

**UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ  
SETOR DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA – MESTRADO  
ÁREA DE CONCENTRAÇÃO: HISTÓRIA DA FILOSOFIA MODERNA E  
CONTEMPORÂNEA**

**DISSERTAÇÃO DE MESTRADO**

**A CRÍTICA À PSICOLOGIA EM *HISTÓRIA DA LOUCURA***

**MARCIO LUIZ MIOTTO**

**CURITIBA  
2005**

**UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ  
SETOR DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA – MESTRADO  
ÁREA DE CONCENTRAÇÃO: HISTÓRIA DA FILOSOFIA MODERNA E  
CONTEMPORÂNEA**

**MARCIO LUIZ MIOTTO**

**A CRÍTICA À PSICOLOGIA EM *HISTÓRIA DA LOUCURA***

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

Orientador: Prof. Dr. Vinicius Berlendis de  
Figueiredo

**CURITIBA**  
2005

## AGRADECIMENTOS

Sobretudo a meus pais e meu irmão Maurício, pelo apoio, carinho, suporte e compreensão, sem os quais eu não poderia ter redigido esse trabalho;

À minha querida Graziella, companheira na distância e na proximidade, que acompanhou carinhosamente, e desde o início, a confecção e a execução desse projeto;

Aos professores Luís Damon e Vinicius Figueiredo: O primeiro, pela ajuda e interlocução (às vezes próxima, às vezes mais distante) que fez amadurecer minhas leituras e minha escrita, e tornou possível a elaboração de meu projeto de mestrado; o segundo, pela acolhida e orientação de meu projeto, pela confiança em meu talento e em minhas considerações, pela compreensão e pelo apoio em momentos cruciais que foram minha saída de Curitiba e meu retorno aos estudos com o recebimento da bolsa;

À CAPES, pela bolsa de mestrado tardia (o pequeno detalhe de recebê-la desde o início do mestrado teria mudado *completamente* o rumo de minha vida subsequente e o tempo de execução de minha pesquisa), porém essencial;

À equipe da PPGFILOS-UFPR, pelo atendimento, receptividade e disponibilidade desde minha passagem pela especialização em filosofia e psicanálise;

Ao grupo de estudos Foucault da UFPR, principalmente a Alberto Aleixo – foucaultiano carioca que desapareceu tão repentinamente como apareceu, mas deixou marcas em minha pesquisa – e a meu amigo Augusto Bach, pelas longas discussões – que duravam tardes – e conversas regadas a café e chimarrão;

Aos meus amigos Plínio, Silvinho, Marcelo, Stenio “Frouxo”, Derley “Derli Baiano”, Fábio “Burco”, Alexandre “Cuiabá”, Gilvano “do Guisado”, Habib “Habib”, Domiciano “Dimicilito”, Giancarlo “Vovô”, Marcio Luís Miotto (xará e “Mióta”), Herbert “Héberti”, Chrystian, Roger “Vingador”, Antônio Oriel, Joseney “Trapeiro”, Jorge, “Ney” Andrade,

Edmilson, Leandro, Elson e vários outros que estiveram comigo nos bons e maus momentos e foram grandes companheiros em minha estadia na CEU;

Às minhas amigas Neuzi e Adriana, pelos encontros, discussões e materiais;

Ao grupo de discussão “O Estrangeiro”, de onde vieram preciosas dicas, contatos e considerações;

À escola de educação especial Helena Wladimirna Antipoff, que tive a oportunidade de trabalhar durante o mestrado, mas não consegui afastamento para concluir minhas pesquisas, fica o reconhecimento de uma dívida e de um compromisso (que espero honrar ao menos de modo longínquo com a escrita desse trabalho);

A Wanderson Nascimento, Jorge, Colin Gordon e Daniela Dau pelos materiais fornecidos (livros, dicas, textos);

À academia *Ta Lien* de artes marciais, pelo companheirismo do professor Douglas Melo e pela acolhida dos colegas no meu período de treinamento que coincidiu com a incerteza das oportunidades, e com a elaboração do projeto que deu origem a essa pesquisa;

Por fim, agradeço a todos os meus amigos e parentes que, diante de minha ausência enquanto escrevi esse mestrado (seja desviando-o por precisar de emprego, seja me dedicando integralmente em sua confecção), souberam verdadeiramente compreendê-la e acolhê-la com o mesmo sentimento, alegria e afincamento que investi nesse projeto.

*“Toda a psicologia deteve-se até agora com preconceitos e receios morais: ela não ousou aventurar-se nas profundezas. Ousar conceber a psicologia como morfologia e como teoria da evolução da vontade de poder, tal como eu a concebo - ninguém pensou ainda em fazê-lo, nem de longe.”*  
*Nietzsche, Para Além do Bem e do Mal, Aforismo 23*

## ÍNDICE

<b>Introdução</b>	<b>01</b>
<b>Capítulo I – Da História da Psicologia à Arqueologia da Modernidade</b>	<b>04</b>
<i>A “colcha de retalhos” da história</i>	12
<i>Da ultrapassagem da psicologia ao projeto arqueológico</i>	25
<b>Capítulo II – O “Sono Psicológico” em <i>História da Loucura</i></b>	<b>35</b>
<i>O Diálogo Razão x Loucura no Renascimento</i>	39
<i>A Cisão Clássica e a Impossibilidade do Diálogo</i>	45
<i>O Século XVIII e suas confusões (“ou sínteses, se preferir”)</i>	70
<i>O “Sono Psicológico” do “Círculo Antropológico” (ou o retorno de um diálogo abafado)</i>	81
<b>Capítulo III – O Mesmo e o Outro</b>	<b>94</b>
<i>Os a priori da psicologia</i>	95
<i>A captura do Outro (ou os “compromissos tagarelas da dialética”)</i>	107
<i>Um silêncio sulcado de gritos</i>	114
<i>A “estrutura de recusa”</i>	121
<b>Conclusão</b>	<b>130</b>
<b>Bibliografia</b>	<b>134</b>

## RESUMO

Essa dissertação é resultado de um projeto maior, intitulado “Sobre a Morte do Homem e a Psicologia, em Michel Foucault”. Esse projeto busca analisar as diversas nuances argumentativas empregadas por Foucault nas críticas às “antropologias”, figuradas em seus livros ditos “arqueológicos”. Para isso, parte-se de uma dupla problematização: a autocrítica feita pelo próprio Foucault a seus escritos dos anos 50, tributários de querelas epistemológicas e de fundação da psicologia e das ciências humanas; e a descrição mesma dessas querelas, tomando como base problemas históricos e epistemológicos da fundação da psicologia (no caso, questões relativas à sua unidade, especificidade e objetividade). Evidenciando a “mudança de nível” ocorrida nas pesquisas foucaultianas entre seus escritos dos anos 50 e 60 (de uma postura *contestatória* de certas correntes da psicologia e sugestão de alternativas *fundacionistas*, à *denúncia* das ciências humanas pelo seu modo de *constituição* histórica), o presente trabalho busca descrever como um todo a argumentação da primeira arqueologia foucaultiana, priorizando a descrição dos diversos níveis da crítica que *História da Loucura* empreende ao que se chama nesse livro de “círculo antropológico”. Dois são os enfoques principais da análise do livro: a questão do “*sono psicológico*”, enunciada por Foucault de passagem, mas que diz respeito ao mesmo tempo à constituição dos conhecimentos modernos e suas relações com outras formas históricas; e a questão da *alteridade*, realçada pelo próprio Foucault em trabalhos posteriores, cuja radicalização diz respeito não mais a uma crítica à racionalidade moderna, mas a toda racionalidade.

Palavras-chave: *Foucault, arqueologia, história da loucura, psicologia, ciências humanas, doença mental, modernidade, alteridade, humanismo.*

## ABSTRACT

This dissertation is the result of a larger project entitled “On the ‘Death of Man’ and Psychology, in Michel Foucault”. This project aims to analyse the diversity of argumentative nuances employed by Foucault in his criticisms of the “anthropologies”, which figure in his so-called “archaeological” books. To achieve this, the analysis begins based on a double problematization: the self-criticism made by Foucault himself about his writings of the 1950s, tributaries of epistemological controversies and of the foundation of psychology and human sciences; and the very description of these controversies, taking as a basis historical and epistemological problems regarding the foundation of psychology (in this case, issues relating to its unity, specificity and objectivity). Witnessing the “change of level” found in research into Foucault between his writings of the 1950s and 1960s (from a posture that *contested* certain currents of psychology and the suggestion of *foundationalist* alternatives; to the *denouncement* of human sciences for the way of their historical *constitution*), this study aims to describe as a whole the arguments of Foucault’s first archaeology, prioritising the description of the differing levels of criticism made in *Madness and Civilisation* in what is called the “anthropological circle” in this book. The analysis of the book is focussed on two principal points: the issue of “*psychological sleep*”, expressed briefly by Foucault, but which at the same time also refers to the constitution of modern knowledge and its relationships with other historical forms; and the issue of *otherness*, emphasised by Foucault himself in later works, the radicalisation of which no longer refers only to a criticism of modern rationality, but to all rationality.

Palavras-chave: *Foucault, archaeology, madness and civilization, psychology, human sciences, mental illness, modern age, otherness, humanism.*



## INTRODUÇÃO

*"Um efeito sendo dado, qual a máquina que pode produzi-lo?  
É uma máquina sendo dada, para que ela pode servir?"*  
- Deleuze/Guattari-

O presente trabalho é resultado do desdobramento do projeto de dissertação intitulado *"Sobre a Morte do Homem e a Psicologia, em Michel Foucault"*, apresentado ao mestrado em filosofia da UFPR. O projeto original, como o próprio título indica, tinha por alvo elucidar as diversas nuances argumentativas empregadas por Foucault nas críticas às "antropologias", figuradas em seus livros ditos "arqueológicos". Para isso, o projeto partia do trajeto percorrido de *História da Loucura* a *As Palavras e as Coisas*, buscando evidenciar entre os dois livros proximidades, distanciamentos, abandonos de perspectivas, coincidências temáticas e divergências metodológicas. A comparação das argumentações tinha um objetivo preciso: demonstrar, a despeito de alguns problemas enunciados da psicologia (o da "complexidade" de seu objeto e o de sua pretensa atemporalidade histórica), sob que forma Foucault descreve a questão do "homem" moderno, sob que condições ele não era "enunciado", e em que sentido Foucault alardeava (no livro de 1966) seu "fim". Daí a questão da "morte do homem", enunciada em *As Palavras e as Coisas*, como mote da denúncia foucaultiana dos prejuízos antropológicos. Denúncia também tematizada em momentos anteriores, como o da crítica ao "círculo antropológico" através da questão da alteridade, em *História da Loucura*. Na tentativa de descrever em que sentido Foucault delimita a psicologia e as ciências humanas em seus escritos arqueológicos, o viés encontrado havia sido o da questão do "homem" como figura da modernidade, e a crítica à racionalidade moderna em seu enraizamento antropológico.

Para tanto, na realização desse projeto, que dispõe lado a lado a questão do "homem" e a da "psicologia", alguns problemas se colocavam de saída: se Foucault tem uma relação crítica com a psicologia, e se os problemas da psicologia poderiam ser – como exemplares dos problemas mais gerais das ciências humanas – analisados, essa relação não é mais tomada nesse autor sob um viés epistemológico ou de uma história tradicional das ciências. Se Foucault tem algo a dizer sobre os debates históricos e epistemológicos das ciências humanas, não é nesses níveis que sua arqueologia se situa, e a primeira tarefa a realizar torna-se a de

elucidar em que sentido a crítica arqueológica, desviando-se de um nível histórico e epistemológico, tem algo a dizer a respeito dos próprios debates (problemas de fundação, formalização, especificidade, objetividade, etc.) suscitados por esses níveis. Nesse contexto, em relação ao projeto original, o trabalho aqui apresentado elabora um primeiro desvio: focar-se inicialmente na descrição de como, a partir dos problemas da psicologia, a arqueologia foucaultiana desvia-se de seus debates e querelas, e elabora um nível de análise capaz de dar conta desses próprios debates. Ao invés de avançar, como proposto no projeto, da crítica aos antropologismos contida em *História da Loucura* à questão da “morte do Homem” enunciada em *As palavras e as Coisas*, a opção aqui empreendida foi de buscar mostrar em que sentido a “arqueologia”, e mais precisamente a *primeira* arqueologia de Michel Foucault, lança mão de uma crítica ao “círculo antropológico” sem ser tributário de suas querelas. Nesse contexto, dispõem-se os três capítulos aqui desenvolvidos:

O primeiro capítulo - “*Da História da Psicologia à Arqueologia da Modernidade*” - se encarrega de mostrar como Foucault, na instauração de seu projeto “arqueológico”, cria um novo “nível” de perspectiva histórica que se desvia e dá conta de uma série de questões ao mesmo tempo problemáticas e constitutivas das ciências humanas. Para isso, inicia com uma dupla análise: descreve uma série de problemas históricos e epistemológicos dessas ciências tomando o caso da psicologia (sua “unidade” difundida em tendências dispersas e contraditórias; sua “especificidade” duvidosa frente à biologia, à sociologia e à filosofia; o problema do “homem” como objeto “complexo”), mostrando que essa disciplina, em seu movimento, não é capaz de dar conta das ambigüidades que são coextensivas à sua própria existência; e demonstra como a trajetória dos textos de Michel Foucault dos anos 50 até *História da Loucura*, tendo por alvo questões relativas à psicologia e sua “ultrapassagem”, culmina não mais nas querelas de fundar ou fornecer uma alternativa às ciências humanas (como a analítica do *Dasein* que Foucault sugere na *Introdução* a Biswanger), mas numa crítica radical dessas ciências a partir de seu enraizamento antropológico, como já aparece em *História da Loucura*. O papel do primeiro grande livro de Michel Foucault realçado aqui seria, assim, o de evidenciar que o nascimento das ciências humanas (no caso, as ciências “psi”) –, bem como da racionalidade moderna à qual fazem parte, é tributário de elementos exteriores a essas “ciências” e a essa “racionalidade”, a saber, elementos de uma divisão eminentemente ética que dispõe “objetos” tornados “científicos” apenas num segundo momento. As ciências humanas seriam, para Foucault (no momento de seu primeiro trabalho “arqueológico”), o efeito de “superfície” de uma longa partilha ética estabelecida na história da cultura ocidental.

Nesse ponto é inserida a argumentação do segundo capítulo (“*O ‘Sono Psicológico’ em História da Loucura*”), que busca, como núcleo da dissertação, fornecer uma leitura do livro de 1961 como crítica às disciplinas modernas que consideram o *homo psychologicus* como dado. Nisso, toda a argumentação do livro é percorrida em função de um critério duplo: elucidar em que medida a constituição dos conhecimentos modernos sobre a loucura depara-se com uma série de outras experiências históricas (outros “rostos”, no dizer de Foucault), irreduzíveis às categorias modernas e a seus critérios objetificantes, cuja história anterior seria reduzida à narrativa de tentativas imperfeitas e pouco elaboradas; e demonstrar como, na própria constituição moderna, os conhecimentos antropológicos constituem-se a partir de uma proximidade com as formas de alteridade que não pode ser reconhecida, sob o risco de uma crítica do próprio conhecimento. Nesse jogo histórico em que os conhecimentos modernos se constituem a partir do silêncio e da ignorância de uma dupla alteridade (na história, e na própria constituição moderna), o juízo de Foucault é severo (veremos).

O terceiro capítulo (“*O Mesmo e o Outro*”), partindo do problema da alteridade, retoma e desenvolve questões importantes do segundo. Primeiramente, examinando o jogo de recobrimentos e esquecimentos implicados no advento da experiência moderna da loucura, jogo responsável por uma série de ambigüidades constitutivas do surgimento das ciências humanas, e do próprio “lugar” ocupado pelo médico das doenças mentais. Em segundo lugar, é examinada a questão da alteridade nas “formas de conhecimento” e de “reconhecimento” modernas da loucura. Por fim, pauta-se a radicalização da questão da alteridade, enunciada no primeiro *Prefácio* do livro, retirado na edição de 1972.

Em função do conjunto de desvios efetuados em relação ao projeto original desse trabalho, optou-se por mudar o título. Mesmo que as mesmas pretensões e orientações do projeto original sejam conservadas nessa dissertação – a crítica à psicologia a partir da arqueologia foucaultiana, enfocando *grosso modo* a questão do “homem” –, a análise detém-se predominantemente em *História da Loucura*. Daí a escolha do presente título.

## CAPÍTULO I

### DA HISTÓRIA DA PSICOLOGIA À ARQUEOLOGIA DA MODERNIDADE

*“A filosofia é uma reflexão para a qual qualquer matéria serve, ou diríamos mesmo para qual só serve a matéria que lhe for estranha”  
- Georges Canguilhem -*

No início do século XX, Ebbinghaus enuncia que a psicologia “tem um longo passado, mas uma história curta”<sup>1</sup>. *Longo* passado de toda uma história de parentescos entre conceitos e contribuições de autores que culminariam numa *curta* história, que se iniciaria numa vitória: a psicologia enfim se libertou de suas amarras metafísicas e filosóficas, e se tornou uma ciência. Wundt já inicia seu *Resumo de Psicologia*<sup>2</sup> afirmando que a ciência que o atribui como “o primeiro psicólogo”<sup>3</sup>, tendo ganhado reconhecimento “como um grande departamento da investigação científica”, teria alcançado uma distinção – e, portanto, sua especificidade – tanto em relação à esfera das ciências naturais quanto das teorias metafísicas, com seu próprio método. A inovação de Wundt seria a de unir o empirismo britânico e os trabalhos no campo da astronomia, que exigiam uma explicação a respeito da questão dos sentidos, com a descrição dos cientistas alemães sobre como se dava o funcionamento dos mesmos<sup>4</sup>. Em outras palavras, Wundt teria unido uma concepção associacionista da mente com o método de observações controladas e programadas de um laboratório<sup>5</sup>. Pelo método introspectivo – esse cujos historiadores da psicologia situariam a origem já em Sócrates, porém em Wundt com a inovação de ser experimental –, os elementos constituintes da experiência consciente poderiam ser analisados em sua constituição mais simples, sensações e sentimentos. Poder-se-ia descobrir como esses elementos se organizam, e quais seriam as leis de conexão dessa organização<sup>6</sup>. A psicologia seria em seu surgimento uma “espécie de química da consciência”<sup>7</sup>.

---

<sup>1</sup> Ebbinghaus *in* Luria (1992), p.07.

<sup>2</sup> Wundt (1897), s/p.

<sup>3</sup> Schultz e Schultz (1969/1981), p. 72 (veremos adiante algumas implicações desse tipo de alusão).

<sup>4</sup> Schultz e Schultz (1969/1981), p. 72.

<sup>5</sup> Luria (1992), p. 10.

<sup>6</sup> Schultz e Schultz (1969/1981), p. 83.

<sup>7</sup> Marx e Hillix (1973/1993), p. 153.

Wundt, portanto, seria pela tradição da psicologia uma espécie de “primeiro psicólogo”<sup>8</sup>, atribuindo *especificidade* a essa ciência emergente. Tendo a introspecção rigorosamente mensurada como método e a consciência como objeto – uma consciência que é mais que a soma de seus elementos, porém possível de ser reduzida, analisável em elementos<sup>9</sup> – a ciência psicológica conseguiria se diferenciar tanto da filosofia, quanto da biologia e da sociologia. Em relação à filosofia, a nova e “esperada” ciência da mente enfim teria alcançado a objetividade de um método experimental; o conceito de consciência protegeria a psicologia de um reducionismo biológico; e o fato de ser uma ciência da consciência imersa em cada indivíduo a oporia em relação à sociologia.

Entretanto, o sucesso inicial relativo à questão da introspecção e ao estudo controlado de sensações e sentimentos encontrou uma dificuldade metodológica: a impossibilidade de mensuração dos processos mentais superiores, como os hábitos lingüísticos, a aprendizagem e a memória. Experimentalmente, era possibilitado o acesso à experiência *imediate*, “tal como é dada à pessoa que observa”<sup>10</sup>; porém a experiência *mediata*, que “só se torna possível depois da abstração do fator que está presente em toda experiência real”<sup>11</sup> é um ponto intencionalmente afastado pela psicologia, por não implicar em extensões físicas:

Em psicologia, verificamos que somente aqueles fenômenos mentais que são diretamente acessíveis às influências físicas podem se tornar objeto de experimento. Não podemos experimentar sobre a mente em si mas tão-só sobre as suas extensões físicas, os órgãos dos sentidos e do movimento que estão funcionalmente relacionados com os processos mentais.<sup>12</sup>

Esse insucesso, ou mesmo a recusa deliberada da busca de um método apropriado que dê conta da experiência mediada, teria feito Wundt dividir a psicologia em dois domínios: um experimental, herdado das ciências naturais e realizado em laboratório a partir do conceito de introspecção; e outro domínio, impossível de adquirir status de experimental, seria o da *Völkerpsychologie*, psicologia “social”, “cultural” ou “dos povos”, ou psicologia “étnica”<sup>13</sup>. A psicologia se encontraria, no mesmo momento em que a tradição atribui a conquista de sua especificidade (com o método experimental), sob estado de tensão, frente à sua unidade metodológica ou mesmo de seu objeto. Sendo manifesto por Wundt que as funções mentais superiores, inacessíveis ao método introspectivo, seriam tema da *Völkerpsychologie* ou mesmo da antropologia, como afirmar a “ciência psicológica” como uma unidade, oposta às

<sup>8</sup> Esse é um ponto deveras problemático. Os historiadores da psicologia não são unânimes em relação a isso, como veremos na análise de seus ‘recortes’.

<sup>9</sup> Schultz e Schultz (1969/1981), p. 81 e seguintes.

<sup>10</sup> Boring e Herrnstein (1966/1971), p. 736.

<sup>11</sup> Wundt (1896) in Boring e Herrnstein (1966/1971), p. 737.

<sup>12</sup> Wundt (1894) in Marx e Hillix (1973/1993), p. 155.

<sup>13</sup> Sobre essas traduções do termo “*Völkerpsychologie*”, cf. Schultz e Schultz (1969/1981, p. 80), e Marx e Hillix (1973/1993, p. 156)

teorias literárias, à filosofia e à fisiologia, de forma que as funções superiores devam ser inteligíveis por métodos que não os de uma ciência experimental?

Cria-se uma tensão entre o *projeto* de uma psicologia científica – que pretende mensurar experimentalmente como se constitui a consciência – e seus *resultados*, que apontam para uma impossibilidade de que a introspecção rigorosa obtenha esse êxito. Tal problema, entretanto, não é encontrado apenas em Wundt, mas atravessa todo o final do século XIX e, com ele, problematiza-se também a emergência da Psicologia. O debate entre a Psicologia dita científica e a Psicanálise, por exemplo, ilustra juntamente com o caso de Wundt um dilema bem conhecido no século XX: “se a psicologia se faz como ciência, não se faz como psicologia; e se ela se faz como psicologia, não se faz como ciência”<sup>14</sup>. Isto é, a psicanálise é criticada pela psicologia científica por não ser ciência; por sua vez, a psicanálise denuncia que a psicologia científica não conseguiria sair do estudo de elementos simples em direção às funções mentais complexas. Problema esse que se relaciona com o projeto de uma psicologia positiva, “tensão essencial” que perdura até a atualidade, e cujas tentativas de resolução resultaram numa grande dispersão entre as disciplinas psicológicas.

Reportando-nos a uma data um pouco anterior ao período em que a maioria dos historiadores da psicologia encontram sua disciplina nascente e delimitada, há, pelo programa da ciência positivista, o reconhecimento da impossibilidade da existência e da legitimidade de uma psicologia. Comte, em seu *Curso de Filosofia Positiva*, teria negado categoricamente que a psicologia pudesse ser ciência<sup>15</sup>. Frente à biologia como ciência do indivíduo, e a sociologia como ciência da organização social, não haveria necessidade de uma especificidade psicológica:

Em sua classificação das ciências em física inorgânica e física orgânica e, mais particularmente, no campo desta última, nenhum lugar é previsto para um conhecimento específico da organização mental, entre as ciências que se ocupam da organização social e política e as que se ocupam da organização fisiológica. O homem, animal histórico herdeiro de uma tradição, explica-se, segundo ele [Comte], em sua animalidade, pela fisiologia das funções orgânicas e, em sua dimensão cultural, pela sociologia como ciência da história intelectual e moral (...)<sup>16</sup>

Entretanto, como observa Bernard, no mesmo movimento em que o projeto comteano negava a existência de uma psicologia, houve a emergência de psicologias como as de Herbart, Broussais e Helmholtz. O “veto” de Comte consistiria em não reconhecer a possibilidade de uma ciência psicológica *introspeccionista*, já que esta implicaria uma “contemplação ilusória do espírito por si mesmo”, e seria impossível o homem utilizar seu

---

<sup>14</sup> Abib (1996, p. 143).

<sup>15</sup> Como frisam enfaticamente historiadores como Garcia-Roza (1977, p. 21) e Michel Bernard (1973/1974, p. 22). Conferir também William James (1891/1952, p. 123), e Comte (1996, p. 34-35 e 60-61).

<sup>16</sup> Bernard (1973/1974, p. 22).

intelecto para observar de modo isento seu próprio intelecto em uso<sup>17</sup>. Uma ciência “da alma”, das “funções mentais” e “morais” poderia ser acessada pela perspectiva positivista, mas nunca como uma “ciência do sujeito” observando a si mesmo, mas pelo contrário por via de uma observação *externa* do *indivíduo*. Tarefa essa que é relegada à *biologia*, abordar uma “ciência da alma” como se aborda uma “ciência da vida”<sup>18</sup>. Constitui-se à psicologia, enquanto ciência que positivamente não pode adquirir um status de “ciência do sujeito” – e assim, adquirir sua especificidade, irreduzível a uma *biologia* –, um dilema insuperável:

Ou a psicologia pretende manter sua especificidade epistemológica, entrando assim em choque com a metafísica e com o discurso literário; ou então submete seu objeto ao método positivo, e converte-se em ciência da natureza, não sendo mais ciência do sujeito.<sup>19</sup>

Como ocorre na formulação anterior sobre o debate psicanálise/psicologia científica feita por Abib, e no impasse de Wundt frente à sua *Völkerpsychologie*, no momento mesmo em que a psicologia atinge sua especificidade como ciência que tem o sujeito como objeto – como disciplina que aborda as funções mentais superiores –, a ausência de um método positivo frente à consciência lhe confere um choque em relação à metafísica e ao discurso literário: a psicologia deixa de ser de ordem experimental, para adquirir estatuto reflexivo, resultado contrário às suas pretensões de “ciência”. Porém, se a psicologia recua e insiste no método das observações exteriores, na mensuração e na experimentação, constituindo-se assim como “ciência”, constata-se a impossibilidade de atingir as “funções superiores”, ao mesmo tempo em que a própria irreduzibilidade frente à *biologia* é contestada.

Esse dilema em que a psicologia vê-se entre o homem como fruto de natureza ou como produto de uma cultura lhe confere um estatuto ambíguo, a partir do qual toda a dispersão da psicologia do fim do século XIX se assenta. A história da psicologia seria a “do conflito entre dois estilos de pensamento aparentemente antinômicos”, em que essa disciplina se dissolveria num “naturalismo” ou num “humanismo”<sup>20</sup>, e onde as psicologias se oporiam (e também se distribuiriam) em numerosas considerações também antinômicas: métodos mecanicistas ou finalistas, analíticos ou holistas, explicação ou compreensão, organicismo ou historicismo, etc.. De modo que, mesmo frente à psicologia emergente do século XIX, mais do que unidade, é encontrada sua dispersão em numerosas outras “psicologias”.

Encontramos, assim, a especificidade (e a unidade) da psicologia ameaçada por um dilema essencial dado pela oscilação das psicologias dentro dessa tensão entre duas perspectivas. Outros “perigos”, porém, são encontrados pela psicologia frente à pretensão de

<sup>17</sup> Bernard (1973/1974, p. 23); Comte (1996, p. 34-35)

<sup>18</sup> Bernard (1973/1974, p. 23).

<sup>19</sup> Bernard (1973/1974, p. 23).

sua unidade: primeiramente, a heterogeneidade das origens das várias psicologias, já que a jovem psicologia não surgiu como um projeto unitário ou de um consenso entre pesquisadores<sup>21</sup>; em segundo lugar, a partir do momento em que o psicólogo se apresenta como um cientista das funções mentais superiores, teria contra si sua própria linguagem, uma vez que abordaria as significações humanas com suas próprias significações, já estabelecidas<sup>22</sup>.

Contra esse dilema, e esses perigos, a própria história da psicologia ensaiou (e ensaia) tentativas de resolução, que vão desde a unificação de domínio até à pura aceitação da psicologia como uma multiplicidade de disciplinas dispersas.

A primeira opção<sup>23</sup> (a de unificação de domínio) é ilustrada sobretudo com um caso paradigmático na história da psicologia: o projeto behaviorista, a partir de Watson. Para ele, o comportamentalista não reconheceria linha divisória entre o homem e os animais inferiores; assim, não haveria uma ênfase na introspecção como método por excelência da psicologia, já que a noção de consciência admitiria uma divisão entre homem/animal. As psicologias comparadas não seriam então apenas disciplinas secundárias, de onde o que importaria em relação aos dados elementares extraídos do experimento com animais seriam apenas as analogias para pressupor dados complexos da “consciência”. Teria em Watson chegado à psicologia o momento crucial de “afastar toda a referência à consciência; em que já não precisa iludir-se ao pensar que faz dos estados mentais o objeto de observação”<sup>24</sup>. Se a psicologia não obtém sucesso, em Watson é porque algo está errado com suas premissas e com os problemas decorrentes delas. E mais, ao serem vários psicólogos perguntados sobre o mesmo conceito, de cada um será atribuída uma definição, devido às respectivas formações diferentes<sup>25</sup>, outro problema de unidade da psicologia. Dessa forma, conceitos inapropriados e sem consenso como “consciência”, “mente” e “processos mentais” deveriam ser trocados por “estímulos e respostas”, “ajustamento”, “comportamento” e “hábito”. Nesse sistema, ligado à psicologia comparada, os próprios dados *objetivos* é que “constituem a soma total da psicologia”, isto é, não seriam dados secundários a outros conceitos pressupostos (consciência, mente, etc.) e operacionalmente inatingíveis. Situação em que a psicologia do

---

<sup>20</sup> Como afirma Bernard (1973/1974), p. 25, a partir de considerações de Lagache.

<sup>21</sup> Procuraremos ver também como os historiadores da psicologia buscam essa pretensa unidade na própria História.

<sup>22</sup> Cf. Bernard (1973/1974), p. 28

<sup>23</sup> Analisemos essa primeira opção agora com um caso paradigmático que é o do behaviorismo; posteriormente, será analisado como os historiadores se implicam com o ‘reconhecimento’ da dispersão da psicologia.

<sup>24</sup> Watson (1913) in Boring e Herrnstein (1966/1971), p. 632.

<sup>25</sup> “Já não existe qualquer garantia de que todos pensamos nas mesmas coisas quando usamos os termos atualmente em uso na psicologia (...)” (Idem.)



animal poderia desempenhar papel fundamental, ou mesmo seguir seu desenvolvimento à parte. Pelas noções de comportamento e de “ajustamento”, em sua predição de como o comportamento se estabelece e se desencadeia por estímulos e respostas, a psicologia poderia novamente unificar-se, ou insistir na discórdia e manter-se duzentos anos ainda dividida entre seus pré-conceitos distoantes<sup>26</sup>.

Esboça-se, portanto, um projeto a partir do qual novamente a psicologia poderá, sob a nova capa do comportamentalismo, atingir uma delimitação de seus conceitos, de seus objetivos e de seu método, de forma compartilhada e rigorosamente organizada. Sob um caráter *restritivo* outorgado às outras possíveis psicologias, o behaviorismo evitaria a recaída da investigação a realidades não observáveis, cujo resultado levaria a conclusões “metafísicas”. Porém, uma seqüência mais proveitosa ocorreria à história posterior da psicologia caso a negação (metodológica ou mesmo real) do conceito de consciência não possuísse tão somente seu caráter restritivo, e apontasse a soluções metodológicas eficazes. Ou seja, caso as análises em termos de adaptações e de predição em esquema S-R demonstrassem sua eficiência a tudo o que se poderia descrever como da esfera animal ou humana. Pois é sabido por exemplo que, dado um estímulo S, em determinadas situações (como a de uma “alfinetada”), pode-se predizer uma resposta (como a de dor); porém, em situações em que a resposta é, por exemplo, uma explanação verbal ou de âmbito emocional, é quase impossível antever uma relação estrita entre um dado estímulo e uma dada resposta. Como no esquema de Wundt, apenas processos elementares – no caso, em Watson processos da alçada de uma psicologia animal – poderiam ser atingidos pelo método behaviorista. Entretanto, permaneceria o problema relativo aos comportamentos mais complexos.

Bernard chama atenção também ao fato de que, ao buscar eliminar um dualismo, Watson acaba criando outro: substitui “a dualidade da alma e do corpo pela do organismo e do meio”<sup>27</sup>, fator que reduziria o behaviorismo a um instrumentalismo baseado em técnicas de adaptação do homem ao ambiente. Do mesmo modo, a negação metodológica do conceito de consciência não pôde dar conta por si mesma de uma análise dos comportamentos mais complexos encontrados no homem, problema que ainda permaneceria em aberto.

Uma outra tentativa conhecida – vinda de um entusiasta da noção de “consciência”, em via contrária ao behaviorismo de Watson – de estabelecer um panorama entre as diferentes perspectivas psicológicas para daí tentar adquirir uma unidade coerente provém de Vygotsky,

---

<sup>26</sup> “Acredito firmemente que daqui a duzentos anos, a não ser que se afaste o método introspectivo, a psicologia ainda estará dividida (...)” (Idem, p. 633)

<sup>27</sup> Bernard (1973/1974), p. 36.

num texto pouco explorado de 1926 que, de acordo com seu epígono Alexander Luria, teria se perdido até a década de 1960<sup>28</sup>.

