sem que se tenha negligenciado, contudo, aquilo que nele concerne à medicina. A salvação que se esperará obter com o Internamento não será religiosa, mas tampouco será médica. Tratar-se-á não propriamente de aliviar o sofrimento dos pobres, mas de alijar a pobreza da paisagem e de torná-la útil para a ordem social. Assim como as gafarias na Renascença, os locais onde serão instalados os asilos da Idade Clássica também receberão o estigma de focos do Mal. Mas o gesto que internará, diferentemente daquele que escorraçara o leproso e o louco nos

séculos XV e XVI, não será derivado de uma mística vontade de expiação. Tratar-se-á de castigar, mas o que tornará merecido o castigo deixará de ser considerado como oriundo da vontade divina. O que permitirá a reunião sob uma mesma categoria – a de **Internado** – de um número tão grande de rostos heterogêneos será a certeza de que todos eles, por sua conduta ou por sua condição, cometeram atos moralmente condenáveis e, com isso, atentaram contra a ordem social. O Internamento será a forma pela qual o Absolutismo e a burguesia procurarão ajustar a ordem moral à organização jurídico-política da nova sociedade. Isso significa dizer que a unidade sob a qual se isolará o **Internado** tornar-se-á evidente mediante a força de uma coerção física. De qualquer maneira, isso não retira da experiência clássica o fato de ela ter se constituído como uma forma de perceber a loucura caracterizada pela prevalência da preocupação ética sobre a preocupação epistemológica, mas, pelo contrário, confirma a tese de Foucault segundo a qual

“A oposição de bons e maus pobres é essencial à estrutura e à significação do internamento. O Hospital Geral os designa como tais e a própria loucura é repartida segundo esta dicotomia podendo entrar assim, segundo a atitude que ela parece manifestar, tanto nas categorias da beneficência como nas da repressão. Todo internado é colocado no campo da valorização ética – e bem antes de ser objeto de conhecimento ou de piedade, ele é tratado como *sujeito moral* (grifo de Foucault).”²⁰

O sentido do internamento clássico é a formação de uma vontade de constituir uma ordem política livre da perturbação causada pela pobreza. O incômodo que a presença da miséria parece ter produzido na ordem social burguesa recém consolidada recebeu sua solução teórica nas doutrinas de Lutero e de Calvino; solução adaptada pela Igreja ao dogma da “Salvação pelas obras”. Ao considerar a miséria como desordem social e não mais como uma fatalidade da condição humana, o cristianismo formulou uma nova ética pela qual a pobreza e a loucura reuniram-se à blasfêmia e à libertinagem como signos de uma vergonhosa complacência do indivíduo para consigo mesmo, ou melhor, de uma certa tendência do homem para a preguiça e a libertinagem.

²⁰ Op. cit.; p. 73

3. 1. 3. Polícia para quem precisa...

A transformação das maneiras pelas quais, até a Renascença, os europeus encaravam a dialética da pobreza e da caridade deve-se, em grande parte, às exigências suscitadas pelos problemas econômicos surgidos após a Idade Média. Ora, na expectativa de compreender como a loucura foi percebida e pensada no bojo dessas transformações, Foucault evitou reduzir sua investigação aos fatores econômicos que puderam determinar o aparecimento, no domínio da medicina, das noções que vieram a constituir o conceito de doença mental. Com isso, ele obteve um leque bem mais amplo de acontecimentos para sua análise. O que acarretou, naturalmente, o aumento das dificuldades para a elaboração de um recorte objetivo e esclarecedor através do qual se pudesse apreender o sentido desses acontecimentos. Mas, em compensação, esse procedimento permitiu que ele abordasse as transformações das maneiras de perceber e pensar a loucura através da análise do problema tal como ele foi enfrentado pelos próprios pensadores da Renascença e da Idade Clássica.

Apesar da grande diversidade de opiniões que vigorava em razão das diferentes convicções religiosas, políticas e filosóficas, Foucault encontrou, entre esses pensadores, uma preocupação comum e uma maneira uniforme de olhar os problemas concernentes ao mundo da pobreza e, em particular, aos dementes. Ora, tanto Colbert, Ministro das finanças de Luís XIV, quanto Calvino e Bossuet, ainda que a partir de perspectivas diferentes, viram a pobreza como uma ameaça para o bom andamento da sociedade e recomendaram o **trabalho** como remédio contra todas as formas dessa ameaça.

Ao lado da **culpabilidade**, o trabalho constituiu uma das noções fundamentais da experiência clássica da loucura. Seu aparecimento se deve mesmo a uma experiência do homem europeu concernente às suas relações com a natureza, com Deus e com a sociedade. Segundo Foucault, muito antes da promoção do Grande Internamento, a Europa esteve às voltas com a desordem, os assédios, a presença, enfim, dos pobres, miseráveis e vagabundos nas ruas e nas cercanias das cidades. As causas da presença cada vez maior dessa população foram certamente as guerras de religião e as transformações do sistema econômico que desarticularam as corporações de ofício e passaram para as mãos dos proprietários das manufaturas o direito exclusivo de gerir a produção. Para quem

viveu esse fenômeno – e, de certo modo, para uma parte do pensamento contemporâneo –, o que causava a expansão da pobreza era justamente a aversão dos pobres ao trabalho e a ociosidade na qual as autoridades municipais deixavam ficar as pessoas que viviam sob sua jurisdição.

Para Foucault, essa concepção se elaborou mediante uma síntese das reflexões teológicas suscitadas pelas reformas religiosas no seio do cristianismo e dos projetos de organização política da sociedade criados a partir do aparecimento das monarquias absolutas. Síntese que não se deu somente na ordem das teorias, mas, também, na da implementação de políticas e instituições sociais. Assim, a criação do Hospital Geral foi uma vitória dos parlamentos contra a Igreja no embate que os opunha em razão das perturbações que as aglomerações de pobres causavam, no início do século XVII, para as municipalidades. Vitória contra uma postura obsessiva que pregava o banimento e o açoite como únicas respostas para os responsáveis pelas desordens, considerados, antes de tudo, como sacrílegos e culpados de pecado mortal. Enquanto, de certa forma, os parlamentos toleravam as tentativas de reorganização das antigas corporações de ofício, a Igreja as condenava totalmente por incitarem as revoltas. Portanto, a criação do Hospital Geral pode ser considerada como uma mudança de postura pela qual, pela primeira vez, na Idade Clássica, a solução para o combate ao crescimento da pobreza consistiu na organização da assistência aos que, por falta de emprego, por doença ou em função da idade, permaneciam no ócio.

No entanto, não se pode esquecer que a repressão a esses ociosos e a criação do Hospital Geral foram medidas muito mais de caráter moral do que de caráter econômico. Naquela época, a idéia de **ociosidade** sintetizava a maneira pela qual se percebia a revolta do homem contra Deus, mas, também, contra as obrigações que ele contrai por viver em sociedade. Para o catolicismo da Idade Clássica, a **preguiça** tomou o lugar que o **orgulho** havia ocupado na Idade Média e, também, o que Dante tinha reservado à **avareza**, como o mais grave entre os pecados que o homem pode cometer. Apesar de católico, Bossuet desenvolveu uma doutrina onde expressou apreço igual ao que Calvino havia manifestado pelo trabalho como forma de eliminar os problemas causados pela disseminação da miséria. Do mesmo modo, Voltaire, que era anticlerical, julgou que o trabalho é o meio mais eficaz para a expansão de costumes civilizados enquanto Rousseau, que se converteu

ao catolicismo, criticou os políticos justamente por estes acreditarem que a formação dos costumes e dos cidadãos é obtida através da produção de riquezas. Nessa convergência de opiniões de pensadores à primeira vista tão diferentes parece ter se dado uma preocupação, ao mesmo tempo, com a formação religiosa e a formação da cidadania; preocupação cuja síntese chegou até nós sob a forma do conceito de **polícia**:

“Polícia, no exato sentido que se lhe conferia na época clássica, quer dizer, o conjunto das medidas que tornam o trabalho ao mesmo tempo possível e necessário para todos aqueles que não poderiam viver sem ele;...”²¹

Estimulados por Colbert, os Hospitais Gerais tornaram obrigatório o trabalho dos pobres que neles foram acolhidos. O mesmo ocorreu nas *Workhouses* da Inglaterra e nas *Zuchhäuserns* dos países de língua alemã. Essa medida visava precisamente a responder às oscilações da economia que ora determinavam o aumento dos preços das mercadorias ora causavam o aumento do desemprego. Mas, como tal, ela nunca chegou a ser realmente eficaz. Ao invés de servir para baixar os preços das mercadorias, como se esperava, o emprego dos internados como mão-de-obra barata acabava por causar mais desemprego e arruinar as manufaturas particulares. Apesar disso – e mesmo que, de fato, a ociosidade tenha sido a regra no mundo correcionário – o trabalho continuou a ser pensado como remédio infalível para todos os males da pobreza e o ócio, como sua causa primeira. Isso significa que, juntamente com sua utilização econômica, a regra que obrigava todos os internados a trabalhar também tinha um sentido moral, o qual, para Foucault, foi a própria razão do aparecimento dos Hospitais Gerais.

Ora, qual seria a origem desse poder que conferiu ao trabalho o estatuto de panacéia? Segundo Foucault, esse poder se originou da maneira pela qual a Idade Clássica experimentou a eficácia dos esforços do homem para retirar da natureza o que ele precisa para satisfazer suas necessidades. O próprio fracasso do Hospital Geral como mecanismo econômico prova que a natureza dessa experiência é sobretudo ética. De uma maneira geral, o pensamento clássico não acreditava que os frutos do trabalho aparecem como resultado direto da ação do homem sobre a natureza e, sim, como recompensa pela sua submissão à vontade de Deus; submissão assinalada justamente por sua dedicação ao

trabalho. Sempre concebido como castigo original, no seio do cristianismo, o trabalho se tornou obrigatório como uma forma de se resgatar para o homem a transcendência que ele perdeu por sua própria culpa. Essa forma de pensar, que vigorou inicialmente no plano das relações do homem com Deus e com a natureza, se estendeu para a ordem das relações do indivíduo com sua comunidade, de tal modo que o trabalho se tornará signo não da utilidade do indivíduo para o sistema econômico, mas de sua disposição em participar do pacto que une a comunidade em torno da mesma vontade de eliminar da paisagem comum a miséria.

Antes de perceber que o trabalho também pode produzir conseqüências negativas para a economia, o pensamento ocidental fez dele uma experiência da transcendência ética. Mais que superar as suas fraquezas diante das forças naturais, o homem da Idade Clássica esperava, com seu esforço, reconciliar-se com Deus e, ao mesmo tempo, ser reconhecido como membro de uma comunidade humana. Foi em decorrência dessa experiência que o louco foi isolado e veio a ganhar seu próprio rosto no interior das instituições do internamento clássico:

“Não é indiferente que os loucos tenham sido envoltos na grande proscricão da ociosidade. Desde a origem, eles terão seu lugar ao lado dos pobres, bons ou maus, e dos ociosos, voluntários ou não. Como eles, serão submetidos às regras do trabalho obrigatório; e, mais de uma vez, aconteceu de eles terem justamente ganho sua figura singular nesta obrigação uniforme. Nas oficinas em que eles eram confundidos, eles se distinguiram por eles mesmos devido à sua incapacidade ao trabalho e a seguir os ritmos da vida coletiva.”²²

Ora, se o sentido do Grande Internamento é sobretudo moral, pode se considerar que a criação dos Hospitais Gerais teve um papel similar àquele que outrora foi conferido à Nau dos loucos. No Renascimento, se procurava excluir da comunidade os indivíduos que carregavam em seu próprio corpo e em sua alma os signos da maldição divina. Na Idade Clássica, os internados sucumbiram a uma forma de exclusão que teve origem na percepção dos traços que, em certos indivíduos, denunciavam a sua recusa em participar dos valores comuns da sociedade.

²¹ op. cit.; p. 75.

3. 1. 4. A Libertinagem

Apesar de haver uma grande diferença entre o tema da estética da existência e o da formação dos saberes sobre a loucura, é possível encontrar, em História da loucura, uma análise da formação das práticas de construção das formas de subjetividade que, em grande parte, ainda continuam em voga. É o caso do regime correcionário instituído pelo Internamento clássico. De fato, não se trata de uma prática decorrente da preocupação do indivíduo, independentemente das instituições e dos códigos morais, com a saúde de se corpo, com as suas relações de amizade e de amor, com sua existência no domínio da moral visando à elaboração de sua vida segundo os princípios da beleza. Porém, o regime criado pelo Internamento pode ser visto como uma síntese ou como uma fusão de dois ideais que, mediante os procedimentos da **polícia**, tal como esta era compreendida na Idade Clássica, foram implementados no plano das relações do indivíduo com sua comunidade, mas, também, no plano de suas relações consigo mesmo, de suas relações de amizade e de amor e no plano de suas relações com a verdade. A finalidade da polícia consistia tanto na formação das virtudes morais quanto no controle das desordens do coração.

De um lado, tanto a Igreja católica quanto o protestantismo conceberam as instituições do Internamento como um meio de combater a **libertinagem**, isto é, a incúria em relação aos preceitos religiosos, à administração dos sacramentos e à organização da existência individual e familiar conforme as prescrições religiosas. Foi sob essa perspectiva que o trabalho foi imposto como obrigação em todas aquelas instituições. Juntamente com os exercícios piedosos herdados dos conventos e mosteiros medievais, as tarefas, muitas vezes inúteis, do ponto de vista funcional e econômico, que os internados eram forçados a cumprir constituíam um tipo de ascese para que eles resgatassem o direito de fazer parte da comunidade, definida como sociedade civil e, também, religiosa.

De outro lado, para as monarquias absolutistas e a burguesia que as apoiava, a obrigatoriedade do trabalho, os exercícios religiosos e os castigos infligidos contra os internos constituíram, no campo moral, uma prática correlativa às negociações de compra e venda de mercadorias. Com essa prática, esperava-se que a reinserção social dos

²² Op. cit.; p. 85.

correcionários se desse pelas provas de virtude que deviam ser dadas através da obediência aos seus algozes em troca da diminuição dos castigos que estes lhes administravam. Para Foucault, com essa prática, se deu o aparecimento, na cultura ocidental, da concepção de que a virtude também é uma questão do interesse direto do Estado e de que ela pode ser por ele administrada.

Por colocar em funcionamento esse regime disciplinar, as instituições do internamento clássico podem ser vistas como o negativo das cidades sonhadas pela burguesia e que acabaram por serem implantadas pelo republicanismo. A cidade burguesa ideal seria aquela em que as desordens do coração, a preguiça e a demência seriam castigadas até que os homens por elas atingidos voltassem a se submeter à ordem religiosa, política econômica do Estado, que passou a ser concebida como a própria ordem da Razão. Sem se limitara à prática da repressão que outrora bania os mendigos, o regime instaurado pelo internamento, mesmo sob a forma autoritária, exercia uma função positiva consistente na instauração da ordem e na formação da virtude:

“Para a Igreja católica, como para os países protestantes, o internamento representa, sob forma de modelo autoritário, o mito de uma felicidade social: uma polícia cuja ordem seria inteiramente transparente aos princípios da religião e uma religião da qual as exigências seriam satisfeitas, sem restrição, nas regras da polícia e nas obrigações com as quais ela pode se armar. Existe, nessas instituições, como que uma tentativa para demonstrar que a ordem pode ser adequada à virtude.”²³

Do ponto de vista de uma história não convencional da psiquiatria, a constituição do internamento clássico representou o momento em que a loucura passou a ser percebida e pensada no bojo de uma preocupação geral com a pobreza na medida em que esta se tornou uma ameaça à paz das cidades. A figura do louco começou a ganhar os contornos que levaram Pinel a denunciar a injustiça de sua presença junto aos vagabundos, os blasfemos e demais correcionários. Mas a criação dos asilos psiquiátricos, no século XIX, parece ter dado continuidade à idéia clássica de que somente isolados em um espaço onde as normas da razão reinam de forma absoluta e sem lacunas, os indivíduos podem ser corrigidos de suas desordens espirituais. O asilo clássico, ao procurar castigar e corrigir os

²³ Op. cit., p. 89.

internados visava a eliminar da paisagem não apenas a miséria econômica, mas, também, os maus costumes, os vícios e, principalmente, a ociosidade, considerada como a maior falta contra a religião e a moral sobre as quais a consciência burguesa assentou seus valores. A partir de seu aparecimento, estabeleceu-se uma linha divisória colocando em lados diferentes a razão, identificada pela disposição do indivíduo a assinar o pacto social que funda uma comunidade definida como tal pelo princípio ético do trabalho e a loucura, identificada pela constatação da completa inutilidade social dos indivíduos incapazes de aderirem àquele pacto.

3. 2. A Desrazão

3. 2. 1. Uma arqueologia da alienação.

Segundo Foucault, o gesto do Internamento clássico foi determinante para a formação do conhecimento que a psicologia adquiriu e sintetizou no conceito de doença mental. Isso não significa, porém, que ele esteja de acordo com aqueles historiadores que viram nesse fato uma passagem direta da percepção social para o conhecimento científico. Assim como G. Bachelard e G. Canguilhem, Foucault não admite que a opinião pública e a razão científica lidem com os mesmos objetos. Admitir uma tal continuidade seria aceitar que o objeto da ciência possui uma existência que, independentemente da história, cai sob a percepção do homem comum, mesmo permanecendo, durante muito tempo, desconhecida pela ciência.

A se seguir essa tese, a importância do Internamento clássico se resumiria ao fato de ele ter circunscrito os “associais” e os tornado visíveis para um conhecimento que, somente 150 anos depois, se tornará ciência. Mediante esse gesto, teria se tornado possível a percepção científica de um objeto que o saber popular já havia se dado conta. O estrangeiro, banido pelo Internamento, se tornará, primeiro, correccionário e, em seguida, alienado, doente mental e neurótico.

Para ele, esse gesto não foi apenas um ato repentino que se poderia definir por seus resultados, mas, sim, um conjunto de operações diferentes, porém equilibradas, entre si, formando uma totalidade. Ele implica uma sensibilidade social em vias de romper com as

imagens mais familiares e, ao mesmo tempo, a experiência que o homem clássico começou a ter de si mesmo. Assim compreendido, ele não é apenas a expressão de um mal-estar da sociedade frente aos indivíduos que ela não reconhece com seus membros, mas o próprio gesto criador da **alienação**. Explicar esse gesto, portanto, é fazer uma arqueologia da alienação.

Na Idade Clássica, havia um estreito liame entre a prática da exclusão e a organização política das sociedades segundo os valores jurídicos do mercado. Esse liame está na origem da consciência médica da loucura. Mas isso não significa que a idéia de alienação, pela qual, em nossos dias, se desenvolveu a tendência a identificar os hóspedes do Internamento clássico aos pacientes da psiquiatria, aos criminosos e aos marginais, seja uma categoria criada na esteira dessa continuidade, como se ela, suscitada pela descoberta desses personagens, apenas expressasse que eles já eram vistos pela percepção social como habitantes por excelência do Hospital Geral. A alienação foi inventada pelo Internamento que delimitou o campo dentro do qual se elaborarão os perfis daqueles personagens designados pelo homem clássico como o Outro e, como tal, excluídos. Exclusão que, para Foucault, pode nos fornecer a experiência que o homem clássico fazia de si mesmo:

“Se este decreto tem um sentido, pelo qual o homem moderno designa no louco sua própria verdade ALIENADA, é na medida em que foi constituído, bem antes de ele o conquistar e o simbolizar, o campo da alienação onde o louco se encontrou banido, entre tantas outras figuras que, para nós, não têm mais parentesco com ele.”²⁴

3. 2. 2. O mundo uniforme da Desrazão.

Dizer que o Internamento foi criador da alienação significa admitir que sua função e seu sentido não se reduziram a excluir e reprimir os associáveis. Pois, ele foi bem mais amplo, nos diz Foucault. Mais do que excluir, o Internamento organizou um espaço institucional de onde emergiu uma unidade significativa que, aos nossos olhos, parece estranha e que também não teria sido compreendida na Renascença ou na Idade Média. A Idade Clássica reuniu naquele espaço institucional três diferentes experiências organizadas

²⁴ o cit.; p. 94.

pela Renascença de tal modo que entre elas foram tecidas algumas afinidades decorrentes da reorganização do mundo ético que deu origem ao próprio Internamento e que por ele foi consolidada. É por meio da análise dessas três experiências, tal como elas existiram entre os muros do Internamento, que se pode compreender por quê os asilos da Idade Clássica comportavam, juntamente com os indigentes, os vagabundos e os mendigos, os insanos, as “mulheres doentes”, os “espíritos fracos”, os “incorrigíveis”, as crianças, os libertinos, os criminosos, os insanos e muitas outras figuras de tal modo que essa reunião parecerá, para a experiência atual, o resultado de uma ignorância. De fato, a uniformidade sob a qual estes rostos diferentes foram percebidos decorre do confisco da sexualidade pela moral da família burguesa, da amenização das punições contra os atos de profanação religiosa e da condenação da libertinagem tanto como livre exercício do pensamento quanto como livre exercício das paixões. Ao lado da loucura, os devassos, os profanadores e os libertinos constituirão o mundo uniforme da Desrazão. Uniforme, porque condenava da mesma maneira todos aqueles personagens e porque os submetia à mesma punição. Ora, antes de serem internadas, essas figuras tiveram direito de expressão. A Idade Clássica, ao promover-lhes a reestruturação, situou a loucura no domínio da experiência pragmática e dela subtraiu o elemento trágico.

3. 2. 3. Entre o sagrado e o mórbido

Para Foucault, o que a experiência clássica da loucura nos mostra é que aquilo que hoje aparece para nós sob a forma de um conhecimento científico objetivo tem como condição de possibilidade uma reviravolta dos valores que, até a Renascença, fundava a ética da cultura ocidental. Desse ponto de vista, ele nos explica que não é de se surpreender que a psicanálise tenha detectado, atrás de toda neurose ou de todo trauma psicológico, uma perturbação de ordem sexual; também não é de se surpreender que se tenha relacionado os efeitos da doença aos processos evolutivos e de regressão. Para que a psicologia pudesse ter formulado conceitos fundados em leis naturais e no evolucionismo, foi preciso que tenha ocorrido a formação de um parentesco entre a loucura e determinadas liberdades sexuais, transgressões religiosas e aventuras do pensamento. Parentesco constituído essencialmente no domínio da moral.

Mediante a análise das formas de punição que se aplicavam nas casas de internamento, Foucault pôde observar que aquela reviravolta do mundo da ética fez aparecer, para a percepção social, um domínio de objetos que não pertencia aos fenômenos da religião, tais como estes eram experimentados na Renascença, nem aos da medicina, tal como se os observou a partir do século XIX. Não é que esse domínio seja mal definido. A estranheza por ele causada se deve ao moderno hábito de conceber que as antigas práticas religiosas, mágicas ou místicas nada mais eram do que perturbações psíquicas. Porém, o que ocorreu no século XVII é que se deslocaram os limites das interdições religiosas e se reorganizaram, pela introdução de uma lógica das intenções, as proibições concernentes à sexualidade. Assim, por exemplo, a sodomia e a devassidão, julgadas pelo pensamento renascentista como formas de profanação religiosa, passarão a ser associadas à homossexualidade e ao amor livre como faltas contra a moralidade pública. O que passará a determinar a sanção dessas práticas serão o escândalo social que elas passaram a provocar e a intenção – a culpabilidade, portanto – de seus praticantes; intenção indicada justamente pela prática de cada um. A ligação, outrora evidente, entre essas práticas e as formas do inumano se apagará, na Idade Clássica, para dar lugar à suspeita de que é a própria natureza humana que leva os indivíduos a agirem de modo insensato.

Hoje, de modo justo, nos escandalizamos com o uso de certos aparelhos, como as camisas de força, ou com certos procedimentos, como os “remédios morais”, nas clínicas psiquiátricas. A razão disso é que, para nós, é difícil admitir que existe um princípio e uma finalidade positivos na utilização desses engenhos e na administração dessa terapêuticas. A análise arqueológica tem sua razão de ser justamente na descrição de princípios e finalidades cujas evidências jamais foram explicitadas sob a forma de teorias, mas cuja importância é comprovada pela longevidade das instituições criadas pelo Internamento. Evidências cujo esquecimento tornou legítimo o saber atual da psiquiatria. Antes de serem postos em xeque, aqueles aparelhos e procedimentos decorriam de uma convicção silenciosa, mas consensual: a certeza de que a Desrazão implicava a culpabilidade. A Desrazão perdeu, em decorrência do ceticismo do Renascimento, suas ligações com o sagrado, para ser condenada no horizonte social, antes de se introduzir no domínio do patológico. Foi daí que surgiram as terapêuticas do Internamento clássico. A elas foram submetidos os portadores de doença venérea, assim como os blasfemadores e libertinos.

Não se tratava de restabelecer a saúde deles, mas de puni-los por suas faltas, de corrigir os seus erros e de obrigá-los a desejarem escapar da reincidência. Para tanto, organizaram-se verdadeiros rituais compostos de suplícios públicos, administração dos sacramentos, jejuns e orações que, de religiosos só tinham a forma, pois o resultado deveria ser a moderação dos apetites, o resgate da razão e o reconhecimento da verdade.

Assim como a sodomia e o homossexualismo, as diversas formas de profanação religiosa só passaram a ser associadas à loucura a partir da Idade Clássica. A adivinhação e a feitiçaria eram toleradas – e até mesmo disseminadas – na paisagem social renascentista. Na Idade Clássica, essa tolerância desaparecerá justamente com o poder que lhes era atribuído. Sua antiga eficácia se tornará erro involuntário ou engano criminoso conforme o ponto de vista da vítima ou do agente. Do mesmo modo, a libertinagem, que na Renascença era concebida como aventura da razão, jogo audacioso entre a sensatez e a insensatez, se transformará pura e simplesmente em servidão do pensamento às leis do coração; servidão que pode levar tanto ao crime quanto à doença. O domínio da Desrazão se constituiu justamente aí onde a cultura ocidental começava a aproximar o direito e a medicina em uma experiência moral da loucura:

“Da culpabilidade e do patético sexual aos velhos rituais obsessivos da invocação e da magia, aos prestígios e aos delírios da lei do coração, uma rede subterrânea se estabeleceu, a qual desenha como que as fundações secretas de nossa experiência moderna da loucura. Sobre esse domínio assim estruturado, vai se colocar a etiqueta da desrazão: ‘Bom para internar’.”²⁵

3. 2. 4. A partilha do mundo ético

Ao reunir, sob a categoria da Desrazão, as experiências das faltas sexuais, das profanações e a libertinagem, o gesto do Internamento criou, abruptamente, um espaço no qual se isolará a loucura e se localizará, posteriormente, a doença mental. Esse gesto não é, portanto, somente a continuação de uma percepção social há muito tempo constituída. Ele é o gesto pelo qual uma determinada percepção social estava em vias de se constituir.

²⁵ Op. cit.; p. 119.

Além disso, não se tratava apenas de perceber um objeto dado, mas de uma percepção portadora de um julgamento moral, ou melhor, da condenação de certas experiências outrora toleradas. Por esse gesto, se fez um recuo mediante o qual se dissociarão as formas concretas da Desrazão das formas gerais e abstratas da moralidade escatológica que a Renascença caricaturava, mais que condenava, sob os diferentes tipos de loucura. Doravante, os personagens nos quais a Renascença apenas pressentia certa familiaridade serão separados e exilados da paisagem cotidiana. No espaço que se destinou exclusivamente a eles, percebê-los-á, em suas singularidades, completamente estranhos a qualquer forma de existência normal.

O sentido do Internamento clássico aparece, então, como a definição de uma partilha do mundo ético pela qual se reajustaram as regras da sexualidade e os limites do sagrado bem como se agregou a verdade aos domínios da moral. Antes do século XVII, segundo Foucault, esse mundo possuía uma unidade trágica definida pela subordinação dos acontecimentos à providência e à predileção divinas. A partir do Internamento clássico, essa unidade irá desaparecer e será substituída pela divisão da Razão e da Desrazão. Divisão aparentemente neutra, já que se deve a uma percepção em recuo e a um processo de dessacralização de seus objetos, mas, de fato, comprometida por ter como condição de possibilidade a exclusão de algumas categorias sociais. Foi em nome dessa neutralidade que se fundou a psicologia enquanto conhecimento científico e se fez esquecer que a alienação mental foi precedida pela alienação da Desrazão no espaço institucional da **polícia**.

Foi por meio da invenção desse espaço que a Desrazão tornou-se perceptível como objeto de conhecimento. Além disso, em seu interior, costuraram-se os liames pelos quais se formou a coerência que deu unidade ao amontoado formado por aqueles personagens. Assim analisados, esses acontecimentos devem ser concebidos não como um momento de um processo milenar, mas como uma experiência, isto é, uma percepção, historicamente datada, que se organizou como um jogo entre o verdadeiro e o falso, o bom e o mal, o familiar e o estrangeiro. Uma experiência que deu lugar a uma certa “modalidade de existência”, expressa nas formas concretas da Desrazão, que é similar àquela identificada, na Modernidade, pelo fascínio com que atrai os homens para o crime e para o mórbido e que é experimentada como **angústia**. Para Foucault, foi essa similaridade que permitiu ao saber

moderno tomar a loucura como uma espécie de memória espontânea da cultura. O que, para ele, é apenas uma ilusão retrospectiva que percebe como uma continuidade uma série de acontecimentos descontínuos. A história da psicologia tem admitido que os conjuntos delirantes, as neuroses e as obsessões mórbidas, diagnosticadas pela clínica psiquiátrica, são conceitos que deram objetividade científica aos fenômenos outrora percebidos, sob a ótica da religião, como heresia, possessão ou feitiçaria. A arqueologia da loucura conceberá essa evolução como o resultado de uma série de transformações pelas quais as experiências com a sexualidade, a religião e a liberdade de pensamento deixaram de se realizar em uma dialética da Razão e da Desrazão para se dividirem, segundo a percepção social da Idade Clássica, entre o normal e o insensato e, posteriormente, segundo a percepção da Modernidade, entre o normal e o patológico.

3. 3. A individualidade do louco no mundo da Desrazão

3. 3. 1. Um encontro decisivo

Para Foucault, o encontro de Antoine-Athanase Royer-Collard com o Marquês de Sade, em 1808, no asilo de Charenton, representou um momento decisivo para o nascimento da psicologia moderna. Tendo sido nomeado diretor dessa instituição, Royer-Collard procurou, como Pinel o havia feito na *Pitié Salpêtrière*, fazer dela um hospício psiquiátrico. Para tanto, empreendeu a seleção dos doentes e a transferência dos demais internos. Deparando-se com o caso de Sade, que ali se encontrava, o psiquiatra, de pronto, pediu a Fouché que enviasse o escritor à prisão, com a justificativa de que sua imoralidade e seu vício não pediam tratamento médico, mas pura e simplesmente a prisão.²⁶ A partir desse momento, a Desrazão como experiência – isto é, as afinidades que ela teceu entre tantas figuras diferentes da paisagem cotidiana – perderá sua evidência, mas ainda permanecerá como uma camada geológica importante do saber; camada pela qual a modernidade distinguirá os perfis da patologia mental. Segundo Foucault, com a obra de Sade, o pensamento clássico deu à luz uma versão da libertinagem pela qual se faz

²⁶ Cf. op.; cit.; p. 123.

a exaltação do jugo do entendimento aos desejos e às paixões e se concebe a liberdade como o atrelamento do homem às leis da natureza. Certamente foi a formação do parentesco entre essa concepção de libertinagem e a figura do louco o que permitiu o aparecimento de uma psicologia apoiada nas relações do homem a sua animalidade. Entretanto, a análise arqueológica mostrou que entre as teorias de Sade sobre a natureza e as teses evolucionistas da medicina mental existe uma fenda impedindo que se constate uma continuidade histórica de uma a outra.

3. 3. 2. A sensibilidade médica e a consciência jurídica concernente aos loucos

Para se compreender essa diferença, é preciso explicitar o estatuto do demente, isto é, o do louco no horizonte das relações entre o homem e a natureza no universo da Desrazão. Isso implica mostrar que a percepção social não era a única forma de experiência da loucura subsistente no pensamento clássico. Ao lado dela, subsistiu, durante os séculos XVII e XVIII, uma sensibilidade ao aspecto médico da loucura e uma consciência jurídica da demência. Provavelmente por iniciativa da ordem dos Irmãos do Socorro (*Frères de la Merci*), o mundo ocidental, a partir da Renascença, viu disseminarem-se alguns hospitais destinados ao tratamento médico dos insensatos. Esses hospitais foram criados sob a influência do pensamento árabe, o qual, desde o século VII, praticava uma sorte de cura da alma, utilizando a música, a dança e a narrativa, em instituições que se espalharam de Bagdá até as cidades mouras da Espanha e que eram reservadas exclusivamente a esse fim. A percepção clássica do aspecto mórbido da loucura se atesta pela existência de hospitais como o *Hotel-Dieu* de Paris e pela criação de salas e outros ambientes que, mesmo nos Hospitais Gerais e nas Casas de correção, eram reservados aos loucos propriamente ditos. Ela era acompanhada pela consciência da situação jurídica desses personagens em face de sua responsabilidade civil. Segundo Foucault, as *Quaestiones medico-legales*, publicadas por Zachias entre 1624 e 1650, constituem uma espécie de sumário de toda a jurisprudência concernente às lesões da alma oriunda tanto do Direito romano quanto do Direito canônico. Foram elas que estabeleceram a competência exclusiva dos médicos para atestar a condição dos doentes suspeitos de terem sucumbido à

demência e, assim, fornecer aos juizes a certeza de que eles são normais ou insensatos, doentes ou criminosos, inocentes ou imputáveis.

A existência da sensibilidade médica e da consciência de que mesmo o louco possui direitos parece nos conduzir à conclusão de que a falta de cuidados médicos e a indiferença para com a presença dos loucos nas instituições do Internamento derivavam simplesmente da falta de humanismo e da arbitrariedade que deviam reinar nessas instituições. Para Foucault, entretanto, essa conclusão deriva da compreensão parcial da idéia clássica de Desrazão como o objeto de uma percepção social que excluía, segundo certos preconceitos morais, os indivíduos que ela considerava estrangeiros em sua própria pátria. É preciso compreender a Desrazão como o objeto de uma consciência - e não como o de uma simples sensação de mal-estar - que fez uma escolha entre duas opções, a saber: a Razão e a Desrazão, a Verdade e o Erro; uma escolha contra a ameaça que, até o final da Renascença, a insensatez fazia até mesmo ao mais sábio dos homens. Ao se compreender que, por trás do universo insensato do Internamento, subsiste uma atitude consciente, ao invés de o concebermos como o resultado de uma arbitrariedade insensível ao humanismo, poderemos perceber que ele constituiu a solução de um dilema ético que se pôs para o pensamento ao longo de toda a Idade Clássica:

“Parece que, durante toda a idade clássica, a experiência da loucura foi vivida sobre dois modos diferentes. Teria havido como que um halo de desrazão que envolveria o sujeito de direito; ele é delimitado pelo reconhecimento jurídico da irresponsabilidade e da incapacidade, pelo decreto da interdição e a definição da doença. Teria havido um outro halo de desrazão, o que cerca o homem social e que concerne, ao mesmo tempo, à consciência do escândalo e à prática do internamento.”²⁷

O fato de essa experiência ter sido vivida sobre dois modos diferentes da Desrazão indica que esta constituía o horizonte de todas as formas de percepção e de consciência que se podia ter da loucura na Idade Clássica. É diante de um tal horizonte que se pode situar Descartes e Sade em uma mesma camada geológica da arqueologia do pensamento ocidental. Segundo Foucault, a razão pela qual o gênio maligno não é visto por Descartes apenas como um obstáculo semelhante ao sonho e aos sentidos para a aquisição da

²⁷ Op. cit.; p. 148.

verdade pelo entendimento é que, ao contrário destes, ele não tem qualquer afinidade com ela; sua força reside na vontade de negar tudo o que as sensações, a imaginação e a própria razão podem apreender com verdadeiro. Do mesmo modo, para o pensamento clássico, o que determinou o internamento de Sade não foi a constatação de alguma desordem em suas faculdades intelectuais, mas a de uma desordem de seus costumes, uma perturbação de sua vontade que o levou a um comportamento inadequado à sua condição social. Tanto o racionalismo do século XVII quanto o Iluminismo do século XVIII conceberam a Desrazão como um desarranjo da vontade e não como um déficit da inteligência. A Desrazão constituía um universo cujos personagens podiam ser diferenciados segundo uma escala de culpabilidade de tal modo que, mediante a comparação desses diferentes personagens – internados segundo o critério geral da desordem do espírito e dos costumes – se verificará o perfil pelo qual se reconheceria, no interior desse mundo, o demente em sua singularidade.

3. 3. 3. O escândalo da insensatez e a exposição pública dos insensatos

Uma primeira amostra dessa comparação nos é fornecida por Foucault através do quadro pelo qual ele apresenta a enorme discrepância entre o número de dementes ou “fracos de espírito” que se encontravam nos hospitais para tratamento médico e o número dos que se encontravam nas instituições do Internamento. A grande maioria fazia parte do segundo caso. Apesar de sua condição particular, eles não possuíam um estatuto próprio. Regra geral, assim como a dos outros internados, sua entrada nessas instituições não era precedida necessariamente de uma perícia médica; somente no final do século XVIII é que se tornou obrigatório o decreto judicial de interdição como requisito para o envio de um sujeito ao Hospital Geral. Ainda que, do ponto de vista da especulação teórica, guardassem uma certa autonomia em relação à experiência maior da Desrazão, tanto o conhecimento médico quanto a consciência jurídica se exerciam apenas como suas expressões particulares. Do mesmo modo, a percepção social da Desrazão era apenas a sua forma empírica. A prova disso é a diferença constatada por Foucault entre a maneira pela

qual se tratavam os devassos, os vagabundos, os criminosos, os libertinos, Etc. e a maneira pela qual se tratavam os melancólicos, os frenéticos e, principalmente, os furiosos.

De modo geral, o Internamento era praticado para proteger do escândalo as famílias dos indivíduos que manifestavam publicamente um comportamento moralmente reprovado. Paradoxalmente, ao longo do tempo, o pensamento clássico deu seqüência à tradição medieval e renascentista de expor os dementes à visitação pública. Nessa condição foram encontrados tanto aqueles internados que se revelaram violentos quanto os que se mostraram resistentes a toda terapêutica moral. Entre estes casos e aqueles mencionados anteriormente, se estendia o domínio da Desrazão em sua totalidade. Nos primeiros, tratam-se de comportamentos culpados por serem conseqüências de escolhas convictas. Suas permanências em casas de correção deverão dar-se por um tempo limitado segundo a necessidade exigida para se recuperar a disposição para bem agir. Aí se oferecerão aos internados as condições para que eles tomem a mesma atitude tomada por Descartes no Discurso do Método. E esse tempo é o mesmo vislumbrado por Espinoza, na Reforma do Entendimento. De uma escolha livremente realizada e de um exercício da liberdade conforme a razão se esperará uma união perfeita da alma e da natureza dentro de uma única ordem, a da razão.

No caso dos dementes, tratava-se de dar ao público um ensinamento concernente à condição moral do homem diante de Deus e diante da natureza. Os personagens que foram encontrados pelos psiquiatras do século XIX nas condições mais degradantes que se possam imaginar causaram-lhes escândalo pela indiferença em relação à sua dignidade de seres humanos que era denunciada tanto pela crueldade dos instrumentos que os acorrentavam quanto pelo horror suscitado por suas fisionomias. De fato, para o pensamento clássico, o isolamento, em pavilhões de segurança, a imobilização por meio de correntes e cadeados e, principalmente, a exposição pública dessas pessoas decorriam justamente da constatação do desaparecimento de qualquer traço de humanidade nos internados que sucumbiam ao furor:

“ ‘Furor’, nós o veremos, é um termo técnico da jurisprudência e da medicina; ele designa muito precisamente uma das formas da loucura. Mas, no vocabulário do internamento, ele diz conjuntamente muito mais e muito menos; ele faz alusão a todas as formas de violência que escapam à definição rigorosa do crime e à sua qualificação

(*assignation*) jurídica: ao que ele visa é uma sorte de região indiferenciada da desordem – desordem da conduta e do coração, desordem dos costumes e do espírito – todo o domínio obscuro de uma raiva ameaçadora que aparece aquém de uma condenação possível.”²⁸

3. 3. 4. A Desrazão e a Natureza

Na Renascença, os jogos entre a Razão e a Desrazão eram ilustrados por imagens de animais escondidos nos corpos dos homens como que para representar a ameaça sob a qual toda sabedoria humana vivia permanentemente. Do mesmo modo, as bestas que aterrorizavam toda existência representavam a fúria divina. Para o pensamento clássico, a sabedoria de Deus não comportará acessos de cólera. Esse tipo de sentimento se tornará signo da Desrazão. Doravante, o animal que se descobrirá no interior do homem – do qual o furor, a cólera ou a melancolia serão expressões – não mais representará uma ameaça escatológica nem a sempre possível reversibilidade entre a Razão e a Desrazão. Ele denunciará o grau zero da natureza humana, o ponto em que o homem se identificará não com uma espécie qualquer da zoologia ou do bestiário fantástico, mas com uma besta sem rosto, indiferenciada. Na Idade Clássica, a animalidade do homem não permitia, como se o fará a partir do século XIX, que se situasse o homem na natureza segundo uma hierarquia das estruturas dos seres vivos ou segundo uma escala de sua evolução. Ela o jogava no espaço de uma **contranatureza**. O escândalo que os loucos suscitavam decorria justamente da percepção dos animais monstruosos que eles se tornaram:

“Não é sobre este horizonte de NATUREZA que o século XVII e o século XVIII reconhecem a loucura, mas sobre um fundo de DESRAZÃO; ela não desvela um mecanismo, ela revela, antes, uma liberdade que se exaspera nas formas monstruosas da animalidade.”²⁹

Ora, segundo Foucault, essa contranatureza não era a prefiguração do patológico, mas uma forma de existência contrária à disposição natural, do ponto de vista da Razão –

²⁸ Op. cit.; p. 125.

²⁹ Op. cit.; p. 174.

não da Biologia – das coisas. É nesse sentido que, ao contrário da imoralidade dos outros insensatos, a dos loucos considerados perigosos podia servir de ocasião para o ensinamento moral do público. Ambas eram concebidas como decorrentes de uma liberdade orientada para o mal. Mas a imoralidade do filho pródigo, a do libertino ou a do devasso suscitavam a vergonha porque feriam a honra de suas famílias ao passo que toda a vergonha e todo o perigo social que a loucura podia suscitar eram suplantados pela exaltação que ela permitia que se fizesse da **inocente culpabilidade** da natureza humana. Ao contrário do que ocorre em nossa época, a idéia de que o homem é um **animal racional** não o submetia às leis de um determinismo mecanicista. Atingir o grau zero de sua natureza não significava, para o homem clássico, perder sua liberdade nem regredir a uma fase primitiva de sua história pessoal, mas atrelar sua liberdade aos caprichos das paixões e desejos até o ponto de tornar impossível a absurda unidade do animal racional.

Com a exposição pública dos loucos, exaltava-se, antes de tudo, a complacência de Cristo para com os homens, a qual foi expressa não apenas por sua encarnação, mas, principalmente, por ele ter insistido em aparecer, aos olhos dos homens, como um louco. Na recorrência ao tema da loucura de Cristo, o pensamento clássico aboliu toda a exaltação que a Renascença fazia da loucura enquanto sabedoria. Ele aí denunciava a insensatez daqueles que não entenderam a mensagem do cristianismo. Além disso, com a associação entre os dementes e o filho de Deus, se indicava a inocência deles – do ponto de vista jurídico – tanto quanto a sua culpa – do ponto de vista ético-religioso. Em nenhum dos casos, a loucura era percebida ou pensada como doença, mas, sim, como situação decorrente de uma desordem moral. Da mesma forma, não havia uma preocupação com os direitos derivados da natureza humana desses dementes; não por causa da arbitrariedade dos governantes, mas porque esses internados, aos olhos do próprio público, haviam perdido sua humanidade e, por isso mesmo, não podiam mais ser corrigidos. O único regime correcionário eficaz que se concebia para esses casos era o adestramento. Na relação do homem com sua animalidade, a loucura representava o termo final de sua existência assim como a morte é o limite dessa existência em sua relação com o tempo.

A partir do século XIX, os termos dessa relação serão alterados e a descoberta da animalidade do homem tornará possível situar na natureza as causas e formas da loucura bem como sua definição como doença mental. Mas alguns elementos permanecerão e se

tornarão as bases de todas as **terapêuticas morais** que terão lugar em nossa época e, também, das diversas noções pelas quais ainda se tentará definir teoricamente a unidade do homem como animal racional. A **Desrazão** será substituída pela **Natureza** como o fundo sobre o qual a animalidade do homem será conhecida, mas, sob as máscaras de outros conceitos, ela continuará sendo o índice moral da loucura.

3. 4. A Desrazão como espaço de possibilidade da loucura

3. 4. 1. Uma herança secreta

Não é demais ressaltar, entretanto, que a ameaça da Desrazão é a expressão de uma preocupação de ordem ética concernente ao problema da responsabilidade que cabe à Razão por sua própria existência. Esse foi o problema que fez com que o *Cogito* cartesiano pairasse sobre todo o pensamento clássico. Da mesma forma, foi esse problema que fez com que o Gênio maligno constituísse uma ameaça permanente à integridade da Razão clássica. Diante da possibilidade de a vontade vir a escolher, conscientemente, o caminho da imoralidade e da possibilidade de ela cair em uma inocente animalidade, sempre se corria o risco de deixar escapar a certeza da própria existência e da verdade do mundo exterior. Risco do qual a ameaça só foi parcialmente esquecida com a transformação das práticas de coerção e dominação da loucura, que foram inventadas pelo pensamento clássico, em instrumentos de identificação e de cura no âmbito de um conhecimento objetivo da doença mental. Mas é ele que ainda anima a manutenção das formas atuais de se lidar com os loucos através da proscricção da loucura:

“A psiquiatria positiva do século XIX, e a nossa também, se elas renunciaram às práticas, se elas deixaram de lado os conhecimentos do século XVIII, herdaram secretamente todas essas relações que a cultura clássica em seu conjunto havia instaurado com a desrazão; elas as modificaram; elas as deslocaram; elas acreditaram falar somente da loucura em sua objetividade patológica; malgrado elas, elas tinham a

ver com uma loucura toda habitada ainda por uma ética da desrazão e o escândalo da animalidade.”³⁰

3. 4. 2. Consciências da loucura

Depois de ter traçado os esquemas que formaram as experiências da loucura na Renascença e na Idade clássica, Foucault nos apresenta um quadro das formas que a experiência da loucura pode assumir no decorrer da história da cultura ocidental. Será a partir da exposição dessas possibilidades que, na seqüência de História da loucura, se fará a análise do aparecimento e do modo de organização da experiência em que a loucura apareceu como objeto de uma ciência positiva. O que esse quadro nos deixa ver é que, aos olhos de Foucault, o conhecimento da loucura ao longo da história do Ocidente sempre se deu mediante um debate entre quatro formas distintas de consciência. Isso significa, por um lado, que o saber da loucura nunca foi reduzido a uma única maneira de circunscrevê-la, que ele jamais foi originário, exclusivamente, de apenas uma região do conhecimento ou da prática social, que ele jamais formou um conjunto homogêneo de teorias, ciências e usos, que, enfim, ele sempre se apresentou como uma multiplicidade de acontecimentos, perfis, estruturas e regiões desigualmente distribuídos.

Por outro lado, isso implica que essa dispersão e as sempre fracassadas tentativas de organizá-la em uma unidade teórica, científica, prática e institucional constituem o que há de mais significativo e fundamental nessa história. É mediante a análise de seus aparecimentos, deslocamentos, transferências, harmonias, desequilíbrios e transformações que o próprio sentido da loucura poderá ser liberado.

Ora, é preciso dizer, de antemão, que essa liberação foi - e sempre será - parcial, desde o momento em que o elemento trágico da experiência da loucura foi quase completamente extirpado das formas de expressão da cultura ocidental. A partir do século XVI, a loucura deixou de se expressar por ela mesma e até o seu silêncio só pôde aparecer, daquele momento em diante, através de uma consciência que só se afirma tomando um recuo em relação a ela. Essa consciência pode ser crítica, prática, enunciativa ou

³⁰ Op. cit.; p. 177.

analítica. Desde o Renascimento até a Modernidade, as experiências da loucura apareceram como estruturas que se organizaram segundo o equilíbrio alcançado entre o crítico, o prático, o enunciativo e o analítico, que são os elementos que dão forma a uma determinada consciência da loucura.

Para liberar, portanto, mesmo em sua parcialidade, o sentido que a loucura teve para essas experiências, é preciso explicitar as propriedades específicas das consciências da loucura segundo esses elementos.

A **consciência crítica da loucura** se caracteriza sempre pelo julgamento do irracional segundo o critério do razoável. Não se trata de uma consciência que sintetiza os fenômenos e as maneiras pelas quais a loucura pode se manifestar para enunciá-los sob o modo de conceitos, mas de denunciá-los como erros, “não-sentidos”, falsidades, extravagâncias do desejo ou fantasias do sonho. É um julgamento que finge comprometer-se em um jogo de reversibilidade com o seu objeto, mas que, ao fazê-lo, garante para si mesmo, pelo próprio fato de se submeter ao jogo, que não é loucura. Trata-se de uma consciência que estabelece sua jurisdição no âmbito da linguagem e procura triunfar sobre a loucura mediante a denúncia das faltas do sujeito contra o pensamento.

A **consciência prática da loucura**, por sua vez, decorre da situação social dessa consciência e da existência de normas no interior de uma determinada sociedade. Ela aparece sob a forma de uma escolha entre o racional e o insensato, o dentro e o fora, o patricio e o estrangeiro. Mas, de fato, não se trata de uma opção o que separa esses termos, pois só aqueles que se encontram no interior do grupo é que se identificam uns com os outros e se distinguem daqueles que eles mesmos consideram como diferentes, desviantes em relação à norma social; é somente de seu ponto de vista que a exterioridade pode ser concebida como uma escolha assim como somente esse ponto de vista pode justificar as sanções impostas aos que caem fora dos padrões do grupo. Trata-se de uma consciência herdeira dos medos e horrores ancestrais das civilizações e que se firma através de rituais de exclusão muito mais do que mediante a formulação de objetivos sociais claramente definidos.

A constatação direta e imediata da presença do louco é o que caracteriza a **consciência enunciativa da loucura**. Aparentemente, esta é a mais pura das formas de conhecimento da loucura, pois ela não é um julgamento nem uma exclusão e, sim, um re-

conhecimento. Ora, por isso mesmo, ela não pode ser isenta de um certo juízo. Para designar, em um gesto espontâneo, um louco entre os homens de bom senso, ela precisa assumir que ela própria não é louca. E, mesmo que se trate de reconhecer que uma parte de si mesma é louca, ela tem de saber que há uma outra parte de si que não o é. Assim, trata-se de uma consciência que desloca o drama da partilha para o âmbito da reflexão sobre si.

Por fim, a **consciência analítica da loucura** é a que tenta organizar, em um domínio neutro e objetivo, todos os fenômenos, as manifestações e os dramas em que a loucura pode aparecer. Trata-se de uma consciência que apaga todos os perigos e as ameaças que ela pode representar, colocando-os, sob a forma de objetos do conhecimento, diante de um olhar para o qual todos os seus mistérios se dissolvem. Aí, a agonia que vigora nas outras formas de consciência é aliviada mediante a constituição uma ciência fundada no conhecimento da natureza.

Todas essas formas de consciência se encontram, simultaneamente, nas experiências da loucura do Renascimento, da Idade Clássica e da Modernidade. Mas as figuras que a loucura assumiu em cada uma dessas experiências se definiram conforme as relações entre aquelas formas de consciência que, em cada um desses momentos, se estabeleceram formando diferentes agrupamentos de tal modo que sempre houve uma certa assimetria. É, portanto, pela análise das assimetrias formadas entre esses agrupamentos que se pode liberar os sentidos que a loucura assumiu nessas diferentes épocas. Antes, porém, de explicitar esse sentido, é preciso insistir na indicação da consequência mais importante dessa constatação. O sentido do livro História da loucura aparece, a partir daí, como o diagnóstico do saber que se constitui atualmente sobre a loucura; diagnóstico em que se constata o necessário apoio que uma consciência analítica da loucura tem de buscar no sempiterno debate moral entre a Razão e a Loucura bem como nos rituais de conjuração da loucura pelo grupo social.

3. 4. 3. O vinco da história da loucura

Além disso, o que aí se leva em conta não são apenas os sentidos que a loucura adquiriu em cada uma daquelas experiências, mas, também, o sulco deixado pelas sobreposições e substituições das hegemonias ou pelo obscurecimento de uma ou mais daquelas formas de consciência ao longo da história do incessante debate desenvolvido entre elas. No leito dessa trajetória, Foucault nos mostra uma curva pela qual, desde a Renascença até a Modernidade, uma consciência crítica foi modificada até se transformar em uma consciência analítica da loucura. Aos olhos dessa última, essa curva aparece como um processo de eliminação dos arcaísmos e das formas líricas da percepção social e da introspecção pelas formas objetivas da percepção científica. Mas, sob o crivo do arqueólogo, essa inflexão aparece como uma tensão entre uma forma de consciência que procura eliminar todos os dramas nascidos daqueles confrontos entre a Razão e a Desrazão e as outras formas de consciência da loucura em que esses dramas continuam a animar o confronto. Assim, por mais que essa história tenha desaguado no aparecimento de uma forma de saber em que a loucura foi objetivada no espaço sereno de uma ciência, ela não chegou a eliminar o medo nem o fascínio que a ameaça da loucura contra a razão sempre provocou nas consciências das sociedades ocidentais. Ao contrário, o fato de as práticas e os conceitos científicos terem obscurecido os traços das consciências crítica, prática e enunciativa da loucura fez com que as raras manifestações dessas consciências, como as representadas por Artaud, Nerval e Nietzsche, por exemplo, adquirissem um enorme poder de resistência contra a pretensão de se cobrir todas as formas do saber da loucura mediante uma consciência analítica.

Nessa trajetória, a experiência clássica é de grande importância porque ela nos permite perceber que o que sempre esteve em jogo naquele confronto foi menos a possibilidade de se definir um conhecimento exaustivo dos fenômenos e das formas de expressão e aparecimento da loucura do que os valores fundamentais da cultura ocidental, isto é, aqueles pelos quais ela se identifica, se problematiza e se coloca em contradição consigo mesma. A Renascença privilegiou o elemento crítico ao promover a partilha, sem deixar de reconhecer uma certa familiaridade, entre a sensatez e a insensatez. A partir do século XIX, a consciência analítica procurou se sobrepor a todas as outras formas de consciência

cassando-lhes a palavra através da transformação da loucura em doença mental. Mas a Idade Clássica nos oferece uma experiência em que a loucura era partilhada entre dois agrupamentos: de um lado, mediante os gestos e as instituições do Internamento, ela foi submetida a todos os processos de censura, escarnecimento, desqualificação e julgamento próprios de uma consciência crítica bem como a todos os ritos morais e religiosos de exclusão, purificação e conjuração próprios de uma consciência prática. De outro lado, sem que tenha havido o mínimo contato com os conceitos e as práticas exercidos no interior das instituições do Internamento, houve uma região do conhecimento que tomou a loucura como objeto de uma consciência, ao mesmo tempo, enunciativa e analítica que tentou fundar, conforme as leis da natureza, uma ciência do insensato.

Apesar de não se poder constatar qualquer preocupação com o desenvolvimento do saber médico da loucura nas práticas do Internamento e de se constatar uma lacuna entre essas práticas e as tentativas – inevitavelmente condenadas ao fracasso, diga-se de passagem - dos médicos dos séculos XVII e XVIII de se definir a situação da loucura entre as doenças conhecidas, Foucault entendeu que essas duas regiões formavam uma unidade fundada sob a experiência unitária da Desrazão. Para ele, a própria oposição entre essas duas regiões e o isolamento de uma em relação à outra nos abrem uma fresta para percebermos que ambas se erguem sobre mesma experiência. Assim, enquanto o internamento foi uma prática pela qual se construiu o insensato mediante a destruição das individualidades pelas quais o louco era reconhecido na Idade Média e na Renascença, a pesquisa médica procurou elaborar um *corpus* de conhecimentos sobre a natureza da loucura a partir da constatação do não-ser dos loucos, já que essa pesquisa não podia identificá-los senão pelos seus erros, seus “não-sentidos”, suas fantasias, Etc. Para Foucault, as tentativas de formar um conhecimento médico da loucura na Idade Clássica foram apenas o desenvolvimento conceitual dos acontecimentos que fizeram aparecer e funcionar as práticas do Internamento.