Para Vygotsky, a psicologia sofria de uma crise metodológica. Tal era o estado dessa disciplina que, citando Espinosa, referiu-se a ela tal qual um estado de consciência que ocorre a

um doente que sofre de uma enfermidade letal, prevendo a morte certa se não empregar determinado remédio, sente-se na contingência de procurá-lo, ainda que incerto, com todas as forças, pois que nele está sua única esperança<sup>29</sup>

Faltava à psicologia uma unidade pela qual os psicólogos pudessem ter uma direção apropriada para coordenar os dados pesquisados e sistematizar leis dispersas. Para isso o problema de uma *psicologia geral* (ou mesmo de uma “psicologia básica”) passaria a ser um problema fundamental, como um “remédio” a partir do qual todos os outros dados deveriam ser agrupados. Haveria a necessidade de um “princípio explicativo”, pois “precisamente porque esse princípio falta e não existe que alguns princípios parciais ocupam seu lugar”<sup>30</sup>. Princípios parciais estes que adviriam das antagônicas psicologias que tomam como critério de análise uma certa média de normalidade (tomemos como critério de análise uma média normal, como na psicometria, ou que todos os homens possuem patologias, como na psicanálise?); dos sistemas baseados na oposição homem/animal (os dados da psicologia animal são o ponto de partida para a elucidação do homem? Ou estaria nas “formas superiores a chave da interpretação das inferiores”<sup>31</sup>?); ou das teorias que pressupõem que o fundamento da psicologia seriam os “fenômenos psíquicos” (para a psicologia tradicional), o comportamento (para a reflexologia) ou o inconsciente (para a psicanálise)<sup>32</sup>. Para além desses princípios parciais, a “psicologia geral” deveria dar conta do que é geral a todos os homens, da mesma forma que os princípios gerais da botânica ou da zoologia permitem conhecer o que há de comum em todas as plantas e todos os animais. Dentro de todo o caos dos fenômenos pesquisados isoladamente, dever-se-ia estabelecer um “conceito abstrato e comum para todas as disciplinas psicológicas”, conceito que permita responder a séria pergunta sobre o que é que a psicologia como ciência geral (e não como amontoado de disciplinas particulares) estuda<sup>33</sup>. Deve haver uma *unidade* que dê sentido a cada domínio,

<sup>28</sup> Luria (1992), p. 45. Trata-se do texto “*O Significado Histórico da Crise da Psicologia*”

<sup>29</sup> Espinosa, citado por Vygotsky (1926/1999), p. 228

<sup>30</sup> Vygotsky (1926/1999), p. 228

<sup>31</sup> Vygotsky (1926/1999), p. 206.

<sup>32</sup> Vygotsky (1926/1999), p. 213.

<sup>33</sup> Vygotsky (1926/1999), p. 212-213.

pois se cada uma das disciplinas particulares figurar como disciplina geral, a oposição entre as teorias tende a um valor nulo:

Esses destinos, tão semelhantes como quatro gotas da mesma chuva, arrastam as idéias pelo mesmo caminho. O volume do conceito aumenta e tende ao infinito e, de acordo com a conhecida lei da lógica, seu conteúdo tende com idêntica celeridade a zero. Cada uma dessas idéias é, no lugar que lhe corresponde, extraordinariamente rica quanto a seu conteúdo, está cheia de significado e sentido, está plena de valor e é frutífera. Mas quando as idéias se elevam à categoria de leis universais passam a valer o mesmo, tanto umas quanto as outras são absolutamente iguais entre si, isto é, simples e redondos zeros; a individualidade de Stern é para Békhterev um complexo de reflexos, para Wertheimer uma Gestalt e para Freud sexualidade.<sup>34</sup>

Em outras palavras, para Vygotsky não haveria valor algum disciplinas parciais dentro de uma pretensa ciência sem uma unidade lógica que lhes dê coerência, já que qualquer uma poderia ser reduzida à outra ao mesmo tempo em que as explicações são mais incompatíveis que complementares.

Tais problemas não parecem ter sido resolvidos, dada essa nulidade resultante entre diferentes disciplinas em dispersão, e que persiste até a atualidade.

Seria injusto com a história da psicologia situar essa tensão [É ciência? É psicologia?] apenas com relação à psicanálise. Ela também ocorreu nos redutos da própria psicologia científica. A existência simultânea de behaviorismo, gestaltismo, construtivismo e psicologia cognitiva implica programas diferentes de pesquisa. Isso significa que não há identidade de interesses intelectuais, objetos, métodos e teorias nesses programas. Essas diferenças produziram tensões entre eles, com conseqüências similares àquela entre psicologia e psicanálise. Por exemplo, por várias vezes se perguntou se o behaviorismo é psicologia ou se o construtivismo é ciência.<sup>35</sup>

Recordando William James, que em 1911 teria afirmado que “a psicologia ainda não é uma ciência, mas algo que promete ser ciência no futuro”, e Spearman, que repete as mesmas palavras de James em 1923, afirmando que a psicologia seria apenas “uma esperança de ciência”<sup>36</sup>, a situação encontrada por Vygotsky é a de que “essa psicologia de que falamos ainda não existe; terá de ser criada e não por uma só escola”<sup>37</sup>. A psicologia ainda terá para Vygotsky (como para James) seus gênios e investigadores modestos, mas de seu trabalho conjunto ainda surgirá algo que seja precisamente “psicologia”.

Não se trata aqui de remetermos o texto a uma análise exaustiva da especificidade, da complexidade e das pretensões de cada domínio argumentativo (como o de Wundt, de Comte, de Watson ou de Vygotsky). Porém os elementos dispostos permitem levantar uma série de questões presentes nas psicologias dos séculos XIX/XX, que apresentam um ar de coextensão à própria existência dessa disciplina, e que permanecem até a atualidade: o problema de sua *dispersão* num campo que se situa entre dois domínios diversos, num extremo que conduziria

<sup>34</sup> Vygotsky (1926/1999), p. 227.

<sup>35</sup> Abib (1996), p. 144

<sup>36</sup> Vygotsky (1926/1999), p. 402-403.

<sup>37</sup> Vygotsky (1926/1999), p. 417.

a alguma espécie de ênfase no conceito de “funções mentais”, e noutro que admitiria uma continuidade entre homem e animal, de forma que uma analogia de complexidade de processos simples poderia ser generalizada a processos “superiores”; o problema de sua *unidade*, ou como um grupo de disciplinas heterogêneas “parciais” (no dizer de Vygotsky) pode vir a adquirir o reconhecimento de um único corpo científico; o problema do *critério* para o estabelecimento dessa unidade (ou mesmo da recusa dessa unidade); a questão da *especificidade* do domínio psicológico em relação à biologia ou à sociologia; o problema da *complexidade do objeto da psicologia, o Homem*, ser que é por um lado produto determinado por uma natureza, e por outro possui uma autonomia no mundo como ser de cultura, cercado por determinações que o atravessam, e ao mesmo tempo possuidor de uma consciência que permite delimitar essas determinações; e problemas *metodológicos* que decorrem diretamente desse objeto “complexo” e “fugidio”.

Tais questões, sugeridas a partir da análise de algumas figuras clássicas da história da psicologia, conduzem a uma primeira conclusão, e a um primeiro problema: as diversas tentativas de unificação da psicologia existentes convivem na história da psicologia com uma insistente dispersão, que por sua vez ameaça as próprias pretensões de uma ciência da alma. Tomando os exemplos de Watson (um detrator da noção de consciência) e Vygotsky (um entusiasta da noção), as diferentes tomadas de posição afirmaram uma insuficiência metodológica (Watson) ou a “promessa” de uma psicologia una e específica vindoura (Vygotsky). A despeito dessas diferentes tentativas, e do legado deixado no século XX, para além da eficácia e do relativo sucesso das disciplinas “parciais”, os problemas enumerados acima permanecem, para os entusiastas e historiadores da psicologia, em aberto.

### **A “colcha de retalhos” da história.**

Tendo visto a primeira das duas questões enunciadas a algumas páginas como saídas à psicologia – a primeira que concerne à unificação de domínio, de onde vimos os casos do behaviorismo metodológico e o livro de Vygotsky -, com a intenção de prosseguir no levantamento desse território de questões relativas à própria existência da psicologia resta-nos deparar com a segunda questão: a da aceitação (ou não) da psicologia como uma multiplicidade de disciplinas diversificadas. Tal questão entra num domínio caro aos psicólogos, e permite ver a extensão a que se atribui a necessidade de uma psicologia e a importância daquilo a que ela se direciona, o Homem. Trata-se da questão de como os psicólogos fazem a *história* de sua disciplina. Ou seja, o modo como a história da psicologia

refere-se ao objeto de sua disciplina, e o próprio modo de como faz os recortes de sua história. A mesma tentativa de estabelecer o projeto de uma ciência una e afastada de caracteres reflexivos, vista no campo dos instauradores da disciplina psicológica do início do século XX, é visível também na maneira pela qual os psicólogos buscam contar sua própria história. A questão da história da psicologia em relação a como incide sobre o “homem” é uma questão de certa forma pouco discutida, e mesmo carregada de certa evidência (“é claro que a psicologia direciona-se ao estudo do homem...”), porém uma evidência que vem sendo revisada por vários historiadores.

Na questão do estabelecimento de um projeto de unidade e de especificidade da psicologia, vimos em declarações como a de Ebbinghaus que a psicologia tem um “longo passado, mas uma história curta”. De modos diversos esse mesmo tema parece ter se desdobrado em uma série de recortes históricos em um grande número de historiadores da psicologia do século XX. Vê-se que, com a consideração de Bernard a partir de Lagache, a história da psicologia em seu advento científico é a história de um conflito entre duas posições (naturalismo e humanismo)<sup>38</sup>; que Wundt é para muitos o detentor do título de “primeiro” psicólogo; que o *surgimento* da psicologia científica se deu a partir de uma adaptação experimental entre sensualismo e associacionismo; ou mesmo que a disciplina psicológica surgiu a partir de uma miríade de tradições distoantes do pensamento. Considerações que se remetem à “curta história” proferida por Ebbinghaus, e que entretanto requerem um exame mais detido desse “longo passado” e a relação entre esse passado e essa história.

Primeiramente, uma conhecida anedota: antes de ser ciência, a psicologia ainda era uma disciplina no seio da filosofia. Após a “separação” ocorrida no século XIX, a opção por métodos científicos rigorosos e quantificáveis trazia consigo um “medo” constante da psicologia recair na “metafísica”:

Assim, quando na segunda metade do século passado [XIX] se destacou da que a tinha dado luz, comportou-se, com esta, como a criança robusta que ensaia sua jovem força contra a ama. Filosófica outrora, a psicologia pôs-se a manifestar um anti-filosofismo extremo. (...) No conjunto, entretanto, a ruptura subsiste: a psicologia assemelha-se ao rapaz cioso de sua autonomia, tanto mais cioso quanto mais recentemente a conquistou.<sup>39</sup>

O “longo passado” se tratou da história de uma emancipação, de um problema constantemente enunciado, cuja resposta só poderia ser enunciada após o advento de uma psicologia enfim científica. Pois a psicologia, mesmo antes de sua aurora científica, remontaria até mesmo aos “primeiros espíritos questionadores”<sup>40</sup>, desde a antiguidade. Os

<sup>38</sup> Sendo em Lagache esse conflito superável

<sup>39</sup> Fouquié (1951/1969), p. XII.

<sup>40</sup> Schultz e Schultz (1969/1981), p. 17.

mesmos problemas e interrogações que os psicólogos atualmente se deparam, como as questões sobre a memória, a aprendizagem, a atividade onírica e o comportamento anormal, seriam problemas já refletidos pelos mais antigos filósofos:

As mesmas espécies de interrogações feitas atualmente sobre a natureza humana também o eram séculos atrás, o que demonstra uma continuidade vital entre o passado e o presente em termos de seu objeto de estudo (...). A distinção entre a psicologia moderna e seus antecedentes está menos nos tipos de perguntas feitas sobre a natureza humana do que os métodos empregados na busca das respostas a essas perguntas.<sup>41</sup>

Anteriormente à pretensa cientificação da psicologia no século XIX, demonstra-se uma “longa continuidade de problemas”<sup>42</sup>, o que levaria os psicólogos, ao contrário do que ocorreria sem necessidade a cientistas de outras ciências, a explorar seu passado. Ao psicólogo, os incidentes históricos teriam-se perdido de vista. A abordagem histórica dos psicólogos seria como a dos arqueólogos que, “trabalhando com fragmentos de civilizações passadas (...), tentam descrever as características dessas civilizações”<sup>43</sup>. Contudo, para a reconstrução de uma “verdade histórica”, os dados históricos podem ser distorcidos, motivados por interesses pessoais, incompletos e imprecisos. Dessa forma, muito do que se conta sobre o passado pode consistir de concepções errôneas. Perguntas recorrentes sobre os documentos consistiriam em saber em que ponto “o documento é uma representação precisa da vida e da obra de um indivíduo”<sup>44</sup>; “que conjunto de dados, que versão de um incidente é mais precisa”; qual a “caracterização mais próxima da realidade”, ou sobre o que estaria viciado “pela natureza seletiva e egoísta da memória”. Para superar as “concepções errôneas”, a própria história, em seu dinamismo, “mutação e crescimento” constantes, se encarregaria da aprimoração dos dados, história sempre aperfeiçoada frente a novos dados “descobertos”<sup>45</sup>. História que tomaria consciência de seus “erros”, e desvelaria verdades recobertas.

Mas retomemos a noção de continuidade. Dizer que a psicologia possui uma “história curta”, mas um “longo passado”, dizer que ela se emancipou do seio filosófico e das teorias “metafísicas” que a limitavam metodologicamente, e dizer que seus problemas não deixaram de ter sido enunciados desde a origem dos tempos – dos “primeiros espíritos questionadores”, como vimos -, é dar uma espécie de vida própria a esse problema, e sua “heróica” resistência a uma conclusão, “especulação, intuição [e] limitada experiência dos filósofos”<sup>46</sup>. Dentro de uma série de histórias da psicologia, a existência desse mesmo problema “sempre” formulado

<sup>41</sup> Schultz e Schultz (1969/1981), p. 17-18.

<sup>42</sup> Schultz e Schultz (1969/1981), p. 20.

<sup>43</sup> Schultz e Schultz (1969/1981), p. 22.

<sup>44</sup> Schultz e Schultz (1969/1981), p. 22.

<sup>45</sup> Schultz e Schultz (1969/1981), p. 24.

<sup>46</sup> Schultz e Schultz (1969/1981), p. 18.

é estratégica. Se há uma pergunta que nunca se cala, cujos métodos para respondê-la são ineficazes (“concepções errôneas”) até o advento de algo que seja propriamente uma ciência psicológica, não será pelo pressuposto da existência de um *objeto*, independente de concepções imprecisas, crendices e preconceitos, que só poderia ser desvelado por uma linguagem propriamente *objetiva*? É pela pressuposição de *um objeto*, objeto *da* psicologia, que as histórias continuístas encontrarão seu crivo de análise, encontrando-o já nos “primeiros espíritos questionadores”.

Nesse crivo, critério, ou recorte que varia com cada historiador, novamente a unidade da psicologia – melhor dizendo, o projeto de uma unidade, baseada na persistência desse objeto constante – é pretensamente dada. Pode-se dizer, por exemplo, que a psicologia se configura em dois grandes períodos, um, filosófico (pré-científico), e outro, experimental (científico)<sup>47</sup>, como viemos analisando, e como supõe a própria declaração de Ebbinghaus. Assim, tudo o que é filosófico, artístico ou de senso comum, execrado ou valorizado em determinada época, mas que por “semelhança de tema, de método ou de objetivo, lembra a psicologia atual”<sup>48</sup>, entra no esquema dos saberes pré-científicos, antes da “emancipação” experimental. Um esquema um pouco mais complexo, mas dentro dessa mesma perspectiva, pode remontar aos antigos, medievais, aos renascentistas, aos modernos e aos contemporâneos, num “desabrochar” da psicologia que lembraria o próprio desabrochar de uma espécie botânica<sup>49</sup>. Outros historiadores podem enxergar em toda história, antes do advento de uma “ciência do comportamento”, o duelo entre uma ciência do psiquismo e uma ciência natural, uma história que

obre um período de dois milênios e seus começos podem ser localizados nos textos aristotélicos enquanto que seu término ainda não se realizou plenamente. Enquanto a psicologia como ciência natural teria se iniciado com Aristóteles (no *De Anima*), passando pelos médicos da Escola de Alexandria, por Galeno, por Avicena, na Idade média, por Von Haller no séc. XVIII, por Gall no séc. XIX, para desembocar em Pavlov no séc. XX; a psicologia entendida como ciência do psiquismo se iniciaria com Descartes no século XVII, passando pelo empirismo inglês, William James, Bergson, Dilthey, Wundt, Brentano, até a fenomenologia e a psicologia fenomenológica<sup>50</sup>

Outros, ainda, encontrariam uma “longínqua analogia entre a *Anima* aristotélica, o *Cogito* cartesiano e a consciência tal como é vista pelos psicólogos do século XIX”<sup>51</sup>, ou mesmo entre Herófilo (séc. IV a. C.) e Freud, por se referirem ao sonho como realização de desejos<sup>52</sup>. Ou mesmo a dispersão da psicologia poderia ser reunida numa grande árvore, de

<sup>47</sup> Garcia-Roza (1977), p. 22.

<sup>48</sup> Garcia-Roza (1977), p. 22.

<sup>49</sup> Freire, Izabel Ribeiro (1998). *Raízes da Psicologia*, p. 89.

<sup>50</sup> Garcia-Roza (1977), p. 22.

<sup>51</sup> Garcia-Roza (1977), p. 24.

<sup>52</sup> Garcia-Roza (1977), p. 25.

raízes científicas e filosóficas, tendo como tronco a psicologia científica de Wundt e como galhos e folhas todas as psicologias da “idade contemporânea”<sup>53</sup>.

Sob a curiosa “beleza” desses variados e diferentes recortes, Garcia-Roza pergunta-se sobre sua legitimidade, e realça a arbitrariedade. Pois recortes como esses, além de escamotear o verdadeiro sentido da história (sentido que esses recortes mesmos buscam), transformam o conhecimento psicológico num conjunto de “retalhos de tamanhos, cores, formas e texturas diferentes, cabendo ao historiador fazer a colcha”<sup>54</sup>. Cada historiador continuísta, com a sua “costura”, faria para Garcia-Roza uma história retrospectiva. História de *precursores* (Herófilo seria “precursor” de Freud, Sócrates de Wundt...), procura das *origens* (e não dos começos), analogias de tema e continuidades precipitadas. Modo de fazer história que buscaria, para além de todos os acidentes descontínuos, uma essência que de direito pertencesse ao psicólogo.

Busca-se assim nessa “história objetiva” uma essência *de direito* à psicologia, da mesma forma que procedem os historiadores que caracterizam Wundt como um pioneiro dessa disciplina; mas não se encontra uma essência *de fato*, da mesma forma em que esses mesmos historiadores reconhecem que Wundt é o “iniciador” da psicologia menos por ter criado uma ciência nova e específica do que por ter reunido uma comunidade de pesquisadores num âmbito institucional. Ou seja, “criação” de uma ciência que se funda mais num ideal (ainda não atingido) de análise ou em interesses práticos do que numa unidade metodológica ou de objeto; em outras palavras, a “unidade” da psicologia na história pretendida pelo historiador continuísta é mais arbitrária do que necessária. É mais um artifício de “eficácia” do que de “consistência lógico-teórica”<sup>55</sup>.

Pode-se, enfim, para além das continuidades fictícias, aceitar a dispersão inerente à psicologia. Essa “aceitação” pode ocorrer de duas formas: primeiramente, dizendo que a psicologia é ciência humana e ciência natural. Tal procedimento, como afirmam Canguilhem e Bernard sobre a tentativa de Lagache de criar uma psicologia da conduta significativa<sup>56</sup>, é mais um “pacto de coexistência pacífica, concluído entre profissionais, do que uma essência lógica, obtida pela revelação de uma constância numa variedade de casos”<sup>57</sup>. Colocar um “e”

<sup>53</sup> *Raízes da Psicologia*, p. 94.

<sup>54</sup> Garcia-Roza (1977), p. 24.

<sup>55</sup> Garcia-Roza (1977), p. 25. Tal é também a posição defendida por Canguilhem (1956/1975), onde a psicologia busca sua definição mais por sua eficácia técnico-prática do que por uma coerência lógico-teórica.

<sup>56</sup> Onde Lagache busca “integrar a noção de comportamento watsoniano a novas categorias de ‘sentido’ e de ‘tensão’ transmitidas pela teoria psicanalítica” (Bernard(1973/1974), p. 32)

<sup>57</sup> Bernard, p. 33; Canguilhem, (1956/1975), p. 366-367.



entre perspectivas naturalistas e humanistas apenas cria uma aparente proximidade, mas não assegura qualquer vínculo necessário ou rigoroso.

Um segundo modo de análise a partir da dispersão psicológica – encarando a dispersão a partir de uma análise rigorosa de cada elemento dispersivo, sem agora reuni-los em colchas de retalhos que amenizem as tensões teóricas - provém dos epistemólogos da psicologia. Para Garcia-Roza, os resultados de uma análise epistemológica da psicologia se fariam sentir, mais cedo ou mais tarde<sup>58</sup>. Tal via é a seguida pelas considerações de Canguilhem, a respeito dos sentidos iniciais que poderiam ter as diversas tendências que comporiam o projeto de uma psicologia “unitária”, em sua célebre e fecunda conferência de 1956. A pergunta sobre o que é a Psicologia, para Canguilhem, seria mais grave para o psicólogo do que para o filósofo a pergunta sobre o que seria a filosofia. Isso porque, enquanto para a filosofia a própria “questão de seu sentido e de sua essência a constitui”, para o psicólogo resta a dúvida de se sua atuação é devida “à aplicação de uma ciência”, sem a qual a psicologia se justificaria por mera eficácia sem fundamento, como uma espécie de “empirismo composto” para fins educacionais<sup>59</sup>. Sem um fundamento científico que lhe dê garantia, e dispersa numa multiplicidade de projetos metodológicos, a pura eficácia do psicólogo se distribui entre uma filosofia sem rigor (ecclética e sem exigências precisas de objetividade), uma ética sem exigência (já que aproximaria experiências etológicas a papéis sociais – educador, chefe... - sem qualquer crítica) e uma medicina sem controle (pois apoiada na menos precisa das medicinas, a psicopatologia). Situação disparatada, que requer uma investigação histórica não para buscar uma unidade pré-dada em objetos ou aproximações conceituais precipitadas, mas para saber “se há ou não uma unidade de projeto que poderia conferir sua unidade eventual aos diferentes tipos de disciplinas ditas psicológicas”<sup>60</sup>. Deve-se, portanto, pesquisar não *como* os diferentes domínios se recobrem, mas *se* os projetos se encontram. Para Canguilhem, são três os principais filões que compõem o caráter das psicologias dos séculos XIX e XX: ora a psicologia é tomada como “ciência natural”, ora como “ciência da subjetividade”, ora como “ciência das reações e do comportamento”.

Como “*ciência natural*” a psicologia seria tributária de uma tendência aristotélica, na qual nunca existiu como ciência independente, já que a alma, nessa orientação, não é “substância separada da matéria”, e seu estudo, portanto, seria um capítulo da biologia ou da física. “A alma é um objeto natural de estudo, uma forma da hierarquia das formas, mesmo se

---

<sup>58</sup> Garcia-Roza (1977), p. 22.

<sup>59</sup> Canguilhem (1956/1975), p. 365.

<sup>60</sup> Cf. Canguilhem (1956/1975), p. 367.

sua função essencial é o conhecimento das formas”<sup>61</sup>. Sob esse aspecto preciso, estariam assentadas a psicopatologia e a psicofisiologia.

Em oposição à orientação aristotélica, a psicologia como “*ciência da subjetividade*” viria do “mecanicismo” dos séculos XVII e XVIII: aqui, a realidade do mundo “não é mais confundida com o conteúdo da percepção”; há um deslocamento do “sujeito da experiência” em relação ao mundo, que exige uma explicação sobre os contra-sensos que podem advir do exercício dos sentidos para o verdadeiro conhecimento<sup>62</sup>. A psicologia como “ciência da subjetividade”, por sua vez, se dividiria em três outras tendências, que seriam constituídas de verdadeiros contra-sensos na teoria do conhecimento, preservados na psicologia contemporânea: A primeira (a psicologia como “física do sentido externo”), buscando imitar a física, iria das *Regulae* até Fechner e Wundt, com a tentativa de calcular constantes qualitativas entre excitações e reações; a segunda (a psicologia como “ciência do sentido interno” ou da “consciência de si”) se reportaria ao *Cogito* confundindo-o com uma espécie de “confidência pessoal”<sup>63</sup>, que substancializaria o sujeito do conhecimento e permitiria à psicologia fazer ciência daquilo que é condição da própria experiência, abrindo a possibilidade de uma “psicologia empírica como história natural do eu”, e de uma “psicologia racional fundada na intuição intelectual de um Eu substancial”. Mas esse “Eu substancial”, tomado ao mesmo tempo como fundamento e objeto de uma ciência (que almejaria ser a propedêutica da metafísica, diz Canguilhem), já teria sido refutado pela crítica kantiana, por ser elemento empírico, e não função transcendental; ademais, não haveria possibilidade do objeto observado ser ao mesmo tempo o sujeito que observa, dividido em dois<sup>64</sup>, e o caráter histórico das análises psicológicas jamais poderia aceder à apoditicidade de uma ciência efetiva. A terceira tendência da psicologia como ciência do subjetivo – ainda tributária dos contra-sensos mencionados - seria a da psicologia como “ciência do sentido íntimo” ou “escondido”. Tal como em Maine de Biran, não haveria psicologia sem biologia, já que não é

<sup>61</sup> Canguilhem (1956/1975), p. 367.

<sup>62</sup> Canguilhem (1956/1975), p. 369-370.

<sup>63</sup> “A reflexão que dá ao conhecimento do Eu o rigor e a impessoalidade das matemáticas não é esta observação de si que os espiritualistas, no começo do século XIX, não temerão fazer patrocinar por Sócrates, a fim de que M. Pierre-Paul Royer-Collard pudesse dar a Napoleão a certeza de que o *Conhece-te*, o *Cogito* e a *Introspecção* fornecem ao trono e ao altar seu fundamento inexpugnável”. Canguilhem (1956/1975), p. 372.

<sup>64</sup> “Nós não podemos nem sobre nós mesmos, nem sobre o outro, fazer experiências. E a observação interna altera seu objeto. Querer se surpreender a si mesmo na observação de si conduziria à alienação” Canguilhem (1956/1975), p. 373. Artur Leal (2003, p. 90) remonta essa frase de Canguilhem a uma remissão aos *Princípios Metafísicos da Ciência e da Natureza*, de Kant: “A doutrina empírica da alma jamais poderá se aproximar da química como arte sistemática de análise, ou doutrina experimental, uma vez que nela, o múltiplo da observação interna está separado somente por uma simples divisão no pensamento, sem poder manter-se separado, e unificar-se de novo arbitrariamente; menos ainda poderá se submeter outro sujeito pensante a nossa busca, de tal modo que seja conforme a nossos propósitos, e inclusive a observação em si mesma altera e distorce o estado do objeto observado.” (Kant in Leal, 2003, p. 90).

a inteligência que se serve dos órgãos, mas pelo contrário é a organização viva que se serve da inteligência<sup>65</sup>. Abre-se aí uma série de questões sobre a relação entre o físico e o psíquico, tomadas, inicialmente, numa orientação somato-psíquica (de Maine de Biran aos psiquiatras tradicionais), para em Freud tornar-se relação psicossomática. Em jogo nessa orientação, uma psicologia das paixões e uma psicologia do inconsciente, autorizadas corretamente ou não por Descartes - afirma Canguilhem - por associarem as noções de consciência e de psiquismo.

Por fim, e expressa como exemplar da atuação concreta do psicólogo, haveria o projeto da psicologia como “*ciência das reações e do comportamento*”. Contrariamente aos outros domínios, o projeto de uma “biologia do comportamento humano”, buscando alinhar-se com a biologia, teria como marca a recusa de qualquer relação com a filosofia. Porém, como já mencionado, para Canguilhem há um sério problema ético na passagem irrefletida das “experiências etológicas” para a prática humana: sem uma teoria de homem, o próprio homem seria tomado nesse tipo de instrumentalismo biologicista exclusivamente como organismo em função do meio, e, portanto, como instrumento. Enquanto se comporta, o homem é ferramenta: “a verdade do homem é dada no fato de que não há mais idéias do homem, enquanto valor diferente do de ferramenta”<sup>66</sup>. Mas para que a idéia de homem como ferramenta tenha algum valor, é preciso que haja alguma idéia que não tenha o valor de mera ferramenta; *mutatis mutandis*, não é apenas se comportando que o psicólogo justifica seu “comportamento de utilização do homem”, deve haver algo ou alguém que designe os psicólogos como “instrumentos do instrumentalismo”<sup>67</sup>. Na ausência de resposta do psicólogo sobre o que faz (ou de quê o instrumento-psicólogo é instrumento), a pergunta sobre o “Que é a psicologia?” torna-se outra: “onde querem chegar os psicólogos fazendo o que eles fazem?”. Considerando que a prática predominante da psicologia é inspirada na busca de adaptações a um meio sócio-técnico, a resposta de Canguilhem é incisiva: “quando se sai da Sorbonne pela rua Saint-Jacques pode-se subi-la ou descê-la; quando se sobe, chega-se ao Panteão, o *Conservatoire* de alguns grandes homens, mas quando se desce, certamente se chega à delegacia de polícia”, expressão do controle social<sup>68</sup>.

Sobre a questão *se há* encontro entre os diversos projetos de psicologia, Canguilhem chegaria, ao contrário dos recortes acima mencionados, a uma divergência essencial de interesses<sup>69</sup>. Enquanto as “colchas de retalho” acima implicavam uma história objetiva, de

<sup>65</sup> Cf. Canguilhem (1956/1975), p. 374.

<sup>66</sup> Canguilhem (1956/1975), p. 378.

<sup>67</sup> Canguilhem (1956/1975), p. 379.

<sup>68</sup> Canguilhem (1956/1975), p. 381.

<sup>69</sup> Embora não recuse *necessariamente* que a psicologia possa ser fundamentada, como demonstra em sua nota às observações de R. Pagés sobre sua conferência. Cf. Pagés (1958, sem paginação).

aproximações sucessivas à “objetividade”, a perspectiva de Canguilhem deslocaria a análise para os projetos metodológicos, cada projeto produzindo seu “objeto” de análise, mudando assim a própria noção de objeto<sup>70</sup>. Seria, nesse ínterim, inútil buscar uma unidade objetiva (no sentido acima citado) para a psicologia, pois cada domínio independente produziria seu próprio “objeto” (o comportamento para os behavioristas, a “consciência íntima” para os psicanalistas, e assim por diante).

Procedendo como Canguilhem, outros epistemólogos enfocam também as tensões teóricas e a dispersão de domínios na psicologia: na análise rigorosa de diferentes “matrizes psicológicas” distribuídas em “cientificistas” e “românticas”, Figueiredo também assume uma “divergência básica de interesses”, produtora de “vários projetos a partir dos quais se definiriam diferentes objetos e procedimentos”<sup>71</sup>; como vínhamos acompanhando, Bernard examina o domínio argumentativo de uma série de psicólogos, cada um, rigorosamente, em sua busca peculiar de unidade, sendo ela dada num projeto epistemológico, ou numa crítica à psicologia como ideologia do sistema dominante. Análises que discutem a psicologia numa dupla via, mostrando com rigor a especificidade de cada teoria em relação às outras – portanto, uma dispersão sincrônica -, e evidenciando discontinuidades históricas em suas análises conceituais. De um lado, crítica à eficácia – sem fundamento – pura e simples que busca justificar-se por si mesma, por seu valor instrumental, institucional (como o papel de Wundt de “instaurador” da psicologia) ou social (como um papel “educativo”). Por outro lado, crítica às perspectivas “positivistas” da história, que confundiriam ciência com história, numa “projeção da racionalidade científica sobre o trabalho do historiador”, que “generaliza a lei de sucessão das teorias segundo um movimento irreversível que substitui o falso pelo verdadeiro”<sup>72</sup>. Análise epistemológica que considera a *especificidade* de cada arquitetura conceitual científica, o *imbricamento* dos conceitos para constituir uma teoria, as *relações* entre os conceitos e as teorias e entre os conceitos e a sociedade. Análise que dispensa a idéia de progresso como o desenvolvimento de uma verdade que existe em germe desde a origem

---

<sup>70</sup> “Procurou-se, durante muito tempo, a unidade característica do conceito de uma ciência na direção de seu objeto. O objeto ditaria o método utilizado para o estudo de suas propriedades. Mas era, no fundo, limitar a ciência à investigação de um dado, à exploração de um domínio. Quando se tornou claro que toda ciência se dá mais ou menos seu dado e se apropria, assim, daquilo que se chama seu domínio, o conceito de uma ciência progressivamente fez valer mais seu método do que seu objeto”. Canguilhem (1956/1975), p. 366.

<sup>71</sup> Figueiredo (1991), p. 203.

<sup>72</sup> Machado (1981), p. 34. Machado refere-se à análise epistemológica de Canguilhem, caracterizando-a ora sob o nome “história epistemológica”, ora como “história das ciências”. As outras análises “epistemológicas” a que nos referimos parecem compartilhar dessas características, de onde utilizamos o nome de “epistemologia”, aqui, a *grosso modo*, para diferenciar essa descrição rigorosa e dispersiva daquelas histórias unificadoras e que procedem por precursores e analogias precipitadas.

dos tempos e que desvela-se de modo gradativamente mais elaborado até a atualidade<sup>73</sup>; que dispensa a figura do ‘precursor’, figura fictícia que estabelece liames inusitados; que dispensa a expatriação dos conceitos das teorias em que se contextualizam para um “sentido da história”, seja ele dado por um *zeitgeist*, seja por um objeto constante à espera de seu método apropriado, objeto intemporal apenas entrevisto pelos clarões dos precursores de seu estudo – “enfim” – científico.

Aqui, o círculo se fecha, ou melhor, abre-se. Perguntamo-nos desde o início sobre o levantamento de um terreno de questões constitutivas da psicologia, e encontramos um terreno essencialmente aberto. E é hora de perguntar, dentro das tentativas da psicologia e de seus historiadores (continuístas ou não), dentro da “crise da psicologia”, como diz Vygotsky, se essa ciência, dentro de seu movimento interno, pode dar conta dos problemas que motivam a sua existência, nos termos que aqui foram enunciados.

Caso sejam consideradas as respostas dos autores mencionados logo acima, a psicologia *não pode* dar conta dos problemas que lhe dão vida e movimento. Primeiramente, pode-se argumentar sobre as diferentes matrizes teóricas em que “a” psicologia se assenta. Nesse ponto, cada matriz, cada projeto individual de unificação, teria uma resposta à crise da psicologia a partir de sua consistência interna, de modo que ainda a dispersão prosseguiria, sem comunicação entre as diferentes matrizes; na linguagem de Vygotsky, não se pode dar conta de toda a psicologia a partir de uma de suas disciplinas parciais, sem reduzir as outras psicologias ao vazio. Em segundo lugar, são notáveis em Canguilhem os contra-sensos da psicologia – como uma disciplina que muitas vezes se sobrepõe à teoria do conhecimento -, justificando-se a si mesma a partir de peripécias dentro da história da filosofia, ou mesmo na negação da filosofia e numa justificação pela pura eficácia. Em terceiro lugar, como diz Figueiredo, um objeto ambíguo como o objeto da psicologia teria sua ambigüidade reproduzida no próprio plano teórico:

Em virtude das obrigações incompatíveis com que está comprometida, a psicologia reproduz no plano teórico a ambigüidade da posição de seu objeto: o sujeito dominador e dominado; o indivíduo liberto e reprimido<sup>74</sup>

Ou, vice-versa, poder-se-ia dizer que a própria ambigüidade do homem como objeto “complexo” é uma projeção da contradição das diferentes perspectivas que buscam apreendê-lo.