3. 4. 4. A evidência da divisão

A análise e a descrição desse domínio em que a experiência clássica aparece sob as formas do reconhecimento e do conhecimento permitirão a Foucault mostrar como a loucura procura encontrar o seu espaço na natureza e se manifestar como algo positivo. O corpo que a medicina clássica tentará organizar estará engajado em uma série de práticas pelas quais se procurará, ao mesmo tempo, atingir as causas da doença e, mesmo se tendo consciência da impossibilidade de sua cura, apagar ou aliviar os seus sintomas. Isso implica que esse domínio não corresponde, em sentido próprio, ao desenvolvimento conceitual das práticas do Internamento, uma vez que estas eram fundamentadas em determinadas concepções jurídicas, políticas e econômicas sobre o papel e as obrigações do indivíduo no interior da sociedade. A evidência da qual nasciam e se justificavam as práticas de exclusão e purificação e aquela da qual surgirão as classificações das doenças mentais no quadro das nosografias clássicas dissociarão o domínio do Internamento e a região do conhecimento científico da loucura. Num caso, tratar-se-á de isolar as formas naturais da doença; no outro, tratava-se de excluir, punir e corrigir os indivíduos que transgrediam as normas sociais.

Entretanto, ao se fazer uma análise mais apurada das formas de classificação dessas doenças, dos suportes sobre os quais os médicos localizaram suas origens e das formas de suas manifestações por eles reconhecidas, se verificará que, na constituição desse domínio de conhecimento, se encontra a mesma experiência dentro da qual se constituíram as práticas do Internamento. Além disso, mais relevante do que essa coincidência é a demonstração de Foucault de que a Desrazão, no domínio das consciências enunciativa e analítica, se mostrará mais claramente definida do que no das práticas do Internamento.

3. 4. 5. As estruturas do razoável e as estruturas do racional

Um argumento contra essa novidade alardeada por Foucault seria a afirmação de que nada há de singular no fato de existir uma inadequação entre uma consciência crítica e prática que exclui a diferença e uma consciência teórica e racional que apreende essa diferença em um espaço de objetividade. A nossa própria época nos dá um exemplo disso quando experimenta um certo mal-estar frente à discrepância entre as práticas das instituições psiquiátricas e as teorias psicológicas. Contudo, se Foucault insiste na tese de que essa dicotomia constitui uma estrutura fundamental na experiência clássica da loucura é porque ele percebe que, além de não se constatar qualquer mal-estar no pensamento clássico diante dela, ela decorre de uma evidência que foi crucial para a própria formação do conhecimento médico que os séculos XVII e XVIII desenvolveram em torno da loucura.

Se considerarmos que, na Idade clássica, o sucesso de uma ciência consistia na situação de seus objetos no quadro de uma classificação geral e constante dos seres, temos de concordar com Foucault quando ele demonstra que a medicina clássica fracassou ao tentar situar o louco no jardim das espécies. Mas, para ele, não se deve encarar esse fracasso como algo negativo e nem como uma antecipação apenas esboçada do positivismo que, a partir do século XIX, submeterá a doença mental à objetividade científica. O fato de todo o esforço desenvolvido pelos médicos europeus, entre os séculos XVII e XVIII, para situar os doentes do espírito e dos sentimentos em uma nosografia geral ter se transformado em uma série de classificações que se alteraram ou desapareceram quase imediatamente após terem surgido indica não apenas uma simples contradição entre o moralismo característico da percepção social e o objetivismo característico do conhecimento científico, mas, principalmente, que essa contradição era problematizada no próprio interior da consciência médica.

Ora, o problema do reconhecimento da loucura e da exata assinalação do louco na paisagem social apresentou-se, desde a Antigüidade, de duas maneiras diferentes, conforme o paradoxo das doenças da alma e de sua cura evocado por Cícero em suas Tusculanas. De um lado, o sábio e o filósofo interrogam-se sobre a exata diferença entre a loucura e a razão, entre o louco e os homens de bom senso, em vista dos numerosos traços

que denunciam a grande proximidade entre uma e outra e que mergulham estes e aquele em uma mistura inextricável de semelhanças. De outro lado, o homem de ciência e o médico interrogam-se sobre o espaço natural que a loucura deve ocupar entre as doenças e sobre a racionalidade e a irracionalidade da própria natureza encarnada nos homens. Segundo Foucault, a maneira pela qual o pensamento clássico propôs para si mesmo e deu solução a este duplo sistema de interrogações foi determinante para a caracterização da Desrazão como experiência unitária e para a formação, no século XIX, do conceito de doença mental.

Juntamente com Bayle, Malebranche e Voltaire, Fontenelle é tomado por Foucault como um dos principais pensadores pelos quais a Idade Clássica manifestou a sua maneira de interrogar as diferenças entre a loucura e a razão, o louco e o homem razoável. Nas obras desses autores se encontra uma modificação sutil no modo pelo qual, no século XVII, Descartes fazia o reconhecimento do louco e distinguia o pensamento razoável e o discurso sem sentido. No século XVIII, o louco será reconhecido de forma imediata, mas não a partir de uma certeza vazia de uma consciência de si mesmo como ser razoável. Ele será percebido sobre um duplo sistema de alteridade que o tornará evidente **pela** razão e, ao mesmo tempo, **para** a razão. Essa evidência da presença do louco entre os homens de razão será paradoxalmente complementada pelo interminável recuo da certeza em relação às características que permitem a definição da loucura em sua especificidade positiva.

Com o suave deslocamento operado na forma de percepção do louco, o século XVIII parece ter se dobrado ao esforço do Internamento para excluir a alteridade do espaço comum e desarmá-la de seus perigos de uma vez por todas. Se, na época de Descartes, havia um fosso profundo que garantia a integridade da razão contra as ameaças do insensato, o século de Voltaire encontrará mais dificuldades para se contrapor a esses ataques. Até mesmo Boissier de Sauvages, que reuniu à nosografia os pressupostos da história natural, admitiu que a loucura não cai tão facilmente no campo do conhecimento perceptivo. Todavia, a maneira pela qual, em sua época, se perceberá a presença do louco constituirá uma salvaguarda muito mais eficaz do que o brusco salto desenhado na frase cartesiana: “Mas que, eles são loucos...”. Contra uma loucura que, como no Renascimento, imita a razão em cada gesto e em cada discurso, o século XVIII erguerá uma série de

obstáculos – não um fosso, mas um espaço pleno de referências – pelos quais a designação do louco será também a dominação da loucura.

Voltaire se escandalizava com sua época por esta reconhecer tão facilmente os loucos sem possuir qualquer conhecimento certo sobre a natureza da loucura. Com isso, ele nos dá testemunha de que sua época transformou a razão em norma para o reconhecimento do louco no meio social. O que significa que, ao contrário da certeza cartesiana que sempre implicava a subjetividade na partilha entre a razão e o seu contrário, com a transformação da razão em norma, constituiu-se um campo de universalidade dentro do qual o louco será percebido, num ato desligado de qualquer compromisso subjetivo, como exceção. Na efetivação dessa passagem, a definição da loucura fornecida por Voltaire parece ter sido exemplar:

“ ‘Nós chamamos loucura essa doença dos órgãos do cérebro que impede o homem necessariamente de pensar e agir como os outros.’ ”³¹

Pelos desvios de sua conduta e de sua linguagem em relação aos outros homens, o louco era facilmente reconhecido com tal: o Outro, singularidade excepcional, em relação aos Outros que representam a instância universal da razão. Mas, para um saber que tomará a positividade como critério para a construção da ciência, as definições dos seres a partir de suas deficiências não poderão ser toleradas. Assim se explicará por quê toda a aproximação concreta dos loucos correspondia a um recuo cada vez mais profundo do conhecimento da loucura, pois, na descrição das características que os definia como tais só se encontravam os traços negativos da razão e nunca as formas positivas da loucura. Não que se tivesse antecipadamente a consciência do que é o homem razoável, pois era a percepção do louco que fazia aparecer uma tal consciência:

“Quanto menos a loucura se manifesta no que ela tem de positivo, mais o louco, sobre a trama contínua da razão – já quase esquecida por ter se tornado demasiadamente familiar – surge bruscamente como irrecusável diferença.”³²

³¹ Cit. por Foucault In op. cit.; p. 199.

³² Foucault; op. cit.; p. 198.

E, no entanto, a Idade Clássica nunca abandonou a pretensão de situar a loucura no espaço do conhecimento da natureza. Pretensão que lhe parecia totalmente legítima, se levarmos em conta que o reconhecimento da loucura através de sua comparação com as estruturas do razoável não era dissociada de sua apreensão pelo conhecimento segundo as estruturas do racional. Desde o começo do século XVII, as definições da loucura foram realizadas mediante a circunscrição dos elementos da razão acrescentados de um índice negativo, de tal forma que os conteúdos que nelas subsistiam não faziam emergir a essência da loucura, mas, sim, determinados traços da razão. Desse modo, os homens daquela época concebiam que a própria loucura, mediante a diversidade de suas manifestações e a extensão universal de seu alcance – já que ela podia ser encontrada tanto nos gestos dos homens quanto em seus discursos, em sua conduta e na própria natureza – constituía um dos artificios pelos quais a natureza, em sua sabedoria universal, procura realizar os seus fins, quando ela não consegue atingi-los diretamente pela razão. Concebida como um fenômeno do qual os conteúdos podem ser percebidos e submetidos às determinações da razão universal, a loucura era tomada pelo conhecimento da Idade Clássica como um objeto tal como os outros. É somente a análise arqueológica que pode perceber que esses conteúdos pelos quais se reconhecia o louco e se situava a loucura no espaço do conhecimento também era habitado necessariamente por uma ausência. Neles, era a presença da razão que se manifestava, ainda que essa presença fosse afetada por um índice negativo. É nesse sentido que o século XVIII conseguiu conjurar a loucura de forma mais eficaz do que o fez o século precedente, pois ele descobriu que o que ameaçava a razão nada mais era do que uma ausência cujos signos não podiam aparecer por si mesmos, mas somente pelo próprio exercício de uma razão que rege tanto o pensamento quanto a natureza:

“Em um mesmo movimento que caracteriza a percepção da loucura na idade clássica, a razão reconhece imediatamente a negatividade do louco no irrazoável, mas se reconhece, ela mesma, no conteúdo racional de toda loucura.”³³

Na história do pensamento ocidental, essa nova forma de relacionamento da razão com a loucura inaugurada pela Idade Clássica foi fundamental para uma naturalização

mais aguda do que aquela produzida no Renascimento, quando as manifestações do insensato ainda eram associadas às ameaças do além. Juntamente com Willis, Sydeham, Lineu e outros, Boissier de Sauvages foi tomado por Foucault como exemplo do esforço da ciência e da medicina da Idade Clássica para definir a loucura como uma doença específica entre as outras. Ora, o traço geral desse esforço é o fato de ele não ter se realizado mediante a observação concreta dos loucos, mas, sim, por uma analítica abstrata, isto é, pela definição do sentido geral da doença, pela sua divisão em classes, espécies e variedades tal como os botânicos procediam quando elaboravam os seus tratados sobre as plantas. Além disso, o modelo que estava em vias de se consolidar na organização teórica da medicina elegeu os sintomas como os principais elementos de identificação e constituição da essência de uma determinada enfermidade no lugar das causas que outrora eram atribuídas à certas imperfeições da natureza ou a algumas substâncias invisíveis, secretas e maléficas inacessíveis ao olhar do médico. Para essa nova medicina, nada deveria permanecer oculto no ser da doença e esta também não deveria mais ser vista como uma espécie de Mal ou de castigo divino. Assim como as plantas, as moléstias passaram a ser concebidas como partes da ordem racional da criação e, por este motivo, consideradas como seres cujos aparecimento, evolução e acabamento são regidos pela razão natural. Neste sentido, conhecer a loucura como doença não significava encontrar suas causas, mas, sim os seus efeitos constantes, os sintomas; descrevê-los, tal como fazem os pintores quando desenhavam retratos, sem esquecer os menores detalhes.

Ora, ainda que inúmeros tratados, nos séculos XVII e XVIII, tenham registrado as diversas classificações em que se situaram as doenças do espírito em suas espécies e variedades, no final dessa época nenhuma delas terá subsistido e logo, no século XIX, elas serão completamente esquecidas. A razão disso é que, apesar de todo o cuidado que se empregou nessas classificações para definir a essência dessas doenças pela descrição de seus sintomas mais relevantes e perenes, elas sempre terminavam por se organizar de acordo com o princípio da causalidade, que podia decorrer da moral ou da mecânica. Na maioria dos casos, a situação da loucura nessas nosografias começava pela descrição das afecções que podiam atingir as funções intelectuais em sua generalidade, mas, cada vez que a definição chegava mais perto das características do homem real, a descrição dos

³³ Idem; p. 203.

sintomas era substituída pela crítica moral. Disso decorre, segundo Foucault, que não era, de fato, o paradigma da História Natural o que dirigia esse esforço, mas, sim, uma teoria geral da paixão, da imaginação e do delírio. Do mesmo modo que se deu nas práticas do Internamento, as categorias pelas quais se definiu o louco no âmbito da medicina clássica formaram-se pela concepção de um jogo entre uma liberdade inocentada no uso das paixões e uma animalidade condenada por sua própria condição. Jogo no qual os mecanismos do corpo e a liberdade da qual decorrem as faltas morais se reúnem em uma única instância, permitindo a concepção do conceito de **delírio** que se revelou essencial para a descrição dos sintomas, a definição das formas e a organização das terapêuticas dessas doenças na Idade Clássica:

“A imaginação, perturbada e desviada, a imaginação a meio caminho do erro e da falta, de uma parte, e das perturbações do corpo, da outra, é o que médicos e filósofos concordam em chamar, na época clássica, delírio.”³⁴

Nesse campo, ainda era a Desrazão que subsistia como uma dessas evidências inconfessáveis que vigoram na raiz dos valores fundamentais de cada sociedade. Daí a razão pela qual as classificações das doenças da alma terem sido derrisórias. No lugar das inúmeras categorias pelas quais se procurou, sem sucesso, pintar o perfil minucioso de cada perturbação nervosa, de cada alteração de humor e de cada desvio ou déficit de uma das faculdades intelectuais, segundo os sinais mais evidentes dessas enfermidades, permaneceram, sem que tenham sofrido qualquer modificação ao longo desses dois séculos do Grande Racionalismo, os temas pelos quais a Cultura Ocidental, desde a Antigüidade, tem discernido as afecções da alma: os temas do **Frenesi**, do **Delírio**, da **Mania**, da **Melancolia** e o da **Estupidez** ou **Demência**. Eles constituíram, juntamente com a recém aparecida **teoria dos vapores** ou das **doenças nervosas** – desenvolvida por Viridet, Beauchesne, Tissot, Pomme, Pressavin, entre outros -, as resistências mais importantes à inserção da loucura no espaço da vegetação que era a nosografia clássica. Em ambos os casos, as enfermidades não podiam ser reconhecidas por aquilo que elas mostravam por si mesmas, mas por um sistema de causalidades exterior à doença que envolvia tanto as alterações das faculdades mentais quanto as das funções vitais e motoras

e um sistema de localização das afecções gerais e particulares pelo qual se definiam a sua intensidade e a sua extensão bem como suas semelhanças e diferenças qualitativas. Segundo Foucault, embora o pensamento moderno tenha deplorado essa concepção de medicina, foi ela que efetivamente esteve presente no trabalho de construção do saber que resultou no aparecimento da medicina atual e, em particular, da psiquiatria e da psicanálise. Mediante as imagens que ela inventou, surgiram, pela primeira vez na história das relações entre as teorias médicas e as práticas terapêuticas, formas eficazes de comunicação entre o doente e o médico. Por mais ridículas que, aos nossos olhos, possam parecer, foi mediante noções como as de temperamento bilioso-fleumático, fermentação dos nervos, endurecimento das fibras e curas por aquecimento e esfriamento dos elementos sólidos e dos humores, que se instaurou uma certa cumplicidade entre as projeções imaginárias do paciente e as projeções terapêuticas do médico que será tão importante na clínica moderna.

Portanto, se aqueles temas e essas teorias constituíram resistências tão fortes ao esforço para classificação da loucura entre as doenças da medicina das espécies, por outro lado, foram eles que de fato estiveram presentes no pensamento que elaborou os conceitos e as práticas do saber que transformará a loucura em doença mental. Um dos traços mais importantes da experiência desse saber é, pois, a dissociação entre o louco e a loucura. Nenhuma das categorias pelas quais a Idade Clássica definiu as doenças do espírito permitiu a identificação do louco, em sua existência singular e concreta, com as características gerais da enfermidade e os traços específicos de sua essência. Em contrapartida, as formas que a loucura veio a adquirir, mediante a transcendência da paixão, da imaginação e do delírio sustentada pelo novo diálogo entre o médico e o paciente serão decisivas para a transformação da doença mental em pátria de toda insensatez e de todo insensato. Tanto na formação dos conceitos quanto na consolidação das formas de intervenção terapêutica, foi a Desrazão, essa ausência de uma forma assinalável e positiva da loucura, que organizou o domínio do saber médico sobre a loucura na Idade Clássica. Segundo Foucault, apesar de seu aparente desaparecimento no pensamento moderno, a Desrazão ainda dá sinais de subsistir na indissociável relação entre o louco e seu médico, a loucura e

³⁴ Idem; p. 216.

sua ciência; relação da qual o trabalho de Freud não foi capaz de eliminar as projeções imaginárias, mas, ao contrário, transformou-as em ferramentas.

O ciclo das causalidades e o ciclo da paixão e da imagem estão entre as estruturas mais pertinentes dessa experiência da loucura vivida pela medicina dos séculos XVII e XVIII. Mas, elas envolvem uma estrutura mais essencial ainda, o **delírio**, o qual, segundo Foucault constitui o âmago dessa experiência. Para isolá-lo, a análise arqueológica precisou mostrar que a problemática dessa medicina nada tinha a ver com a questão proposta por Voltaire em torno da materialidade da alma. Essa questão que animou, durante a época clássica, um debate contínuo entre filósofos e juristas, dividia a corrente que associava a loucura a uma perturbação dos sentidos e a que ligava as doenças do espírito a uma perturbação da alma. Para os juristas e os teólogos, uma coisa era certa: a alma não podia ser louca, ela sempre estaria protegida dessas perturbações seja por um impedimento causado pelos movimentos do corpo, seja porque, no momento da loucura, ela se vê repelida e aprisionada em um lugar secreto onde sua integridade não pode ser atingida. Voltaire, saltando sobre todo esse debate, deduziu a materialidade da alma ao reconhecer que o cérebro é o centro original de todos os sentidos e de toda ação. Ora, mediante essa dedução, segundo Foucault, Voltaire fez esse debate transbordar os limites dentro dos quais a experiência clássica falava de loucura, de doenças do espírito e mesmo de doenças mentais. Tanto nas ponderações dos juristas quanto nas dos sensualistas em torno das origens dessas doenças, subsistia a certeza de que elas implicam a unidade sensível da alma e do corpo. Do mesmo modo, era dessa certeza que decorriam as nosologias de Tissot, Boerhaave e Diemerbroek e era ela que trabalhava em surdina nas obras de Willis e Sauvages.

Esse conhecimento que percebia o louco e deduzia a loucura organizou-se, em suas formas mais visíveis, segundo o sistema das causas próximas e distantes, tão frágil aos olhos da medicina moderna, mas bastante consistente para que os médicos de outrora concebessem um método preciso de percepção de algo que, até a Renascença era imensurável, isto é, as relações entre o corpo e a alma e as relações entre ambos e o mundo. Ao longo da Idade Clássica, o número das causas próximas da loucura diminuiu na proporção em que crescia o número das causas distantes. No início do século XVII, as primeiras era

reconhecidas através da transformação qualitativa dos signos perceptíveis da loucura, como a agitação, a desordem dos gestos e da fala e a alteração da temperatura do corpo, em alterações das substâncias que percorriam o corpo, mas que também eram impalpáveis, como os vapores e os espíritos animais. Aos poucos, essa própria forma de reconhecimento se modificou até que, no final do século XVIII, ao invés de se definirem as causas próximas pela familiaridade entre as qualidades dos sintomas e as qualidades das imagens projetadas naquelas substâncias, passou-se a identificá-las pela proximidade imediata entre os lugares do corpo onde os sintomas se manifestam e os lugares em que, simultaneamente a essas manifestações, podem se perceber alterações mecânicas, físicas ou químicas. Assim, essa evolução fez com que as causas próximas, que no início da era clássica eram numerosas e disseminadas por todo o corpo, passassem, no termo desse período, a abranger um número restrito àquelas associadas às alterações do cérebro, onde se localizou o ponto em que o corpo e a alma mais se aproximam um do outro.

Desde o início do século XVII, o número das causas distantes da loucura era muito grande; com o passar do tempo, elas parecem ter aumentado ainda mais. Na Idade Clássica, tudo o que existe em volta do homem tinha uma certa influência no aparecimento da loucura. O mundo exterior, com os astros, o clima, os alimentos e a vida social estava cheio de fatores que podiam deflagrar a doença. Do mesmo modo, o mundo interior do sujeito, com as desventuras amorosas, as tristezas e mesmos as grandes alegrias, o estudo ou qualquer preocupação em demasia com um determinado objeto constituía um ambiente propiciador do aparecimento de uma das perturbações como a mania, a melancolia e a demência. No início, ao contrário do que ocorria com as causas próximas, o reconhecimento dessas causas longínquas se realizava pelo reflexo imediato das qualidades dos seres sobre a unidade formada pelo corpo e alma. Entretanto, na seqüência dos acontecimentos, o desenvolvimento da fisiologia das fibras será responsável pelo aparecimento de uma rede de conexões entre essa unidade e o mundo de tal modo que ela adquirirá uma sensibilidade suficientemente aguda para ficar sujeita até mesmo às influências dos objetos mais distantes como a lua, por exemplo.

Na evolução desses processos de reconhecimento das causas próximas e distantes, deu-se um passo para transformar as projeções morais que habitavam as causas-qualidades

em relações de causalidade perceptíveis entre a antecedência de determinadas alterações do corpo ou do meio e a subsequente alteração daquela unidade:

“E a experiência médica da loucura se duplica segundo esta nova partilha: fenômeno da alma provocado por um acidente ou uma perturbação do corpo; fenômeno do ser humano em sua inteireza – alma e corpo ligados em uma mesma sensibilidade – determinado por uma variação das influências que o meio exerce sobre ele; afecção local do cérebro e perturbação geral da sensibilidade. Pode-se e deve-se procurar, ao mesmo tempo, a causa da loucura na anatomia do cérebro, na umidade do ar, ou no retorno das estações e nas exaltações das leituras romanescas.”³⁵

Contudo, se essa medicina não pode ser comparada àquela em que se acreditará que todos os preconceitos morais e religiosos foram extirpados do conhecimento da loucura, é porque essa partilha de que fala Foucault foi definida mediante um conceito no qual ainda não se havia separado os valores éticos e os suportes objetivos das doenças mentais, a saber, o conceito de **paixão**. As causas próximas e as distantes são apenas

“os termos extremos de um único e mesmo movimento, a paixão.”³⁶

Ao mostrar que, para o pensamento clássico, a paixão era a superfície de contato mais fina entre a alma e o corpo, Foucault teve o cuidado de explicar que essa idéia não se associa a uma síntese moral das desventuras às quais os homens estão sujeitos em decorrência desse contato, mas, sim, ao tema de uma reflexão sobre a trama complexa das relações entre essas duas instâncias que compõem a unidade da existência humana. Reflexão que levou a medicina dos humores a conceber essas relações como um sistema de predisposições recíprocas entre os estados da alma e os humores cujas qualidades favorecem o aparecimento desses estados; reflexão que conduziu a medicina dos espíritos a conceber uma transmissibilidade recíproca entre as qualidades dos vapores e as qualidades das paixões através de uma mecânica dos movimentos. Da mesma forma, essa reflexão fez a medicina dos sólidos e dos fluídos pensar essa relação como uma comunicação imediata dessas qualidades, mas, principalmente, como um movimento

³⁵ Op. cit.; p. 243.

³⁶ Idem; p. 243.

comum e simultâneo dos acontecimentos orgânicos e espirituais conforme a violência, o equilíbrio ou a vivacidade da impressão causada pelo objeto da paixão.

A paixão não era concebida simplesmente como uma ameaça denunciada pelos moralistas contra a iminente vitória da loucura. O abandono de si a todos os caprichos do desejo era visto como uma abertura do corpo e da alma para que a loucura penetrasse e percorresse livremente a unidade por eles constituída. A paixão é uma manifestação dessa unidade: tanto as alterações dos humores, os movimentos dos vapores e os retesamentos das fibras quanto as variações dos cursos das idéias e das forças dos sentimentos moldam-se à imagem do objeto que os instigam. Entretanto, se ela constitui a condição de possibilidade da loucura, é porque propicia a exasperação dos elementos constituidores daquela unidade de tal modo que a sabedoria inicial – indicada pela distribuição eqüitativa desses elementos e pela regularidade de seus movimentos – seja substituída pelo desrazoável – indicada por uma brusca e radical alteração dessa distribuição e desses movimentos – e, em seguida, pelo seu termo mais agudo, a desrazão – cujos sinais, como o ingurgitamento dos líquidos, o endurecimento das fibras e a fixidez das idéias em torno e por causa de um único e mesmo objeto, indicam o deflagramento de uma paixão.

“Em outros termos, começando com a paixão, a loucura é apenas um movimento vivo na unidade racional da alma e do corpo, é o nível do DESRAZOÁVEL; mas esse movimento escapa rápido à razão da mecânica e torna-se, em sua violência, em seus estupores, em suas propagações insensatas, movimento irracional; e é então que, escapando ao peso da verdade e às suas coerções, se libera o IRREAL.”(grifos de Foucault)³⁷

Envolvido pelos ciclos das causalidades e das paixões, o delírio se revelou à análise arqueológica como o ciclo fundamental dos movimentos do corpo e da alma que fazem aparecer, para a Idade Clássica, a loucura. Ele tem início com o enredar-se da alma nas tramas ilusórias da imagem que, circulando livremente pelo cérebro, depois de ter sido aí impressa por um acontecimento qualquer como a leitura de um romance ou a agitação corriqueira do meio social, se fecha em um discurso rigorosamente lógico que desenvolve e estende essa trama como um sistema coerente de crenças. Para o pensamento clássico,

³⁷ Op. cit.; p. 250.

segundo Foucault, havia duas espécies de delírio. Um que fazia parte dos sintomas da doença; outro que só podia ser descoberto por quem tentava decifrar o enigma e a verdade da loucura. A presença dessa última espécie era a condição exigida para se dizer que uma determinada doença era loucura. Isso significa que, em última instância, a condição de possibilidade da loucura como doença residia na existência, em um determinado indivíduo cujas ações voluntárias eram notadamente contrárias à razão, de um discurso logicamente estruturado. Ou seja, no final das contas, as perturbações orgânicas e mentais que denunciavam a doença eram sempre portadoras de um signo de transcendência que era o delírio.

Ora, nessa teoria, resta definir como se pode dizer que o delírio, concebido, ao mesmo tempo, como discurso organizado, como fluxo de visões e como fenômeno fisiológico, é realmente signo e manifestação essencial da loucura. A resposta se encontra na análise da relação de proximidade que a loucura manteve, no pensamento clássico, com o sonho e o erro. Relação herdada de uma antiga tradição pela qual as imagens, os discursos e os atos da loucura sempre foram comparados aos gestos abruptos, às falas do adormecido e às deturpações sofridas pelas imagens produzidas durante o sono ora por causa do temperamento do sonhador ora por causa de sua constituição fisiológica e, outras vezes, em função de uma causa sobrenatural responsável pela produção dos sonhos premonitórios. Essa herança, entretanto, foi alterada de tal modo que a comparação passou a levar em conta não mais o caráter de signo que autorizava a assemelhar a loucura ao sono e, sim, o fato de que o desenvolvimento de ambos é organizado pelo mesmo mecanismo.

Nessa comparação, cada etapa da loucura corresponde a uma fase de desenvolvimento do sono quando uma forma específica do onírico se organiza. Mas, ainda assim, uma pequena diferença denuncia a loucura no momento mesmo em que ela se manifesta como uma espécie do sonho. A loucura se revela como discurso, como visão, como gesto de um sonhador que permanece acordado. A conjuração dos erros, que se executa imediatamente após a saída do sujeito de seu sono, não é possível quando os sonhos continuam durante a vigília. O que implica admitir-se que, enquanto no sonho o sujeito é enganado, no delírio ele mesmo se engana. O sujeito permanece cego enquanto está

sonhando e, por estar sonhando acordado, toma como reais os acontecimentos de sua imaginação. Essa situação explica por quê a loucura não podia aparecer, em sua positividade, para o conhecimento, devendo este recorrer à sua dedução a partir dos signos que o louco carregava em sua evidência imediata. Para o pensamento clássico, em si mesma, a loucura era nada. As imagens que o louco afirma ver não correspondem ao que os sentidos podem apreender. Do mesmo modo, as representações que ele constrói não se amoldam aos fatos, e as verdades físicas e morais em que ele acredita em nada se apoiam. Mas, paradoxalmente, esse nada se manifesta e torna-se o seu contrário. Na relação destruída do homem com a verdade, se reconhece a presença da loucura, mas esse reconhecimento só pode se dar na proporção em que, nos discursos, nos gestos e nas alucinações pelas quais se percebe o louco, nada se encontra de positivo senão as formas da razão e o conjunto dos fantasmas oníricos, isto é, o vazio, o erro sobre o qual essas formas se desenvolvem. O delírio pode ser considerado como um verdadeiro signo da loucura e mesmo como sua condição de possibilidade, quando as imagens, os discursos e os gestos que o constituem aparecem no momento em que a relação do homem com a verdade se desfaz, sobrando apenas a cegueira, isto é, a convicção de veracidade dessas imagens e desses discursos, e um sistema lógico de proposições infundadas.

Ironicamente, a possibilidade de um conhecimento racional da loucura sempre subsiste justamente porque o delírio se estrutura segundo as leis da razão.

Ironia a partir da qual devemos aprender uma lição. A Desrazão, tal como se revela na transcendência do delírio, inscreve-se na cosmologia pela qual o pensamento clássico organizou a partilha entre o conhecimento e a ignorância. O par formado pela clareza e pela obscuridade constitui, para Foucault, a lei mais decisiva e mais simples pela qual os clássicos conceberam o advir das coisas para a existência e o seu desaparecimento. Comparada à cosmologia do Renascimento, a do Classicismo se mostra como uma compreensão simples do **mundo**, despojada dos inúmeros cruzamentos e afinidades entre os planetas e os astros. Cotejada ao saber moderno, vê-se que ela ainda não adotou a **natureza** como regra universal das transformações e da inserção dos seres na ordem do tempo. Por isso mesmo, a Desrazão clássica não deve mais ser pensada em uma dialética entre a sabedoria e a estupidez nem em termos de doença ou de razão alienada, mas como

razão ofuscada. O ofuscamento é o que constitui sua principal característica assim como a clareza é a principal característica da razão cartesiana.

Mergulhado na claridade ofuscante do dia, o louco nada vê além de suas alucinações. Para não sucumbir ao mesmo perigo, Descartes, ao percorrer o caminho da dúvida, decidiu fechar os olhos e tampar os ouvidos. Ele sabe que, ao ver sob a luz da razão, ele realmente vê. O que não ocorre quando se está sob os poderes da aparência sensível, que oferecem os seres na efusão confusa da claridade e da sombra. Já o louco segue o caminho oposto. De olhos e ouvidos bem abertos, ele faz desaparecer todos os seres visíveis no claro sem lacunas, que é sua cegueira, para vislumbrar, tomando-as como verídicas, as sombras mentirosas que lhe falam em seus sonhos. Essa mesma lei, que elimina toda concessão ao crepúsculo, organiza a tragédia clássica sem conceder qualquer espaço ao lírico. Nas obras de Racine tanto quanto nas de Georges de La Tour, Foucault constatou o mesmo jogo de reflexos entre a luz e a escuridão, o dia e a noite, a vida e a morte, a verdade e a ilusão. Radicalmente comprometido com o ser, o herói dessas tragédias está sempre fadado a percorrer um ciclo temporal organizado segundo esses pares. Signo da verdade, a luz sempre está presente na cena para apontar o desfecho final do drama. Signo da ilusão e da morte, a sombra jamais engana uma vez que enraíza o ser em uma dimensão mais profunda do que a da simples aparência. Esse é um herói que nunca poderá tornar-se louco, pois, embora também misture no mesmo espaço e na mesma cronologia a luz e a sombra, o insensato jamais desata o seu drama em uma verdade que não seja ilusória e seu compromisso só garante, assim, o não-ser. Nietzsche e Artaud devolverão ao drama a possibilidade de reunir no mesmo personagem o louco e o trágico. Mas, quando isso se der, a partilha cosmológica da luz e da sombra terá dado lugar uma nova experiência.

A última cena da Andrômaca, segundo Foucault, é, também, a última encarnação trágica da loucura antes do aparecimento do teatro clássico. Nesta peça de Racine, Orestes, após ter agido apenas como um homem trágico, torna-se, ao final, presa de um furor que o denuncia como louco. Para Foucault, esse desfecho encerra todo o ensinamento que sua pesquisa procurou adquirir pela análise do saber clássico. A substituição do trágico pelo louco, em Andrômaca, corresponde aos movimentos da paixão que, segundo a teoria acima descrita, levam o homem razoável à loucura. Todos os atos que levam Orestes ao seu destino trágico são determinados por sua paixão obsessiva

por Hermione. Paixão que é obra de sua liberdade e não o instrumento fatal das Erínias. Cada um deles introduz o herói em um círculo de noites que estão no fim, no limite do crepúsculo matinal até que a última delas desvela, com a chegada definitiva da manhã, a verdade que habitava o drama desde seu início. O discurso inflamado, mas ainda sóbrio, da paixão dá lugar ao delírio. O fantasma de Hermione aparece, então, como a essência e a causa desse delírio: a ela Orestes já há muito tempo tinha sacrificado seu coração. Caberia à loucura e à morte darem a este sacrifício original seu sentido completo. A verdade revelada nessa tragédia pré-clássica é a loucura de Orestes, mas, significativamente, ela se revelará como tal pela última vez antes de desaparecer não apenas no teatro de Racine, mas em toda a tragédia clássica. Do mesmo modo, para o pensamento clássico, quando a loucura se revela, após o desenvolvimento da paixão e do delírio, é para desfazer-se, de uma vez por todas, de todo e qualquer substrato positivo e revelar a fatuidade essencial que a constitui.

O mesmo ensinamento que aí se encontra nos permite aceder, com Foucault, ao sentido mais profundo da prática do internamento clássico, sem que sejamos obrigados a compreendê-la como um estancamento da evolução da medicina e do progresso do humanismo. Considerada a partir de suas próprias razões, ela nada revela senão que a loucura desapareceu como ameaça escatológica e passou a ser compreendida como manifestação do não-ser. Ela corresponde exatamente à percepção da loucura como Desrazão. Por isso, não exige a opinião do médico, mas o julgamento dos homens de bom senso como caução para cada um de seus gestos. Sua finalidade última não é tanto a supressão de um perigo social nem a eliminação da diferença percebidos na evidência imediata do louco. Ela não pode ser senão a correção deste personagem, isto é, o ajuste de suas formas aparentes à sua verdade essencial. O internamento era, em resumo, a forma social de sua percepção e o seu aniquilamento, a síntese moral sob a qual se organizavam o seu conhecimento e o julgamento coletivo de sua verdade:

“O internamento desenha, na superfície dos fenômenos e em uma síntese moral apressada, a estrutura secreta e distinta da loucura.”³⁸

³⁸ Op. cit., p. 258.

3. 4. 6. Uma reflexão nos confins da medicina e da moral

Ao analisar o modo pelo qual cada uma das grandes formas da loucura adquiriu sua coesão no interior da experiência clássica, Foucault constatou que, do século XVII até o século XVIII, os processos de integração dessas figuras à racionalidade do saber médico acabou por afastá-las de seu sentido último, a Desrazão, retirando essa noção do centro desse saber.

Através da análise das transformações que essas figuras sofreram ao longo das mudanças ocorridas nas concepções da medicina sobre o mundo orgânico, a arqueologia verificou que a cristalização da **demência**, a do par **mania-melancolia** e a do par **histeria-hipocondria** ocorreram segundo graus de intensidade crescente de tal modo que a mais consistente entre elas substituiu a negatividade que caracterizava a essência da Desrazão pela positividade do conceito de **doenças nervosas**, o qual constituiu um dos primeiros passos para o aparecimento da psiquiatria moderna. Enquanto o conceito de demência permaneceu estável ao longo de toda a medicina clássica, organizando-se em dicotomias lógicas, mas despidas de conteúdo positivo, e impossibilitando a entrega dos segredos da loucura ao conhecimento, os de mania e melancolia adquiriram mais densidade por meio de um sistema de imagens que permitiu a organização de uma estrutura de percepção pela qual os sintomas adquiriram valor significativo e deram às manifestações do desatino uma certa positividade. Já as noções de histeria e hipocondria proporcionaram ao conhecimento da loucura um conteúdo mais consistente ainda. Entretanto, ao organizar a positividade dessas noções, a medicina inventou um espaço corporal que possui características tanto orgânicas quanto éticas. Será o aparecimento desse espaço que colocará em xeque a evidência da Desrazão.

Da medicina dos vapores até a medicina dos sólidos e dos líquidos, o reconhecimento dos sintomas e a identificação das causas das doenças do espírito se deram mediante a elaboração conceptual de sistemas de transmissão que permitissem a explicação da razão pela qual as impressões externas e internas se tornam idéias, representações e juízos. Assim, a integração ao conhecimento discursivo dos numerosos e diversos fenômenos da demência exigiu a concepção de uma alma corporal – suporte da imaginação e da paixão – que permitisse a comunicação entre os órgãos da sensibilidade e a sede da

alma racional. Esse trabalho se limitou, no caso dos grupos de conceitos que se formaram em torno da noção de demência e no daqueles que se consolidaram em torno do par mania-melancolia, a associar os signos aparentes das desordens da razão a certas qualidades supostamente pertencentes aos vapores, aos “espíritos animais”, aos humores e aos líquidos - aos quais se atribuía o temperamento e as inclinações individuais - que se distribuíam através do corpo seja pela força de suas próprias virtudes mecânicas ou químicas seja mediante as fibras concebidas como uma rede pela qual todas as partes do corpo podiam se comunicar. No final do século XVIII, o resultado a que se chegou foi a consolidação do conceito de demência pela pura e simples atribuição da aparente indiferença do sujeito aos estímulos sensoriais a um certo movimento aleatório do espírito, uma volubilidade que o impede de deter-se sobre qualquer objeto.

O resultado do esforço para integrar os signos da mania e da melancolia ao saber médico foram mais longe ainda, sem, no entanto, terem escapado à tendência de investir valores morais nos fenômenos fisiológicos. Assim, pouco antes do aparecimento da psiquiatria positivista, os médicos da Idade Clássica, designarão a melancolia pela tristeza, pelo amargor, pelo gosto pela solidão e pela imobilidade e não mais pelo delírio parcial como ocorria no começo do século XVII. Do mesmo modo, eles reconhecerão a mania na vivacidade exagerada das impressões, na rapidez na associação das idéias e na desatenção ao mundo exterior ao invés de fazê-lo pela atribuição dos sintomas às qualidades dos humores, dos espíritos, dos sólidos e dos fluídos intra-corporais.

A diferença do processo de integração da histeria e da hipocondria ao conhecimento discursivo das doenças do espírito em relação aos das enfermidades anteriores começa justamente pela falta de consenso entre os médicos da Idade Clássica - o que não ocorreu em relação às outras entidades - concernente à situação dessas categorias entre as doenças do espírito. Além disso, nesse processo, encontram-se mais dificuldades do que no que envolveu a aproximação da mania e da melancolia para transformá-las em variações opostas do mesmo movimento mórbido. Para Foucault, o importante, na análise dessas dificuldades, não é tanto a observação de seu número, mas a do fato de que elas são de uma natureza muito diferente das que se apresentam no trabalho de integração das outras categorias das doenças do espírito à medicina.

Essa diferença consistia, em suas linhas gerais, em que, enquanto, por exemplo, se procurava caracterizar e explicar a natureza mórbida da mania e da melancolia a partir de certas qualidades do mundo que, para a imaginação dos médicos, percorriam a unidade do espírito e do corpo levadas pelos movimentos dos fluídos e dos sólidos, a integração da histeria e da hipocondria exigiu a organização de uma coerência simultaneamente orgânica e moral do corpo que explicasse a grande capacidade de metamorfose e a alta mobilidade de ambas.

Inicialmente, a histeria fora classificada pelos médicos entre as doenças espasmódicas e, a hipocondria, entre as doenças do movimento. Com o passar do tempo, porém, tanto uma quanto a outra foram colocadas entre as doenças do espírito. E uma das razões para que isso tenha acontecido foi provavelmente o insucesso da enorme tentativa desses médicos para achar, nos vapores, nos espíritos, nos líquidos e nos sólidos as suas qualidades próprias. Do fato de elas se manifestarem em todas as partes do corpo, imitando os sintomas das doenças que são próprias de cada órgão, nasceu a instabilidade das explicações médicas sobre suas causas e naturezas. Na superação dessa dificuldade, o pensamento clássico deu continuidade, transformando-o, ao tema platônico da origem visceral dessas doenças, o qual se desenvolvera em uma longa tradição que atribuiu, segundo a hierarquia dos valores morais do platonismo, a causa das alucinações hipocondríacas e das convulsões histéricas à matriz uterina, nas mulheres, e às cólicas intestinais, nos homens.

Na medida em que se procurou destruir a mítica associação entre a histeria e os movimentos uterinos, Willis, Stahl e Hoffman atribuíram ao **gênero nervoso** a causa tanto desta quanto da hipocondria. Nesse esforço, eles eliminaram as “virtudes” da matriz que tradicionalmente eram concebidas como tais. Deslocado o mito, o problema mudou de aspecto, mas continuou o mesmo: como explicar que os males originados em órgãos tão singulares e imóveis se espalham por todas as partes do corpo sem que isso se deva às suas qualidades próprias?

À medida em que se constatava a insuficiência das explicações pelas qualidades, pela dinâmica dos líquidos e dos sólidos e pela química desses elementos, a percepção dos fenômenos histéricos e hipocondríacos se organizava segundo um princípio cada vez mais abstrato. O que se deu através de uma dinâmica da penetração orgânica e moral, de uma

fisiologia da continuidade corporal e de uma ética da sensibilidade nervosa. Assim, no final dessas transformações, as causas desses fenômenos foram atribuídas a uma perturbação do sistema nervoso caracterizada por uma “ataxia dos espíritos”, isto é, uma falta de coordenação dos movimentos pelos quais os espíritos atravessam os poros do corpo. Reunidas, portanto, sobre um mesmo princípio, a histeria e a hipocondria passaram a se dissociar em função de uma característica orgânica, mas, também, moral: a densidade do corpo enfermo tornou-se o signo diferenciador e a causa específica de cada uma delas. Quanto mais denso for o corpo do paciente menos estará sujeito a uma delas. Pelo contrário, se ele é frouxo e demasiadamente poroso, as chances de que seja acometido por uma delas crescerá. Solidez e lassidão substituem, assim, as antigas “virtudes” uterinas, mas estendem a mesma concepção moral sobre a imagem fisiológica das fibras. Prova disso é a definição da histeria como uma doença das mulheres e a hipocondria como uma enfermidade masculina:

“Esse ‘corpo interior’ que Sydenhan procurava penetrar com ‘os olhos do espírito’ não é o corpo objetivo que se oferece ao olhar pálido de uma observação neutralizada; ele é o lugar onde vêm se encontrar uma certa maneira de imaginar o corpo, de decifrar seus movimentos interiores – e uma certa maneira de aí investir valores morais.”³⁹

O aparecimento da noção de **simpatia** no interior da fisiologia das fibras tornou possível a concepção de uma forma da continuidade corporal que explicasse aquela mobilidade atabalhoada dos espíritos. Noção cujo aparecimento se deveu a um certo estarrecimento diante da constatação de que a dispersão dos sintomas pelas diferentes partes do corpo exige a suposição de um outro corpo pelo qual a doença possa circular. Esse outro corpo só poderia ser o gênero nervoso uma vez que ele possui propriedades que asseguram a integração dos elementos mais diferentes. Ele pode conduzir, simultaneamente, tanto a incitação do movimento voluntário quanto a sensação. Mais ainda, nele reside a faculdade pela qual o corpo oferece à sua própria percepção os seus fenômenos internos e externos. Assim, além de serem consideradas como afecções da mobilidade corporal, a histeria e a hipocondria foram concebidas como doenças da sensibilidade. Elas decorreriam da exacerbação dessa faculdade de tal modo que o paciente parece aceder a um estado de alerta geral. E, seguindo um princípio paralelo ao da dinâmica, a fisiologia

³⁹ Op. cit.; p. 308.

da continuidade corporal reconhece que a histeria, sendo mais requintada, é uma doença feminina, pois o útero é o órgão que mantém com seus congêneres uma simpatia mais intensa enquanto a hipocondria, sendo mais abafada, assinala a menor irritabilidade do corpo masculino.

Transformada em função fisiológica, a **sensibilidade** tornou possível a assimilação da histeria e da hipocondria ao domínio das doenças do espírito. Isso porque, com ela, a medicina pôde finalmente conceber a continuidade entre a disposição do organismo como um todo e de cada um de seus órgãos para o evento patológico e o próprio evento, explicando, assim, como uma mesma perturbação pode se propagar por todo o corpo e se manifestar de diversas maneiras conforme a ressonância que ela encontrar em cada uma de suas partes. Mas, além disso, essa assimilação só se tornou possível por uma modificação da percepção que substituiu a dinâmica das convulsões e das paralisias pela analítica da irritação dos nervos. Enquanto perduraram as definições dessas doenças pelo critério das qualidades, os movimentos descoordenados dos vapores e as alterações das fibras conduziam, segundo a percepção médica, apenas ao desmaio e à perda de consciência. Quando elas começaram a ser definidas pela irritabilidade dos nervos, esses fenômenos passaram a ser identificados com o erro, isto é, com o momento essencial da cegueira que denunciava a presença da loucura, pois o aparente estado de alerta geral em que se mostram os sujeitos acometidos por uma dessas afecções esconde, na verdade, uma dormência causada justamente por essa vivacidade que faz transbordar a capacidade que a alma tem de sentir.

Ora, essa modificação na forma de organização da percepção desses fatos não se reduz ao domínio da fisiologia. Ela também se estende ao domínio da ética. A significação moral das doenças do espírito também foi modificada, e a tal ponto que a noção de Desrazão foi abalada. Com o aparecimento dessas doenças dos nervos, a ética do desejo que orientava a consciência médica na compreensão dos movimentos dos vapores das partes inferiores para as partes superiores do corpo deu lugar a uma ética da sensibilidade que passou a atribuir as perturbações das fibras às faltas morais, isto é, a uma certa frouxidão do coração que se deixou levar pelos mais variados apelos do mundo e abandonou a inocência da natureza. Para Foucault, foi este evento que transformou a loucura em fenômeno psicológico resultante de uma determinada falta moral caracterizada pela

excessiva sensibilidade às coisas não naturais. Diferentemente da ética clássica que concebiam a cegueira da loucura como erro e manifestação do não-ser, essa ética que está em vias de aparecer a conceberá como falta e inconsciência, culpabilidade cuja incidência não mais recairá sobre uma escolha que tinha como objeto o nada e, sim, sobre um apego inconseqüente ao mundo, às paixões e às imaginações que ele instiga.

No campo da terapêutica, operou-se uma mudança similar e correspondente a essa transformação das teorias e das estruturas de percepção da medicina. Da mesma forma que se deu com os acontecimentos descritos há pouco, essa mudança tornará possível a organização do conhecimento da loucura pela circunscrição de suas manifestações em um campo simultaneamente médico e moral. Trata-se de um evento importante para a história da medicina porque consistiu na eliminação da distância, que por muito tempo, separou a medicina das práticas de cura e, ao mesmo tempo, forneceu a este conceito a definição corrente.

Segundo Foucault, desde a Antigüidade, o mundo ocidental se acomodou à discrepância entre o conhecimento veiculado pelos tratados de medicina e as diversas práticas de cura que se exerciam à revelia dos médicos. Mas, a partir do século XVII, essa tolerância passou a diminuir graças, em parte, à própria denúncia que estes fizeram contra os tratamentos aplicados pelos charlatães, magos, droguistas, monges farmacêuticos, cirurgiões e todos aqueles que, de uma forma ou de outra, acreditavam possuir os segredos da panacéia. Além disso, a própria idéia de um medicamento universal se modificou e, aos poucos, deixou de ser pensada a partir dos princípios *similis similibus* e *contraria contrariis*, que supõem que a cura se dá por simpatia ou por antipatia entre as virtudes dos elementos da natureza e a essência do mal que acomete o doente, para ser concebida a partir de uma relação entre essa eficácia da natureza e sua ação sobre um agente geral da doença que se encontra no próprio organismo; de tal modo que o alcance geral de seus poderes passou a se dar menos pelas virtudes do remédio do que por sua aplicação sobre as formas mais gerais do funcionamento do organismo.

Ocorre, entretanto, que essa modificação não se deu sem que uma forte resistência tenha retardado a integração da terapêutica ao conhecimento discursivo da medicina. E justamente no domínio das curas da loucura é que se exerceu uma oposição mais acentuada a esse ajuste dos remédios aos mecanismos fisiológicos e orgânicos da saúde e

da doença. Ao longo de toda a Idade Clássica, o tratamento da loucura se organizou em torno de temas ao mesmo tempo morais e imaginários que retiravam dos reinos mineral e humano os elementos cósmicos e mundanos portadores das qualidades próprias para combater a doença. Com isso, esses remédios só parcialmente se mostravam compatíveis com o vitalismo da medicina clássica, pois a transmissão de suas qualidades para o sujeito não era intermediada pelos sistemas dos sólidos dos fluídos: elas eram comunicadas pelo contato direto desses elementos com o corpo sem, entretanto, nele deixar qualquer resíduo que não a solidez, a calma, o equilíbrio, a sabedoria, enfim, um substrato moral. O que não significa que esse retardamento tenha sido inócuo na elaboração das práticas terapêuticas surgidas com a psiquiatria.

Nesse ambiente em que se misturavam confusamente tentativas para se organizar a estrutura fisiológica do corpo humano e investigações sobre as influências dos elementos cósmicos nas afecções da alma, o pensamento clássico transformou a velha idéia de cura em uma experiência que passou a envolver tanto o sofrimento do doente quanto repercussão desse padecer na percepção do médico. Na medida em que o ataque à doença deixava de ser apenas uma tentativa de eliminar todo mal existente e virtual para se tornar uma tentativa de suprimir a afecção em suas manifestações visíveis e conhecidas, a cura passou a ser uma reflexão sobre si mesma, isto é sobre seus progressos, suas regressões, seus desvios e suas correções. Disso resultou o aparecimento do que viria a ser a clínica moderna: não uma constatação de um mal determinado, mas uma experiência mediada por uma linguagem comum onde o sofrimento se mostra sob as formas da imaginação do paciente e se ajusta ao saber que o médico adquiriu, em grande parte, com essa própria experiência.

Segundo Foucault, foi através das terapias que a Idade Clássica inventou para o tratamento das doenças nervosas que essa nova prática adquiriu o maior número de modelos e se consolidou como atividade propriamente médica. Mas foi também nesse domínio que os temas morais e religiosos mais tenderam a prevalecer sobre as teorias e as observações da fisiologia. Entre as idéias terapêuticas que surgiram nesse campo, Foucault analisa os grupos daquelas que giraram em torno dos temas da **consolidação**, da **purificação**, da **imersão** e o da **regulação do movimento**. Em todas elas, não se trata somente de restabelecer, no organismo do sujeito, a distribuição equilibrada dos fluídos e

dos sólidos, nem apenas de devolver a coordenação de seus movimentos, mas, principalmente de torná-lo novamente robusto física e moralmente, de expulsar as impurezas orgânicas e espirituais que o acometeram, de fazê-lo reconhecer a verdade e de reatar seus laços com o mundo:

“A técnica da cura, até em seus símbolos físicos mais carregados de intensidade imaginária – consolidação e recolocação em movimento de uma parte, purificação e imersão da outra -, se ordena secretamente a esses dois temas fundamentais; trata-se ao mesmo tempo de devolver o sujeito à sua pureza inicial, e de arrancá-lo à sua pura subjetividade para iniciá-lo ao mundo; destruir o não ser que o aliena dele mesmo e reabri-lo à plenitude do mundo exterior, à sólida verdade do ser.”⁴⁰

Todas essas terapêuticas atacam diretamente a paixão como conjunção do corpo e da alma. Foucault também nos mostra que, sobrepostas a elas, desenvolveram-se aquelas que visavam à supressão da loucura investindo contra o delírio - isto é, o movimento desatinado da razão em suas formas discursivas e imaginárias. Mediante a intervenção do médico, se procurava **despertar** os loucos de sua ilusão; suprimir, pelas técnicas da **realização teatral** da ilusão, o não-ser engendrado pelo jogo puramente subjetivo da linguagem e da imagem; investi-los no comedimento e na sabedoria do mundo, aplicando a terapêutica do **retorno ao imediato** que disciplina e coage os desejos selvagens para transformá-los em prazeres moralizados, satisfeitos porque dissociados dos fantasmas da paixão e da linguagem. Chegamos, assim, às vésperas do nascimento da psiquiatria:

“Assim, sonha-se, nestas paisagens misturadas da ética e da medicina, com uma liberação da loucura: liberação que não é necessário entender em sua origem como a descoberta, pela filantropia, da humanidade dos loucos, mas como um desejo de abrir a loucura às coerções suaves da natureza.”⁴¹

Ora, nesta sobreposição, não se deve constatar a existência da separação que, partir do século XIX, colocará em lados opostos os tratamentos físicos e os psicológicos. É verdade que, nos últimos anos do século XVIII, já se poderá notar alguns sinais de que a evidência de que não há diferença entre os medicamentos físicos e os tratamentos morais

⁴⁰ Op. cit.; p. 341.

começava a desaparecer. Mas, mesmo nessa época, ambos ainda eram concebidos como formas diferentes de atingir os mecanismos comuns à alma e ao corpo. Sem assumir o dualismo cartesiano, mas seguindo o mesmo caminho que Descartes percorreu nas Meditações para superar a dúvida, as técnicas discursivas de combate, substituíam a solidão do filósofo pela intervenção autoritária do médico para impor ao doente o momento despertador do *Cogito*. Somente com o esquecimento dos valores imaginários que animavam essas técnicas é que a psiquiatria positivista irá separar o físico e o psicológico, deixando de lado as preocupações com a consolidação da unidade moral e orgânica do sujeito, com a sua purificação, a restituição de sua verdade e o reatamento dessa unidade com o mundo para encerrar a prática terapêutica em uma interrogação do sujeito responsável, dividida em uma abordagem física dos determinismos inocentes – a qual, doravante, só visará à submissão cega do doente - e um tratamento moral das falhas da liberdade – que não mais pretenderá trocar o erro pela verdade, mas ajustar a liberdade às leis da natureza e ao homem racional.

Com essas transformações, até mesmo o sentido do internamento começava a se alterar e o seu espaço, inicialmente destinado a devolver a Desrazão ao nada, assumirá uma nova eficácia consistente na repressão à selvagem liberdade do louco e no ajustamento dessa liberdade à verdade e à lei de uma natureza doravante impregnada pela medicina e pela moral:

“Quando for dissociada, nos anos que se seguirão, essa grande experiência da desrazão, cuja unidade é característica da idade clássica, quando a loucura, confiscada inteiramente em uma instituição moral, for apenas doença, então a distinção que acabamos de estabelecer adquirirá outro sentido; o que era doença dependerá do orgânico; e o que pertencia à desrazão, à transcendência de seu discurso, será nivelado no psicológico. E é precisamente aí que nasce a psicologia.”⁴²

⁴¹ Op. cit.; p. 457.

⁴² Op. cit.; pp. 359-360.