O que, porém, poderia responder por essa situação ambígua? O que poderia responder pela justificação que se apóia na eficácia, ou por peripécias teóricas para justificar a situação

---

<sup>73</sup> Machado (1981), p. 34-35.

<sup>74</sup> Figueiredo (1991), p. 26.

da psicologia, ou mesmo o que responderia por suas tentativas de unidade, ou mesmo por sua própria dispersão? O que responderia, enfim, pela existência de um conjunto de disciplinas que tenta capturar um objeto já “dado”, e dado como complexo, por uma teoria que se direcionaria para o homem, o encontraria numa situação ambígua, e veria a mesma ambigüidade em si mesma, sendo ciência e não ciência, distribuída em opções que vão da biologia à sociologia?

Para Michel Bernard, tais tensões e ambigüidades – constitutivas, desconfortantes, não tanto “uma situação provisória [da psicologia] quanto seu estatuto original”<sup>75</sup> – não seriam encontradas num objeto natural chamado “homem”, que enquanto objeto privilegiado daria sua especificidade às ciências humanas<sup>76</sup>; tampouco seriam encontradas na constatação da “tensão inevitável e permanente” que a psicologia encontra ao buscar a especificidade de seu discurso e de seu domínio em “modelos formais distintos e a opções axiológicas subjacentes de que o psicólogo nunca é o mestre”<sup>77</sup>. É, para Bernard, apoiando-se no capítulo 10 de *As Palavras e as Coisas*, “a disposição geral da *epistemê*”<sup>78</sup> que possibilita às ciências humanas constituírem o Homem como objeto, e já de saída ambíguo. O aparecimento das ciências humanas no século XIX, para Bernard (parafrazeando Foucault), se dá a “uma tal redistribuição geral do saber, que o Homem surgiu como fundamento de todas as positivities e, ao mesmo tempo, como objeto empírico privilegiado”<sup>79</sup>. É a partir de uma redistribuição, de uma nova configuração do saber no século XIX, que o homem irá adquirir seu estatuto ambíguo, “como objeto a ser descrito e analisado”, por um lado, mas por outro “considerado como aquilo que justifica toda ciência”<sup>80</sup>. A partir desse estatuto ambíguo – ou melhor, convivendo com ele – serão dados os debates em que as ciências humanas tentariam fundar as ciências “pura e simplesmente”, ao mesmo tempo em que estas buscariam uma purificação frente às primeiras; e a contestação da filosofia sobre a ingenuidade das ciências humanas de fundarem a si próprias, ao mesmo tempo em que estas buscariam seu objeto próprio num domínio que no passado foi o da filosofia.

Garcia-Roza também aponta para essa “redistribuição”, essa nova configuração do saber (do século XIX), numa posição um pouco diversa da de Bernard. Sem “fazer

---

<sup>75</sup> Bernard (1973/1974), p. 95.

<sup>76</sup> Bernard (1973/1974), p. 93.

<sup>77</sup> Bernard (1973/1974), p. 95. Como vimos, tentativas de um rigor adaptado das ciências naturais, demandas de uma eficácia e demandas da prática, etc..

<sup>78</sup> Bernard (1973/1974), p. 93

<sup>79</sup> Bernard (1973/1974), p. 91.

<sup>80</sup> Bernard (1973/1974), p. 91.

epistemologia”, porém admitindo ser “inevitável colocarmos questões epistemológicas”<sup>81</sup>, a análise de Garcia-Roza sobre a história da psicologia conclui que “é possível” que o fracasso dos psicólogos “em atingir este tão almejado nível” (de ser de fato uma ciência), “não decorra de uma incapacidade dos psicólogos, mas da própria constituição deste saber”<sup>82</sup>. Para ilustrar o caráter fragmentário dessa constituição, Garcia-Roza recorre a uma descrição do “triedro dos saberes”, igualmente presente no capítulo 10 de *As Palavras e as Coisas*<sup>83</sup>. Este triedro, ou seja, o modo em que os saberes modernos se configuram, seu espaço constituinte, seria constituído num espaço em três dimensões, sendo cada uma das arestas, cada um dos eixos, ocupados respectivamente pelas ciências matemáticas e físicas, pelas ciências empíricas (lingüística, biologia e economia) e pela filosofia. Na interseção desses eixos, seriam formados planos<sup>84</sup>, e no volume formado por esses três eixos, o “volume” responsável pelas ciências humanas. A idéia desse volume dá às ciências humanas o caráter de uma constante instabilidade, buscando seu rigor nas interseções entre os eixos e os planos. Modelos emprestados com a pretensão de criar um discurso autêntico.

Vimos desenhar-se aqui, na história da psicologia, um percurso marcado por constantes reformulações, e constantes denúncias de uma posição ambígua do “homem”, que persiste. Iniciando por uma breve alusão a figuras eminentes da psicologia (como Wundt, Watson e Vygotsky), vimos uma constante crítica de teorias psicológicas pela própria psicologia que coloca, a partir do projeto original de uma ciência unitária, uma insistente dispersão, coextensiva ao próprio estatuto da situação do homem nessa ciência humana, dado como sujeito e objeto de conhecimento, como animal e ser cultural, como livre e ao mesmo tempo determinado. A partir do mesmo projeto de unidade e legitimidade da psicologia, vimos a extensão desse projeto aplicada à história, formando uma série de recortes distoantes e interpretações retrospectivas e objetivistas que resultariam em analogias precipitadas entre o presente e o passado. Como denúncia e alternativa a essas perspectivas, uma série de historiadores-epistemólogos da psicologia partem da própria condição dispersiva dessa ciência, bem como da questão da ambigüidade do homem, respeitando diferenças históricas e conceituais em diferentes domínios. Alguns deles, como Garcia-Roza e Michel Bernard, sugerem ainda, para dar conta dessas ambigüidades, a saída de um nível de análise

---

<sup>81</sup> Garcia-Roza (1977), p. 22.

<sup>82</sup> Garcia-Roza (1977), p. 26.

<sup>83</sup> Michel Bernard também utiliza a descrição desse ‘triedro’, com a mesma funcionalidade que Garcia-Roza.

<sup>84</sup> Entre o eixo das ciências ‘duras’ e as ciências empíricas, por exemplo, o domínio do matematizável na linguística; entre as ciências empíricas e a filosofia ocorreria o espaço de ontologias regionais e filosofias das formas simbólicas; entre as ciências ‘duras’ e a filosofia, o “campo da formalização do pensamento” (Garcia-Roza, p. 26; Foucault (1966/1992), p. 364; Bernard, p. 92)

epistemológico. Saída que desemboca na arqueologia da modernidade de Michel Foucault. Concluindo, vê-se aqui, a partir da problematização de questões inerentes à própria história da psicologia, a necessidade de interrogar sobre a situação dessa pretensa ciência e de seu estatuto inusitado e ambíguo, seguindo uma orientação precisa: a análise foucaultiana da modernidade.

Entretanto, para além da demanda de mudança de nível encontrada nesses historiadores, analisando a própria trajetória argumentativa dos textos foucaultianos dos anos 50-60, vê-se uma *mudança de nível* que acompanha interrogações ressonantes. “Mudança de nível” de análise de Michel Foucault que vai das implicações internas à psicologia e sua crítica a uma ampliação da análise, nos livros dos anos 60, que perpassa as próprias condições de possibilidade de uma ciência humana e de um conhecimento sobre o homem, sob as quais a psicologia passa a ser apenas uma das figuras do jogo moderno. Perpassando os textos foucaultianos, desde 1954, vê-se constantemente uma crítica enunciada à psicologia, que muda gradativamente de nuance: da crítica do positivismo e apologia à fenomenologia na abordagem de Biswanger, em 54; passando pelos textos de 1957 que conclamam uma análise séria das contradições do homem consigo mesmo que dão solo à psicologia, sugerindo um procedimento propriamente histórico; culminando nos textos dos anos 60, nos quais as análises se abrem explicitamente a um nível “arqueológico”, nível que dá conta das condições de possibilidade das ciências humanas, e que descreve as nuances e figuras ambíguas do “solo antropológico”. Já em *História da Loucura*, a ambigüidade das figuras antropológicas aparece sob um signo de precariedade, sob o qual um conhecimento sobre o homem só se torna possível por uma manobra em que o psiquiatra estuda a loucura para *conhecer* o homem, porém num jogo onde não pode haver o *reconhecimento* do cientista de que o homem e a loucura, o homem razoável e o homem louco, se pertencem; jogo que circula no vazio, e precariedade que culminará futuramente nas considerações sobre a “morte do homem”, em *As Palavras e as Coisas*. Considerações que exigem o exame dessa trajetória argumentativa e de suas conseqüências, atendendo uma dupla demanda, a saber, a dos historiadores da psicologia que interrogam sobre a condição de sua disciplina, e a da necessidade de acompanhar a argumentação que Foucault estabelece desde seus textos dos anos 50, implicada já desde o início com uma crítica à “ciência psicológica”, que se amplia em meados de 1960 a uma descrição arqueológica da modernidade, e que permanece até o fim de sua vida.

Cumprase aqui continuar analisando, em *primeiro* lugar, essa mudança de nível efetuada entre os textos foucaultianos dos anos 50 e 60, que é por sua vez acompanhada por uma mudança de estatuto das ciências humanas elaborada pelo próprio Foucault. A crítica às



ciências humanas inaugurada por *História da Loucura* é ao mesmo tempo signo da auto-crítica de Foucault frente às posições adotadas em 54, e da ampliação de suas análises. Em *segundo* lugar, a partir dessa ampliação que culmina numa análise das condições de possibilidade de um saber antropológico, é necessário um exame da argumentação dos livros dos anos 60, buscando evidenciar tais condições na *démarche* de cada uma de suas arqueologias<sup>85</sup>. Em *terceiro* lugar, merece atenção a questão da alteridade, que implica em que sentido Michel Foucault privilegia as figuras de pintores como Goya e Van Gogh e literatos como Artaud, Sade, Nerval e Holderlin, e que tipo de abertura elas propõem que as ciências humanas (e a psicologia) são incapazes de propiciar sem prejudicar seu próprio estatuto. As duas últimas tarefas são reservadas a capítulos posteriores; acompanhemos, aqui, essa “mudança de nível”, observando como se desenrola a argumentação dos textos foucaultianos de 54 aos limiares de *História da Loucura*, e como há uma gradativa abertura de análise para além dos portões da ciência e das psicologias.

### **Da ultrapassagem da psicologia ao projeto arqueológico**

Em 1954, quando Foucault escreve sua introdução para *Sonho e Existência*, está implicado em reconhecer em Biswanger “um pensamento que contribui mais ainda do que ele diz”<sup>86</sup>. A “contribuição” de Biswanger, conforme Foucault, seria a de um projeto que seria simultaneamente uma “ultrapassagem” da psicologia<sup>87</sup> e uma alternativa de análise “cujo projeto não é o de ser uma filosofia”<sup>88</sup>. A *Daseinsanalyse*, como projeto relacionado a uma reflexão ontológica de fundo heideggeriano, denotaria uma forma de análise “que se designa como fundamental para todo conhecimento concreto, objetivo e experimental”<sup>89</sup>. Para além de um “*homo natura*”, fundado num positivismo psicológico que se refletiria até às análises freudianas do sonho, Biswanger remontaria suas considerações às próprias formas da existência do homem. Sem proceder como no positivismo do século XIX, que reduziria a análise do homem a mecanismos naturais objetivos e exteriores, a análise do *Menschsein* seria uma análise da “existência concreta” do homem<sup>90</sup>, análise das “formas antropológicas” de existência que se articula com suas “condições ontológicas”.

<sup>85</sup> Exame que no presente trabalho será restrito à *História da Loucura*.

<sup>86</sup> *Introdução a ‘Sonho e Existência’* (1954/1999), p. 68.

<sup>87</sup> Como afirmará Foucault em *A Psicologia de 1850 a 1950*, p. 138

<sup>88</sup> *Introdução a ‘Sonho e Existência’* (1954/1999), p. 65.

<sup>89</sup> *Introdução a ‘Sonho e Existência’* (1954/1999), p. 65.

<sup>90</sup> “desta existência que têm tal nome e que atravessou tal história”, cf. *Introdução*, p. 67.

Para Biswanger (conforme Foucault), o sonho não se esgotaria numa “Simbólica” da psicologia, mas sua própria forma imaginária, como “experiência imaginária”, mereceria análise como “forma específica de experiência”<sup>91</sup>. O estatuto dado por Biswanger (de acordo com Foucault) ao sonho, ao contrário de uma tradição na qual se insere a psicologia (onde a imaginação no sonho está ligada a uma forma delirante), se inscreve em uma outra tradição, na qual a imaginação é encarada como forma legítima e específica de experiência, como forma de conhecimento. Em relação à psicanálise, Freud não teria superado um postulado comum do século XIX, o de que “o sonho é uma rapsódia de imagens”<sup>92</sup>. Em Freud, seu método de “decriptação” dos sonhos traria várias conseqüências, dando valor à “semântica”, mas deixando um vão de análise que condiria com uma morfologia e a uma sintaxe das imagens expressas. Primeiramente, o sonho seria um “misto funcional”<sup>93</sup>, onde na imagem expressa haveria uma multiplicidade de sentidos contraditórios. Ou seja, o sonho é a realização de um desejo, mas exatamente por ser um substituto, e não “o próprio sentido efetuando-se em uma evidência completa”, é porque na expressão onírica há também os “contra-desejos”, que se opõem ao desejo:

O sonho é a realização do desejo; mas, se justamente ele é o sonho e não desejo realizado, é porque ele realiza também todos os “contradesejos” que se opõem ao próprio desejo. O fogo onírico é a ardente satisfação do desejo sexual. Mas o que faz com que o desejo tome forma na substância sutil do fogo é tudo aquilo que recusa esse desejo, buscando sem cessar apagá-lo.

Dentro dessa multiplicidade de sentidos dados a partir da expressão onírica, a “decifração” freudiana “dos códigos secretos”<sup>94</sup> torna-se, na busca do desdobramento desses sentidos, numa forma de análise em que a imagem se esgota nessa multiplicidade. A análise Freudiana, por esse “excedente” e por essa “sobredeterminação” do sentido frente à imagem, “deixa na sombra” uma morfologia e uma sintaxe da experiência onírica em detrimento de sua “função semântica”<sup>95</sup>.

Além desse “excedente”, na questão da relação entre a *imagem* e o *sentido* (é essa relação que está em jogo na crítica do sonho como “rapsódia de imagens”), Foucault verá na teoria psicanalítica, entre esses elementos, um vínculo essencialmente incerto, eventual, provável. Sendo a psicanálise uma espécie de “arqueologia para as línguas perdidas”<sup>96</sup>, um

<sup>91</sup> *Introdução a ‘Sonho e Existência’* (1954/1999), p. 80. Cf. também p. 80-83.

<sup>92</sup> *Introdução a ‘Sonho e Existência’* (1954/1999), p. 80.

<sup>93</sup> *Introdução a ‘Sonho e Existência’* (1954/1999), p. 69.

<sup>94</sup> *Introdução a ‘Sonho e Existência’* (1954/1999), p. 69.

<sup>95</sup> *Introdução a ‘Sonho e Existência’* (1954/1999), p. 68.

<sup>96</sup> *Introdução*, p. 71, onde Foucault também afirma que “o método da interpretação onírica será muito naturalmente aquele que utilizamos para encontrar o sentido de um vocábulo, em uma língua da qual ignoramos a gramática” (Idem, *Ibidem.*). Como dirá Foucault em 1965, a hermenêutica freudiana consistiria numa decriptação, onde na análise há uma mensagem cujo significado não se conhece e cujas leis que denotam esse significado também não se conhecem; num mesmo movimento, seria necessário então buscar ao mesmo tempo o

método de investigação que desconhece a linguagem investigada e as próprias leis segundo as quais essa linguagem se articula, ao mesmo tempo em que se direciona a um esgotamento da imagem no sentido do que ela quer dizer (parafraseando Foucault), a busca desse ‘esgotamento’ deixa entre a imagem e o sentido um relacionamento apenas “possível, eventual, contingente”<sup>97</sup>. Na origem desse liame tênue entre a imagem e o sentido da teoria Freudiana, Foucault encontraria uma insuficiência na noção de símbolo: sendo tomado como uma “delgada superfície de contato entre o interior e o exterior”, entre a “pulsão inconsciente” e a “consciência perceptiva”<sup>98</sup>, o ‘símbolo’ não daria conta de suprimir a distância criada entre a imagem e o sentido, entre uma “psicologia do sentido” e uma “psicologia da imagem”<sup>99</sup>.

Em quê consiste o caráter insatisfatório da relação entre imagem e significado – dessa distância – em Freud, para o Foucault de 1954? Apoiando-se nas *Investigações Lógicas* de Husserl como critério de análise, Foucault apontará uma confusão da psicanálise que a impediria de restituir “em sua necessidade a imanência da significação às imagens”<sup>100</sup>. Tal confusão, que em Husserl suprime-se pela diferenciação entre *índice* e *significado*, acusa em Freud uma ambigüidade entre a “realização das significações com a indução dos indícios”<sup>101</sup>. Isto é, num movimento a psicanálise busca a significação em *índices objetivos* que se apóiam na história pregressa do paciente (acontecimentos de sua vida anterior), sendo “as semelhanças morfológicas, as analogias dinâmicas, as identidades de sílabas e todos os tipos de jogos sobre as palavras” tanto “índices objetivos na imagem, como alusões ao que ela não manifesta em sua plenitude colorida”<sup>102</sup>; ao mesmo tempo, fora da questão dos índices objetivos relacionados à história pregressa – como vimos, frente à significação, sempre num vínculo incerto e contingente, enquanto vínculo exterior -, há um “laço global e significativo” entre o material onírico e o desejo incestuoso, a regressão infantil ou o envolvimento narcísico. Laço global e ao mesmo tempo “indução provável” entre a imagem e o sentido, ambigüidade que não é presente em Husserl, quando estabelece a imanência entre a imagem e o sentido ao eliminar a referência objetiva (relegada à noção de índice). Para além das

---

que a mensagem quer dizer, e quais são as leis segundo as quais ela diz. *Filosofia e Psicologia* (1965/1999), p. 203.

<sup>97</sup> *Introdução a ‘Sonho e Existência’* (1954/1999), p. 71.

<sup>98</sup> *Introdução a ‘Sonho e Existência’* (1954/1999), p. 72.

<sup>99</sup> *Introdução a ‘Sonho e Existência’* (1954/1999), p. 73.

<sup>100</sup> *Introdução a ‘Sonho e Existência’* (1954/1999), p. 74.

<sup>101</sup> *Introdução a ‘Sonho e Existência’* (1954/1999), p. 74.

<sup>102</sup> *Introdução a ‘Sonho e Existência’* (1954/1999), p. 74.

referências, se pensarmos em um “chiliógono”<sup>103</sup>, por exemplo, imaginamos de antemão um polígono de muitos lados, ato de visada consciente que precede qualquer indício objetivo<sup>104</sup>.

Em Husserl, para além do traço individual da experiência vivida, ou de uma repetição, há a presença de um “conteúdo ideal que se anuncia através do símbolo como unidade de significação”<sup>105</sup>.

Resumindo, nem as psicologias tributárias do século XIX, nem a psicanálise, para o Foucault de 1954, conseguiriam superar a noção de sonho como “rapsódia de imagens”. Tal noção levaria a um liame *contingente e exterior* entre a imagem e o sentido, de modo que uma teoria que buscasse uma imanência entre esses elementos, ou seja, uma análise do homem que não incorra em resquícios de análise de um *homo natura*, deveria se apoiar, como ponto de partida, numa fenomenologia.

Se o sonho fosse só isso [uma rapsódia de imagens], ele seria esgotado por uma análise psicológica, quer essa análise se fizesse no estilo mecânico de uma psicofisiologia, ou no estilo de uma pesquisa significativa. Mas o sonho é, sem dúvida, algo muito diferente de uma rapsódia de imagens, pela simples razão de ele ser uma experiência imaginária.<sup>106</sup>

Em 54, portanto, a posição foucaultiana, evidentemente direcionada à psicologia, é a de uma crítica a seu projeto positivista, e a de uma “ultrapassagem” em direção a uma analítica existencial, que “depuraria” certos resquícios biologicistas, e analisaria o homem em sua própria especificidade.

Tal posição foucaultiana de criticar a psicologia em seu viés positivista, e de privilegiar uma análise do homem dentro de seu modo específico de ser, é logo abandonada e cede lugar a uma outra posição. Em 1957, quando estava às voltas com a conclusão de *História da Loucura*<sup>107</sup>, Foucault analisa a História da Psicologia de 1850 a 1950 considerando alguns projetos e pretensões dessa ciência. Tendo herdado do Iluminismo o projeto de “alinhar-se com as ciências da natureza e de encontrar no homem o prolongamento das leis que regem os fenômenos naturais”<sup>108</sup>, e adotando os postulados filosóficos de que “a verdade do homem está exaurida em seu ser natural; e que o caminho de todo conhecimento científico deve passar pela determinação de relações quantitativas, pela construção de hipóteses e pela verificação experimental”<sup>109</sup>, a psicologia em sua história precisou rever seus

<sup>103</sup> Cf. *Introdução a ‘Sonho e Existência’* (1954/1999), p. 76.

<sup>104</sup> “Mesmo quando digo ‘esta mancha é vermelha’, ou mesmo quando as palavras me faltam e que com o dedo designo o que há diante de mim, consitui-se em um ato de visada que rompe com o horizonte imediato da percepção e descobre a essência significativa do vivido perceptivo”. *Introdução*, p. 76.

<sup>105</sup> *Introdução a ‘Sonho e Existência’* (1954/1999), p. 76.

<sup>106</sup> *Introdução a ‘Sonho e Existência’* (1954/1999), p. 80.

<sup>107</sup> Como frisa Eribon (1990), p. 94.

<sup>108</sup> *A Psicologia de 1850 a 1950* (1957/1999), p. 122.

<sup>109</sup> *A Psicologia de 1850 a 1950* (1957/1999), p. 122

postulados e, com isso, buscar um novo projeto. Dentro desse estado de “crise”, as psicologias exerceram novas escolhas, seja conservando princípios de método, seja mudando o método, mas conservando antigos temas de análise. Porém, para Foucault, a renovação da psicologia permanece como a “ordem do dia”<sup>110</sup>.

No mesmo movimento de abandonar seus postulados geradores e de buscar um novo projeto, em sua história a psicologia estabeleceu relações novas com a prática, como novo fundamento para as instituições que requeressem sua disciplina, como a educação, a medicina mental e a organização em grupos. Porém, diferentemente de outras ciências, a relação da psicologia com a prática passaria por um estado tal em que uma análise do homem só se torna possível a partir de uma análise de suas contradições:

A psicologia, em contrapartida, nasce nesse ponto no qual a prática do homem encontra sua própria contradição; a psicologia do desenvolvimento nasceu como uma reflexão sobre as interrupções do desenvolvimento; a psicologia da adaptação, como uma análise dos fenômenos de inadaptação; a da memória, da consciência, do sentimento surgiu, primeiro, como uma psicologia do esquecimento, do inconsciente e das perturbações afetivas<sup>111</sup>

A psicologia, analisando a função pela disfunção, a norma pelo anormal, é, para Foucault, “uma reflexão sobre as contradições do homem consigo mesmo”<sup>112</sup>. Contradição que dá sentido aos dois sentidos aqui enumerados, o de um projeto naturalista que é negado por um homem que foge às determinações e reduções naturais; e numa prática onde o homem só encontra o conhecimento de uma ciência psicológica analisando a contradição que vê em si mesmo.

Dentro dos vários ensaios da psicologia para superar seus dilemas, Foucault percorre nesse texto de 1957 todo um campo de opções teóricas, que vai do elementarismo, do organicismo e do evolucionismo do século XIX ao enorme número de psicologias do século XX. Recortadas pelo pensamento freudiano, as psicologias do século XX encontrariam no *sentido* como categoria especificamente humana seu crivo de análise. Porém, nesse nível da ciência, seriam encontrados sempre dois tempos de uma oposição, onde as psicologias se oporiam em análises de totalidade (*gestalt*) ou elementos (behaviorismo metodológico), de maturação de esquemas fisiológicos (Gesell) ou em condutas adquiridas (Kuo), em testes que separam performances atuais ou aptidões permanentes, ou perspectivas de análise a partir das instituições sociais ou condutas individuais<sup>113</sup>. Para Foucault, tratam-se de “temas

<sup>110</sup> A *Psicologia de 1850 a 1950* (1957/1999), p. 123.

<sup>111</sup> A *Psicologia de 1850 a 1950* (1957/1999), p. 123.

<sup>112</sup> A *Psicologia de 1850 a 1950* (1957/1999), p. 123-124.

<sup>113</sup> A *Psicologia de 1850 a 1950* (1957/1999), p. 136 e 137.

contraditórios, cuja distância constitui a dimensão própria da psicologia”; temas cuja ambigüidade “é a marca do destino do homem”<sup>114</sup>.

Buscando desviar-se dos problemas e contradições encontrados na psicologia, seriam situadas a cibernética e a antropologia de Biswanger. Entretanto, a pretensa “ultrapassagem” conferida por essas duas disciplinas não daria conta de uma interrogação mais fundamental, que permaneceria: daria a psicologia conta das contradições que animam sua existência? Para Foucault, a resposta aqui seria negativa, já que as próprias ambigüidades das teorias psicológicas se projetam no estatuto de seus “objetos”:

Porém, a interrogação fundamental permanece. Nós mostramos, no início, que a psicologia “científica” nasceu das contradições encontradas pelo homem em sua prática, e que, por outro lado, o desenvolvimento dessa “ciência” consistiu em um lento abandono do “positivismo” que a alinhava, no começo, com as ciências da natureza. Esse abandono e a análise nova das significações objetivas puderam resolver as contradições que o motivaram? Não parece, uma vez que nas formas atuais da psicologia reencontramos essas contradições sob o aspecto de uma ambigüidade que se descreve como coextensiva à existência humana<sup>115</sup>

Nesse ponto, a *démarche* de Foucault encontrada nesse pequeno artigo aproxima-se de vários temas desenvolvidos anteriormente sobre os problemas internos à psicologia. Porém, o último parágrafo de *A Psicologia de 1850 a 1950* parece entrever, com uma pergunta, uma mudança de nível de análise, buscando as condições de possibilidade e existência de uma psicologia não mais em compromissos internos a essa ciência, motivados por suas contradições e por tentativas de justificação delas, tampouco por um “desvio” que perpassaria por uma analítica existencial. Seria *fora* da ‘ciência’ psicológica que as condições da psicologia poderiam ser elucidadas, ou seja, na história:

O futuro da psicologia não estaria, doravante, no levar a sério essas contradições, cuja experiência, justamente, fez nascer a psicologia? Por conseguinte, não haveria desde então psicologia possível senão pela análise das condições de existência do homem e pela retomada do que há de mais humano no homem, quer dizer, sua história.<sup>116</sup>

História que, como se retrata que em 1957 Foucault já encaminhava escritos de sua *História da Loucura* a Georges Dumézil<sup>117</sup>, é uma propriamente arqueológica.

Em outros textos do próprio Foucault, essa mudança de nível e ampliação de análise aparece de modo muito mais evidente. Em *Doença Mental e Psicologia*<sup>118</sup>, texto escrito à sombra de *História da Loucura* e re-escrito a partir de *Maladie Mentale et Personnalité*, as duas partes do livro ilustram exatamente essa passagem.

<sup>114</sup> *A Psicologia de 1850 a 1950* (1957/1999), p. 137.

<sup>115</sup> *A Psicologia de 1850 a 1950* (1957/1999), p. 138.

<sup>116</sup> *A Psicologia de 1850 a 1950* (1957/1999), p. 139.

<sup>117</sup> Cf. Eribon (1990), p. 94-96.

<sup>118</sup> Não vamos esgotar esse texto, mas examinar pormenorizadamente suas questões, vinculadas a uma análise mais rigorosa de *História da Loucura*, no próximo capítulo.

*Doença Mental e Psicologia* possui dois objetivos: Examinar “sob que condições pode-se falar de doença no domínio psicológico”, e elucidar “que relações podem definir-se entre os fatos da patologia mental e os da patologia orgânica”<sup>119</sup>. Em relação a essas tarefas, primeiramente Foucault encarrega-se de descaracterizar parentescos precipitados<sup>120</sup> entre as patologias mental e orgânica. Sob o viés de um paralelismo abstrato, ou de uma unidade maciça entre os fenômenos da patologia mental e os da orgânica<sup>121</sup>, o projeto desse parentesco serviria para dar à psicopatologia um mesmo rigor que o da medicina. Da mesma forma que a patologia médica se apoiaria na fisiologia, a clínica das doenças mentais poderia se apoiar na psicologia. Para Foucault, entretanto, uma patologia unitária seria “da ordem do mito, mesmo que a unidade do corpo e do espírito seja da ordem da realidade”<sup>122</sup>.

Por quê motivo, segundo Foucault, as relações entre patologia mental e orgânica não podem ser senão da ordem do mito? Por três motivos, basicamente: (1) A abstração de elementos individuais frente à “doença” não se dá do mesmo modo em patologia mental e orgânica: cada elemento, na medicina orgânica, teria relação com outros elementos e sentido frente à totalidade da doença, mas teria assim mesmo sua individualidade resguardada. Já a psicopatologia, em noções como a da 'unidade significativa das condutas', condiz que um sintoma patológico, enquanto sintoma psicológico, resguarda toda uma história anterior que não dá individualidade ao sintoma (que possui seu sentido remetido e diluído nessa história). (2) As relações entre o normal e o patológico não se dão do mesmo modo entre as duas patologias: enquanto a patologia orgânica teria suprimido a noção de 'patológico' demonstrando que a doença é uma reação adaptativa do organismo, as psicologias ainda se distribuiriam de modo em que suas categorias insistissem na divisão entre normal e patológico. O "doente" seria, assim, caracterizado em relação a uma norma adaptativa. (3) As relações entre o doente e o meio (o médico, a sociedade, o hospital) não se configuram igualmente nos dois casos. Enquanto o doente que padece do organismo possui sua individualidade resguardada no hospital, o doente psicológico teria toda uma série de medidas de assistência diferenciadas, e uma série de conceitos problemáticos: em que medida é livre ou autômato? Quanto deve ser tutelado pelo médico? Em que medida exerce seu desejo 'louco'?

A funcionalidade de se argumentar contra uma “metapatologia” (embora Foucault faça isso de modo bastante resumido) seria, ao mesmo tempo, a refutação de um pressuposto que

---

<sup>119</sup> DMP, p. 07.

<sup>120</sup> Mais uma “euforia conceitual” do que uma relação de rigor, Cf. DMP, p. 16.

<sup>121</sup> Cf. DMP, p. 20.

<sup>122</sup> DMP, p. 17.

poderia dar à psicopatologia o mesmo rigor biologicista da medicina, e uma preparação para dar conta do primeiro objetivo do livro, ou seja, sob que condições se pode falar de “doença mental”. Não possuindo a psicopatologia o mesmo rigor – e a mesma linguagem – que a patologia médica, é em outro lugar que as condições de existência de uma psicopatologia podem ser encontradas<sup>123</sup>. Nesse ponto é que o livro se divide nas duas partes, a primeira destinada “às formas concretas que a psicologia pode atribuir”<sup>124</sup> à doença mental, e a segunda parte, “Loucura e Cultura”, às condições de surgimento da “doença mental”, conceito que permite a existência de uma psicologia.

Da primeira à segunda parte do livro há essa mudança de nível, enunciada na Introdução da segunda parte. E aqui, se as psicologias podem mostrar as formas de aparecimento da doença mental, não podem demonstrar suas condições de surgimento:

As análises precedentes [da primeira parte do livro] fixaram as coordenadas com as quais as psicologias podem situar o fato patológico. *Mas se mostraram as formas de aparecimento da doença, não puderam demonstrar-lhe as condições de surgimento.* O erro seria crer que a evolução orgânica, a história psicológica, ou a situação do homem no mundo pudessem revelar essas condições. Sem dúvida, é nelas que a doença se manifesta, é nelas que revelam suas modalidades, suas formas de expressão, seu estilo. Mas é noutra parte que o desvio psicológico têm, como tal, suas raízes.<sup>125</sup>

O nível em que podem ser encontradas as “raízes da psicologia”, para Foucault, é mais fundamental do que um nível epistemológico; na análise foucaultiana, a psicologia aparece como uma “fina película na superfície do mundo ético no qual o homem moderno busca sua verdade – e a perde”<sup>126</sup>. Para além dessa “película”, é numa certa relação historicamente constituída do homem consigo mesmo que todo o saber psicológico irá se assentar. Retomando boa parte da argumentação presente em *História da Loucura*, a segunda parte de *Doença Mental e Psicologia* recoloca em linhas gerais as mudanças presentes no estatuto da loucura dos séculos XVI ao XIX. Tais mudanças perpassam um trajeto em que *grosso modo*: no século XVI a loucura aparece sem caráter de exclusão, e é dotada de um certo saber esotérico; em meados do século XVII os loucos são internados, não por medida médica, mas econômica, não por alienação mental, mas por uma “desrazão” que não é da alçada de uma cura, e que aparenta-se com os outros “erros” morais; e no século XIX a loucura passa a ser *doença*, e *doença mental*, sendo o louco perigoso à família e à sociedade, precisando ser novamente internado, mas num sistema de alçada médica onde “o louco, minorizado, encontra-se incontestavelmente aparentado com a criança, e onde a loucura, culpabilizada,

<sup>123</sup> “A patologia mental deve libertar-se de todos os postulados de uma ‘metapatologia’: a unidade assegurada por esta entre as diversas formas de doença é somente artificial; quer dizer que ela depende de um fato histórico, do qual já escapamos”. DMP, p. 20-21.

<sup>124</sup> DMP, p. 21

<sup>125</sup> DMP, p. 71 (grifo meu).