4. A Experiência da loucura na Modernidade

4. 1. A separação da loucura e da Desrazão

Foucault nos oferece a terceira parte de seu livro menos como uma conclusão da história da psiquiatria do que como a análise de um movimento que, a partir do século XIX, fez desaparecer a unidade formada pela loucura e pela Desrazão para dar lugar a uma outra experiência cujo aparecimento fora prefigurado pelo texto de Diderot intitulado *Le Neveu de Rameau* (*O sobrinho de Rameau*), mas da qual a abertura e os desdobramentos ainda não se completaram. Para Foucault, esse texto é o último em que a loucura e a Desrazão ainda aparecerão reunidas na mesma figura; e é, também, o texto em que a tradição renascentista de se deixar o louco circular livremente e sob a vista de todos será retomada, mesmo que por muito pouco tempo. Ele é como um clarão em que se reuniram, ao mesmo tempo, todos os acontecimentos que, desde a Renascença até a Modernidade, organizaram e modificaram as grandes estruturas do desatino. Assim, a consciência de ser louco faz de seu personagem central uma figura simetricamente oposta a de Descartes cujo propósito de duvidar não lhe tirava a certeza de não ser insensato. Mas essa oposição ainda não coloca Diderot na mesma camada geológica em que estarão os pensamentos de Nietzsche e Artaud. É que o retorno da loucura à paisagem social, por meio do sobrinho de Rameau, se dá apenas de uma forma superficial e fútil, segundo os ditames da opinião pública. O que não ocorrerá nos casos do filósofo e do teatrólogo, dos quais as loucuras estarão ligadas profundamente às obras.

De certa forma, o personagem do sobrinho de Rameau pode ser tomado como um paradigma da experiência moderna da loucura. Em primeiro lugar porque, nesta experiência, a loucura cairá no modo da objetividade, mas isso só se dará às custas da própria alienação da razão que não poderá se reconhecer senão mediante um refluxo do desatino para a razão, isto é, de uma apropriação da loucura como condição necessária para a razão conquistar suas próprias certezas. Ao contrário do que ocorria na Renascença, o reaparecimento dessa pertinência da loucura à razão não é o signo de uma ameaça escatológica. Ele denuncia uma relação de dependência que, desde o final do século

XVIII, não deixará mais de se manifestar nos fenômenos antropológicos que cintilam no pensamento moderno.

Além disso, nesse personagem, segundo Foucault, a extrema necessidade e o fascínio pelas formas mais fúteis da aparência constituem, simultaneamente, os novos poderes que o louco carregará de agora em diante. Ele se assemelha a um bufão, pois, pela comédia, conduz, o público à mais fundamental das verdades. Entretanto, essa verdade da qual é portador não concerne ao contrário da ilusão e do erro e, sim, à realidade onde tanto o ser quanto o não-ser subsistem em pé de igualdade. A essência e a aparência formam um círculo no qual a verdade e o erro, a ilusão e a consciência asseguram a plenitude da existência em todas as suas dimensões. Sob este ponto de vista, Diderot teria formulado uma maneira de pensar que, por ser extremamente oposta à divisão da razão e do desatino, à separação do ser e do não-ser aí afirmada, tornou-se mais anticartesiana do que todas as objeções de Locke, Voltaire e Hume.

É, então, pelo delírio do sobrinho de Rameau que a derrisão surgirá não mais como a verdade de toda insensatez e, sim, como a totalização do ser e do não-ser na mesma verdade que é o mundo. Diferentemente do que ocorria na experiência clássica, o sentido do delírio será, doravante, a expressão da aparência, mas, bem entendido, do que esta possui de cintilante e de plenitude; ao mesmo tempo, o delírio expressará a ilusão, naquilo que esta apresenta como ser e como não-ser, e o seu confronto com a aparência em um diálogo incessante que desembocará na trágica identificação do necessário e do fútil. Sem desfazer o antigo parentesco entre o delírio e o sonho, essa personagem prefigura as idéias de Freud e Nietzsche em que essa linguagem onírica deixará de ser concebida apenas como expressão da mais íntima subjetividade para ser analisada como o recurso pelo qual o homem transcende essa subjetividade, tornando-se exterior a si mesmo e acolhendo em si a interioridade do mundo. Jogo no qual a apreensão da verdade do mundo remete o sujeito não ao conhecimento de uma objetividade pura, mas, sim, ao conhecimento e à perversão de sua própria verdade. O mau gênio cartesiano é aí substituído por um outro gênio maligno que, mergulhando nas certezas da percepção até o ponto de embriagar-se, estende suas ameaças ao domínio da expressão: é pela projeção de sua própria verdade ao mundo que o homem moderno perderá o prumo e se alienará nas tramas do imediato e do sensível.

Ora, é nesse movimento entre o trabalho da razão e do espírito para a aquisição da verdade, o fascínio pelo imediato e a alienação de si mesmo que aí se opera, que se dará a ruptura da experiência clássica da Desrazão. A Desrazão continuará a existir na experiência moderna, mas dissociada e como um fundo adormecido sobre o qual se operou a conversão da loucura em poesia e, ao mesmo tempo, se deu sua queda definitiva no campo da objetividade médica. Doravante, o delírio não poderá mais permanecer na vivacidade ambígua do desatino clássico. Após o texto de Diderot, outros ainda tentarão retomar esta experiência. Mas, para o pensamento moderno, segundo Foucault, as tentativas de Hölderlin, Nietzsche, Van Gogh, Artaud e Raymond Roussel denunciavam, naquilo que delas pôde-se ter acesso através das palavras e das imagens que suas obras nos ofereceram, a iminente queda desses autores na necessária alienação patológica que espera todos aqueles que, daqui por diante, se arriscarem a fazer tal experiência. Assim, toda vez que empreenderem um esforço para resguardarem a lucidez e, ao mesmo tempo, fascinarem-se pelo imediato e pelo sensível, a filosofia, a literatura, o teatro e a pintura converterão em poesia a tragédia para a qual de fato seus autores estarão se encaminhando. Somente uma concepção positivista da loucura poderia negligenciar que aí se encontram dois movimentos que resultaram de um mesmo acontecimento, a saber: o desaparecimento da Desrazão, como unidade da linguagem, que se envolve e manifesta na embriaguez da aparência, e do delírio, que transforma essa embriaguez em conhecimento instantâneo do real e a sua verdade.

Desaparecimento que já estava em curso desde a metade do século XVIII, quando, paralelamente à publicação de *Le Neveu de Rameau*, o insensato deixava a clausura do internamento para reaparecer na paisagem cotidiana como tipo social. Uma certa tolerância parece ter permitido a livre circulação de uma figura da qual, assim como o libertino, o devasso e o violento, não se podia dizer com certeza se era louco, doente ou velhaco. Tratava-se dos fazedores de projetos mirabolantes que imitavam os filósofos e moralistas do Iluminismo, mas deles se tornavam apenas caricaturas em razão da falta de fundamento e do delírio que se revelavam em suas idéias. Entretanto, essa tolerância era nervosa e parece ter sido apenas uma tentativa de conjurar um novo medo e a angústia que nasceram a partir de uma nova problematização moral e médica do mundo do Internamento.

Será por meio dessa problematização que a Desrazão se separará da loucura para permanecer somente como experiência poética ou filosófica enquanto a loucura passará por uma reelaboração conceitual que fixará sua origem na história, a definirá como resultado de uma evolução e, em seguida, fará dela o tema e o objeto de uma crítica social. Na segunda metade do século XVIII, circulou pela Europa, e na França em particular, um murmúrio em torno da promiscuidade que vigorava nas instituições do Internamento: um temor com pinceladas de motivos médicos e morais pintou um quadro em que o mundo oculto e isolado dos cárceres seria o foco de uma podridão que ameaçava corromper o corpo e a alma de toda a população livre que habitava ao seu redor. Para tranquilizar essa população, os médicos foram convocados não exatamente para suprimir aquilo que pudesse haver nos cárceres de propriamente infeccioso, mas para isolar de forma mais eficaz o “vício” que os impregnava e impedir a sua propagação. Assim, surgiram as reformas dos asilos das quais Tuke e Pinel foram os promotores mais conhecidos pela história dessas instituições.

Tão importante quanto essas reformas, foi o trabalho silencioso que se operou durante toda a Idade Clássica no interior do Internamento pelo qual, paralelamente à supressão e à homogeneização do insensato aos olhos da opinião pública, cultivou-se a memória dos valores e das imagens que haviam assombrado a imaginação dos homens da Renascença. Mediante esse esforço, entretanto, esses valores e essas imagens sofreram uma conversão pela qual as ameaças cósmicas deram lugar às contradições dos apetites e dos desejos humanos, a uma certa cumplicidade entre o desejo e o assassinato, a crueldade e a vontade de sofrer, a soberania e a escravidão, o insulto e a humilhação:

“O sadísmo não é um nome enfim dado a uma prática tão velha quanto Eros; é um fato cultural de massa, que apareceu precisamente ao fim do século XVIII, e que constitui uma das maiores conversões da imaginação ocidental: a desrazão transformada em delírio do coração, loucura do desejo, diálogo insensato do amor e da morte na presunção sem limite do apetite.”⁴³

Nessa conversão é que a loucura de fato será levada à objetivação médica como doença mental. Com ela, a consciência da loucura dissociou-se da consciência do desatino na qual estava envolvida. Isso se deu mediante uma reelaboração conceitual complexa da

⁴³ Op. cit.; p.381.

qual o aparecimento da noção de **meio**, ou de **forças penetrantes**, foi o primeiro impulso. Com essa noção, a relação do homem com a natureza e a sua animalidade deixou de se desenvolver como a possibilidade sempre presente de a besta, realidade última da homem, tomar de assalto a forma propriamente humana do sujeito policiado. No lugar dessa possibilidade, passou-se a conceber a separação do homem de sua imediata realidade de animal, da pureza calma das forças da natureza e das formas de vida que elas prescrevem, como a condição necessária e propiciadora da loucura. Ora, ainda que essas noções sejam apenas um esboço do que será o conceito de **meio** ou de **ambiente** a partir do século XIX, elas já fazem a loucura assumir uma temporalidade absolutamente diferente daquela pela qual ela era pensada tanto na Renascença quanto na Idade Clássica.

Assim, a liberdade e a riqueza proporcionadas pelo progresso material das sociedades, bem como o afrouxamento dos valores religiosos e o fanatismo, juntamente com o refinamento da ciência e das artes, passaram a ser concebidos como fatores determinantes para a deflagração de uma decadência que, ao separar o homem da ordem e da razão da natureza, tornava-o cada vez mais sujeito às afecções vaporosas e, conseqüentemente, às doenças nervosas e à demência. Fixada, portanto, no ponto final dessa decadência, a loucura não era mais pensada, como o fora antes, como uma ameaça sempre presente enquanto figura do apocalipse ou monstruosa animalidade, mas, sim, como o resultado de uma **degeneração** devida à alteração dos ciclos da natureza pela ação da civilização. Isso significa que, antes de Freud e seus contemporâneos terem adequado as fases da doença mental ao evolucionismo, o pensamento clássico já havia submetido a loucura às leis da história, mas de uma história que era menos a análise dos processos de adaptação e de inadaptção ao meio do que a crônica da substituição da natureza pela *antiphysis*.

Segundo Foucault, foi nessa época que a alienação, enquanto conceito filosófico, tornou-se muito aparentada à alienação, enquanto conceito médico. Tanto em Hegel quanto em Bichat, tudo o que envolve o homem e mediatiza suas relações com a natureza tende a destruí-lo ou aliená-lo. Na reflexão em que o pensamento moderno se engajará em torno do homem, tanto a sombria libertinagem na qual se perdem os personagens de Sade quanto a crueza das imagens de Goya continuarão presentes para lembrar o paradoxo que a anima, isto é, o fato de a loucura ter se tornado, ao mesmo tempo, o que há de mais

próximo e de mais distante do homem, aquilo pelo que se pôde dizer que “*el sueño de la razon produce monstruos*”⁴⁴. O desenvolvimento desse tema, entretanto, acabou por desvincular a consciência histórica pela qual, ao contrário do que os historiadores haviam pensado, a alienação tornou-se um conceito médico, da elaboração teórica a que esse conceito veio a ser submetido ao longo do século XIX. O próprio Pinel atribuía ao progresso da civilização as causas de o homem separar-se de si mesmo e perder a natureza que lhe pertence; mas os positivistas que vieram após ele alteraram essa ligação da loucura com a história, transformando a doença mental, ao mesmo tempo, em obstáculo ao progresso e condição necessária para a manutenção da ordem burguesa e a sobrevivência da espécie. Eles deixaram de ver a riqueza como fator determinante do aparecimento da loucura para constatar que a miséria e a pobreza estão na origem da alienação. Ao contrário, porém da análise filosófica das contradições econômicas, que lhe foi contemporânea, esse positivismo que se apoderou da medicina e da biologia – do qual o próprio Freud parece, de certa maneira, ter participado – não percebeu a alienação como o resultado necessário dessas contradições, mas como um desvio dos princípios da ética burguesa. Desvio que seria preciso reprimir sem, contudo, eliminar. Reprimir para evitar que ele viesse a se expandir ao ponto colocar em risco a própria existência da sociedade. Mantê-lo, apesar de tudo, como suporte que ele se tornou de todas as aquisições da burguesia.

Mas essa nova separação da alienação filosófica e da alienação médica não suprimirá a evidência que o pensamento moderno adquiriu através do próprio debate que a promoveu. Doravante, a certeza clássica de que, pela loucura, o homem perde a verdade do mundo será substituída pela certeza de que alienação consistirá no despojamento de SUA verdade:

“Quando o homem clássico perdia A verdade, é que ele era rejeitado para essa existência imediata em que sua animalidade se desencadeava, ao mesmo tempo em que aparecia essa queda primitiva que o mostrava originariamente culpado. Quando se falar agora de um homem louco, designar-se-á aquele que abandonou a terra de SUA verdade imediata e se perdeu.”⁴⁵ (Grifos de Foucault).

⁴⁴ Goya, *Caprichos* 43. Fonte: *InfoGoya 96 Universidad de Zaragoza*.

4. 2. A desestruturação dos círculos da Desrazão e da miséria

Se, por um lado, a concepção médica de alienação tenderá a se afastar de sua correspondente na filosofia, por outro, uma outra partilha se organizará dentro do próprio mundo do internamento e pela qual a loucura se oferecerá, ainda que em uma unidade inconstante, à percepção da medicina moderna. Mediante esta nova divisão, a loucura se verá enfim liberada das estranhas misturas em que permaneceu confundida durante toda a Idade Clássica para ver finalmente seus direitos serem reconhecidos como tais e seu próprio discurso ser reconhecido pelas instâncias do conhecimento. Mas, ao contrário do que os historiadores sempre afirmaram, isto não se deu por uma aproximação cada vez mais segura das conquistas da psicologia e, sim, por um novo recuo. Até a metade do século XVIII, o pensamento clássico acreditara ter conjurado a Desrazão e, junto com ela, a loucura, mediante o gesto sempre renovado do Internamento. A partir dessa época, porém, o medo de ambas se revigorou ao ponto de muitos autores terem denunciado a expansão crescente de uma e de outra por toda parte.

Para a história arqueológica da loucura, a significação desse reaparecimento emerge, em primeiro lugar, na evidente diferença entre a forma assumida pelo medo da Desrazão e a que deu contorno ao medo da loucura. Por um lado, o medo da Desrazão continuou a derivar das mesmas preocupações que deram origem ao Hospital Geral. O que parece ter influenciado na continuação da tendência pela qual as formas do desatino cada vez mais tornaram-se homogêneas até o momento em que acabaram por se diluir na noção global de **libertinagem**. Somente com a obra de Sade é que elas irão readquirir novas diferenciações. Por outro lado, o medo da loucura tendeu a assumir formas cada vez mais definidas, variadas e concretas. O que se atesta pela multiplicação das categorias pelas quais se fez o registro das entradas dos sujeitos considerados propriamente alienados nos diversos asilos do Internamento.

Em segundo lugar, essa significação se oferece ao arqueólogo mediante a discrepância entre o crescimento das denúncias de que o número de loucos estava em franca expansão e as estatísticas oficiais que prestavam conta da entrada e da permanência dos loucos nos grandes asilos. Estas estatísticas mostraram que o aumento do número de

⁴⁵ op. cit.; p. 400.

loucos entre os hóspedes do Internamento só foi realmente expressivo no período entre 1680 e 1720, quando os asilos foram instalados. Depois desse período, constata-se uma flutuação de sua curva até 1788 quando, então, se tem uma baixa brutal. Para explicar essa discrepância, Foucault levou em conta a função econômica que, desde o início, esperava-se que esses asilos exercessem. Mesmo que o Internamento tenha se mostrado ineficaz como mecanismo de controle dos preços e da produção, desde o começo do século XVIII, ele assumiu uma outra função que, juntamente com as exigências práticas a que respondia desde o seu aparecimento, o revigorou. Assim, sua utilização como entreposto das populações que foram obrigadas a partir para o povoamento das colônias fez com que o número de seus hóspedes estivesse em uma constante flutuação. O que se deu, também, em razão das transformações estruturais da economia, como, por exemplo, o desaparecimento das terras comunais, e dos períodos de alternância entre as crises de recessão e as retomadas do crescimento econômico que ocorreram até 1770, quando, mediante uma certa mudança na forma de encarar as causas da pobreza, distinguiram-se os conceitos de **miséria** e de **população** e se começou a responder a essas crises com outras atitudes, o que fez recuar a prática do Internamento.

Mas um outro acontecimento parece ter sido decisivo para se compreender por que se falava tanto de um crescimento da loucura enquanto o número real de loucos nos grandes asilos não acompanhava o crescimento demográfico global. Trata-se da multiplicação e da expansão de uma nova instituição que, apesar de repetir em quase tudo a antiga prática do Internamento, não visará mais ao atendimento de uma necessidade econômica do Estado, mas a um sentimento ético que exigia o socorro a uma população cuja indigência era devida somente à sua incapacidade para o trabalho. O aparecimento, das *petites-maisons*, que foram destinadas exclusivamente aos loucos, e o das *poorhouses* provam que, a partir do final do século XVIII, a consciência da loucura, a política clássica de assistência e de repressão ao desemprego foram colocadas em xeque. O que fez, naturalmente, com que os loucos que demandavam tratamento fossem enviados para asilos que assumirão um novo sentido. É aí que o medo da loucura encontrará, com as reformas de Pinel e Tuke, o remate de seus males.

Paralelamente a essa análise da curva de crescimento da população de loucos nas instituições do Internamento clássico, Foucault procurou explicitar a razão pela qual a teoria médica nunca chegou a unificar-se totalmente com a experiência concreta pela qual inúmeras categorias que nasceram nos registros de entrada nos asilos foram incorporadas ao conhecimento utilizado pela clínica psiquiátrica. E que a analítica médica se desenvolveu sobre um campo abstrato em que as categorias pelas quais se procurou isolar a loucura surgiram de uma natureza existente apenas em teoria. Por sua vez, as categorias originadas no interior dos asilos derivavam de uma percepção para a qual a loucura falava por si mesma. Neste sentido, a nosografia que, a partir do final do século XVIII, começou a recorrer a estas categorias foi mais importante para a medicina da loucura do que aquelas que resultaram do esforço classificatório dos médicos clássicos.

Além disso, é importante notar que essa percepção asilar da loucura inseriu, aos poucos, o trabalho da razão em um domínio no qual, durante quase toda a Idade Clássica, nada havia senão a indiferença e o vazio pelos quais se expressavam as formas do insensato. Com o aparecimento de um número crescente de diferenças entre as categorias de alienados, a loucura foi sendo isolada das outras formas da insensatez, mas também foi adquirindo conteúdos positivos que acabaram por distingui-la definitivamente. A variedade dos tipos de louco cujas presenças foram registradas nos grandes asilos deixou de ser definida, como o fora antes da metade do século XVIII, apenas pela constatação da presença ou da ausência de bom senso e passou a ser notada por graduações que, além do pitoresco moral e dos erros cometidos, situar-se-ão entre dois pólos opostos: o **furor** e a **imbecilidade** constituirão os conceitos gerais pelos quais se distinguirão os loucos violentos e aqueles que se revelarem incapazes de prover a própria existência.

Segundo Foucault, essa nova sensibilidade não correspondia ao progresso de uma tentativa de aproximação do conhecimento em relação às formas positivas da loucura e nem mesmo ao aparecimento de uma filantropia que estaria em vias de reconhecer a humanidade dos indivíduos por ela acometidos. Ela correspondia a um recuo pelo qual o pensamento clássico reduziu o sentido e a finalidade do Internamento unicamente à loucura. As denúncias e a revolta dos moralistas e filantropos que, após a Revolução Francesa, se vangloriaram por terem liberado os loucos constituiram um fato novo para a história da psiquiatria. Mas sua novidade não reside na constatação da mistura incoerente

e malsã dos loucos, dos criminosos e dos libertinos nos mesmos lugares de repressão. Desde o começo do século XVIII, essas denúncias não deixaram de aparecer entre os arquivos da história dessas instituições. Mas, no início, sua motivação era a má influência que os loucos e os criminosos podiam exercer sobre os libertinos. Após a Revolução, o que levará Pinel a denunciar essa confusão será o fato de ela ter se tornado, para ele, a causa impeditiva de se levar a cabo a cura dos alienados. Mesmo durante a Revolução, não era a desumanidade com a qual se tratavam os alienados o que chocava seus agentes e, sim, o infortúnio daqueles que, tendo sido vítimas do arbítrio absolutista, foram condenados ao mesmo cárcere que, aos olhos dos revolucionários, deveria ser destinado somente aos loucos e aos criminosos. Ao final da Revolução ficará patente que esses antros levam, necessariamente, aqueles entre os seus hóspedes que ali entraram por libertinagem ou pela arbitrariedade do governo à mais absoluta alienação, que esses asilos nada mais expressavam senão essa arbitrariedade e que as únicas finalidades a que eles podem e devem atender serão a guarda e o abrigo dos alienados e a punição e a correção dos criminosos. Daí, um importante parentesco nascerá para a história da medicina: o que aproximará, numa outra evidência inconfessável que perdura ainda no pensamento ocidental, o crime e a alienação.

Assim como essa descoberta liberou a loucura de seu tradicional parentesco com a Desrazão, o mesmo ocorrerá em função de uma transformação que afetará novamente a relação do homem com a pobreza e a caridade. Ao se tornar evidente que a causa da pobreza e do desemprego não é a preguiça, mas fatores oriundos dos mecanismos da própria economia, o controle dos pobres passou a se dar de uma outra maneira que não o enclausuramento. A **população** tornou-se, entre os meios de produção, a maior riqueza que um Estado poderia possuir. Doravante, a **miséria** será objeto de uma preocupação que visará tanto à sua conservação quanto sua utilização sistemática como fator de sustentação e desenvolvimento da fortuna burguesa e, também, da do Estado que as garantia contra a própria expansão e a saída de controle desse bem mais precioso entre os demais. Só se enviará para as prisões aqueles indivíduos que representarem um perigo para eles mesmos e para os seus próximos, como os alienados furiosos e os imbecis, da mesma forma que os criminosos comuns. Os outros serão devolvidos ao mercado de trabalho. Os hospícios psiquiátricos parecem ter herdado daí a pretensão de se abrir um espaço reservado

exclusivamente ao tratamento dos alienados, onde se acreditará que a cura desses infelizes se deverá à sua subordinação ao jugo de alguém que não deveria ser necessariamente médico, mas que tinha de possuir uma autoridade que impusesse aos doentes uma ordem moral semelhante àquela com que se sonhava para uma sociedade burguesa ideal.

A assistência aos pobres, por sua vez, deixou de ser, definitivamente, o resultado de um compromisso de todo o conjunto da sociedade. Ela se tornará a expressão de um sentimento de solidariedade cuja eficácia e o valor ético se restringirão apenas ao círculo mais próximo dos que, por infelicidade, se tornarem vítimas do desemprego, ou do furor e da imbecilidade ou, ainda, de alguma outra incapacidade que os torne dependentes deste sentimento que suas agruras não podem deixar de suscitar entre seus parentes e amigos. Foi dessa nova relação que nasceram, segundo Foucault, as sociedades beneficentes; foi por causa dela que se promoveu a transferência dos cuidados médicos do hospital para as residências dos doentes ou para hospitais destinados somente aos incapazes de prover a própria existência: em todo caso, loucura não estará mais ligada necessariamente à pobreza, uma vez que não se vê mais na origem desta última a preguiça. Somente enquanto doença é que a loucura merecerá, como a pobreza, os benefícios desse novo sentimento que organizará a assistência social na época moderna. Sentimento que não decorre mais de uma motivação religiosa, como tinham sido a caridade na Idade Média e a hospitalidade na Idade Clássica, mas da força que liga os homens pelos laços da família, da amizade e da comunidade social ou religiosa.

Com as transformações que a desvincularam do desatino e da pobreza, a loucura tornou-se novamente solitária. E, mais do que isso, ela permaneceu, durante os anos que precederam e os que sucederam de perto a Revolução Francesa, o motivo de uma série de problematizações que se fizeram em torno da condição do louco, de sua situação social e de seus direitos, bem como das obrigações que a sociedade tem para com ele. Esse personagem já não era mais reconhecido na evidência que, na percepção cotidiana da Idade Clássica, o tornava alvo de uma designação imediata. Por meio dessas problematizações, um novo espaço se organizou em substituição aos grandes asilos do Internamento e aos hospitais da Idade Clássica; espaço no qual finalmente a loucura encontrará seu sentido moderno – alienação enraizada na natureza -, ao mesmo tempo, como objeto

de conhecimento, doença demandando um tratamento médico, mas, também, liberdade suprimida e, enfim, abolição da responsabilidade penal e civil do sujeito.

Tendo em conta que o fim do Internamento e a efetivação dessa transformação das estruturas da repressão e da assistência pública foram mais intensos na França do que nos demais países da Europa, Foucault nos apresenta uma breve cronologia das medidas que foram tomadas antes e depois da Revolução para definir a nova situação do louco no espaço social. Organizada em três etapas, essa cronologia desvela, em primeiro lugar, a eliminação da prática do Internamento dos casos das faltas morais, da libertinagem e dos conflitos familiares e, ao mesmo tempo, a continuação desta prática em relação aos loucos, de tal forma que a loucura apareceu como uma de suas significações maiores. Em seguida, mediante os inquéritos da Assembléia Nacional e da Constituinte que se realizaram imediatamente após a Declaração dos Direitos do Homem, revela-se, de uma vez por todas, o aviltamento com que a presença dos loucos junto aos criminosos fere a condição humana pelo risco que ela representa de degradar os outros internos. Mas, se era preciso proteger a humanidade dos perigos da loucura, também se tornou patente que os loucos merecem um socorro especial em função mesmo de não haver esperança para a cura de sua enfermidade. Finalmente, a terceira etapa é realizada pela série de decretos que a Revolução expediu entre 12 e 16 de março de 1790. Ela irá reservar o internamento apenas aos criminosos e aos loucos. Estes últimos, segundo tais decretos, deveriam permanecer internados para garantir a segurança pública contra as violências que eles podem cometer, mas, também, para obterem do Estado os cuidados que sua condição exigia. Decidiu-se, também, a criação de hospitais destinados somente ao tratamento dos alienados. Mas, enquanto estas novas instituições não existirem, eles ficarão à mercê do sentimento ambíguo, nascido no seio da opinião pública, em função de todo esse movimento de reflexão dos valores da humanidade: o pavor, devido à ameaça dos furores aos quais os loucos poderiam sucumbir no espaço público, e a piedade diante de sua indigência. Assim, enquanto se esperava pelo aparecimento desses hospitais, viveu-se uma enorme confusão na tentativa de inserir os loucos em instituições que lhes fossem ao mesmo tempo hospitaleiras e repressivas; confusão que chegou mesmo a provocar a edição de medidas regressivas em relação à Declaração dos Direitos do Homem, como, por exemplo, a equiparação dos alienados aos animais daninhos e ferozes.

4. 3. A loucura tornada objeto

Por outro lado, a criação desses novos asilos resultará de uma convergência de dois tipos de projetos que se desenvolviam paralelamente ao longo dos acontecimentos marcados por essa cronologia. Haverá, com as obras de Brissot e Musquinet, o sonho de retomar as funções tradicionais do Internamento e de organizá-las de maneira abstrata como uma arquitetura moral, repressiva e correcionária. Ora, com o aparecimento das novas relações do Estado com a miséria e a população, a aplicação econômica do Internamento deixou de ser útil ao mercantilismo; mas esses projetos depurarão a antiga estrutura asilar das figuras que, ao longo do tempo, deram a ela um rosto medonho e conferiram à loucura o estatuto do não-ser. Com isso, eles transformar-se-ão em modelos ideais para a repressão e a correção de todo e qualquer indivíduo que se desviasse das normas sociais, os quais não poderiam ser senão os criminosos e os loucos. Eles substituirão a exclusão pura e simples por uma tarefa positiva que o internamento deverá, doravante, cumprir; simplificarão todos os princípios que haviam regido a vida cotidiana dos internados, enfim, darão à punição a função de indenizar os prejuízos causados à sociedade pelo sujeito, a de garantir a segurança pública contra as ameaças que o mesmo poderia representar se estivesse em liberdade e, finalmente, a de corrigi-lo mediante a diminuição de sua pena conforme as provas de virtude que ele der ao longo de sua reclusão. Segundo Foucault, com tais projetos, o internamento virará uma espécie de imagem invertida da sociedade em que a virtude, a liberdade e a recompensa que constituíam a felicidade dos homens seriam refletidas pelo vício, a coação e o castigo que deveriam vigorar nas novas instituições:

“Espécie de verdade caricatural e que não designa somente o que queria ser o asilo, mas o estilo no qual toda uma forma de consciência burguesa estabelecia as relações entre o trabalho, o lucro e a virtude.”⁴⁶

O outro tipo de projeto que se estava engendrando naquele mesmo período acabará por transformar o próprio internamento em prática terapêutica. Diferentemente daqueles pelos quais se pretendia dar ao internamento uma função geral e abstrata, os que serão forjados através das prescrições de Doublet e Colombier, Tenon e Cabanis visarão a torná-

lo uma forma de coerção e de assistência voltada exclusivamente aos alienados. Assim como nos asilos projetados por Brissot e Musquinet, a liberdade exercerá um papel decisivo no funcionamento eficaz desses novos asilos. Mas, ela deixará de ser a moeda com a qual o sujeito compensará a sociedade por seus crimes para ser o meio pelo qual a loucura revelará sua verdade no mesmo momento em que obtiver sua cura.

Nas instruções para o tratamento e o domínio da loucura publicadas, em 1785, por Doublet e Colombier, sob encomenda do governo de Luís XVI, o louco ainda será situado no limite entre a preocupação com a segurança pública e o dever de assistência suscitado pela doença. Assim, elas recomendam, como se fez ao longo de toda a Idade Clássica, que os cuidados médicos dedicados aos alienados só devem ser prestados até o momento em que a sua enfermidade der provas de que é temporária. Quando for constatado que não haverá esperança de cura, o sujeito deverá ser devolvido ao regime coercitivo. Mas, elas também comportam uma novidade, a saber: ainda que não se superponham, esses momentos se desenvolverão em um único espaço asilar e não mais em instituições distintas. Assim, essa reorganização do espaço do internamento parece ter sido o primeiro passo para o nascimento do asilo psiquiátrico, uma vez que, com ela, concretizou-se a idéia de um internamento dedicado unicamente à questão dos alienados, onde a repressão e o cuidado médico se sucederiam no mesmo espaço institucional.

Aos olhos de Foucault, o passo decisivo para o aparecimento do asilo psiquiátrico, no entanto, foi dado por Tenon. Foi ele quem estabeleceu a liberdade como requisito para a obtenção da cura da alienação. Tenon projetou um regime asilar no qual a reclusão do alienado continuava sendo uma forma de prevenção das desordens e dos prejuízos que ele poderia provocar. Mas, a coerção que deveria conter seus furores também deveria permitir uma certa liberdade ao internado para que ele pudesse obter alguma satisfação dentro do próprio asilo. Adepto do vitalismo, Tenon esperava propiciar, com esse procedimento, a manifestação da verdade da loucura nos gestos oriundos da liberdade aí concedida. Além disso, ele também esperava conter os movimentos desordenados da imaginação, os quais, a seu ver, eram impulsionados pela própria coerção e seriam dissolvidos pela liberdade controlada. Confrontada, nesse regime, com a realidade, a imaginação deveria abandonar os sonhos em que ela havia mergulhado e retornar à percepção do imediato:

⁴⁶ Foucault, op. cit.; p. 451.

“A liberdade internada cura por ela mesma, como em breve a linguagem liberada na psicanálise; mas por um movimento que é exatamente inverso: não permitindo aos fantasmas tomarem corpo nas palavras e nelas se permutarem, mas obrigando-os, ao contrário, a se apagarem diante do silêncio insistente e pesadamente real das coisas.”⁴⁷

Através dessa reorganização do espaço asilar, a própria natureza da loucura irá assumir uma nova definição. É o que se constata no relatório, enviado por Cabanis, em 1791, ao departamento de Paris, sobre o estado dos loucos na *Salpêtrière*. Com os projetos de Brissot e Musquinet, o interno foi submetido a um regime que, suprimindo sua liberdade, o transformou em objeto dócil e útil. Com as prescrições de Doublet e Colombier, a loucura terá um estatuto que a situará, com uma certa hesitação, entre a pobreza e a criminalidade. Tenon transformará a liberdade em instrumento terapêutico da loucura, mas ainda conservará para esta alguns traços da insensatez que, na Idade Clássica, a circunscrevia e a inseria em um regime asilar de pura exclusão. As análises de Cabanis deixarão, finalmente, de considerar a supressão da liberdade como a consequência jurídica de um ato original do sujeito para equipará-la à própria essência da loucura. Ora, segundo Foucault, essa mudança na forma de experimentar as relações entre o louco e sua liberdade foi derivada desses movimentos que - mediante as críticas ao internamento, as análises econômicas da pobreza e da população, as críticas ao arbítrio do governo e mediante as novas formas de temor à loucura - suscitaram, no próprio interior do internamento, uma problematização dos valores éticos, jurídicos, econômicos, políticos e sociais da alienação mental. Por consequência, ela também foi um movimento pelo qual o homem se viu no centro de uma reflexão que, pela primeira vez na história do pensamento Ocidental, o tomará como objeto de conhecimento.

A nova forma de definição da loucura será determinada pela transformação das formas clássicas de coerção dos alienados em determinismos que, daqui por diante, permitirão seu reconhecimento; ela também se fará pela transformação do que era apenas registro de entrada no asilo em um discurso que se acreditará ser a própria linguagem da alienação. Tendo adquirido uma função terapêutica, mas, ainda mais decisivamente, tendo assumido um valor político essencial para o republicanismo que então se vislumbrava, a

liberdade tornou-se a medida pela qual o novo regime asilar deveria se ajustar. O asilo não poderia continuar a ser simplesmente um lugar de supressão da liberdade, mas um espaço onde se deveria promover, incessantemente, um inquérito com o fim de se determinar a verdade exata concernente à condição mental dos internos, de tal modo que a permanência deles e as intervenções coercitivas ou médicas que deveriam sofrer só devessem ocorrer conforme a presença e a intensidade da afecção constatada.

Como resultado, esse inquérito acabará por delimitar um campo de conhecimentos que tomará a alienação como um conjunto de fenômenos positivos; ele estabelecerá, também, uma grade para medir a intensidade com a qual esses fenômenos correspondem a uma diminuição da lucidez e, por conseguinte, à supressão da responsabilidade penal e civil do sujeito. Não se pode deixar de observar, entretanto, que esse inquérito não será levado a cabo somente pela medicina. Da mesma forma, não será o certificado médico que garantirá a exatidão dos dados que se recolherão nessa pesquisa.

Ao contrário do que ocorreu aos desempregados e aos doentes, que foram entregues a eles mesmos e às suas famílias, o fim do internamento clássico não liberou os loucos pobres e sem família. Enquanto os conflitos e as necessidades suscitados pelos primeiros voltaram a se inserir na esfera das questões privadas, os problemas causados pela loucura caíram ainda mais na esfera das obrigações de toda a sociedade e, portanto, na esfera do Estado. Como ameaça à segurança pública e objeto de uma piedade universal, o louco tornou-se o foco de uma preocupação geral de uma sociedade na qual a opinião pública estava assumindo um papel decisivo na determinação da verdade, no julgamento das formas de comportamento, na atribuição dos castigos e na concessão dos benefícios necessários aos pobres e doentes inválidos ou incapazes de manter por si mesmos a sua subsistência.

Ora, essa preocupação e esse novo papel da opinião pública penetraram no próprio espaço onde, desde o começo da era clássica, estava se realizando um trabalho silencioso e obscuro que acabou por formar a **percepção asilar** da loucura e fez com que a opinião pública concedesse ao crivo dos funcionários e administradores das instituições do internamento uma confiança muito maior do que a que podia ser concedida ao conhecimento desenvolvido pelo esforço dos médicos através de uma especulação de

⁴⁷ Op. cit.; pp. 456-457.

gabinete. Com isso, embora tenha se tornado um dos requisitos para a sua admissão, o certificado médico não foi, por muito tempo, suficiente para se decidir sobre a permanência dos alienados nos asilos criados após os decretos da Revolução.

Entre as medidas prescritas por Cabanis para por em prática suas idéias sobre o governo e o tratamento dos alienados, encontrava-se a de se criar um diário para registrar cada um dos fatos da vida cotidiana daqueles que se encontrassem sob a guarda dos novos asilos. Essas anotações deveriam reunir-se ao intermitente acompanhamento que magistrados, médicos, familiares e, também, os cidadãos mais respeitáveis, deviam fazer do que aí se passava. Não haverá, nesse acompanhamento e nessas anotações, nada que manche a observação, o julgamento e o conhecimento dos comportamentos individuais com sentimentos subjetivos. Tanto a força da opinião pública quanto o olhar experimentado da percepção asilar darão, ao conhecimento que se obterá com o referido inquérito e ao julgamento que, logo após, se realizará para decidir sobre a retenção ou a liberação do sujeito, a mais pura das neutralidades e a mais imparcial das sentenças. Em contrapartida, o internado cairá na mais absoluta objetividade.

Se, ao longo da época clássica, a loucura era sujeito de si mesma, de seus desvios e de seus erros, doravante ela será um conjunto de determinismos, do qual a perda da liberdade não será cronologicamente anterior nem logicamente distinta, mas definida em termos psicológicos que serão traduzidos, no universo jurídico, pelo conceito de **irresponsabilidade**.

Ora, nessa nova situação, já não haverá mais um confronto entre a Razão e a Desrazão, entre a verdade e o erro, a ordem e a desordem. O confronto que se dará, a partir daí, será o da liberdade consigo mesma: da liberdade, definida em termos jurídicos, com a liberdade, concebida como natureza do homem. Confronto que se desdobrará no curso de um inquérito que não se pode interromper em vista do risco de liberar a ameaça pública da loucura e da possibilidade de se cometer incúria. O que resultará daí, entretanto, não será a formação de um domínio científico onde a loucura revelará todos os seus segredos para a medicina.

Na verdade, os segredos que aí serão liberados concernem à natureza do homem e não à da loucura. Encontrar-se-á uma forma de dominar a loucura muito mais eficaz do que a que se praticou na experiência clássica; e a medicina finalmente colonizará

inteiramente o conhecimento discursivo da loucura, estabelecendo, entre esta e o espaço asilar, uma relação inapagável.

Mas a comunicação que, mediante os registros do diário asilar, se reatará com a alienação, ao mesmo tempo em que irá devolvê-la a uma existência pública, dissolverá o escândalo pelo qual outrora ela contestava o que havia de mais essencial no homem e de mais verdadeiro na verdade. Em troca, essa comunicação se tornará uma das principais fontes da antropologia contemporânea.

Atuando agora conforme uma certa organização da liberdade, a nova forma de percepção da loucura chegou até mesmo a abolir as grades que antes separavam o louco e o não-louco, de forma que o confronto que entre eles se reinstalou tornou-se direto e imediato; mas a conjuração e o domínio da loucura não se tornaram mais humanos. Continuará a haver entre eles um certo desequilíbrio, que será mais profundo ainda em função de a loucura ter se tornado serva e de ter perdido os seus poderes mais profundos.

Por outro lado, essa decantação asilar dos poderes do desatino será contrabalançada pela reinserção do louco no espaço público como problema social, forçando, assim, a opinião pública, através das figuras mais paradigmáticas da cidadania, a assumir uma nova postura frente à loucura. Nesse outro confronto, o fascínio que outrora envolvia a experiência da Desrazão será, aos poucos, substituído pelo investimento moral da opinião pública sobre a loucura.

Ao ser devolvida a uma existência pública, a loucura tornou-se objeto de um questionamento da consciência burguesa. Em função das experiências que a presença concreta dos loucos no espaço público lhe proporcionava no dia-a-dia, essa consciência, agora, se via obrigada a colocar em xeque a noção jurídica de responsabilidade. As características negativas que o direito atribuía à alienação serão, por causa disso, substituídas pelos traços de imoralidade que o cidadão perceberá no comportamento cotidiano dos loucos.

Na Idade Clássica, o homem também percebia, em sua vida cotidiana, a diferença que o afastava do desatinado; mas, ele não se via no dever de atuar com agente da lei e do governo para designar, julgar e punir o que era considerado por todos como absolutamente estranho aos costumes. O cidadão se transformou, ao mesmo tempo, na razão e na vontade

universal, no guardião do que se passou considerar, em substituição ao poder tirânico do soberano, o elo mais sólido da sociedade – os costumes – e no agente encarregado de aplicar a punição que deverá reparar todo ato que ameaçar rompê-lo.

Por sua vez, a alienação tornou-se a mais perigosa de todas as formas de manifestação contrária às regras da vida, da economia e da moral familiar, as quais, doravante, irão reger as normas da saúde, da razão e da liberdade. Assim, veremos se efetivar uma série de transformações nas maneiras de se lidar com a loucura na vida cotidiana; transformações pelas quais a consciência burguesa procurará garantir – e o fará – a sua soberania sobre as ameaças que a circulação eventual do louco no espaço público podia acarretar. Entre tais transformações, está a elevação da família à condição de instância jurídica – que chegou até mesmo a ser reconhecida pela estrutura do Estado – encarregada de estabelecer, julgar e punir, nas suas manifestações mais imediatas e espontâneas, a divisão entre a razão e a loucura; além disso, essas transformações concernem à instituição do escândalo como forma universal de prevenção, julgamento e punição dos vícios e dos comportamentos inconvenientes à ordem pública.

No curso dessas transformações, uma psicologia do crime, tal como a que se conhece atualmente, começava a tomar corpo. Ao contrário, porém, do que se costuma dizer na historiografia tradicional, isso não se deu em razão da humanização da justiça, mas da invasão do que havia permanecido em segredo durante toda a Idade Clássica. Foucault nos apresenta o nascimento da psicologia moderna como o resultado da transformação da opinião pública em instância universal da razão; instância na qual a experiência da loucura se constituirá pela inversão das relações do homem com os poderes ocultos do desatino e pelo escândalo através do qual a consciência do cidadão atribuirá a esses poderes não mais a insensatez e, sim, a imoralidade:

“Esse mundo (o do desatino), que havia sido conjurado em uma distância irreduzível, torna-se, de repente, familiar à consciência cotidiana, já que ela deve dele ser o juiz; ela se divide agora segundo a superfície de uma psicologia inteiramente sustentada pelas formas menos refletidas e mais imediatas da moral.”⁴⁸

⁴⁸ Op. cit.; pp. 478-479.

Doravante, no lugar do mundo fechado da Desrazão, se abrirá um mundo onde todo o relacionamento do homem com sua verdade irá adquirir uma nova significação. A análise do universo infinito dos fatos psicológicos será, assim, a expressão mais aguda da cultura moderna. Ora, essa abertura, segundo Foucault, se deu menos como formação sistemática de um corpo de conhecimentos do que como constituição da interioridade psicológica pela escandalização da exterioridade da consciência.

Um dos acontecimentos mais ilustrativos da concretização dessa mudança foi o aparecimento do júri popular, promovido pela reforma da justiça penal, após a Revolução, para dar à soberania da consciência pública sobre toda forma de violência, de desatino, de desordem, de crime e de loucura uma extensão praticamente ilimitada. Daqui por diante, o diálogo da razão com todas as formas de violência e desordem não apenas será retomado, como, também, se dará sob as vistas de todo. Mas ele só será retomado para consolidar o parentesco, que o classicismo apenas sugerira, entre a criminalidade e a loucura..

De forma parecida com a exclusão policial praticada na Idade Clássica, a investigação a que procederá a justiça popular encontrará uma única origem para o gesto criminoso e a alienação: ambos constituirão uma irrealização pela qual a subjetividade se manifesta como erro e delírio, ou como forma do desumano, isto é, daquilo em que a consciência social não consegue se reconhecer. Contudo, essa conclusão se dará pelo trabalho de uma psicologia e não mais como o termo de uma análise onde a alienação era pensada como a consequência de um ato deliberado do sujeito. Doravante, esse parentesco será considerado através de um relacionamento que se desdobra na interioridade secreta do sujeito, de tal forma que ambos poderão ser reconhecidos mediante uma mesma genealogia; nesta, se delimitará, finalmente, a condição psicológica e a responsabilidade criminal.

Assim, a psicologia individual nascerá dessa necessidade que a consciência pública terá de depurar os escândalos da loucura e do crime sob o crivo da norma dos direitos e deveres do homem e, ao mesmo tempo, sob o crivo desse novo conhecimento que descobriu, em cada indivíduo, formas singulares e irreduzíveis do que no homem pode haver de desumano e inconfessável. Paradoxalmente, quanto maior for a universalidade que se reivindicar para o julgamento público, mais privada será a significação adquirida pelos fatores que determinam o gesto criminoso: a ofensa pura e simples dará lugar ao

encadeamento da hereditariedade, da história e das motivações pessoais. Desse movimento surgirão duas medidas pelas quais se organizará o sentido que a criminalidade finalmente terá para a consciência moderna: a definição das penas conforme a gravidade das faltas atenderá às exigências da consciência pública e do direito universal; a definição da falta conforme as suas origens, por sua vez, derivará desse conhecimento singular que arranca de cada indivíduo a sua verdade mais secreta e a partir do qual se poderá medir a responsabilidade criminal do sujeito.

Pelo que se disse até agora, já se pode deduzir que tudo o que outrora era culpabilidade no desatino clássico se tornará inocência na alienação psicológica. De fato, nessa nova relação que o conhecimento instaurou entre o homem e sua verdade, tudo aquilo que se revelar agora como determinismo psíquico no homem representará para a justiça penal a isenção de sua responsabilidade, a atenuação ou mesmo a supressão de sua pena. Contudo, isso não significa que a psicologia tenha substituído completamente a ética, que, no pensamento clássico, regia os desatinos das paixões, por um sistema de determinismos mecânicos despojados de qualquer moralidade. Na verdade, ela tomou o lugar de uma literatura na qual se desenvolvera, na época clássica, a mitologia que tinha servido de norma e verdade para a ética das paixões.

Com isso, ela separou as duas regiões de conhecimento que estavam reunidas nessa mitologia. De um lado, aquela região do que se poderia chamar “verdades psicológicas em estado puro”, isto é os movimentos pelos quais a paixão se dissocia de seu objeto, abandona sua espontaneidade imediata e a harmonia com as leis da natureza para abandonar-se à imaginação e à cegueira de suas ilusões. De outro lado, aquela onde a sensibilidade moral reconhecia a legitimidade ou a insensatez de uma determinada paixão. Com essa divisão, entretanto, não se retirou dos fenômenos psicológicos os valores morais que outrora fundamentavam aquela ética. O que houve foi uma reestruturação do equilíbrio entre aquele conhecimento e essa sensibilidade.

Nessa reestruturação, ficou definitivamente claro que a ética das paixões não podia mais vigorar de forma legítima senão nos limites da estatização dos costumes que agora se concretizou. Mas ficou claro, também, que não se poderá mais deixar de levá-la em consideração quando se tratar de julgar as motivações que levaram determinado indivíduo a cometer um crime. Deste modo, a psicologia do crime transformou-se em uma

consciência infeliz, pois, mediante o exame dos princípios que regem intimamente os gestos criminosos, permitiu à consciência burguesa conceder cidadania a alguns valores que ela não podia tolerar senão associando-os a uma virtude quixotesca.

Por isso mesmo, em contrapartida, dividiu-se novamente a loucura segundo a ligação que ela mantém ou não com tais princípios: todo gesto criminoso, por mais determinado, mecânico e impulsivo que tenha sido, não poderá ser inocentado se estiver enraizado nos valores opostos a essa característica quixotesca que está na origem dos crimes passionais. Assim, o roubo e o assassinato premeditado se tornarão os paradigmas dos crimes que a consciência burguesa não poderá inocentar, de forma alguma, por não perceber neles qualquer traço dessa ética da paixão que ela exalta sem, contudo, assimilar à moral pública. Por outro lado, os gestos que nascerem espontânea e abruptamente do ciúme, da vingança e do heroísmo serão admitidos como menos graves e passíveis de atenuação da culpabilidade justamente por serem portadores das virtudes nas quais ela ainda se reconhece, mesmo que não possa exercê-las sem a moderação e os limites exigidos pelos costumes e pela lei.

Nessa divisão, as velhas figuras que assombravam o espaço isolado do Internamento clássico serão resgatadas sob as formas bizarras de tipos psicológicos como a **loucura moral**, a **degenerescência**, a **perversidade**, o **criminoso nato** e alguns outros que, por serem concebidos como “más loucuras”, não poderão ter outro destino na ordem social senão a reprovação absoluta. Eles estarão no lado o oposto daqueles gestos que, embora criminosos, serão considerados mais humanos e menos puníveis por terem nascido de opções morais nas quais o cidadão comum se reconhece.⁴⁹

Para resumir, a situação na qual a loucura se encontrou, após a deflagração da ruína do Internamento clássico, forçou o homem europeu a estabelecer um novo modo de encarar os problemas derivados da existência de loucos no interior da sociedade. Mediante um duplo esforço, a consciência burguesa, com Doublet, Colombier, Tenon, Cabanis e outros, engendrou um novo espaço para atender as exigências morais do cidadão, que doravante exercerá o papel de razão universal, e para submeter a loucura a um regime em que ela deverá ser, ao mesmo tempo, ameaça dominada e objeto de conhecimento. Duplo,

⁴⁹ Cf. op. cit.; p. 478.

porque tal esforço se desdobrava como um trabalho de organização de formas de liberação da loucura – a sua separação das outras formas da Desrazão, o afrouxamento das coerções físicas, a autorização de seus discursos, o reconhecimento de sua verdade como verdade psicológica do homem – e como um trabalho de organização de estruturas de proteção - a criação de um espaço institucional encarregado de exercer as funções positivas, como a de desvendar sua verdade e a de conceder-lhe cuidados médicos, o estabelecimento de um recuo pelo qual a loucura tornou-se, de forma absoluta, objeto de conhecimento para o olhar de um sujeito e a inserção da loucura em um jogo de valores morais em que ela pode ser reconhecida ou não como característica propriamente humana.

Para Foucault, com esse esforço, nasceram as formas e as estruturas que se tornarão e permanecem sendo as bases da psicologia moderna. Será sobre essas formas de liberação e essas estruturas de proteção que a cultura moderna experimentará sua relação com a loucura: mediante a reunião, em um mesmo estabelecimento asilar, das formas de percepção cotidiana e imediata dos loucos e dessas estruturas de proteção, o pensamento moderno fundiu duas experiências pelas quais, na época clássica, de um lado, designavam-se os loucos como diferença inassimilável e, de outro, se lhes negava qualquer direito de individuação ou manifestação. Assim, essa fusão não apenas estabelecerá para o louco o benefício do tratamento médico, mas tornará possível, também, a formação do conceito de doença mental. E isso não tanto pelo fato de ter erguido a estrutura institucional em que esse tratamento terá lugar, mas, sim, por haver transportado para o interior da consciência, unificando-a, uma experiência que se dividia outrora entre o discurso filosófico - para o qual a possibilidade do homem tornar-se louco já era uma evidência interna do pensamento -, o conhecimento médico – que procurava classificar a loucura mediante categorias ideais – e uma percepção social que, com um mesmo gesto, designava e apartava de si o perigo da loucura na prática do internamento – que era apenas uma forma de exterioridade isolada pela clausura.

Doravante, a loucura não será mais uma ameaça do além, nem o tema de uma objeção cética à aquisição da certeza pelo pensamento. Ela tornou-se objeto para uma consciência que, em um único ato interno, a conhece e a domina. Mas, nesse ato, que poderia parecer apenas uma captura – a essência da loucura caindo finalmente sob o olhar da ciência -, subsiste um jogo de inversões que faz da loucura e da consciência conteúdos

e condições da objetivação da doença mental e da possibilidade de constituição de toda e qualquer ciência do homem. Nele, a objetivação da doença mental também é um recuo pelo qual a consciência se protege da familiaridade da loucura e da razão que essa mesma objetivação trouxe novamente a público.

A fixação de uma nova maneira de não ser louco tornou-se, no período em que o fim do internamento deixou a loucura a descoberto, a condição para capturar sua verdade e subjugar-la. E essa nova maneira encontrada pelo pensamento para obter a certeza de não ser louco foi justamente a organização desse novo espaço asilar no qual se deu liberdade e proteção à loucura com a esperança de que ela mostre sua verdade e encontre sua cura. Mas, evidentemente, com isso, o pensamento moderno tornou-se presa de um movimento incessante que o arrasta da apreensão da loucura como objeto à alienação da liberdade do homem, isto é, daquilo que constitui a própria possibilidade do pensamento e, portanto, da consciência dessa alienação à possibilidade e à necessidade de constituir uma ciência cujo objeto não será a doença mental, mas o homem.

Segundo Foucault, o que se operou na ordem do pensamento mediante esse esforço se consolidará com os trabalhos de Pinel e de Tuke, nos quais o positivismo psiquiátrico e a ciência do homem emergirão pelo estabelecimento de uma nova relação entre a loucura e o olhar daqueles que se encarregarão, simultaneamente, de reconhecê-la, vigiá-la e julgá-la.

4. 4. A Desrazão esquecida

No momento em que o homem clássico experimentava a loucura, o que ele percebia era o advento do abismo, a abertura para o não-ser. Na modernidade, a experiência da loucura implicará a aquisição do conhecimento do próprio homem. Para uma reflexão sobre a história da ciência, essa constatação de Foucault implica uma mudança de atitude frente ao pressuposto de que o conhecimento mais recente é necessariamente mais objetivo e mais racional do que os saberes antigos. Entre essas duas formas de percepção, de acordo com a análise de Foucault, há uma mudança das formas de perceber e de pensar a loucura. Uma nova relação entre o homem e sua animalidade, uma nova relação entre o homem e as figuras que essa animalidade pode assumir sem que o primeiro possa nelas se

reconhecer, uma nova forma de conjurar a loucura e de proteger o homem contra a possibilidade sempre presente de se tornar louco. Com a sobreposição do espaço de exclusão e do espaço reservado ao tratamento médico dos dementes, a loucura se encontrará inteiramente oferecida ao olhar objetivo do conhecimento médico, mas isso não significa que finalmente se tenha capturado todos os seus segredos. Pelo contrário, nessa nova relação, a certeza de que um dia a ciência desvendará todos esses mistérios tornou-se um mecanismo de objetivação e de circunvalação do louco.

A partir da análise do papel que as obras filantrópicas e científicas de Samuel Tuke e Philippe Pinel exerceram nesses acontecimentos, Foucault chegou à conclusão de que, mais do que uma questão epistemológica, essa mudança de atitude que se operou na passagem do pensamento clássico para o moderno constituiu-se como uma redefinição dos valores éticos que regiam a relação do homem consigo mesmo, com sua verdade e com as diferenças que ele pode constatar em sua própria interioridade. A novidade mais relevante por elas introduzida na maneira de abordar a loucura foi a transformação do médico no personagem principal dos asilos reservados aos dementes que surgiram após a Revolução. De fato, assim como os historiadores tradicionais, Foucault admite que foi a partir disso que a psiquiatria surgiu como um projeto positivista de ciência e de cura da doença mental. Entretanto, para ele, nesse, apesar de terem sido os primeiros impulso para a transformação da medicina mental em um domínio autônomo de conhecimento, os processos de classificação das entidades patológicas e de terapia dos loucos que se engendraram mediante a organização dos projetos de Tuke e de Pinel não podem ser definidos como pertencentes ao trabalho propriamente médico. E isso parece ter se tornado motivo de um mal-estar que ainda não se desfez entre os psiquiatras. Segundo Foucault, eles esqueceram a razão pela qual as curas são bem ou mal sucedidas através dessa prática inaugurada por Pinel e Tuke. Ou melhor, eles não podem aceitar que é à sua autoridade moral sobre os doentes – e não à eficácia de seu conhecimento – que se deve esse sucesso. Em decorrência disso, invertendo os princípios que, no início, regeram a organização dos hospitais psiquiátricos, eles transformaram a cura insólita do que se acreditava serem verdadeiras doenças em “verdadeiras curas de falsas doenças”.⁵⁰

⁵⁰ Cf. *op. cit.* p. 528.