<sup>126</sup> DMP, p. 85.



acha-se originariamente ligada ao erro”<sup>127</sup>. Sob esses signos da doença, da irresponsabilidade e da culpa, a loucura se inscreve não mais como erro desrazoado, como em meados do século XVII. Como acrescenta Lebrun, há uma certa razoabilidade na loucura, que permite que o louco que pensa ser de vidro desvie-se dos móveis para não quebrar. Razoabilidade que condiz que a loucura pode ser *curada*, recebendo assim, como afirma Foucault, “um fato que concerne essencialmente à alma humana, sua culpa e liberdade; ela [a loucura] inscreve-se doravante na dimensão da interioridade; e por isso, pela primeira vez no mundo ocidental, a loucura vai receber status, estrutura e significação psicológicas”<sup>128</sup>. *Incipit Homo*, como diria Deleuze.

Mas isso não é tudo, a argumentação foucaultiana não se encerra apenas num certo “surgimento” do “*homo psychologicus*”<sup>129</sup>, mas sim desemboca numa interrogação sobre o próprio estatuto desse “homem”<sup>130</sup>. Na fórmula foucaultiana, é a possibilidade do homem razoável tornar-se louco, e a possibilidade de uma loucura como “doença mental”, que funda a possibilidade de toda a psicologia. Retomando uma questão mencionada já em 57, sobre as *contradições* do homem consigo mesmo, é dentro de uma experiência patológica que a psicologia encontra seu “fundamento” e “origem histórica”: é uma “análise dos *déficits*” que propicia uma “psicologia da inteligência”, é uma “análise dos automatismos e do inconsciente que fundou uma psicologia da consciência”, é uma “análise dos desdobramentos” que propicia uma “psicologia da personalidade”<sup>131</sup>. A psicologia funda-se dentro dessas experiências patológicas, que por sua vez só são possíveis a partir do momento em que a relação do homem com a loucura permitiu essa “loucura razoável”, aparentada com a irresponsabilidade infantil que deve ser supervisionada, e com a conduta imoral que deve ser culpabilizada. São essas condições que permitem Foucault dizer que não é a psicologia que pode deter a verdade sobre a loucura, mas “é esta que detém a verdade da psicologia”<sup>132</sup>, ou que a psicologia só existe a partir de um “sadismo moralizador”<sup>133</sup>. Para além de toda psicologia, haveria uma certa relação não visível entre o homem razoável e o homem louco, apenas reconhecível na literatura (Holderlin, Nerval, Roussel, Artaud<sup>134</sup>, etc.) e visível numa análise arqueológica.

---

<sup>127</sup> DMP, p. 84.

<sup>128</sup> DMP, p. 83.

<sup>129</sup> DMP, p. 85.

<sup>130</sup> DMP, p. 84-85.

<sup>131</sup> DMP, p. 84.

<sup>132</sup> DMP, p. 85

<sup>133</sup> DMP, p. 84

<sup>134</sup> DMP, p. 86.

Vê-se, em *Doença Mental e Psicologia*, alguns ingredientes já ativos que permitem denotar como se dá a argumentação foucaultiana do início dos anos 60: primeiramente, uma recorrência à “história” – mas não uma história da busca da “verdade histórica”, como enunciam os historiadores da psicologia, dos acertos e dos erros, dos conceitos familiares, dos precursores e pioneiros -, história de “superfície”<sup>135</sup> que descreve condições de possibilidade de uma ciência como a psicologia. “História” arqueológica que se implica imediatamente com uma ampliação da análise para além das estruturas científicas, abrindo-se à questão do “Homem”, sob que condições não era “enunciado”, sob que condições se torna “possível” e sob que condições Foucault delimita a precariedade e os prejuízos dessa forma. O advento de um nível “arqueológico” corresponde à ampliação da análise foucaultiana para além da psicologia, em direção às condições de possibilidade de uma antropologia – condições que precisam ser rigorosamente visitadas por quem se interroga pelo estatuto da psicologia e das ciências humanas.

Nos anos 60, Foucault ultrapassa a “fina película” da “ciência” psicológica – visada por ele desde os textos dos anos 50 – para adentrar-se na “superfície” do mundo ético do homem moderno. Cumpre-se agora – a partir da *pergunta* do historiador da psicologia sobre as contradições de sua disciplina (que o leva a recorrer aos textos foucaultianos), da *interrogação* sobre como a “trajetória” foucaultiana problematiza as ciências humanas e a psicologia em suas diferentes argumentações, e da *questão* sobre as implicações de tal trajetória – adentrar nesse território, para no final avaliar as conseqüências disso.

---

<sup>135</sup> “fina película na superfície do mundo ético”...

## CAPÍTULO II

### O “SONO PSICOLÓGICO” EM HISTÓRIA DA LOUCURA

*Sem a loucura, que é o homem  
Mais que a besta sadia,  
Cadáver adiado que procria?*  
- Fernando Pessoa -

*História da Loucura* caracteriza-se por uma crítica constante aos conhecimentos que situam o *homo psychologicus* como dado. Do início ao fim do livro, mesmo quando Foucault detém-se especificamente no classicismo, o que é analisado possui sempre um viés crítico sobre nossa atualidade. Diferentemente dos saberes “psi”, que consideram a divisão entre a razão e a loucura como uma divisão dada, Foucault proporrá uma busca ao momento da partilha, iniciado pelo Renascimento; enquanto os psicólogos buscam encontrar em sua história uma evolução do internamento em sua medicalização, Foucault encontra apenas “sedimentos mais antigos”, reestruturações de antigas crenças, e não a inovação dos precursores num tratamento que virá a ser o psicoterápico; enquanto se denuncia um tratamento ineficaz e inumano para a loucura no “Grande Enclausuramento”, fruto da ignorância dos homens, Foucault lá encontra um princípio de coerência que escapa à mirada retrospectiva (e à ignorância), onde os loucos não são tratados, não são vistos como “doentes mentais”, e sua cura não significa uma restituição à condição de ser razoável, e sim à sua animalidade. Há muito mais exemplos: a separação entre o “Enclausuramento”, em uma das extremidades do classicismo, e o tratamento médico (que não observava os loucos, e não pressupunha qualquer dualismo que daria fruto a algo como um ‘doente’ ‘mental’), denotando não uma ausência ou insuficiência de método, bem como apresentando nenhuma pretensão de criar ou intervir numa psicopatologia; a heterogeneidade da população das Casas de Trabalho, na qual o louco se misturava com marginais, filhos pródigos, religiosos contraventores, desempregados, pervertidos e viciados, que ao invés de mostrar um tratamento inumano da loucura, demonstrava os obscuros parentescos que ela então estabelecia com o erro moral, com a sexualidade, com o misticismo, com a irrisão; ou mesmo a delimitação de causas próximas e distantes da loucura, onde o que se via eram não considerações imprecisas ou fantasiosas (como a influência da lua como causa da loucura), mas sim as próprias condições que tornaram possíveis uma teoria localizacionista do cérebro, ou uma teoria ambientalista da

anormalidade. Cada página contida no livro de 1961 é acompanhada de uma argumentação erudita e espessa, que busca dar conta de como foi possível que o homem ocidental possa ter remetido a seu “exterior” algo que estivesse no cerne da busca por sua própria verdade. Trata-se de uma verdadeira inversão: onde o historiador busca, sob o olhar do presente, um julgamento dos ‘erros’ do passado, Foucault julga o presente a partir das decisões históricas que levaram ao estado atual de nossa cultura; onde o historiador continuísta busca heranças horizontais (a dos precursores, a das grandes idéias, a das descobertas), Foucault estabelece parentescos verticais (como o parentesco estabelecido entre a loucura e o erro ético, por exemplo). Se o historiador atentava à evolução de uma ciência psicológica, Foucault chama atenção às partilhas não-científicas que tornaram essa ciência possível. E assim por diante, como veremos, é pela história da loucura, pela história desses descaminhos calados, ignorados ou esquecidos – como vimos, por uma história que se desprende das amarras de uma análise das ciências - que Foucault encontra as condições de possibilidade de uma psicologia.

Ao invés de dado, o *homo psychologicus* é construído por uma série de operações históricas, que culminam com o exemplo da “libertação” dos loucos, pelos humanistas do século XIX (como Pinel, na França, e Tuke, na Inglaterra). Com o procedimento arqueológico, Foucault gradativamente descarta as possibilidades do historiador de buscar continuidades indefinidas, como as que seguem em direção aos gregos ou aos latinos, para concentrar a análise nos “próximos” – porém, essencialmente estranhos ao “homem moderno” – séculos XVI ao XIX. Da estranheza ao passado longínquo, característica do historiador continuísta, que propõe, como vimos, analogias precipitadas que conduzem aos gregos ou até mesmo aos egípcios, a descrição arqueológica dispõe a estranheza - o Outro - em nossa própria proximidade. Não uma alteridade a ser apaziguada pelo movimento racional, mas uma alteridade que diz respeito à própria constituição do homem moderno, em suas tomadas de distância e em seus gestos de pretensa exclusão. Do Renascimento à Modernidade, mencionando às vezes alguns “sedimentos” medievais, Foucault constrói sua argumentação sobre a loucura, deixando seu âmbito crítico dirigido em pelo menos duas direções. *Primeiramente*, a de que a mirada moderna, de modo retrospectivo, não consegue capturar essa estranheza do passado que a torna (a própria mirada) possível: para isso, toda a precaução existente - desde o primeiro prefácio à *História da Loucura* - com a necessidade de “renunciar ao conforto das verdades terminais”, de “nunca se deixar guiar por aquilo que sabemos sobre a loucura”, ou não permitir que “nenhum dos conceitos da psicopatologia”

sirva como “princípio organizador”<sup>136</sup>. O que a partir do século XIX se chama sem crítica, e com uma evidência imediata, de “doença mental”, noção relacionada a outras, como a de uma razão naturalizada, a de um homem que é ao mesmo tempo sujeito e objeto de conhecimento, a de uma divisão (ou mesmo a de um projeto de unificação) entre psicopatologia e patologia orgânica, ou a de que o homem é possuidor de uma consciência que pode re-capturar tudo o que lhe escapa (como veremos), tais noções, que em última instância reduzem as “antigas” a um estatuto de ignorância, superstição e imprecisão, não podem, para Foucault, passar do estatuto de *postulado*. A loucura como psicopatologia, nos diz Foucault, entre outras considerações, não passaria do *confisco* de uma multiplicidade de outras experiências que reduziria a loucura a “coisa médica”, noção a partir da qual todas as outras seriam julgadas:

Isso [a loucura clássica, como desrazão] não teria muita importância para quem quisesse fazer a história da loucura no estilo do positivismo. Não foi através do internamento dos libertinos e da obsessão com a animalidade que se tornou possível o reconhecimento progressivo da loucura em sua realidade patológica; pelo contrário, é isolando-se de tudo o que podia envolvê-la no mundo moral do Classicismo que ela conseguiu definir sua verdade médica: é isso, pelo menos, o que pressupõe todo positivismo que se vê tentado a refazer o projeto de seu próprio desenvolvimento, como se toda a história do conhecimento só atuasse através da erosão de uma objetividade que se descobre aos poucos em suas estruturas fundamentais. Como se não fosse justamente um postulado admitir, de saída, que a forma da objetividade médica pode definir a essência e a verdade secreta da loucura. (...) Os parentescos que os séculos clássicos lhe atribuem com a libertinagem, por exemplo, e que a prática do internamento consagra, sugerem um rosto da loucura que, para nós, se perdeu inteiramente.<sup>137</sup>

Em outras palavras, admitindo-se o liame entre a loucura e a psicopatologia como “essência e verdade” da loucura, esse tipo “positivista” de história da loucura legitima a si mesmo por uma série de golpes: garante a veracidade do presente (a psicopatologia) que dá conta de todo um julgamento sobre o passado – inveraz, impreciso, supersticioso; estabelece, sob esse caráter julgador, uma ruptura com o passado, sendo a psiquiatria, enfim, ciência alcançada, sem parentescos corrompidos, ao contrário das interpretações fantasiosas primitivizadas; e silencia a possibilidade de no passado haverem outros espaços, outras sensibilidades relativas à loucura, que podem envolver para Foucault uma ausência total de “voz” (no classicismo) ou um “diálogo” aberto e perigoso com a razão (na Renascença). Adotar como verdadeiro o postulado positivista da doença mental como verdade da loucura, é, para Foucault, ignorar outros “rostos”, outros princípios de coerência que “se perdem inteiramente” ao homem moderno pelos confiscos de seu preconceito retrospectivo.

A *segunda* direção da argumentação foucaultiana, se considerarmos ainda esse âmbito da alteridade, situa-se na própria modernidade. Para além da obscuridade desses outros “rostos” que se perdem inteiramente ao homem moderno, na própria modernidade o “círculo

<sup>136</sup> Prefácio (*Folie et Déraison*) (1961/1999), p. 140.

<sup>137</sup> HL, p. 158-159.

antropológico” associa essa “estranheza” à própria possibilidade de existência de um “homem” objetivável. Isso, ignorando os parentescos já estabelecidos entre a loucura e formas historicamente não-científicas (por exemplo, o internamento, a exclusão e os desvios morais), e vinculando à própria possibilidade de “homem” a possibilidade de “loucura”. Na primeira direção da argumentação, se nossas formas modernas capturam o doente mental como forma essencial de loucura, sob as condições do “confisco”, enumeradas acima, e se essa forma essencial rechaça outros “rostos” ao exterior para manter sua veracidade e sua objetividade, quando Foucault demonstra que a possibilidade de existência da psicologia só pode estar ligada à possibilidade de existência do Internamento Clássico, denota que, sob o estabelecimento do homem moderno, há o murmúrio de elementos que lhe são exteriores, mas murmúrio ao qual a própria existência do “homem” é tributária. Em segundo lugar (e aqui está a segunda direção argumentativa), fora desse tributo do homem a formas mais antigas que “o tornam possível”, há, na própria forma moderna, a possibilidade de loucura vinculada à própria possibilidade de homem. Nesse sentido é que o “círculo antropológico” – ou o surgimento de uma forma que torna possível as ciências que buscam dar conta de algo como um *homo psychologicus* – oculta um reconhecimento entre o homem e o homem louco que é a própria forma de análise do homem, que, como vimos nos textos de 1957, condizem com a análise de sua própria negatividade. É a partir da disfunção que a função pode ser abordada; a partir do anormal, se dá o conhecimento do normal; e assim por diante, como mencionado no capítulo 1, e como veremos adiante.

É diante desse duplo âmbito crítico (o da alteridade de uma forma ‘clássica’, e também a de outras épocas, que permanece com estatuto de *ignorância* ao historiador positivista, e o da alteridade como forma constitutiva do homem, porém que não pode ser *reconhecida* de tal modo pelo ‘círculo antropológico’), que Foucault sugere de passagem, em *História da Loucura*, a noção de “sono psicológico”:

Se se misturavam com os libertinos, profanadores, devassos e pródigos aqueles que chamaremos “doentes mentais”, não é porque se dava pouca importância à loucura, a seu determinismo próprio e a sua inocência: é porque ainda se atribuía ao desatino [*déraison*] a plenitude de seus direitos. Libertar os loucos, “liberá-los” desses compromissos não é desvestir velhos preconceitos: é fechar os olhos e abandonar num “sono psicológico” esta vigília sobre o desatino que dava seu sentido mais aguçado ao racionalismo clássico<sup>138</sup>.

Nessa fórmula, “fechar os olhos” é, primeiramente, sob um ponto de vista retrospectivo, não reconhecer a plenitude dos direitos da desrazão clássica (experiência ética, ligada ao trabalho, à virtude, ao erro moral, etc., como veremos), bem como não reconhecer uma constante “vigília” que se dava sobre a desrazão no homem clássico. Mas, sobretudo,

essa “vigília” clássica sobre a loucura opõe-se a um outro estatuto – este, moderno –, segundo o qual o “sono” é ao mesmo tempo a ignorância de toda a coerência clássica, e o surgimento de uma opacidade dentro do próprio conhecimento (moderno) sobre o homem. É a partir desse sono e dessa opacidade que o “círculo antropológico” torna-se possível, em oposição à vigília, à “solaridade”, às “luzes” constitutivas do classicismo<sup>139</sup>. Acompanhemos, portanto, a argumentação de *História da Loucura*, desde o início, perfazendo os diferentes diálogos – e monólogos – entre a razão e a desrazão, para elucidar como Foucault situa o debate moderno, dentro de sua própria constituição, e em função de antigas formas que o antecederam.

### O Diálogo Razão x Loucura no Renascimento

É na *Renascença* que se inicia todo o trabalho argumentativo do livro de 1961. Para além de qualquer familiaridade com formas científicas, e no afastamento de preconceitos retrospectivos, é dentro de uma série de contextos imaginários, sociais, estéticos e religiosos que Foucault iniciará sua problemática sobre a loucura. No jogo desses contextos, uma estranha partilha se inicia. Partilha tornada possível, inicialmente, a partir da questão da lepra. Os leprosários, numerosos na Idade Média, deparam-se em meados do século XV com um esvaziamento constante, devido a seu isolamento espontâneo (não médico, mas simbólico) e à ruptura, no fim das cruzadas, com os focos de infecção vindos do oriente<sup>140</sup>. O leproso é uma figura que se constitui num jogo de segregação e salvação. Diferente do fiel, que tem sua fé assegurada por medidas de “méritos e das orações”<sup>141</sup>, o leproso tem seus males punidos na própria vida. É no *abandono* que o leproso encontrará sua *salvação*, num gesto onde, como testemunho do mal e da cólera divina, a encontra sendo escorraçado, e, na exclusão, encontra uma outra forma de comunhão, sob a “paciência” da aceitação de sua enfermidade, com a recompensa de poder ser diretamente conduzido ao paraíso<sup>142</sup>. Exclusão carregada de imagens e valores, em que se é separado dos sãos, mas não de Deus. Com a diminuição da população dos leprosários, esse ingrediente de exclusão/salvação permanecerá, formando novos parentescos com outras figuras, e tendo como herdeira final a loucura.

---

<sup>138</sup> HL, p. 160.

<sup>139</sup> Em 1961 Foucault publica um artigo sobre Koyré.(1961/2000). Nesse texto, situa o classicismo como um “novo mundo luminoso” (p. 3), tornado possível a partir da “teoria da luz que foi a dos pintores, dos físicos, dos arquitetos”, e do “grande retorno da cultura do Ocidente ao pensamento solar”. Em *História da Loucura*, vê-se, no classicismo, a ruptura absoluta entre o ‘dia’ e as ‘luzes’ da razão, em relação à ‘noite’ e à ‘obscuridade’ da desrazão, como veremos. (Cf., por exemplo, HL, p. 244)

<sup>140</sup> Cf. HL, p. 5-6

<sup>141</sup> HL, p. 6.

<sup>142</sup> HL, p. 6.

Antes da “entrega” da “herança”, porém, a loucura esteve, para Foucault, ligada “a todas as experiências maiores da Renascença”. Foucault inicia a descrição dessas figuras pela *Nau dos Loucos*, a “mais simples”, “e também a mais simbólica”<sup>143</sup>. A *Nau* pertence a uma “moda”, a uma “onda onírica”<sup>144</sup> literária e pictórica, em que heróis, modelos éticos ou tipos sociais embarcam na nave em busca da fortuna, do destino ou de suas verdades. Naves de príncipes, de nobres, de damas virtuosas, e de loucos. Sob forma literária, Foucault cita a *Narrenschiff* de Sebastian Brant; e pictórica, a de Hieronymus Bosch. Onda “onírica”, mas também existência real, onde em toda Europa loucos eram confiados a barqueiros e a uma existência errática. “Exílio ritual”<sup>145</sup>, no qual o destino que o louco encontra é sempre o da passagem, o da água que “leva embora” e que “purifica”, que é entregue “à incerteza da sorte”, ao “rio de mil braços, ao mar de mil caminhos, a essa grande incerteza exterior a tudo”. O louco, confinado no mar da passagem e da incerteza, exilado da cidade, é nas preocupações do homem medieval, situado no interior do exterior, e vice-versa<sup>146</sup>.

No parentesco da loucura com as figuras da incerteza, da Passagem, do demoníaco do mar, e da purificação pela água, há, para Foucault, o símbolo de uma grande *inquiétude* do homem europeu, no fim da Idade Média. Nesse período, a ambigüidade da loucura e do louco, entre a “ameaça e a irrisão”, entre “o vertiginoso desatino [*déraison*] do mundo” e o “medíocre ridículo dos homens”<sup>147</sup> ocupa papel maior. A figura do louco, no teatro, na gravura e na literatura, passa a se relacionar com a verdade, com a felicidade, com o amor, e com o mundo, num *diálogo* entre a sabedoria e a loucura<sup>148</sup>. Inquietude e diálogo essenciais à Renascença, que se estendem, entre os séculos XV e XVI, em elementos que percorrem dois extremos, da ameaça e do fascínio, à irrisão e ao riso. A *Narrenschiff* de Brant começa com a figura do sábio, e, atrás do douto imerso nos livros, há o chapéu do louco com seus guizos<sup>149</sup>. Nas *Tentações* de Bosch e Brueghel, o sábio é circundado de figuras quiméricas, enquanto nas de Schongauer, é arrastado. Sabedoria *em relação* com a loucura, sendo envolta por ela, a ela escondendo, ou com ela interagindo.

Porém, esse diálogo, onde a Desrazão ousa e a Sabedoria permite (“ousar” e “permitir” já é, aqui, um emprego retrospectivo), terá direções e conseqüências históricas

<sup>143</sup> HL, p. 8.

<sup>144</sup> HL, p. 9.

<sup>145</sup> HL, p. 11.

<sup>146</sup> HL, p. 12. “É para o outro mundo que parte o louco em sua barca louca; é do outro mundo que ele chega quando desembarca”.

<sup>147</sup> HL, p. 14.

<sup>148</sup> Foucault cita a importância atribuída à personagem do Bobo, que enuncia a verdade onde todos se enganam, bem como obras em que a loucura liga-se ao Amor, ou sustenta um discurso próprio, mais próximo da felicidade e da razão do que a própria razão (cf. HL, p. 14-15).



diferentes, distribuídos nos pares mencionados acima (ameaça/fascínio e irrisão/riso). Entre as gravuras e a literatura, há inicialmente uma correspondência de figuras, como a *Stultifera Navis* de Bosch, e o livro de Brant. Correspondência de figuras, mas em duas direções opostas. Não há, mesmo com a apresentação do único tema da nau, uma linguagem comum: entre a *imagem* e o *verbo*, entre os pintores e os eruditos do século XVI, inicia-se uma separação que será constitutiva da própria partilha entre a razão e a desrazão. Separação entre uma experiência *trágica* e outra *crítica* da loucura.

A descrição da “experiência trágica” se inicia pela ascensão da loucura na Renascença, a partir da ruína do simbolismo gótico. Este, por sua complexidade crescente, havia chegado a um ponto onde suas formas “deixam de falar, de lembrar e de ensinar, e nada manifestam além de sua presença fantástica”. O mundo gótico se embaralha numa complexidade e multiplicidade de sentidos tão rica que, para além da sabedoria e do ensinamento do erudito, “a imagem começa a gravitar ao redor de sua própria loucura”<sup>150</sup>. As imagens são carregadas de sentidos suplementares, “excesso de sentido”, “abundância de significações”, universo fantástico que pode ser preenchido pelo “sonho, o insensato e o destino”, e adquirir “silhuetas de pesadelo”<sup>151</sup>. Excesso, suplementação, *sobrecodificação* de sentido que só pode ser “decifrada no esoterismo do saber”<sup>152</sup>.

Essa sobrecodificação, aparentada ao sonho e à insensatez, possuidora de um *saber* esotérico e silencioso (portanto, fechado à comunicação), afeta ao homem com o poder do *fascínio*. É esse o fascínio presente nas *Tentações* – como a dos quadros de Bosch, de Brueghel e de Martin Schongauer -, sob o qual “o que assalta a tranqüilidade do ermitão” não são os objetos do desejo, mas “essas formas dementes, silenciosas e furtivas”, como a do *grylle*, espécie de criatura fantástica possuidora apenas de uma grande cabeça e pequenas pernas, ou de “caras grotescas feitas no ventre dos monstros”, presente nos quadros de Bosch e Brueghel. Para Foucault, é o *grylle*, presença inquietante, silenciosa, furtiva e encerrada no segredo, o “sujeito e o objeto da tentação”<sup>153</sup>: é ao *grylle* que o asceta olha fascinado, olhar que é uma “espécie de interrogação no espelho”, interrogação indefinida e sem resposta. No jogo desse olhar mútuo, entre a figura fantástica e o asceta, há o fascínio por toda aquela linguagem muda dizer respeito à própria natureza do homem, mostrando-lhe que o impossível, que o onírico e que o insano lhe é uma presença próxima, em seu próprio mundo,

---

<sup>149</sup> HL, p. 23.

<sup>150</sup> HL, p. 18.

<sup>151</sup> HL, p. 19.

<sup>152</sup> HL, p. 18.

<sup>153</sup> HL, p. 19.

“o formigamento de uma presença insana ao rés-do-chão”<sup>154</sup>. Há algo no *grylle* que diz respeito ao próprio sábio. O homem depara-se e descobre com os animais e as figuras quiméricas que o circundam um dos segredos de sua própria natureza: fantasia, animalidade, não-domesticação, monstruosidade, insensatez. Imagens que desvendam a “raiva obscura, a loucura estéril que reside no coração dos homens”<sup>155</sup>. Se há um fascínio pela loucura é porque ela é detentora de um saber, que anuncia uma verdade do homem aparentada com o animal não-domesticado e com a quimera do outro mundo, e saber que ao Santo desperta a curiosidade. Os próprios quadros dos pintores acima citados envolvem, ao redor da loucura, símbolos da Sabedoria: a Árvore, no centro da *Nau dos Loucos*, e a redoma, no centro do *Jardim das Delícias* (Bosch).

Essa sabedoria entrevista pela loucura, conforme Foucault, é uma sabedoria *cósmica e ameaçadora*. Se o louco fascina, é porque seu saber também é um saber que “prediz ao mesmo tempo o reino de Satã e o fim do mundo”<sup>156</sup>. Essas figuras oníricas são também as do fim próximo, do Anticristo, da sabedoria aniquilada, anunciadoras do “advento de uma noite na qual mergulha a velha razão do mundo”. As figuras pictóricas não possuem mais a antiga divisão da arte medieval da cavalaria (o Dragão e a Virgem, e a vitória Divina, por exemplo), mas sim expressam a aniquilação da sabedoria. Em Dührer, afirma Foucault, os *Quatro Cavaleiros do Apocalipse* não trazem a justiça serena de Deus, mas sim o desenfreamento da “louca vingança”<sup>157</sup>. A vitória final não é nem do diabo, nem Divina: é da Loucura, cujo saber é ao mesmo tempo “singular delírio” e “inacessível verdade, nas entranhas da terra”<sup>158</sup>. Como sintetizará Foucault em 1962 sobre esse componente cósmico,

o Renascimento, (...), experimentou neste mundo um novo perigo: o de uma invasão surda, vinda do interior, e, por assim dizer, de uma fenda secreta da terra; esta invasão, é a do Insano que coloca o Outro mundo no mesmo nível que este e de modo chão; de tal maneira que não se sabe mais se é o nosso mundo que se desdobra numa miragem fantástica, se é o outro, ao contrário, que toma posse dele, ou se finalmente o segredo de *nosso* mundo era de já ser, e sem que o soubéssemos, o *outro*<sup>159</sup>.

<sup>154</sup> HL, p. 20.

<sup>155</sup> HL, p. 20.

<sup>156</sup> HL, p. 21.

<sup>157</sup> HL, p. 22.

<sup>158</sup> HL, p. 22.

<sup>159</sup> DMP, p. 88. Um historiador da arte chamado Fritz Baumgart (1994) possui uma fórmula semelhante. Para ele, na pintura dos autores mencionados acima, “o fantástico e o impossível são tão reais quanto qualquer realidade visível” (p. 214). Em outra passagem, lê-se: “O neerlandês Hieronymus Bosch é responsável pela mais sinistra realização do irreal, demoníaco e fantástico. Em “As Tentações de Sto. Antão”, de 1500, as fantasias medievais da crença em demônios tornam-se vivas e ganham forma plástica. Tudo modifica continuamente sua forma natural e rasteja, esvoaça, lambe, cacareja, matraqueia na terra, nos ares, na água. (...). Em um caso extremo torna-se claro que todo o mundo “natural” do século XV na realidade não é o mundo natural, mas uma realidade da crença, permeável a todas as manifestações do divino e do diabólico, que neste palco esgrimem pela alma do homem” (p. 215).

Vê-se, aqui, a loucura dotada de uma sabedoria esotérica e plena de poderes. É ela que incita o fascínio do sábio, são suas figuras que revelam a verdade do homem, e seu conteúdo ameaçador que anuncia uma surda invasão do outro mundo, “neste”, e “de modo chão”. Sabedoria silenciosa, ameaçadora, cósmica, exterior, repleta de sentidos ocultos. Frente a ela, a atitude do sábio é a da abertura do fascínio e da curiosidade. Há, aqui, um componente *trágico* e *cósmico* entre a loucura, o homem, e o mundo. Os elementos de uma *experiência trágica* da loucura se delineiam.

Em outra direção do Renascimento, figura, com os eruditos e literatos, uma *experiência crítica*, entrevista em escritores como Brant e Erasmo. Nos “críticos” do século XVI, a loucura não é de uma ordem cósmica e exterior, mas pelo contrário, relaciona-se com a interioridade e com o erro moral. Inicialmente, a loucura é, entre os vícios, o que ocupa o primeiro lugar. A loucura conduz o coro dos vícios, reina sobre o que há de mau, de “fácil” e de “ligeiro” do mundo<sup>160</sup>. Ela exerce poder de atração, mas não de fascínio. É também um saber, mas ao invés de enunciar uma linguagem secreta, silenciosa e fascinante, será apenas o “castigo de uma ciência desregrada e inútil”. Não há mais aqui o esoterismo, mas o excesso das falsas ciências, as discussões ociosas, e a presunção ignorante do saber<sup>161</sup>. Não há mais uma ameaça exterior e cósmica: a loucura configura-se num relacionamento do homem consigo mesmo. No elemento “crítico” ocorrem apenas formas humanas de loucura, essencialmente ligadas às “ilusões”, ao “apego” ou à “mentira”<sup>162</sup>. Se nos trágicos a loucura ligava-se ao mal, ao castigo e ao fim dos tempos, será para os críticos inofensiva, apenas “erro e defeito”<sup>163</sup>. Em Brant e em Erasmo, há toda uma caracterização da loucura que é generalizada a todas as atividades do homem. Para Foucault, é ela que “conduz o coro alegre de todas as fraquezas humanas”, possuindo um “privilegio absoluto”, que a tudo governa<sup>164</sup>. A tudo, com exceção do *riso* do sábio, que reconhece a loucura como erro, e se distancia dela no próprio delineamento irônico dos vícios. Riso que anuncia uma *separação* entre a loucura e a sabedoria, embora aqui a loucura ainda domine o mundo. Se a loucura governa o mundo, não governa o sábio que se distancia pelo riso<sup>165</sup>.

---

<sup>160</sup> HL, p. 23.

<sup>161</sup> Cf. HL, p. 24.

<sup>162</sup> HL, p. 24.

<sup>163</sup> HL, p. 25.

<sup>164</sup> HL, p. 23.

<sup>165</sup> “Esse mundo calmo [da loucura como “doce ilusão”, onde a alma se entrega à “voluptuosidade”] é facilmente [por Erasmo] dominado; ele exhibe sem segredos seus ingênuos prestígios aos olhos do sábio, e este, graças ao riso, guarda sempre suas distâncias. Enquanto Bosch, Brueghel e Duhrer eram espectadores terrivelmente terrestres, e implicados nesta loucura que viam brotar à sua volta, Erasmo observa-a a uma distância suficiente para estar fora de perigo; observa-a do alto de seu Olimpo, e se canta seus louvores é porque pode rir dela com o riso inextinguível dos deuses.” (HL, p. 26).

Nessa experiência *crítica* da loucura, ao invés de sábia, a loucura é irrisória; ao invés da abertura pelo fascínio, há o distanciamento pelo riso; ao invés da exterioridade cósmica (de um “outro mundo”, “neste”, e de “modo chão”), trata-se de um relacionamento interior do homem consigo mesmo; ao contrário da ameaça, é fraqueza; se era relacionada com a verdade, torna-se apesar das aparências, desregramento; e ao invés de linguagem silenciosa, esotérica, sobrecodificada, é apenas discurso pretensioso.

No espaço renascentista, mais do que calmaria, apesar da correspondência de temas, haverá um distanciamento conflitivo cada vez maior entre essas duas formas de experiência da loucura. Confronto que logo desaparece, cedendo os privilégios da voz unicamente à experiência crítica, que permanecerá “cada vez mais posta sob uma luz mais forte”<sup>166</sup>. Às formas trágicas, restará o afastamento, a “penumbra”, e o “ocultamento”<sup>167</sup>, até a nova abertura alardeada por Foucault feita por figuras como Sade e Goya. Antes deles, Cervantes e Shakespeare entrevêm o trágico, no qual a loucura opera o “dilaceramento” e a “morte”, e os desfechos não retornam à “verdade ou à razão”<sup>168</sup>, mas ao triunfo da demência (como em Dom Quixote).

Esse “desaparecimento” ou “ocultação” de uma experiência trágica da loucura, esta em que a razão abre-se a ela, aproxima-se dela e joga com ela (sem permitir divisão além de nossas inferências retrospectivas), contém aqui uma primeira consequência importante na argumentação de *História da Loucura*. Como veremos a seguir, a cisão clássica – onde razão e loucura, para além de qualquer aparência, são exteriores – aprofunda esse desaparecimento, em que até mesmo na literatura trágica (Foucault cita Racine) não haverá semelhança com o estatuto renascentista. O elemento trágico “retornará”, porém com um estatuto diverso, nas recorrentes menções de Foucault a Goya, Artaud, Holderlin, Nietzsche e Nerval, entre outros. E é esse elemento, na própria ocultação/esquecimento que o faz recair aos limites exteriores da história, que servirá como um dos apoios para mostrar a instabilidade do “círculo antropológico”, em sua própria constituição (veremos sob que condições), e a crítica às recorrências modernas ao passado. Estas nunca conseguirão, na fórmula de Foucault, apreender uma “figura total” da loucura, pois já falam a partir de uma cisão considerada como

---

<sup>166</sup> Como se constituíram os privilégios de uma experiência crítica? Primeiramente, tornando-se a loucura forma relativa à razão, num jogo onde há um jultamento mútuo (cf. HL, p. 30-32); num segundo momento, a loucura torna-se uma das próprias formas da razão, somente tendo “sentido e valor no campo da razão” (cf. HL, p. 33-36). Nessa evolução, a loucura é desarmada, e, não mais como critério julgador, torna-se um dos elementos em que a razão se apoia na loucura para destacar-se como sábia.

<sup>167</sup> HL, p. 28.

<sup>168</sup> HL, p. 39.

dada, e de poderes que só existem em sua pretensão a partir da própria cisão<sup>169</sup>. É o estatuto dado por Foucault ao que ele chama de experiência trágica da loucura, um dos elementos denunciadores de que a psicologia (e as ciências humanas) só pôde se constituir por meio de um *sono*, que ignora a diferença ao mesmo tempo em que cala a possibilidade de sua voz não-conciliadora e dilacerante.

### A Cisão Clássica e a Impossibilidade do Diálogo

Mas antes de nos adiantarmos à modernidade é necessário demonstrar a cisão clássica e toda a sua coerência. Quando Foucault apresenta em Cervantes e Shakespeare uma loucura que é o “desenrolar” e a “verdadeira iminência” da história, imediatamente os opõe a literatura do início do século XVII. Nela, a loucura será apenas “nó” e “peripécia”<sup>170</sup>; em outras palavras, enquanto no pequeno clarão trágico presente em Shakespeare e Cervantes há ainda um elemento de abertura à loucura, à morte e ao desfecho que não retorna à verdade ou à razão, na literatura do início do século XVII é à “manifestação da verdade” e ao “retorno apaziguado da razão” que a narração será conduzida<sup>171</sup>. Isso porque a loucura, agora, passa a ser essencialmente *ilusão*. Ao invés de denotar drama ou crime, a loucura condiz apenas com ilusão, aparência falsa, falso drama. É simplesmente falsidade, a partir da qual surge o verdadeiro. Nas palavras de Foucault, é a “forma mais pura, mais total do *quiprocó*”, no qual o falso e a morte terão seu desfecho no verdadeiro e na vida. No quiprocó, “basta impelir sua ilusão até o ponto da verdade”, “ilusão fingida” de onde surge a “reconciliação com a razão e a verdade”<sup>172</sup>.

A partir desse estatuto essencialmente *ilusório*, a experiência clássica da loucura nasce, sob um modo essencialmente diverso do Renascimento. A *Nau* cederá lugar ao *Hospital*, e o *diálogo* ao *monólogo*. É necessário um desatar da ilusão para que a razão possa adquirir seus poderes. E é nesse desatar-se da ilusão que Foucault encontrará as condições de possibilidade de todo o conhecimento clássico. Inicialmente – e, em breves parágrafos –,

---

<sup>169</sup> “A experiência trágica e cósmica da loucura viu-se mascarada pelos privilégios exclusivos de uma consciência crítica. É por isso que a experiência clássica, e através dela a experiência moderna da loucura, não pode ser considerada como uma figura total, que finalmente chegaria, por esse caminho, à sua verdade positiva; é uma figura fragmentária que, de modo abusivo, se apresenta como exaustiva; é um conjunto desequilibrado por tudo aquilo de que carece, isto é, por tudo aquilo que o oculta. (...)”. Mais adiante: “Enfim, são essas descobertas extremas [dos “trágicos” da modernidade], e apenas elas, que nos permitem, atualmente, considerar que a experiência da loucura que se estende do século XVI até hoje deve sua figura particular, e a origem de seu sentido, a essa ausência, a essa noite e a tudo o que a ocupa”. (HL, p. 29).

<sup>170</sup> HL, p. 40.

<sup>171</sup> HL, p. 40.

considerando as *Meditações Cartesianas*. As *Meditações*, aqui, possuem um papel ambíguo, na argumentação de *História da Loucura*. Como dirá Foucault em 1972 em sua resposta a Derrida, o texto de Descartes seria “a parte mais acessória de meu livro, e reconhecimento de bom grado que deveria ter renunciado a isso, se eu queria ser conseqüente em minha desenvoltura com relação à filosofia”<sup>173</sup>. Em outras palavras, respondendo a Derrida, Foucault não consideraria sua análise do texto cartesiano como remetida a uma análise interna de História da Filosofia, submetida aos problemas da Tradição, problemática sempre remetida a uma Origem; pelo contrário, a análise foucaultiana seria focada no “acontecimento” discursivo, leitura pela qual Descartes seria situado não como autor privilegiado, mas junto ao internamento de “dezenas de milhares de pessoas, ou a organização de uma polícia de Estado extrajudicial”<sup>174</sup>. O livro de 1961 corrobora isso, quando Foucault afirma que “é inquietante que a história de uma *ratio* (...) se esgote no progresso de um ‘racionalismo’; ela se constitui em parte equivalente, ainda que mais secreta, desse movimento com o qual o Desatino [Déraison] mergulhou em nosso solo a fim de nele se perder, sem dúvida, mas também de nele lançar raízes”<sup>175</sup>. Do outro lado do racionalismo, como “outro aspecto do evento clássico”, toda uma série de práticas ainda não havia sido merecedora de importância. As *Meditações*, aqui, são “parte acessória” – isto é, não são parte diretiva e privilegiada, análise filosófica com importância maior do que a das outras análises; a parte dedicada ao Internamento e ao discurso médico ocupam a maior parte do livro. Mas, por outro lado, é situando Descartes junto, “ao lado” de todo o classicismo, que Foucault o utilizará em outras partes importantes do livro, enfocando, por exemplo, a questão da Liberdade (contida no final da parte I e no início do último capítulo). Contudo, se Foucault faz uma análise, como diz em 1972, “do acontecimento”, como poderiam as *Meditações*, nesses dois textos, fazer entrever as condições de possibilidade da própria reflexão cartesiana?

As considerações de Foucault giram em torno do início da primeira meditação. Conforme sua análise, a loucura recebe um estatuto diverso dos erros dos sentidos, e do sonho. Quanto aos erros dos sentidos, sua ilusão sempre deixa um resíduo de verdade (“que estou na lareira, vestido...”); quanto ao sonho, pode representar o fantástico, mas não pode criar os elementos simples (corpo, extensão, figura, etc.) a partir dos quais o fantástico é

---

<sup>172</sup> HL, p. 41.

<sup>173</sup> *Resposta a Derrida* (1972/1999), p. 246.

<sup>174</sup> *Resposta...*, p. 244, onde também “O Excesso da origem, que só a filosofia (...) pode repetir para além de todo esquecimento, retira toda a pertinência do acontecimento”; não teria bastado - para Derrida, como historiador da filosofia -, assim uma abordagem do Internamento e das práticas judiciárias, mas sim, “mais do que amplamente, repetir uma vez mais a repetição da filosofia por Descartes, repetindo, ele próprio, o excesso platônico”.

<sup>175</sup> HL, p. 48.

representado<sup>176</sup>. Para Foucault, nem o argumento do sonho, nem o do erro dos sentidos podem “levar a dúvida ao ponto extremo de sua universalidade”; mas em relação à loucura, o caso é outro:

Não é a permanência de uma verdade que garante o pensamento contra a loucura, assim como ela lhe permitiria desligar-se de um erro ou emergir de um sonho; é uma impossibilidade de ser louco, essencial não ao objeto do pensamento mas ao sujeito que pensa.<sup>177</sup>

É possível, segundo Foucault, identificar-se com o sujeito do sonho, para continuar o trajeto da Dúvida. Quanto à loucura, não se pode supô-la, a menos que se seja tão “extravagante” quanto os loucos. Além do argumento do resíduo de verdade, Foucault diferencia a loucura do sonho em Descartes, como acabamos de ver, na “suposição”: pode-se admitir a possibilidade de que esteja sonhando, mas não a de que se esteja louco. No texto de 1972<sup>178</sup>, Foucault faz eco a isso enunciando a loucura como “possibilidade impossível”, enquanto o sonho, como “possibilidade tão possível (...), que ela já está aqui, agora, no momento em que falo”<sup>179</sup>. A própria situação atual do sujeito meditando, mesmo na simulação em que admite poder estar sonhando, é diversa do estatuto do louco, que “está alhures, em outro momento, com um outro corpo e com outras roupas. Ele está em uma outra cena. Aquele que está ali junto à lareira, olhando seu papel, não tem por que se enganar”<sup>180</sup>. Numa referência à palavra “extravagância” contida na edição latina das *Meditações*, Foucault diferencia sua ocorrência em relação à loucura e ao sonho. A palavra latina *demens*, diferente de *dormiens*. Quanto à palavra *demens*, seu emprego é aos incapazes juridicamente, aos “desqualificados quando é preciso agir, interpor uma ação judicial, falar”<sup>181</sup>. *Dormiens* seria palavra relacionada à extravagância do sonho. De onde Foucault conclui que, para Descartes,

se banco o louco, não seria menos *demens* que eles, não menos desqualificado do que eles, não menos do que eles fora de toda legitimidade de ato ou de palavra. Pelo contrário, se faço aquele que dorme, (...) posso até aperceber-me de que as coisas que me são representadas ‘são como quadros e pinturas’<sup>182</sup>

Diferenciar o estatuto da loucura em relação ao sonho e aos erros das opiniões e dos sentidos é, no texto de 1972, importante para Foucault no contra-argumento a Derrida. Mas há também outra importância, que diz respeito a um “fato estranho” que, segundo Foucault, estaria contido nas próprias meditações, mas seria, a elas, exterior. Quando Descartes lança mão dos argumentos dos sentidos e dos sonhos, nos diz Foucault, ele só os toma “no nível de

<sup>176</sup> Cf. HL, p. 46-47.

<sup>177</sup> HL, p. 46.

<sup>178</sup> Procuraremos utilizar a resposta a Derrida não para evocar o debate ao qual esse artigo é resposta, mas para auxiliar no problema enunciado acima, sobre as condições de possibilidade do classicismo.

<sup>179</sup> *Resposta a Derrida* (1972/1999), p. 250.

<sup>180</sup> *Resposta a Derrida* (1972/1999), p. 252.

<sup>181</sup> *Resposta a Derrida* (1972/1999), p. 250.

sua eventualidade e de seus efeitos os mais manifestos”, sem oferecer, imediatamente, explicação alguma<sup>183</sup>. Já no caso da loucura, dizer “a menos que me compare com alguns insanos, cujo cérebro é tão perturbado e ofuscado pelos negros vapores da bÍlis...” é oferecer de antemão uma explicação, e antecipar o que já se sabe. Ao mesmo tempo em que Foucault alude a um Descartes que suspende gradativamente o ordinariamente conhecido para avançar na ordem da meditação, no momento do “a menos que me compare...”, é como se a suspensão não ocorresse. Há, aqui, uma explicação dos mecanismos da loucura, que é antecipada às verdades que serão encontradas posteriormente na ordem meditativa. Nas palavras de Foucault, a impossibilidade da loucura para o sujeito que medita “surge no elemento do saber constituído como um processo que pode acontecer no cérebro dos outros, segundo mecanismos que já se conhecem, e que o saber já localizou, definiu e dominou”<sup>184</sup>. À impossibilidade de ser extravagante-*demens*, associa-se um “fragmento antecipado do saber”, exterior à ordem meditativa, com o qual Descartes contorna a loucura.

Assim, colocando indevidamente o que ele já sabe, no momento em que se prova todo saber, Descartes assinala o que ele mascara e reintroduz antecipadamente, em seu sistema, o que é para sua filosofia ao mesmo tempo condição de existência e pura exterioridade: a recusa em supor realmente que ele é louco.<sup>185</sup>

Essa recusa, diz o texto de 1961, faz-se por *exclusão*, enquanto é a *superção* dos sonhos e das ilusões que se dá “na própria estrutura da verdade”<sup>186</sup>. No século XVII, é por modo de exclusão, e não num embate sob a forma do *diálogo*, que se dá o “relacionamento” entre a razão e aquilo que lhe é exterior. A grande cisão do classicismo, entre a razão e a loucura, faz surgir um “monólogo” em que recai de um lado uma Razão de plenos poderes de acesso à verdade<sup>187</sup>, e de outro uma loucura que, *demens*, é silêncio, cegueira e erro. De um lado, uma Razão luminosa, plena de direitos de acesso à verdade e à virtude; de outro, como numa não-existência – pois só acessível por vias racionais, como veremos na medicina classificatória –, a escuridão da desrazão. Conforme Roberto Machado, que parafraseia Foucault, no classicismo a loucura está ao mesmo tempo “sob o olhar da razão”, e em seu “outro lado”<sup>188</sup>. É nas três páginas de *História da Loucura* dedicadas a Descartes, nos diz Foucault retrucando Derrida, que se encontra no filósofo das *Meditações Metafísicas* o testemunho do estatuto de conjuração da loucura presente no século XVII. Mas Descartes, em

<sup>182</sup> *Resposta a Derrida* (1972/1999), p. 251.

<sup>183</sup> *Resposta a Derrida* (1972/1999), p. 256.

<sup>184</sup> *Resposta a Derrida* (1972/1999), p. 256.

<sup>185</sup> *Resposta a Derrida* (1972/1999), p. 256-257.

<sup>186</sup> HL, p. 46.

<sup>187</sup> Cf. HL, p. 47.

<sup>188</sup> Machado (2001), p. 15. No texto de 1962, Foucault escreve sobre o classicismo que “se se pôde continuar a falar dela [da loucura], ser-lhe-á impossível falar de si mesma” (DMP, p. 79).



seu papel ambíguo, ocuparia somente três páginas. Há outras centenas dedicadas ao Enclausuramento e à medicina classificatória.

Sobre a argumentação que Foucault inicia acerca do Internamento, ressalta ele que “em parte equivalente” com o Racionalismo, e independente da “experiência filosófica” ou dos “desenvolvimentos do saber”, aparecem no século XVII uma miríade de instituições enclausuradoras. Sem estatuto preciso ou projeto compartilhado, por todo o classicismo abundam Casas de Força, Hospitais Gerais, *Houses of Correction*, *Bridwells* e várias outras instituições, destinadas a enclausurar uma múltipla população de internos, e dar-lhes assistência que é ao mesmo tempo punição e coerção moral. No “Grande Enclausuramento”, são aprisionados filhos pródigos, doentes venéreos, miseráveis, desempregados, depravados, bêbados, adúlteros, libertinos, criminosos, vagabundos, jovens perturbadores, leitores ávidos, debochados, mulheres que não querem casar por não amarem seus maridos, e, enfim, loucos. Ao olhar moderno, trata-se de uma população confusa, cujo tratamento correcional é confundido por uma ilusão retrospectiva como incoerente, desumano, mistificado ou impreciso, fruto de significações errôneas. Mas sob toda a diversidade do Internamento, e sua universalidade por toda a era clássica, há uma rede de significações “políticas, sociais, religiosas, econômicas, morais”, que dizem respeito a “certas estruturas essenciais do mundo clássico em seu conjunto”<sup>189</sup>. Para além do escândalo humanista provocado pela estranheza a essa população encarcerada, Foucault encontra um “princípio de coerência, uma “unidade”, uma “percepção claramente articulada”<sup>190</sup>, que em sua complexidade dá conta do estatuto clássico da loucura. O procedimento arqueológico de *História da Loucura*, ao mesmo tempo em que critica as retrospectões que lêem o classicismo como incoerência e ignorância, lê o classicismo como um “fato positivo”, não remetido ao progresso científico (como vimos) ou ao escândalo da mistura de elementos a nós heterogêneos. A arqueologia interroga a experiência clássica da loucura em seu próprio nível, “a respeito do que ela sabe sobre si mesma e sobre o que pôde formular com relação a si própria”. Análise que foca a experiência da loucura em sua “unidade, sua coerência e sua função”<sup>191</sup>.

A argumentação sobre a *função* da experiência clássica da desrazão relativa ao Internamento situa-se para Foucault em vários níveis: *primeiramente* no das significações que engendram a própria existência do confinamento clássico; em *segundo lugar*, nos parentescos que a loucura estabelece e articula com as outras formas da desrazão (“outras”, frente à retrospectão moderna), dentro do internamento; em *terceiro lugar*, há toda a problemática

---

<sup>189</sup> HL, p. 53.

<sup>190</sup> HL, p. 55.

que envolve o Internamento com a Medicina e o Direito, importante para elucidar o caráter não-médico do internamento clássico, e os problemas relativos à jurisdição, importantes na argumentação subsequente; e em *quarto lugar*, Foucault trata do estatuto próprio da loucura como desrazão. Percorramos esses níveis, para depois elucidar com mais precisão a questão da cisão clássica entre a razão e a desrazão, e suas consequências.

1) Foi mencionado acima que o Internamento comporta significações políticas, econômicas, sociais e morais. Nesse ponto, a desrazão é ligada à miséria, ao desemprego e à imoralidade, em valores que perpassam as relações entre a Razão, o Trabalho e a Virtude. Em relação à miséria, o Internamento implica-lhe um novo estatuto na cultura ocidental. Aquilo que era na Idade Média “positividade mística”<sup>192</sup>, no classicismo será negatividade inserida no mundo. A pobreza mistificada da Idade Média, testemunho da santidade e da promessa da Glória futura, tem no classicismo sua sacralidade invertida: Deus não está mais próximo do pobre do que o rico (na idade média, era a avareza era pecado grave), mas somente o pobre, por sua condição predestinada, pode “invocar o descontentamento do Senhor, pois sua existência traz o sinal de sua maldição”<sup>193</sup>. Antes santidade exaltada, agora a miséria será apenas castigo e maldição predestinada. Como outra face da miséria, a obra de caridade, em si mesma, não mais tem valor. As obras “não servem para a santidade”<sup>194</sup>, diria Lutero – elas não ascendem a um nível sacro; mas a nível humano, a obra é um testemunho da fé, que é afirmado por uma laicização das obras. O internamento é um resultado dessa nova caridade, de instituição leiga. Mas também da nova “sensibilidade” clássica, que para Foucault, nesse âmbito, é aquela que não mais busca aliviar uma miséria sacralizada, mas sim suprimir uma desordem culpada. Com Calvino e Lutero, algo se passou, conforme Foucault, que conduziria a miséria de um estatuto glorificado e salvífico a um âmbito

que faz com que o homem se preocupe de seus deveres para com a sociedade e mostra no miserável, ao mesmo tempo, um efeito de desordem e um obstáculo à ordem (...). Doravante, a miséria não é mais considerada numa dialética da humilhação e da glória, mas numa certa relação entre a desordem e a ordem que a encerra numa culpabilidade.<sup>195</sup>

A laicização das obras e a desmistificação da miséria dão lugar a um espaço no qual a virtude do trabalho está relacionada à ordem social, e a predestinação da miséria, à culpa e à desordem. Os pobres são agora “a ralé e o rebotalho da república”, “inimigos da boa ordem”<sup>196</sup>, e por essa razão devem ser submetidos ao Internamento e privados de sua

---

<sup>191</sup> HL, p. 83.

<sup>192</sup> HL, p. 56.

<sup>193</sup> HL, p. 57.

<sup>194</sup> HL, p. 57.

<sup>195</sup> HL, p. 58.

<sup>196</sup> Respectivamente p. 60 e 61.

liberdade. E, junto aos pobres, os loucos são aprisionados numa rede de significações que perpassa a desordem, julgada por uma valoração essencialmente ética.

Com seu estatuto imbricado com o da miséria, o Internamento, como instituição leiga e semi-jurídica, é assunto de polícia. “Polícia”, no classicismo, como “conjunto das medidas que tornam o trabalho ao mesmo tempo possível e necessário para todos aqueles que não poderiam viver sem ele”<sup>197</sup>. Consequentemente, encontram-se unidas a questão da desordem moral da miséria, à desordem do desemprego e da ociosidade. Ao mesmo tempo, o Internamento contém o desemprego e a possibilidade de revoltas, bem como cria mão-de-obra barata. Com o Internamento de mendigos, vagabundos e desempregados, têm-se a garantia de um trabalho que é necessário “à prosperidade de todos”<sup>198</sup>.

O trabalho, aqui, tem um valor em si mesmo, é o remédio para a miséria do mundo. Há no classicismo, segundo a descrição foucaultiana, uma “transcendência ética”<sup>199</sup> do trabalho, carregado de valores morais, ligados à virtude e à boa ordem. O trabalho é maldição, signo da queda do homem, espécie de punição que destina o homem à penitência e ao resgate, e cujo fruto não é recompensa da natureza, mas tão somente a eventualidade divina. Trabalha-se não para atingir a Graça da recompensa, mas para afirmar uma fé que depende, em sua afirmação, da eventualidade dessa Graça. Há uma obrigatoriedade do trabalho, ao mesmo tempo em que não há a garantia da recompensa. E o pobre é aquele que, por não trabalhar, está pondo à prova os poderes divinos, concorrendo com o virtuoso – o trabalhador – a possibilidade de lograr o fruto do trabalho. É, portanto, ocioso, e em seu ócio, orgulhoso, esperando frutos de um trabalho que se nega a fazer. E o Internamento encontra seu sentido numa obrigação do “remédio” do trabalho, como medida econômica, mas fundamentalmente como medida moral.

O essencial das significações – econômicas, religiosas – do Internamento, para Foucault, é que sua existência se anima a partir de uma “percepção moral”. Dentro dessa percepção a miséria se constitui como “esmorecimento da disciplina e frouxidão dos costumes”<sup>200</sup>, como entrega aos vícios e à ignorância, como recusa do acesso ao trabalho, e, enfim, como *falha*, a ser corrigida e reprimida pelo Internamento.

A partir desses elementos, vê-se a existência do Internamento, como medida social para conter uma desordem eminentemente moral, encerrar uma correlação entre dois elementos: a obrigação moral individual (o trabalho, os bons costumes), e a lei civil. A

---

<sup>197</sup> HL, p. 63.

<sup>198</sup> HL, p. 67.

<sup>199</sup> HL, p. 71.

<sup>200</sup> HL, p. 74.

desordem moral, de um lado, e a miséria, de outro, não implicam mais no classicismo a incorrência de valores místicos, mas numa correlação, numa “surpreendente síntese entre a obrigação moral e lei civil”<sup>201</sup>, na qual a falha moral torna-se problema de administração pública. Deve-se, aqui, vigiar as falhas e os costumes, ordenar “a vida e as consciências”<sup>202</sup>, para edificar o que seria um ideal de cidade perfeita.

Quanto à loucura, estabelece ela um peculiar parentesco com a falha moral nas figuras de uma ausência do trabalho, da miséria e da ociosidade. E por um “obscuro direito de herança”<sup>203</sup>, o século XIX a encontrará, como que de direito, aparentada às figuras da falha moral, da correção e do confinamento.

2) Porém, esse estatuto de “falha” não se resume apenas ao que foi acima descrito. No classicismo, são internados ociosos e pobres. Mas há também toda uma outra população de internos cujo encarceramento não se explica pela pobreza. Coexistindo com a loucura e a pobreza, há todo um universo da desrazão que envolve os *erros* da sexualidade, da profanação e da libertinagem.

Junto aos loucos, são internados os “estragados” pela doença venérea. Esses internos são submetidos a um “tratamento” que é ao mesmo tempo castigo e penitência. Não há isolamento terapêutico, mas sim segregação; quanto às curas, não se tratam de uma restituição à sanidade, mas da ruína da saúde. Trata-se muito mais de uma impureza do que uma doença, e, se há alguma terapêutica médica, é de longe comandada por uma intuição ética. Deve-se cuidar do corpo dos “estragados”, mas ao mesmo tempo, castigar a carne e mortificá-la, pois é ela que conduz ao erro e ao pecado. A culpabilidade da carne, representada pela figura do devasso, associa-se, no classicismo, às faltas contra a razão, num tratamento correccional que é ao mesmo tempo castigo e remédio<sup>204</sup>.

Outros desrazoados da sexualidade são os homossexuais, as prostitutas e os devassos, testemunhas de uma grande divisão do amor no século XVII: a que ocorre entre o amor racional, e o desrazoadado<sup>205</sup>. O amor racional liga-se a uma moral familiar e burguesa. É diante da *instituição* do casamento (em extensão, da família), que é traçado o círculo da razão, donde o que beira seu exterior, para não suscitar o escândalo, é confinado. A sacralização é passada

---

<sup>201</sup> HL, p. 75.

<sup>202</sup> HL, p. 77. O problema, aqui, revela-se muito mais em seu aspecto ético do que uma preocupação com a justiça social ou a produção. Não se trata aqui, para Foucault, de uma moral inserida na lei civil (como ocorrerá na modernidade), mas sim uma ordem social submetida à ordem moral. Cf. por exemplo p. 74-75

<sup>203</sup> HL, p. 73.

<sup>204</sup> Cf. HL, p. 86-87.

<sup>205</sup> Cf. HL, p. 89.

do amor cortês (cuja “cumplicidade [é] sempre prestes a prevalecer sobre as ligações da família”) ao próprio contrato do casamento, para evitar que com outros tipos de vínculos (devassidão, ligações inconfessáveis, casamentos vergonhosos) o homem se entregue à “insanidade e a todos seus furores”. A família, no classicismo, é um núcleo que se antecipa ao da justiça, e cujo juízo de evitar o escândalo público define a decisão do confinamento<sup>206</sup>.

Em relação a sacrílegos e profanadores, o sacrilégio e a blasfêmia perdem seu caráter místico e sacro para tornarem-se também *desordem*: “extravagância da palavra que está a meio caminho entre a perturbação do espírito e a ausência de piedade do coração”. Há um vínculo entre a desrazão e a impiedade que faz com que todo gesto de sacrilégio seja, ao invés de ofensa ao Divino, desordem do coração. Para o blasfemador (sacrílego da palavra), para o feiticeiro e o que não obedece aos ritos da Tradição (sacrílego dos costumes), para o que tenta suicidar-se (sacrílego da “majestade humana ou divina”), o estatuto é o mesmo: extravagância, desordem da alma e do coração, impiedade difusa, falta moral, risco de escândalo e desordem social, erros que devem ser coagidos dentro dos muros do Internamento. No classicismo, a violação do sagrado cede lugar ao erro e à ilusão, à “recusa da verdade” e ao “abandono moral”<sup>207</sup>. Sem compromissos com o sagrado, mas sim com as mesmas desordens do coração, o caso dos libertinos é semelhante: são internados, e até Sade, a libertinagem é obscurecida.

Quanto o “cientista humano” do século XIX “descobre” a loucura como doença mental, é uma *retomada* dos “obscuros parentescos” da loucura misturada na época clássica que ele efetua, segundo Foucault. No classicismo, há um apagamento da individualidade da loucura, que é “detectada” sobre o horizonte dado de uma razão escandalizada. O louco é “internado junto aos outros insensatos”, é insensato como os outros, numa “percepção” que acolhe a desordem e o erro dessacralizado da sexualidade, do discurso blasfemador, dos ritos enganosos, da libertinagem e da ociosidade. Nos limites exteriores de uma razão que é imanente à boa ordem social, à família, aos valores do trabalho e aos bons costumes, situa-se, na cidadela moral do Hospital Geral, todo o mundo ético da desrazão. É sob esse espaço que o século XIX recolherá o liame entre a “doença” “mental” e todas essas formas do rito, da sexualidade e dos costumes prejudiciais, considerando como “natureza” o resultado de uma experiência onde a ética e a racionalidade são inextrincáveis, e como *ignorância* o próprio espaço que propicia as condições de possibilidade de um conhecimento sobre a doença mental. Veremos adiante os resultados de toda a cisão clássica; mas é importante mencionar,

---

<sup>206</sup> Cf. HL, p. 91-92.

<sup>207</sup> Cf. HL, p. 93-101.

aqui, que, se há alienação mental, suas condições de possibilidade se delinearam – na argumentação de *História da Loucura* – a partir de outra alienação, a clássica, que propiciou novos parentescos à loucura (com os erros da sexualidade, do sacrilégio, da libertinagem, etc.), e aparentou a insensatez com todos os erros morais<sup>208</sup>.

3) De saída, Foucault argumenta, já no cap. II, que o Internamento não é uma instituição médica, mas sim, semi-jurídica. Entretanto, a argumentação sobre as relações entre o Internamento e a medicina é tratada em outro capítulo. Vimos acima dois elementos: o de um possível caráter “médico” recoberto por um critério ético castigador (como no caso da “medicina” das doenças venéreas), e uma breve menção do louco tendo sua individualidade comprometida com a dos outros internos. Porém, para Foucault, seria uma simplificação não considerar a questão dos tratamentos médicos da loucura existentes no classicismo.

A princípio, pode-se afirmar que há certas instituições que reservam leitos médicos aos loucos. Porém, predominantemente, o “Hospital Geral” não é médico, mas correccional. A fórmula de Foucault é a seguinte: no classicismo, predominam quase absolutamente instituições “policiais”; se há cura em algumas dessas instituições, não se trata de uma restituição à sanidade, mas sim, a uma condição de *animalidade* do louco; em outros setores restritos, pode-se dizer que há cura apenas aos loucos curáveis; e, quanto às curas, não implicam de forma alguma qualquer problemática relacionada a uma “doença” que é “mental”; tampouco, uma terapêutica da loucura não implica uma idéia de “progresso” nos tratamentos de uma doença mental que repousaria na história, mas sim uma *involução*, a permanência de uma prática terapêutica que antecede o classicismo.

O problema das relações entre a medicina e o Internamento, para Foucault, é essencial em *História da Loucura*, para denotar um internamento que não é médico (e sim moral/semi-jurídico), e uma medicina que não é terapêutica, não aproximada das formas concretas da loucura, mas sim da classificação de seus caracteres complexos. Deixemos o problema da animalidade, mencionado acima, para o próximo ponto; para este, mencionemos brevemente a articulação da argumentação no que tange aos outros pontos.

A loucura como “doença”, e a loucura como desrazão a ser corrigida, pertencem, para Foucault, a duas experiências que se justapõem no classicismo, coexistentes e irreduzíveis

---

<sup>208</sup> Cf. HL, p. 104. Cf. também p. 105: “Não é importante para nossa cultura que o desatino só tenha podido tornar-se objeto de conhecimento na medida em que foi, preliminarmente, objeto de excomunhão?”.

entre si<sup>209</sup>. Uma, a médica, que é restrita, e herdada de espaços históricos anteriores. A outra, correcional e generalizada, é própria do classicismo.

O problema todo perpassa o reconhecimento do louco como figura individual. Antes do positivismo individualizar a loucura como doença mental, havia uma espécie de individualidade do louco, uma “espécie de densidade pessoal” na Idade Média. A figura de Tristão indica que, ao menos no nível da personagem, haveria uma individualidade do louco, que forma papéis e “toma lugar entre as paisagens mais familiares”<sup>210</sup>, segundo Foucault. Há uma individualidade – mesmo que instável – do louco, nesse período. Já na Renascença, aparece “um certo humanismo médico”, provavelmente ligado ao oriente (Foucault alude ao fato dos primeiros hospitais da Europa serem espanhóis)<sup>211</sup>, onde salas são reservadas aos insanos nos hospitais.

Individualidade literária na Idade Média tardia, individualidade concreta reconhecível no Renascimento. A individualidade do louco é o que será perdida no internamento clássico, no qual o louco é, em certo sentido, “absorvido numa massa indiferenciada”, e se dissipa “numa apreciação geral do desatino [déraison]”<sup>212</sup>. Nesse sentido, Foucault situa o Internamento clássico como *não médico*; e a terapêutica restrita do louco no classicismo, para aqueles que veriam nas curas localizadas o índice de uma evolução vindoura, em que o louco seria enfim individualizado e tratado, para Foucault testemunha o contrário: uma “involução”<sup>213</sup>, na qual uma sedimentação mais arcaica (a do hospital que trata os loucos) se justapõe ao mundo correcional clássico: “Não é o hospital que pertence à camada geológica mais recente; ele constitui, pelo contrário, uma sedimentação arcaica”<sup>214</sup>. Isto é, se o hospital que individualiza o louco é anterior ao internamento que o confunde com os outros insensatos, torna-se um contra-senso falar de uma evolução contínua, que vai da gradativa individualização do louco a seu reconhecimento como “doente mental”.

Quanto à cura, quando há (nas poucas instituições que operam curas), é destinada aos loucos curáveis, como no Hôtel-Dieu, por “sangrias, purgações e, em certos casos, vesicatórios e banhos”<sup>215</sup>. Mas estas devem-se, ainda, à “velha tradição” do tratamento individualizado na Idade Média. Para além da terapêutica há, portanto, o universo correcional, existência especificamente clássica que não se deve puramente a uma reestruturação de

---

<sup>209</sup> Cf. HL, p. 117 e seguintes.

<sup>210</sup> HL, p. 119.

<sup>211</sup> Cf. HL, p. 120.

<sup>212</sup> HL, p. 121.

<sup>213</sup> HL, p. 121.

<sup>214</sup> HL, p. 124.

<sup>215</sup> HL, p. 113.

instituições antigas, mas sim, numa “alteração da consciência da loucura; são os asilos de internamento, as casas de força e de correição que doravante representam essa consciência”<sup>216</sup>.

Quanto às curas que existem localizadamente no classicismo, e apenas sob o muro de alguns hospitais, de forma alguma se implicam com uma “doença” que é “mental”. Em outros dois textos, Foucault trata da questão da cura da loucura no classicismo, deixando claro que, na terapêutica clássica, não há qualquer prática relacionada a uma interioridade psicológica, ou ao projeto de uma metapatologia que reúna as doenças orgânicas às doenças mentais, ou que, tampouco, suponha qualquer divisão ou tentativa de unificação. As práticas terapêuticas clássicas, para Foucault, têm um emprego *fisiológico*, e não são relacionadas a qualquer jogo em que o louco deva reconhecer seu erro ou dar-se conta de sua ilusão “tornando a consciência transparente para ela própria”<sup>217</sup>. As figuras do louco preso numa cadeira giratória, ou exposto a uma grande ducha d’água têm, no classicismo, um papel específico: o de “refrescar seus espíritos ou suas fibras” (no caso da ducha), ou de que “o curso de seus espíritos demasiado fixo numa idéia delirante fosse recolocado em movimento e reencontrasse seus circuitos naturais” (no caso da cadeira giratória), e assim por diante<sup>218</sup>. O emprego dos aparelhos que restabelecem os espíritos e os humores no século XVII e XVIII será reutilizado pelos psiquiatras do século XIX, com outra função, não mais fisiológica, mas a de punição, do reconhecimento e da confissão das idéias ilusórias.

Separação semelhante entre o Internamento e a medicina ocorre nas relações entre o direito e o Internamento. No Direito Canônico e Romano, anteriores ao classicismo, há uma caracterização apurada do louco, em divisões como a de Zacchias<sup>219</sup>. Tais caracterizações, que para Foucault individualizam diferentes níveis de loucura e de certo modo antecipam as categorias modernas, pertencem a uma experiência de um *sujeito de direito*, responsável e cidadão, cuja culpabilidade é atenuada na loucura, e cujo julgamento não dispensa a presença do médico. Sobrepondo-se ao direito há, porém, no Internamento Clássico, a experiência de um *sujeito social*. Sem a individualização da loucura e o parecer do médico para julgar a responsabilidade pelos atos individuais, serão as figuras sociais do tentente de polícia, da Igreja, da família e até mesmo dos vizinhos os deliberadores do confinamento. Se há

<sup>216</sup> HL, p. 123.