Sob o ponto de vista da análise arqueológica, as obras de Tuke e Pinel não ilustram apenas a convergência de uma nova filantropia e de uma nova racionalidade no pensamento médico como fator decisivo para o nascimento da psiquiatria. Elas constituem, cada uma de uma maneira própria, soluções políticas para determinados conflitos que, na Inglaterra e na França, respectivamente, foram suscitados pela desestruturação da prática do Internamento. No primeiro caso, tratava-se de uma resistência ao *Settlement Act*, por parte da sociedade dos Quacres, visando a tomar o controle da política de assistência social e de beneficência médica de seus associados. No segundo, tratava-se de rever os internamentos por demência para desmascarar aqueles que se escondiam da justiça revolucionária sob o disfarce da doença: Pinel foi o primeiro médico a ser nomeado para trabalhar na prisão de *Bicêtre*; não para tratar dos dementes aí internados, mas, por ser reconhecidamente experimentado no reconhecimento das diversas formas da demência, para fazer essa revisão. Os biógrafos que o transformaram no filantropo libertador dos alienados insistem, no entanto, que ele se opôs ao Terror ao proteger muitos perseguidos políticos nas celas dessa instituição.

Em ambos os casos, os acontecimentos foram envolvidos, através das narrações historiográficas, em uma nuvem de lendas e mistificações que, mesmo assim, constituem, para a nossa época, imagens da experiência pela qual já se percebia a loucura com olhos bem diferentes daqueles que a excluíam e jogavam-na no espaço homogeneizador do Hospital Geral. O asilo criado por Tuke, assim como a prática inaugurada por Pinel em *Bicêtre* e, mais tarde, na *Salpêtrière*, deram continuidade aos princípios legados por todo o trabalho anteriormente desenvolvido no período de Doublet a Cabanis.

Baseado no postulado de que nenhuma loucura abole totalmente a razão, o tratamento do louco que se praticou nos **Retiros** dos Quacres visava a liberar a parte da razão não afetada, mediante o isolamento do paciente das causas deflagradoras da doença. Ora, seguindo as teorias do vitalismo surgidas ao longo do século XVIII, Tuke estava convicto de que essas causas eram as diversas formas de afastamento do homem da natureza e a substituição da vida ordenada, moralizada e saudável que esta proporciona pela vida caótica, imoral e insalubre produzida pelo progresso das civilizações. Assim, Tuke estabeleceu um regime fundado, ao mesmo tempo, na moral e na hierarquia da família, nos preceitos de sua religião, na imagem ideal de uma natureza regulada pela

razão e pela moral e, também, nos princípios de uma sociedade organizada idealmente segundo os valores da burguesia, sem, entretanto, as atribuições da vida moderna. Contudo, diferentemente do que se fazia nas instituições anteriores, aí não se procurará abrir os olhos do doente para liberá-lo da cegueira que o impediria de reconhecer a verdade. Agora, acredita-se que, durante a enfermidade, a razão permanece adormecida – e, por isso mesmo, protegida de qualquer ameaça -. O tratamento consistirá, portanto, na inserção do doente em uma dialética pela qual a loucura será considerada como alienação, isto é, como um estado em que a razão, enquanto moralidade e enquanto saúde, se esquivava, respectivamente, do espírito e do corpo, mas permanece em ambos como natureza; instalada em um “meio” onde ela possa reencontrar a ordem natural e normal de uma sociedade que, ainda não corrompida pela história, está mais próxima da natureza e, ao mesmo tempo, mais próxima da pureza moral, a loucura deverá se desalienar, isto é, despertar para aquilo que ela é de fato – razão adormecida – e, assim, suprimir-se como tal para permanecer somente como razão.

Com Pinel, o hospital psiquiátrico também assumirá, daqui por diante, o caráter de uma instituição voltada para o tratamento médico dos loucos. Da mesma forma, os fundamentos sobre os quais ele se erguerá eram, inicialmente, os postulados da medicina do século XVIII. Entre o projeto de Pinel e o de Tuke, havia uma diferença que não pode deixar de ser lembrada. Enquanto o Retiro dos Quacres era basicamente uma forma de segregação para impedir o contato de seus habitantes e funcionários com pessoas de outras orientações religiosas, o asilo projetado por Pinel só admitirá a religião em suas dependências na medida em que ela puder ser utilizada como “medicamento”. No entanto, essa diferença é apenas aparente, pois, ainda que os Retiros de Tuke estivessem fortemente ligados aos princípios de sua seita, o papel que estes exerciam no regime dessas instituições era essencialmente “terapêutico”; a religião, em ambos os casos, servia tanto como natureza quanto como lei na dialética pela qual a loucura deveria se reconhecer como tal e, com isso, encontrar sua cura. Como natureza, pois o hábito de sua prática torna os princípios morais que a regem em norma de comportamento para o sujeito. Como lei, pois a culpabilidade e o remorso que essa prática incute nas pessoas transformam-se, com o tempo, em admissão da falta cometida e castigo aplicado pela consciência a si mesma.

É aí que reside a originalidade desses dois projetos em relação ao que se passava na Idade Clássica. Com a reorganização do espaço do internamento segundo a identificação da moral burguesa com a ordem natural, eles transferiram para a saúde os princípios que regem originariamente a forma de organização da sociedade burguesa, isto é, a relação contratual e a subordinação dos parceiros à hierarquia da família. Nesse novo espaço asilar, portanto, não se fará mais a experiência de uma Desrazão que assombra por possuir poderes desconhecidos, místicos ou desumanos, mas a experiência de uma alienação considerada como desarranjo do espírito, assim como a doença será considerada como desarranjo do corpo. Desarranjo que se caracteriza sobretudo pela infração das cláusulas do contrato do sujeito com a sociedade e pela sua revolta contra a hierarquia familiar. Em vista disso, tudo o que outrora se inscrevia na prática do internamento clássico como mecanismo de correção dos insensatos e de supressão de sua cegueira, deixará de ser forma de desvelamento da verdade para se transformar em estratégia terapêutica. O **trabalho**, o **olhar**, o **silêncio** e o **reconhecimento pelo espelho** e mesmo as **coerções físicas** que outrora deveriam levar os insensatos a perceberem o erro pelo qual tinham enveredado e a, assim, retornarem ao imediato onde reina a verdade, serão, doravante, utilizados, juntamente com a **liberdade** e o **sistema judiciário** que foram acrescentados ao regime dos novos asilos, para regular as atividades do paciente segundo o ritmo das estações, subordiná-lo a um exame contínuo dos traços de seu comportamento que possam denunciar sua loucura, humilhar a presunção de suas convicções desvairadas, suscitar nele o sentimento de vergonha no momento em que se vê obrigado a reconhecer a insensatez dessas convicções, despojá-lo do aparato que outrora o investia – reprimindo-o, mas o protegendo também – no papel do animal violento e furioso para expô-lo a uma situação em que ele mesmo se torne responsável pelas recompensas e pelos castigos que merecer segundo suas atitudes e, finalmente, torná-lo vigia, juiz e carrasco de si mesmo por meio de uma justiça estrita e imediata aplicada todos os dias no interior dos asilos pelos seus funcionários e diretores até o momento em que se atingir a cura, isto é, o reconhecimento da culpa e a subordinação do paciente à ordem da moral idealmente constituída pelo regime asilar.

A liberação dos alienados por Pinel e Tuke aparece, portanto, sob o crivo da análise arqueológica, como um mito; mas um mito que vale como a própria experiência

moderna da loucura. Isso porque a liberdade que se concederá aos loucos, nesses novos asilos, não será mais do que a mesma alienação do que outrora pertencia aos insensatos sob a forma de animalidade, violência, furor, paixão, fanatismo religioso, isto é, de tudo o que, de certo modo, estava no limite de sua soberania em relação ao governo de si mesmo, aos seus erros, juízos e contradições. Abandonado, agora, a uma liberdade vazia em que sua animalidade, sua fúria, sua linguagem e seus gestos já estão dominados de antemão pelas ameaças de coerção que não desapareceram do novo internamento, só lhe restará entregar-se à condição de objeto ou, no máximo, à autoridade de um tutor.

Da mesma forma, a aquisição da objetividade científica da doença mental é, para a análise de Foucault, uma lenda; mas, também, o resultado de um esquecimento que, afetando os psiquiatras, levou-os a elaborar uma teoria para enquadrar as curas inexplicáveis dos alienados nos postulados do positivismo. Ora, o procedimento e a finalidade das “terapias” inauguradas por Pinel e Tuke eram uma maneira de por ordem em uma comunidade artificialmente constituída na qual cada membro deveria agir conforme sua posição na hierarquia familiar que a sustentava. O momento da cura, portanto, não era a revelação e a dissolução daquilo que a loucura pode conter de afecções ou sintomas orgânicos, mas aquele em que o louco se reconhece como tal, se sente humilhado, punido, arrependido e disposto a se enquadrar nos traços e no papel do tipo social que cabe a ele nessa comunidade e nos quais ele reconhece sua verdade.

Nessa comunidade, o médico foi introduzido para organizar esses procedimentos e executá-los, ao mesmo tempo, como juiz e como pai. O saber que ele carrega consigo e que o distingue não era a razão de sua presença nessas instituições, mas o disfarce com o qual se recobriu a autoridade na qual ele foi investido e de cuja atuação iria depender a recuperação da sanidade mental dos internos. O que parecia tão natural a Tuke e a Pinel quanto a aplicação dos banhos frios o era para os médicos que procuravam com ela distender e esfria as fibras. Como exemplo de que essa era uma opinião corrente no final do século XVIII, Foucault evoca a concepção de Kant segundo a qual, para se obter a cura dos alienados, se deveria nomear um “filósofo” – isto é, um homem renomado por seu saber e sua autoridade moral - como diretor dos hospícios. Com o passar do tempo, fixou-se a prática de designar médicos para essa função. O que levou os pacientes a atribuírem sua recuperação à própria pessoa sob a autoridade de quem eles estão,

confundindo, assim, o conhecimento de que ela dispõe e um certo poder obscuro que a faz aparecer como uma espécie de taumaturgo.

No exercício dessa função, os médicos são obrigados a estabelecer uma relação de autoridade a subordinado com os doentes, de tal forma que estes são reduzidos à condição de crianças. Não exatamente como acontecia na Idade Clássica, através do decreto de interdição, mas, sim, no desenrolar de sua convivência diária, das palavras com as quais eles tinham que exortá-los, do olhar com o qual eles os vigiavam, os compensavam ou os censuravam, do silêncio com o qual os humilhavam e, enfim, das sanções que tinham de lhes aplicar. Mas, a razão dessa prática foi esquecida e os médicos passaram a acreditar que sua presença aí se devia à eficácia científica de seu *métier*.

Assim, por não poderem aceitar a importância de sua atuação nessas instituições sob a perspectiva de seus pacientes, em uma época em que a medicina mental estava adquirindo o estatuto de ciência positiva, esses médicos acabaram por misturar o conceito de loucura derivado da medicina e aquele oriundo da consciência crítica:

“No fim do século XIX, e no pensamento dos contemporâneos de Babinski, encontra-se este precioso postulado que ainda nenhuma medicina havia ousado formular: que a loucura, no fundo, é apenas loucura.”⁵¹

Nos movimentos que constituíram esse esquecimento, tudo convergirá para o aparecimento da psicanálise. A formulação conceitual de Hegel sobre a inalienável presença da razão no espírito dos loucos, assim como a dócil entrega da histérica de Charcot às demonstrações acadêmicas do psiquiatra, se inscrevem entre esses movimentos pelos quais a medicina submeteu os alienados a um estatuto de menoridade e inculuiu-lhes o medo como recurso para despojá-los de seus impulsos. Diferentemente do que se passava na Idade Clássica, o assujeitamento que assim se efetivou não se dará a partir do exterior, mediante a expedição de um decreto jurídico, nem na exterioridade de uma segregação intramuros. Ele se arraigará na própria relação ambigualmente sentimental e formal que, a partir da inauguração do asilo psiquiátrico, se tornará o instrumento maior da patologia mental e da desalienação psíquica. Mais significativo ainda, ele se estabelecerá de uma vez por todas no interior da própria consciência do alienado, de tal forma que nenhuma prisão além de seu remorso será mais exigida para coagir seus impulsos.

A nosso ver, as análises de Foucault sugerem que, desde o episódio lendário do encontro de Pinel e Couthon, quando se denunciou, na pessoa deste agente da Revolução, o perigo da domesticação humana e se anunciou o futuro promissor desse conhecimento que estava prestes a liberar a loucura para a sua verdade e a sua supressão, a confissão e o arrependimento já eram utilizadas como técnicas da psiquiatria, como podem testemunhar todas as narrações sobre os primeiros doze furiosos dos quais se conta que Pinel retirou as correntes. Mas aquela sobreposição da consciência analítica e da consciência crítica operada pela solução que o positivismo deu ao impasse criado pelas inexplicáveis curas operadas pela taumaturgia médica foi o que parece ter finalmente determinado o aparecimento da situação psicanalítica:

“E é nesta medida que toda psiquiatria do século XIX converge realmente para Freud, o primeiro que aceitou em sua seriedade a realidade do par médico-doente, que não consentiu deles separar os olhares nem sua busca, que não procurou mascará-la em uma teoria psiquiátrica precariamente harmonizada ao resto do conhecimento médico; o primeiro que seguiu em todo rigor suas conseqüências.”⁵²

E, no entanto, a emergência da psicanálise não é apenas a continuação de todo esse processo. Ela foi, de certo modo, uma ruptura com os projetos de Pinel e Tuke. Ao levar a sério os valores terapêuticos que se encerram, na experiência moderna, na relação do médico e do paciente, Freud liberou o alienado das estruturas que ainda o coagiam no interior do hospício psiquiátrico, isto é, da obrigatoriedade do trabalho, do olhar vigilante e do reconhecimento pelo espelho. Na verdade, porém, estas estruturas só desapareceram fisicamente. Sabe-se que Freud foi o responsável pela reintrodução do direito de expressão dos alienados no processo terapêutico, mas, aos olhos de Foucault, a palavra pronunciada por eles, nessa relação, não terá réplica senão no silêncio do psicanalista, em seu julgamento e no castigo com o qual ele não deixará de ferir seus pacientes. Além disso, ela se tornará cúmplice de sua própria alienação na medida em que revestirá o olhar vigilante do médico com todos os poderes que outrora circulavam na organização moral do hospício e sustentavam a autoridade de seus diretores.

⁵¹ Op. cit.; p. 529.

⁵² Op. cit.; p. 529.

Acima de tudo, o mais importante na análise dessas rupturas e continuidades parciais é a constatação de que o aparecimento da Psicanálise representa, talvez, o acontecimento mais importante e mais recente de uma experiência que começou a se constituir no final do século XVIII e da qual o traço mais relevante é o esquecimento da Desrazão, ou melhor, o seu isolamento em uma região do saber que a reflexão filosófica e a ciência contemporâneas não levam muito a sério quando se trata de dissecar os fundamentos de nossas certezas, isto é, a literatura e a arte de modo geral. Não é por acaso que, depois de Pinel e Tuke, o que o discurso do desatino clássico manifestava como violência, profanação, blasfêmia e libertinagem, será reduzido a uma dialética dos instintos e dos valores da família na qual será forçoso decodificar o atentado contra a autoridade paterna. Por outro lado, a análise foucauldiana parece abrir para o pensamento contemporâneo a necessidade de se retomar a problematização que, na Idade Clássica, se fazia em torno do confronto entre a Razão e a Desrazão. Parece-nos que aí se encontra a razão de sua intervenção no debate sobre o impasse da antropologia contemporânea:

“Desde o fim do século XVIII, a vida da desrazão só se manifesta na fulguração de obras como a de Hölderlin, de Nerval, de Nietzsche ou de Artaud, - indefinidamente irredutíveis a essas alienações que curam, resistente por sua própria força a esse gigantesco aprisionamento moral, que se tem o hábito de chamar, por antifrase sem dúvida, a liberação dos alienados por Pinel e Tuke.”⁵³

⁵³ Op. cit.; p. 530.

4. 5. A Antropologia moderna e a objetivação da liberdade

Em sua descrição da experiência da loucura que teve lugar na sociedade renascentista, Foucault tinha em vista os acontecimentos que fizeram aparecer o que nossa época passou a experimentar como insólito no comportamento individual. Ele acreditava que esses acontecimentos solicitaram ao pensamento moderno um exame da loucura enquanto fato de civilização. Assim, ele esperava que a loucura fosse retomada como uma fonte positiva de valores da cultura. Na passagem da Renascença à Idade Clássica, o estatuto da loucura na Europa foi profundamente alterado. Quais são os acontecimentos pelos quais pode-se constatar essa mudança e compreender seu sentido na história? Teria sido essa alteração que acabou por fazer nascer a experiência da loucura no presente. Nos arquivos administrativos das cidades européias, nos dossiês dos leprosários e hospitais, como, também, nos das igrejas e paróquias, Foucault encontrou os registros de alguns fenômenos que lhe permitiram a compreensão dos estatutos da loucura e dos loucos na Renascença.

Embora profundamente diferentes daqueles encontrados na doutrina cristã da Idade Média, esses estatutos desapareceram rapidamente em meados do século XVII. Segundo aqueles registros, centenas de leprosários tinham sido construídos em toda a Europa desde a Alta Idade Média até a Renascença. Uma imensa fortuna fundiária surgiu, pois, a partir de uma ameaça que atemorizou todo o mundo ocidental. Mas, no fim da Idade Média, a lepra deixou de ser uma epidemia e os leprosos desapareceram da paisagem social. Consequentemente, os leprosários ficaram vazios. Apesar do contentamento geral que trouxe, esse acontecimento perturbou, de certa forma, os reinos europeus, que foram obrigados a promover inúmeras reformas na jurisdição, administração e organização dos antigos leprosários. O problema econômico era apenas uma parte das preocupações e do sentido dados pela Renascença a esses locais.

Durante o período em que eles foram destinados a abrigar os leprosos, sua função não era o tratamento da doença mas a exclusão dos doentes. Havia um peso simbólico no ato de arrancar os infectados à comunidade. A exclusão devia “curar”. Entretanto, o tratamento não se traduzia por uma atenção do saber médico à natureza positiva da doença. A lepra não era “coisa médica”. A condição do leproso havia sido investida com uma

grande quantidade de significações concernentes ao indivíduo, aos que se encarregavam de sua exclusão e à humanidade. Supunha-se que a ira e a bondade divinas encarnavam-se nos doentes. Suas chagas vinham de Deus que, mediante elas, queria lembrar aos homens que, sem humilhação e arrependimento, ninguém veria a remissão de seus pecados. O gesto de exclusão era, ao mesmo tempo, reconhecimento da onipotência divina e a garantia de salvação do leproso. Com esse mesmo ato, a comunidade procurava purificar-se. O leproso era a testemunha e o objeto de uma expiação. Toda esta profusão de sentidos permaneceu por muito tempo associada aos leprosários, estendendo-se aos asilos, hospitais e prisões após o desaparecimento da lepra.

Após os portadores de doenças venéreas, os loucos assumiram o papel e o lugar dos leprosos, nos mesmos locais em que, outrora, estes eram excluídos do espaço social e encerrados em um mundo à parte. Para Foucault, o Grande Enclausuramento, que, no curso da Idade Clássica, aprisionou toda uma população de tipos sujeitos à censura moral, foi o fenômeno pelo qual se produziu um novo arranjo dos métodos e dos fins daquelas instituições. No seu interior proceder-se-á a uma nova síntese dos valores morais concedidos à pobreza e à caridade. Aí se consolidará uma estigmatização dos loucos para a qual a época moderna também dará sua contribuição. Um enclausuramento mais rigoroso e eficaz do que a instalação dos hospícios é o que a Modernidade conseguirá ao encerrar no interior da consciência, mediante os conceitos e as práticas da psiquiatria e da psicanálise, as figuras, os fantasmas, os monstros, os medos, em resumo, os horrores que outrora assombravam os leprosários e os hospitais gerais.

Foucault encontrou na pintura de Jérôme Bosch a expressão de uma das formas da experiência renascentista da loucura. No que concerne aos objetos neles assinalados, os quadros de Bosch parecem registrar os gestos de banimento público e ilustrar a ironia dos filósofos humanistas, como Erasmo, contra a loucura. Contudo, segundo Foucault, as imagens falavam de outras coisas que não aquelas aludidas pelas palavras.

Do ponto de vista da própria psiquiatria, a internalização psicológica da loucura no curso da história não pode ser percebida. Ainda hoje os psiquiatras pensam a loucura enquanto fenômeno exclusivamente patológico. Paradoxalmente, o diagnóstico do psiquiatra é sempre o resultado de um exame rigoroso onde são expostos os modos de inserção social

do paciente, a evolução de sua vida afetiva e também as condições orgânicas de sua saúde. Isso indica a possibilidade de se descobrir na atividade psiquiátrica os signos de que a loucura não é redutível à doença mental.

Retomando o quadro histórico no qual a loucura, por um breve instante, na Renascença, brilhou para a cultura ocidental como metáfora de um medo que se expandiu por toda parte, parece-nos que esse temor foi, para Foucault, o centro de uma profusão de acontecimentos que, embora distintos, se sobrepuseram para constituírem uma mesma experiência. São acontecimentos colocados na ordem de certas práticas sociais, como o embarque obrigatório dos loucos nas *Stultifera Naviculae*, as famosas barcas que cruzavam os rios da Europa enchendo a paisagem e a imaginação sociais com personagens familiares, retirados das comunidades, mas tornados estrangeiros, loucos. São, também, acontecimentos situados nas ordens da pintura e da literatura onde a reflexão tomou a loucura enquanto saber e não como o inverso da razão nem enquanto pura e simples tortuosidade produzida pelo delírio.

As práticas sociais na Renascença deslocaram a loucura em relação à situação que esta ocupava nos tratados éticos-teológicos da Idade Média, como o de Hugo de S. Vitor, onde a demência tinha lugar, ao lado da prudência, na série das virtudes e dos vícios que governam a alma humana. Em um único movimento, a aparecimento da Dança Macabra e a ritualização dos banimentos dos loucos são tomados por Foucault enquanto prefigurações do que, em nossa época, seria a forma de exclusão da loucura do espaço social. No entanto, para a chegada do dia em que, com um só golpe, cassou-se o direito da loucura a um discurso razoável e confiou-se-lha a um conhecimento médico, teriam sido necessárias numerosas transformações no curso da história.

Nesse movimento descrito por Foucault, as imagens, o delírio, as perturbações da linguagem, em resumo, os fenômenos que, hoje, pertencem ao domínio da psiquiatria e que se apresentam, em cada indivíduo, sob a forma de um quadro psicológico, de fato, povoavam, na Renascença, antes a paisagem do que o inconsciente.

Em História da loucura, a exigência apresentada por Foucault ao pensamento contemporâneo, no que diz respeito a uma reflexão sobre a ética, é a de ultrapassar o círculo antropológico dentro do qual se deu a objetivação da verdade e da liberdade do homem.

Esta exigência está implícita no modo de se apresentar a *démarche* histórica da formação do saber psiquiátrico. Ela atravessa a escritura pela qual Foucault descreve as experiências da loucura. As obras de Pinel e de Tucke, por exemplo, não são, para ele, a conclusão da busca da estrutura essencial da loucura. Elas são os acontecimentos onde se experimentam os sintomas da reestruturação de um desequilíbrio que já se encontrava na experiência clássica da loucura. Nesta experiência, a razão havia cassado os direitos cívicos da loucura, sem lhe retirar, contudo, sua relação com a liberdade.

Na experiência moderna, a supressão da liberdade se encontrará na própria essência da loucura, será a verdade desta última ou, antes, a verdade do homem enquanto alienado de sua própria verdade. Para Foucault, era preciso fazer uma análise descritiva dessa reestruturação da experiência clássica da loucura para se compreender as significações da abordagem da loucura pelo pensamento moderno. Ora, o que aconteceu na experiência clássica da loucura? Na Idade Clássica, a liberdade daqueles que foram embastilhados foi o fundamento constitutivo da verdade da loucura. Tanto nas práticas quanto nos conceitos, as marcas da loucura eram extensões dos signos da liberdade, ou melhor, da libertinagem, o exagero no uso da liberdade. A loucura era um domínio tão vasto e diverso que compreendia, desde os abusos da paixão, até o paroxismo da lógica do delírio.

No interior das instituições de internamento, os presos podiam escapar ao julgamento na medida em que não se podia lhes atribuir razão nem vontade próprias. Apesar disso, a liberdade estava sempre no horizonte da loucura, uma vez que o insensato se via desatrelado do homem bem pensante justamente “por ter escolhido” não ter mais controle sobre sua vontade e sua razão. No século XIX, acreditou-se que Pinel concedera a liberdade aos loucos por ele ter sido encarregado pela Assembléia Constituinte de separar uns dos outros, nas prisões, os doentes mentais e os criminosos.

Ele teria, além disso, descoberto uma forma de cura para esses doentes, a qual consistia simplesmente em pô-los em liberdade. Conta-se, segundo Foucault, que Pinel, contrariamente à vontade dos altos dirigentes da Assembléia, decidiu libertar alguns doentes que se encontravam isolados dos outros por serem ou violentos ou incapazes do menor cuidado com suas próprias existências. Foucault tomou esta anedota como um

signo a mais de que era da liberdade que se tratava por ocasião da instituição da psiquiatria. O gesto de Pinel se inscreve na economia da experiência clássica da loucura. Experiência na qual a liberdade era sempre suposta em tudo o que se falava, em tudo o que se fazia e em tudo o que se pensava sobre a loucura. Isso apesar de o conhecimento daquela época não ter conseguido isolar a loucura enquanto entidade mórbida tal como as outras.

É neste sentido que a loucura tinha uma relação com a verdade: as palavras e os gestos daqueles que, na Idade Clássica, tornaram-se loucos só tiveram lugar enquanto **erros**, quer dizer, enquanto faltas morais e enquanto não-verdades. Não havia qualquer interesse para o conhecimento da loucura, na ocasião em que se observava alguém agindo como louco, saber se ele fingia ou não. Involuntária ou não, a renúncia à verdade era o próprio gesto de passar à loucura. Da mesma forma, o parentesco do louco com o libertino e com o criminoso não vem de uma contradição do pensamento médico da época. Aí se trata de uma lógica cerrada pela qual a plenitude da correspondência entre o ser e a verdade tornavam intoleráveis as palavras e os gestos que abriam lacunas no plano comum do pensamento e do mundo. Entretanto, essa lógica trazia consigo um desequilíbrio. Ela pertencia a uma experiência, isto é, a uma conjunção de modos de percepção, de formas de conceptualização e de certas práticas pelas quais o mundo era organizado, as palavras e o pensamento eram articulados e as possibilidades de decisão eram previamente desenhadas.

O pensamento clássico organizou um amplo espaço no qual esta poderia se manifestar mediante gestos e palavras. Nesse espaço onde a loucura se constituirá, posteriormente, como entidade patológica, a liberdade era não apenas uma exigência moral, mas, também, uma condição para a formação de um conhecimento positivo sobre essa entidade. Entre as práticas, a percepção e os conceitos, a exigência de liberdade, enquanto faculdade da alma, circulava bastante regularmente para que alguém pudesse contestar a justeza da inserção do louco no mundo do internamento. Mundo que concernia ao mal e a sua punição, à libertinagem e à imoralidade, à penitência e à correção.

Para Foucault, na Idade Clássica, a idéia de liberdade estava implicada na própria noção de loucura. É isso que se pode ver desde que se vise os limites do campo onde se

estendem os domínios do insensato. Foucault observa que a transformação, operada por Descartes, da imaginação em erro acabou por criar a loucura. Desde a observação ordinária até a conceptualização, tinha existido um espaço de liberdade onde o sujeito poderia jogar com o ser e o não-ser, a verdade e a ilusão. Antes de ele cair na loucura, pôde-se ouvi-lo falando de si mesmo, utilizando sua própria linguagem para constituir a si mesmo como louco. A liberdade era constitutiva do louco: passar da verdade à ilusão era uma escolha livre do sujeito. Paradoxalmente, essa escolha derivava da obsessão da pesquisa pela verdade e do cuidado obstinado com a coerência do juízo.

Poder-se-ia contestar a análise de Foucault pela lembrança de que o Internamento era uma recusa da liberdade enquanto dado fundamental da existência do louco. Isso não somente por causa da submissão de sua vontade pela prisão, mas, principalmente, porque o internamento concernia às pessoas das quais a vontade e o juízo eram supostamente inexistentes ou suprimidos.

Entretanto, para Foucault, o Internamento era um mundo onde a liberdade habitava de pleno direito. Quando o insensato era nele introduzido, ele tinha acabado de perder os negócios dos quais a liberdade o havia encarregado: ele tinha sido liberado, portanto, de suas responsabilidades. Todavia, o que o conduzira a esse mundo, aos olhos do pensamento da Idade Clássica, não fora uma natureza já destinada a tornar-se louca. Uma moralidade havia organizado o mundo do Internamento. Uma moralidade onde o mal seria antes o resultado de uma falta do que uma essência ou uma força. O Internamento era o meio pelo qual, com a punição, visava-se a penitência e a correção do sujeito, quer dizer, a sua reconversão à verdade. Mesmo na experiência médica, a loucura clássica pertence a um jogo da liberdade com a verdade.

Teria havido, segundo Foucault, uma abordagem médica da loucura onde se tentou estabelecer uma forma de comunicação com os insensatos para buscar as causas de suas loucuras. Nessa tentativa, a medicina desenvolveu uma linguagem plena de um “mundo misto compreendendo as imagens corporais e os mitos orgânicos”⁵⁴. Nesse mundo, a medicina clássica encontrou um “meio ambiente” propício à passagem da razão à

⁵⁴ Cf. Foucault, M.; *Histoire de la folie*; p. 352.

insensatez no qual a razão se arrisca incessantemente fazendo múltiplas trocas com as paixões, a imaginação e a sensibilidade.

Na Idade Clássica, fazia-se forçosamente a constatação da liberdade na constituição da existência da loucura. Entretanto, a própria loucura não chegou a ser objetivada pela ciência daquela época. Por que? Porque, no momento em que o médico tentava diferenciar, nos indivíduos por ela atingidos, a loucura como doença mental, a liberdade que a tinha produzido, isto é o gesto autônomo de passar da sensatez à insensatez, acabara de se apagar. Em seu lugar tudo o que se podia encontrar eram “mecanismos do corpo, encadeamento dos fantasmas, necessidades do delírio...”⁵⁵.

Ver-se-á que, com o esforço de Pinel e de Tucke para liberar a loucura e desalienar o louco, a liberdade dos insensatos, apenas entrevista na Idade Clássica, será objetivamente apreendida no século XIX. Antes do aparecimento da psiquiatria, a liberdade dos loucos se encontrava em um ponto virtual, quase imperceptível, que demarcava a tênue distancia entre o razoável e o irrazoável. Foucault afirma que, nessa obstinação e precariedade da liberdade, se encontram a condição e a contradição da loucura clássica. Supunha-se que, na origem de sua loucura, o indivíduo abandonava-se à sua liberdade, isto é, punha-se a dar livre curso às suas fantasias. Haveria, em seguida, um instante a partir do qual o jogo de substituição da verdade pela ilusão tornava-se irreversível e onde a liberdade se via “engajada”, constrangida e reduzida..., sufocada da pela loucura.

A Idade Clássica podia opor a loucura à verdade, mas ela não podia dizer qual era a verdade da loucura. Para chegar a tanto, a época moderna teve que operar um deslocamento do papel da liberdade nos jogos entre a razão e a não-razão. Na Idade Clássica, a verdade sobre o louco enquanto tal só era possível sob a condição de que sua doença transbordasse do quadro dos determinismos, dos mecanismos e das necessidades do corpo, bem como da lógica do delírio. Na medida em que o louco era alguém que tinha renunciado à verdade, ele jamais poderia cair prisioneiro de “sua verdade”. É por isso que os conceitos clássicos da loucura, enquanto entidade mórbida, parecem um tanto

⁵⁵ Idem.

frouxos face aos que, em nossa época, expressam uma objetivação cerrada dos fenômenos da psicopatologia. Passava-se facilmente da observação do crime à condenação do fingimento, quando se tratava de distinguir os sintomas e as causas da loucura: a medicina clássica procurava objetivar, nas faltas morais, nos erros da percepção e do entendimento, na transgressão da lei, a verdade da não-verdade que constituía o ser da loucura.

Concedendo que a operação realizada por Pinel e Tucke concerne ao aparecimento da possibilidade de se tomar a loucura enquanto objeto de um conhecimento positivo, Foucault sustenta, mediante a descrição de uma série de acontecimentos mais ou menos contemporâneos ao nascimento “oficial” da psiquiatria, que o trabalho realizado pelo médico e o moralista benfeitores dos doentes mentais constitui apenas uma parte de uma *démarche* pertencente a todo o pensamento ocidental; a qual consiste na reunião dos pólos transcendental e empírico do sujeito.

Ora, essa operação, sobretudo epistemológica, em que ela consiste, na verdade? Ela foi uma reestruturação do conceito de liberdade. Mais ainda, foi a própria objetivação do conceito outrora irreduzível, mesmo em Kant, a qualquer outra coisa que não a vontade. A reestruturação do conceito de liberdade no curso da constituição do saber psiquiátrico foi caracterizada sobretudo pela transformação da relação da loucura com o ser e com a verdade, tal como ela existira na Idade Clássica. No diagnóstico da loucura, na época anterior a Pinel, a emergência de sua verdade era a manifestação do nada ou, antes, do vazio do nada que constitui o conteúdo do erro.

No século XIX, não se tratará mais da ausência do ser nem da inexistência da verdade. O louco não será mais uma ilusão viva: ele ganhará um conteúdo positivo. Entretanto, esse conteúdo não diz respeito a uma desordem do mundo, ele pertence exclusivamente ao homem. Ao mesmo tempo, a loucura do século XIX guardará alguma coisa de comum com a loucura clássica. A espessura que ela ganhará também será um não-ser. Outrora, o louco era estrangeiro em relação ao Ser. Agora, ele será **alienado**, quer dizer, estrangeiro em relação a si mesmo. Antes, ele podia jogar com a verdade durante o momento em que escapava à “sua verdade”. Doravante, a verdade da loucura pertencerá à verdade do homem. O sujeito clássico era livre por não ser prisioneiro de sua própria

verdade. O sujeito moderno aspira a tornar-se livre da verdade que pertence ao seu próprio ser. Nele, a liberdade é, antes de tudo, um horizonte.

Eis aí uma curiosa mudança: essa do conceito de liberdade, no século XIX. Com efeito, para Foucault, o deslocamento da noção de liberdade do campo das relações do homem com o Ser para o do campo de suas relações consigo mesmo também se insere na experiência clássica. Ela é menos o aparecimento de um novo saber do que a continuação dessa experiência. Não é necessário, contudo, desprezar o acontecimento que permitiu a objetivação da loucura em um determinado domínio do conhecimento moderno. A obra de Pinel e a de Tucke deram uma espessura à liberdade, exigida, outrora, na constatação da loucura, mas nunca isolada na vida dos loucos. Agora, a liberdade terá, na vida dos homens, seu quadro real, onde se poderá distinguir o conteúdo da loucura.

A apreensão do conceito de liberdade passou a se dar agora mediante a percepção do homem em sua vida cotidiana, no conjunto dos fatos que fazem da vida individual uma banalidade e não mais uma ocasião para a constatação da imperfeição humana frente ao divino. Ao invés de se pensá-la como uma idéia insólita, apreendem-se, doravante, os pontos reais onde a liberdade se situa. Suas determinações concretas foram encontradas no desejo e na vontade, no determinismo e na responsabilidade, no automático e no espontâneo. Mas isso só foi possível a partir da inserção do homem em um espaço mais fechado do que aquele do Internamento clássico. Trata-se de uma liberdade que não pode mais escapar à observação do médico nem da do filósofo. Estes personagens fizeram uma sorte de cartografia da liberdade e dos determinismos que a negam.

A partir de agora, o louco é inteiramente inocente, mas isso às custas de ter perdido inteiramente o domínio de seus atos. Por isso mesmo, ele é, ao mesmo tempo, culpado, já que os atos que denunciam sua loucura derivam dos pontos de exaltação de sua liberdade. A ambigüidade da experiência clássica da loucura tornou-se uma contradição interna ao objeto da pesquisa médica moderna. Nessa pesquisa não se mistura mais o louco e o criminoso. Entretanto, existem “loucuras criminosas”, onde a culpabilidade é inerente à própria doença, como são os casos das degenerescências, da paralisia geral e da histeria. O louco moderno pode ter sua liberdade, ela é a própria condição do aparecimento objetivo de sua doença. Mas é uma liberdade da qual ele não pode fazer uso, uma vez que ela lhe é atribuída por força das contradições da selvageria de seus desejos. É ao médico, agora, que

competete dirigir sua vontade, porque somente ele pode compreender a verdade na qual o louco se fechou. Outrora o louco podia conhecer as faltas; agora ele constitui com suas faltas uma só coisa:

“Na reflexão sobre a loucura, e até na análise médica que aí se faz, a questão será, não o erro e o não-ser, mas a liberdade em suas determinações reais: o desejo e o querer, o determinismo e a responsabilidade, o automático e o espontâneo. De Esquirol a Janet, como de Reil a Freud ou de Tuke a Jackson, a loucura do século XIX, incansavelmente, narrará as peripécias da liberdade.”⁵⁶

⁵⁶ Op. cit.; p. 534.

Capítulo IV



A descoberta da Antropologia como uma nova forma cultural

1. A filosofia e as formas fundamentais da existência

Entre a publicação do artigo sobre Binswanger e a de As palavras e as coisas, passaram-se aproximadamente dez anos. Ambos são discursos pelos quais Foucault interferiu nos debates entre a filosofia e a psicanálise. Apesar das diferenças de enfoque e extensão, esses trabalhos têm em comum ao menos uma problemática: compreender como o ser se oferece a uma existência singular, histórica e concreta e, ao mesmo tempo, compreender o homem enquanto ponto de partida de uma ontologia. Naquele artigo, Foucault percebeu que, tanto em Husserl quanto em Freud, as estruturas da imaginação e da linguagem parecem não poder se ajustar entre elas.

No primeiro texto, Foucault tomou as Investigações lógicas e A interpretação dos sonhos como os dois esforços mais radicais do homem contemporâneo para compreender e dominar a consciência. Afastando-se da concepção da verdade enquanto adequação da representação ao ser, esses esforços procuraram compreender o ser e o pensamento a partir de algumas dimensões da existência humana, como a linguagem e a imaginação. Segundo Foucault, utilizando o método fenomenológico, Husserl tentava mostrar como a linguagem e a imaginação têm suas origens nas experiências vividas de cada indivíduo. Nisso ele procurava se opor à tradição cartesiana onde, segundo o próprio Husserl, o paradigma absoluto do conhecimento é a matemática. Por sua vez, Freud introduziu na reflexão filosófica a embaraçante questão do inconsciente não apenas enquanto fundamento do saber e princípio da conduta em vigília, mas, também, como a própria realidade, em última instância, do homem enquanto sujeito.

Para Foucault, esses esforços fazem parte de uma série de acontecimentos pelos quais a vida concreta dos indivíduos foi inserida nas preocupações do saber moderno com relação às dimensões psicológica, política, econômica e social da existência humana. Foucault compreendeu que Binswanger encontrou a solução para o problema do estatuto e do valor das significações humanas tal como ele foi proposto nos célebres livros de Husserl e Freud em 1900. Ele ficou claramente atraído pelas análises em que Binswanger apresenta as maneiras pelas quais as imagens oníricas despertam as significações da vigília. A

matéria dessas análises foi colhida na prática clínica, o que não significa que a *dasein*-análise seja uma simples aplicação do método fenomenológico à psicanálise. O trabalho de Binswanger não se ocupa com o sonho e a existência, mas com a existência tal como ela se mostra para si mesma e tal como ela aparece no sonho enquanto antecipação significativa.

Aí, a partir de uma das dimensões da existência humana menos inseridas no mundo, surgiu uma forma de analisar o seu conteúdo real, dele apreender as formas, sem, com isso, supor que elas derivem de uma essência *a priori*:

“O privilégio significativo concedido por Binswanger ao onírico é de uma dupla importância. Ele define o encaminhamento (*démarche*) concreto da análise em direção às formas fundamentais da existência: a análise do sonho não se esgotará ao nível de uma hermenêutica dos símbolos, mas, a partir de uma interpretação exterior, que ainda é da ordem do deciframento, ela poderá, sem ter que se esquivar em uma filosofia, chegar à compreensão das estruturas fundamentais.”¹

Ora, esse tipo de iniciativa, consistente em filosofar através da análise das formas fundamentais da existência humana, se deve justamente à inversão de perspectiva operada por Kant na reflexão das relações entre a finitude e o infinito. Por ocasião da defesa de seu doutorado de Estado, Foucault apresentou como tese complementar um estudo e uma tradução da Antropologia do ponto de vista pragmático, de Kant. Não se deve menosprezar a importância desse trabalho complementar na formulação dos conceitos e na articulação dos acontecimentos de História da loucura e, mais tarde, na concepção de uma arqueologia das ciências humanas, tal como esta surgiu em As Palavras e as Coisas. A análise feita por Foucault continua inédita, mas podemos ter acesso a ela nos arquivos do *Centre Michel Foucault*; seu estudo, mesmo como uma comparação superficial da Antropologia e da História da loucura, é suficiente para se perceber o quanto esta é afetada por aquela. Daí provavelmente Foucault retirou o termo **arqueologia**.²

¹ FOUCAULT, M.; *Introduction*, in *Dits et écrits I*, p. 67.

² O professor Carlos Rubens de Souza Costa, da Universidade do Amazonas, está desenvolvendo uma pesquisa em que justamente se faz a demonstração dessa tese.

Cf. também o livro de Mariapaola Fimiani: FOUCAULT ET KANT CRITIQUE CLINIQUE ÉTHIQUE; tradução francesa de Nadine Le Lirzin; Paris/Montreal : L'Harmattan, 1998.

O livro de Kant é um manual destinado a popularizar o conhecimento sistemático que se pode ter do homem. Assim, ele ensina que, como toda ciência, a antropologia tem por fim contribuir para o progresso da cultura, isto é, fornecer aos homens conhecimentos que lhes permitam “fazer uso do mundo”³.

Além disso, essa ciência tem por objeto aquele que, no mundo, é o mais importante para a realização desse fim. Por isso, ela seria, entre as ciências, aquela que deve ser mais apropriadamente chamada de conhecimento do mundo. Para Kant, existem dois modos possíveis de se fazer uma antropologia: de um lado, pesquisando-se aquilo que a natureza fez do homem; de outro, procurando-se saber o que o homem fez de si mesmo enquanto ser livre. No primeiro caso, toda especulação sobre as causas naturais das representações humanas se faz à cegas e nos deixa como simples espectadores dessas representações, já que não se dispunha (na época de Kant) de um conhecimento dos nervos e das fibras do cérebro. No segundo caso, conhecimento das representações que os homens fazem deles mesmos comporta um conhecimento do homem enquanto cidadão do mundo, portanto, um conhecimento que nos obriga a “entrar no jogo”. De um lado, a **antropologia fisiológica** nos permitiria compreender o homem como uma coisa tal como os animais, vegetais e minerais, mas não como sujeito livre. De outro, a **antropologia prática** pretende compreender o homem como sujeito livre, o que comporta uma dificuldade devida a que a liberdade é algo que só pode ser conhecido mediante uma apercepção pura, e não mediante uma intuição.⁴

Ao tomar o homem como cidadão do mundo, a antropologia kantiana se propõe a investigar a natureza humana tanto a partir das nossas formas de examinar o nosso próprio espírito quanto a partir das nossas observações sobre os outros. O exame das afecções que temos de nós mesmos produz uma dupla concepção do Eu: como sujeito, na ordem discursiva, e como objeto apreendido pela percepção. Essa duplicidade do Eu é inteiramente contrária à compreensão, de um ponto de vista prático, da natureza humana. Ela permite apenas um conhecimento do homem enquanto fenômeno. Assim como o entendimento, a experiência supõe a unidade do sujeito. Mas, quando se trata da

³ Cf. KANT, Emmanuel; *Anthropologie du point de vue pragmatique*; trad. Michel Foucault; Paris : Vrin, 1991, p. 11.

⁴ Cf. idem.

observação do próprio Eu, caímos na ilusão de uma dupla existência de nossa subjetividade. A antropologia prática procura apreender a natureza humana não como fenômeno, mas em si mesma. Porém ela entende que esse conhecimento só é possível mediante a consciência de si, a qual não é apenas a atividade de representar a si mesmo como sujeito preceptivo e pensante, idêntico a si mesmo no tempo e no espaço, a despeito das modificações de sua memória e dos princípios que se admite: ela é um ato do sujeito determinante, em cada julgamento:

“O conhecimento de si mesmo em sua natureza, tal como se é em si, não pode ser adquirido por uma experiência interna e não sai de um conhecimento natural do homem; mas é somente a consciência de sua liberdade, à qual ele acede pelo imperativo categórico, logo pela razão prática.”⁵

É preciso notar que Kant reporta os fundamentos da antropologia à experiência, isto é à observação dos homens, bem como à veracidade e à verossimilhança dos caracteres dos homens descritos nos documentos aos quais ela recorre para definir o conceito de natureza humana. Entretanto, ele reconhece que a própria natureza humana impõe dificuldades importantes para acedermos a tais fundamentos. Assim, seu esforço se constitui como uma projeção sistemática dessa ciência, de um ponto de vista pragmático, a fim de que seu desenvolvimento seja favorecido e acelerado. Portanto, em Kant, a idéia de uma natureza humana provém, antes de tudo, da observação das ações pelas quais os homens forjam determinados modos de se conduzir pelos quais eles criam e atingem determinados fins.

A observação dessas práticas, mediante o recurso à história, as biografias, o teatro e os romances (para Kant, a antropologia não possui fontes, mas recursos), na medida em que obedece, sem sair do “modo popular”, a uma certa sistematização, nos permite compreender os traços fundamentais da natureza humana, tais como eles aparecem nos atos pelos quais os homens procuram assumir o controle de suas próprias condutas. Assim, essa observação também abrange o exame da faculdade do conhecimento, não pela análise de seus elementos fisiológicos, mas pela análise de nosso poder de representação

⁵ KANT, I.; *Anthropologie*; trad. M. Foucault : Vrin; p.173[variantes].

tal como a consciência individual o percebe mediante uma reflexão sobre os sentidos externos e o sentido interno que constituem essa faculdade.

O que é mais notável no poder de representação dos homens, segundo Kant, é a capacidade de ter consciência do Eu. Essa capacidade lhes confere uma personalidade, o que, em relação aos outros seres vivos, constitui uma dignidade superior. Ora, essa dignidade diz respeito sobretudo à vida prática. No homem, as formas de conhecimento são justamente submetidas ao governo do Eu. O Eu é como que uma instância jurídica que visa a impor ao julgamento dos outros a preeminência de seus próprios valores lógicos, estéticos e morais. Ele sempre acompanha tanto a sensibilidade quanto o entendimento. Isso implica, por uma parte, que a sensibilidade, embora tendo o caráter de passividade das sensações, não constitui, no espírito, uma pura falta: ela é a parte do conhecimento realizada pela receptividade das percepções e que funda a experiência interna.

Além disso, a posse do Eu pelo entendimento faz dessa faculdade não apenas a parte ativa do espírito, mas, principalmente, assegura o trabalho do conhecimento; o qual consiste na associação da sensibilidade e do entendimento bem como na atividade de ligar e separar umas das outras as representações do espírito.

Do ponto de vista prático, as relações entre a sensibilidade e o entendimento implicam uma certa hierarquia. Nessas relações se colocam em jogo tanto a veracidade do conhecimento quanto a justeza dos princípios admitidos e a legitimidade das ações realizadas em vista dos objetivos adequados a esses princípios:

“O que existe de passivo na sensibilidade do qual nós não podemos, contudo, nos desembaraçar, está, a dizer a verdade, na origem de todo o mal que dela se diz. A perfeição interior do homem consiste nisto: que ele tem em seu poder o uso de todas as faculdades para o submeter à sua livre vontade. Ora, para fazê-lo, é requisitado que o entendimento comande, sem enfraquecer contudo a sensibilidade (que nela mesma é uma massa popular já que ela não pensa); porque sem ela, não pode haver matéria que possa ser elaborada para o uso do entendimento legislador.”⁶

Além de ser concebida como uma obra que funda um novo campo para a reflexão filosófica, esse livro de Kant é importante para a formulação das idéias que Foucault

apresentou em História da loucura pois, mediante a reestruturação da maneira clássica de fundamentar o acesso do pensamento à verdade, ele introduz a sanidade do entendimento humano como critério de legitimidade do conhecimento. Em Descartes, segundo Foucault, a partilha entre a razão e a loucura correspondia à inelutável dissociação da sensatez e da insensatez, da razão e da desrazão. O problema da legitimidade do conhecimento consistia em explicar como um ser finito podia ter acesso ao conhecimento de um mundo infinito. Para Descartes, a relação de causalidade entre os seres externos e o pensamento é o que explica a adequação entre as representações e o mundo. Para ele, a loucura, enquanto forma de pensar, não possui qualquer positividade⁷.

No texto de Kant, a formação do conhecimento não depende apenas da maneira pela qual o sujeito é afetado pelo objeto, mas, também, da maneira pela qual o sujeito representa o objeto. Assim, conhecer o entendimento não é conhecer as regras pelas quais a natureza dirige os homens, mas, sim, as regras que o próprio homem faz para organizar suas maneiras de pensar e conduzir seu próprio comportamento. Nesse sentido, o conhecimento da verdade, o problema da razão pela qual se deve obediência às leis, assim como o do fim que se pode dar às nossas ações implicam o conhecimento da faculdade de conhecer, dos enganos e das ilusões aos quais ela está sujeita, de suas deficiências e de suas perturbações, dos órgãos que a constituem (os sentidos externos como meios de percepção dos objetos exteriores ao sujeito e a alma enquanto órgão do sentido interno, isto é, como faculdade de percepção das impressões do espírito sobre si mesmo) e, principalmente, do modo pelo qual o sujeito faz uso dessa faculdade :

“Um entendimento justo, um juízo experimentado (*exercé*), uma razão profunda constituem toda a amplitude da faculdade intelectual de conhecer, na medida sobretudo em que ela é considerada como aptidão a animar a prática, quer dizer a se propor fins.”⁸

Toda uma multiplicidade de formas culturais servirá de recurso para o levantamento exaustivo dos modos pelos quais o homem dispõe, no sentido prático, de sua faculdade de conhecer. Até a época moderna, segundo Foucault, a filosofia não havia se

⁶ Op. cit.; p.29.

⁷ Cf. Foucault; Histoire de la folie; p. 58.

⁸ Kant; op. cit.; p.69.

preocupado com a formulação de um conhecimento tão minucioso do homem quanto o que veio a ser formulado pelas ciências humanas. A literatura e o teatro desde a Antigüidade, a confissão na Idade Média, as cortes de amor na Renascença e os salões, na Idade Clássica, teriam sido as formas pelas quais se exerceu a preocupação com o exame de si na cultura ocidental até o fim do século XVIII⁹.

Com o advento da obra de Kant, elas se reuniram na antropologia prática no sentido que Kant deu a esta idéia, isto é, a de um saber sobre o poder que os homens têm de produzir representações deles mesmos e do mundo, de julgar sobre a conveniência de seus atos e de estabelecer fins para suas ações.

Ora, a reunião de todo o conhecimento possível sobre o homem, de um ponto de vista prático, deve se justificar, segundo Kant, pela contribuição que ele pode aportar ao progresso da humanidade. Uma tal contribuição pode ser dada mediante a formulação de uma idéia de uma constituição civil cosmopolita como fim racionalmente proposto pela humanidade e como determinação da natureza à espécie humana. Entretanto, embora, para Kant, essa inclinação para o progresso esteja inscrita na natureza humana e seja expressa nas diversas leis que ordenam a vida social, ela se fundamenta essencialmente na liberdade individual.

Assim, a contribuição mais relevante que uma antropologia prática pode oferecer ao progresso da humanidade é a proposição das linhas gerais de uma maneira de pensar que se oponha ao egoísmo (o pluralismo), sem, com isso, negar o impulso fundamental do primeiro ao desenvolvimento de um princípio moral universalmente válido. Segundo Kant, a tendência a nos considerarmos e a nos comportarmos como se encerrássemos o mundo em nosso próprio Eu nos impede de assegurar a certeza de nossos julgamentos. Deste modo, ela nos conduz a não dispor de qualquer critério para estabelecer com exatidão os conceitos de verdade, gosto e dever, pelos quais se definem os três domínios sobre os quais nossos egoísmos procuram se impor. É preciso, portanto, a liberdade, principalmente a de imprensa, para que tenhamos um meio de confirmar, mediante o julgamento dos outros, as nossas próprias opiniões.

⁹ Cf. FOUCAULT, *Philosophie et psychologie* (entrevista com Alain Badiou). In *Dits et Écrits*, pp. 438-448.

Ora, é mediante um artifício da própria natureza que somos levados a escapar de nossa tendência ao egoísmo. Fingindo renunciar às nossas opiniões e pretensões pessoais, aparentando uma certa modéstia, procuramos, de fato, fazer com que os outros reconheçam o alto valor que nós mesmos acreditamos possuir. Disso decorrem todos os jogos que, em sociedade, dão lugar às cerimônias de consideração mútua, de reserva, de desinteresse e de cortesia. É verdade que esses jogos de aparência não enganam ninguém, mas, por um lado, o seu uso prolongado introduz esses maneirismos nos homens e, por outro, nos incita a “enganar o que nos engana”, isto é a agir segundo as leis da virtude e não apenas segundo as convenções sociais¹⁰.

Para compreender o significado dessa pretensão a agir segundo as leis da virtude, que decorre mesmo da convivência em sociedade, precisamos nos reportar à análise kantiana do poder de nossas faculdades de conhecimento e das relações que elas mantêm entre si. Do ponto de vista prático, essas faculdades estão sujeitas a uma série de imperfeições. Em primeiro lugar, o campo de nossas representações obscuras é maior do que o campo daquelas das quais nós temos plena consciência. Na medida que nossas ilusões são produzidas pelas intuições sensíveis e pela imaginação, podemos nos acreditar capazes de jogar com elas, mas o que acontece de fato é que, com muito mais frequência, nós somos enganados por essas representações mesmo quando o entendimento as esclarece. Assim, por exemplo, no primeiro caso, usamos vários artifícios para encobrir aquilo que, no amor sexual, não decorre da determinação de assegurar o bem do outro, mas do desejo de obter um prazer pessoal. Aí, o pudor exige da imaginação um imenso esforço para evitar, ao mesmo tempo, o cinismo e o purismo.

Para ilustrar o segundo caso, Kant nos dá como exemplo o cuidado em se estabelecer previamente o lugar onde se deve enterrar o corpo após a morte. Aí, é evidente que tal cuidado não se deve à prevenção contra a umidade ou o frio, mas à importância que cada um dá a si mesmo. Ainda que sejam obscuras, as representações da imaginação exercem um peso considerável na formação de nossos julgamentos, mesmo que estes devam ser corrigidos ulteriormente. A prova disso é que não podemos nos impedir de julgar, mesmo provisoriamente, um homem pela sua aparência ou um texto por nos dar uma impressão de profundidade.

¹⁰ Cf. KANT; Op. cit.; pp. 18-19.

A determinação da possibilidade de um critério para a formação de um conceito de dever universalmente válido depende, portanto, do exame de nossas faculdades de conhecimento em relação ao estado de nossas representações. Segundo Kant, nesse nível, elas são ou passivas ou ativas. A sensibilidade, como receptividade das impressões externas e internas, é a parte passiva da faculdade de conhecer. O entendimento, na medida em que somente ele é capaz de atenção, abstração e reflexão, é a parte ativa. É o entendimento que determina a unidade e a ordem segundo as quais nossas representações aparecem em nosso espírito. Por isso não se pode acusar a sensibilidade de perturbar, de pretender governar nem de enganar o espírito. Ela apenas oferece a matéria com a qual este engendra representações, transformando-as em idéias e conceitos.