<sup>217</sup> *A Loucura e a Água* (1963-1999), p. 188. Cf. também DMP, p. 82.

<sup>218</sup> Cf. DMP, p. 82-83.

<sup>219</sup> Antecipando as “teorias médicas que a seguem de longe”, a análise jurídica da loucura estabelece diferentes níveis de culpabilidade e de loucura. Em Zacchias, na divisão de níveis de “imbecilidade” em “parvos”, “imbecis” e “estúpidos”, está em jogo uma continuidade que vai da possibilidade de testemunhar dos “parvos”,



intervenção médica, é secundária a uma consciência social que culpabiliza o insensato, imerso em toda a rede de significações éticas do confinamento, como visto acima, e no que se segue:

no século XVII a loucura se tornou assunto de sensibilidade social; aproximando-se do crime, da desordem, do escândalo, ela pode ser julgada, como estes, pelas formas mais espontâneas e mais primitivas de sensibilidade<sup>220</sup>.

Em outras palavras, diferente de uma experiência jurídica da loucura, anterior ao século XVII (cujas formas, porém, permanecem localizadas), e na qual se é menos culpado quanto se é mais louco, em que o louco possui uma individualidade juridicamente detectável, e cujo parecer final é dado pelo médico na apuração das responsabilidades, no sedimento tipicamente clássico ocorre o contrário: a loucura aparenta-se às culpas morais, dissolve-se nas outras modalidades do desatino, perde sua individualidade detectável nessa “dissolução”, e, em geral, é dispensado o parecer médico.

Foucault encontra, com essas duas experiências, uma *defasagem* importante no classicismo, entre um sedimento mais antigo, vindo da Idade Média, no qual há uma “certa experiência da pessoa como sujeito de direito”, e outro pertencente ao mundo correcional clássico, a uma “certa experiência do indivíduo como ser social”<sup>221</sup>. Tais experiências permanecem irredutíveis no classicismo; mas é numa “mítica” aproximação entre esses dois sedimentos que o fim do século XVIII, com o Iluminismo, irá preparar a noção de doença mental, admitindo “como algo já estabelecido”, a “unidade mítica do sujeito juridicamente incapaz e do homem reconhecido como perturbador do grupo”<sup>222</sup>. As “duas” experiências, a partir do século XIX, irão se “unir”, uma que detecta de modo apurado a responsabilidade e a capacidade, e outra, que apenas baliza um critério social excludente. Pela primeira vez, nos diz Foucault, em um momento de “extrema importância”, “o homem alienado [será] reconhecido como incapaz e como louco”, em um sistema “que identifique o *socius* ao sujeito de direito” numa cultura que o situa “no ponto de encontro entre o decreto social do internamento e o conhecimento jurídico que discerne a capacidade dos sujeitos de direito”<sup>223</sup>. Considerando como união *dada* a justaposição de duas experiências inconciliáveis no classicismo, “dada” numa concepção de *homo natura* ou numa reflexão sobre a normalidade, o antropologista do século XIX está apenas, na fórmula foucaultiana, ignorando o *a priori concreto* de toda psicologia (como veremos).

---

aos “estúpidos”, que são “como pedras”. Individualização do louco diversa da cisão clássica, que supõe apenas o corte da desrazão, definida pelo Internamento. Cf. HL, p. 130.

<sup>220</sup> HL, p. 128.

<sup>221</sup> HL, p. 130.

<sup>222</sup> HL, p. 131.

4) A loucura, em sua forma especificamente clássica, ligada a uma série de parentescos, e “julgada” por uma moral social, é *defeito, má vontade, erro ético, falta, alienação, maldade e perturbação*. Não sob a forma de doença, a loucura é perceptível, como se pode intuir a partir do que foi descrito acima, na forma da *ética*.

Esse é o momento em que Foucault aproxima mais explicitamente a experiência clássica da loucura ao Racionalismo, numa análise que perpassa as noções de vontade e liberdade. Não restrita apenas à ausência da razão, a loucura estaria implicada ao mal, e a uma *má vontade*:

Num ponto extremo, o racionalismo poderia paradoxalmente conceber uma loucura onde a razão não seria perturbada, mas que seria reconhecida pelo fato de toda vida moral ser falsificada, da vontade ser má. É na qualidade da vontade, e não na integridade da razão, que reside finalmente o segredo da loucura.<sup>224</sup>

Ao invés de ser “desculpada”, como no direito romano, a loucura liga-se, aqui, ao mal. Há uma espécie de totalidade do mal, na qual a desordem do espírito se une e corresponde ao erro ético. Do mesmo modo, enquanto o direito tende a diferenciar as loucuras fingidas das autênticas, não sendo condenados os crimes por loucura autêntica<sup>225</sup>, no Internamento essa oposição inexistente; pelo contrário, há uma mesma cumplicidade com o mal. Se aquele que finge ser louco o finge por uma perversão de sua vontade, “facilmente” chega-se à conclusão de que há uma *escolha* pela loucura:

A loucura sem a intenção de parecer um louco ou a simples intenção sem loucura merecem o mesmo tratamento, talvez pelo fato de obscuramente terem a mesma origem: o mal ou, pelo menos, uma vontade perversa. Por conseguinte, a passagem de uma para a outra será fácil, e admite-se facilmente que alguém se torna louco pelo simples fato de ter desejado ser louco.<sup>226</sup>

É portanto uma má vontade e uma má escolha que em algum momento conduz o homem à loucura (do mesmo modo que uma “boa” escolha conduziria à razão). “Má”, não numa relação do homem com poderes cósmicos (como no Renascimento), mas numa relação moral do homem com sua própria vontade, relação que denota paradoxalmente uma *escolha* e uma *liberdade* até mesmo no “ato” de tornar-se louco. Tudo age, afirma Foucault, como se na indistinção clássica entre falta e loucura, e em sua oposição à razão, houvesse um jogo em que “está presente a vontade mais essencial e, talvez, mais responsável do indivíduo”<sup>227</sup>. É a partir

<sup>223</sup> HL, p. 132-133.

<sup>224</sup> HL, p. 136-7.

<sup>225</sup> “a verdadeira loucura a tudo desculpa”, p. 138

<sup>226</sup> HL, p. 140. Cf. também p. 138-140.

<sup>227</sup> HL, p. 141.

dessa “vontade mais essencial” que se efetua, entre duas escolhas éticas, a de um ato de razão, ou, pelo contrário, opta-se pelo erro do desrazoado<sup>228</sup>.

Nesse ponto preciso Descartes retorna, na argumentação de *História da Loucura*. E se há algum liame entre a prática do Internamento e o sujeito que medita, é precisamente, segundo Foucault, o de uma *vontade* que se esforça em “manter-se [o sujeito] desperto”, e que evita incessantemente o “abandono às quimeras” e às “complacências da loucura”<sup>229</sup>. O fator que põe de lado a loucura nas meditações, segundo Foucault, é uma vontade constante de despertar, que envolve a dúvida e sua permanência:

Assim como o pensamento que duvida implica o pensamento e aquele que pensa, a vontade de duvidar já excluiu os encantamentos involuntários do desatino [déraison] e a possibilidade nietzschiana do filósofo louco. Bem antes do *Cogito*, existe a arcaica implicação da vontade e da opção entre razão e desatino. A razão clássica não encontra a ética no ponto terminal de sua verdade, sob a forma de leis morais: a ética, como escolha contra o desatino, está presente desde o começo em todo pensamento ordenado, e sua superfície, indefinidamente prolongada ao ponto de sua reflexão, indica a trajetória de uma liberdade que é a própria iniciativa da razão.<sup>230</sup>

Se o ato de razão que exclui a loucura do próprio processo de conhecimento inaugura-se a partir de uma escolha, por conseguinte, no espaço clássico há também a possibilidade de um movimento em que a própria loucura é livre, numa “liberdade obstinada e precária”<sup>231</sup> que a faz, num ponto virtual, apagar-se na desrazão. Há um momento no classicismo – que será apagado na modernidade – em que a loucura implica-se com a liberdade, antes mesmo de ser “libertada” pelo século XIX. Momento de uma divisão essencialmente ética (como vimos), a qual de um lado recai a falha e o erro, e de outro uma “aposta” da razão, que vence ao emparelhar a própria liberdade como sua necessidade própria. Liberdade que, nesse segundo momento, será propriamente o exercício da natureza racional do homem<sup>232</sup>.

<sup>228</sup> Foucault chama atenção, aqui, a essa ‘escolha’ não ter sido explicitamente enunciada no classicismo, mas sim, ser deduzível de uma análise arqueológica, estendida até mesmo à “vontade de duvidar” cartesiana. Cf. HL, p. 141.

<sup>229</sup> HL, p. 142.

<sup>230</sup> HL, p. 142. Teriam Derrida e Foucault em seu debate considerado essa passagem, onde Descartes liga-se a todo o movimento clássico por uma opção ética, delimitada pela *vontade* de duvidar? O texto de 1972 parece sugerir que não, embora mesmo essa passagem do livro de 1961 sugira que há, já de início (e não no “ponto terminal”) essa escolha ética, do mesmo modo que a explicação da loucura (no texto de 1972) antecipa-se no movimento de suspensão do juízo (como vimos). Derrida retomará esse ponto, em sua resposta a Foucault, como uma contradição interna do livro de 1961, em linhas gerais nos seguintes termos: se Descartes assume, no capítulo 2, que a possibilidade de loucura é já *de início* excluída da Dúvida, como poderia ela se caracterizar (nesse final do capítulo 5) como uma vontade constante de duvidar, *que não pode esquecer* as ameaças das quimeras da loucura, encarnadas pelo Gênio Maligno? Como seria a loucura excluída de início, e ao mesmo tempo, permaneceria como perigo sobranceiro? Cf. Derrida (1992), p. 112. Sem ver problemas maiores nessa questão, Foucault parece responder: “No momento em que a dúvida atingia seus perigos maiores, Descartes tinha consciência de que não podia estar louco – sem que isso impedisse que reconhecesse, durante muito tempo ainda e até o mau gênio, que todos os poderes do desatino espreitavam à volta de seu pensamento. Mas enquanto filósofo, tendo por objetivo duvidar, com firme propósito, ele não podia ser “um desses insensatos”. HL, p. 341

<sup>231</sup> HL, p. 506.

<sup>232</sup> Cf. HL, p. 143-144.

Vê-se que, se há alguma implicação entre a loucura e a liberdade no século XVII, ela recai imediatamente no erro do inumano e do irrazoável. E, se há alguma expressão própria do louco, é a expressão do escândalo e da animalidade. Após toda a argumentação sobre o Internamento, sobre os parentescos da loucura e sobre suas experiências no classicismo, Foucault refere-se especificamente, a partir da questão da liberdade, aos “loucos”, sem reduzi-los a um jogo de correspondências e anacronismos<sup>233</sup>. Em relação a toda a “experiência” da desrazão, os loucos têm um papel duplo: em primeiro lugar, a loucura no Grande Enclausuramento não pode ser destituída das significações que delineamos acima; no entanto, há uma pequena distância tomada entre a loucura e a desrazão, que faz com que a loucura atravesse todo o mundo ético do Internamento. Trata-se, aqui, da distância tomada pelo escândalo, e, no limite, em relação à desrazão, da loucura como essencialmente animalidade e bestialidade.

Como delineado acima, alguns dos “elementos” responsáveis por deliberar o Internamento são a família, a Igreja ou até mesmo os vizinhos, gesto que denota que o Internamento é muito mais de âmbito ético-social do que médico-jurídico. Em jogo, Foucault encontra vários critérios: o de evitar a propagação e a “proliferação” dos maus-exemplos, o de conservar a honra das famílias, o de preservar os valores da religião, enfim, o propósito geral de evitar toda “baixeza”<sup>234</sup>. Interna-se para evitar e esconder o *escândalo*, e a libertação se dá quando esse risco se apaga. Com os loucos, no entanto, o caso é outro: “Vai-se ver o guardião mostrar os loucos como, na feira de Saint-Germain, o saltimbanco domador de macacos”<sup>235</sup>. Se os outros desatinados são escondidos para preservar a boa honra das famílias frente à ameaça do escândalo, os loucos são exibidos sob a forma do espetáculo, como animais em exposição no zoológico.

O que há, nessa pequena distância entre os loucos e os outros desrazoados, que exerce a atração do espetáculo por meio de um escândalo exaltado e público? É o inumano, o monstruoso, o animal, a bestialidade do nível mais baixo da queda do homem. A loucura, para o homem clássico, é animalidade: não a de um homem que involui para o mais primitivo e ingênuo de sua existência, mais inocente e mais animal; o que ocorre é sua abolição completa, “bestialidade da qual o homem, há muito tempo, está abolido”<sup>236</sup>.

---

<sup>233</sup> Tentar descobrir se os “loucos” do classicismo correspondem a tal ou qual espécie moderna de patologia é, como Foucault dirá adiante, uma brincadeira “de príncipes, não de historiadores” (p. 214).

<sup>234</sup> Cf. HL, p. 145-146.

<sup>235</sup> HL, p. 147.

<sup>236</sup> HL, p. 148.

É a partir desse âmbito de uma loucura com estatuto essencial de animalidade no classicismo que no século XIX Pinel encontrará correntes, algemas e barras de ferro. Se o tratamento dos loucos é “desumano”, não é devido a punições e maus tratos de uma ciência inexata; tampouco trata-se, para Foucault, de um sistema de coação punitiva. Pelo contrário – e essa é uma das diferenças essenciais que Foucault retomará em relação à modernidade – é pura e simplesmente a *contenção* de uma animalidade desenfreada, que não é a de um homem alienado de si, mas a de um homem suprimido, sem qualquer retorno à razão ou a uma suposta cura<sup>237</sup>.

A animalidade do louco dispensa qualquer tratamento médico. Em primeiro lugar, os loucos enfrentam as maiores intempéries, a ponto de não haver, ao homem clássico, risco de doença. Caso se possa falar de “cura”, não se trata da restituição a alguma natureza perdida, mas sim, reduzir o louco à sua própria animalidade. Como no “momento de glória” de um fazendeiro que tinha a “arte de curar a mania”, utilizando os loucos como bestas de carga no transporte e na agricultura, “reduzindo-os enfim à obediência com uma saraivada de golpes ao menor ato de revolta”<sup>238</sup>. Restituição à obediência, e não à autonomia. O que ocorre, no classicismo, não é o tratamento “desumano” do louco, mas, pelo contrário, o tratamento do louco desumano. Enquanto os humanistas do século XIX alardeiam o fato de terem libertado o humano alienado de si das correntes que o prendem à sua loucura, Foucault afirma o contrário: é exatamente a ignorância de uma experiência coerente da loucura, que encerra o louco numa animalidade desenfreada, que conduz ao gesto “libertador” da psiquiatria. E mais: enquanto no classicismo há uma implicação virtual entre loucura e liberdade, a naturalização da loucura na modernidade só poderá “libertar” um louco que de antemão é acorrentado a seus determinismos. “Liberta-se” o louco de uma visão errônea, para não reconhecer a coerência de uma experiência, para além do erro.

Nas linhas acima, buscou-se delinear um panorama geral da argumentação de *História da Loucura* a respeito do Internamento no Classicismo. A partir do estatuto ilusório e vazio da loucura – não mais o do diálogo, como no Renascimento –; a partir da cisão absoluta entre razão e loucura – não mais da mútua implicação e do diálogo –; e a partir do estatuto da desrazão no Internamento Clássico em todo o contexto que a circunda e que a aparenta à loucura, criou-se um *background* rico de elementos, que serão examinados adiante. Algumas perguntas, porém, permanecem, a respeito do próprio classicismo, a saber, o do estatuto de

---

<sup>237</sup> “A animalidade que assola a loucura despoja o homem do que nele pode haver de humano; mas não para entregá-lo a outros poderes, apenas para estabelecê-lo no grau zero de sua própria natureza” (HL, p. 151).

uma medicina especificamente clássica, e o das menções de Foucault a respeito da tragédia nesse período.

Sobre as práticas médicas presentes no Internamento, vimos acima que se tratam, no esquema de Foucault, de remanescências de “sedimentos anteriores”. No classicismo a medicina da loucura não está presente no Internamento, e se está, de modo muito localizado, não se trata de uma formação tipicamente clássica. Mas em relação às teorias médicas da loucura que irrompem no classicismo, o que poderia ser encontrado? Inicialmente, um novo estatuto da loucura, ao mesmo tempo paradoxal em relação às suas formas concretas, e a elas complementar: a loucura é agora envolvida, pré-alienada, numa linguagem racional. Continua sendo essencialmente vazio, erro e contra-natureza, mas que é ao conhecimento médico recoberta pelo jardim racional das espécies patológicas. “O século XVIII percebe o louco, mas deduz a loucura”<sup>239</sup>, isto é, ao mesmo tempo em que nas formas do Internamento há um afastamento da medicina e uma percepção ético-social do desrazoado, na medicina clássica a loucura é deduzida da classificação geral das doenças, e, conseqüentemente, sem a observação do louco internado. Se no confinamento clássico a loucura é internada junto às outras figuras da desrazão, sem uma individualidade precisa, na medicina clássica ela coabita o jardim das espécies naturais das doenças, fazendo parte de uma racionalidade que pertence à natureza, e que não se confunde com a futura especificidade que será buscada na noção de “doença mental”.

Há, para as taxonomias do século XVIII, uma *ordem* na loucura, que pode ser encontrada na sua distinção em relação a todas as outras doenças, que por sua vez são delimitadas sempre na comparação dos sintomas ou dos “signos positivos”<sup>240</sup> que variam de uma a outra. Ordem das doenças que repete a ordem da botânica, que por sua vez, expressa a própria ordem da razão:

a ordem dos botânicos torna-se a organizadora do mundo patológico em sua totalidade, e as doenças se distribuem segundo uma ordem e um espaço que são os da própria razão. O projeto de um jardim das espécies – tanto patológicas quanto botânicas – pertence à sabedoria da providência divina<sup>241</sup>.

Em quê consiste essa ordem? Primeiramente, em um “espaço sem profundidade”, aberto à comparação dos sintomas, e inteiramente visível, cujo conhecimento será precisamente o “inventário de tudo o que existe de mais manifesto na percepção, de mais evidente na verdade”<sup>242</sup>. Ao invés do conhecimento das causas das doenças (que são sempre,

<sup>238</sup> HL, p. 153.

<sup>239</sup> HL, p. 187.

<sup>240</sup> HL, p. 189.

<sup>241</sup> HL, p. 190-191.

<sup>242</sup> Cf. HL, p. 191-192.

negativamente, a falha e a privação), busca-se o conhecimento da história natural, que constitui a disposição das doenças a partir de seus sintomas em um quadro da mesma maneira em que se busca constituir um retrato, “como os pintores que, quando fazem um retrato, têm o cuidado de marcar até os sinais e as menores coisas naturais que se encontram no rosto da pessoa que estão pintando”<sup>243</sup>. O “retrato” dos classificadores é pintado a partir de um delineamento sistemático dos sintomas visíveis em conjuntos de características semelhantes e distintas, dispondo a partir daí um quadro geral das doenças em classes, ordens, gêneros e espécies naturais. O “quadro” do conhecimento, pintado pelo discernimento do classificador, corresponderia, assim, à própria ordem da razão, dotada de uma visibilidade plena, manifesta e evidente, que reconstitui a realidade em seus menores detalhes, num espaço essencialmente plano, tal qual as espécies da botânica<sup>244</sup>.

A loucura é, portanto, ao conhecimento médico clássico, uma *ordem* que perpassa a desordem, o não-ser, o erro. Nesse sentido, o classicismo encontra imediatamente um paradoxo: não havia sido enunciado, a partir da descrição do Internamento, uma *função* da desrazão que é essencialmente o oposto da razão, não-ser e erro? Como poderia a loucura constituir-se nessas formas discursivas numa ordem, e portanto, num ser, ao mesmo tempo em que é em suas formas perceptivas privação, animalidade, vontade errônea e abolição do ser? Para explicar esse paradoxo Foucault recorrerá novamente à distinção entre loucura e sonho no classicismo.

Inicialmente, a partir de Zacchias, e numa aparente contradição com sua própria análise do Descartes “clássico”, Foucault afirma que, no classicismo, há uma correspondência e uma analogia entre o sonho e a loucura: quando dormimos, nos primeiros momentos de nosso sono os vapores sobem à cabeça num turbilhão desordenado, porém sem provocar imagem alguma, tal como nos “furiosos e maníacos”; quando o movimento dos vapores se organiza, nascem as imagens fantásticas dos sonhos, tal qual ocorre com a “demência”; no fim do sono, os vapores se acalmam e as imagens são quase restituídas à realidade, como nos melancólicos. Resumindo, haveria uma analogia constante entre sonho e loucura, cujos vapores e imagens corresponderiam a cada tipo de estado<sup>245</sup>. Porém, se há uma relação entre

---

<sup>243</sup> HL, p. 190.

<sup>244</sup> Dentro do próprio projeto de uma medicina classificatória – da caracterização de conjuntos de doenças a partir de seus sintomas visíveis – há, porém, uma série de obstáculos, constituídos de elementos que lhe são coexistentes, e que constantemente interferem na classificação. Há elementos heterogêneos à classificação, no classicismo, que “interferem” na própria atividade classificatória. São esses elementos os de uma recorrência a uma explicação causal (não mais sintomática), o da persistência de temas classificatórios estáveis no classicismo, e a própria terapêutica clássica, apoiada na teoria dos vapores. Respectivamente, Foucault analisará essas três questões nos últimos capítulos da parte II, de História da Loucura.

<sup>245</sup> HL, p. 239.

sonho e loucura, em Zacchias, e no classicismo, tal relação não se dá como Foucault alude à tradição, ou como haverá nas formas modernas da doença mental: não é o sonho que se aparenta à loucura e retira dela seu fundamento, e sim, é a loucura que se aparenta ao sonho, mas de forma parcial, no *empréstimo* de suas imagens, e em sua *negatividade* em relação à vigília. Em sua relação com o sonho, a loucura é ao mesmo tempo imagem fantástica e noite do espírito.

Porém, há mais: a loucura não é apenas a “modalidade desperta do sonho”, mas sim, “o delírio é o sonho das pessoas acordadas”, a noite do espírito em plena luz do dia, a *persistência* da noite em plena atividade luminosa. Enquanto o sonho encerra na noite as imagens da ilusão, a loucura persiste na ilusão em pleno dia, não sendo mais ilusão, e sim, *erro*. “Haverá loucura quando às imagens, tão próximas do sonho, acrescentar-se a afirmação ou a negação constitutiva do erro”. O louco não é assim uma vítima da ilusão, mas pelo contrário, culpado por persistir no erro de seu juízo, tal como ocorre nas definições da *Enciclopédia*, e em Sauvages:

É neste sentido que a *Enciclopédia* propunha sua famosa definição da loucura: afastar-se da razão “com confiança e na firme convicção de que segue seus ditames, é a isso que, parece-me, se chama ser *louco*”.

e

“Chamamos de loucos”, dirá Sauvages, “os que estão de fato privados da razão ou que persistem em algum erro notável; é esse *erro constante* da alma que se manifesta em sua imaginação, em seus juízos e em seus desejos, que constitui a natureza desta classe<sup>246</sup>.”

A loucura, entre o sonho e o erro, é a *afirmação* do vazio da imagem onírica, e o pretense *povoamento* do vazio da imagem no próprio gesto de afirmá-la. Afastar-se da razão na confiança de seguir seus ditames, persistir em um erro constante da alma, enxergar a ilusão noturna na própria luminosidade do dia é, para o classicismo, simplesmente enunciar o nada, o não-ser, o erro. Sobrepor os conteúdos do erro em plena atividade de julgar – afirmar a noite do espírito em plena luz do dia, na linguagem de Foucault – é nada mais do que manifestar o nada a partir do não-ser (o julgamento errôneo, assim, é um não-julgamento). Precisamente no ponto dessa *manifestação* de um não-ser, a Medicina clássica encontra com o Internamento o princípio de sua coerência. A loucura é não-ser, erro, vazio, nada, negatividade, que por sua vez se manifesta em “signos, em falas, em gestos”, que podem ser ordenados pela razão na positividade dessa manifestação, no momento preciso em que a loucura deixa de ser loucura, “saindo de si mesma, aparecendo na ordem da razão, [e] tornando-se assim o contrário de si

---

<sup>246</sup> HL, p. 240 e 241.



mesma”<sup>247</sup>. Não há, aqui, *voz* ou conteúdo algum da loucura, além da redundância inútil da enunciação de seu vazio. E se há, paradoxalmente, uma ordem racional que incide sobre a desrazão, ela é sempre testemunha de uma *cisão ou de uma exterioridade radical*, a partir da racionalidade classificatória que busca ocupar, como ser, as manifestações de um não-ser (medicina), ou da razoabilidade do homem virtuoso que contempla – a salvo – o escândalo e a animalidade internada (enclausuramento). Ocorre, no classicismo, uma divisão geral (no que confere à análise foucaultiana) da desrazão, entre as formas concretas do louco internado, e as classificações gerais da medicina. Mas seu princípio de coerência é encontrado não nessa divisão, porém em outra, que - “na experiência que [o classicismo] teve da loucura”, “na ordem idêntica de sua lógica interna, aqui e ali, na ordem da especulação e na ordem da instituição” – se configura numa *cisão radical* entre razão e desrazão, na qual qualquer possibilidade de *diálogo* é abolida (ao contrário do Renascimento) e qualquer possibilidade de *voz* da loucura é esvaziada. A partir da cisão, recaem em extremos inconciliáveis uma razão luminosa, plena de poderes, de um lado, e a própria noite, de outro, sem ensinamentos secretos (a loucura não enuncia mais qualquer sentido suplementar), e sem as virtudes do espelho (como ocorria no *Grylle*, de Bosch).

O “dia” e a “noite”, e sua cisão radical, ocupam lugar central na análise foucaultiana do classicismo. Como a loucura e a obscuridade têm por contrário a razão e a claridade, é num *afastamento* da luz da verdade (e do acesso a ela) que o homem torna-se louco. A loucura é cegueira, obnubilamento, ofuscamento da razão, precisamente em sua persistência de afirmar um juízo ilusório na confiança de seguir os ditames da própria razão. Nisso, mais do que “metáforas”, as figuras do dia e da noite, da “luz” e da “obscuridade”, são o

centro da grande cosmologia que anima toda a cultura clássica. (...) O que os clássicos retêm do “mundo”, o que já pressentem da “natureza”, é uma lei extremamente abstrata, que no entanto constitui a oposição mais viva e mais concreta, a *do dia e da noite*. Não é mais a época fatal dos planetas, não é ainda a época lírica das estações; é o tempo universal, mas absolutamente dividido, da claridade e das trevas. Forma que o pensamento domina inteiramente numa ciência matemática – a física cartesiana é como uma *mathesis* da luz – mas que ao mesmo tempo traça na existência humana a grande cesura trágica (...). O círculo do dia e da noite é a lei do mundo clássico (...). Lei que exclui toda dialética e toda reconciliação; lei que, por conseguinte, instaura ao mesmo tempo a unidade sem rupturas do conhecimento e a partilha descompromissada da existência trágica; ela reina sobre um mundo sem crepúsculo, que não conhece efusão alguma, (...). Tudo deve ser ou vigília ou sonho, verdade ou noite, luz do ser ou nada da sombra.<sup>248</sup>

Ao contrário do Renascimento, em que, sob suas formas concretas, pictóricas ou literárias, a relação entre razão e desrazão permitia o diálogo ou a possibilidade de haver na loucura algum conhecimento esotérico, ensinamento ou saber, ou, ao mesmo tempo, algum

<sup>247</sup> HL, p. 243.

<sup>248</sup> HL, P. 244-245.

relacionamento das figuras da razão com as da loucura, o Classicismo, sob suas formas discursivas ou institucionais, enuncia uma divisão sem recursos, sem comunicação, entre a claridade do ser e a escuridão do não-ser. Não há possibilidade de relação alguma entre a loucura e a verdade. A conjuração cartesiana da loucura aparece nesse sentido, em sua recorrência na argumentação de *História da Loucura*, como um exemplo da cisão clássica e de suas medidas de proteção contra os descaminhos da loucura<sup>249</sup>.

Resta mencionar, além do domínio de uma “*mathesis* da luz”, a “grande cesura trágica”. Pois, se o Renascimento enuncia uma experiência trágica diretamente ligada à loucura, na Era Clássica a alternância entre o “dia” e a “noite”, e sua impossível comunicação, tornará o diálogo entre a loucura e a tragédia impossível, segundo Foucault. Isso porque a loucura e a tragédia seguem em duas direções opostas: enquanto a loucura encontra no dia o erro das figuras fantásticas e inconsistentes da noite, a personagem clássica (Foucault cita *Andrômaca* e *Fedra*, de Racine), na “partilha descompromissada” que alterna as duas figuras, “via na noite como que a verdade sombria do dia”, ou “desvendava” na noite “o dia mais profundo do ser”. Enquanto o louco é inteiramente excluído do ser, o homem trágico no classicismo “está, mais que qualquer outro, comprometido no ser e é portador de sua verdade”<sup>250</sup>. O desfecho trágico clássico, diferente dos desfechos cósmicos do Renascimento, conduz para Foucault não mais a ameaças vindas de “outro mundo”, ou quimeras que o sábio encara como que se olhando no espelho (como o sábio olhando para o *Grylle*, nas *Tentações*). O outro mundo não se insinua mais nesse, e de “modo chão”. Nas metáforas foucaultianas, a “luz” não se confunde mais com as “sombras”. Ao menos, segundo Michel Foucault, no período clássico.

Se no início desse texto foi mencionado que, em de *História da Loucura*, o postulado da doença mental como finalidade e verdade da loucura serviria para não reconhecer outros “rostos”, que teriam sido perdidos inteiramente (cf. citação da nota de rodapé nº 137), até aqui, na argumentação desse livro, pode-se enunciar pelo menos dois deles: o que ocasiona o “diálogo” renascentista, e a “experiência”, “função” ou “percepção claramente articulada” que enuncia a “cisão” e o espaço luminoso do conhecimento clássico. Isso traz uma série de conseqüências.

<sup>249</sup> “o programa cartesiano da dúvida é exatamente a grande conjuração da loucura”... (HL, p. 244). Aqui reencontramos – e reencontrearemos mais - ao mesmo tempo o lugar ambíguo que ocupa Descartes nesse livro (não é figura privilegiada, entre as outras, mas é alguma espécie de “exemplar”), e a curiosa ausência de menção, na resposta que Foucault dá a Derrida em 1972, a essas passagens.

<sup>250</sup> HL, p. 245-246. Em outro texto de 1961 (*A Loucura Só Existe em uma Sociedade*), Foucault afirma: “Entre a maneira com que Racine tenta o delírio de Orestes, no final de *Andrômaca*, e aquela com que um oficial de

Vimos acima os parentescos que a loucura estabelece, no classicismo, com os valores relativos à miséria e à ausência do trabalho, com o discurso blasfemador, com os erros morais, com o crime, com os rituais enganosos, com a superstição, com a sexualidade desviada, com a animalidade, etc.. Esses parentescos, diz Foucault, tomarão lugar “entre as estratificações da loucura”<sup>251</sup>, imprimindo marcas constitutivas à vindoura noção de “doença mental”. No espaço clássico, o louco coabita com os outros internos num princípio de coerência regido pela desrazão, ao mesmo tempo erro ético, social e racional. Mas é a partir da própria distribuição desses elementos, no espaço constituído pela desrazão, que o psicólogo encontrará (porém, sob outro “princípio de coerência”) a loucura ao lado de todas essas outras figuras, no século XIX. Não mais como figuras morais, mas como *natureza*, ligada à sexualidade<sup>252</sup>, à persistência dos rituais individuais, à incapacidade para o trabalho, à culpabilidade do erro, e assim por diante. A loucura, como alienação mental (como anormalidade, como desvio, como disfunção), e como objeto de uma análise pretensamente científica, só pode se tornar *natureza* após um primeiro momento, uma primeira alienação, que não se encontra no espaço moderno, mas na experiência moral do classicismo. Antes de objeto de conhecimento, como mencionado, era preciso a loucura ser “objeto de excomunhão”<sup>253</sup>. Assim, as análises antropologistas da loucura nunca poderiam dar conta da loucura, já que sua condição como doença mental está implicada com outra disposição onde era negativo moral e desrazão.

Da mesma forma, se no classicismo convivem duas experiências da loucura no Internamento (uma jurídica/médica, e outra social/moral), que permanecem divididas para Foucault durante cento e cinquenta anos, é igualmente a partir da possibilidade dessa disposição que, na modernidade, a loucura será ao mesmo tempo experiência jurídica e médica e social e moral. Se no classicismo há, de um lado, resquícios de “sedimentos anteriores” em que a verdadeira loucura é absolvida do crime, e os loucos possuem uma identidade, e de outro, uma experiência em que a loucura é essencialmente culpada e mesclada às outras figuras do erro, será apenas numa “mítica” junção – e de todas as ambigüidades que dela podem advir – que as ciências “psi” encontrarão seu *a priori* concreto. Junção dada, a loucura será sempre apreendida num jogo de culpa e infantilidade, de falta e

---

polícia, no século XVII, interna um louco furioso ou violento há, não unidade, certamente, mas coerência estrutural...” (1961/1999, p. 150).

<sup>251</sup> HL, p. 89.

<sup>252</sup> É graças ao vínculo entre loucura e erros morais, feitos no classicismo, que Sade poderá ser reconhecido como louco, e seus escritos poderão ser aparentados à loucura, num momento que, para Foucault, já é moderno. Cf. HL, p. 84.

<sup>253</sup> Cf. HL, p. 104-105.

confissão, de determinismo e liberdade, de inconsciência e reconhecimento da falha, e assim por diante.

Por fim, há uma terceira herança, que Foucault situa anteriormente ao classicismo, e que será igualmente “entregue” somente à loucura. Trata-se da herança da exclusão, e suas significações que envolvem o ritual simultâneo da segregação e da salvação. A loucura é a grande herdeira da exclusão da lepra, inicialmente confinada com os outros insensatos, e finalmente isolada, como figura central e exclusiva de todos os parentescos que historicamente formou.

Têm-se aqui uma primeira conclusão, a respeito das diferentes “faces” da história da loucura: ao mesmo tempo em que o historiador moderno *ignora* o classicismo, e toma-o como essencialmente ignorante, estaria a “ignorar” as próprias heranças deixadas pelas formações históricas anteriores, com a exclusão, com a correção moral, com as experiências sociais/morais/médicas/jurídicas, com - o que a partir da modernidade serão - os desvios morais, sexuais, ocupacionais. A ignorância moderna de uma forma que seria ignorante resulta, assim, numa segunda ignorância – a da própria herança -, daquilo mesmo a que a modernidade é tributária, e que, em parte, a constitui (a exclusão da loucura, seus parentescos anteriores, seus elementos pré-dispostos...). Esse é um aspecto peculiar da argumentação de *História da Loucura*, e que não estará presente nos livros seguintes de Michel Foucault. Vínhamos acompanhando, já a respeito do classicismo, a ocorrência de “sedimentos anteriores”, que fariam parte de uma formação, mas que teriam seu espaço característico em outra. O mesmo ocorre na modernidade, que “herda” a exclusão e os parentescos da loucura, e justapõe certos elementos prévios, anteriormente - no classicismo - separados. Essa “segunda ignorância” do historiador que ignora as heranças que propiciam um conhecimento futuramente objetivo das doenças mentais possui um papel adicional e serve para conduzir a argumentação a uma terceira ignorância, segundo a qual as formas científicas modernas proclamariam uma *ruptura* absoluta em relação às formas pré-científicas anteriores. Assim, o surgimento de um campo de investigação sobre as doenças mentais como objeto (enfim, diriam os historiadores) científico seria uma ruptura histórica (e uma conquista) frente aos tratamentos desumanos, às abordagens imprecisas, às terapêuticas mistificadas do passado. Mas é precisamente com a conservação – e não com a ruptura – de figuras pré-científicas (ou “míticas” diz Foucault<sup>254</sup>), que as ciências “psi” encontrarão em um momento posterior temas pretensamente científicos para atestar sua legitimidade (veremos). As análises psicologizantes

---

<sup>254</sup> Esse tema é recorrente na terceira parte de *História da Loucura*.

da loucura, a partir do século XIX, seriam muito mais tributárias de formas “pré-científicas” do que gostariam os historiadores mais entusiastas.

Todas essas “ignorâncias”, portanto, são articuladas a uma primeira, a de considerar as formações históricas passadas como essencialmente ignorantes (errôneas, imprecisas, insuficientes metodologicamente, preconceituosas, etc.). Desde o primeiro *Prefácio* de *História da Loucura*, como mencionado, é constante o cuidado do arqueólogo de “renunciar ao conforto das verdades terminais”, “nunca se deixar guiar por aquilo que sabemos sobre a loucura”, ou não permitir que “nenhum dos conceitos da psicopatologia” sirva como “princípio organizador” (Cf. citação da nota 136). Tomando esses cuidados, o arqueólogo pode descrever um princípio de “coerência”, uma “função” que não se reduz a uma mesma problemática que a da modernidade, e que a ela é essencialmente exterior, estranha, *outra*. Ao descrever o classicismo, cada ponto da argumentação denuncia duas coisas: a impossibilidade de haver no passado uma mesma problemática que conduziria a loucura às categorias de “doença mental” (por consequência, a problemas de psicologia) e, por conseguinte, a impossibilidade de que outras “experiências” sejam agrupadas sob os princípios modernos.

Se há heranças, portanto, há sobretudo diferenças, e o “recebimento” das “heranças” é feito em um novo “rosto” (moderno) da loucura que não se reduz aos antigos. Em *História da Loucura*, ao mesmo tempo em que a modernidade “herda” elementos que lhe são anteriores, não compartilha a mesma “coerência” das formas que a antecederam. Estas são essencialmente *outras*, e irredutíveis às categorias modernas. Se o “rosto” moderno da doença mental é ignorante de outras formas pelas quais a loucura foi formada, têm-se aí uma de suas características fundamentais: a de incidir na história e buscar recuperar nela tudo aquilo que lhe é estranho ou exterior. Daí a crônica das continuidades indefinidas, dos erros, das imprecisões, mas também a dos pioneiros e descobridores de um objeto que sempre existiu. Mas, como poderia ter Foucault aprendido de Canguilhem, a “doença mental” não é um cristal: não é um objeto natural à espreita de seus descobridores e lapidadores, mas, pelo contrário, possui uma história. Enuncia-se aqui, nessa série de “ignorâncias”, o primeiro aspecto do “sono” ocasionado pelo nascimento do *homo psychologicus*, em *História da Loucura*. Sono que se constitui na *ignorância* do historiador que projeta no passado os temas de seu próprio presente, tomando como verdade e essência da loucura um postulado historicamente formulado, e reconhecendo na história nada além do que seu próprio “rosto”.

Como mencionado acima, o “sono” reporta-se a uma ignorância de outros espaços históricos essencialmente estranhos à modernidade (o clássico, o renascentista), à ignorância das heranças que em parte a constituem, e à ignorância de que uma história dos progressos e

das tomadas de consciência é incapaz de apreender a diferença de outros espaços históricos. Mas há um segundo “sono” em *História da Loucura* (ligado ao primeiro), que diz respeito ao próprio modo de constituição da modernidade. Isso de dois modos: em primeiro lugar, “sono” contrário à “luminosidade” do classicismo, e em segundo lugar, “sono” em relação às próprias conseqüências do novo estatuto do conhecimento a partir do século XIX.

### **O Século XVIII e suas confusões (“ou sínteses, se preferir”)**

A descrição do século XVIII, em *História da Loucura*, tem um duplo papel: vê-se, na parte II do livro, a argumentação sobre o projeto classificatório clássico, e todos os fatores que lhe são coexistentes: a terapêutica – que não coincide com a medicina –, a estabilidade das categorias médicas, e as análises causais da loucura, formas que servem para mostrar que no classicismo era impossível o diálogo entre razão e desrazão, e, como seu corolário, a noção de doença mental. Mas, junto a esse papel, há outro, expresso por uma gradual e essencial mudança que ocorre até meados do século XIX, e que conduz à delimitação da loucura como doença mental. Essa mudança é descrita nos primeiros capítulos da parte III, culminando num curioso “passo essencial”, dado por Cabanis, Tenon e por outros reformadores, que corresponde ao mesmo tempo com o nascimento das circunstâncias atenuantes (no direito), e com o *homo psychologicus* nascente. Desse modo, o século XVIII, para Foucault, mostra uma experiência da loucura em trânsito; não pertence plenamente nem à experiência clássica da loucura, nem à moderna; e é em seu decorrer que a passagem do Internamento ao Asilo, do Desrazoado ao Doente Mental, é feita<sup>255</sup>. Vejamos, portanto, em que sentido Foucault descreve essa mudança.

Em primeiro lugar, a loucura, confundida entre as outras figuras do classicismo, começa a ser novamente reconhecida como categoria individual. Individualidade que não se configurou a partir da descoberta médica de que os loucos eram doentes mentais, mas a partir de temas *míticos, morais e sociais*. Em relação ao mito, há o do contágio da loucura, e o mito de que a loucura tinha, no fim do século XVIII, aumentado radicalmente. Quanto ao *contágio*, os Hospitais começam a ter a imagem de serem focos do mal e de sua disseminação. Cada hospital desenvolve, no meio da cidade, um ar pútrido e viciado, “que diz respeito tanto à corrupção dos costumes quanto à decomposição da carne”. O “mal” é como o ácido, que ao

---

<sup>255</sup> “O que lentamente desloca a loucura ao longo do século XVIII não é exatamente nem aquilo que permanece nem aquilo que está por vir, mas tanto uma como a outra coisa, numa experiência que se constitui num passado e projeta seu futuro. (...)”. HL, p. 385.

soltar vapores corrosivos, contamina o ambiente ao redor. Há um perigo no Internamento, que diz respeito ao foco do mal estar no centro da cidade, e não mais nos seus confins, como ocorria com a lepra. À acidez pútrida do hospital, contrapõe-se a imagem fantástica do ar puro dos campos, que traz ao mesmo tempo “saúde do corpo” e “robustez da alma”<sup>256</sup>. É a partir dessas imagens míticas do mal e de sua mítica contaminação, segundo Foucault, que toda a Desrazão internada começa a se aproximar da doença. Junto ao medo do contágio, surge também o tema de que a loucura aumentou radicalmente seu número no decorrer das épocas. Para Foucault, não se trata de um aumento efetivo do número de loucos, mas sim, das categorias – dentro mesmo do Internamento, e não na classificação médica – em que os loucos começam a ser percebidos. Nisso, um efeito duplo: a loucura começa a diversificar-se frente à própria razão, assumindo mesmo aspectos de uma racionalidade (não mais o negativo absoluto *em relação* à razão, como no classicismo); e tal diversificação da loucura coincide com sua diferenciação em relação aos outros desrazoados. Em quê consiste essa dupla diversificação? No primeiro caso, os critérios de classificação da loucura deixam de ser o ponto fixo da razão, para se vincularem a outras qualidades, como o perigo de morte e a divisão entre sentido e não-sentido, senso e não-senso. Por exemplo, os pólos do *furor* e da *imbecilidade*, que exprimem um contínuo da atividade à passividade quanto ao perigo de morte, e os da *alienação* e *insensatez*, que vão do não senso ao senso. Enquanto no classicismo a loucura era o negativo radical da razão, vazio e não-sentido, o século XVIII começa a enumerar categorias em que a loucura circula nas próprias espécies da razão que, ao invés de exterioridade e supressão do homem, passam a denotar sua própria interioridade<sup>257</sup>.

Ao invés de *supressão* radical do homem, aliada a uma animalidade desenfreada e brutal (como vimos), a loucura começa a ter o próprio aspecto do humano, mas de uma humanidade que se afasta de sua própria natureza. Esse afastamento da natureza humana é descrito a partir da nascente noção de *meio*. Noção que surge no século XVIII, é o simétrico e o inverso da animalidade clássica. Enquanto a animalidade do louco bestializado – que suporta as piores intempéries – é precisamente o negativo do homem no classicismo, no século XVIII estará ligada aos valores puros e serenos da natureza. O *afastamento* dessa natureza, caracterizado pela degenerescência do homem em suas formas civilizadas da liberdade, da religião e do progresso, que favorecerá o aumento da loucura<sup>258</sup>. Esta é signo da

---

<sup>256</sup> HL, p. 353-354.

<sup>257</sup> Cf. HL, p. 389.

<sup>258</sup> Essa primeira noção de “meio”, segundo Foucault, caracteriza-se pelas formas de uma *liberdade* que é em formas civilizadas desenfreada, uma *religião* que alia a fantasia das crenças à frouxidão dos costumes, e uma *civilização* que, pelo próprio avanço e complexidade de seu conhecimento, degrada os sentidos. Cf. HL, p. 371 e seguintes.

decadência do progresso e do envelhecimento do mundo; confere ao homem, na própria civilização e lugar onde vive, um afastamento e uma estranheza em relação a si mesmo: “à medida em que o meio constituído ao redor do homem e pelo homem se torna mais espesso e opaco, os riscos de loucura aumentam”<sup>259</sup>. O que havia de sábio, valioso e salutar no passado, é perdido em nome de um meio que conduz o homem a alienar-se de si mesmo. A loucura liga-se ao devir do homem – não mais à sua supressão -, à sua própria condição *interna* de homem – faz parte de seu processo civilizatório -, e condiz com o próprio afastamento do homem em relação a si mesmo.

No segundo caso, em relação à desrazão que era vizinha da loucura durante o classicismo, nova diferenciação: enquanto a loucura começa a relacionar-se à *interioridade* e à *natureza*, a desrazão passa a tomar dois outros caminhos: o para fora do hospital, e o denotado pela libertinagem de figuras como Sade. Segundo Foucault, o medo do contágio da loucura coexiste com uma nova divisão e uma espécie de *fascínio* pelo crime e corrupção que ocorrem nas Casas<sup>260</sup>, fascínio que é recolhido pela obra de Sade em seus elementos proibidos e transgressores. Para Foucault, trata-se de um verdadeiro retorno das figuras do fascínio que entrecortavam os quadros de Bosch, em seu aspecto fantástico, ameaçador e cósmico. Mas com uma diferença e um deslocamento essenciais: a *ameaça exterior* que existia nas formas trágicas renascentistas, desloca-se para a própria *interioridade* do coração do homem, em sua “dialética sem mediação do coração”, e na “estranha contradição dos apetites humanos”. Enquanto no século XVI o fascínio era situado na ambigüidade das figuras de outro mundo que invadiam este e de modo “chão” (como vimos), é no fascínio sadeano pelas ambigüidades do desejo e do assassínio, da crueldade e da vontade de sofrer, da soberania e da escravidão, do insulto e da humilhação, que a desrazão imprimirá seus poderes. Desrazão “não mais como figura do mundo, não mais como imagem, porém como discurso e desejo”<sup>261</sup>.

Afora essa desrazão “fascinante”, e que culmina num novo diálogo aberto e marginal com a loucura, esta passa a ser figura concreta, sensível e individual, que será destinada, após a exclusão clássica, a uma segunda exclusão, a que retira os outros correccionários de junto dos loucos. Feita essa segunda divisão, a loucura será a “herdeira” natural do Internamento.

Às antigas Casas de Correção, ocorrem críticas políticas, sociais, econômicas e morais, vindas tanto do interior quanto de seu exterior. Dentro das Casas, há um crescente protesto dos próprios internos, de serem confinados junto aos loucos. A oficina de trabalho é freqüentemente perturbada pelos gritos dos insensatos, e seus acessos de furor são perigo

---

<sup>259</sup> HL, p. 371.

<sup>260</sup> Cf. HL, p. 357-358.



constante aos internos<sup>262</sup>. Ademais, o Internamento possui prisioneiros políticos, que são expostos a condições humilhantes sendo confundidos com os outros insanos. Ser trancafiado junto aos loucos torna-se uma punição suplementar, num internamento que aos poucos torna-se a própria imagem do despotismo e da injustiça. Assim, num movimento interno, as Casas de Correção tornam-se símbolo da injustiça, não aos loucos, mas àqueles que são internados junto a eles, humilhação suplementar dentro da própria punição. Aos outros, não aos loucos.

Fora do Internamento, críticas econômicas e sociais, que denotam um novo estatuto do trabalho, da miséria e da assistência. Na argumentação sobre o classicismo, era presente um parentesco entre o trabalho, a virtude moral e uma certa razoabilidade do homem virtuoso, tendo por negativo a pobreza e a miséria. Mas a partir do século XVIII, com o capitalismo nascente, há um deslocamento em que o pobre passa a não ser pura e simplesmente o negativo do homem, mas força produtora de riquezas. “Porque trabalha e pouco consome, a classe dos necessitados permite que uma nação se enriqueça (...). A indigência torna-se elemento indispensável ao Estado”<sup>263</sup>. Numa sociedade que precisa de força de trabalho – e não da correção de vagabundos – a pobreza tem valor positivo, e o Internamento torna-se obsoleto. Muda-se, conseqüentemente, toda a assistência, que se destina não mais a um misto confuso de desrazoados do trabalho e da frouxidão dos costumes, mas puramente aos que não podem trabalhar, ou são impedidos disso: idosos, loucos e prisioneiros.

De um lado e de outro dos muros do Internamento, o antigo mundo correcional perde seu sentido. Só não perde em relação aos loucos, figuras que permanecem ligadas a ele sem contestação alguma.

Novos elementos estão agora sendo dispostos: a loucura é isolada no mundo correcional, e separada da desrazão literária de Sade; é novamente individualizada por temas míticos e sociais, e categorizada sob critérios que não mais se apóiam na racionalidade; pela noção de “meio”, e pela literatura de Sade, a loucura, de modos diferentes, começa a relacionar-se com a natureza e com a verdade interior do homem. Resumindo, todo um novo espaço da loucura começa a configurar-se no fim do século XVIII, onde ela não mais será negativo absoluto do homem, mas positividade que denota uma interioridade psicológica.

Mas ainda resta descrever como a medicina tomou posse do Internamento e, antes de sua posse, como uma objetivação da loucura foi tornada possível e, por conseguinte, toda psicologia. Para Foucault, é muito mais por uma *confusão* – que ainda não foi depurada até a atualidade, seja em termos teóricos, seja em práticos – entre figuras essencialmente estranhas,

---

<sup>261</sup> HL, p. 359.

<sup>262</sup> Cf. HL, p. 395.

do que por algum privilégio do conhecimento médico, que foi tornada possível, finalmente, a psicologização dos loucos: “Em suma, é o primeiro momento desta *confusão* [entre loucura internada/desrazoada e loucura tratada/adoentada], ou desta *síntese* (como se preferir denominá-la), que constitui a alienação mental no sentido moderno da palavra”<sup>264</sup>. Já na primeira parte do livro Foucault enuncia que precisamente na conjunção de dois elementos que eram no classicismo essencialmente estranhos (uma experiência social e moral do Internamento, de um lado, e de outro, uma experiência médica e jurídica), “de algum modo (...) [se constituirá] o *a priori* concreto de toda nossa psicopatologia com pretensões científicas”<sup>265</sup>. É apenas num curioso movimento, em que a medicina é primeiramente chamada como vigia e guardiã, para num momento segundo tomar posse do internamento, que o nascimento de uma clínica das doenças mentais poderá ser possível, com todas as suas ambigüidades constituintes. Para que o internamento seja em si mesmo um agente de cura da loucura – e que, portanto, o médico não seja um personagem meramente secundário – , é necessária uma passagem, a que faz um “espaço, que não passava de divisão social, [tornar-se] o domínio dialético onde o louco e o não-louco irão trocar suas verdades secretas”<sup>266</sup>. Feita pela jurisdição, ou por reestruturações internas ao próprio internamento, essa passagem deixa recair ambigüidades que denunciam o próprio estatuto do “homem”, na modernidade. Pois, do Internamento ao Asilo médico, há, ao mesmo tempo, uma operação de *esquecimento* dos valores sociais e morais – não médicos – da loucura, que abrem o espaço possível de sua objetividade, e o advento de uma série de compromissos – também sociais e morais – que serão posteriormente travestidos de objetividade. Se o médico toma posse do Internamento, não é por uma tomada de consciência, mas sim, por uma aproximação, por uma convergência entre duas experiências que lhe pré-existiam, e que produzem ao mesmo tempo seu lugar de ascendência sobre a doença mental, e o próprio objeto-loucura.

A passagem do internamento ao asilo – isto é, da exclusão do homem radicalmente suprimido, à exclusão do homem alienado de si mesmo – é detectável, segundo Foucault, em Tenon, Cabanis, e em toda uma série de medidas que ocorrem nas últimas décadas do século XVIII, a respeito dos critérios do Internamento e de loucura. Em jogo, o Internamento, o

---

<sup>263</sup> HL, p. 405.

<sup>264</sup> HL, p. 428, *itálicos meus*. Essa questão da *confusão*, que é ao mesmo tempo *síntese*, é importante e recorrente em *História da Loucura*. É por uma série de *confusões*, ou *sínteses*, como já começa a se delinear, que um conhecimento do homem torna-se possível. Como já mencionado (e como veremos), *sínteses* entre experiências que no classicismo eram separadas: social, moral, jurídica, médica...

<sup>265</sup> HL, p. 133.

<sup>266</sup> HL, p. 431.

louco, aquele sob o qual o louco está sob o olhar, o próprio olhar que incide sobre o louco, e as novas relações entre a loucura e o crime.

Em relação ao Internamento, a passagem se dá quando, de medida de assistência que requer, de modo secundário e exterior, um médico, passa o próprio internamento a ter em si mesmo um valor terapêutico. O internamento – como a loucura – não passa a ser medido em termos de razão ou ordem, mas sim pela liberdade. Em relação a ela, todo o projeto de Tenon ajustará seus elementos. Pois a loucura, agora, é alienação da própria liberdade do homem. Se o internamento a restringe, é formando uma “liberdade enjaulada”, “restrita e organizada”<sup>267</sup>, em que a loucura deve ser a florada em sua verdade nua. Deixar que a loucura perambule pelas casas, deixar que os loucos percorram em liberdade – sem correntes – o espaço do Internamento, é permitir que o louco ceda a seus impulsos, fazendo com que o delírio se confronte incessantemente e sem restrições com a realidade, e se apague. Quanto mais se coage o louco, mais sua imaginação divaga; porém, colocando os fantasmas diante do “silêncio insistente e pesadamente real das coisas”<sup>268</sup>, faz-se com que o erro retorne à verdade. Desse modo, o internamento, num jogo de tutela e coerção de uma liberdade limitada, que faz o louco aparentar-se ao animal doméstico e à criança, passa a possuir, em si mesmo, um valor “terapêutico”. É propiciando à loucura que aflore, nela mesma e em sua verdade, que a liberdade organizada do internamento torna-se ao mesmo tempo verdade da loucura – como liberdade alienada – e agente de sua cura – é no próprio internamento que os fantasmas da loucura, sem restrições, desvanecem. O internamento, enfim, assume um valor terapêutico.

Vê-se, nas medidas de liberdade e coerção, que a loucura passa a ser medida não mais pela razão ou pela ordem, mas pelo direito do homem livre. Há uma correspondência (cabe lembrar que, segundo Foucault, é ao mesmo tempo uma “confusão” e uma “síntese”) entre a natureza do homem, sua liberdade, e as medidas jurídicas e institucionais que dão conta de sua natureza. Em Cabanis, “a liberdade tornou-se uma natureza para o homem; aquilo que impedir legitimamente seu uso deve necessariamente ter alterado as formas naturais que ela assume no homem”<sup>269</sup>. O desaparecimento da liberdade (não mais absoluta, mas relativa às suas formas naturais) é, nesse sentido, a essência natural da loucura. É o grau de liberdade – e de loucura – que deve prescrever as medidas de restrição e de contenção dos loucos. O direito e as medidas institucionais adquirem uma pretensão especial: a de serem, assim, expressão e tradução da própria abolição da liberdade que ocorre a nível psicológico. Se a loucura aflora em sua verdade no Internamento; se ela possui um estatuto que, nas medidas de liberdade e

---

<sup>267</sup> HL, p. 431-432.

<sup>268</sup> HL, p. 433.

coerção, a situam relativamente nesse espaço interno que é o de sua verdade e o de sua cura; se a loucura, nesse espaço relativo de coação e liberdade, recebe diferentes medidas de intervenção, na busca de uma certa “exatidão no uso das liberdades e das restrições”<sup>270</sup>, esses fatores associam-se, pelo menos, a dois outros: o de que a loucura permanece desde então à mercê de um *olhar* que a delimita em sua própria verdade, e o de que a insanidade, ela mesma, nas medidas de liberdade e determinismo que a aproximam de seu retorno à razão e à liberdade (no desaparecimento de seu delírio), possui uma *temporalidade*. Há um olhar que incide sobre a loucura, medindo-a na própria verdade que expressa livre no internamento; e a própria loucura, em função desse olhar, aparece em suas medidas, em suas evoluções, em seus tempos, enfim, em suas determinações<sup>271</sup>.

A loucura, finalmente, “libera-se” para ser objeto de conhecimento. Mostrando no internamento sua verdade nua e liberta (portanto, sem interferências) a um olhar neutro que é dos “homens do serviço” e dos “oficiais da saúde”<sup>272</sup>, a loucura aparece como mensurável, determinável, comunicável. É agora um objeto calmo e positivo, pelo qual se pode conhecer o próprio homem.

Junto a essas transformações, ocorrem outras, que são para Foucault tão importantes ao surgimento de uma psicologia quanto a descoberta de qualquer de seus mais preciosos postulados, como os de uma teoria da memória (afirma Foucault). Trata-se, aqui, das transformações que ocorrem na jurisdição sobre a criminalidade e, junto a elas, as interrogações que a moral faz sobre si mesma. Vimos que no classicismo havia uma divisão entre uma experiência social/moral da loucura imersa na desrazão internada, e uma experiência médica/jurídica que não interrogava sobre o louco, mas sim, sobre a loucura (medicina classificatória), e que não culpabilizava o louco (jurisdição). Acima, o que acabou de ser descrito foi toda a transformação que aproxima a experiência social do internamento à terapêutica e à medicina, aproximando a loucura de sua objetividade e de sua possibilidade de cura. Junto a essa “síntese”, há outra, correspondente, em que as figuras da moral, da opinião pública, dos bons costumes e (doravante) da boa consciência estão se confundindo com o próprio julgamento e com as circunstâncias da pena. Nestas circunstâncias, toda falta e crime encontrarão um fundo de loucura (não mais uma vizinhança, como no classicismo), e o *conhecimento* de toda interioridade psicológica estará fundamentalmente ligado às formas do julgamento.

---

<sup>269</sup> HL, p. 435.

<sup>270</sup> HL, p. 436.

<sup>271</sup> Cf. HL, p. 438.

<sup>272</sup> HL, p. 437.

Inicialmente, a noção jurídica de “alienação” se altera com uma invasão da moral e com as significações que o homem concreto, cotidiano, “o homem de todos os dias” lhe dá. O cidadão, homem comum e privado, passa a ter função de polícia. Nele mesmo habita a universalidade das leis e dos costumes, em sua própria natureza se situa o critério de separação entre a razão e a loucura, entre o homem mesmo e aquilo que o afasta de si:

O cidadão é razão universal – e num duplo sentido: ele é verdade imediata da natureza humana e medida de toda legislação. Mas é igualmente aquele pelo qual a desrazão se separa da razão, (...) o instrumento e juiz da divisão. (...) Os princípios fundamentais da sociedade burguesa permitem a essa consciência, simultaneamente privada e universal, imperar sobre a loucura antes de toda contestação possível.<sup>273</sup>.

Toda uma série de acontecimentos, que vão desde a importância crescente dos júris populares quanto a constituição provisória de tribunais familiares, atestam essa privatização do julgamento<sup>274</sup>. E, se o julgamento parte da boa consciência que corresponde aos costumes e ao direito, é precisamente ao que é relativo – no mesmo *continuum* entre o privado e o público – ao conhecimento da má consciência, do vício e do crime que constituirá o estranhamento do homem à sua própria natureza. *Estranhamento* do homem à sua própria natureza, *conhecimento* do homem em sua própria interioridade, antes mesmo de, possivelmente, o vício tornar-se crime. Há toda uma incidência do direito sobre a interioridade do homem em relação à sua culpa, suas determinações e sua liberdade, que exigirá um conhecimento sobre tudo aquilo que lhe é mais secreto, privado, interior. Em direção à interioridade do homem – às determinações privadas, inacessíveis, que interferem em sua liberdade e que o levam ao vício e, posteriormente, ao crime –, o fim do século XVIII justapõe o direito às figuras da moral, para constituir um novo domínio: o do conhecimento psicológico<sup>275</sup>.

A importância desse conhecimento (que é ao mesmo tempo, em sua constituição, um julgamento), segundo Foucault, é nítida nos primeiros casos de crime passional com júri e sessão pública na França<sup>276</sup>. Nesses casos (Foucault cita um em especial, o da defesa de um certo Gras, que matou sua esposa adúltera num acesso em que foi dominado pela paixão), Foucault demonstra como há um deslocamento essencial em relação ao classicismo, em que a *realidade* do crime não esgota mais sua verdade em si mesma, no ato proferido, mas sim numa *verdade psicológica* que o irrealiza. Há uma dissociação entre a realidade de um ato e

<sup>273</sup> HL, p. 441-442.

<sup>274</sup> Cf. HL, p. 443.

<sup>275</sup> Curiosamente, Foucault retomará esses pontos em vários trabalhos futuros, como em *Eu, Pierre Riviere...*, *A Verdade e as Formas Jurídicas*, *Vigiar e Punir* e *Os Anormais*. Nesses textos dos anos 70, o nascimento das circunstâncias atenuantes, no direito, coincide com o nascimento do procedimento moderno do *exame*, e com o surgimento de um conhecimento propriamente psicológico.

<sup>276</sup> Cf. HL, p. 447 e seguintes.

sua verdade, que é interiorizada, psicologizada. No caso do amante traído Gras, há toda uma análise das gradações de uma paixão, que se torna paixão sem objeto, e em conseqüência, delírio e fantasia, que enfim conduz ao crime: “todo o seu apego é indiferente à verdade do objeto amado, tanto se entrega ele aos movimentos apenas de sua imaginação”<sup>277</sup>. A violência dessa paixão injustiçada, que não possui mais a correspondência de seu objeto (e torna-se, assim, delírio), leva à “fatalidade infeliz” do assassinato. O ato não é medido em seu índice objetivo, mas pelo contrário, numa verdade *interior, subjetiva, secreta*, que o faz vir à luz, e no caso, inocenta<sup>278</sup>. O que esses casos mostram de inteiramente novo na cultura ocidental, segundo Foucault, é que, no limite, a realidade de um comportamento nunca comporta sua verdade: ocorre sempre um jogo de determinação, de circunstância, de paixão/ilusão, de irresponsabilidade e de inocência, enfim, de loucura, que conduz à realidade: “A verdade de um comportamento não pode deixar de irrealizá-lo; ela tende obscuramente a propor-lhe, como forma última e não analisável daquilo que ela é em segredo, a loucura”<sup>279</sup>.

No classicismo, a realidade de um comportamento *era* sua verdade: erro moral cuja verdade era não-ser, sintoma delirante cujo fundo é a manifestação de um ser que é ao mesmo tempo um não-ser (como vimos). O limite absoluto entre a razão/ordem e a desrazão/desordem não permitia uma relativização entre a liberdade do homem e suas determinações. O que se torna evidente, com o nascimento das circunstâncias atenuantes no fim do século XVIII, é precisamente a *relativização* da responsabilidade de um ato em função de sua verdade psicológica, e, enfim, a necessidade de um conhecimento sobre o homem que dê conta daquilo que o caracteriza em si mesmo, em sua interioridade, no jogo sempre relativo de sua liberdade e de suas determinações. A desrazão, que indicava no classicismo o ponto em que o homem abole a verdade, torna-se agora, na modernidade, e sob um fundo de alienação mental, a própria verdade do homem:

Captada no coração humano, mergulhada nele, a loucura pode formular aquilo que originariamente existe de verdadeiro no homem. Começa então um lento trabalho que atualmente atingiu uma das contradições maiores de nossa vida moral: tudo aquilo que vem a ser formulado como verdade do homem passa a ser irresponsabilidade e essa inocência que sempre foi, no direito ocidental, o próprio da loucura em seu último grau.<sup>280</sup>

Isto é: no classicismo havia, como vimos, uma experiência moral do internamento que condenava as formas errôneas da desrazão, e, de outro, uma experiência jurídica que

---

<sup>277</sup> HL, p. 450.

<sup>278</sup> “Do assassino de Gras resta enfim um *gesto vazio*, executado ‘por uma mão que é a única culpada’ e, por outro lado, ‘uma fatalidade infeliz’ que se deu ‘na ausência da razão e no tormento de uma paixão irresistível’”. HL, p. 450.

<sup>279</sup> HL, p. 450.

<sup>280</sup> HL, p. 451.

individualizava e inocentava a loucura<sup>281</sup>; agora, sob os signos da interioridade e da verdade do homem, a loucura é, ao mesmo tempo, e nessa síntese entre as experiências, revestida de valores sociais, e inocentada em seu determinismo. Essa síntese traz, em si mesma, um resultado suplementar, e não menos essencial: se a loucura é ao mesmo tempo revestida de valores, e inocentada, sua própria inocência será conferida, também, em uma medida muito precisa, pelos próprios valores que a inocentam. A pena de Gras é atenuada por sua loucura. Mas o é apenas na medida em que as circunstâncias que o “levaram” ao assassinato são, ao mesmo tempo, identificadas com valores que a sociedade reconhece positivamente. Gras era casado, ciumento, “absolutamente fiel”, e obstinado em sua paixão. Tais virtudes, que resultaram em um ato brusco e momentâneo, não devem desculpar de todo o crime. Mas nem por isso Gras deve ser de todo culpado, ao contrário de outras almas “perversas”, “enlodaçadas”, cujos atos são determinados já há longo tempo, por naturezas enlameadas que são capazes do roubo e do assassinato premeditado<sup>282</sup>. Se todo ato tem a verdade de ser circunstanciado, há diferentes pesos para diferentes loucuras, e, em extensão, loucuras “boas” e loucuras “más”, loucuras reconhecidas positivamente e negativamente pela cultura que as enuncia. Enquanto o direito clássico poderia formular que “a verdadeira loucura a tudo desculpa” (como vimos), ocorre na modernidade um jogo em que a curiosidade por uma psicologia estará fundamentalmente ligada a uma valorização moral que ocasiona sua existência. Todo ato é determinado; mas nem toda conduta é valorizada positivamente e, conseqüentemente, inocentada. O *homo psychologicus*, no momento em que o ocidente lhe dá a luz, aloja-se, de imediato, no interior do jogo entre valores reconhecidos e valores exigidos, ou, em outras palavras, num jogo só tornado possível por uma valorização que perpassa a moral e a opinião pública. Nesse ponto a irrealidade de um ato em sua determinação psicológica vêm unir-se a um conhecimento que só é tornado possível a partir de um jogo essencialmente ético, entre condutas valorizadas positivamente, e seu negativo. Em vários momentos – e desde seus textos dos anos 50 -, Foucault afirma que um conhecimento positivo sobre o homem se torna possível somente a partir de um jogo em que o homem passa a medir-se a partir de sua negatividade. É pela disfunção que um conhecimento da função torna-se possível; é pelo anormal, por sua vez, que o normal pode ser conhecido. Por fim, é por uma decisão essencialmente ética que busca distanciar a “desmedida”, que o homem delinea sua

---

<sup>281</sup> De um lado, escândalo escondido (nas formas da desrazão), ou exaltado, mostrado (na loucura); de outro, uma categorização da loucura, nos “sedimentos antigos” do direito que permaneciam no classicismo, em que a verdadeira loucura “a tudo desculpa” (como vimos).

<sup>282</sup> Cf. HL, p. 452.

própria medida<sup>283</sup>. Se as formas modernas da psicologia buscam afastar-se mais e mais das “imprecisões” teóricas que de saída são essencialmente problemáticas, não conseguem destituir-se, por sua vez, das próprias questões que requeriram esse afastamento, rumo a uma pretensa objetividade. Se a cientificidade é um problema para a psicologia, é porque em primeiro lugar o espaço de sua existência não é um espaço científico, destituído de valores. É um espaço ético. O que dentro de alguns anos assumirá a faceta de “disfunção” ou “anormalidade”, é essencialmente em seu aparecimento da ordem do julgamento e da ética.