Entretanto, além dos sentidos externos, possuímos, segundo Kant, um sentido interno, isto é, uma faculdade por meio da qual tomamos consciência de certas afecções que nos são impressas no espírito pelo jogo de nosso próprio pensamento. O estudo dessa faculdade não caberia propriamente à antropologia, mas, sim, à psicologia, que, enquanto disciplina filosófica, acredita na existência de um órgão (a alma) no qual esta faculdade se situa. Porém, é evidente que a observação de uma tal faculdade permite o conhecimento do homem do ponto de vista prático justamente porque ela está sujeita às “doenças do espírito”, isto é, a tomar os fenômenos do senso interno por fenômenos exteriores.

Do ponto de vista prático, o estudo da sensibilidade (tanto os sentidos externos quanto o sentido interno) concerne aos modos pelos quais esta faculdade é intensificada ou enfraquecida. A razão é que as capacidades de apreensão, abstração e reflexão, que constituem a faculdade do entendimento, são estimuladas ou constringidas pelos movimentos de intensificação e enfraquecimento da sensibilidade. Assim, os objetos, as disposições e as pretensões do espírito são formulados segundo a intensidade das intuições, o poder da memória, a capacidade de prever, a criatividade e a pertinência da imaginação. Nesta perspectiva, a antropologia procura examinar, talvez com uma curiosidade mais ávida do que toda investigação anterior, as causas dos estímulos e dos obstáculos de nossas sensações, memória e imaginação.

O campo dessa nova pesquisa abrange agora os elementos que, na vida social, na arte, na literatura e na ciência agem sobre os indivíduos levando-os a se iludirem, se

entusiasmarem, se entristecerem ou se entediarem. Mas ele também abrange as práticas pelas quais os indivíduos procuram fugir à monotonia da existência e os fenômenos, tais como os sonhos, as inclinações, os desejos e as paixões, nos quais a natureza age sobre os homens estimulando-lhes ou impedindo-lhes a formação de fins para suas ações.

Se o entendimento é passível aos estímulos da sensibilidade, os fins aos quais ele se propõe bem como os modos para atingi-los são previamente formulados mediante a razão, que age segundo seus próprios princípios e não segundo os impulsos naturais ou os usos e costumes sociais. O uso prático da razão constitui a finalidade e o objeto da sabedoria, mas cabe a cada um, mesmo ao homem mais rude, formular por si mesmo a idéia do uso de sua própria razão segundo as leis morais.

O entendimento, no sentido estrito, comporta três faculdades. A formulação de conceitos conformes ao conhecimento do objeto se deve ao entendimento. A formulação de conceitos adequados aos fins estabelecidos pelo pensamento concerne ao juízo. Já a razão é

“o poder de deduzir do geral o particular e, por consequência, de representar este último segundo princípios e na medida em que ele é necessário.”¹¹

Pode-se julgar os homens segundo o modo pelo qual eles são dotados dessas faculdades e segundo os usos que eles fazem delas. E o que é mais interessante, isso pode ser feito a partir da observação dos homens que dispõem de um entendimento “são”, como, também, a partir da observação dos homens acometidos pelas “doenças mentais”.

Ora, um entendimento “são” é aquele que convém para o uso quotidiano. Ele deve ser capaz de formular os seus conceitos com exatidão e suficiência para o conhecimento e conformes aos fins que ele deseja atingir. Um entendimento dotado de razão é aquele que tem o poder de julgar e de agir por sua própria conta. O uso quotidiano do entendimento pode se dar no domínio dos negócios institucionais, por exemplo, nas questões de Estado ou nas da disciplina clerical. Nesse caso, o exercício autônomo da razão pelos subordinados não é conveniente aos fins propostos pelos dirigentes ou aos fins da ordem social, embora a faculdade do entendimento seja requisitada para a compreensão

¹¹ KANT, E.; op. cit.; p. 70.

dos princípios a serem observados durante a ação. Mas ele pode, e deve, se dar também no domínio das questões morais, embora os homens sejam inclinados a se submeterem passivamente aos regulamentos estabelecidos pelas autoridades políticas e religiosas.

A perfeição do entendimento requer aprendizagem, no que concerne à capacidade de compreender as regras de formação dos conceitos. Mas, no que diz respeito ao juízo e à razão, ela requer apenas o próprio exercício do pensamento. Na medida em que o entendimento está sujeito à incapacidade e ao erro, ele pode incorrer na “especulação” (*spéculation*), isto é, no uso da razão fora de seus fins últimos, e na “loucura racionadora” (*folie raisonnante*), ou seja, seguir os princípios pela forma do pensamento, servindo-se, contudo, de meios que são, quanto ao objeto e ao fim, contrários à própria razão.

Da mesma forma, o entendimento pode ser dotado de acuidade e de sutileza, o que lhe permite notar, com mais exatidão e mais riqueza de nuances do que o entendimento comum, as semelhanças e as diferenças de seus objetos. Mas tudo o que pretende o entendimento “são” é apenas o que é necessário, de modo que a acuidade e a perspicácia representam, para ele, apenas luxo intelectual.

Se o uso prático da razão exige que os homens se apoiem no seu próprio entendimento e não nos hábitos e regulamentos estabelecidos, cada um pode, segundo Kant, recorrer às três máximas seguintes para tornar-se responsável pelos seus próprios julgamentos e ações morais : 1) pensar por si mesmo; 2) pensar-se (na comunicação com os homens) no lugar do outro; 3) pensar sempre de acordo consigo mesmo.

O filão da antropologia prática parece inesgotável. Sua exploração não se limitou ao domínio da filosofia, mas, como é de conhecimento público, estendeu-se de tal modo que foi necessário a invenção de novas formas culturais para o exame de todas as riquezas que ele oferece. Mas nem a criação das chamadas ciências humanas foi suficiente para tanto. No domínio das artes plásticas, diversos movimentos surgiram a partir da descoberta do mundo interior do homem como um mundo ainda inexplorado de representações, linguagens e relações simbólicas. Assim, por exemplo, o expressionismo, o surrealismo, o cubismo, bem como as pesquisas sobre as formas regionalistas de expressões artísticas. O mesmo pode-se perceber nos campo do teatro e da dança.

As ciências humanas se propuseram a conhecer a verdade que esse mundo esconde. Para tanto estipularam diversas maneiras de aceder a ele e expuseram-nos, através de recursos mais ou menos formais, os resultados de suas investigações. Entre essas ciências, a psicologia parece ter pretendido expor, com mais exatidão do que as demais, os caracteres da natureza humana. Ela se apoiou na medicina, na fisiologia e na anatomia para tentar atingir seus objetivos. Mas, de todas as descobertas que ela realizou, a mais importante não provém desses domínios sujeitos à percepção empírica. O que constitui uma ironia, se considerarmos que o **inconsciente** foi o conceito que acrescentou mais valor objetivo a esse conhecimento.

Com a invenção do cinema, o mundo interior do homem revelou-se um tema atraente demais para que os realizadores ficassem indiferentes a ele. Centenas de filmes foram feitos para tornar visível um mundo que está essencialmente fora do alcance do olhar. Eles constituem um rico acervo do que se pôde descobrir, no mundo do inconsciente, daquilo que concerne aos fundamentos do conhecimento, às formas de construção dos valores estéticos e dos valores éticos. Pelo menos desde Fritz Lang, com M (O Vampiro de Düsseldorf), de 1934, até Ken Loach, com Family Life, de 1971, e Werner Schroeter, com Palermo oder Wolfsburg, de 1974, sem esquecer Psicose, de Alfred Hitchcock, de 1960, Freud, além da vida, de John Houston e o documentário de Myrian Chnaiderman, de 1994, Dizem que sou louco, o cinema explorou minuciosamente as questões em torno das quais, desde Kant, as sociedades modernas discutem para estabelecer o lugar do homem, enquanto portador de um mundo interior inaparente, no mundo social, na ordem legal do Estado, enquanto membro de uma comunidade, Etc.

Apesar de todas as iniciativas que reviraram as dimensões do mundo interior do homem, o saber que dele se retirou parece resistir a conformar-se a uma ciência, isto é, a um conjunto de conhecimentos objetivos, universais e necessários. Nessa perspectiva, a proposição de Foucault de examinar a história da psicologia não visava apenas a colocar em dúvida o estatuto científico dessa disciplina, de cuja precariedade nunca se fez segredo, mas a tornar evidente a ambigüidade dos critérios utilizados nas sociedades modernas para o reconhecimento das liberdades individuais e para o acesso das pessoas ao governo de si mesmas.

Uma anedota narrada por Kant ilustra, ao mesmo tempo, a confusão que nossa época fará sobre o estatuto da psicologia e a ambigüidade com que os juristas tratarão o homem enquanto ele é passível de ser atingido por uma doença mental. Trata-se de um caso em que um juiz se viu obrigado a enviar uma mulher ao hospício. Depois de se ver ameaçada de encarceramento por homicídio, ela cometera um novo crime, pretendendo, com isso, ser condenada à morte, pena, a seu ver, menos severa do que a prisão. Para o juiz, a tortuosidade desse raciocínio era a prova de sua loucura. O próprio Kant, por sua vez, viu na sentença de interdição a incapacidade não apenas da magistratura, mas, também, a da medicina judiciária, em determinar a sanidade mental dos criminosos¹².

No entender de Kant, a psicologia, assim como a antropologia, pertence ao domínio da filosofia. Ora, esta não pretende, a seu ver, alcançar, no plano do conhecimento empírico, o mesmo grau de objetividade da ciência, mas examinar as condições que permitem ao entendimento aceder à verdade. Se, a seu ver, a psicologia ainda é um domínio da filosofia, é porque, primeiro, as causas das afecções mentais, ainda que estejam na natureza, se encontram além do alcance da experiência e, portanto, dos da medicina, da fisiologia e da anatomia.

Em segundo lugar, por doença mental, perturbação e deficiência do espírito, Kant entende não determinados fenômenos de ordem física, mas os desvios e as desordens da razão e mesmo uma ordem outra do entendimento que aquela correspondente aos fins propostos pela razão e aos limites da experiência. Em todo caso, ainda que suas causas sejam inacessíveis ao conhecimento empírico, a desrazão é, para Kant, uma positividade que, como a própria razão, consiste na unidade pela qual o entendimento sintetiza a multiplicidade de suas intuições.

Aparentemente, o tal juiz pensou de acordo com Kant e em desacordo consigo mesmo: se todo raciocínio que parte de premissas falsas e chega a falsas conclusões é um índice da loucura, então dever-se-ia enviar todos os criminosos ao hospício para serem tratados e não puni-los com a prisão. Do ponto de vista da Antropologia prática, os atos que transgridem as regras morais decorrem da má vontade e da corrupção dos princípios, isto

¹² KANT; op. cit.; p. 81.

é, de uma certa desordem do espírito que só pode ser percebida pela Faculdade de filosofia e não pela de medicina.

Para Kant, a pretensão a classificar a diversidade dessas doenças é algo temeroso. É prudente abster-se de uma tal tarefa, ainda que a existência do homem em sociedade exija a realização de pelo menos uma divisão geral das formas de desrazão. Temeroso porque o mundo das doenças mentais é essencialmente desordem, o que implica o necessário fracasso de toda tentativa de conceptualizar com exatidão os objetos aí situados. Além disso, a finalidade prática de uma tal classificação é assegurar a proteção da sociedade contra a ameaça de violência que, supostamente, os doentes mentais representam. Já na época de Kant, isso significava ter de enviá-los para hospitais especialmente preparados para esse fim.

Aceitar uma tal incumbência parece ter se revelado intolerável para a filosofia contemporânea. De certo modo, Kant chamou para si esse encargo por ter entendido que uma tal classificação permite a compreensão dos artifícios dos quais a própria natureza lança mão para induzir os homens a fazerem uso de sua razão como meio de aperfeiçoamento da espécie. Em um mundo no qual a ordem dos acontecimentos não pode ser conhecida de antemão, apenas uma idéia, fundada na consciência da liberdade, permite vislumbrar uma finalidade inteiramente de acordo com a razão nos atos dos indivíduos tomados em conjunto sob a noção de humanidade.

Essa idéia consiste na suposição de que a natureza depositou em cada indivíduo um germe que o impulsiona a pensar por sua própria conta, a interagir em uma comunidade de comunicação e a procurar ser coerente em todos os seus atos e pensamentos. Kant se mostra cético no que diz respeito à esperança de cura das doenças do espírito. Mas este mesmo ceticismo revela a confiança que ele próprio tem na razão como regra para a ordenação das condutas individuais segundo os fins que convém a cada um, em particular, e à humanidade em geral.

2. Tempos Modernos

Como foi dito antes, queremos considerar o primeiro dos grandes livros de Foucault como uma intervenção filosófico-política no presente. Consideramos, também, que o presente é constituído por um conjunto de práticas, instituições e formas culturais no seio das quais aquilo que somos, pensamos e fazemos tem suas condições históricas de possibilidade e suas formas de manifestação. Acreditamos que Foucault, para tecer a trama dos discursos que constituem História da loucura, retomou algumas das preocupações de Merleau-Ponty. Só isso bastaria para justificar nossa insistência na necessidade de se revisitar o autor de A Estrutura do Comportamento. Entretanto, parece-nos conveniente, para o presente trabalho, abordar essa vida filosófica a partir de algo que, em sua obra, animou o pensamento, impedindo-o de se cristalizar em um sistema, isto é, a partir do “problemático”.

O “problemático”, em Merleau-Ponty, mais do que as referências à sua obra que possamos, porventura, encontrar nos trabalhos de Foucault, nos permitirá entender o impasse em que a filosofia contemporânea parece se encontrar. Assim como as ciências ditas naturais, a filosofia, juntamente com a literatura e as ciências humanas, fazem parte de um conjunto de formas culturais que erigem, atualmente, a figura epistemológica do homem como uma espécie de torneira por onde passam necessariamente todos os valores da verdade, da justiça e da beleza. Insistimos em que a ligação de Foucault com Merleau-Ponty está enraizada na tentativa de desembaraçar o pensamento dessa torneira e de abrir, para ele, a possibilidade de encontrar novamente, no próprio ser, suas condições de possibilidade.

Aqui não poderemos, evidentemente, nos deter nas minúcias de cada livro de Merleau-Ponty. Uma coisa, no entanto, é preciso deixar fixada desde este momento: os especialistas em Merleau-Ponty são unânimes em considerar sua trajetória intelectual como uma passagem da fenomenologia para a ontologia. É claro que eles dizem isto

baseados em textos como a sua correspondência a M. Guérault, onde o próprio autor interpreta seus escritos como um percurso em direção ao fundamento da verdade¹³.

É difícil não ouvir, porém, nas palavras introdutórias de Foucault a Sonho e Existência, o eco desse manifesto merleau-pontyano. Esse eco, entretanto, será marcado pelos “desvios-de-leitura”, como diria Luís Orlandi¹⁴, que darão aos trabalhos de Foucault sua originalidade. Para chegarmos, pois, não à originalidade das obras desses filósofos, mas ao campo filosófico de seus discursos, procuramos sugerir, nos próximos comentários, o que neles permaneceu como “problemático”, isto é, como maneira filosófica de acolher as questões do pensamento.

Tratando da análise do problema da linguagem na obra de Merleau-Ponty, Orlandi nos oferece uma maneira de entrar no pensamento que aí se adensou; a qual nos permite percorrer toda a trajetória desse pensamento, tomando-a não como uma linha reta mas, sim, como uma via concêntrica onde as questões propostas como fios condutores das pesquisas não se dissolvem nas respostas que estas encontram. Elas voltam ao seu ponto de partida, depois de terem levado o pensamento até o ponto mais profundo possível de suas interrogações, para, então, reanimar o mistério que ainda existe em seu universo, malgrado o esforço feito para daí dissipar toda obscuridade.

*

* *

O bergsonismo, aos olhos de Merleau-Ponty, encontrou nas formas da expressão a via através da qual o espírito transforma a matéria, originariamente constituída como obstáculo, em instrumento para a realização de sua liberdade¹⁵. A experiência do verdadeiro é o que ocorre justamente no trabalho realizado pelo espírito ao longo deste

¹³ Cf. LEFORT, Claude; *ADVERTISEMENT*; In MERLEAU-PONTY, M., *La Prose du monde*; Paris : Gallimard, 1969. pp. I-XIV.

¹⁴ ORLANDI, Luís B. L.; *A Voz do Intervalo: Introdução ao estudo do problema da linguagem na obra de Merleau-Ponty*. – São Paulo : Ática, 1980. P. 13.

¹⁵ Cf. MERLEAU-PONTY, M.; *Éloge de la Philosophie*; In *Éloge de la philosophie et autres essais*; Paris : Gallimard, 1953 e 1960. Pp. 34-36.

percurso. Trata-se da constatação de que a verdade não reside no mundo, mas naquilo que dele é dito. Mas se trata, também, de reconhecer que o próprio mundo quer dizer alguma coisa. Enquanto experiência do verdadeiro, a expressão se considera como um caminhar do ser em direção ao exprimido. Por essa razão, o bergsonismo entendeu que essa experiência se projeta inevitavelmente sobre o passado para considerá-lo como uma fase de preparação do presente.

Isso é, de fato, uma ilusão e um anacronismo, mas é, também, aos olhos de Bergson, uma propriedade fundamental da verdade. O espírito tem necessidade de agir assim para se tornar completo e, além disso, mediante a transformação dos automatismos em formas de expressão de sua liberdade, ele se vê no direito de atribuir um sentido comum ao passado e ao presente. É por meio do exercício deste direito que o espírito deixa de “sobrevolar” as águas indivisas do ser para se atestar no corpo, no cérebro e na linguagem, corpo imaterial onde a consciência se encarna. Mesmo as análises de Bergson sobre as relações entre a liberdade e a necessidade, consideradas do ponto de vista da função expressiva da linguagem, foram animadas, assim, segundo Merleau-Ponty, pelo problemático. É justamente aí, para este último, que está o valor do bergsonismo:

“Essa troca entre o passado e o presente, a matéria e o espírito, o silêncio e a palavra, o mundo e nós, esta metamorfose de um no outro, com, em transparência, um brilho de verdade, é, em nossa opinião, muito mais que a famosa coincidência intuitiva, o melhor do bergsonismo”.¹⁶

Ainda comentando seu predecessor no *Collège de France*, Merleau-Ponty observa que, nos desvios e recuos de Bergson, na sua aproximação do catolicismo e em sua opção pelo judaísmo, alguns poderiam ver uma certa covardia. Ora, essa hesitação aparentada ao ceticismo é, para ele, na verdade, o resultado das exigências que essa filosofia faz a si mesma. Ela impõe determinadas condições para que a expressão filosófica seja uma experiência do verdadeiro que tenha lugar no mundo e seja reconhecida com tal tanto para quem se exprime quanto para aqueles aos quais a expressão se dirige. Quais são estas condições? - Em primeiro lugar, a filosofia deve se constituir a partir do mundo e, não, como uma relação direta do filósofo com a verdade. Em segundo lugar, ela não deve se conside-

¹⁶ *Idem.* p. 35-36.

rar com o direito de julgar o mundo, os outros e a história como se ela pudesse ver tudo isso a partir do alto e estivesse imune aos acontecimentos que ali ocorrem. Finalmente, o reconhecimento da verdade, embora seja um ato interior, não pode ser considerado como um ato solitário do mesmo modo que não pode ser subordinado a uma instância exterior, ou seja, não se deve supor uma instância última que seja o lugar da verdade.

Cabe considerar aqui a natureza dessas exigências. Elas dizem respeito ao fato de que o acesso à verdade está condicionado às nossas relações com os outros e aos liames que nos atrelam à história. Assim, elas podem ser consideradas sob o ponto de vista da lógica ou sob o da teoria do conhecimento, mas, neste instante da leitura merleau-pontyana do bergsonismo, elas são, antes de tudo, éticas. Na interpretação de Merleau-Ponty, a concepção de Bergson segundo a qual o homem não é uma “espécie” ou uma “coisa criada” e, sim, um “esforço criador” indica a crença desse filósofo em um compromisso, subjacente à história, de cada indivíduo com a criação da humanidade.

Assim se explicariam os gestos anticonservadores de Bergson no tocante aos direitos dos trabalhadores e à condição feminina. Do mesmo modo, sua não adesão ao catolicismo e sua repulsa ao nacional-socialismo foram por ele justificadas em função do pacto histórico que o ligava aos futuros perseguidos do regime nazista. Para ele, nem seu assentimento às verdades do cristianismo nem o conforto oferecido a ele pelo poder constituído em sua época

“Podiam prevalecer sobre o Deus que está escondido no sofrimento dos perseguidos.”¹⁷

Para alguns, a afirmação de que não há um “lugar da verdade” também pode parecer uma espécie de covardia, um artifício do filósofo para escapar ou para se arrepender dos engajamentos perigosos. Para Merleau-Ponty, entretanto, ocorre justamente o contrário. É verdade que a hesitação do filósofo faz com que ele pareça não se ajustar aos preceitos correntes. Mas, se ele recua, a razão é a constatação de que a empresa na qual se engajou foi, nos momentos seguintes, além daquilo que havia justificado seu começo.

A verdade, para ele, não pode ser tomada como um ídolo que justifique uma busca irrefreável e inescrupulosa. O mesmo vale para sua adesão aos compromissos com os ou-

tros e para consigo mesmo. Assim, há uma certa estranheza na filosofia proposta por Bergson, a qual consiste no fato de ela não poder estar em parte alguma, estando, porém, em toda parte. Ela é movida por uma certa rebeldia, mas, para não capitular, ela se recusa a ser agressiva. Por isso, sua presença é impalpável. Ela não cede, embora também nunca deixe de reconhecer os direitos dos outros e de se manter fiel à verdade:

“Uma vida filosófica não cessa de se revelar sobre estes três pontos cardinais. O enigma da filosofia (e a da expressão) é que algumas vezes a vida é a mesma diante de si, diante dos outros e diante da verdade. Estes momentos são os que a justificam. O filósofo só pode contar com eles.”¹⁸

*

* *

Não se pode dizer que o eixo pelo qual Foucault articulou suas investigações histórico-críticas a uma problematização da ética seja uma simples retomada destes preceitos que Merleau-Ponty encontrou na filosofia de Bergson. Contudo, parece-nos que a própria introdução por Foucault do neologismo “problematização” no vocabulário filosófico nos indica a situação do autor de História da loucura no “mesmo terreno” em que Merleau-Ponty desenvolveu a sua idéia do “problemático”.

Basta nos apoiarmos sobre uma de suas últimas entrevistas para compreendermos que Foucault insistiu em interpretar sua própria trajetória intelectual como uma análise da história do pensamento, na medida em que o pensamento tem relação com a verdade e na medida em que a verdade tem uma história. Ele procurou estabelecer uma distinção entre o tipo de trabalho que foi desenvolvido em seus livros e o que se convencionou chamar de história das representações e história dos comportamentos.

Essa distinção certamente marca o ponto de distanciamento entre Merleau-Ponty e Foucault, se considerarmos que este último desenvolveu um tipo de análise na qual o sujeito do pensamento é considerado como apenas uma entre as outras funções do discurso. Entretanto, o próprio Merleau-Ponty, através da análise dos paradoxos da filosofia de Bergson, não cessava de mostrar que o sujeito não pode ser considerado como

¹⁷ Idem. pp. 37..

uma realidade cristalizada no mundo e na história. Não foi ele quem frisou, melhor do que ninguém, o princípio do “movimento retrógrado da verdade” para mostrar como o bergsonismo nos ensinou que a idéia teleológica de progresso é incompatível com a ação criadora do homem?

Assim como Merleau-Ponty, Foucault entendeu que o filósofo não pode ser indiferente à verdade. Como Merleau-Ponty, ele entendeu que a verdade tem uma história e procurou ressaltar como este fato é a causa de um certo espanto entre os leitores, os historiadores, os políticos e até mesmo entre os filósofos. Em vista disso, Foucault recorreu a certos instrumentos metodológicos pelos quais seus trabalhos não viessem se somar àqueles nos quais a verdade é pensada como um objeto a ser descoberto, nem aos que, sob a inspiração da fenomenologia, pensam a verdade como um objeto a ser criado pelo discurso, mas viessem a contribuir para a problematização da verdade:

“Problematização não quer dizer representação de um objeto preexistente, muito menos criação pelo discurso de um objeto que não existe. É o conjunto das práticas discursivas ou não discursivas que faz entrar alguma coisa no jogo do verdadeiro e do falso e a se constituir como objeto para o pensamento (quer seja sob a forma da reflexão moral, do conhecimento científico, da análise política, Etc.).”¹⁹

Segundo Foucault, o que existe de comum entre todos os seus livros é esta idéia de problematização das relações do pensamento à verdade. Embora se possa dizer que História da loucura - ou mesmo Vigiar e Punir - tome esse problema tal como ele é posto na relação do indivíduo para com os Outros, como ponto de partida da investigação e que os dois últimos volumes da História da Sexualidade partem das preocupações dos indivíduos com o domínio de seus próprios desejos, isto é, com o problema tal como ele é posto por cada um para si mesmo, em ambos os casos, trata-se de responder à questão de como um saber se constitui historicamente como um experiência na qual a relação à verdade, a relação a si e a relação aos outros se integram mutuamente.

A questão do domínio de si foi mais explicitamente isolada nas duas últimas investigações de Foucault. No entanto, ele próprio afirma que, já em sua investigação sobre a

¹⁸ Idem. p. 38.

¹⁹ Cf. FOUCAULT, M.; *Le souci de la vérité*. In *Dits et écrits* IV. p. 670.

psiquiatria, procurou tornar evidente a preocupação com si mesmo na **experiência** da loucura que teve lugar no quadro da doença mental e das instituições asilares²⁰.

Levando a sério a idéia de experiência, Foucault a utiliza, via de regra, como o modo pelo qual as pessoas de uma determinada época e de uma determinada sociedade pensaram, perceberam determinado problema e reagiram em face do mesmo. Mas isso não significa que ele tenha procurado mostrar, gratuitamente, alguns “retratos” do passado. Nessa entrevista referida há pouco, ele volta a dizer que suas pesquisas começam sempre a partir dos termos em que os problemas se colocam atualmente.

O que está em jogo é a **verdade** que, no curso dos acontecimentos, tornou-se presente. Daí a noção de genealogia, que tem a desvantagem de não se submeter a uma intuição súbita e iluminadora do sentido geral dos acontecimentos e, também, a de exigir um trabalho lento e árduo para se estabelecer as relações entre os discursos e as práticas que constituem as experiências que hoje nos fazem pensar. Por que, então - devemos perguntar -, ele se preocupou com tantas minúcias? Em primeiro lugar, por acreditar que o papel de um intelectual é o de reinterrogar as evidências e sacudir os hábitos. Mas, além disso, porque esse papel consiste, ao seu ver, principalmente em procurar, através do saber desenvolvido pelo exercício do pensamento, isto é, pelas análises dos postulados que constituem nossas maneiras de pensar e agir, modificá-las tanto em si mesmo quanto nos outros. Não que ele tenha pretendido, com esse esforço, dizer o que os outros devem pensar e como eles devem agir, pois, como Bergson, e mais apoiado na história do que ele, Foucault compreendeu o perigo consistente na subordinação da vontade política dos outros à dos intelectuais.

Para ele, o papel político que cabe ao intelectual consiste em participar da formação de uma vontade política, ao lado de seus concidadãos, mediante o desenvolvimento daquelas problematizações. Se dermos crédito à leitura que Foucault faz de sua própria trajetória intelectual - e não vemos razão para não fazê-lo -, podemos considerar que esta trajetória atende aos critérios propostos por Merleau-Ponty como requisitos para a constituição da expressão filosófica.

²⁰ *Idem; ibidem.*

Não esqueçamos, além disso, que, ao associar suas pesquisas às preocupações que animaram a *Aufklärung*, Foucault atribuiu aos seus escritos o propósito de problematizar a relação do filósofo ao presente, ao modo de ser histórico e à constituição de nós mesmos como seres autônomos. O que dizer, então, de uma História da Sexualidade desenvolvida sobre o eixo da problematização da relação de si a si mesmo, à verdade e aos outros? O fato de sugerirmos aqui que Foucault caminhava sobre o mesmo terreno explorado anteriormente pela fenomenologia e, em particular, por Merleau-Ponty, não significa que queiramos negar a originalidade das pesquisas que trouxeram à luz o projeto, hoje largamente adotado por pensadores de diversas áreas do conhecimento, de uma investigação, ao mesmo tempo arqueológica e genealógica, que nos permita transformar as relações entre a liberdade, a verdade e o poder.

Pretendemos mostrar, de fato, que, apesar das modificações teóricas, metodológicas, temáticas e mesmo relativas aos recortes cronológicos de suas investigações, Foucault talvez sempre tenha querido problematizar a liberdade seja como um esforço do pensamento, seja como um signo de transcendência, mas, principalmente como uma experiência de si onde se decidem os rumos das relações do si com os outros e com o mundo. Para tanto, ele precisou afastar de si aquelas concepções onde o sujeito é pensado como uma constante histórica e aquelas em que o poder é pensado como uma estrutura eminentemente repressiva.

Ele precisou colocar o próprio sujeito no jogo do verdadeiro e do falso para poder rejeitar a idéia de que a loucura não é uma experiência ética, isto é, uma colocação de si mesmo diante do problema do domínio de si, de suas relações com o real e com os outros, mas uma doença. Acreditamos que foi esse trabalho que se realizou em História da Loucura e a ele é que chamamos de problematização da ética. Contestar a pretensão da psicologia a reduzir as formas da loucura às determinações da natureza foi uma tarefa necessária para o isolamento do problema de “o que fazer?” e de “o que esperar?” diante dos outros e do mundo que se colocou ao pensamento contemporâneo por ocasião da emergência do homem como questão filosófica.

Mas essa tarefa parece, aos próprios olhos de Foucault, não ter sido realizada como uma intervenção suficiente por si mesma no campo de discursividade da filosofia atual,

mas como a abertura para a formulação, em relação à Antropologia de um ponto de vista pragmático, de Kant, de novos termos para se pensar a dignidade humana. Cremos que se pode constatar nas análises de Foucault da “arte de viver” elaborada na Antigüidade grega e greco-romana, o mesmo tema das preocupações que Kant desenvolveu naquele livro, isto é, o do **caráter**, na medida em que este possa resultar de um trabalho semelhante ao do ferreiro, que forja suas criações. Kant teve ocasião de afirmar o seguinte sobre este tema:

“Do ponto de vista pragmático, a teoria geral, natural (não social), dos signos (*semiotica universalis*) se serve da palavra caráter em uma dupla concordância (acceptation): diz-se: um homem tem tal ou tal caráter (físico); e, de outra parte, ele tem caráter (caráter moral); o caráter existe e ele é único, ou então não existe. No primeiro sentido, trata-se de um signo de diferenciação do homem enquanto ser sensível ou natural; no segundo, trata-se de um signo distintivo do homem enquanto ser razoável dotado de liberdade. O homem de princípio, a propósito do qual se sabe com toda certeza o que se pode esperar, não de seu instinto, mas de sua vontade, tem caráter.”²¹

Na Antropologia, as características do ser humano foram analisadas por Kant segundo um jogo travado entre as inclinações e o entendimento cujo objetivo é a determinação de qual dos dois deve ter o controle sobre o indivíduo, sobre o casal, sobre o povo, sobre a raça ou sobre a espécie. Do resultado desse jogo depende a conquista ou a perda da liberdade. De todo modo, são as inclinações que reinam, mas é o entendimento que deve governar²², se considerarmos as disposições naturais pelo menos como um meio de conservar a espécie.

Ademais, se levarmos em conta que os homens se distinguem dos outros seres naturais por suas disposições técnicas, pragmáticas e morais, que os caracterizam como seres capazes de razão, podemos pensar, com Kant, que a natureza estabeleceu um plano para a espécie humana que não se reduz a conservar a espécie, mas que se apresenta, além disso, como um aperfeiçoamento do homem pelo progresso da cultura. Ora, na medida em que considera que, por sua própria natureza, o destino do homem reside no progresso

²¹ KANT, E.; *Anthropologie du point de vue pragmatique*. P. 135.

²² Idem. p. 151.

contínuo em direção ao melhor, Kant nos apresenta o paradoxo sob o qual a dupla disposição natural do homem transforma o progresso da cultura em um problema moral.

O homem pode fazer de si mesmo um animal racional e é este caráter de inteligibilidade que faz dele um ser BOM por natureza. Por outro lado, mesmo no curso dos processos pelos quais ele forma uma sociedade na qual ele se cultiva, se torna civilizado e se moraliza, o homem não pode escapar do meio pelo qual a natureza pretendeu fazer com que ele tirasse de sua própria razão - de sua consciência de ter uma vontade livre - o fim que ele deve perseguir para realizar o seu aperfeiçoamento.

Esse instrumento é a discórdia, isto é a oposição entre os indivíduos nascida de suas respectivas inclinações para se abandonarem aos atrativos do conforto e do bem-estar. Isto a que os homens civilizados chamam freqüentemente de felicidade é, para Kant, uma manifestação do caráter sensível da humanidade no qual ele vê o motivo de se poder considerar a MALDADE, também, como uma característica natural da espécie humana. O homem tem, apesar de sua razão prática, um desejo ativo do ilícito, um desejo do mal, pois ele o conhece justamente como ilícito.

O que é espantoso, para Kant, é que esse desejo se revela justamente no momento em que o homem começa a fazer uso de sua liberdade. Desse paradoxo resulta a necessidade de uma educação pela qual o homem possa não apenas escapar da brutalidade animal que o leva à discórdia nas relações sociais, mas, principalmente, agir em relação a si e aos outros segundo o princípio da liberdade, mas em conformidade com as leis, ou melhor, com a razão.

O próprio Kant nos faz a indicação das dificuldades e dos obstáculos que se opõem à idéia da educação como um recurso para civilizar e moralizar a humanidade. Para ele a solução destas dificuldades nos colocam a favor ou contra as idéias de Rousseau. Se a educação é posta sob a forma do ensinamento ou sob a forma da repressão ou, ainda, sob forma de uma prática onde um e outra coexistam, logo se coloca uma questão: poderemos ver melhor o caráter da humanidade na rusticidade de sua natureza ou nos artificios da cultura? Ao que Kant responde, desmentindo os comentadores de Rousseau segundo os quais este gostaria que os homens retornassem ao estado de natureza: ao contrário dos

outros animais, o destino essencial dos homens não se realiza em cada indivíduo, mas somente na espécie.

Assim, o único recurso que esta tem à disposição para realizar o seu fim é esforçar-se para dele se aproximar constantemente, ao longo de inumeráveis gerações. Ou seja, é a natureza que impele o homem a criar a cultura para que ele possa realizar, um dia, sua natureza. Segundo Kant, os males da humanidade atribuídos por Rousseau à sua saída do estado de natureza apenas indicam o desejo desse filósofo de exprimir as dificuldades que aquele esforço encontra para se desenvolver como uma aproximação sem solução de continuidade.

Teria sido a constatação dessas dificuldades ao longo da história que levou à dúvida todos os que refletiram sobre o progresso da espécie humana. Mas, além disso, a educação precisa superar certos obstáculos decorrentes de certas características pelas quais as fases naturais de desenvolvimento do homem não coincidem com as fases sociais. Nesse quadro está a fase em que os homens atingem sua maturidade sexual mas ainda são incapazes de sustentar suas necessidades materiais. Aí o impulso sexual deve ser reprimido a fim de que, na impossibilidade de satisfazer suas inclinações em conformidade com as normas sociais, ele venha a se transformar em um vício. No mesmo quadro se coloca a desproporção entre a duração da vida do indivíduo e o impulso da humanidade pela aquisição de conhecimentos. O fato de que o progresso, nesse campo, só pode se dar de modo fragmentário, coloca a humanidade sempre sob o risco de um retorno à barbárie.

A sua inapelável recusa aos pares que deram consistência à metafísica, à teologia e à antropologia levou Merleau-Ponty a pensar a filosofia como uma curiosidade ingênua, de um homem como os outros, pela origem das significações que sustentam a filosofia (como gênero cultural), a religião, a ciência e as demais formas de expressão que constituem a cultura. Curiosidade que não se contenta com a dedução, a partir da descoberta do homem, de sua finitude e de sua historicidade, da relatividade dos conceitos do conhecimento, mas que, descobrindo a dialética e a ambigüidade de sua existência, procura explicitar o valor da contingência, a necessidade de se recriar continuamente a

cultura e impedir que ela aprisione o espírito em verdades eternas. Ora, segundo Madrilena Cauí, esse trabalho constitui uma ontologia de um mundo **selvagem**. Selvagem no sentido em que nenhum par de **Absolutos** rivais aí se estabeleceu. Entretanto, este estado do ser não quer dizer que nele impera a completa relatividade, mas que nenhuma cultura foi capaz de extinguir o espírito bruto, ou se se quiser, a fina membrana que une o espírito ao Ser, o qual se realiza através do homem²³.

Teria sido esta preocupação desinteressada, talvez, compartilhada por Lévi-Strauss em *La Pensée sauvage*(O pensamento selvagem), obra dedicada justamente à memória de Merleau-Ponty, ou por Foucault, em *Les mots et les choses*(As palavras e as coisas), obra que traz um capítulo intitulado *La Prose du Monde*(A prosa do mundo), e da qual o problema é bastante próximo de uma teoria da expressão?

²³ Cf. CHAUI, M.; Maurice Merleau-Ponty/vida e obra; São Paulo : Abril Cultural, 1980; p. xiii.

Capítulo V



Um olhar histórico sobre a psicopatologia

1. Uma especialidade médica muito original

O problema desenvolvido ao longo deste trabalho pertence ao domínio da reflexão filosófica, entendendo-se como tal o trabalho do pensamento sobre os seus próprios fundamentos. Tendo isso em vista, parece inapropriado tecer aqui algumas críticas a um texto introdutório de um tratado de psicopatologia, na medida em que o mesmo se propõe apenas a nos ajudar a conhecer as grandes sínteses teóricas dessa disciplina. Georges Lanterj-Laura e L. del Pistoia nos propõem, entretanto, um texto cujo fio condutor mais importante, segundo eles, é a sua diacronia. Com ela, eles procuram ressaltar, com o máximo de rigor,

“Os momentos e os contextos onde se mostram cada uma das noções mais importantes que habitam e regem a psiquiatria e onde se formulam pela primeira vez os principais problemas e noções cujas transformações deveremos, claro, seguir após ter situado suas manifestações iniciais.¹

A data de publicação desse livro nos permite afirmar que ele constitui um documento legitimamente representativo do atual discurso da psiquiatria sobre a sua própria história. Assim, uma breve leitura de sua introdução nos permite medir o impacto que a análise foucauldiana da história da loucura ainda exerce na discussão do estatuto científico dessa disciplina. Nesse texto, a evolução da psiquiatria moderna será discutida mediante uma análise dos períodos nos quais a compreensão de seus objetos bem como a organização formal de sua unidade e a delimitação de suas fronteiras tanto com a medicina quanto com a literatura, a filosofia, a religião ou a moral foram marcadas por certas “noções”, como a de **delírio** ou a de **alucinação**.

Os seus autores tiveram o cuidado de não fazer uso do termo “conceito”, embora acreditem que ele mantenha uma certa sinonímia com a palavra “noção”. Dois motivos os levaram a essa escolha: o termo “noção” é modesto em comparação aos sentidos que

¹ LANTERJ-LAURA, G. e DEL PISTOIA, L.; *Regards historiques sur la psychopathologie*. In WIDLÖCHER, Daniel; *Traité de psychopathologie*; Paris : P.U.F., 1994. P. 17.

se pode atribuir à palavra “conceito”; o emprego filosófico do segundo termo exige que se faça, cada vez que for o caso, a referência precisa do filósofo que o formulou. Com isso, eles teriam optado por uma palavra despretensiosa, mas sem ambigüidades².

Resguardados pela despretensiosidade de sua exposição, os ditos autores já anunciam no título que seu trabalho assume o relevo de um “olhar histórico” entre outros. Depois de terem tomado esse cuidado, eles passaram a justificar uma outra escolha não menos prudente. Trata-se do critério de determinação das noções que devem servir de marcos para a periodização da evolução histórica da psiquiatria. Eles acreditam que o reconhecimento, pela comunidade dos psiquiatras, da importância de certas noções, como, por exemplo, as que foram citadas há pouco, não constitui um critério objetivo, apesar de não ser inteiramente arbitrário e de representar o resultado de uma intuição socialmente justificada.

Por zelo científico, portanto, eles recorreram à idéia de paradigma tal como esta foi concebida por T. S. Kuhn. Esse recurso, ao invés de denegar a opção acima, nos faz ver, segundo Lanterj-Laura e L. Pistoia, que ela não é gratuita e que uma periodização aceitável da psiquiatria moderna não lhe é incompatível. Assim, eles propuseram uma periodização constituída por três paradigmas sucessivos: o da **alienação mental** (que vigorou do final do século XVIII aos meados do século XIX), o das **doenças mentais** (que vigorou da segunda metade do século XIX ao período entre as duas grandes guerras) e o das **grandes estruturas** (que vigorou no período de entre-guerras e no último quarto deste século). Esses paradigmas concernem aos principais momentos do desenvolvimento da psiquiatria nos séculos XIX e XX. Algumas noções mais ou menos notáveis aí apareceram e continuaram a ter valor após a substituição do paradigma no qual elas se manifestaram pela primeira vez.

Mediante o recurso metodológico do paradigma, os autores quiseram definir um critério ao mesmo tempo formal e prático para justificar a periodização proposta, de modo que se visse diminuído consideravelmente o grau de subjetividade que nela foi investido sem que ele fosse, entretanto, suprimido de todo. Ao reconhecerem que o seu critério de determinação dos períodos históricos da evolução da psiquiatria é inexoravelmente imbuído de um certo grau de subjetividade, eles introduziram a discussão de um problema

² Cf. op. cit. p. 17.

que lhes permitiu justificar a que se presta um “olhar histórico sobre a psicopatologia”. Para eles, é preciso encontrar um princípio eventual para a solução do problema da subjetividade. Isso, a seu ver, não pode ser feito sem que se esclareça antes o sentido do termo psicopatologia, o qual é, de fato, o objeto dessa história.

Para tanto, é preciso partir do fato de que as relações entre as palavras **psiquiatria** e **psicopatologia** podem ser vistas de diversas maneiras. Podemos considerá-las como tendo entre si uma relação de sinonímia marcada por algumas nuances, de tal forma que a primeira seja concebida como a designação do aspecto da atividade prática quotidiana e a segunda como a designação de alguma coisa mais elevada da mesma disciplina. Mas também podemos optar por uma distinção efetiva de domínios bem separados, ainda que haja alguma interseção entre eles:

“Na prática, desde que se admite uma certa diferença, entende-se por psiquiatria uma certa especialidade médica, com sua clínica e suas terapêuticas, seus problemas etiopatogênicos e suas fronteiras, uma especialidade médica assaz original, mas, contudo, assaz análoga às outras; e, por psicopatologia, alguma outra coisa.”³

Foucault se perguntava em que condições se pode falar de doença no domínio psicológico e que relações podem ser definidas entre os fatos da patologia mental e os da patologia orgânica⁴. Sem dúvida, é a partir dessas questões que deriva a originalidade da psiquiatria e é a elas que aqueles autores se referem quando fazem alusão aos seus problemas etiopatogênicos e às suas fronteiras.

É preciso reconhecer que eles se propuseram a tratar não apenas das noções mais importantes da psiquiatria, mas, também, de problemas como o da unidade e da diversidade dos elementos próprios à patologia mental, o do valor explicativo do recalque ou o das relações das paredes do terceiro ventrículo com as pulsões; problemas que, ao seu ver, permanecem um pouco à distância da clínica e da terapêutica, embora mantenham com elas algumas relações de reciprocidade.

Entre as perguntas de Foucault e a definição da psiquiatria como uma disciplina médica muito original se cavam os diferentes caminhos que os olhares históricos sobre

³ *Idem.* p. 19.

essa disciplina podem seguir. De um lado se pergunta o que torna possível, na história, o aparecimento de uma certa maneira de se conceber as relações entre os fenômenos orgânicos e os mentais. De outro, se faz a demarcação dos períodos de uma evolução mediante a constatação e a continuação dessa mesma maneira de pensar. No segundo caso, a originalidade da psiquiatria não parece suscitar nenhum espanto. Isso não significa que Lanterj-Laura et L. del Pistoia tenham sido indiferentes ao tipo de interrogação proposto por Foucault. Ao contrário, eles tomaram as objeções de Foucault como uma sorte de equívoco que incide com frequência entre os próprios teóricos da psicopatologia.

Mas as respostas que estes dão ao problema não são suscetíveis ao reproche que eles fizeram a Foucault concernente à importância, a seu ver excessiva, que o mesmo conferiu ao “Grande Internamento” da Idade Clássica como fator determinante do aparecimento da psiquiatria moderna e ao caráter extra-científico desse acontecimento:

“Observemos também que essa apropriação médica dos insensatos e da loucura não é, nem em toda parte, nem em sua essência, uma medida em resposta à preocupação com a manutenção da ordem social, o que nos obriga a reduzir bastante a tese de M. Foucault que situa o grande internamento no hospital geral nas origens da psiquiatria moderna.”⁵

2. A apropriação médica dos Insensatos.

Na verdade, é a maneira pela qual eles dão enfoque a essa apropriação médica dos insensatos que os separa de Foucault e os leva a examinar tanto a distinção entre a psiquiatria e a psicopatologia quanto o problema metodológico das formas de abordagem histórica dessas disciplinas. Com a distinção entre psiquiatria e psicopatologia, determinam-se os seus respectivos objetos mas, também, se analisam tanto as suas relações de reciprocidade quanto a distância que separam-nas da antropologia. Em que consiste esse algo inteiramente outro, mas espantosamente próximo da psiquiatria, que é a psicopatologia?

⁴ Cf. FOUCAULT, M.; *Maladie Mentale et psychologie*; Paris : Quadrige/P.U.F., 1995. P. 1.

⁵ LANTERJ-LAURA e PISTOIA; op. cit.; p. 22.

Apoiando-se em J.-P. Falret e em E. Minkowski, eles explicam que ainda hoje a resposta a essa pergunta pode seguir duas *démarches*: 1.- Pode-se definir a psicopatologia pela demarcação de uma **patologia do psicológico**, isto é, pela concepção de uma psicologia das faculdades - atenção, memória, juízo e *tutti quanti* - acompanhada de uma qualidade patológica a que cada uma delas estaria sujeita. Segundo nossos autores, esta *démarche* era recusada com ironia por Minkowski, o qual era bem consciente da inexistência de uma antropologia geral que permitisse a dedução de uma antropologia patológica. 2. - Pode-se definir a psicopatologia pelo reconhecimento de uma **psicologia do patológico**, isto é, de que a psiquiatria comporta um certo número de síndromes suficientemente isoladas, a psicopatologia se constituindo como uma disciplina legítima da qual o objeto é a experiência vivida em cada uma delas juntamente com o que o clínico pode delas observar⁶.

Reconhecendo-se, sem qualquer questionamento, que a psiquiatria é uma disciplina médica, devotada, antes de tudo, à clínica, atribui-se à psicopatologia a incumbência de organizar uma síntese das noções pelas quais se compreendem os objetos da primeira, as formas de sua percepção enquanto entidades mórbidas, os problemas de sua etiologia e as perspectivas de suas terapias. Nesse sentido, eles reconhecem que a distinção entre psiquiatria e psicopatologia feita no final do século XIX por Minkowski continua a ter sua importância nos dias de hoje, mas eles entendem que ela pode ser estabelecida a partir de um outro ponto de vista.

Para eles, a psicopatologia pode ser pensada como uma metalinguagem, da qual a psiquiatria seria o objeto. Com isso, pretende-se que o trabalho da primeira, na medida em que toma um recuo em relação ao seu objeto, é interrogar sobre suas origens, seus fundamentos e a natureza das noções que têm curso na história do mesmo. Essas duas disciplinas estariam, assim, separadas por dois estágios ou níveis diferentes, de modo que uma trataria de um certo registro da realidade enquanto a outra raciocinaria sobre esse tratamento:

“A psiquiatria existe e funciona como uma das disciplinas médicas, mesmo se os que nela trabalham utilmente não gozam do distintivo (*label*) médico e mesmo que ela conheça limites um pouco incertos – margens, zonas francas, *condominia* e *quibusdam*

⁶ Op. cit. p. 19.

aliis – com outras disciplinas médicas.

.....

..

“É por isso que nós podemos propor, deixando o debate em aberto, que se tome a psicopatologia como um conjunto de procedimentos (*démarches*) coordenados de uma metalinguagem, da qual a psiquiatria é a linguagem-objeto, ou, ainda, como um grupo de reflexões articuladas entre elas que recaem, não sobre os casos dos pacientes diretamente observados, mas sobre todas as maneiras pelas quais a psiquiatria deles fala efetivamente.”⁷

Segundo a própria exposição desses autores, a psicopatologia, desde os primórdios da psiquiatria moderna, viu-se obrigada a lidar com certos problemas que ainda hoje continuam sem solução. Esses problemas concernem justamente às definições dos objetos da psiquiatria, à sua semiologia, à sua etiologia e às terapias que ela propõe. Eles parecem, portanto, reconhecer que todo o domínio da psiquiatria sempre esteve em questão ao longo de sua evolução histórica.

Tendo em vista o combate ao ceticismo que ronda o trabalho da prática psiquiátrica, eles procuraram lançar mão de alguns recursos metodológicos que lhes permitissem responder às críticas de que ela tem sido vítima, principalmente da parte dos filósofos. Tais recursos concernem à maneira pela qual eles podem representar a diacronia da psicopatologia. Sem se referirem explicitamente às reflexões de Foucault sobre as questões da continuidade e das discontinuidades na história, eles parecem dar ênfase à especificidade de seu próprio olhar histórico em relação à toda abordagem que pretenda representar a evolução da psicopatologia segundo uma filosofia da história.

Para eles, qualquer olhar um pouco informado é capaz de perceber que essa evolução não se desenrolou de forma linear e contínua, como uma sorte de fio de Ariadne. O esquema que eles propõem é formado de vários traços, contínuos e descontínuos, mantendo entre si todas as formas possíveis de relação⁸. Inspirando-se em C. Lévi-Strauss e em B. Croce, eles afirmam que não pressupõem qualquer filosofia da história e que retêm apenas o que a observação atenta pode lhes oferecer:

⁷ Op. cit. p. 19

“O texto mais importante sobre a história, depois dos trabalhos de B. Croce, quer dizer, o último capítulo de O pensamento selvagem, bem nos mostra, sob a pena de C. Lévi-Strauss, que a representação de um período requer, pelo menos, uma matriz com entrada dupla e, na prática, se deve levar em conta um certo número de fios condutores, tanto paralelos quanto cruzados, tanto divergentes quanto convergentes.”⁹

Ora, esse esquema não pretende nos iludir. Ele apresenta uma periodização, é verdade, onde predomina, em cada um dos momentos em que ela se divide, um determinado paradigma. Essa periodização abrange um intervalo de dois séculos, tendo como ponto de partida o final do século XVIII, quando se teria iniciado, em toda a Europa Ocidental, o processo de laicização dos hospitais, isto é, a definição, para essas instituições, de um fim exclusivamente médico, e se estende até o último quarto de nosso século. No mesmo ponto de partida dessa cronologia, a medicina assumiu uma forma da qual ela conserva, até hoje, os aspectos mais importantes.

Do paradigma da alienação mental até o das doenças mentais, ocorreram, segundo nossos autores, alguns progressos no domínio da medicina que, graças aos desenvolvimentos da semiologia ativa e do método anátomo-clínico, determinaram a substituição progressiva do primeiro pelo segundo. Do mesmo modo, é em termos de progresso que se explica o aparecimento do paradigma das grandes estruturas. Se a noção de paradigma é definida, nesse texto, como a maneira pela qual cada uma das tradições médicas da Europa Ocidental - França, Itália, países germânicos e países anglo-saxões - concebeu, nos três momentos acima demarcados, a organização do domínio da patologia mental, isso não significa que esses períodos sejam fechados neles mesmos. Essa periodização é relativa e tem um valor prático, mas sua vantagem consiste, sobretudo, segundo seus autores, em nos fornecer bastante clareza sobre os acontecimentos na medida mesmo em que ela não pretende ser demasiadamente arbitrária¹⁰.

Durante a evolução da medicina moderna, o campo da patologia mental sofreu muitas transformações. Para se compreender claramente a natureza dessas transformações, eles lembram que não se deve fazer leituras projetivas dos acontecimentos a fim de que

⁸ cf. op. cit.; p. 20.

⁹ Idem; p. 20.

nossas interpretações não pequem por anacronismo. Neste sentido, eles procuram retificar certas teses, notadamente as de Foucault, onde a análise da história da patologia mental extrapola os limites de sua epistemologia. Assim, embora levem em conta alguns fatores políticos, econômicos ou sociais, a parte verdadeiramente importante dos acontecimentos que caem sob o seu crivo é constituída pelos fatos que dizem respeito ao aparecimento, recorrência, prevalência, deslocamento e desaparecimento das noções mais importantes da psiquiatria.

Talvez tenha sido essa preocupação que os levou a tratarem a opinião social (*δοξα*) e a *επιστημη* como dois níveis distintos do conhecimento. No final do século XVIII, o vocábulo **loucura** era, segundo sua explicação, utilizado pela opinião social para designar os problemas de ordem sagrada ou diabólica que se apresentavam nas manifestações dos insensatos. Nessa mesma época, teria ocorrido uma secularização e uma laicização desses problemas através da redução, pela *επιστημη*, de seus aspectos sobrenaturais ao domínio da *φισις* (*physis*). Esse fenômeno é contemporâneo da Revolução Francesa e de todas as transformações políticas, econômicas e sociais de que ela foi testemunha e motor. Mas a medicalização da loucura não ocorrera apenas nos países sobre os quais a Revolução teve influência direta e imediata.

Para eles, a essência desse acontecimento não reside na preocupação dos Estados soberanos com a manutenção da ordem social, mas na preocupação da ciência com a supressão dos erros da *δοξα* e com a explicação, à luz da razão, da verdade da loucura. Ao mesmo tempo, essa preocupação resultará na criação de instituições específicas, não para aí recluir os transgressores das normas, mas para tratar os doentes como tais:

“Esta medicalização da loucura, ligada ao espírito do Século da luzes, corresponde à idéia de uma alienação mental, doença única, distinta de todas as outras, idéia muito clara na obra de Ph. Pinel, mas, também, nas de seus contemporâneos alemães, italianos ou ingleses.”¹¹

A obra de Philippe Pinel representa, para Lanterj-Laura e L. del Pistoia, o marco de uma inovação no vocabulário pela qual a noção de loucura será relegada ao domínio da

¹⁰ Idem; *ibidem*.

opinião social. Para ancorá-la no campo da medicina, Pinel procurou restringir aos aspectos mórbidos o alcance dos sentidos que a $\delta\omicron\zeta\alpha$ atribuía à palavra **loucura**. Para tanto, ele a substituiu pelo termo **alienação mental**. Do mesmo modo, ele abdicou do uso popular do vocábulo **insensato** pelo uso médico do termo **alienado**. Para justificar essas mudanças, lembram esses autores, Pinel não se referiu aos acontecimentos políticos, mas aos progressos mais recentes da ciência em sua época. A importância dessa mudança de vocabulário consiste na instauração de uma terminologia exata para a patologia mental ao mesmo tempo em que define os limites dessa nova disciplina. O *métier* do médico aí não se mistura de modo algum com as práticas do censor e do político.

Para Pinel, a alienação mental não teria nada a ver com a delinqüência nem com a criminalidade. Foi por essa razão que ele dedicou um grande esforço para separar dos malfeitores os prisioneiros atingidos por essa doença. Apesar dessa delimitação estrita, o campo da patologia mental sempre foi objeto de uma reflexão sobre a legitimidade da competência médica relativa à compreensão das formas do comportamento humano. O próprio Pinel, embora tendo batido o pé pela distinção radical entre a alienação e todas as formas de desvio de conduta, parece não ter definido exatamente o ponto onde termina a jurisdição da psiquiatria e começa o trabalho de uma antropologia geral.

Essa leitura do *Traité médicophilosophique sur l'alienation mentale* (Tratado médico-filosófico sobre a alienação mental) se contrapõe, evidentemente, à interpretação foucauldiana da obra de Pinel. Segundo a interpretação dos autores de *Regards historiques sur la psychopathologie* (Olhares históricos sobre a psicopatologia), a unidade da patologia mental constitui, desde o nascimento dessa disciplina, um problema que, ao invés de levar os clínicos a extrapolar o seu domínio, incitou-os a realizarem um trabalho incansável para a retificação de seus postulados teóricos. É, portanto, no sentido de um revigoramento desse esforço que eles nos convidam a visitar o texto pineliano:

“A feliz influência exercida nestes últimos tempos sobre a medicina pelo estudo das outras ciências também não pode mais permitir que se dê à alienação o nome geral de loucura, o qual pode ter uma latitude indeterminada e se estender sobre todos os erros e desvios aos quais a espécie humana é suscetível, o que, graças à fraqueza do homem e à sua depravação, não teria mais limites. Não seria necessário, então compreender, nesta

¹¹ Op. cit. p. 21.

divisão, todas as idéias falsas e inexatas que se formam dos objetos, de todos os erros salientes da imaginação e do julgamento, tudo o que irrita e provoca desejos fantásticos? Isso seria, então, elevar-se como censor supremo da vida privada e pública dos homens, abraçar, com suas vistas, a história, a moral, a política e mesmo as ciências físicas das quais o domínio tem sido freqüentemente infectado por brilhantes sutilidades e onirismos.”¹²

Ora, esse esforço não se desenvolveu apenas na dimensão das fronteiras entre a opinião social e a ciência. Ele teve que se exercer no próprio interior da medicina em função da especificidade que Pinel conferiu à alienação mental como uma doença única, absolutamente distinta de todas as outras. A concepção da alienação como uma doença peculiar fez com que a patologia mental permanecesse ligada à medicina do século XVIII durante muito tempo após o aparecimento da semiologia ativa e do uso do método anátomo-clínico, ocorrido justamente na época de Pinel.

Mas essa concepção correspondia aos seus propósitos terapêuticos. O tratamento moral por ele instituído contrapunha-se aos resultados do tratamento físico que, nos *Hôtel-Dieu*, deixavam os enfermos em um estado a partir do qual não se podia mais ter qualquer esperança de cura. Embora em descompasso com a emergência da medicina moderna, a concepção unitária da alienação mental comportava algumas vantagens. Por um lado, ela iniciou a exclusão do campo da psiquiatria de todas as perturbações mentais de origem tóxica ou infecciosa. Por outro, na medida em que admitia firmemente a dicotomia alienado/não alienado, ela se colocava em harmonia tanto com a opinião esclarecida da sociedade, a qual admitia a cisão louco/não louco, quanto com a posição dos juristas, para quem um acusado devia ser claramente considerado como demente ou como não-demente.

Além disso, essa concepção não impediu Pinel de reconhecer que a alienação mental pode assumir diversos aspectos. Ainda que não tenha instituído uma nosografia no sentido próprio, a análise dos diferentes estados aos quais o alienado, enquanto tal, pode sucumbir, permitiu a ordenação de seu quadro clínico em quatro agrupamentos distintos:

“É assim que um delírio geral, mais ou menos marcado com mais ou menos agitação, irascibilidade ou inclinação para o furor, foi designado sob o nome de mania periódica

¹² PINEL; Ph., *Traité médicophilosophe*, 1809. pp. 128-129. Citado por Lanterj-Laura e L. del Pistoia, op.

ou contínua. Eu conservei o nome de delírio melancólico ao que era dirigido exclusivamente para um objeto ou uma série particular de objetos, com abatimento, morosidade e mais ou menos inclinação ao desespero, sobretudo quando ele é levado ao ponto de tornar-se incompatível com os deveres da sociedade. Uma debilidade particular das operações do entendimento e dos atos da vontade, que assume todas as características de um onirismo senil, foi indicada pelo nome de demência, enfim, uma sorte de estupidez mais ou menos pronunciada, um círculo muito limitado de idéias e uma nulidade de caráter formam o que eu chamo de idiotismo.”¹³

Nesse quadro, as variedades que a alienação mental pode assumir são deduzidas de uma representação geral das faculdades mentais do homem, segundo o princípio da oposição entre o delírio geral e o delírio parcial. Portanto, a correlação entre os diversos aspectos clínicos e a unidade dessa doença se deve a uma psicologia das faculdades. Para Lanterj-Laura e L. del Pistoia, para que possamos compreender a maneira pela qual Pinel pensava as questões de semiologia e etiologia, é preciso que situemos historicamente os termos de sua problemática.

Os signos retidos por Pinel para designar as figuras da alienação são constituídos a partir de esboços de uma certa representação do homem inspirada no empirismo inglês, no sensualismo francês, nos ideólogos e na *philosophy of common sense* escocesa. Teria faltado a Pinel a acuidade para retirar da própria observação os signos da mania, do delírio melancólico, da demência e do idiotismo e para, a partir daí, tecer entre eles uma combinatória que permitisse ao clínico a comparação dessas quatro figuras. O caso de sua concepção da etiologia da alienação parece ainda mais estranho do que sua semiologia. A lista que Pinel elaborou das causas dessa doença não é apenas numerosa, mas, também, heteróclita: hereditariedade, educação viciosa, irregularidades extremas na maneira de viver, paixões, constituição melancólica, excesso de licores espirituosos, seqüência de partos, idade crítica, abuso dos prazeres venerianos, abuso da continência, etc. Entretanto, havia, na época de Pinel, um princípio autorizando a formação de uma etiologia que reunisse as influências morais e as desordens físicas em um conjunto racional.

cit. p. 23.

¹³ *Idem.* p. 26.

A medicina com a qual ele lidava era essencialmente vitalista, isto é, tinha a ver com uma realidade distinta tanto da matéria bruta quanto do espírito, ela dizia respeito à **matéria viva**. Somente no século XIX, com a síntese da uréia e do metano em laboratório, a medicina se afastará desse vitalismo. Antes disso, os estudos de etiologia da alienação mental não tiveram nada a ver com uma concepção organicista. Entretanto, o fato de isolar o alienado para submetê-lo a uma instituição inteiramente racional não significa que Pinel tenha designado a alienação como uma doença apenas por metáfora.

O tratamento moral por ele instituído decorreu da concepção de que a alienação é uma doença única. Ele supunha que os seus enfermos deveriam ser submetidos a uma terapia única que consistia justamente em aproveitar a parte de razão que neles permanece para, mediante a autoridade do médico, restaurar-lhes toda a sanidade necessária à sua readaptação a um mundo onde apenas a razão prevalece,

“Esta razão virá de fora para dentro e o alienado será curado, assim como a estátua de Condillac se tornará odor de rosa.”¹⁴

Na França, entre os sucessores de Pinel que mantiveram o paradigma da alienação mental, destacaram-se E. Esquirol, E. Georget e A. L. Bayle. Embora continuando a sustentar a concepção de doença única, estes últimos operaram algumas inovações concernentes à definição dos diversos aspectos sintomáticos da alienação, à semiologia psiquiátrica e à etiologia.

Além de inaugurar o diagnóstico diferencial entre demência e idiotia, Esquirol subdividiu a melancolia em duas variedades, criando, com a distinção da *lypemanie* (*lypemanie*), o registro das monomanias. Mediante a caracterização diferencial e positiva de alguns signos, como a alucinação, ele deu início à semiologia psiquiátrica propriamente dita. Entretanto, as suas definições de alucinação (como percepção sem objeto) e delírio (como falta de correspondência das sensações humanas aos objetos exteriores e desaparecimento da homologia dessas sensações com o entendimento) indicam que a psicologia das faculdades continuava a ter um papel decisivo na semiologia que ele

¹⁴ *Idem*, p. 26.

desenvolveu. Ainda se tratava, como no caso de Pinel, de se deduzir uma patologia a partir de um modelo de psicologia normal.

Coube ao aluno preferido de Esquirol dar ênfase ao estudo dos problemas etiológicos da doença mental em uma época onde se desenvolveu uma querela plena de paixões políticas e religiosas sobre a fisiologia e a histologia do cérebro. Entretanto, ainda que tenha conferido a esse órgão um papel essencial na definição das causas das desordens mentais, Georget não podia ir além do conhecimento que a medicina de então dispunha, o qual restringia-se a saber que o córtex, recebendo os feixes que o ligam à medula, representa o lugar mais elevado do sistema nervoso central. Uma nomenclatura precisa dos lóbulos e das circunvalações, assim como um conhecimento seguro do tecido cerebral, fundados sobre a observação clínica e a experimentação animal, só apareceram no final do século XIX. Concebendo, então, o cérebro como uma víscera como as outras, Georget afirmou que a alienação mental é uma afecção idiopática desse órgão de causa desconhecida. Com isso, ele entendeu que ela é forçosamente distinta do delírio agudo, tomado como uma afecção cerebral de caráter simpático ou sintomático.

Finalmente, a importância da obra desse psiquiatra na história da patologia mental concerne também às consequências que ela produziu na prática judiciária. O Código Penal francês de 1810 previa que, se no tempo da ação o suspeito se encontrasse em estado de demência, não poderia haver crime nem delito. Estudando diversos processos criminais, Georget afirmou que a demência não podia ser outra coisa senão a alienação. Com isso, ele deslocou para o domínio da medicina a competência para constatar a falta de discernimento necessária ao ato criminoso¹⁵.

3. O caso da Paralisia Geral.

Já a partir desse primeiro paradigma, os problemas que ordenam o campo da patologia mental instauram a oposição entre uma psicologia das faculdades e uma patologia orgânica. A reflexão foucauldiana sobre a história da psiquiatria não visa a

solucionar as contradições que nasceram dessa problematização, mas a propor, para o pensamento contemporâneo, uma interrogação sobre as próprias origens da loucura. Ora, essa interrogação nasceu a partir de uma decepção com a boa consciência dos psiquiatras.

Em que se sustenta essa boa consciência? Para Foucault, a psiquiatria nasceu como uma forma de alinhar a psicologia, segundo as diretrizes do Iluminismo, às ciências naturais. Para tanto, ela teve que procurar no homem o prolongamento das leis que regem os fenômenos da natureza¹⁶. Por essa razão, as suas diversas correntes se dividiram entre aquelas que se recusam a ler na consciência mórbida um prolongamento da psicologia normal e aquelas que procuram encontrar a inteligibilidade de toda conduta em uma dimensão anterior à ruptura do normal e do patológico. No mesmo sentido, pode-se constatar, na história da psiquiatria, um grande debate entre a psico-gênese e a organo-gênese.

O aparecimento, em 1822, das *Recherches sur les maladies mentales* (Investigações sobre as doenças mentais), de Bayle, representa, para Foucault, um acontecimento marcante da importância desse debate. Nessa tese, Bayle define a paralisia geral como uma doença mental de origem orgânica, causada pela sífilis. Ela permanecerá como um modelo oposto às perturbações sem fundamento orgânico, como a síndrome de histeria, definida no fim do século XIX¹⁷.

As notas de Lanterj-Laura e L. del Pistoia sobre a tese de Bayle consideram que a sua importância para a psicopatologia não reside na inauguração, com a descoberta da paralisia geral, de um modelo de etiologia organicista. A seu ver, Bayle não definiu uma nova doença. Ele teria descrito a ocorrência, em certos casos, de um tipo específico de desenvolvimento da alienação caracterizado pela passagem de uma monomania de ambição para uma mania até atingir a demência. Para eles, é verdade que ele percebeu uma coincidência dessas perturbações com o aparecimento de um certo embaraço no uso da linguagem e de anomalias no ato de andar. Mas isso não significa, para aqueles historiadores, que ele tenha inaugurado uma semiologia psiquiátrica diferente daquela baseada na psicologia das faculdades. A obra de Bayle marcaria uma mudança

¹⁵ Idem, pp. 26-31.

¹⁶ FOUCAULT, M.; *La psychologie de 1850 à 1950*. In *Dits et écrits I*. pp. 120-136.

¹⁷ Idem; *Maladie Mentale et psychologie*. P. 1.

significativa das concepções etiológicas. Nos casos de paralisia geral por ele observados, teria havido um descompasso entre a seqüência sempre regular dos problemas de ordem sintomática e as alterações, freqüentemente irregulares, das faculdades mentais.

Desse fato, ele teria deduzido a natureza sintomática da alienação mental, contrariamente à tese de Georget, que a teria definido como idiopática. Segundo Bayle, o processo de desencadeamento da paralisia geral pode ser determinado por causas bastante diversas, como, por exemplo, a meningite crônica, a gastrite, a gastroenterite e a gota. Apesar dessas inovações, a tese de Bayle permanece, segundo Lanterj-Laura e L. del Pistoia, conforme à concepção de doença mental proposta por Pinel. Assim, dizer que ela se tornou um modelo da concepção organicista da patologia mental é uma interpretação anacrônica de sua obra. A prova disso estaria em que a determinação da sífilis como agente etiológico da paralisia geral só ocorreu em 1905. Além disso, quanto às lesões histopatológicas, os signos oculares e as alterações do líquido encéfalo-raquidiano, que lhe são característicos, deve-se lembrar que a serologia surgiu apenas em 1906 e que a neuro-histologia só apareceu no final do século XIX¹⁸.

Do ponto de vista de uma reflexão sobre as origens da loucura, esse debate sobre a natureza e as causas da doença mental representa a confrontação histórica da razão e da desrazão. A análise foucauldiana desse confronto não se organiza segundo o princípio do paradigma, mas segundo as maneiras pelas quais se efetivaram as diversas percepções da loucura. Por isso, a verdade que esta contém não nos oferece apenas o resumo das teorias da psicopatologia, mas a própria problematização da experiência da loucura que o conjunto dessas teorias desenvolve.

Retomando a análise do papel que a paralisia geral exerceu na psiquiatria do século XIX, Foucault nos explica, em História da loucura, que as antinomias da liberdade e do determinismo, inscritas nesse debate, só podem ser inteiramente conhecidas mediante um inventário minucioso de todas as suas formas cientificamente explicitadas e, também, de seus aspectos silenciosos. De Pinel a Bayle (e até o limiar da psicanálise), subsistiu, escondida por detrás das contradições entre as noções derivadas de uma psicologia das faculdades e as que relevam de uma etiologia orgânica, uma certa coerência.

¹⁸ LANTERJ-LAURA e PISTOIA. Op. cit.; pp. 29-30.

Essa coerência representa uma ruptura da percepção da loucura, constituída no século XIX , com a experiência que havia vigorado até o final do século XVIII. Entretanto, a verdade da loucura a que essa nova experiência tem acesso não é necessariamente um progresso da razão. Trata-se, é verdade, de uma objetivação mais cerrada e de uma extração da essência da loucura da **Interioridade** na qual, até então, ela estava enterrada. A mania, a monomania e a paralisia geral registram o trabalho que teve a consciência psiquiátrica do século XIX para arrancar dessa interioridade a verdade da loucura.

O valor da paralisia geral e o enorme prestígio que ela adquiriu nessa época se devem ao fato de ela ter tornado evidente a localização da patologia mental no próprio organismo. Mas esse mesmo prestígio é revelador: ele assinala a preocupação dessa psiquiatria com a ligação dos sintomas psicopatológicos à culpabilidade, denunciada, no corpo do doente, pela falta sexual. A descoberta de Bayle representou, no entender de Foucault, uma forma de alívio para o mal-estar que os herdeiros de Pinel parecem ter experimentado na prática de sua comunicação com o louco.

O próprio Pinel já havia observado inúmeros pacientes que pareciam ter sido dominados por um instinto de furor sem que, no entanto, se pudesse neles constatar qualquer lesão do entendimento. Entre os pacientes de Esquirol, encontravam-se alguns cuja doença não se caracterizava por nenhuma alteração da inteligência nem por qualquer outro sintoma a não ser as desordens das ações. Um outro psiquiatra dessa época, Dubuisson, assinala que existe um tipo de loucura na qual os sujeitos atingidos julgam, raciocinam e têm boa conduta, mas que, em certas ocasiões, subitamente e movidos por um motivo sem importância, cometeram atos violentos que revelaram uma certa perversão das afecções morais e uma irresistível inclinação para os impulsos maníacos e as explosões de furor.

Para Foucault, esses casos parecem ter causado um certo embaraço nesses médicos que identificavam aí uma forma de lesão das faculdades afetivas. No fundo de seus corações, uma certa cumplicidade os associava aos seus pacientes na medida em que reconheciam nesses fenômenos um lirismo, mesclado de culpabilidade e de medo, que eles próprios temiam experimentar. No caso da paralisia geral, essa estranha proximidade

entre os médicos e os doentes tornou-se mais gritante ainda, tanto quanto a reprovação e o medo de contaminação que ela suscitava.

Ao mesmo tempo, entretanto, a descoberta dessa doença tornou possível a subtração dos poderes de atração e da ameaça que a alienação exercia sobre a subjetividade dos psiquiatras. Na medida em que ela foi rigorosamente objetivada no espaço de um corpo e investida em um processo puramente orgânico, os médicos puderam estabelecer entre eles e os doentes um certo recuo e uma certa neutralidade, embora não deixassem efetivamente de julgá-los e de condená-los em nome da própria medicina:

“No século XIX, a paralisia geral era a ‘boa loucura’ no sentido em que se fala de ‘boa forma’. A grande estrutura que comanda toda a percepção da loucura se encontra exatamente representada na análise dos sintomas psiquiátricos da sífilis nervosa. A falta, sua condenação e seu reconhecimento, manifestados tanto quanto escondidos em uma objetividade orgânica: era a expressão mais feliz do que o século XIX entendia e queria entender por loucura.”¹⁹

A repertoriação das noções da psiquiatria empreendida por Foucault se desenrola com uma certa liberdade em comparação ao rigoroso esforço investido nos *Regards*. Entretanto, ela se ordena, como estes, segundo a problemática da formação histórica do campo de objetividade da psiquiatria. Foucault, porém, dirigiu sua análise para um nível mais profundo dos acontecimentos do que o epistemológico; o que lhe permitiu uma reflexão filosófica mais aguda, não apenas da formação das noções que deram corpo à psiquiatria, mas, também, das relações que as entrelaçaram com todo o pensamento do século XIX.

Nesse sentido, ele procurou mostrar que, com a observação dos alienados e a reflexão que ela suscitou, realizou-se um trabalho secreto pelo qual o pensamento do século XIX deu início à objetivação do homem. Tomado de forma isolada, o aparecimento da paralisia geral, enquanto fato científico, não foi determinado por uma antropologia. Ela assumiu, contudo, enquanto modelo de compreensão da patologia mental, uma significação tão extensa e tão duradoura que não pode ser explicada apenas pelo refinamento das teorias da medicina.

¹⁹ FOUCAULT, M.; *Histoire de la folie*. P. 542.

Até o final do século XVIII, a medicina não se escandalizava com a observação de **loucuras sem delírio** ou de **loucuras morais**. Apesar disso, Voltaire já definia a loucura como uma doença que afeta o cérebro, concebido como o órgão onde se localiza a alma. O delírio era mesmo um dos aspectos constitutivos da loucura clássica. Entretanto, ele não representava um meio de acesso à essência da loucura. Ao contrário, remetia-a a uma transcendência do mesmo nível daquela na qual a razão era situada. Assim, a loucura clássica permanecia sempre fechada em uma interioridade inacessível ao conhecimento científico.

O Aparecimento da paralisia geral corresponde à formação de um conhecimento que identifica no corpo humano os sinais da falta moral e dos castigos aos quais ela faz apelo. Enquanto o delírio era, para o pensamento clássico, a prova da inadequação positiva do erro, a testemunha da falta contra a verdade, a própria presença do não-ser, os sintomas psiquiátricos da paralisia geral revelaram-se, para a psiquiatria moderna, a prova de que a essência da loucura pode ser localizada na natureza. A loucura não deixou de ser tomada como uma estrutura moral. Ela passou a ser vista, porém, como uma coisa, um objeto tão observável quanto os demais. A paralisia geral deu à psiquiatria a possibilidade de retirar a loucura de sua interioridade.

Ora, foi justamente através do tema da falta moral que a manifestação externa da loucura se revelou. Ao contrário da histeria, que não apresenta nenhum sinal, moral ou orgânico, a paralisia geral oferecerá ao conhecimento, mediante as lesões orgânicas e as modificações da conduta que lhe são características, a prova da presença da desrazão no corpo e na alma do homem²⁰.

Tendo aparecido no início do século XIX, a paralisia geral é um dos exemplos mais significativos da experiência da loucura que a modernidade constituirá pela formação de um conhecimento positivo do homem, dos aspectos não-transcendentais de sua natureza. Ao lado da *moral insanity*, definida pelos autores ingleses e da monomania, ela testemunha a época de uma colonização de todas as dimensões da existência humana pela psicologia, ou melhor, pela materialização do psíquico no organismo, pela objetivação da alma nos desvios da conduta. O que os ingleses entendiam por *moral insanity* era uma

²⁰ Idem. p. 543.

anomalia da conduta que só se revelava por um único ato violento ou criminoso. Ela era, portanto, uma loucura invisível. Seu portador não dava qualquer sinal de desrazão até o momento em que desencadeava-se nele uma seqüência de gestos insanos que podiam incluir o assassinato. Assim, ela supunha todo um universo interior do sujeito doente onde a desrazão circulava como uma virtualidade.

Mas a existência efetiva dessa loucura não consistia em outra coisa senão em sua súbita explosão, na exteriorização inesperada de uma subjetividade até então mantida em segredo. A sua periculosidade fez apelo ao olhar dos peritos que os psiquiatras vieram a ser na prática judiciária. Eles serão, em nossa época, os únicos juizes autorizados a constatar os gestos pelos quais a loucura se apresenta como ausência total de interioridade. Esse apelo se fez ouvir mais intensamente ainda pela análise dos casos de monomania. Nos casos de loucura criminosa conhecidos até o início do século XIX, a jurisprudência lidara, até então, apenas com crises ou sucessões cronológicas de responsabilidade e irresponsabilidade no período da doença. O diagnóstico de um alienado a partir de um único gesto criminoso, sem nenhuma ligação com a totalidade de sua biografia, foi um escândalo para um pensamento que acabara de definir a alienação como uma patologia empiricamente identificável.

Ao mesmo tempo, esse escândalo liberou para a psiquiatria a possibilidade de estender o campo legítimo de sua percepção. Outrora o delírio remetia o reconhecimento da loucura para a comparação das correspondências entre a realidade e as faculdades sensíveis e intelectuais. Com a formação de noções como a paralisia geral, a *moral insanity* e a monomania, esse reconhecimento será baseado na observação do corpo e das condutas, mas, também, dos mecanismos e dos determinismos que passarão a compor, junto com a liberdade, a moderna noção de subjetividade.

Esquirol dizia que os sujeitos atingidos por uma forma de monomania voltavam a ter um comportamento inteiramente normal logo após a passagem ao ato. A determinação de sua culpabilidade pelas instâncias judiciárias exigiu a formação de toda uma teoria sobre a unidade que constitui a personalidade do sujeito. Sua inocência dependia da constatação da continuidade entre seu gesto criminoso e sua alienação originária, retirada,

até o momento da realização desse gesto, no interior de uma subjetividade ambígua²¹. O cinema nos deu a certeza de que o tema da existência de uma série de razões secretas que determinam inelutavelmente uma conduta criminosa não deixou de fascinar a maneira moderna de percepção da loucura no século XX.

Em 1936, Hans Becker, interpretado por Peter Lorre, fazia uma firme defesa de sua inocência diante de um tribunal composto de malfeitores, em *M*, de Fritz Lang²², filme que ficou conhecido no Brasil com o título de *O Vampiro de Düsseldorf*. Embora constatando ter sido o autor de uma série de assassinatos que vitimaram algumas crianças, ele acusa um outro que habita dentro de si de tê-lo obrigado a cometer seus crimes. Imediatamente se desencadeia na plateia uma polêmica ensurdecidora sobre a necessidade de interná-lo em um hospício para tratar sua doença ou de excluí-lo definitivamente da sociedade. Que o juiz, os advogados e a própria assistência sejam criminosos e mendigos é uma forma explosiva pela qual o cineasta nos fez ver a ínfima ligação entre a personalidade normal e a insana.

Nesse filme se evidencia o ponto onde desaguou todo o trabalho da clínica psiquiátrica e da psicopatologia. A análise de Foucault nos mostra que esse trabalho resultou no estabelecimento de um saber pelo qual a descoberta da verdade da loucura nos expôs a verdade do homem. O diagnóstico psiquiátrico não é outra coisa que a constatação de uma subjetividade enfim exteriorizada. Nele, o homem revela-se naquilo que, em sua conduta pública, ele escondeu de si mesmo. De outro lado, ele é sempre a atualização do gesto que deu à psicologia a sua forma “positiva”. Como ela poderia ter se alinhado às ciências da natureza sem ter colocado o seu objeto no campo da percepção empírica? Mas como isolar esse objeto senão dissecando aquilo que outrora constituíra a dimensão transcendental do homem: a personalidade, a memória, a linguagem e a inteligência?

Paradoxalmente, esse gesto permanece ambíguo: através dele o homem tornou-se objeto aos olhos do homem. Um objeto, contudo, que não é outra coisa senão subjetividade. O diagnóstico psiquiátrico só tem sentido na medida em que surpreende, na materialidade do corpo, da conduta e dos determinismos de seu objeto, a expressão de um sujeito. Se o objeto da psicologia é o sujeito em sua integridade, o isolamento desse

²¹ *Idem*, p. 545-547.

objeto, sua colocação na dimensão empírica da natureza só foi possível pela análise de suas formas negativas: os casos de dupla personalidade, a amnésia, a afazia e a debilidade mental²³.

Ora, essas formas de subjetividade revelam uma verdade sobre o homem que é a própria negação de tudo aquilo que o pensamento ocidental concebeu como a essência da natureza humana. O que pensar, agora, da separação cartesiana entre a razão e a loucura? Longe de concluir que houve uma compreensão mais exata da loucura em sua essência, a análise de Foucault sobre a importância das primeiras noções da psiquiatria moderna ensaia uma aproximação de uma experiência histórica em que o saber se organiza como uma estrutura contingente e relativamente autônoma e não como uma fase de uma lenta evolução.

Nessa análise, o aparecimento, no final do século XVIII, de uma nova forma de medicina mental nos países da Europa é abordado como uma fissura no saber que vigorou durante a idade clássica, isto é, o período que vai do final do Renascimento até a época da Revolução Francesa. Teria havido uma ruptura entre os termos que formaram, durante esse período, a estrutura da percepção e da conceptualização da loucura. Sendo binária, essa estrutura resolvia o embaraço da presença da loucura no meio social, nas formas do pensamento, na espessura da linguagem, mediante uma exclusão cuja expressão teórica Descartes já formulara com a frase “eles são loucos e eu não seria menos extravagante...”²⁴. Com o par **Razão-Desrazão**, o pensamento clássico fazia uma certa partilha entre a verdade e o erro, o ser e o não-ser, o verdadeiro e o falso.

Mas era essa mesma partilha que reunia a loucura e a razão em um mesmo conjunto onde a subjetividade podia apoiar-se no pensamento e na linguagem para adquirir sua autonomia. O índice negativo da razão era a garantia de que não há outro acesso ao sujeito senão através das formas positivas do pensamento.

No lugar do par Razão-Desrazão, uma nova estrutura se constituiu mediante a ligação de três termos: “o homem, a verdade e a loucura”²⁵. Trata-se também de resolver

²² LANG, Fritz; **M.**, Berlin : Nero-Film A. G.; 1931.

²³ FOUCAULT, M.; *Histoire de la folie*. pp. 542-545.

²⁴ Cf. op. cit.; p. 57.

²⁵ Idem. p. 541.

um certo mal-estar causado pela incontornável presença do Outro, isto é, do homem louco, negação da verdade do homem com a qual o pensamento da psicologia positiva se identifica. Esse mal-estar parece não ter uma solução possível. Entretanto, o pensamento moderno tenta adquirir uma “consciência tranqüila” através de uma certa dialética da qual temos uma boa ilustração no grito de protesto (e em sua resposta) de Peter Lorre, encarnando Hans Becker: “- Eu nada posso fazer (contra o outro que o obrigou a matar)!”. De seu lado, o público responde: “- Ele é um monstro, um doente, ele não é como nós, ele não é humano!”.

Foi a psiquiatria que veio a autorizar essa nova forma de exclusão, dando a ela um aspecto científico, positivo. Mas há uma certa ironia nesse modo de operar a distinção entre a besta e o homem. Mediante a expulsão da loucura de seu esconderijo na interioridade do sujeito, veio à luz uma verdade que não concerne apenas ao louco.

O que permite dizer que a psiquiatria esteve muito próximo de apreender a essência da loucura é o fato de ela ter descoberto um mundo interior onde uma certa subjetividade circula secretamente deixando, entretanto, alguns rastros no corpo e na conduta do homem. A loucura não é, para a psiquiatria, o índice negativo dessa subjetividade, como se poderia supor, mas uma certa virtualidade que habita no homem normal. É a partir dessa verdade que a psiquiatria descobre, não tanto o louco, o **Outro**, mas o próprio homem, alienado, agora, de uma base como o pensamento que lhe garanta uma subjetividade autônoma.²⁶

4. Da unidade da alienação à pluralidade das doenças mentais.

Sem levar em conta os modos de exclusão social forjados nos países Europeus entre os séculos XVIII e XIX, Lanterj-Laura e L. del Pistoia nos apresentaram antes de tudo o trabalho de delimitação precisa do campo de objetividade específico da psiquiatria realizado pelos sucessores mais próximos de Pinel. Para esses autores, apenas nos meados do século XIX, um novo paradigma veio a eclipsar a noção de alienação mental, sem,

²⁶ Idem. pp. 546-547.

entretanto, apagá-la de todo da psicopatologia. Essa transformação se explica tanto pela necessidade de se ajustar esse ramo da medicina aos progressos que esta alcançou com o aparecimento da semiologia ativa, do método anátomo-clínico e do diagnóstico diferencial quanto pela necessidade de se sistematizar a diversidade de noções que, como a de monomania, tendiam a se multiplicar desordenadamente.

Eles procuraram nos explicar que, mesmo durante a época em que a alienação mental prevaleceu como paradigma, a psicopatologia insistiu na distinção da patologia mental em relação às outras doenças, mas, também, em relação aos desvios sociais. Isso não os impediu de reconhecerem que a problematização das questões etiológicas, em psicopatologia, sempre se fez, explicitamente ou não, com um fundo de preocupações bem mais gerais, de ordem psicológica e antropológica. Ora, para eles, esse fundo de preocupações genéricas parece confirmar a conveniência prática de seu método de demarcação da história da psiquiatria através de paradigmas. São essas mesmas questões que se encontram nas tradições germânica, italiana e belga da mesma época, as quais, no entanto, recorreram a meios inteiramente diferentes aos encontrados pela psiquiatria francesa para explicar a multiplicidade das formas aparentes da alienação mental.

A psiquiatria alemã dividia-se em duas correntes opostas de concepções da natureza e da origem da loucura. Apesar disso, a escola psiquista e a somatista estavam de acordo em um ponto, a saber, o de que a alienação mental é uma doença única que pode assumir diferentes formas de expressão. Inspirando-se tanto na teoria animista quanto na filosofia romântica da natureza e na tradição pietista alemã, Heinroth entendia que a loucura é uma afecção da alma, a qual, embora imortal, tornou-se vulnerável graças ao pecado original. Ela seria, portanto, uma forma de castigo a que os indivíduos estão sujeitos na medida em que seus atos são pecaminosos e imorais. Esse castigo poderia atingir sobretudo as paixões, a inteligência e a sociabilidade. Sustentando o ponto de vista da escola somatista, Griessinger recusava-se a aceitar que a alma, enquanto entidade imortal, pudesse ser atingida por qualquer tipo de lesão, por mais leve que seja. Em troca, ele admitia que a observação científica permitia associar as funções da alma ao corpo e ao cérebro em particular. Portanto, a alienação mental deveria ser concebida, deste ponto de vista, como o resultado de uma afecção que atinge direta ou indiretamente esse órgão.

Por sua vez, tanto Chiarugi, na Itália, quanto Guislain, na Bélgica, insistiram na unidade específica da alienação mental, distinguindo-a das paixões, mas, também, do sonambulismo, do sonho, dos delírios febris e da embriaguez²⁷. Com o desaparecimento da noção de **matéria viva**, escapou-se à dicotomia entre o físico e o moral do homem. Mas esse acontecimento parece ter levado também a uma reavaliação dos fundamentos e dos métodos da psiquiatria. Assim, não apenas se procurará estancar o processo circular de definição da alienação mental a partir de certos traços aparentes da conduta, mas sobretudo se dará uma orientação completamente diferente para a organização da semiologia psiquiátrica a fim de que esta se ajuste ao primado dos signos físicos imposto pela Escola de Paris.

Do mesmo modo, o tratamento único, de caráter moral, prescrito por Pinel, foi posto em questão a partir da própria prática que se exerceu nos hospitais durante esse período. Através dessa prática se observou que algumas manias podiam ser acompanhadas de febre de tal modo que, em alguns casos, não se distinguiam do delírio agudo tóxico ou infeccioso. Esses casos colocaram em causa a separação radical da alienação e das outras doenças. Do mesmo modo, mas no outro extremo, nos casos de retardamento mental, algumas técnicas reeducativas se mostraram favoráveis à melhora dos pacientes, o que não era o caso da terapia de Pinel²⁸.

Neste paralelo entre, de um lado, Lanterj-Laura e L. del Pistoia e, de outro, Foucault, esgueira-se uma outra experiência, talvez, ou, em todo caso, uma tentativa ainda não encorpada de compreender o presente. Para o pensamento médico, o presente se mostra como um momento de síntese de todo o conhecimento que a ciência pôde obter até agora sobre a loucura, doença da alma e do corpo. A razão médica recusa-se a olhar sua própria história de um outro modo que em termos de compreensão, conhecimento e interpretação da “doença”. Do mesmo modo, sua reflexão sobre os fracassos das diferentes terapias não vai além da projeção das diretrizes para a regressão dos sintomas.

Ela se vê obrigada, no entanto, a responder às provocações do filósofo. Ele estaria proclamando um novo Elogio da Loucura? Esse elogio, para Foucault, não tem cabimento,

²⁷ LANTERJ-LAURA e PISTOIA. Op. cit.; pp. 29-33.

haja visto tudo o que os próprios médicos testemunharam nos hospitais psiquiátricos, desde Pinel. Mas não se poderia ver, nos movimentos recorrentes que os jovens psiquiatras fazem para liberar os loucos dos hospícios, uma repetição do gesto inaugural de Pinel na *Pitié Salpêtrière*, como fez, agora mesmo, o personagem do médico recém iniciado na história da psiquiatria por Policarpo Quaresma, no filme de mesmo nome dirigido por Paulo Thiago? Essa reação do pensamento médico frente às objeções da filosofia à redução da loucura a uma patologia, o que ela nos indica senão uma necessidade de afirmação da razão contra toda forma de desvario?

É nisto que consiste o presente: essa maneira de pensar caracterizada pelo domínio da ciência sobre toda outra forma de conhecimento. Entretanto, ao revisitar a história da psiquiatria para responder às objeções dos filósofos, o pensamento médico introduz, inconscientemente, talvez, uma nova experiência cujo nascimento o próprio Foucault havia anunciado.

Em 1974, Georges Heuyer publicou *La schizophrénie (A esquizofrenia)*, onde lemos o seguinte:

“Nós teremos a ocasião, na exposição e na discussão dos conceitos bergsonianos e existencialistas, de mostrar que eles nada trouxeram ao conhecimento da etiologia, dos sintomas, das formas clínicas, da evolução e do tratamento da esquizofrenia. Eles ‘soam vazios’.”²⁹

.....

.

“É pelo estudo dos sintomas e não pela exposição das teorias filosóficas que alguma clareza pode ser aportada na compreensão desta doença multiforme, porque ela atinge o doente em períodos variáveis de sua evolução desde a infância até a idade adulta, de 3 a 25 anos.”³⁰

.....

.

“Quando a filosofia se mete a dar uma opinião sobre as doenças mentais, constata-se que as teorias e tendência de escola dispensam a observação objetiva dos doentes e se

²⁸ Cf. op. cit.; pp. 30-35.

²⁹ HEUYER, Georges; *La schizophrénie*; Paris : P.U.F.; 1974. P. 6.

³⁰ Idem. p. 8.

perdem em um verbalismo mais ou menos confuso sem nenhuma relação com a realidade. M. M. Foucault fala da ‘Loucura’ em si, sorte de entidade metafísica que é uma fórmula verbal sem correspondência com os fatos. A loucura em si não existe. Existem doenças mentais muito diversas. De outra parte, antes da Idade Média, os médicos estudaram as doenças mentais. ‘Só se conhece bem uma questão quando se lhe conhece a história’, diz judiciosamente o Pr. Divry.”³¹

Autor de obras como *20 leçons de psychologie médicale* (20 lições de psicologia médica), de 1966, *Troubles mentaux* (Perturbações mentais), *Etude criminologique* (Estudo criminológico), de 1968 e *Psychoses collectives et suicides collectifs* (Psicoses coletivas e suicídios coletivos), de 1972, Georges Heuyer parece se contrapor a toda intervenção da filosofia no domínio da psiquiatria. Ele se opõe até mesmo a Minkowski na medida em que reporta à observação dos fatos clínicos toda perspectiva de conhecimento da patologia mental.

Alguns trechos de seu discurso traem, no entanto, as retificações a que o pensamento médico se vê obrigado a fazer para contra-atacar a filosofia. Assim, ele se apressa em dizer que a concepção da loucura enquanto entidade metafísica não corresponde aos fatos. Ora, essa oposição entre as concepções filosóficas e os “fatos” não é estranha ao trabalho filosófico, mas é mesmo uma parte relevante dos estudos da teoria do conhecimento e, em particular, das pesquisas histórico-filosóficas levadas a cabo por pensadores como Bachelard e Canguilhem, com os quais Foucault tem uma estreita afinidade teórica.

Parece-nos que, embora de maneira mitigada, Lanterj-Laura e L. del Pistoia expressam a mesma reserva frente às intervenções dos filósofos no campo da psiquiatria. Isso se atesta por ocasião de suas explicações sobre o período no qual o paradigma das **doenças mentais** predominou na história dessa disciplina: a partir do último terço do século XIX até os primeiros anos após a guerra de 1914, teria se estabelecido uma dualidade na maneira de definir, do ponto de vista clínico, as ocorrências psiquiátricas.

De um lado, K. Jaspers entendia que somente se podia empregar, para designar essas ocorrências, o termo **síndrome**. De outro lado, E. Kraepelin entendia que, ao invés

³¹ Idem. p. 12.

de síndrome, termo que indica um estatuto intermediário entre um grupo de signos e uma doença, a psiquiatria pode reconhecer “doenças autênticas” nos fenômenos em que a evolução dos signos se mostra regular e característica. Essa distinção corresponderia a uma oposição entre o relativismo de K. Jaspers, o qual, aliás, muito cedo deixou a psiquiatria para se dedicar à filosofia, e a perseverança de Kraepelin na tentativa de atingir as essências por detrás das aparências³².

Ora, essa reserva reticente contra a intervenção da filosofia no domínio da psiquiatria nos parece indicar uma certa resistência em relação a toda tentativa de organizar em um campo teórico todos os registros das observações clínicas. Notou-se acima que em Olhares histórico sobre a psicopatologia volta-se sobretudo para a discussão de problemas que se situam um pouco à distância do que ocorre na experiência clínica.

A exposição dos modelos explicativos que tiveram lugar na época em que as “doenças mentais” predominaram como paradigma da psiquiatria permitirá novamente a confirmação do *savoir-faire* próprio daqueles que trabalham em psiquiatria, o qual lhes dá a exclusividade da competência para estabelecer as fronteiras entre os desvios de comportamento, as doenças mentais e as outras manifestações patológicas. Ao lado dessa manifestação de resistência, Lanterj-Laura e L. del Pistoia nos fazem uma exposição bastante honesta das dificuldades que as diversas correntes teóricas da psicopatologia tiveram, na época do paradigma das doenças mentais, para, ao mesmo tempo, estabelecer essas fronteiras e organizar uma taxinomia universalmente válida.

Com a substituição do paradigma da **alienação** pelo das **doenças mentais**, a psiquiatria trocou a unidade das perturbações mentais pela sua pluralidade. Segundo Lanterj-Laura e L. del Pistoia, para esclarecer a evolução da psiquiatria nessa época, é preciso explicitar alguns pontos sobre a própria noção de **doença mental**, a de **síndrome** e a de **tipo clínico**. Ora, a noção de **doença**, segundo esses autores, começou a assumir o seu sentido moderno no século XVII com os trabalhos de Th. Sydeham, para quem uma doença se caracteriza por um grupo de sintomas que evolui de maneira típica em um paciente e, por ocasião de uma nova crise, volta a se encontrar idêntica no mesmo, ou em outros pacientes.

³² LANTERJ-LAURA e PISTOIA. Op. cit.; pp. 34-35.

Mais tarde, definiu-se que uma doença se caracteriza pela lesão macroscópica específica de um órgão bem determinado. Bichat, em seguida, reportou-se à lesão de um tecido determinado. No século XIX, a Escola de Paris introduz a correlação entre os signos físicos evoluindo de maneira regular e as lesões anatômicas bem localizadas. Visou-se, além disso, os níveis histopatológico e etiológico onde não apenas as lesões mas, também, os agentes causais, como o germe figurado ou o ultravírus, passaram a ser levados em conta. Já a noção de **síndrome** designa uma etapa freqüente da prática clínica onde a observação de certos sintomas indica a necessidade de outros exames para se conferir precisão às suas variedades e etiologia. Além disso, a pertinência dessa etapa varia muito, de acordo com o domínio da medicina considerado.

Por fim, o termo **tipo clínico** foi usado inicialmente por Charcot e, em seguida, por Ph. Chaslin, autor de alguns estudos sobre a confusão mental. Por modéstia e para não inferir mais coisas do que havia descoberto, ele teria preferido esse termo ao de **doença** para referir-se aos objetos de sua pesquisa.

Com esses esclarecimentos, esses autores pretenderam ressaltar que o termo **doença** pode corresponder a vários modelos e que sua definição não se limita à sua etiologia. Assim, sem que se vissem obrigados a optar por um dos modelos explicativos que surgiram com o novo paradigma, eles se permitiram a justificar as polêmicas que foram travadas naquele período em torno dos critérios para se definir os casos psiquiátricos como doenças, síndromes ou tipos clínicos. A prudência de K. Jaspers se justificaria tanto pelo fato de a noção de **síndrome** assegurar uma semiologia rigorosa e bem delimitada quanto pelo fato de que as referências etiológicas continuavam heterogêneas. Por sua vez, Kraepelin teria tido razão em sustentar o emprego da noção de “doença” na medida em que suas referências já não relevavam da anatomia patológica, mas da psicologia experimental. Mediante os resultados desta última, podia-se atestar que a evolução dos sintomas psiquiátricos é bastante regular e que eles são suficientemente característicos para que se possa ver aí verdadeiras doenças. Assim, a psicologia experimental viria a exercer, para a psiquiatria, um papel análogo ao da fisiologia em relação à medicina³³.

³³ *Idem.* p. 73.

Na época das **doenças mentais**, o problema dos limites da psiquiatria em relação ao exterior, isto é, às diferenças de seu domínio com os fenômenos de desvio de comportamento e com os demais ramos da medicina, foi enfrentado a partir de diversas perspectivas. Em todas elas, foi a experiência clínica que deu a última palavra sobre o acomodamento dos casos no interior desse domínio. Assim V. Magnan procurou mostrar que certos casos, como o exibicionismo, a cleptomania, a piromania e o homicídio patológico, podem ser definidos como doenças não porque os pacientes apresentam traços de comportamento desviante, mas por apresentarem sinais psíquicos de degenerescência, tais como impulsos e pensamentos obsessivos. Nesses casos, o peso da experiência clínica será tanto maior na proporção em que se verificar que algumas doenças mentais podem ou não ser acompanhadas de singularidades de conduta.

Segundo L. Laura e L. del Pistoia, mediante os trabalhos de A. Alzheimer, na Alemanha e Klippel, na França, entre outros, sobre os estados de demência, constituiu-se, talvez de maneira definitiva, uma zona comum à neurologia e à psiquiatria. Do mesmo modo, o desenvolvimento da medicina infantil permitiu a formação de um domínio partilhado entre a psiquiatria, a pediatria, a psicologia genética, a psicopedagogia e outras disciplinas afins. Ao lado desses cantões mal delimitados, coloca-se a questão do reconhecimento de certas manifestações que, à primeira vista, parecem patológicas, mas das quais um exame cuidadoso não pode, até hoje, assegurar que se tratam de doenças mentais ou de comportamentos socialmente intoleráveis. Em outras palavras, trata-se de se definir certas situações como patogênicas por elas mesmas ou como desenvolvimentos naturais de determinadas predisposições singulares de certos indivíduos³⁴.

Do mesmo modo, as tentativas mais bem sucedidas, aos olhos de Lanterj-Laura e L. del Pistoia, para organizar internamente o domínio da patologia mental advieram da experiência clínica, ao passo que aquelas que recorreram a critérios estrangeiros a essa experiência parecem ter resultado em certas enumerações um tanto disparatadas. Neste último caso estaria o conjunto definido por J. -P. Falret onde aparecem a loucura paralítica, a loucura circular, a loucura epiléptica e o delírio agudo ou crônico alcóolico. Um pouco mais criterioso, V. Magnan distingue o estados mistos (uns situados no

³⁴ Idem. pp. 39-40.

domínio comum da psiquiatria e da neurologia e outros ligados seja às lesões cerebrais seja a agentes tóxicos exógenos) e as loucuras propriamente ditas ou psicoses.

No fim do século XIX, os esforços convergentes e coordenados de Freud, Babinski, Janet e outros resultaram na partilha, entre a neurologia e a psiquiatria, do conjunto de fenômenos que eram chamados, até então, de “neuroses”. Baseada na sólida experiência da clínica psiquiátrica e na rigorosa semiologia da neurologia, essa divisão situou, do lado da neurologia, a epilepsia, a coréia de Sydeham e a doença de Parkinson; do lado da psiquiatria, ficaram a hipocondria, a neurastenia de G. Beard e as manifestações obsessivas. Freud ainda dividiu este último conjunto separando as neuroses atuais e as neuroses de defesa ou de transferência.

Com essas classificações, o campo da patologia mental já estaria claramente constituído, apesar de sua delimitação permanecer um pouco obscura em determinados pontos. Ainda havia, naquela época, uma falta de habilidade para distinguir as alterações funcionais e as alterações lesionais, como nas tentativas da tradição francesa para estabelecer uma taxinomia completa dos delírios. Nelas, misturam-se grosseiramente critérios de ordem etiológica e de ordem clínica de tal modo que, na maioria das vezes, chegou-se apenas a uma enumeração pura e simples³⁵.

Todo esse trabalho não foi em vão. Sob o mesmo espírito que inspirou a fundação da medicina mental por Pinel, os psiquiatras do fim do século XIX conseguiram especificar o conjunto dos fenômenos pertencentes ao seu domínio de tal modo que se deu uma ruptura definitiva desse domínio com a opinião esclarecida e com a prática judiciária. Para se ter uma idéia exata do significado dessas rupturas, basta que se constate a timidez das teorias de K. Jaspers sobre as formas de abordagem, pelo conhecimento médico, das perturbações mentais.

Em relação às teorias que se baseiam nas descobertas das funções do córtex cerebral ou no evolucionismo das espécies, as proposições de Jaspers parecem oscilar entre uma compreensão intersubjetiva das perturbações psicológicas e um conhecimento incerto dos processos psíquicos. Para Lanterj-Laura e L. del Pistoia, o trabalho de interpretação dos processos psíquicos, do qual as perspectivas foram abertas pelo

³⁵ *Idem.* pp. 37-38.

aparecimento do método anátomo-clínico, nada tem a ver com a qualidade do contrato estabelecido com o Outro, ainda que reconheçam que a presença desse problema se constata na atividade clínica e terapêutica. Esse trabalho se reporta ao conhecimento objetivo dos processos primários, os quais escapam inteiramente à relatividade dos contextos culturais e às oscilações da $\delta\omega\xi\alpha$ e não se ajustam à concepção jurídica de demência³⁶.

Lanterj-Laura e L. del Pistoia nos propuseram dois princípios de ordem para classificar as teorias que surgiram na época do paradigma das “doenças mentais”. De um lado, situam-se as que recorrem ao espaço como matriz de inteligibilidade. De outro, situam-se aquelas que recorrem ao tempo. Em ambos os casos, segundo esses autores, constata-se uma tendência para a delimitação cada vez mais precisa do campo objetivo desse ramo da medicina. Mesmo que eles tenham tomado essas teorias apenas como modelos e, não, como verdades, pode-se perceber, mediante as suas reflexões sobre as falhas que elas encontram para dar conta de certos casos, que a evolução histórica da psiquiatria tende para a definição de certas constantes cujo acesso fornecerá a esse conhecimento o estatuto definitivo de uma ciência.

Assim, por exemplo, com a aquisição de um conhecimento seguro da morfologia e do funcionamento do córtex cerebral, pôde-se assinalar, com precisão, a localização originária de certas afecções do sistema nervoso central. No mesmo sentido, a experiência com animais confirmou os conhecimentos da anatomia comparada. Através do conhecimento que adquiriu sobre os diversos tipos de afasia, das paralisias de origem central e das epilepsias parciais, a clínica comprovou a existência de uma harmonia entre a semiologia humana e a neurofisiologia. A elaboração de uma cartografia cortical e o conhecimento acumulado da clínica deram oportunidade para a proposição da hipótese de que as alucinações dos diversos campos sensitivos e sensoriais podem corresponder a uma irritação dos diversos territórios corticais onde se localiza cada tipo de sensibilidade. Hipóteses semelhantes foram formuladas para explicar os casos das alucinações verbais. Para Lanterj-Laura e L. del Pistoia, embora essas últimas hipóteses não tenham sido confirmadas, elas permitiram demonstrar que o domínio da linguagem, em psiquiatria, não

³⁶ *Idem.* p. 42.

pode se reduzir aos sons emitidos ou recebidos; por outro lado, elas teriam influenciado a análise das relações entre a linguagem que veicula um sentido e o conteúdo dos delírios observados nas psicoses alucinatórias crônicas.

O progresso dos estudos sobre as perturbações psíquicas ligadas às afecções do cérebro tende a colocar em segundo plano a ligação dos territórios afetados a determinadas doenças e a privilegiar a análise das eventuais alterações das conexões entre os diversos territórios a fim de se fornecer um modelo para a semiologia dessas doenças³⁷.

No que concerne às teorias que tomam o tempo como matriz de inteligibilidade, o tema do evolucionismo constitui o horizonte onde se espera definir as constantes pelas quais um conhecimento objetivo e universal dos processos psíquicos emergirá de uma vez por todas. Essas teorias variam segundo os recortes que podem ser feitos na abordagem da evolução da espécie humana. Podemos observar o leque de possibilidades desses recortes mediante a consideração das patologias reacionais, onde a temporalidade considerada é mínima.

Trata-se de resolver se um determinado quadro clínico relacionado a certas “causas morais” é verdadeiramente patológico ou não. O exemplo clássico é a mania de luto, caracterizada por um grande acesso de excitação psicomotora lúdica e alegre, como reação à perda de um ente querido. Esse tipo de comportamento inadequado pode se mostrar como tal tanto pelo seu aspecto qualitativo, como é o caso deste exemplo, quanto pelo aspecto quantitativo, isto é, pela excessividade ou insuficiência da reação. Algumas formas de explicação desse tipo de fenômeno se reportaram à predisposição hereditária dos pacientes, outras fizeram alusão à história individual do sujeito, notadamente à organização dos seus recalques e à precariedade do equilíbrio que dela resultou; outras, ainda, consideraram esses fenômenos como formas de inadaptação às condições extremamente difíceis enfrentadas pelo sujeito. O problema comum a essas formas de explicação é saber qual o verdadeiro peso que um determinado acontecimento “moral” pode ter como causa primeira ou como deflagrador de uma patologia mental já incubada.

Considerando-se a contingência desses casos, é preciso colocar novamente em questão a idéia de que a doença mental é uma doença como as outras. Por outro lado,

³⁷ Idem. pp. 43-44.

pode-se minimizar o papel deflagrador desse tipo de acontecimento em favor de uma compreensão das singularidades da história individual segundo as fases de evolução a que todos os membros da espécie humana estão sujeitos. Assim, pode-se abordar essas fases segundo a história do indivíduo, segundo a história da espécie ou segundo a história dos mamíferos³⁸.

Lanterj-Laura e L. del Pistoia notaram que, antes da psicanálise, muitos psiquiatras do século XIX já se interessavam pelo passado e pela infância de seus pacientes. Entretanto, para eles, é incontestável que, somente após os estudos sobre a histeria e a proposição do primeiro sistema de pulsões por Freud, a história individual do sujeito, com as suas singularidades e seus acidentes, tornou-se a chave da psiquiatria em detrimento do tema da hereditariedade e da constituição particular do indivíduo. Nessa perspectiva, os sintomas se explicam pelo desenvolvimento temporal de recalques e compromissos, de fixações e de regressões.

Mas não se trata de contingências de uma biografia. Trata-se de um percurso no qual se distinguem momentos específicos, etapas cuja ordem é a mesma em todos os homens, marcados por conflitos fundamentais de cujas soluções, bem ou mal sucedidas, dependem a sanidade ou a patologia psíquica.

Influenciada pela obra de Darwin, a psicanálise contribuiu para, mediante a noção de sublimação, prevenir o retorno do homem à barbárie. Mas ela também confirmou a idéia de que o atavismo, predominante na obra de Lombroso, tem um papel no aparecimento da doença mental, na medida em que constata que o trabalho da civilização para fazer recuarem os impulsos agressivos e sexuais nunca é perfeito. Se do ponto de vista da história das espécies, a evolução não tem nenhuma finalidade e é movida pelo acaso, parece haver um certo progresso na evolução da cadeia dos vertebrados, notadamente entre os mamíferos.

Isso constitui a idéia principal da concepção geral da patologia do sistema nervoso formulada por J. H. Jackson. Ela constitui, segundo os autores dos *Regards historiques*, um dos modelos mais ricos do passado filogenético na temporalidade do homem. Sua importância para a psiquiatria está em que ela visa a patologia do sistema nervoso central

³⁸ Icem. pp. 44-45.

como uma hierarquia atual de inibições e de excitações que resultou da “presentificação” do passado das espécies³⁹.

Aos olhos de Foucault, na discussão sobre a unidade ou a pluralidade das doenças mentais, o problema de fundo continua sendo o mesmo, isto é, o embaraço enfrentado por todas as tentativas de organizar o campo da patologia mental segundo os mesmos esquemas pelos quais se organizou o campo da patologia orgânica. Nessas tentativas, supõe-se que uma patologia geral e abstrata impõe os mesmos conceitos, os mesmos métodos e os mesmos postulados à patologia orgânica e à patologia mental. Desde *Maladie mentale et psychologie* (Doença mental e psicologia), Foucault procurou mostrar que é em uma certa relação do homem ao homem louco e ao homem verdadeiro, historicamente situada, que se deve procurar a raiz da doença mental e, não, em uma metapatologia⁴⁰.

Em um rápido balanço da história das psicopatologias tradicionais e recentes, Foucault mostra que, no início, elas procuraram decifrar a essência da doença mental na coerência dos signos que a indicam. Assim se constituíram uma sintomatologia e uma nosografia onde tanto as análises das correlações entre as manifestações mórbidas e os tipos de enfermidade mental quanto as análises das formas que esta última assumiu realizaram-se segundo a mesma estrutura conceptual utilizada no campo da patologia orgânica. Obras como as de Dupré, Delmas e G. Ballet, datadas do início de nosso século, ainda definem a histeria, as obsessões, a mania e a depressão, entre outras, segundo o postulado de que a doença é uma essência, isto é, uma entidade específica, identificada pelos sinais que a manifestam, mas cuja existência é anterior e independente deles.

Segundo Foucault, para compensar essa abstração, formulou-se, ao seu lado, um outro pressuposto consistente na concepção da doença mental como uma espécie botânica. Como tal, cada grupo nosográfico seria identificado por suas características permanentes, ao passo que cada um de seus subgrupos apresenta suas respectivas variantes. Ora, essa concepção de um paralelismo entre a patologia mental e a patologia orgânica não pôde ser sustentada, já que se baseara em uma unidade abstrata. Além disso, ela se mostrou incompatível com as idéias de unidade humana e totalidade psicossomática, as quais se

³⁹ Idem. pp. 45-48.

revelaram cada vez mais caras à psicopatologia. Por estas razões, recorreu-se, tanto no campo da patologia orgânica quanto no da patologia mental, a outros métodos e postulados que, ao invés de privilegiarem a concepção naturalista de doença, ressaltaram as reações globais do indivíduo, enfocadas nas correlações dos processos mórbidos com o funcionamento geral do organismo.

Entretanto, como se verá mais adiante, apenas se substituiu uma abstração por outra nessa tentativa, feita no final do século XIX, para assegurar a unidade do orgânico e do psicológico⁴¹. Em *Doença mental e psicologia*, a crítica de Foucault à medicina mental não visava a desacreditar toda tentativa de se elaborar um conhecimento objetivo do homem enquanto doente mental. Entretanto, para ele, uma análise da história da psicopatologia é necessária à demonstração das condições prévias de que ela deve estar consciente para dar mais rigor às suas teses. Ora, tais condições constituem o ponto nodal do paralelismo entre a fisiologia patológica e a psicologia patológica. Enquanto esta última não se liberar da concepção de unidade psicossomática do homem tal como esta é assegurada pelos postulados de uma **metapatologia** não se poderá ultrapassar as fronteiras do mito.

Assim, uma análise que tenha em vista a aquisição de um novo rigor para a medicina mental deve deixar de lado as abstrações em torno da noção de **doença** para analisar as formas concretas da doença mental, tais como elas foram assinaladas pela psicologia. Seria uma análise como essa que permitiria a determinação das condições que tornaram possível o estatuto conferido à loucura pela psicopatologia: **doença mental irreduzível a toda outra doença**. Por outro lado, essa análise demonstraria que é somente por um artifício de linguagem que se atribui o mesmo sentido às expressões **doenças do corpo e doenças do espírito**.

A introdução do evolucionismo e da história individual como fatores etiológicos da patologia mental se deu, conforme Foucault nos explica, através de investigações, como as de Jackson e Freud, que pretenderam desvencilhar a psiquiatria das antinomias entre a concepção de doença enquanto espécie natural e o problema da unidade humana e da totalidade psicológica. Na perspectiva desses novos psiquiatras, a idéia da essência

⁴⁰ Cf. FOUCAULT, M.; *Maladie Mentale et psychologie*. P. 2.

botânica do mórbido correspondia a um recorte abstrato pelo qual a descrição das doenças se fazia de modo puramente negativo. Ora, a experiência clínica mostrara que, nos pacientes atingidos por enfermidades mentais, há uma dialética onde o desaparecimento de certas funções da consciência corresponde à desinibição de outras.

Para explicar essa dialética, era preciso notar que as funções abolidas e as liberadas não são do mesmo nível. No primeiro caso, estão as coordenações complexas, as funções que organizam a intencionalidade, a orientação no tempo e no espaço, a tensão voluntária que controla os automatismos, cujos déficits comprometem as condutas intersubjetivas. No segundo caso, há uma exageração dos processos mais simples e estáveis, os automatismos são acentuados; no lugar do diálogo, instala-se um monólogo fragmentário com elementos verbais ambíguos e polimorfos; por fim, ao invés de uma coerência na organização do espaço e do tempo, impõe-se um caos de instantes sucessivos e de lugares dispersos.

Ao mesmo tempo em que se fez essa constatação, associou-se as transformações estruturais dos enfermos a um processo de regressão para as fases arcaicas da evolução dos indivíduos. A doença corresponderia a um percurso ao longo do qual são suprimidas as estruturas adquiridas pela consciência durante sua evolução, desaparecendo primeiro as mais recentes até atingirem-se, no seu ponto mais grave, os estados primitivos⁴². Explicando essa nova concepção da psicopatologia, Foucault afirma:

“A doença não é, então, um déficit que atinge cegamente tal faculdade ou tal outra; há, na absurdidade (*absurdité*) do mórbido, uma lógica que é preciso saber ler; é a própria lógica da evolução normal. A doença não é uma essência contra-natureza, ela é a própria natureza, mas em um processo invertido; a história natural da doença só tem que remontar a corrente da história natural do organismo são.”⁴³.

É no quadro dessa nova concepção que Foucault situa Jackson, Kraepelin e Janet, mas também Freud, Jaspers e Goldstein. Com Jackson, a loucura passou a ser compreendida como uma afecção da base física da consciência. Com ele, os aspectos regressivos da doença mental fixaram-se definitivamente em sua nosografia. A partir daí,

⁴¹ Idem. pp. 3-8.

⁴² Idem. pp. 19-22.

tanto em neurologia quanto em psicopatologia, o evolucionismo obteve o direito de cidadania. O acesso ao fato patológico não é possível agora sem se levar em conta a evolução.

Com a obra de Freud, a análise das formas evolutivas da neurose revelou-se uma história e uma arqueologia da libido, de seu desenvolvimento e de suas fixações sucessivas. Essa história seria como que o resumo das virtualidades patológicas do indivíduo e cada tipo de neurose representaria um retorno a uma fase de evolução da libido. Acreditou-se, assim, que uma psicologia da criança poderia ser feita através da patologia do adulto⁴⁴.

Janet, por sua vez, tomou o evolucionismo de um ponto de vista sociológico. Para ele, os déficits causados pela doença representariam determinadas regressões a comportamentos sociais primitivos com a perda das condutas adquiridas ao longo da evolução social. A capacidade de entreter relações humanas através do diálogo, o domínio do universo simbólico que o envolve, o valor do critério social da verdade deixam de existir no enfermo. No lugar de todas essas formas de conduta que a evolução da sociedade tornou possíveis, reativam-se formas arcaicas de comportamento⁴⁵.

Segundo Foucault, por mais aprimoradas que essas explicações sejam em relação à concepção naturalista da patologia mental, elas ainda conservam-se nas fronteiras do mito. Isso porque elas supõem seja o mito de uma substância psicológica seja o mito de uma equivalência entre o doente, o primitivo e a criança. No curso da história da psicopatologia, esses mitos parecem ceder pouco a pouco, como nos casos da concepção bio-psicológica da libido e da concepção de Janet de **força psíquica**. Entretanto, na medida em que esses mitos sustentam-se não na ciência, como nestes últimos casos, mas na ética, como é o caso da identificação do doente mental ao selvagem e à criança, eles são mais resistentes à crítica.

Situando-se na própria perspectiva do trabalho da psicopatologia, Foucault nos explica que esses mitos não se sustentam porque a suposição de um substrato ou de um material psíquico original, que estaria sujeito a uma queda ou regressão, nos coloca diante

⁴³ *Idem.* p. 22.

⁴⁴ *Idem.* p.23.

⁴⁵ *idem.* pp. 26-29.

de duas possibilidades: na primeira, a hipótese jacksoniana de que a doença mental é uma alteração da personalidade, causada pela subtração de um dos seus termos componentes, não pode ser considerada em termos de regressão propriamente dita, mas em termos de abolição da personalidade; na segunda, a idéia de que a doença mental produz não uma supressão, mas uma reorganização da personalidade por força da incessante auto-regulação do psiquismo, não é compatível com a suposição de um retorno às personalidades arcaicas, mas, sim, com a idéia de especificidade da personalidade mórbida.

Assim, para considerar a patologia mental em termos de regressão, é preciso deixar de lado tanto a noção de um substrato psíquico quanto a de identidade entre o enfermo, o primitivo e a criança. Isso não implica invalidar as análises da patologia feitas sob a ótica do evolucionismo. Embora elas não tenham valor explicativo (pois seria vão explicar que um adulto, acometido por uma doença mental, voltou a ser criança) essas análises permitem uma descrição exata, ainda que incompleta, do fato patológico⁴⁶.

Liberada do mito, a análise regressiva da patologia mental será um análise estrutural onde a personalidade mórbida não será tomada como originária, mas como completamente original. Na medida em que tomar a regressão apenas como um dos aspectos descritivos da doença, ela mostrará que a mesma revela e privilegia as condutas normalmente integradas. Enquanto os mitos não exorcizados por Freud e Janet aliviavam as boas consciências que se escandalizavam diante da doença e encerravam-nas em seus preconceitos culturais, essa análise estrutural nos oferece, não uma explicação das formas patológicas, mas uma organização coerente e compreensível dos fatos de regressão individual ou social por eles destacados. Para tanto, ela deverá fazer um levantamento das estruturas abolidas e liberadas por ocasião da doença. Assim, a análise de todas as síndromes resultará na apresentação de um ciclo de dissolução das funções psíquicas.

Para a psicanálise, que o detalhou, o ponto inicial desse ciclo seriam as neuroses, afetando o equilíbrio geral da personalidade e liberando os complexos afetivos e emocionais. A demência representaria o último grau do processo de dissolução, o qual, tendo atingido um nível extremamente profundo, não mais dispõe de qualquer instância

⁴⁶ *Idem.* pp. 29-31.

para desinibir; não há mais personalidade, apenas um ser vivo. Segundo Foucault, o conjunto do fato patológico, entretanto, não se esgota nisso que a análise estrutural, inspirada no evolucionismo, nos oferece. Ela negligencia tanto a organização das personalidades mórbidas quanto a explicitação de suas origens.

Ao compreender a patologia mental segundo um esquema de dissolução do psiquismo, a concepção evolucionista coloca à parte o fato de que o indivíduo doente tem uma personalidade singular que a doença, ainda que provoque uma certa regressão e uma certa dispersão estruturais, não pode suprimir de todo. A personalidade é o ponto de coerência pelo qual o doente assegura a unidade do vivido e a de seu horizonte no espaço e no tempo. Tomando a doença mental em termos de regressão, a análise estrutural concebe o fato patológico como uma virtualidade, um acidente ao qual a humanidade está sujeita como tributo por sua evolução. Com isso, essa análise não dá conta da razão pela qual determinadas doenças atingem, em determinados momentos, tais indivíduos, produzindo tais delírios, tais alucinações ou tais reivindicações.

Para dar conta do fato patológico como algo ao mesmo tempo singular, necessário, significativo e histórico, é preciso, segundo Foucault, que a patologia mental seja uma patologia da personalidade mórbida onde a análise estrutural, evolutiva, e virtual da doença seja completada pela análise da história pessoal do doente⁴⁷.

O surgimento da psicanálise é contemporâneo da euforia que arrastou a historiografia e a sociologia na vaga do evolucionismo. Ora, nessa euforia, tentou-se explicar a história e as formações sociais pela concepção de que o presente se integra ao passado em uma unidade sem conflito. Nessa unidade se constituiria uma hierarquia de estruturas em cujo desequilíbrio se encontraria a explicação para as regressões individuais e sociais. Entretanto, nos explica Foucault, a unidade do devir psicológico não é determinada apenas pela evolução, mas, também, pela história individual.

Nesta, não há uma integração entre passado e presente e, sim, um distanciamento deste em relação àquele. Ao contrário do processo de evolução, a história pessoal do indivíduo é marcada pelo antagonismo do atual com o anterior. Para se compreender a unidade do psiquismo em sua totalidade, seria necessário saber de que significações esse

⁴⁷ *Idem.* pp. 31-35.

distanciamento e esse antagonismo são portadores. Mediante o estudo de algumas análises de formação de sintomas, Foucault nos mostra que a função do jogo entre o passado e o presente desenvolvido pelo psiquismo é defender a consciência de um conflito emocional interno. Durante muito tempo, a psicanálise permaneceu na investigação do significado da doença mental associando a essa função de defesa certos acontecimentos ou certas substâncias, como os traumatismos infantis, o inconsciente, a libido e as pulsões míticas, os quais a induziam ao não discernimento da evolução e da história individual.

Entretanto, na própria obra de Freud parece haver uma superação desse erro. Nas Cinco psicanálises e nos textos que a elas se ligam, podemos encontrar uma certa interpretação da patologia mental fundada no estudo da história individual. Nos sintomas da histeria, da obsessão patológica e da paranóia, encontram-se metamorfoses, simbolismos, rituais, transformações de sentimentos e personagens em seus contrários, transferência e reversibilidade da culpabilidade e do remorso, enfim, traços de arcaísmos psicológicos que nos levam a identificar o doente à criança e ao primitivo. Freud mostrou, entretanto, que os procedimentos infantis de transformação do real são formas de agir pelas quais o indivíduo transforma, de modo mítico, a si mesmo e aos outros.

Nesses procedimentos, o passado é invocado intencionalmente para substituir o presente. O que não significa colocar em seu lugar a infância perdida. O que retorna é um passado imaginário, fabricado pelas substituições. Estas atingem tanto as formas de comportamento, na medida em que as condutas adultas, desenvolvidas e adaptadas são trocadas por condutas infantis, simples e inadaptadas, quanto os objetos, as formas vivas do real: os personagens e o mundo real desaparecem em favor dos objetos arcaicos, dos fantasmas paternos, dos animais aterrorizantes que constituem os estereótipos do pai mutilador ou da mãe cativadora.

Estas substituições são marcadas por um fundo de angústia que permite à análise compreender as regressões não apenas como expressões míticas e figuradas da realidade, mas, principalmente, como mecanismos de defesa contra o presente, mecanismos que foram construídos pelo indivíduo ao longo de sua história pessoal. Eles constituem um conjunto de recursos dos quais o indivíduo sempre lança mão para fugir de um conflito

atual, para irrealizar o presente. Assim, é a partir do presente que se deve buscar o sentido das regressões patológicas.

As tensões e a angústia que acompanham os conflitos causados pelas contradições entre os desejos e a culpabilidade são os motores da vida psíquica normal. Elas são experimentadas desde a infância por ocasião das descobertas que revelam a ambigüidade das sensações de prazer e dor. Ao longo da história do indivíduo normal, essas contradições forjam mecanismos de defesa contra a angústia causada por elas. A sublimação é apenas um desses mecanismos. Mediante eles, os comportamentos contraditórios são assumidos pela conduta, mas não têm o mesmo valor.

Já, nos doentes, a conduta reúne em uma mesma unidade os sentimentos e as ações contraditórias. Neles, os desejos e a culpabilidade não são ambíguos, mas ambivalentes. Assim, os mecanismos de defesa que eles constroem não permitem a liberação das contradições, mas fecham a consciência em um círculo vicioso pelo qual as fugas da realidade e o recurso ao passado, ao invés de aliviarem a angústia, reforçam o sentimento de frustração e aprofundam os conflitos.

A angústia é compreendida aí como o princípio organizador da vida psíquica, o meio pelo qual o processo de evolução, no indivíduo, se transforma em história pessoal. Com ela, o passado é integrado progressivamente à atualidade do sujeito normal. Mas, no caso do enfermo, a invocação do passado faz retornar, sem resolvê-las, as primeiras situações de angústia⁴⁸.

Com a análise da história pessoal do enfermo, a doença mental passou a ser compreendida como um fato que incide no devir de seu psiquismo, isto é, nos processos de formação dos mecanismos de defesa que permitem a superação do conflitos emocionais. Como reação aos perigos que estes representam, a angústia é tomada como o ponto nodal de formação dos sintomas mórbidos. Entretanto, para Foucault, ela não pode ser vista como a causa necessária da doença, já que os indivíduos normais também a experimentam. O fato de alguns poderem superar as tensões causadas pelas contradições entre os desejos e os afetos e de que outros permaneçam fechados no círculo de regressões e mistificações que caracteriza a doença não pode ser, então, completamente explicado

⁴⁸ *Idem.* p. 41.

pela combinação da análise regressiva da evolução e da análise da história pessoal do doente.

A angústia, enquanto princípio de formação do mórbido, deve ser entendida a partir da análise das condições existenciais do indivíduo. É nelas que a origem da patologia mental encontrará sua necessidade. Assim, teria sido esse fracasso da psicanálise na descoberta da causa necessária da doença mental que redirecionou a pesquisa da patologia mental para as sendas da fenomenologia⁴⁹.

5. Uma patologia da liberdade.

A evolução do conhecimento da loucura, após o aparecimento da psicanálise, prosseguiu, segundo Lanterj-Laura e L. del Pistoia, como continuação do processo de medicalização iniciado por Pinel. Para esse autores, o aparecimento do paradigma das grandes estruturas foi marcado pelas influências da psicanálise, da teoria da forma, da neurologia globalista e da fenomenologia. Ora, o critério de organização da cronologia estabelecida por eles para lançar um olhar sobre a história da psicopatologia, como se viu acima, não era outro que determinadas “noções importantes” dessa disciplina. Deve-se reconhecer que, na medida em que eles aplicaram rigorosamente esse critério, o seu trabalho é de uma coerência perfeita.

Entretanto, a sua interpretação do papel dessas influências sobre a psicopatologia nos parece insuficiente, em comparação com a análise de Foucault. Aos seus olhos, os problemas que uma análise da história da psiquiatria deve atacar para a compreensão da natureza da loucura são os fatores internos e externos da dissociação e da formação das noções ou paradigmas que a designam enquanto doença. A essência mórbida da loucura é, para eles, uma evidência incontestável. Nessa perspectiva, os obstáculos que sua análise detectou para o desenvolvimento da psiquiatria concernem às disparidades entre o progresso alcançado nas outras áreas da medicina e a sistematização da sintomatologia e da nosografia da patologia mental.

Assim, eles nos explicam que o paradigma das **doenças mentais** se dissociou pouco a pouco, sem, entretanto, que esta noção tenha caído em desuso. As causas dessa

dissociação adviriam da multiplicação desordenada tanto dos signos de reconhecimento das espécies mórbidas quanto do número dessas espécies. Além disso, esse fenômeno coincidiria com a divisão do trabalho científico em inúmeras especialidades, o que exigiu uma separação mais rigorosa de disciplinas afins como a psiquiatria e a neurologia. Já a formação do novo paradigma teria se dado mediante o aparecimento de uma certa hegemonia da psicanálise e de algumas teorias importadas de outros campos de conhecimento⁵⁰.

Depois de suas descobertas sobre as neuroses, a psicanálise se expandiu por todos os campos da psiquiatria. A partir de seu interesse pela psiquiatria infantil, ela introduziu a idéia de que também as psicoses e mesmo os casos de retardamento incluem-se em seus campos terapêutico e de conhecimento. Para Lanterj-Laura e L. del Pistoia, essa expansão da psicanálise não foi marcada pela imposição das concepções freudianas, mas pelo estabelecimento de uma “cultura psicanalítica”, isto é, pela generalização de certas atitudes inspiradas nas práticas psicanalíticas. Com isso, não apenas na concepção e no diagnóstico das enfermidades mentais, mas, também, na vida quotidiana das instituições psiquiátricas e nas relações entre médicos e pacientes multiplicou-se o emprego inábil de técnicas de face-à-face e de grupo juntamente com a circulação aleatória e imprecisa das noções de transferência e contra-transferência de tal modo que a legitimidade de toda terapêutica foi colocada em questão.

Por um lado, explicam-nos, essa influência da psicanálise contribuiu claramente para a modificação das noções de tratamento, melhora, cura e cronicidade. Mas, por outro, ela trouxe à tona o problema do reducionismo e da hegemonia, os quais ainda estão por serem solucionados⁵¹.

Paralelamente à colonização da psiquiatria pela psicanálise, a radicalização da crítica à psicologia experimental clássica fez surgir a *Gestalttheorie*. Opondo-se às concepções da psicologia clássica sobre a percepção, K. Kofka e W. Koehler mostraram que o mínimo percebido nunca é um dado bruto, mas sempre uma estrutura do tipo figura-sobre-um-fundo. A noção de forma adotada por eles era a de um conjunto onde o todo não

⁴⁹ Idem. pp. 52-52.

⁵⁰ Cf. LANTERJ-LAURA e PISTOIA. Op. cit.; pp. 48-51.

⁵¹ Idem. p. 51.

é apenas a simples soma das partes, mas uma organização onde cada uma delas mantém relações com todas as outras, de maneira que a subtração de apenas uma muda toda a forma. Ela permitiu a adoção de uma maneira mais rigorosa de se abordar a questão da totalidade psicossomática.

Ao adaptar ao estudo do comportamento individual a idéia de que um sistema pode ser estudado levando-se em conta apenas as posições recíprocas de seus termos e as relações entre eles, sem considerar as correspondências de seus respectivos conteúdos, essa doutrina formulou a concepção de que os estímulos e as sensações não podem ser considerados como uma continuidade entre termos isolados. Para ela, os significados das relações entre os estímulos e as reações dos indivíduos devem ser interpretados mediante a admissão de que a sensibilidade é uma estrutura bem articulada até em suas mínimas partes, de tal modo que o seu funcionamento não pode ser conhecido pela fragmentação de seus elementos, mas somente pela apreensão do todo.

Ora, em psicologia, a *Gestalttheorie* situa o estudo da espécie humana no domínio da pesquisa sobre a organização dos seres vivos, particularmente os mamíferos. Recusando a tese de que há uma identidade entre os estímulos externos e as excitações do sistema nervoso central, ela mostra que tanto os estímulos quanto as sensações constituem-se como sistemas compostos pelas relações entre as formas e os campos dos quais estas se destacam. Assim, a abrangência que ela alcançou no exame do comportamento compreende o estudo do sistema nervoso central, o sistema de desenvolvimento da criança, mas também o da linguagem, o da cultura e o da psicologia social.

Para Lanterj-Laura e L. del Pistoia, ao invés de invalidar a psicologia experimental, a *Gestalttheorie* proporcionou-lhe um novo rigor. Mediante a retirada do que havia de frouxo e de etéreo no conceito de totalidade herdado do romantismo alemão, ela propiciou a compreensão rigorosa de um conjunto de fenômenos outrora concebidos como independentes uns dos outros. Segundo esses autores, esse revigoramento da noção de totalidade repercutiu fortemente nos trabalhos pelos quais a neurologia globalista apareceu.

Com o esvaziamento das descobertas dos localizadores cerebrais e sua substituição pelo conhecimento da estrutura das funções do cérebro, o interesse da neurologia se deslocou do mapeamento das inter-relações entre os lóbulos desse órgão e as faculdades da percepção, da inteligência e do comando dos movimentos para a análise do sistema nervoso central como um sistema de figura-sobre-um-fundo⁵². Junto com esse deslocamento, o interesse pela totalidade do funcionamento cerebral foi reforçado pelos progressos alcançados na clínica humana concernentes ao conhecimento das diversas afazias, apraxias e agnosias.

Entre as pesquisas que consolidaram essa inflexão da neurologia encontra-se o livro *La structure de l'organisme. Introduction à la biologie à partir de la pathologie humaine* (A estrutura do Organismo Introdução à biologia da patologia humana), de 1934, de K. Goldstein. Nele, o autor concebe o funcionamento do cérebro como uma forma global. Criticando a maneira exclusivamente parcelar da semiologia da neurologia clássica, ele a acusa de desconhecer o sujeito em sua totalidade.

Para suprir essa lacuna, a obra de Goldstein, segundo Lanterj-Laura e L. del Pistoia, buscou uma semiologia para compreender e conhecer, no sistema nervoso central de algumas vítimas de guerra com lesões muito limitadas, a alteração de uma estrutura de figura-sobre-um-fundo. Algumas dessas lesões alteraram, ao mesmo tempo, o córtex como um todo (o fundo) - o que provocou um fenômeno de conjunto com perda da atitude categorial - e uma função determinada (a figura) - causando a sua perda. Nesses casos, não se trataria apenas de se recorrer à noção de totalidade, mas de compreender o sistema nervoso central como um campo organizado de maneira gestaltista, isto é, como uma estrutura original e não como um grupo de partes redutíveis à sua soma.

A importância do papel que a filosofia fenomenológica exerceu na época das **grandes estruturas** teria derivado das críticas que tanto a teoria das formas quanto a neurologia globalista fizeram à semiologia clássica da psiquiatria e a essa própria ciência. Através de psiquiatras como E. Srauss, V. von Gebsattel, E. Minkowski e L. Binswanger, a fenomenologia foi introduzida no domínio da psicopatologia como um esforço para elucidar a experiência vivida do paciente, mas também a do clínico.

⁵² *Idem.* p. 51-52.

Lanterj-Laura e L. del Pistoia notam que os casos observados por esses psiquiatras para elucidar a situação do ser-no-mundo são freqüentemente atípicos aos olhos da clínica tradicional. Entretanto, dizem-nos, apesar de acusar a semiologia e a clínica clássicas de reificação do paciente e a psiquiatria de estar acometida por uma cegueira positivista, essa corrente de pensamento manteve a psiquiatria, enquanto disciplina médica, como uma referência inevitável. Enquanto saber e *savoir-faire*, a clínica clássica já havia se consolidado.

Mas, no entender de seus críticos, sua semiologia constituía um conjunto disparatado, sem unidade e dependente de uma psicologia associacionista. A recusa desse estado de coisas teria levado esses críticos a procurarem um elemento unitário e totalizante que desse conta, por exemplo, do ser-no-mundo esquizofrênico. Esse elemento teria que ser ainda um signo, mas também um processo psicopatológico, o qual permitiria, graças ao seu poder unificador, a compreensão da forma esquizofrênica de existência em sua globalidade e em sua originalidade. O papel da fenomenologia na definição dos processos semiológicos seria, então, o de determinar esse tipo de signo processual⁵³.

Para Lanterj-Laura e L. del Pistoia, desde os primórdios de sua história até à época do paradigma das **doenças mentais**, a organização do campo da psiquiatria oscilou entre a unicidade da patologia mental e a sua multiplicidade. O aparecimento do paradigma das **grandes estruturas** trouxe um equilíbrio entre essas duas inclinações na medida em que impedia, ao mesmo tempo, uma unificação e uma diversificação abusivas. Se a unidade proporcionada pelo paradigma em vigor na época de Pinel permitia que se especulasse sobre o homem em sua globalidade, sobre sua vida e sua morte, a nosografia que dela surgiu foi superada ao longo de mais de cem anos de experiência clínica.

Mas a concepção de multiplicidade das doenças mentais, além criar um número infinito de espécies mórbidas, submetia à medicalização todas as dimensões do homem, sem falar na desumanização das relações entre os médicos e os pacientes produzida pelos exames complementares e pelo recurso à anatomia patológica. Na expectativa de abordar a patologia mental através da consideração do homem em sua globalidade, a psiquiatria

⁵³ *Idem*, pp. 52-54.

surgida no período de entre-guerras propôs uma organização de seu campo tendo como parâmetro um pequeno número de estruturas patológicas.

Entre elas, os autores de *Regards historiques* destacaram, “para não ficar somente em alguns *flatus vocis*”, a oposição entre a estrutura neurótica e a estrutura psicótica⁵⁴. Segundo eles, a organização dessa oposição deveu-se sobretudo ao trabalho teórico da fenomenologia e à expansão da psicanálise.

Por volta de 1923, quando se deu a inflexão decisiva pela qual a psicanálise introduziu em sua teoria a segunda tópica e o segundo sistema de pulsões, ela já organizara solidamente o campo das neuroses, apoiando-se no conhecimento rigoroso da gênese dos sintomas obtido pela experiência clínica. Entretanto, uma larga extensão dos fenômenos psiquiátricos restava disperso, como, por exemplo, as perturbações causadas por agentes externos como os tóxicos e as lesões do córtex. Além desses fenômenos que se situam no limite da neurologia, um bom número de perturbações ficou à margem do grupo das neuroses. Irredutíveis também à neurologia, eles passaram a atrair o interesse da psicanálise. Assim, eles foram designados inicialmente como **neuroses narcisísticas**. Uma vez que essa designação caiu em desuso e que o termo **delírio** lembrava a antiga nomenclatura dos asilos, recorreu-se ao termo **psicose**, o qual, embora impreciso, estava disponível.

Assim, ao invés de se empreender uma diferenciação exaustiva das espécies mórbidas, estabeleceu-se esta oposição genérica entre as estruturas neurótica e psicótica, que veio a ser uma referência cardeal para a organização do campo da psicopatologia. A razão disso é que não era mais necessário retomar a discussão sobre a natureza patológica da doença mental, pois não mais se tratava de diferenciar doenças e, sim, de compreender estruturas ou modos de ser-no-mundo. Além disso, essa divisão genérica trouxe uma grande simplificação para o ensino da psiquiatria graças à economia que se fez da nosografia. Por fim, ela permitiu o recurso a uma sintomatologia propriamente psicopatológica ao legitimar a referência ao caráter consciente ou inconsciente das perturbações mentais⁵⁵.

⁵⁴ Idem. p. 55.

⁵⁵ Idem. pp. 54-56.

Do ponto de vista da legitimação da própria psiquiatria enquanto disciplina médica, a importância do aparecimento dessa noção de estrutura psicopatológica consiste na elaboração de um comentário sobre as perturbações mentais, o qual, situando-se em um outro registro, escapa à estrita servidão a que a concepção de **doenças mentais** era submetida em relação à clínica. Tomando o trabalho de Minkowski como exemplo, Lanterj-Laura e L. del Pistoia explicam-nos que o diagnóstico estrutural tem a ver com a compreensão das relações do sujeito com alguns grandes modos de perturbação do ser-no-mundo; o que passou a ser considerado muito mais relevante do que a identificação clínica das espécies mórbidas.

Para Minkowski, as idéias extravagantes, manifestadas por certos melancólicos (a despeito das quais eles mantêm no quotidiano toda sorte de relações banais), não constituem o centro principal da doença de que são afetados, mas a forma desajeitada através da qual eles podem exprimir as alterações experimentadas em sua experiência vivida. Tais alterações dizem respeito às relações do sujeito com o espaço e o tempo. A finalidade do diagnóstico estrutural é discernir precisamente estas relações. Essa noção de diagnóstico estrutural não releva exclusivamente do trabalho de Minkowski, mas está presente, ressaltando-se as respectivas singularidades, em um grande número de teses da psicopatologia da época em questão.

Ela apresenta, em linhas gerais, quatro traços principais, a saber: a análise da experiência vivida tanto do paciente quanto a do médico, a consideração da empatia pela qual o médico resente as manifestações psicopatológica em cada paciente, a interpretação das relações entre essa empatia e a maneira pela qual o próprio médico atravessou as fases de seu desenvolvimento infantil e, finalmente, a investigação das essências por detrás das aparências⁵⁶.

Portanto, concluem esses historiadores, toda essa reorganização do campo da psicopatologia não implicou, o ultrapassamento da concepção da loucura como doença. Deve-se notar que o paradigma das **grandes estruturas** está sujeito a certas reservas, as quais concernem justamente à sua pertinência em relação a algumas aquisições da clínica que não se prestam à redução estrutural. Reservas que se agravam com a tendência,

⁵⁶ *Idem.* pp. 56-57

desenvolvida por uma certa maneira de se usar a dicotomia entre as estruturas neuróticas e psicóticas, a se estabelecer uma continuidade entre a normalidade banal e as estruturas neuróticas e a se acentuar o processo de passagem das estruturas psicóticas para os estados de demência.

Com essa inclinação, o conhecimento da alienação mental correria o risco de reduzir-se aos seus aspectos negativos. Uma outra reserva diz respeito à transformação das **estruturas** (concebidas como referências gerais para a compreensão global dos enfermos) em formas substantivas das enfermidades. Entretanto, houve uma reformulação da noção de doença pela qual a idéia de estrutura psicopatológica revelou-se bastante útil. Essa reformulação está presente em sua forma mais completa, aos olhos de Lanterj-Laura e L. del Pistoia, na obra de H. Ey.

Nessa obra, uma concepção geral do mundo, inspirada tanto em Maine de Biran e Bergson quanto na teoria da forma, na neurologia globalista e na fenomenologia, aparece como fundamento para uma definição da doença irredutível aos seus aspectos orgânicos. A matéria, a vida e o espírito constituiriam domínios do real organizados conforme uma hierarquia onde cada um deles fornece ao outro o seu fundamento. Embora todos sejam constituídos dos mesmos átomos, cada um é organizado de tal forma que os primeiros são ultrapassados em perfeição pelos seguintes, ainda que estes dependam daqueles. Seria em razão de sua forma, melhor estruturada, que a vida transcende a matéria inerte.

Da mesma maneira, o espírito, definido como tal em função da liberdade que possui, depende da vida, mas a ultrapassa enquanto forma organizada. Nessa ordem das coisas, a doença é entendida como um desarranjo na forma de organização da vida e da liberdade:

“As doenças, no homem como no animal, são desestruturações das funções próprias à vida; o sistema nervoso central representa esta organização do se vivo que, no homem, torna possível o espírito, *id est*, a liberdade. As desestruturações do sistema nervoso central podem ser parciais ou globais: os primeiros constituem o domínio da neurologia, os segundos o da psiquiatria, que é, no sentido próprio, uma patologia da liberdade.”⁵⁷.

Para se compreender essas desestruturações, é preciso levar em conta tanto a história individual quanto a história da espécie, uma vez que o dano causado pela doença atinge o sistema nervoso central, lesando-o não em um território particular, mas na sua totalidade, enquanto sistema hierarquizado de funções. Ora, esse sistema se organizou ao longo da história individual do sujeito, a qual reflete a da espécie. Com isso se explica a produção dos efeitos negativos e positivos pelas perturbações mentais.

É o que H. Ey chamava de **desvio organoclínico**. Os primeiros são de destruição e os segundos são efeitos de desinibição do sistema, pelos quais, aliás, o próprio sujeito se exprime. A organização do sistema nervoso central, enquanto suporte material do espírito, supõe, assim, duas instâncias pelas quais este último estabelece suas relações com o tempo e o espaço: a consciência, isto é, a organização atual do campo perceptivo como presença no mundo e a personalidade, ou seja a organização temporal do sujeito, incluindo o que o inconsciente mantém recalcado.

As desestruturações a que cada uma está sujeita podem atingir diferentes níveis de gravidade. Os estados de confusão mental correspondem ao mais alto nível de desestruturação da consciência. Já, em uma escala menor, encontram-se os acessos de delírio e os estados de onirismo; a mania e a melancolia correspondem aos estados menos graves. Essas perturbações constituem o conjunto das psicoses agudas, finalmente ordenado e sistematizado. Embora freqüentemente acompanhadas de alguns desequilíbrios da consciência, as desestruturações da personalidade abrangem um campo mais vasto, o da patologia psiquiátrica crônica, onde estão as psicoses crônicas, as neuroses, as demências e as oligofrenias. No mais baixo nível de gravidade se classificam as neuroses, vindo, em seguida, os delírios crônicos, a esquizofrenia, e as demências. Embora sendo uma forma de desestruturação da personalidade, os estados de retardamento são considerados à parte.

Dessa forma, o mérito de H. Ey foi o de organizar o campo da psiquiatria levando em conta a globalidade da situação do homem no mundo; organização que resultou em uma nosografia sem lacunas⁵⁸.

⁵⁷ op. cit. p. 58.

⁵⁸ Cf. op. cit.; pp. 57-59.

O paradigma das **grandes estruturas**, na medida em que permitiu uma sistematização racional dos diversos fenômenos psicopatológicos, tem um caráter unitário. É na perspectiva deste unitarismo que se retomaram as experiências no sentido de se reproduzir em laboratório os sintomas das neuroses e psicoses. Essa idéia já havia sido ensaiada em 1845 por J. Moreau de Tours pela utilização do haxixe para produzir artificialmente os aspectos da alienação mental. I. P. Pavlov procurou, mediante a experimentação com animais, reproduzir os estados de angústia característicos das neuroses. G. E. Morselli, por sua vez, associou as alucinações produzidas pela intoxicação por mescalina à experiência vivida típica das estruturas psicóticas.

Para Lanterj-Laura e L. del Pistoia, estas experiências não chegaram a produzir modelos rigorosos para o estudo dos diversos aspectos das patologias mentais, mas contribuíram para a descoberta de medicamentos ansiolíticos e timoanalépticos, além de consolidarem a concepção unitária do domínio da psicopatologia.

Com a morte de H. Ey, em 1977, fecha-se esse período da história da psicopatologia descrita por aqueles autores. Uma nova fase está em vigor em nossos dias, a qual não foi enfocada por eles. Entretanto, o presente pode ser melhor conhecido, a seu ver, com a ajuda da exposição aqui resumida. Como se notou antes, essa cronologia pressupõe um processo de aperfeiçoamento progressivo das aquisições da medicina sobre o que a opinião social considera como loucura. Assim, cada época aqui referida corresponde seja a novas conquistas, seja a uma ou mais retificações que criaram melhores condições para o florescimento de sínteses cada vez mais aperfeiçoadas do campo da psiquiatria.

Nesse sentido, o período da **alienação mental** é visto como a época em que se tentou medicalizar todos os fenômenos tidos pela opinião social como loucura. Na impossibilidade de atingir esse objetivo, a psiquiatria sofreu uma inflexão para distinguir melhor a diversidade de perturbações mentais. O período das **doenças mentais**, introduzindo a oposição entre o agudo e o crônico, permitiu a organização rigorosa da nosografia das neuroses e, também, ainda que mais frouxa, a dos delírios crônicos. Com isso, criaram-se as condições para o aparecimento tanto da psicanálise quanto da neurologia. Ainda nesse período, operaram-se duas reduções no campo da etiologia

psiquiátrica. Uma concernente às significações da história individual, outra referente ao sistema nervoso central. A relação paradoxal de oposição e conjunção do córtex e do inconsciente levaram a uma nova reorganização do campo da psicopatologia. Por fim, a época das **grandes estruturas** permitiu o aparecimento de uma sistematização desse campo onde, mediante a articulação entre o todo e as partes, retomou-se a questão da história e da estrutura, o que significa a possibilidade de um novo florescimento de grandes sínteses⁵⁹.

Como se viu anteriormente, o problema da unidade psicossomática, para Foucault, redefiniu a orientação das pesquisas da psicopatologia no final do século XIX. Para ele, o resultado dessa nova orientação não levou, como pretendem os psiquiatras, ao conhecimento das condições necessárias de aparecimento, nos indivíduos, da doença mental. Paralelamente ao crescimento do interesse da patologia orgânica pelo caráter global dos processos patológicos, no domínio da patologia mental concedeu-se um grande privilégio, em detrimento da idéia de que a doença mental é uma entidade específica, à noção de personalidade - entendida como totalidade psicológica - : o mesmo privilégio que a medicina orgânica concedera ao funcionamento geral do organismo.

Assim, as doenças serão definidas, a partir de agora, em função das alterações dessa estrutura. A maior ou menor desorganização interna das estruturas da personalidade tornou-se o critério para se dividir as perturbações psíquicas entre duas categorias: as psicoses (que abrangem as perturbações da personalidade global) e as neuroses (que abrangem as perturbações onde apenas um setor da personalidade é atingido). Quando a personalidade se tornou, ao mesmo tempo, o elemento no qual a doença se desenvolve e o critério pelo qual esta é julgada, isto é, sua realidade e sua medida, retomou-se, na história da psicopatologia, a possibilidade de se reunir no mesmo domínio a patologia orgânica e a mental. A razão disso seria o fato de que, com a noção de totalidade psicológica, o acesso à doença em sua concretude estaria garantido novamente, já que a personalidade não é

⁵⁹ Idem. p. 60.

outra coisa que o mesmo indivíduo humano ao qual a medicina orgânica se dirige, ainda que por outra via. A unidade do objeto indicaria, portanto, a identidade dos métodos⁶⁰.

Após aquelas nas quais a totalidade psicossomática foi visada mediante o tema do evolucionismo e a história individual, a obra de Goldstein, seundo Foucault, foi uma das que mais inspiraram essa nova maneira que a psiquiatria encontrou para assegurar a unidade entre o orgânico e o psicológico. Mediante o estudo de alguns casos de afasia, ele recusou tanto os fatores orgânicos quanto os psicológicos para explicar as alterações observadas nos comportamentos de seus pacientes. Ao invés de atribuir essas alterações a um déficit - tomado como uma realidade em si - orgânico ou psicológico, ele explicou que as lesões corticais sofridas pelos pacientes tornaram mais estreitas as possibilidades de adaptação do organismo, o que explica o fato de eles terem se tornado incapazes de tomar certas atitudes em face do mundo.

Assim, o que se coloca em questão não é mais a determinação de uma essência fisiológica ou psicológica, mas a situação global do indivíduo no mundo. O ser humano é visado aí como um todo, o que permite que se dê uma mesma significação às alterações do comportamento e às enfermidades do organismo. A análise médica pôde, então, continuar a se dirigir do mesmo modo a umas e outras.

Para Foucault, essa noção de totalidade assegurada pelo conceito de personalidade trouxe à patologia um clima de euforia conceptual. Mas existem, para ele, algumas razões impeditivas para se pensar, com os mesmos conceitos e os mesmos métodos, a patologia orgânica e a mental⁶¹. Antes de passarmos a elas, voltaremos ao problema foucauldiano das formas concretas que a psicologia atribuiu à doença mental, só que agora teremos em vista a interpretação que a fenomenologia deu ao seu estatuto.

A análise existencial, no domínio da psicopatologia, nasceu como uma tentativa de dar conta das condições necessárias de aparição e de existência das formas patológicas de comportamento. O esforço desenvolvido pela análise da patologia mental em termos de regressão permitiu apenas a visão da doença como uma virtualidade no devir do sujeito.

⁶⁰ Cf. FOUCAULT, M.; *Maladie Mentale et psychologie*; p. 9.

⁶¹ Idem. pp. 12-14.

Por sua vez, a análise da história pessoal do doente apresentou-nos a enfermidade como uma fatalidade incidente nesse devir.

Ainda que, nesse último caso, se tenha chegado à angústia como ponto de origem e princípio de desenvolvimento dos processos mórbidos, não se demonstrou por quê esse princípio – que também ordena a formação da personalidade normal - se constitui como uma patologia. A psicopatologia viu-se obrigada, então, a inserir-se no interior do universo mórbido para tentar compreendê-lo a partir da perspectiva dos próprios doentes. A angústia se revelou como a referência necessária para o conhecimento da natureza e da história do homem, pois ela parece constituir a própria natureza da doença e, ao mesmo tempo, é ela que dá à história individual uma significação única.

Colocando-se no centro da experiência da angústia, a análise existencial procurou evidenciar - e situá-los no universo mórbido - as estruturas naturais que a evolução estabeleceu e os mecanismos que a história criou no psiquismo individual. Para tanto, ela renunciou aos métodos da ciência da natureza e da descrição biográfica. Segundo Foucault, mediante a lógica discursiva e a busca de causalidades mecânicas, a primeira jamais pôde seguir e compreender os raciocínios e os delírios do paranóico ou do esquizofrênico. Mediante a descrição de encadeamentos em série, o segundo método chegou a reconhecer a alteridade constituinte da personalidade mórbida. Mas a distância que caracteriza todo conhecimento objetivo impediu que tanto uma quanto outra estabelecessem uma relação intersubjetiva com o doente.

No lugar da lógica discursiva, da pesquisa de causalidades mecânicas e das séries históricas, a análise existencial recorreu à intuição como método para aceder ao interior da consciência mórbida, tomando-a em sua totalidade, apreendendo de uma só vez o estilo que dá aos seus elementos, dispersos ao longo da história individual, a sua unidade significativa. Essa unidade, que está incrustada na angústia, pode ser compreendida pela intuição na medida em que esta penetra na experiência fundamental dos processos mórbidos, vê o mundo patológico com os próprios olhos da consciência mórbida e, enfim, na medida em que a intuição elimina a distância entre a consciência da reflexão científica e a do doente⁶².

⁶² *Idem.* pp. 53-55.

O papel da fenomenologia existencialista no domínio da patologia mental não se reduz, portanto, à compreensão dos signos processuais das estruturas mórbidas. Foucault nos explica que esse papel consiste na compreensão da experiência da consciência mórbida de sua própria imersão na realidade da doença e, também, na compreensão desse universo mórbido tal como ele é experimentado pelo doente. Apesar de parecer contraditória, já que o caráter essencial das perturbações psíquicas é o de poderem ser explicadas mas não compreendidas, essa pretensão foi vista como possível pelos psiquiatras existencialistas. Isso porque eles entenderam que, com exceção de alguns casos que fogem aos limites da sensibilidade normal, o universo mórbido é acessível ao conhecimento, não na forma da objetividade, mas na da intersubjetividade.

Jaspers teria sido o primeiro a orientar a pesquisa da psicopatologia para esse novo caminho ao mostrar que a compreensão intersubjetiva pode ir além das manifestações da consciência normal para atingir o centro da consciência mórbida. As análises que empreenderam esse tipo de iniciativa acabaram por provar que, por mais profunda que tenha sido a obnulação do psiquismo pela doença, a consciência do sujeito a respeito de sua própria condição nunca é inteiramente apagada. Além disso, essa consciência, em comparação à consciência médica - ou seja, a consciência normal - é sempre singular, isto é, possui uma especificidade que a liga à doença como um de seus elementos essenciais.

Isso significa que o doente sempre possui, de algum modo, a consciência de sua doença; a concepção de que a loucura é ignorada pelo sujeito que é acometido por uma de suas formas ficará, assim, desautorizada.

Entretanto, o modo como o doente percebe seu estado nunca é o mesmo pelo qual o conhecimento médico, neutro, objetivo e distante se dirige aos processos mórbidos. O doente reconhece que o que ocorre em sua consciência e no universo em que ele vive não possui o mesmo sentido daquilo que se passa na consciência e no universo dos outros. Por outro lado, a maneira pela qual ele interpreta e manifesta sua percepção dessas coisas é uma das dimensões essenciais da doença.

Segundo Foucault, a fenomenologia procurou analisar as variações que pode assumir esse reconhecimento alusivo, essa percepção difusa, enfim, esse modo ambíguo pelo qual a consciência do enfermo experimenta o processo mórbido que a atinge. De

acordo com as suas formas e o grau de profundidade do dano, pode-se obter quatro dessas variações:

- 1) Nos casos de histeria, de psicastenia e em alguns de esquizofrenia, o paciente procura não se reconhecer na doença. Para tanto, ele relega os sintomas a determinados processos acidentais e orgânicos, negando toda alteração de nível psicológico. São os casos em que a consciência situa a sua experiência da morbidez em uma distância máxima de si mesma.
- 2) Em muitos casos de obsessão, de paranóia e em alguns de esquizofrenia, a relação do paciente com sua doença é paradoxal: ele se reconhece nela, mas procura inseri-la no âmbito da normalidade pela justificação minuciosa de suas suspeitas e de suas atitudes; ele reconhece suas alterações como anormais, mas as atribui a uma fatalidade, a uma transformação radical de sua vida pelo destino, transformação cujo desfecho só pode se dar com sua ruína. O agravamento desses casos conduz à quebra dessa unidade paradoxal.
- 3) O resultado é a constituição de um mundo autônomo, fechado em si mesmo e atravessado por elementos alucinatórios e por uma cristalização de delírios, dos quais a riqueza das sensações e a coerência quase racional constituem, para o doente, signos bastante evidentes de sua objetividade. Mundo que se justapõe ao real, sem que o doente perca a noção de que um se destaca do outro, de que os personagens que preenchem o primeiro não se confundem com os atores do segundo. Ele se adapta tanto a um quanto ao outro, ainda que a especificidade dessa experiência, a certeza que dela jorra, seja motivo de um grande sofrimento.
- 4) Nos casos em que a esquizofrenia atinge níveis extremos e, também, nos de demência, a submersão do doente no universo mórbido é praticamente total. Mas permanece nele a consciência de suas experiências mais reais, ainda que os acontecimentos, as pessoas e as palavras sejam percebidos apenas de maneira velada, fantasmática e caricaturada. O sujeito se sente rejeitado do

mundo e este lhe parece inacessível de tal modo que sua consciência do mesmo se torna um imenso sofrimento moral⁶³.

Completando essa análise das estruturas da consciência mórbida, a fenomenologia também realizou uma análise das estruturas do mundo mórbido tal como este é experimentado pelos doentes. As perturbações mentais correspondem à alteração das quatro estruturas que constituem o mundo vivido:

- 1) Cada tipo de perturbação apresenta uma determinada alteração nas relações do sujeito com a sua temporalidade. Assim, o tempo pode ser vivido, como no delírio paranóico, como uma acumulação do passado, sem outra abertura para o futuro que a destruição do presente; mas ele também pode ser fragmentado, com momentos isolados, sem conexão com o passado ou com o futuro, como na temporalidade vivida pelos esquizofrênicos.
- 2) O mesmo acontece com as relações do sujeito com sua espacialidade. O espaço vivido pode se tornar fluído de tal modo que as distâncias se apagam e os objetos ocupam aleatoriamente diversas posições sem que sofram qualquer deslocamento. Pode haver, também, casos nos quais os objetos perdem os seus elos de ligação entre si e com o espaço, quando o seu valor de utilidade desaparece e os limites que os situam coerentemente no espaço se apagam: o espaço se torna, então, insular e rígido.
- 3) O mundo social e cultural constitui a terceira das estruturas do universo mórbido. O sujeito perde as referências pelas quais o outro é tido por ele como um parceiro capaz de manter consigo um diálogo e uma cooperação profícuos. No lugar do outro, aparece o Estrangeiro. Essas alterações podem tomar a forma da “síndrome de desrealização do outro”, na qual todos os rostos, familiares ou estranhos tendem a se apagar, característica da psicastenia; assim como podem tomar a forma do delírio alucinatorio de perseguição, onde todos os rostos são considerados apenas como máscaras para esconder uma única face, a do perseguidor.

⁶³ *Idem.* pp. 57-61.

- 4) O conjunto dessas estruturas se completa com o mundo do corpo próprio. Na experiência da consciência mórbida, o corpo deixa de ser o centro a partir do qual o sujeito se situa e se move no mundo; além disso, essa consciência deixa de reconhecer o seu próprio corpo como tal. Ela pode se apresentar como uma experiência objetivante de um corpo que advém do exterior, percebido apenas como cadáver ou máquina inerte; mas pode se revelar, também, como a experiência de uma vida incorpórea e como uma crença delirante em uma existência imortal⁶⁴.

A análise fenomenológica das estruturas da consciência e do mundo mórbidos tem, sobre as análises da evolução e da história psicológica do doente, a vantagem de mostrar que os liames entre os acontecimentos que ativam os processos mórbidos e estes mesmos processos só podem ser explicados pela admissão de que a consciência privilegia, antes mesmo de que a doença tenha início, um mundo particular onde as significações do universo normal não têm o mesmo valor e onde o mórbido seja, ao mesmo tempo, motivo de fascínio e de angústia. Entretanto, segundo o diagnóstico de Foucault, se é o mundo mórbido que promove, na história individual, a passagem das estruturas normais às estruturas patológicas, o próprio fato de que o mórbido seja o caráter fundamental do universo privado no qual o doente vive permanece apenas como uma constatação e não explica as condições de aparecimento da doença.

Embora não se possa cobrar da fenomenologia uma interrogação radical sobre a distinção entre o mundo normal e o universo patológico, pois, como se sabe, ela não admite essa distinção como parâmetro, seria preciso admitir que o aprofundamento de suas análises, tal como o fez Binswanger, nos faz deparar com um dos paradoxos que envolvem a discussão sobre a noção de doença mental: constatou-se que a existência do sujeito doente se manifesta como uma forma muito particular de abandono ao mundo, como uma entrega de si mesmo a um destino exterior, motivada pela perda das significações e da temporalidade fundamentais.

⁶⁴ Idem. pp. 61-67.

A liberdade a que o sujeito se entrega em seu universo particular corresponde à sua alienação no mundo normal. Ora, se a doença é considerada como uma unidade contraditória de um mundo privado e de um abandono à inautenticidade do mundo, seria preciso, mediante outros métodos de análise, procurar a origem e o estatuto da doença mental no domínio no qual suas significações são construídas, analisar o mundo onde a doença é isolada ao mesmo tempo como uma queda na pior das subjetividades e na pior das objetividades⁶⁵.

*

* *

“Uma patologia unitária que utilizaria os mesmos métodos e os mesmos conceitos no domínio psicológico e no domínio fisiológico é atualmente da ordem do mito, mesmo se a unidade do corpo e do espírito é da ordem da realidade.”⁶⁶

Mediante o balanço da história da psiquiatria realizado por Foucault, foi demonstrado que não é possível, sem uma certa arbitrariedade, estabelecer um paralelismo e uma unidade entre a patologia orgânica e a mental. Nos dois casos, incorre-se em um abstracionismo e em uma sobreposição de duas formas de organização que se regulam por critérios diferentes. A tentativa de se fazer uma sintomatologia e uma nosografia da doença mental a partir da concepção das doenças como espécies botânicas resultou, assim como no caso da mesma empresa no campo da patologia orgânica, na formulação de um impasse em torno do problema da totalidade orgânica e da unidade psicológica.

Por sua vez, ainda que tenha sido ocasião para o nascimento de uma certa euforia conceptual, a concepção da doença mental como desestruturação da personalidade

⁶⁵ Idem. pp. 67-69.

⁶⁶ Idem. p. 12.

(unidade reunindo o orgânico e o psicológico) conduziu à constatação, por Foucault, de que essa unidade não permite que se faça, segundo os mesmos critérios da patologia orgânica, a operacionalização dos recortes necessários à delimitação das perturbações mentais e ao estabelecimento de suas relações com a totalidade psicológica; impossibilidade que se estende à distinção do normal e do patológico e à definição da patologia enquanto fenômeno distinto do meio que a envolve.

Enquanto a medicina recebeu da fisiologia e da anatomia os instrumentos de análise que lhe permitiram delimitar os focos da doença em sua correlação com o organismo em sua globalidade, a psicologia não pôde oferecer instrumentos análogos à psiquiatria. Isso porque os elementos da personalidade se organizam de uma maneira bastante diferente daquela pela qual o organismo integra suas partes. A unidade que torna possíveis cada um dos elementos da personalidade se resume e se recolhe em cada um deles. Com isso, não é possível isolá-los como se faz na medicina, isto é, separando as reações singulares e os processos massivos, os efeitos e as causalidades. Enquanto a medicina se permite interpretar os processos mórbidos segundo as regularidades que ordenam os processos normais sem, com isso, apagar os limites entre uns e outros, a psiquiatria, mediante a noção de personalidade, não pode ir além de uma apreciação qualitativa que não diferencia o normal e o patológico, mas, ao contrário, autoriza um grande número de confusões entre eles.

Finalmente, enquanto, no domínio da medicina, a noção de totalidade orgânica autoriza e até mesmo estimula a distinção da individualidade do doente, isto é, a caracterização da originalidade das reações patológicas que ele apresenta, independentemente dos métodos e dos procedimentos que constituem a prática médica que o envolve, a definição das diversas doenças mentais não pode ser levada a cabo sem a consideração do meio institucional onde elas foram isoladas. Assim, por exemplo, a fixação do conceito e a existência das síndromes de histeria estão estreitamente associadas à prática do internamento e ao regime de tutela que se impôs ao alienado, na Europa, no final do século XIX. À medida em que essa prática desaparece, o rosto da histérica tende a se apagar⁶⁷.

⁶⁷ Idem. pp. 12-17.

Para Foucault, a unidade que os postulados da **metapatologia** asseguraram à medicina mental e orgânica é **factícia**. Ela advém de determinados acontecimentos históricos. Compreender o sentido da noção de doença mental requer interrogar o mundo onde se encontram as condições de seu aparecimento, isto é, a cultura ocidental européia. Ainda que seja através da evolução orgânica, da história psicológica ou da situação do homem no mundo que a doença mental se manifesta e apresenta suas formas de existência, as suas raízes encontram-se nas sociedades onde ela aparece.

Os sociólogos parecem ter compreendido isso ao menos desde a época da Durkheim. No início, eles entendiam que a realidade dessa doença corresponde às “fases da humanidade” que cada sociedade atinge. Mais tarde, considerou-se como doença mental todo fenômeno que se desvia de um padrão considerado como norma de comportamento. Alguns antropólogos americanos, como Ruth Benedict, também admitiram que a origem da doença mental está na cultura. Nesse sentido, concebeu-se que a doença mental, em uma determinada sociedade, é apenas o conjunto dos comportamentos ou “virtualidades antropológicas”, negligenciados ou desprezados em comparação com aquela virtualidade considerada como a essência humana.

Aos olhos de Foucault, todas essas concepções derivam de uma projeção de temas culturais que lhes são comuns. Na medida em que consideram a loucura apenas como uma forma desviante de comportamento, a qual toda cultura tende a colocar fora de seu espaço social, elas deixam de apreender a realidade da doença mental naquilo que ela tem de positivo e naquilo que se reconhece nela como função social. As formas da loucura são consideradas por Foucault como maneiras pelas quais as sociedades se exprimem positivamente, quer elas tenham o estatuto de doença ou o de elementos da vida religiosa ou, ainda, tenham um peso econômico ou moral. Nesse sentido, uma história da loucura, nas sociedades ocidentais européias deve visar a compreender como ela veio a se revestir com o estatuto de doença.

Da mesma maneira, essa história precisa responder à questão de como essas sociedades se exprimem nas formas de doença mental que foram identificadas, já que elas se recusam a se reconhecerem no universo das entidades psiquiátricas. O trabalho de

Foucault se apresentará, assim, como uma análise da constituição histórica da doença mental⁶⁸.

⁶⁸ Idem. pp. 71-75.

Conclusão



História da loucura ou arqueologia da moral?

Enquanto, do ponto de vista médico, se procurou determinar as condições e as formas de aparecimento da doença mental através da investigação de sua etiologia orgânica, da evolução humana, da história pessoal do indivíduo e da situação do homem no mundo, do ponto de vista sociológico, esses problemas foram associados ao tema do evolucionismo cultural e à idéia de um padrão de comportamento que, em cada cultura, é considerado normal, servindo de medida para a definição dos casos anormais.

Foucault concede que as tentativas da psiquiatria não bastaram para que o pensamento moderno viesse a compreender as condições de aparecimento da doença mental, na medida em que essa noção é correlativa a de que o doente mental é considerado, de fato, como alguém cuja conduta representa um desvio em relação àquela tida como normal. Entretanto, ele não aceita que uma análise da cultura, como meio onde se encontram as condições de aparecimento da loucura enquanto doença mental, se limite a definir esta última como uma negatividade, em relação ao caráter positivo dos comportamentos padrões e como uma virtualidade, em relação à realidade das condutas admitidas em cada sociedade.

Para ele, uma tal análise deve levar em conta o que há de positivo nas diversas atitudes pelas quais as diferentes sociedades encaram a loucura: nem sempre ela foi concebida como uma doença; às vezes ela foi concebida como doença, mas não como doença mental; em cada caso, a maneira pela qual a loucura é percebida e julgada corresponde, ao mesmo tempo, à função social que se atribui aos indivíduos que são por ela acometidos e à maneira pela qual cada sociedade expressa seus valores ou seus sonhos. O fato de ela ter sido, um dia, isolada como doença mental e de que os insanos tenham sido marginalizados está ligado ao tipo de relação que essas sociedades estabeleceram entre as formas de comportamento nas quais elas se reconhecem e aquelas nas quais elas se recusam a se reconhecerem.

Por esta razão, uma história da loucura, nessas sociedades, não poderá se restringir a um olhar histórico sobre a psicopatologia, se ela não quiser continuar às voltas com os mitos dos fundadores e da prestigiosa evolução da ciência médica. Foi essa história,

liberada desses mitos, que Foucault pretendeu escrever com seu livro História da loucura. Sua tese fundamental é a de que a loucura, enquanto doença mental, apareceu em data muito recente na história das sociedades européias.

À primeira vista, isto parece coincidir com as histórias da psiquiatria que estabelecem a data do aparecimento da obra de Pinel como marco para a reunião, sob a categoria única da alienação mental, de um grande número de fenômenos que eram tomados pela opinião social como loucura. Entretanto, os historiadores da psiquiatria sustentam a tese de que a doença mental sempre existiu e que, durante algumas épocas, como na Idade Média e na Renascença, ela permaneceu escondida sob o véu da ignorância e do fanatismo religioso.

Contrário a esta tese, Foucault nos explica que ela estabelece uma confusão entre a história da ciência e a história das idéias religiosas. Isso porque, segundo ele, o fanatismo religioso ao qual os historiadores da psiquiatria associaram a ignorância do pensamento medieval e renascentista acerca da doença mental foram realmente objetos da crítica médica em ao menos duas ocasiões, mas essas intervenções foram feitas, não por iniciativa da própria medicina e, sim, por ordem da hierarquia eclesiástica católica ou por ordem dos parlamentos e dos governos, visando ao encerramento das práticas da Inquisição e à pacificação das perseguições religiosas na França dos séculos XVII e XVIII.

Por outro lado, quando a medicina, no século XIX, descobriu que as neuroses são derivadas do fanatismo religioso, todo um trabalho secreto já havia sido feito ao longo de dois séculos para que não apenas os fenômenos de possessão, mas muitos outros, de ordem religiosa ou não, viessem a ser objetivados no conceito de doença mental. E esse foi um trabalho que não concerne apenas ao refinamento do olhar sereno e objetivo do médico. Ele é muito mais amplo e nem sempre é facilmente perceptível para os historiadores das idéias¹.

A tese de Foucault não implica um desconhecimento ou uma negação de que, desde os primeiros passos da civilização ocidental, houve uma certa preocupação de caráter médico e terapêutico com a loucura. Ele reconhece que na Grécia Antiga a loucura

¹ Idem. pp. 76-79.

era visada enquanto fenômeno patológico; reconhece, também que, mesmo durante a Idade Média e a Renascença, criaram-se casas destinadas ao internamento e ao tratamento dos loucos. Mas, para ele, esses foram casos secundários e restritos a algumas formas consideradas, na época, curáveis. Para além dessas preocupações isoladas, as formas de manifestação e de percepção da loucura na paisagem cultural do Ocidente são polimorfos e irredutíveis à patologia.

Para demonstrar isso, Foucault tomou o século XV como ponto de partida para a sua exposição, uma vez que esse foi um dos momentos em que, ao longo da história ocidental, a loucura estabeleceu uma relação tão ampla e intensa com a linguagem que, por bastante tempo, todas as formas de manifestação cultural ficaram obcecadas com os temas associados da morte e da loucura. Esses temas comandaram as festas populares na Europa desde o fim da época medieval, atravessando toda a Renascença, quando as Danças Macabras e as Festas dos Loucos eram comemoradas por toda parte.

Do mesmo modo, tanto na pintura, com os quadros de Bosch e os de Brueghel, quanto na literatura, com as obras de Erasmo e de Brant, entre outros, homenageou-se a loucura como a verdade última do mundo. O mesmo vale para o teatro elizabetano e o francês, assim como para a literatura de Cervantes e a de Shakespeare, onde o jogo entre o falso e o verdadeiro, a ilusão e a realidade, a razão e a desrazão determinam a trama e o seu desenlace. Para Foucault, essa foi uma época estranhamente hospitaleira para com os loucos em comparação à acolhida que as épocas seguintes darão a eles².

Já a experiência que se constituiu em meados do século XVII nos permite vislumbrar o sentido original e a amplitude do trabalho que tornou possível a transformação da loucura em doença mental. Mais do que um esforço pela descoberta da verdade da loucura e de suas determinações naturais, esse trabalho foi, para Foucault, a sedimentação de tudo o que se fez ao longo de dois séculos para a exclusão do espaço social de tudo o que se apresentasse como contrário à ordem da razão, da moral e da sociedade. Com a criação, em 1650, do Hospital Geral, na França, das *Workhouses*, na Inglaterra e de instituições similares em toda a Europa, operacionalizou-se uma

² Idem. pp. 79-80.

reestruturação do espaço social plena de conseqüências cruciais para o devir das relações dessas sociedades com a desrazão.

Em primeiro lugar, essa reestruturação significou a interrupção do acesso da loucura ao direito de se manifestar às claras, de falar abertamente a respeito de tudo, de todos e de si mesma, ela foi submetida ao silêncio por um período que só começou a se desfazer com o trabalho de Freud. Em segundo lugar, a loucura foi excluída do espaço social: uma nova ética veio a coordenar as relações da sociedade com os seus membros, a qual instituiu, no lugar do orgulho e da avidez, a ociosidade como o maior de todos os vícios. Por meio dessa nova ética, toda conduta ou toda figura social que estivessem em desacordo com o mundo do trabalho e do comércio passariam a ser intoleráveis e, portanto, excluídas. Por fim, com esse Grande Internamento que varreu a Europa até as vésperas da Revolução Francesa, engendrou-se um parentesco entre a loucura e as diversas formas de culpabilidade social, moral e penal que, de certo modo ainda vigora nos limites entre a psiquiatria e o mundo jurídico. É esse parentesco que a psiquiatria atesta na origem patológica dos crimes de amor e mesmo na ambivalência psicopatológica de todo ato criminoso³.

Mas a Idade Clássica não isolou, como essência da loucura, o seu significado patológico. Isso só veio a se dar com as reformas, no século XIX, do mundo correcionário fundado na época do Grande Internamento. Reformas que tiveram seus aspectos médicos, políticos e econômicos, mas que foram, sobretudo, morais. A Idade clássica não suspendeu as preocupações tipicamente médicas em relação à insanidade mental. Além de ter criado lugares dedicados especificamente ao tratamento dos loucos, ela desenvolveu, a partir da teoria fisiológica dos vapores, dos espíritos e das fibras, uma concepção global e unitária da loucura enquanto doença que atinge, ao mesmo tempo, o corpo e a alma.

Fundamentada nessa concepção, ela também desenvolveu um conjunto de terapias para a cura dos loucos. O princípio básico dessas terapias consistia na idéia de que a inércia dos vapores, a solidificação dos espíritos ou o endurecimento das fibras eram as causas das perturbações dos insanos. Assim, construíram-se máquinas, mecanismos e

³ Idem. pp. 80-82.

técnicas para agitar ou chocar os doentes a fim de que seus espíritos voltassem a encontrar o seu curso natural.

Do mesmo modo, o Grande Internamento reuniu, sob a categoria do Insensato, uma multiplicidade de tipos sociais cuja unidade é, para nós, impossível, mas que expressava uma reorganização dos valores éticos, religiosos e sociais que certamente fora determinada, em grande parte, pelas transformações políticas e econômicas que atingiram a Europa no final da Renascença.

No entender de Foucault, a nova reorganização que, no final do século XVIII e no início do século XIX, deu lugar à medicalização da loucura também teve suas determinações epistemológicas, políticas e econômicas. Uma série de manifestações ocorreram nesse período com o intuito de criticar e substituir as formas de assistência social e médica que se concediam aos pobres e aos doentes durante a Idade Clássica. Elas denunciavam o alto custo financeiro dessa assistência e contestavam sua compatibilidade com a pretensão que se alimentava de se acabar com a miséria. Ao mesmo tempo, essas manifestações visavam a destruir as antigas instituições do Grande Internamento, tidas pelos manifestantes como resquícios da arbitrariedade do Antigo Regime. Esse apelo geral em favor da abolição do internamento foi seguido pela criação de novas formas de assistência financeira e médica aos pobres e doentes através das quais visava-se a atendê-los, na medida do possível, a domicílio.

O desaparecimento das antigas fórmulas de tratamento e de assistência asilares vinha, assim, ao encontro do desejo de se suprimir a ameaça do Mal que as antigas instituições simbolizavam. Um problema, entretanto, fez com que se mantivessem as práticas e mesmo os asilos de outrora. Diferentemente de seus antigos companheiros do mundo correcionário da insensatez, os loucos, na medida em que foram colocados novamente em liberdade, se revelaram perigosos para eles mesmos, para suas famílias e para os grupos sociais que lhes receberam. Por essa razão, eles permaneceram internados e a exclusividade do asilo lhes foi reservada, assim como as antigas práticas de punição, castigo e até mesmo as terapias da medicina clássica⁴.

⁴ Idem. pp. 83-84.

Entretanto, isso tudo assumiu um novo sentido pelo qual Foucault diferencia o tipo de internamento do Hospital Geral daquele que se efetivará no hospício psiquiátrico. Para os historiadores da psiquiatria, essa diferença consiste justamente na inauguração de um conhecimento enfim científico e positivo da doença mental assim como no aparecimento de uma atitude humanista que seria correlativa ao nascimento da psiquiatria. Provas disso seriam a obra de Pinel, na França, e a de Tucke, na Inglaterra, ou as de seus contemporâneos na Alemanha. Com a criação, por esses homens, de instituições filantrópicas para o tratamento dos doentes mentais, a crueldade típica dos antigos asilos teria sido suprimida. Em seu lugar, um ambiente moralmente ideal fora constituído como base fundamental para uma nova cura desses doentes

Mas, segundo Foucault, as coisas se passaram de outro modo. Não houve uma medicalização dos antigos asilos, nem se tratou de uma liberação do louco. As reformas realizadas por Pinel e Tucke suprimiram, de fato, algumas das coerções físicas com as quais o antigo internamento havia submetido os loucos furiosos. Isso não significou, contudo, a concessão de sua liberdade. Elas foram substituídas por cadeias mais sólidas ainda, pois algemavam, não o corpo, mas o espírito dos doentes. Assim, o asilo de Tucke pretendia reconstituir uma família ideal a fim de que, por sua influência, os insanos recobrassem sua razão. Mas, para manter a ordem desse ambiente e conseguir a submissão dos internos, ele teria recorrido a ameaças, castigos e punições.

Do mesmo modo, Pinel procurou reconstituir, no hospício psiquiátrico, uma sociedade purificada dos vícios humanos e perfeitamente ordenada pela moral. Seu sucesso deveu-se à firmeza de sua autoridade e à inautenticidade dos papéis assumidos pelos seus pacientes. De todo modo, em um caso e no outro, o conhecimento e a terapia não derivam de um saber médico, mas de uma síntese moral associada a estratégias tomadas de empréstimo à medicina e organizadas por um médico que se oferece, nesse novo ambiente, como agente dessa síntese.

O princípio e o resultado dessa cura não são, de modo algum, o resgate pelo doente de seu estado natural anterior, mas sua infantilização e sua culpabilização pela falta moral. As terapias aplicadas por esse novo saber retomaram, na verdade, as antigas práticas dos séculos anteriores. A diferença está em que, agora, abandonou-se a antiga teoria

fisiológica que as sustentava. Os banhos frios, as injeções de sangue que visavam a refrescar os vapores, as técnicas de girar os pacientes, colocados em celas ou em aparelhos rotatórios para, outrora, agitar os espíritos e afrouxar as fibras continuaram a ser utilizados, mas, agora, como sanções que deveriam recair sobre toda falta moral. Todas as alterações da conduta cairão, agora, sob esta categoria e, como tal, deverão ser contraditas, rebaixadas e ridicularizadas pela razão⁵.

O asilo inaugurado por Pinel tornou-se uma instância permanente de vigilância, controle, julgamento e de punição. Através do novo sentido que ele deu às antigas práticas do internamento e de sua concentração exclusiva em torno do louco, finalmente uma psicologia da loucura pôde vir à luz. Isso porque a realidade concernente a essas práticas não é mais global e unitária. A ligação entre a imaginação e o delírio como fator da reunião da alma e do corpo em uma só realidade foi desfeita. Em troca, a infantilização e a culpabilidade, que regem, agora, as formas da loucura, dizem respeito apenas à alma humana e à sua liberdade.

O objeto desse novo conhecimento situa-se, doravante, na dimensão de uma interioridade cujo acesso só pode se dar através da criação de um ambiente idealmente construído segundo a forma de um tribunal sumário. Toda a psicopatologia, desde a época de Esquirol até a nossa, girará, segundo Foucault, em torno de três temas que surgiram mediante a constituição desse novo espaço asilar que é o hospício, instituição moral com finalidade de precaução social e com métodos punitivos encobertos por estratégias de caráter médico: “relações da liberdade aos automatismos”, “fenômenos de regressão e estrutura infantil da conduta”, “agressão e culpabilidade”⁶.

O percurso histórico atravessado pelo pensamento ocidental para a constituição da psiquiatria representa, na verdade, para Foucault, uma parte da história da busca permanente que nossas civilizações têm realizado para encontrar a verdade do homem. É a ética que se encontra no centro de qualquer investigação que se faça sobre as condições de aparecimento da psicologia ou sobre a essência psicológica da loucura. Um fato o comprova: o aparecimento da psicologia moderna se deve à uma experimentação do patológico. Foi ela que, mediante a análise dos casos de dupla personalidade, definiu uma

⁵ *Idem.* pp. 85-87.

psicologia da personalidade; mediante o estudo dos automatismos e do inconsciente, definiu uma psicologia da consciência e, mediante a análise dos casos de deficiência mental, introduziu uma psicologia da inteligência.

Essa ligação do aparecimento da psicologia com uma forma essencial de crueldade habita todo o trabalho que a filantropia do século XIX desenvolveu, como uma sorte de sadismo moralizador, para criação e a manutenção dos hospícios. A psychologização do louco, mas, também a do homem são, é apenas um pedaço da espiral que constitui a busca da verdade do homem, tentada pelo menos desde o século XVII pela cultura européia. Ela não representa a descoberta definitiva da verdade da loucura, mas o resultado provisório da relação, caracterizadora dessa busca, entre a Razão e a Desrazão.

Essa relação é modulada segundo duas inclinações básicas pelas quais os homens se relacionam uns com os outros e com eles mesmos. Uma delas define a exterioridade das relações pessoais. A outra define a sua interioridade. Na modernidade, os homens tendem a pautar estas relações pela exclusão e pelo castigo, no âmbito de sua exterioridade, e pela assinalação moral e culpabilização, no âmbito de sua interioridade. Foram esses dois eixos, atuantes já na experiência clássica da Desrazão, o que tornou possível o aparecimento da psicologia no século XIX. Por esse motivo, a tentativa de se explicar as condições de aparecimento da loucura por essa ciência constitui um paradoxo. Não é a psicologia que permite explicar a loucura, mas, ao contrário, é a moralização da loucura que permite explicar o aparecimento da psicologia.

O que a Idade Clássica concebia como jogo reversível entre a verdade e o erro, a ilusão e a realidade, o verdadeiro e o falso, o sensato e o insensato, nossa época concebe como uma ambivalência do normal e do patológico. Nos dois casos, é a loucura que revela a verdade do homem na medida em que este a reconhece em si mesmo ou no Outro que ele é também. Uma particularidade, porém, destaca nossa experiência da anterior. É que a loucura que se exclui e que se pune é alienada, isto é, seu afrontamento com a Razão não é mais simétrico e equilibrado, como o fora antes. Ela foi reduzida, pela objetivação

⁶ Idem. pp. 86-87.

científica, a uma realidade menor e, ao mesmo tempo, ela foi “menorizada”, enquanto subjetividade, pela sanção moral que se seguiu ao gesto de isolamento médico⁷.

*

* *

Como contraponto a esse resumo da história da constituição da loucura como doença mental, Foucault nos apresenta os níveis nos quais a cultura ocidental sedimentou as diversas experiências que tornaram possível uma tal constituição. Nessa demonstração, parecem se abrir as condições para a análise da loucura em sua estrutura global, isto é, uma análise onde a loucura aparecesse despida de seu estatuto psicológico, médico e moral e revestida apenas de seu traje original, trágico ou irônico, tal como, eventualmente, ela reapareceu na literatura, com Nerval e Roussel, no teatro, com Artaud e até mesmo na filosofia, com Nietzsche.

Do nível da percepção da Diferença, em certos comportamentos, ao nível no qual as sociedades investem esses comportamentos com seus valores, aceitando-os ou excluindo-os e, daí, ao nível do recorte do espaço social e da partilha entre os indivíduos em que elas se reconhecem e os que elas repudiam, chegando, finalmente, ao nível em que elas estabelecem a sua taxa de tolerância para com estes últimos, temos um esquema que nos permite compreender as operações que foram necessárias para a transformação da loucura em doença mental.

Assim, o primeiro desses níveis é aquele onde uma determinada sociedade percebe, sem atribuir-lhes claramente um caráter médico, moral ou religioso, mas sem lhes considerar, também, como tipos comuns, um certo número de homens cujos traços de comportamento chamam a atenção e exigem o reconhecimento de sua diferença em relação aos outros. A experiência que, na Renascença, as sociedades européias fizeram da loucura é uma ilustração suficiente da divisão que sedimenta este nível de uma possível estrutura global da loucura. Mas não há transparência nessa partilha. Ela foi marcada pela percepção da presença do estranho no próprio seio do familiar. Daí a leitura foucauldiana

⁷ Idem. pp. 87-89.

de O Jardim das delícias, de Bosch, como a expressão da consciência dessa proximidade e, não, como a projeção de um delírio ou a representação pictórica do que se via como loucura.

Do mesmo modo, o distanciamento crítico que a literatura renascentista manteve em relação à loucura não foi, para Foucault, o signo de um ceticismo consciente dos limites da razão humana, mas o reconhecimento irônico da razão de que ela própria é habitada pela ignorância, pela ilusão, pelas trevas, pela insensatez, enfim, pela desrazão. De acordo com o que se valorizar e o que se reconhecer positiva ou negativamente a partir dessa percepção da Diferença, se constituirá a loucura em seu sentido mais amplo. Em torno dela serão construídas as barreiras pelas quais o espaço comum da sociedade lhe será interdito, as quais podem ser geográficas, materiais ou virtuais segundo os valores que nela forem investidos.

Do mesmo modo, será em torno dessa forma percebida, em termos gerais, como Diferença ou loucura, que se organizarão os rituais de exclusão com todas as significações morais que eles possam comportar. Com isso, atende-se aos requisitos prévios para o reconhecimento da loucura. Em cada sociedade, esses requisitos permitirão julgar o louco como tal e, também, conforme o caso, como Insensato ou como doente. É que as operações realizadas nos níveis anteriores desenham o quadro no interior do qual o olhar de cada sociedade adquire a acuidade necessária para reconhecer, nos indivíduos, o que ela valoriza e o que ela recusa.

Os recortes espaciais definidos pelas linhas de valorização e de exclusão determinam a configuração dos limites da sensibilidade social em relação à loucura, os quais podem se ampliar ou se estreitar, como é o nosso caso desde o século XIX. O olhar médico e a perspicácia da psicanálise atestam a diminuição de nossa capacidade de reconhecer, em sua evidência empírica, o doente mental. São essas linhas, também, que definem as normas integradoras pelas quais a própria existência do louco no interior do espaço social será tolerada. Conforme o nível e a coerência dessas normas, uma sociedade pode ser mais ou menos tolerante em relação àqueles que ela reconhece como loucos, quer ela os defina ou não como doentes⁸.

⁸ Idem. pp. 90-93.

Além dessas operações que definem essa estrutura global, a formação de uma consciência médica da loucura exige, ainda, a aplicação de um conjunto de medidas que organizam a vida concreta do louco em uma determinada cultura. Isso porque aquelas operações acima referidas não resultam necessariamente no reconhecimento da loucura como doença mental. Não se pode esquecer que tanto a medicina árabe, quanto a medieval e mesmo a medicina pós-cartesiana conceberam, até certo ponto, a loucura como doença, embora sempre o tenham feito de maneira a reunir em uma única totalidade as doenças do corpo e as do espírito.

Para que se fizesse o diagnóstico da doença mental, foi preciso que a medicina realizasse a separação dessas duas dimensões do homem e, ao mesmo tempo, que ela definisse as leis de uma metapatologia na qual os fenômenos de uma e de outra pudessem ser abstraídos. Além disso, foi preciso que ela organizasse todo um sistema de práticas para a detecção dos doentes, a profilaxia, a distribuição dos cuidados e a determinação dos critérios de cura, juntamente com a definição da incapacidade civil e a irresponsabilidade penal do louco⁹.

Para Foucault, respondendo-se à questão sobre o modo como as sociedades modernas se expressam através de seus loucos, pode-se compreender quais são os *a priori* concretos que permitiram o aparecimento da loucura como doença mental. Assim, completa-se essa estrutura global que acabou de ser esboçada mediante a análise das relações que as sociedades modernas entretêm com a infância em face do problema da evolução individual e social, com a história individual face às contradições suscitadas pelo convívio social e com o mundo mórbido face à singularidade deste em comparação ao mundo real.

Para os psicólogos, a explicação das origens e da essência da doença mental reside nessas dimensões da doença. Para Foucault entretanto, elas constituem apenas as formas modernas de expressão da loucura e, como tais, dependem das contradições reais através das quais a sociedade define como patológicos a infantilização e as regressões das condutas, os mecanismo de defesa forjados pela angústia contra os traumatismos assim

⁹ Idem. pp. 93-94.

como a projeção de um mundo esquizofrênico como refúgio frente às coerções da realidade.

A separação entre o mundo da criança e o do adulto, as experiências das relações individuais como ambivalentes, da linguagem como barreira para a comunicação tanto quanto o sentimento de ser estrangeiro em sua própria pátria são as causas concretas da concepção da loucura como doença mental na medida que são essas experiências que constituem as dimensões psicológicas da loucura moderna. Além disso, elas são os fatores que determinam o aparecimento dessas formas de loucura, pois é mediante a experiência de um mundo contraditório, dividido propositadamente, desde suas bases pedagógicas, entre suas condições reais e suas formas ideais e imaginárias de existência que os homens das culturas ocidentais modernas são levados a não se reconhecerem como personagens pertencentes a um tal universo. A própria psicologia o assinala ao explicar que, para o doente, o universo particular da esquizofrenia é o único lugar onde essas contradições podem ser solucionadas¹⁰.

A psicologia parece ter separado as dimensões psicológicas e as formas concretas da existência. Mas foi a própria organização moderna da existência humana que permitiu essa separação. Nossa cultura instituiu uma cisão entre o mundo infantil e o adulto, construindo o primeiro como um mundo ideal, sem os conflitos do segundo, pleno de todos valores que ela considera positivos. Com isso, ela criou a possibilidade de se perceber como fatos patológicos os fenômenos de regressão.

Ela não admite uma continuação das atitudes da criança no comportamento do adulto, pois os valores de que elas são portadoras são quiméricos em relação às condições reais da vida adulta. As regressões não são, para Foucault, as características essenciais de determinadas formas de comportamento ou de estruturas de personalidade diferentes por natureza, mas características de certas formas concretas de existência produzidas pela experiência da contradição entre o mundo sem conflitos criado pela pedagogia moderna e o mundo real que nossa sociedade oferece aos adultos.

¹⁰ Idem. pp. 95-101.

Ao objetivar a realidade das dimensões psicológicas da existência, o pensamento moderno parece estar invertendo as relações de causalidade que agem na produção dos comportamentos “anormais”. Assim, quando atribui os delírios religiosos às neuroses de defesa, ele entende que o fanatismo está na origem na doença. Na verdade, o que está na origem desse tipo de fenômeno é a impossibilidade de se aceitar, em nossa época, os rituais religiosos que outrora regulavam a vida social. A laicização da cultura não permite mais que hoje nós possamos nos reconhecer nessas práticas mágicas¹¹. As diversas partilhas que, ao longo dos últimos dois ou três séculos, redimensionaram a configuração do limite entre perfis e formas de comportamento positivamente valorizados e os que são valorizados negativamente acabaram por produzir um grande desequilíbrio entre a loucura, expressão genérica do que se percebe originariamente como o Diferente ou o Insensato, e a psicologia, forma cultural onde se concentrou um enorme esforço para reduzir a loucura aos seus aspectos patológicos.

Ora, esse desequilíbrio é ressentido justamente nas maneiras pelas quais a realidade da doença é conceptualizada. A psicanálise, por exemplo, concebeu que os conflitos, os traços contraditórios dos comportamentos neuróticos e a angústia que parece ser o seu centro são sintomas de um fato patológico irreduzível, a saber, a insolubilidade, ao longo da história individual, do conflito entre os instintos de vida e de morte que estruturam a personalidade. Para Foucault, essa é uma explicação mítica, não porque ela recorra à história de Édipo, mas porque ela se apoia na idéia bio-psicológica de instinto como uma realidade constituinte da personalidade mórbida. Entretanto, essa explicação psicanalítica tem o seu valor.

Ela é, para Foucault, a prova de que as sociedades européias fizeram, conscientemente, por ocasião das descobertas de Freud sobre Eros e Tanatos, a experiência contraditória do Outro. Teria sido naquela ocasião que se desvaneceu o velho sonho de solidariedade social, alimentado desde o século XVIII. Em seu lugar, surgiu a possibilidade de se justificar a violência como um processo natural da realidade humana. Ao transformar essa experiência em uma realidade de nível psicológico, a psicanálise permitiu ao pensamento moderno que ele se negasse a ver as condições concretas na quais a angústia neurótica emerge.

¹¹ Idem. p. 97.

É a própria experiência de que as relações com o Outro são ambivalentes que torna possível o conflito de sentimentos no interior da consciência. Isso é muito diferente da concepção psicanalítica de que a consciência neurótica é singular em função da sobreposição de conflitos que nela ocorre como uma necessidade¹². O mesmo se pode dizer em relação ao exame do mundo mórbido, como uma forma especial de existência, realizado pela fenomenologia. Nesse exame, as contradições internas da projeção esquizofrênica de um “mundo privado” são consideradas como movimentos essenciais da doença, como se a consciência mórbida, fascinada pela liberdade que ela encontra nesse mundo particular, se deixasse nele abandonar, isto é, se alienasse. Aqui o mito consistiria na concepção de que a personalidade mórbida obtém sua especificidade mediante uma fuga inevitável do mundo real para o imaginário.

Na verdade, não se pode escapar às coerções que a existência, como tal, nos impõe, nem sequer mediante a criação de um mundo privado. Mas são essas coerções que retiram da consciência individual sua liberdade e se esta se abandona a um mundo irreal, é que sua experiência do caráter, ao mesmo tempo, humano e desumano da linguagem, das relações econômicas, sociais e políticas do mundo real não pode ser vivida senão como loucura. A redução desse fenômeno à sua dimensão psicológica nada mais é do que o ato de alienação da liberdade na qual a consciência vive esse paradoxo; ato que se apoia e se torna necessário pelo estreitamento dos limites de valorização moral que permitem a percepção e o julgamento da Diferença.

Não podendo solucionar os conflitos que ela cria, a sociedade ocidental rejeita como loucos os indivíduos que os radicalizam. Isso não significa, no entanto, que são determinados acontecimentos, tomados como essencialmente desumanos, abstratos e impessoais, característicos das sociedades modernas, os causadores dessa forma patológica que é a esquizofrenia. Se existe uma certa ligação entre esta e aqueles, isso se deve aos valores que atualmente são investidos na leitura que se faz desses acontecimentos. O mecanicismo e a falta de espontaneidade que caracterizam as relações afetivas em nossos dias não podem ser julgados como essencialmente desumanos, como se faz ao se definir a maquinização dos comportamentos como causa da personalidade

¹² *idem*, pp. 99.

esquizofrênica. Ao contrário, é a recusa em se reconhecer esses fenômenos como frutos da atividade humana que cria as condições para o aparecimento desse tipo de personalidade¹³.

A abordagem da loucura a partir dos pontos de vista do evolucionismo, da história individual e da fenomenologia não são suficientes para esgotar, sob a categoria de doença mental, o que ela tem de positivo. Isso porque estes pontos de vista visam a reduzi-la às suas dimensões psicológicas mediante um princípio exterior à relação que a torna possível. Ora, essa relação concerne ao confronto entre a Razão e a Desrazão.

Quando a psicanálise traz à luz a verdade da neurose, realizando justamente a operação da cura, ela não descobre a verdade da loucura, a não ser na medida em que a própria psicanálise já está envolvida na trama pela qual a loucura foi psicologizada. Assim, para enfocarmos o quadro que permitiu a constituição dessa trama, é preciso deixar de lado as categorias que dão à doença mental um estatuto ontológico natural.

É preciso se colocar no próprio espaço em que se operou a valorização negativa do que era visto como loucura ou como Insensatez e passou a ser reconhecido como doença mental. Desse ponto de vista, a relação da Razão com a Desrazão foi alterada de tal forma que a verdade deixou de ser o ponto de referência para se identificar e se julgar a loucura. Em seu lugar, colocou-se o homem, figura reconhecida, agora, como o lugar e o fundamento da loucura e de todo conhecimento possível. A liberdade, enquanto espaço de origem e de movimentação da loucura foi substituída pela natureza, espaço normalizado pelos determinismos universais e necessários.

O próprio homem passou a reunir em si a natureza e a liberdade. Com isso, a loucura perdeu a possibilidade de se colocar em pé de igualdade com sua rival. Ela foi atrelada às leis da natureza. Mas isso não indica que ela tenha sido reduzida aos determinismos. Ela ainda reside na liberdade, ainda que esta tenha sido associada ao homem e não ao pensamento. Hoje, no lugar da ética que regia as relações entre a Razão e a Desrazão, colocou-se um conhecimento fundado na natureza. Todas essas alterações constituem o domínio atual da psicologia. São elas que formam a atual dissimetria da relação do homem com ele mesmo na medida em que ele julga sua possibilidade de cair no estado de loucura mediante a conceptualização de um duplo seu, o *homo psicologicus*,

¹³ Idem. pp. 100-101.

que encarna o desvio de sua liberdade para fora dos limites da razão pelo entrelaçamento de sua consciência com as estruturas fisiológicas que a sustentam.

Essa relação, outrora mediada pela verdade, agora é regulada pela verdade da verdade, que é o próprio homem. Agora ele não pode mais julgar a loucura apenas como uma falta em relação à razão, mas, principalmente, como uma insuficiência ou uma perturbação da própria natureza.

Paradoxalmente, essa insuficiência e essa perturbação não podem deixar de ser sancionadas como faltas morais sem que o homem perca sua humanidade:

“Essa relação que funda filosoficamente toda psicologia possível só pôde ser definida a partir de um momento preciso na história de nossa civilização: o momento em que a grande confrontação da Razão e da Desrazão cessou de se fazer na dimensão da liberdade e em que a razão cessou de ser para o homem uma ética para se tornar uma natureza.”¹⁴

Para concluir, gostaria de retomar as observações de Foucault sobre o reaparecimento da loucura no domínio da linguagem através da literatura, do teatro, da pintura e da filosofia como obra de um escritor. É nestas observações que encontramos novamente as questões que abrirão, para as reflexões futuras de Foucault, os temas e as diferentes abordagens do que talvez seja um retorno ao problema do recuo do homem em direção à sua mais profunda individualidade no mesmo momento em que ele desaparece, ou melhor, se reintegra - e se liberta - à ordem cósmica.

Segundo Foucault, o reaparecimento da linguagem da loucura na literatura, após o longo silêncio a que ela foi submetida durante a Idade Clássica, se deu com a publicação de O sobrinho de Rameau. O livro de Diderot colocou novamente na própria voz da loucura as indicações de que aquilo que ela profere tem uma relação fundamental com a verdade. Na obra de arte, esse discurso será equiparado ao sonho, mas não como quimera e, sim, como revelação, sob o modo das imagens, da verdade do homem, daquela que se situa abaixo de todo conhecimento discursivo que este pode ter sobre si mesmo e que,

apesar disso, não pode deixar de cintilar nos conflitos teóricos que, na modernidade, nascem da ambigüidade na qual repousa toda verdade objetiva do homem.

Trata-se da revelação da loucura como o momento da extrema subjetividade e da irônica objetividade que, como no sonho, suscita o encontro do lirismo do desejo e da poesia do mundo. Com Hölderlin e o romantismo alemão, essa linguagem desembocará no lirismo que, fazendo fulgurar como uma tempestade o momento do retorno do homem ao seu começo, anuncia uma nova manhã. Ao contrário da linguagem trágica que a loucura possuía na Renascença, esse lirismo moderno não fala do dilaceramento do mundo nem do fim do homem devorado pela animalidade que o espreita, mas desses segredos que ligam o homem aos seus desejos e enraízam sua verdade na natureza.

Entretanto, essa linguagem recém liberada não se esgotará nesse lirismo. Ela anunciará, desde a obra de Sade, o retorno da Desrazão sob a forma da tragédia. De fato, nos livros desse autor, os movimentos da libertinagem formam um único conjunto com as exigências da natureza de tal forma que tudo o que aí aparece como desatino não é mais do que o comprometimento da personagem com as leis da natureza. Entretanto, essa é apenas uma etapa da trajetória que tanto *Justine* quanto *Juliette* irão cumprir.

Nela, segundo Foucault, Sade exhibe com ironia tudo o que lhe parece a vã prolixidade da filosofia em torno do homem e da natureza. Na parte que será decisiva, essa trajetória não se desdobrará como uma dialética entre a decisão de abandonar o meio social para se encontrar a felicidade no seio da natureza e o retorno a esse meio para suprimir a animalidade, mas como um império soberano da liberdade contra todo liame social que não aquele pelo qual essa soberania se ergue. Nela não se tolerará nem a liberdade nem a igualdade fundadas na natureza, mas se afirmará o poder ilimitado do sujeito sobre tudo o que for natural. A loucura aí não é uma alienação na objetividade, mas um retorno à natureza que se revela como nada e como presença solitária da personagem que, à força de tanto atentar contra a natureza para ultrapassá-la, é golpeada e abolida no momento em que atinge os limites do mundo, no momento em que este acabara de se dobrar aos seus desejos.

Da mesma forma, nas pinturas e gravuras de Goya se distinguem dois momentos pelos quais o pensamento e a arte apresentam o espetáculo patético que se tornou a

¹⁴ Idem. p. 103.

loucura para a existência cotidiana para, em seguida, gritar com toda a força, anunciando a presença iminente da noite da loucura, isto é, o imensurável vazio que se revela na comunicação do homem com o que ele acredita ser a não-natureza. O primeiro momento se afirma com os Caprichos e o Pátio dos loucos (*Préau des Fous*)¹⁵, onde, como no asilo de Pinel, a linguagem que atravessa silenciosamente a imagem dos corpos nus dos alienados expressa a liberdade sombria e a verdade nas quais foram investidos pela recente descoberta de sua humanidade.

O segundo momento pode ser antevisto em O Sonho da Razão, mas se apresenta com toda sua plenitude nos Disparates e na Casa do Surdo. É o momento em que a experiência moderna redescobre as figuras fantásticas de Bosch e Brueghel. Mas, o trágico que se verá nessas imagens de Goya não nascerá mais do próprio mundo. Elas surgirão do nada e permanecerão solitárias entre uma luz e uma escuridão que podem ser tanto a prefiguração do nada quando a conquista da liberdade. Não haverá mais segredo a ser revelado em torno da verdade do homem, apenas a emergência de uma força que é a mais íntima e a mais violenta das ameaças que pairam tanto sobre o homem quanto sobre o mundo:

“A loucura tornou-se no homem a possibilidade de abolir o homem e o mundo – e mesmo essas imagens que recusam o mundo e deformam o homem. Ela é, bem abaixo do sonho, bem abaixo do pesadelo da bestialidade, o último recurso: o fim e o começo de tudo.”¹⁶

Após ter sucumbido ao não-ser, ao longo da Idade Clássica, no alvorecer da modernidade, a Desrazão vai recuperar sua ligação com o trágico. Mas, agora ela se tornará poder de aniquilamento. Diferentemente daquela cantada pelo romantismo alemão, a loucura que se revela nas obras de Sade e Goya não se suprime para ascender novamente ao estatuto da razão. Ela coloca em evidência a triste solidão na qual a razão não pode deixar de se descobrir quando se lança na tentativa de vencer a natureza. Por isso, no momento em que essa loucura irreduzível que se move nessas obras acaba por se dilacerar, é o mundo que se arruina com ela, levando, no mesmo movimento, a convicção do

¹⁵ Cf. *Histoire de la folie*, pp. 549-50.

¹⁶ Op. cit.; p. 551.

pensamento moderno de que a razão atrela o homem ao mundo tão cerradamente que, mesmo alienado, ele estará sempre protegido da Desrazão.

Esse poder que a loucura adquiriu nessas obras se transformou, para o pensamento moderno, em causa de uma inquietação que se irradia a partir da ligação dos autores que sucumbiram à loucura com suas obras. Na Idade Clássica, essa ligação era percebida através de uma inquietação sobre o limite que separava a obra e a loucura. Na modernidade, essa inquietação desaparecerá para dar lugar a uma interrogação que o mundo se vê obrigado a fazer a partir do momento em que a loucura se instala, interrompendo a obra. Segundo Foucault, na modernidade, a loucura continuará fazendo parte da obra, mas não, como na Idade Clássica, em uma indecisão sobre a verdade desta e a daquela. Ela é momento em que um pensamento se desmorona como inquietação viva para si mesma e, ao mesmo tempo, aquele em que adquire o valor de obra, isto é, de um conjunto de enunciados ou imagens significativas:

“A loucura é absoluta ruptura da obra; ela forma o momento constitutivo de uma abolição, **que funda no tempo a verdade da obra**; ela desenha sua borda exterior, a linha de arruinamento, o perfil contra o vazio.”¹⁷

Obras como as de Nietzsche, Artaud e Van Gogh constroem o mundo contemporâneo a explicar e a justificar a loucura que afetou cada uma dessas pessoas assim como aquela que assombrava seus trabalhos quando elas se esforçavam para superar a rarefação da linguagem, o terror e mesmo o sofrimento físico que a aproximação dessa ausência da obra produzia. E isso é o que parece haver de mortífero nessas obras: ambas fazem a contestação não tanto da doença mental, mas da própria Desrazão.

É verdade que elas se interrompem justamente quando a patologia se declara. Mas, se elas parecem desmoronar e desaparecer no mundo, com a sua interrupção, elas obrigam o mundo a procurar compreender sua linguagem, a se transfigurar nelas a explicar essa ausência de obra a partir não tanto da doença, mas da Desrazão que a animou. São obras como essas que, segundo Foucault, deslocam os debates pelos quais, através da psiquiatria, o mundo moderno procura medir a loucura e o constrange a medir-se por essas mesmas obras.

Tais são os paradoxos que, ao longo de História da loucura, envolveram a reflexão filosófica sobre as relações entre a doença mental e a liberdade. Parece-nos claro que eles abrem para o pensamento moderno uma grande quantidade de questões em torno das normas que regem o saber contemporâneo sobre o homem que exigem pesquisas específicas.

Mas, para uma reflexão filosófica que foi marcada, desde o início, por recuos e desvios, não se poderia ver nesta abertura o lançamento de novas interrogações sobre uma mesma problemática pela qual se procurou expor a formação de um conhecimento objetivo da loucura que também se desenvolveu como um confronto entre a mais profunda e mais livre das formas de subjetividade e a pior e mais acorrentada entre as formas da objetividade?

Não se repetem aí, na tentativa de se ultrapassá-las, as velhas questões da Antropologia kantiana? Não é, também, essa abertura que dá à pesquisa de Foucault sobre a loucura a forma de uma intervenção – que é, antes de tudo, de natureza ética – naqueles debates a que se fez referência ainda há pouco? Não se aponta aí, pela ironia de uma constatação de que a última vitória é da loucura, a transformação do trágico em princípio crítico para o julgamento do pensamento moderno?

Não é esta questão envolvendo a transfiguração da obra em loucura e a da loucura em obra o que constitui o **problemático** em Foucault? Não é ela que aproxima a interrogação filosófica de Foucault da investigação deleuziana sobre a diferença, a multiplicidade, o acontecimento e o virtual?

Enfim, não é ela que exigirá do próprio Foucault a afirmação da possibilidade de uma ética nascida do trabalho do indivíduo sobre si mesmo, independente das coerções institucionais e da codificação dos costumes? Em outros termos, não é ela que suscitou em Foucault a necessidade de pensar, sob a forma de uma ética, a elaboração da vida como obra de arte?

¹⁷ Op. cit.; p. 556. (o grifo é meu).

Bibliografia



Livros de Michel Foucault

- Maladie mentale et personnalité*, Paris, P.U.F., 1954: seconde édition révisée
paru sous le titre *Maladie mentale et psychologie*, 1962.
- Folie et déraison, Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Plon, 1961 ;
édition abrégée intitulée *Histoire de la folie*, Paris, U.G.E., collection
10/18, 1961; seconde édition, *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris,
Gallimard, 1972..
- História da loucura na Idade Clássica*; trad. de José Teixeira Coelho Netto; São Paulo : Perspectiva
1987.
- Introduction à l'anthropologie de Kant, thèse complémentaire pour le Doctorat, directeur d'études :*
J. Hyppolite, 1961, datilografado disponível no Fonds Michel Foucault sob a cota D 60 (1 et 2)
Centre Michel Foucault.
- Naissance de la clinique*, Paris, P.U.F., 1963 ; seconde édition révisée, 1972.
- Raymond Roussel*, Paris, Gallimard, 1963..
- O nascimento da Clínica*; trad. Roberto Machado; Rio de Janeiro : Forense-Universitária, 1980.
- Les mots et les choses*, Paris, Gallimard, 1966.
- As palavras e as coisas/Uma arqueologia das ciências humanas*; trad. de Salma Tannus Muchail; São
Paulo : Martins Fontes, 1985.
- L'archéologie du savoir*, Paris, Gallimard, 1969.
- A Arqueologia do Saber*; trad. de Luiz Felipe de Baeta Neves; Rio de Janeiro : Forense-Universitária.
- Hommage à Jean Hyppolite*, Paris, P.U.F., 1971 (ouvrage collectif, éditée par M.F., comprenant
"Nietzsche, la généalogie, l'histoire").
- L'ordre du discours*, Paris, Gallimard, 1971
- A ordem do discurso*; trad. de Laura Fraga de Almeida Sampaio; São Paulo : Loyola, 1996.
- Ceci n'est pas une pipe*, Montpellier, Fata Morgana, 1973 (sur René Magritte).
- Moi, Pierre Rivière, ayant égorgé ma mère, ma sœur et mon frère....*, Paris,
Gallimard/Julliard, 1973 (ouvrage collectif édité par M.F. contenant une
introduction et un essai de M.F.).
- Eu, Pierre Rivière, que degolei minha mãe, minha irmã e meu irmão*; trad. de Denize Lezan de Almeida;
Rio de Janeiro : Graal, 1984.
- Surveiller et punir*, Paris, Gallimard, 1975.
- Vigiar e Punir/Nascimento da Prisão*; trad. de Ligia M. Pondé Vassalo; Petrópolis : Vozes, 1991.
- La volonté de savoir*, Paris, Gallimard, 1976 (premier volume de l'histoire de la sexualité).

- História da sexualidade 1/A vontade de saber; trad. de Maria Thereza da Costa Albuquerque;
Rio de Janeiro : Graal, 1988.
- L'usage des plaisirs, Paris, Gallimard, 1984 (deuxième volume de l'histoire de la sexualité).
- História da sexualidade 2/ o uso dos prazeres; trad. de Maria Thereza da Costa Albuquerque;
Rio de Janeiro : Graal, 1985.
- Le souci de soi, Paris, Gallimard, 1984 (troisième volume de l'histoire de la sexualité).
- História da sexualidade 3/ocuidado de si; trad. de Maria Thereza da Costa Albuquerque;
Rio de Janeiro : Graal, 1985.
- Dits et écrits 1954-1988 par Michel Foucault; édition établie sous la direction de Daniel Defert et François Ewald, Paris, Gallimard, 1994.
- Résumé des cours 1970-1982/ Conférences essais et leçons du COLLÈGE DE FRANCE; Paris : Julliard, 1989.
- Microfísica do Poder; org. e trad. de Roberto Machado; Rio de Janeiro : Graal, 1979.
- A verdade e as formas jurídicas; trad. Roberto Machado e Eduardo Jardim Morais; Rio de Janeiro : PUC Rio – Departamento de Letras, 1996.
- Em defesa da Sociedade Curso no Collège de France (1975-1976); trad. Maria Ermantina Galvão;
São Paulo : Martins Fontes, 1999.

Entrevistas

- Philosophie et psychologie (entretien avec A. Badiou) Dossiers pédagogiques de la radiotélévision scolaire, 27 février 1965, pp. 65-71. in Dits et écrits I, Paris, Gallimard 1994 pp.438-448.
- Les intellectuels et le pouvoir (entretien avec G. Deleuze; 4 mars 1972), L'Arc, n° 49 : Gilles Deleuze, 2 trimestre, pp. 3-10. in Dits et écrits II, Paris, Gallimard, 1994, pp. 306-315.
- Foucault répond à Sartre (entretien avec J-P. Elkabach), La Quinzaine littéraire, n° 46, 1-15 mars 1968, pp. 20-22. in Dits et écrits I, Paris, Gaillard 1994, pp.662-668.
- Politique et éthique : une interview; entretien avec M. Jay, L. Löwenthal, P. Rabinow, R. Rort et C. Taylor; université de Berkeley, avril 1983 (réponses traduites en anglais, in Rabinow (P.), éd., The Foucault Reader, New York, Pantheon Books, 1984, pp. 373-380. in Dits et écrits IV, Paris, Gallimard, 1994. pp. 584-590.
- Polémique, politique et problématisations; entretien avec P. Rabinow, mai 1984 (réponses traduites en anglais, in Rabinow (P.), éd., The Foucault Reader, New York, Pantheon Books, 1984. pp. 381-390, in Dits et écrits IV, Paris, Gallimard, 1994, pp. 591-598.

Artigos

- Introduction à Le rêve et l'existence, de Ludwig Binswanger, Paris, Desclée de Brouwer, 1954; in Dit et écrits I, Paris, Gallimard, 1994, pp.65-119.*
- Qu'est-ce que les Lumières ?, in Rabinow (P.), éd., The Foucault Reader, New York, Pantheon Books, 1984, pp. 32-50. in Dits et écrits IV, Paris, Gallimard, 1994, pp. 562-578.*

Trabalhos sobre Michel Foucault

- Baudrillard, Jean; *Oublier Foucault, Paris, Galilée, 1977.*
- Canguilhem; Geoges; *Que é a psicologia? In Revue de Métaphysique et de Morale, 1 – 1958. pp. 12-25.*
Trad. de Osmir Gabby Jr. (digitado) s/d.
Mort de l'homme ou épuisement du Cogito?; In Critique Revue Générale des Publications Françaises et Étrangères n° 242; Paris, 1967. pp. 599-618.
- Deleuze, Gilles; *Foucault*; tradução de Cláudia Sant'Anna Martins; São Paulo : Brasiliense, 1988.
- Dreyfus, Hubert; Rabinow, Paul; *Michel Foucault Uma trajetória Filosófica para além do estruturalismo e da hermenêutica*; tradução de Vera Porto Carrero; Rio de Janeiro : Forense universitária, 1995.
- Eribon, Didier; *Michel Foucault (1926-1984)*; tradução de Hildegard Feist; São Paulo : Companhia das Letras, 1990.
Michel Foucault e seus contemporâneos; trad. Lucy Magalhães; Rio de Janeiro : Zahar, 1996.
- Ewald, François; *FOUCAULT A Norma e o Direito*; trad. de Antonio Ferreira Cascais; Lisboa : Veja, 1993.
- Gros, Frédéric; *Michel Foucault*; Paris : P.U.F.; 1996.
Foucault et la folie; Paris : P. U. F., 1997.
- Guédez, Annie; *Foucault, Paris, Editions Universitaires, 1972.*
- Han, Béatrice; *L'ontologie manquée de Michel Foucault entre l'historique et le transcendental*; Grenoble, éditions Jérôme Millon, 1998.
- HOY (D. Couzens) (éd.), *MICHEL FOUCAULT Lectures Critiques ; traduit de l'anglais par Jacques Colson ; coll. Le point philosophique ; Bruxelles : Editions Universitaires / De Boeck Université, 1989.*
- Derrida, Jacques; *“Cogito et histoire de la folie”*, *Revue de métaphysique et de morale*, n° 4, 1963, 460-94 (sur HF, réédité dans *L'écriture et la différence*, Paris, Seuil, 1967, 51-97).
- Deleuze, Gilles; *FOUCAULT*; trad. de Cláudia Sant'Anna Martins; São Paulo : Brasiliense, 1988.
- Fimiani, Mariapaola; *FOUCAULT ET KANT Critique Clinique Éthique*; trad. de l'italien par Nadine Le

- Lirzin; Paris/Montreal : L'Harmattan, 1998.
- Kremer-Marietti, *Angèle*; Foucault, Paris, Seghers, 1974.
- Machado, Roberto; Ciência e Saber a trajetória da arqueologia de Foucault; Rio de Janeiro: Graal, 1981.
- Foucault, a filosofia e a literatura; Rio de Janeiro : Zahar, 2.000.
- Macey, David; Las vidas de Michel Foucault; Madrid : Catedra, 1993.
- Muchail, Salma Tannus; A trajetória de Michel Foucault; In EXTENSÃO (Cadernos PUC M. G.; v. 1, B. H., 03/91. pp. 11-42.
- Foucault e a história da filosofia; In Tempo Social; Ver.Sociol. USP; São Paulo, 7 (1-2): 15-20, Outubro de 1995.
- Michel Foucault philosophe Rencontre internationale Paris 9, 10, 11 janvier 1988; Des Travaux. Seuil, 1989.
- Orlandi, Luíz B. L.; Do enunciado em Foucault à teoria da multiplicidade em Deleuze; In Foucault vivo; Org. Ítalo Tronca; Campinas : Pontes, 1987. pp. 11-42.
- Ortega, Francisco; Amizade e Estética da Existência em FOUCAULT; Rio de Janeiro : Graal, 1999.
- Rago, Margareth; O efeito Foucault na historiografia brasileira; In Tempo Social; Ver. Sociol. USP, 7 (1-2); 67-82, outubro 1995.
- Rajchman, John; Erotique de la vérité Foucault, Lacan et la question de l'éthique; traduit de l'américain par Oristelle Bonis, Paris, P.U.F., 1994.
- Roudinesco, Elizabeth ...[et. Al.]; Leituras da História da Loucura; trad. de Maria Igenes Duque Estrada – Rio de Janeiro : Relume-Dumará, 1994.
- Terra, Ricardo; Foucault Leitor de Kant: da Antropologia à Ontologia do Presente; In Analytica, v. 2 Número 1 1997. pp. 73-87.

Outros

- Adler, Alfred, Le "Journal" de Claire Macht Technique de la psychologie comparée; traduit par Pierre Galissaires, Paris, Pierre Belfond, 1981.
- Adorno, Theodor; Horkheimer, Max; Dialética do esclarecimento fragmentos filosóficos; tradução de Guido Antonio de Almeida; Rio de Janeiro : Zahar, 1985.
- Badiou, Alain; L'éthique Essai sur la conscience du Mal, Paris, Hatier, 1993.
- Baudelaire, Charles; Critique d'art; Paris : Gallimard, 1976 et 1992..
- Brant, Sebastian; La Nef des Fous; traduction de Nicole Taubes, Paris, Librairie José Corti, 1997.
- Cadoret, Michelle (dir.); La folie raisonnée Nouvelle Encyclopédie Diderot, Paris, P.U.F.,

- 1989.
- Comte-Sponville, André; Pequeno Tratado das Grandes Virtudes; tradução de Eduardo Brandão, São Paulo : Martins Fontes, 1997.
- Deleuze, Gilles; Le Bergsonisme, Paris, P.U.F., 1966..
- O Bergsonismo; trad. de Luís B. L. Orlandi; São Paulo : Ed. 34, 1999.
- Ferry, Luc; Renault, Alain; La pensée 68; Paris : Gallimard, 1988.
- Freud, Sigmund; Cinq leçons sur la Psychanalyse; traductions de Yves Le Lay et S. Jankélévitch revues par l'éditeur, Paris : Payot, 1966.
- Heuyer, Georges; La schizophrénie, Paris, P.U.F., 1974.
- Guibert, Hervé; À l'ami qui ne m'a pas sauvé la vie; Paris : Gallimard, 1990.
- Imbert, Claude; Phénoménologies et langues formulaires, Paris, P.U.F, 1992.
- Kant, Immanuel; Anthropologie du point de vue pragmatique; traduction de Michel Foucault, sixième tirage, Paris, Vrin, 1991.
- Lévi-Straus, Claude; Tristes tropiques, Paris, Plon, 1955.
- Le totémisme aujourd'hui, Paris, P.U.F., 1962.
- La Pensée Sauvage, Paris, Plon, 1962.
- Kristeva, Julia; Soleil Noir Dépression et mélancolie, Paris, Gallimard, 1987.
- Merleau-Ponty, M.; Humanisme et Terreur, Paris : Gallimard, 1947
- Les aventures de la dialectique, Paris, Gallimard, 1955
- La prose du monde, Paris, Gallimard, 1969.
- Éloge de la Philosophie, Paris : Gallimard, 1953 et 1960.
- Textos selecionados; seleção de textos de Marilena Chauí; trad. e notas de Marilena de Souza Chauí ...[et al]...; São Paulo : Abril Cultural, 1980.
- Orgler, H.; Alfred Adler et son œuvre; traduit par Madeleine Dreyfus, Paris, Stock, 1968.
- Orlandi, Luís B. L.; A Voz do Intervalo : introdução ao estudo do problema da linguagem na obra de Merleau-Ponty; São Paulo, Ática, 1980.
- Pessotti, Isaias; A loucura e as épocas; São Paulo, Editora 34, 1995.
- Politzer, Georges; Crítica dos Fundamentos da Psicologia / A psicologia e a psicanálise; trad. de Marcos Marcionilo e Yvone Maria de Campos Teixeira da Silva; Prefácio de Osmir Faria Gabbi, Jr.; Piracicaba : UNIMEP, 1998.
- Prado Jr., Bento (org.); Filosofia da Psicanálise; São Paulo : Brasiliense, 1990.
- Racine, Jean; Andromaque; Paris : Larousse, 1965.
- Robatel, Nathalie (Dir.); Le citoyen fou Nouvelle Encyclopédie Diderot, Paris, P.U.F., 1991.
- Sadoul, Georges; Dictionnaire des Cinéastes, nouvelle édition revue et augmentée par Émille Breton, Paris, Seuil, 1990.
- Sadoul, Georges; Dictionnaire des Films, nouvelle édition, Paris, Seuil, 1990.

Simsolo, Noël; Eisenschitz, Bernard; Legrand, Gérard; *M le Maudit* (de Fritz Lang), Paris, Plume et La Cinémathèque Française, 1990.

Widlöcher, Daniel; *Traité de Psychopathologie*, Paris, P.U.F., 1994.



UNICAMP
BIBLIOTECA CENTRAL
SEÇÃO CIRCULANTE