Aqui, o espaço que se abria ao classicismo, segundo Foucault, é fechado. Outro espaço, porém, acaba de ser aberto. A *loucura* encontra-se individualizada (por um longo trabalho ao mesmo tempo “mítico”, social, moral e econômico); passa a circular entre as próprias espécies da razão (há loucuras que são mais ou menos “razoáveis”, que circulam mais ou menos sentido). O *louco* é diferenciado em relação aos outros desrazoados, e a desrazão é interiorizada, tanto sob o signo de uma ambigüidade que se insere no coração (Sade), quanto numa loucura que passa a ser a psicologia de todo vício e má consciência (como nos casos de crime passional). O *internamento* torna-se, em si mesmo, terapêutico, sempre numa medida relativa de liberdade e de coação; forma um espaço em que a loucura, sem restrições físicas, manifesta sua verdade nua, que é em si mesma um conhecimento; conhecimento de uma liberdade e de uma loucura naturalizadas, cujos devires podem ser anotados pelo diário do asilo, a partir do *olhar* do médico e dos funcionários que assume uma neutralidade que em nada interfere na verdade da loucura, a não ser em sua condução para a “cura”. Na nova experiência moderna da loucura, que *sintetiza* ou *confunde* a loucura em um conjunto ao mesmo tempo *moral, social, médico e jurídico*, todo um espaço que permite uma relação do homem consigo mesmo e sua verdade nos termos de uma *ciência humana* e de uma *psicologia* se configura.

Espaço que não deixa de recolher em si mesmo uma série de ambigüidades: como poderia o homem medir-se a si mesmo ao mesmo tempo nos termos relativos de sua liberdade e de seu determinismo? Como poderia haver, a partir dessa própria naturalização da liberdade, a incidência de um olhar e um conhecimento efetivamente neutros? Como poderia, de toda forma, existir um objeto oferecido ao conhecimento, a partir de um gesto de divisão essencialmente inextricável de valores sociais e morais que ocasionaram a própria possibilidade do conhecimento? Como poderia haver um Conhecimento (no sentido forte da palavra, isento de contingência), a partir do momento em que o homem admite em si mesmo e

---

<sup>283</sup> As menções ao conhecimento do homem a partir de sua negatividade ou de suas “contradições” é recorrente desde os textos de 1957: *A Psicologia de 1850 a 1950* (1957/1999, p. 123-124); *La Recherche Scientifique et la*



nas formas de sua razão a possibilidade de loucura? Como se pode supor a existência de uma liberdade naturalizada, determinada? Há (e haverão) muitas outras ambigüidades, à medida em que as ciências humanas começam a se delinear e desenvolver. São essas ambigüidades que permitem a Foucault descrever a modernidade como uma forma essencialmente precária. Ou, como sugere de passagem, sob o aspecto de um *sono*.

**O “Sono Psicológico” do “Círculo Antropológico” (ou o retorno de um diálogo abafado).**

Os casos de Pinel, Tuke, e dos reformadores das instituições para loucos do início do século XIX, inserem-se em todo esse movimento de sínteses que é, ao mesmo tempo, de “confusões”. Acima, delineou-se na argumentação de *História da Loucura* um novo relacionamento entre a loucura, o internamento, e os olhares que incidem sobre ela; igualmente, todo um novo relacionamento entre a loucura e a verdade denuncia que a insanidade não está mais do “outro lado” (o da supressão e brutalização do homem), mas que, no limite, faz parte da própria condição de homem. Entretanto, esse novo jogo, em que a loucura por vezes circula entre as espécies da razão, ou no limite abre o espaço de um determinismo psicológico do comportamento, não denotaria sua própria existência um *perigo*, no qual a loucura aproxima-se demais da razão<sup>284</sup>, a ponto de com ela, no limite, confundir-se? Para afastar-se desse jogo – e desses novos perigos – o homem razoável do fim do século XVIII inventa novas formas de “não ser louco”<sup>285</sup>, novas medidas de proteção, novas maneiras de afastar-se dos perigos da loucura, diferentes das formas clássicas. A começar pela associação entre o internamento e a verdade da loucura, e por meio dessa relação, a incidência de um olhar que capta a loucura em sua nudez. Olhar dos homens da vigilância, olhar do médico, que atesta onde a loucura aparece, quais suas evoluções, mecanismos, etc.. Olhar que é também o do cidadão, ponto de encontro entre a natureza livre do homem e os costumes sociais, posição ao mesmo tempo jurídica e social, concreta, cotidiana, que permite manter a loucura à distância, como olhada. Pela própria condição que é oferecida à loucura – a de objeto - , ela aparece já domesticada, acalmada e serenizada, delírio que se esfacela diante da liberdade de contenções, e das medidas do tratamento doravante asilar. No olhar que incide

---

*Psychologie* (1957/1994, p. 152), DMP, p. 84; HL, p. 518.

<sup>284</sup> Tanto pelos critérios da classificação (sentido e não sentido), quanto nas formas concretas do asilo (convivência com os vigias, e não mero ‘enjaulamento’).

<sup>285</sup> HL, p. 455.

sobre ela, e por sua própria condição de objeto, a loucura, que agora faz parte do devir do homem e de sua subjetividade, é inofensiva.

Nos gestos “libertadores” de Pinel e Tuke, o que ocorre é simplesmente um desdobramento desse novo modo de “não ser louco”. À primeira vista, poder-se-ia considerar que entre o *Retiro* de Tuke e a *libertação* de Pinel haveriam dois gestos contraditórios, segundo Foucault. O *Retiro* (instituição *quaker* situada nos campos, que busca formar uma comunidade terapêutica entre loucos, vigilantes e médicos) nasce como uma forma de restabelecer um contato perdido entre o louco e a natureza. Há toda uma temática mítica no asilo *quaker*, que envolve o retorno à natureza do homem que recupera, nos campos, o que nele há de mais essencial: seus valores morais, seus vínculos familiares, as práticas do trabalho, da religião e da disciplina. No retorno à natureza que representa esse “tratamento”, poder-se-ia constituir uma espécie de “proto-cultura”, na qual as formas mais “naturais” da humanidade seriam preservadas, e assim, curariam. Nessas relações originais do homem consigo mesmo, a “liberdade” do louco é a todo momento submetida ao trabalho, ao olhar e à estima dos outros, ao reconhecimento da culpa e do erro em qualquer desvio. Já em Pinel, a libertação implica, ao contrário de Tuke, não um retorno a um ponto em que “o homem mal se destaca da natureza”<sup>286</sup>, mas a restituição de uma loucura animalizada e brutalizada à razão de um tipo social. A animalidade brutalizada, que era no classicismo contida pelas correntes, não é mais a marca dos acorrentados; passou para o lado da crueldade dos acorrentadores do antigo regime. Era o próprio encadeamento brutalizado dos loucos que não permitia à loucura sua cura. No gesto “libertador” que retira os grilhões da loucura, o cair das correntes representa o retorno da humanidade do louco, que aparece através de vínculos e tipos sociais, como no caso de um capitão e um soldado “curados” no mesmo momento da “liberdade” dada por Pinel. A “razão” curada, nesses loucos libertados, envolve essencialmente o reconhecimento de costumes e tipos sociais valorizados positivamente (como a honra e o heroísmo restituídos na “cura” de um capitão, ou a fidelidade e o sacrifício de um soldado...), sendo restabelecida como razão essencialmente social, “significada por tipos sociais cristalizados bem cedo, desde que o louco deixou de ser tratado como o Estranho, como o Animal, como figura absolutamente exterior ao homem e às relações humanas”<sup>287</sup>. Numa forma social ideal (e não “primitiva”, como em Tuke), o tratamento da loucura implica igualmente toda uma série de medidas que perpassam o silêncio, a confissão, o “reconhecimento no espelho” (o reconhecimento da loucura e a dissolução do delírio no

---

<sup>286</sup> HL, p. 475.

<sup>287</sup> HL, p. 474.

confronto da situação dos loucos com a dos outros insanos), a vergonha e um julgamento perpétuo, que incide sobre qualquer desvio<sup>288</sup>.

A contradição entre as formas sociais “ideais”, de Pinel, e o retorno à natureza, de Tuke, é desfeita, segundo Foucault, num movimento que nos dois é simultâneo: ao mesmo tempo, nas medidas de tutela e coerção asilares, a loucura é aproximada a uma humanidade diminuída, dependente dos vigilantes virtuosos do hospital. Enquanto no classicismo era animalidade brutalizada, bestializada, escândalo manifesto (como vimos), a loucura torna-se, em seu determinismo, animalidade docilizada. Frente à autoridade dos vigilantes, é infantilizada, minorizada, culpabilizada. Se pronuncia alguma “voz”, é sempre uma voz segunda dentro de um jogo heterônomo de condenação moral, “onde a submissão [é] o primeiro passo para a cura”, adquirida por uma “educação modelar”<sup>289</sup>, como complementa Bercherie.

Há mais: nesse mesmo movimento em que a loucura é minorizada, Pinel e Tuke são testemunhas de um outro, correspondente: a ascensão da figura do médico como agente centralizador das medidas sobre a loucura. O que daí em diante será o “cientista” das doenças mentais, é chamado a tomar conta do Asilo – que, como vimos, tornou-se “terapêutico” – não por avanço do conhecimento, mas por uma legitimidade que é ao mesmo tempo *moral, social e jurídica*. Curiosamente, os próprios médicos que definiram o espaço da clínica – como Pinel – defendiam essa mesma legitimidade (e não a que proviria de um conhecimento), segundo Foucault:

não é como cientista que o *homo medicus* tem autoridade no asilo, mas como sábio. Se a profissão médica é requisitada, é como garantia jurídica e moral, e não sob o título da ciência. Um homem de grandes conhecimentos, de virtude íntegra e com longa experiência do asilo poderia bem substituir o médico. Pois o trabalho médico é apenas parte de uma imensa tarefa moral (...)<sup>290</sup>

O que será nos séculos XIX e XX uma grande confusão de técnicas e teorias entre si anuladoras e contraditórias para tentar dar conta da cura das doenças mentais, é apenas um dos resultados dessa situação que desponta no início do século XIX: o “cientista” das doenças mentais é chamado ao espaço de sua futura ciência por uma disposição que não é científica, e por uma razão essencialmente moral. É como autoridade, como *Pai* e como *Juiz* – afirma

<sup>288</sup> Para curar os alienados, afirma Bercherie, em Pinel havia toda uma importância do *ambiente* do internamento e da influência de homens de virtudes físicas e morais. Nesse “ambiente”, deve-se ter, na relação com o louco, ao mesmo tempo respeito, confiança, doçura, compreensão; quando necessário, sarcasmo, encenações e castigos que ocasionem reações de medo, para que o “choque afetivo buscado” retire “o sujeito abruptamente de seu delírio” (Bercherie, 1989, p. 43)

<sup>289</sup> Bercherie (1989), p. 43.

<sup>290</sup> HL, p. 497.

Foucault<sup>291</sup> –, que o médico assume o Asilo, como síntese de compromissos jurídicos, sociais e morais que serão doravante espaço de “cientificidade”. Em *Doença Mental e Psicologia*, Foucault situa a loucura como, ao mesmo tempo, *minorizada* (por um gesto jurídico) e *culpabilizada* (por um gesto moral)<sup>292</sup>. Com ela, adiante, o médico estabelece um par indissolúvel, legalmente como Juiz e Lei, moralmente como Pai e Família.

Pinel, Tuke, e – antes deles – os reformadores do fim do século XVIII e início do século XIX encontram-se num mesmo movimento que altera em sua essência as relações anteriores entre a Razão e seus avessos. No classicismo, a desrazão é excluída de qualquer possibilidade de “voz”, ou de qualquer relação com a verdade. Seguindo a fórmula proposta por Foucault, a grande divisão que os séculos XVII e XVIII estabeleciam entre as formas do “dia” (Razão, Virtude, Verdade) e da “noite” (desrazão, erro, não-ser), impedia, por sua vez, qualquer “penumbra”, possibilidade de diálogo, ou risco de mergulhar a Razão, o Conhecimento, a Liberdade ou a ascendência à Verdade, na loucura, no determinismo, na contingência. Quando no Renascimento a loucura aparecia vivaz e dialogando com o sábio, apresentava a face de uma alteridade fascinante – porém ameaçadora. Descrevendo essa nova aproximação entre a razão e a loucura, que culmina na loucura como “doença mental”, é uma nova e singular espécie de “diálogo”, que Foucault parece conduzir a argumentação.

Como se pode entrever essa nova aproximação entre razão e desrazão, na modernidade? Primeiramente, através de uma formulação do próprio Foucault, a respeito das novas maneiras – modernas – de não mais “ser louco”. Como vimos, entre o médico (e os vigias do Asilo) e o louco, aparece uma relação nova, investida por um olhar que permanece *sujeito* sobre os devires de um *objeto*. É como cientista das doenças mentais que o médico conhecerá a loucura, conhecimento que, por ser olhar que incide sobre um objeto, por ser humanidade que incide sobre uma humanidade minorizada, diminuída, não pode ser louco. Pelo objeto-loucura, o médico formula um conhecimento sobre o próprio homem; pelo olhar e pela situação de objeto, a loucura torna-se conhecida. Nesse ponto ocorre a aproximação, entre o homem que conhece, o homem louco, e o conhecimento sobre o próprio homem, mediado pelo objeto-loucura. Através do conhecimento do homem, o homem razoável e o homem louco se comunicam (de um lado, o *homem* revestido por um olhar que conhece; de outro, o *homem* alienado), segundo Foucault, numa proximidade que diz respeito à própria verdade do Homem:

O asilo construído pelo escrúpulo de Pinel não serviu para nada e não protegeu o mundo contemporâneo contra a grande maré da loucura. Ou melhor, serviu, serviu muito bem. Se libertou o louco da

<sup>291</sup> HL, p. 498.

<sup>292</sup> DMP, p. 84 e seg.

desumanidade de suas correntes, acorrentou ao louco o homem e sua verdade. Com isso, o homem tem acesso a si mesmo como ser verdadeiro, mas esse ser verdadeiro só lhe é dado na forma da alienação.<sup>293</sup>

O louco acorrentado no classicismo era o inumano, animal brutalizado exposto ao escândalo de sua animalidade; ao desacorrentar o louco na modernidade, o humanista o “acorrenta” à própria condição de “homem”, e a um conhecimento de tipo antropológico. Em quê consiste, porém, esse novo “acorrentamento”? Segundo Foucault, num parentesco essencial estabelecido no surgimento do *homo psychologicus* como *homo natura*, ilustrado, na modernidade, pela naturalização da noção de liberdade.

Na descrição foucaultiana do classicismo, a liberdade só se implicava com a loucura num momento ao mesmo tempo virtual e crucial (como vimos): o de uma má vontade que *escolhe* – num breve momento que de imediato se apaga na desrazão – o erro, o mal, a falta. Daí todo o universo dos internos, insensatos que *se abandonam* às quimeras, ao desregramento, às leituras ávidas, à ociosidade, enfim, aos erros éticos. Foucault relacionava essa a outra escolha, que conduzia não ao erro, mas ao conhecimento: a vontade constante de despertar, caracterizada pela Dúvida e sua persistência, que, num momento primeiro na ordem das razões, excluía a loucura (“A não ser que me compare a esses insensatos...”) para ascender ao *Cogito*. Se a loucura consiste, no classicismo, no breve momento de uma escolha que se abandona ao erro, o conhecimento, por sua vez, exclui a possibilidade de loucura. A esta, não resta qualquer possibilidade de ensinamento ou de relação com a verdade. É precisamente nesse ponto que a modernidade difere do classicismo:

Essa liberdade que o fez [o louco clássico], no momento bem originário, bastante obscuro e muito dificilmente determinável da partida e da partilha, renunciar à *verdade*, impede que ele alguma vez seja prisioneiro de *sua verdade*.<sup>294</sup>

O internamento clássico, não médico e não terapêutico, não supunha qualquer medida de cura relacionada a um jogo de liberdade e contenção, tal qual acontece a partir do século XIX. Mas eis que, com o advento do Asilo dos alienados mentais, a liberdade mesma é “reclamada nos fatos”, na “vida real” e concreta dos loucos, como coisa a ser observada e mensurada, numa estrutura objetiva que envolve a conduta do interno, suas determinações e sua incapacidade. Esse novo estatuto, no entanto, não deixa de fazer recair uma série de contradições: a loucura é livre, mas restrita pelo tratamento asilar; é livre, porém encerrada em seus determinismos; é livre, mas alienada no querer do médico. Daí que a “libertação” dos loucos, segundo Foucault, não se trata propriamente de uma “liberação”, mas, mais precisamente, de uma “*objetivação do conceito de sua liberdade*”. Liberdade ambígua, pois é

---

<sup>293</sup> HL, p. 522.

<sup>294</sup> HL, p. 507.

ao mesmo tempo acuada nas coisas, nos mecanismos, num determinismo. A loucura deixou os antigos vínculos com o erro e o não-ser para ser uma análise da liberdade “em suas determinações reais: o desejo e o querer, o determinismo e a responsabilidade, o automático e o espontâneo”. O “querer” do louco que se abandonava ao erro, no classicismo, cede lugar a um querer determinado, “o menos livre da natureza”<sup>295</sup>.

“Querer” alienado que não pode deixar de dizer sobre a verdade do próprio homem. Entre o homem e o homem louco, entre a liberdade e a determinação, não há mais ruptura (como no classicismo), mas um *continuum*, cuja distância do “olhar” e da “cidadania” não consegue ocultar. O alienado mental é internado para ser “curado”; se enquanto doente é tutelado, o retorno – como ilustra o caso de Pinel – aos tipos de uma razão social é o próprio retorno à sua natureza de “ser razoável e cidadão” – como sugere Lebrun<sup>296</sup>. No limite, como vimos no nascimento das circunstâncias atenuantes, para todo ato, há uma verdade recuada na subjetividade do homem, subjetividade doravante psicológica, circunstanciada. Entre o homem e o homem louco – esse homem alienado de si que pode ser curado –, a loucura não indica mais o ponto da queda no não-ser, mas sobretudo diz respeito ao ser do homem e às determinações que o alienam de si mesmo:

A loucura não mais falará do não-ser, mas do ser do homem, no conteúdo daquilo que ele é e no esquecimento desse conteúdo. E enquanto ele era outrora o Estranho em relação ao Ser (...), ei-lo agora retido em sua própria verdade e, por isso mesmo, afastado dela. Estranho em relação a si mesmo, *Alienado*<sup>297</sup>.

Mas eis que, dizendo respeito à verdade do homem, a mesma loucura que nas medidas “terapêuticas” é calada e coagida a se confessar, começa a adquirir poderes de inquietação. Pois, se a loucura é objeto de conhecimento, implicado à própria verdade do homem, não indicaria ela também um *reconhecimento*, o de que o homem razoável e o homem louco agora estão “acorrentados”, e o de que toda a verdade do homem deve passar necessariamente por essa loucura que ao mesmo tempo pertence e não pertence à condição humana? Implicando-se novamente com a verdade, na modernidade, não se poderia supor, em certo sentido, que a loucura recupera novamente alguma voz e poderes de ensinamento? E mais, a loucura não poderia enunciar uma verdade que desse conta da própria verdade do homem<sup>298</sup>? O ato de criação que estabelece o objeto “loucura” para o conhecimento do “homem”, não estabeleceria também o próprio “homem”, ao mesmo tempo como sujeito e objeto de

<sup>295</sup> HL, p. 508, itálico do autor.

<sup>296</sup> Lebrun (1985), p. 16.

<sup>297</sup> HL, p. 509.

<sup>298</sup> “A loucura sustenta agora uma linguagem antropológica visando simultaneamente, e num equívoco donde ela retira, para o mundo moderno, seus poderes de inquietação, à verdade do homem e à perda dessa verdade e, por conseguinte, à verdade dessa verdade”. HL, p. 509.

conhecimento, ao mesmo tempo como fundamento de todo conhecimento, e como objeto mensurável em suas determinações? Como, nesse sentido, admitir, no afastamento que confere o conhecimento, a proximidade de um reconhecimento? Toda a argumentação empreendida por Foucault até aqui visou descrever a constituição de um novo relacionamento entre a Razão e a desrazão, culminando, na modernidade, com a objetivação da loucura pela noção de alienação mental, e o curioso conhecimento do homem em função de um afastamento de si mesmo por suas formas pretensamente “negativas”. Agora, porém, aparece um elemento novo: todo conhecimento sobre o homem só foi tornado historicamente possível a partir do ponto em que, entre o homem racional e o homem louco, a relação “assume as virtudes de espelho”<sup>299</sup>; toda psicologia só pôde constituir-se formando com a “doença mental” duas faces de uma mesma moeda. Sem toda essa disposição descrita por Foucault que faz da loucura objeto de conhecimento, não haveria psicologia possível. Daí a incisiva conclusão, em *Doença Mental e Psicologia*, de que ela é um “sadismo moralizador”, pois só adquire o espaço de sua existência a partir do longo processo de uma partilha ética, que dá conta de suas “condições de surgimento”<sup>300</sup>.

A conclusão de que o *homo psychologicus* nasce a partir de um “sadismo moralizador”, no livro de 1962, é uma rigorosa martelada aos nascentes conhecimentos que futuramente serão chamados de “ciências humanas”. Mas não é a única. Ao demonstrar que a psicologia e a “doença mental” nascem como duas faces de uma mesma moeda, tributária do referido “sadismo”, o procedimento arqueológico delineia um desequilíbrio fundamental na relação moderna entre a razão e a loucura, que secretamente favorece a segunda, como se pôde entrever acima: a razão domina a loucura sob as espécies de um conhecimento psicológico, que dá conta de suas formas de aparecimento reduzindo-a aos mecanismos naturais, à tutela necessária, à menoridade jurídica; mas esse domínio de longe deriva de um processo histórico - alheio à evolução de uma racionalidade – que dispõe o espaço de toda doença mental e, portanto, de toda psicologia. Daí o severo juízo do arqueólogo:

Nunca a psicologia poderá dizer a verdade sobre a loucura, já que é esta que detém a verdade da psicologia. E, contudo, uma psicologia da loucura não pode deixar de ir ao essencial, já que se dirige obscuramente para o ponto onde suas possibilidades se estabelecem; quer dizer que ela sobe sua própria corrente e encaminha-se para estas regiões onde o homem relaciona-se consigo próprio e inaugura a forma de alienação que o faz tornar-se *homo psychologicus*. Levada até sua raiz, a psicologia da loucura, seria não o domínio da doença mental e conseqüentemente a possibilidade de seu desaparecimento, mas a destruição da própria psicologia e o reaparecimento desta relação essencial, não psicológica porque não moralizável, que é a relação da razão com a desrazão<sup>301</sup>.

<sup>299</sup> HL, p. 512.

<sup>300</sup> “Toda esta psicologia não existiria sem o *sadismo moralizador* no qual a ‘filantropia’ do século XIX enclausurou-a, sob os modos hipócritas de uma ‘liberação’” (DMP, p. 84). Sobre as “condições de surgimento”, p. 71 e seg.

<sup>301</sup> DMP, p. 85-86.

Ou, em outras palavras, retomando Foucault as imagens da “luz” e da “noite”, que utilizava no classicismo, para demonstrar a cisão entre Razão e Desrazão,

É apenas na noite da loucura que a luz é possível, luz que desaparece quando se apaga a sombra que ela dissipa.<sup>302</sup>

Isto é, enquanto no classicismo a “noite” e a “luz” não se relacionavam a não ser na recusa entre uma e outra, na modernidade a “luz” e as “sombras” estão mutuamente implicadas, de modo que ocorre um desnível em que a “luz” só pode ser luz a partir da existência da “sombra” que ela dissipa. É suprimindo a “noite” clássica que o homem razoável (a “luz”) pode conhecer; suprimindo a “noite” moderna, porém, a própria “luz” é com ela suprimida.

“Luz” e “sombra”, Razão e desrazão adquirem, na modernidade, uma proximidade que diz respeito ao próprio Homem, ao mesmo tempo *sujeito* e *objeto* de todo conhecimento sobre si mesmo. Proximidade perigosa descrita pelo arqueólogo, a que torna possível, portanto, todo *conhecimento* antropológico, mas também o *reconhecimento* de que no homem Razão e Desrazão possuem as “familiaridades insidiosas” de uma “verdade comum”<sup>303</sup>. Afirmar esse reconhecimento insidioso, porém, leva à destruição da própria legitimidade das formas de conhecimento. Daí todas as medidas de proteção do conhecimento antropológico, que ocultam a possibilidade do “reconhecimento” em suas maneiras de “não ser louco”, através da distância do olhar, do conhecimento objetivo, etc.. Medidas que, na história das ciências humanas, deixam recair uma série de antinomias, que a partir do século XIX são julgadas como coextensivas à “complexidade do homem”: a doença mental é aproximada às formas do primitivo, mas ao mesmo tempo é afastamento da natureza; é um “mergulho no determinismo do corpo”, mas é doença mental, e não orgânica; ela indica a irresponsabilidade de um determinismo objetivo, mas também a responsabilidade de um ato sem sentido; enfim, sua cura se dá na interioridade de uma tomada de consciência, mas sempre submetida à exterioridade de um outro, e assim por diante<sup>304</sup>. Não bastassem essas antinomias, o próprio caráter “complexo” do “homem” dá lugar a uma multiplicidade de enfoques e conflitos teóricos que tentam abordá-lo: história x estrutura, espiritualismo x materialismo, tratamentos orgânicos x morais, liberdade x determinismo<sup>305</sup>... O que essas antinomias e conflitos teóricos manifestam? Que os problemas constitutivos de um conhecimento psicológico (compromissos

---

<sup>302</sup> HL, p. 521.

<sup>303</sup> HL, p. 512.

<sup>304</sup> Cf. HL, p. 511-512.



morais travestidos de ciência; lugar de “sábio” do médico, transformado em lugar de “cientista”; ambigüidade do homem como sujeito e objeto de conhecimento, como livre e determinado, etc.) são projetados no próprio “objeto” da psicologia, cuja pretensa complexidade seria um problema de cientificidade ou de fundação de uma verdadeira ciência “psi” (ou mesmo, para alguns, a aceitação de um ecletismo exagerado). O que a análise arqueológica parece mostrar de essencialmente novo em relação às querelas das ciências humanas é precisamente as confusões advindas dessa projeção: a “complexidade” do homem, os conflitos teóricos e a multiplicidade de disciplinas que tentam abordá-lo são um momento segundo de uma disposição primeira, que, em *História da Loucura*, é o “princípio de coerência” moderno (veremos).

Junto ao rigor das “medidas de proteção”, porém, Foucault demonstra que persistem formas de transgressão. Frente às formas do conhecimento, que calam e reduzem a loucura a coisa médica, as formas de reconhecimento, encarnadas numa “experiência lírica” da loucura, lhe conferem um vivo poder de linguagem. Não fazem mais parte do escancaramento de uma ameaça exterior e cósmica anunciada pelo pictórico, como ocorria no Renascimento; como já se pode perceber, seus poderes de “ameaça” recebem um novo estatuto. Como mencionado anteriormente, a individualização moderna da loucura como objeto de conhecimento convive com uma divisão entre loucura e desrazão: a loucura não mais coabita com as antigas formas enclausuradas da desrazão, mas passa, sob as formas do conhecimento antropológico, a ser de certo modo ela mesma o ponto para o qual os vícios e faltas morais (outras formas da desrazão clássica) convergem. Mas há Sade, o *Sobrinho*, de Diderot, e o fascínio por obras de uma série de escritores (Nerval, Holderlin, Sade, Blanchot, Artaud, Nietzsche) e pintores (Goya, Van Gogh) que restituem à loucura valor de linguagem e contestação. O quê, em linhas gerais, implica essa linguagem e esse novo poder de contestação, em *História da Loucura*? Primeiramente, um retorno da própria possibilidade da loucura “falar em primeira pessoa”. Durante o classicismo, os poderes de linguagem e ensinamento da loucura, até mesmo na tragédia (Racine), haviam sido reduzidos ao silêncio do erro, da noite, e do não-ser. Na fórmula de Foucault, ao contrário do Renascimento, o personagem trágico clássico cortava relações com a loucura ao mesmo tempo em que tinha relações com o “Ser”<sup>306</sup>. Mas a partir do século XIX, é precisamente a possibilidade do liame entre a loucura, a tragédia e o Ser, que é restituída. Nesse momento, Foucault faz várias recorrências ao Renascimento,

---

<sup>305</sup> Cf. HL, p. 514-515. Curiosamente, nos textos publicados em 1957, Foucault parte precisamente das ambigüidades do “homem”, para interrogar se não seria a própria história quem responderia por essas ambigüidades. Cf., por exemplo, *A Psicologia de 1850 a 1950* (1957/1999), p. 139.

<sup>306</sup> Cf. *Supra*, e HL, p. 245-249.

demonstrando que figuras como Sade e Goya, de certo modo, restituem – tal qual os “trágicos” renascentistas - à loucura seus poderes de ensinamento e contestação. Com uma diferença essencial, como mencionado: enquanto em Bosch o fundo sobre o qual a loucura falava era infinitamente povoado pelas quimeras que a própria loucura anunciava (como nas *Tentações*), *Los Disparates* de Goya, por exemplo, não possuem *fundo* algum: “As formas de Goya nascem do nada: são sem fundo, no duplo sentido em que só se destacam sobre a mais monótona das noites e que nada pode determinar sua origem, seu fim e sua natureza”<sup>307</sup>. O mesmo ocorre com o “fundo” do desejo, em Sade: “A loucura solitária do desejo (...) para Sade não faz mais do que jogá-lo num vazio que domina de longe a natureza, numa total ausência de proporções e de comunidade, na inexistência, sempre recomeçada, da saciedade. A noite da loucura, então, não tem limites (...)”<sup>308</sup>. Curiosa ausência de fundo que, paradoxalmente, abre um espaço sem limites, nem “saciedade”. Para Foucault, trata-se do antigo vazio da desrazão clássica que, entretanto, *transfigura-se*, para “recompôr-se num silêncio sulcado de gritos”, em que o “nada e a noite” são ampliados até “o grito e o furor”<sup>309</sup>. Os poderes de contestação dos “gritos” dos literatos e pintores citados por Foucault mostram que esse *nada* da desrazão clássica adquire, na linguagem artística moderna, não mais um vazio, mas a possibilidade de enunciar um saber e um excedente de sentido que, como ocorria no Renascimento, não se reduz ao mundo, mas, dentro do próprio homem, a uma invasão surda da alteridade no seio do próprio familiar. A linguagem do louco no Renascimento anunciava a invasão de quimeras do “outro mundo” em direção a “este”, e de modo “chão”; no Classicismo, a cisão entre a “luz” e a “noite” conferia à insanidade um vazio que era ausência de linguagem; já a linguagem louca em Sade e Goya mostra que na própria condição de “homem” há uma alteridade que lhe permanece opaca: no *Sono da Razão*, de Goya, as figuras extraordinárias não se originam do mundo, mas de um vazio sem fundo que é do homem mesmo; em Sade, o desejo é, no interior do coração, noite sem limites. Sade e Goya representam aqui o contrário do que pode oferecer uma psicologia da loucura: enquanto nesta as “opacidades” da loucura são sempre re-assimiladas no movimento da consciência (loucura curada ou restituída a tipos sociais; confissão, reconhecimento da culpa, análise pormenorizada das condutas; fundo psicológico de todo ato), a linguagem louca, sobrecodificada, excedente dos artistas não se reduz à vida, à subjetividade, à verdade psicológica da obra, mas anuncia um espaço que é ao mesmo tempo “sem fundo” e “sem

<sup>307</sup> HL, p. 524. Na tradução brasileira, “Não têm base...”; no original (edição da Gallimard, de 1972, p. 550), “elles sont sans fond...”

<sup>308</sup> HL, p. 526.

<sup>309</sup> HL, p. 523 e 524-525.

limites”. “Sem fundo”: vazio, por não anunciar segredos do mundo, mas uma sombra constitutiva no próprio homem. Sem “limites”: por abrir a possibilidade de uma linguagem autônoma e autóctone, que não se refere ao mundo ou à subjetividade do autor, que carrega no que se diz sentidos possíveis que ultrapassam o próprio dito. Em termos resumidos: enquanto as formas de conhecimento antropológico fazem da “noite” da loucura “sombra fugitiva na consciência”, pretensamente apagada quando se torna a “consciência transparente para ela própria”<sup>310</sup>, na experiência literária e pictórica a “sombra” adquire uma linguagem própria que não se subjeta no movimento de uma consciência, na remissão a um sujeito autoral, na representação das coisas do mundo, ou nos códigos estabelecidos. Daí a importância dada por Foucault ao estatuto da obra nos artistas loucos: no próprio espaço da obra (espaço de razão, de sentido, de representação) a queda na loucura indica muito mais do que a pergunta dos psicólogos (É loucura? É obra? Em que momento deixou de ser obra para ser loucura? Em que momento deixou de ser Mesmo para ser Outro?); Indica que, levando a obra até seus limites de obra, até sua aniquilação na loucura, não é a loucura que é chamada como doença mental para explicar a obra reduzindo-a às determinações da vida ou de uma subjetividade psicológica (A obra de Van Gogh não se reduz à sua loucura, não é assunto médico: “e Van Gogh sabia muito bem que sua obra e sua loucura eram incompatíveis; ele que não queria pedir ‘aos médicos a permissão para fazer quadros’”<sup>311</sup>), mas sim é a própria obra que, *profanando* a si mesma, rompe sua identidade de obra e abre-se à diferença da loucura<sup>312</sup>. Enquanto nas formas antropológicas do conhecimento a “sombra” da alteridade é esvaziada pelas medidas de proteção, e re-assimilada num princípio subjetivo, a experiência literária e pictórica faz o contrário, povoando a “sombra” com poderes de linguagem, e provocando, na profanação da obra, uma invasão da estranheza no seio do familiar.

No novo jogo “moderno” entre razão e desrazão, Foucault demonstra a ocorrência de uma nova aproximação. Nela, o homem encontra as formas da alteridade dentro de si mesmo, para ser “dissipada” – no pensamento antropológico – ou exaltada – na arte. Esse novo “diálogo” (manifesto ou abafado) entre a razão e a loucura, entrevisto pela análise arqueológica, diz respeito a um novo “princípio de coerência” diverso do clássico: enquanto a descrição dos séculos XVII e XVIII, como vimos, toma forma numa divisão geral em que de

<sup>310</sup> *Prefácio* (1961/1999), p. 147; *A Água e a loucura* (1963/1999), p. 188.

<sup>311</sup> HL, p. 529.

<sup>312</sup> “Pouco importa o dia exato do outono de 1888 em que Nietzsche se tornou definitivamente louco, e a partir do qual seus textos não mais expressam filosofia, mas sim psiquiatria: todos (...) manifestam grande parentesco com *A Origem da Tragédia*. Mas esta continuidade não deve ser pensada ao nível de um sistema, de uma temática, nem mesmo de uma existência: a loucura de Nietzsche, isto é, o *desmoronamento* de seu pensamento, é aquilo através do qual seu pensamento *se abre* sobre o mundo moderno. HL, p. 529, *itálicos meus*.”

um lado recai uma razão luminosa e plena de poderes, e de outro, as formas desrazoadas, a partir do século XIX, sob os índices de um conhecimento antropológico, há uma permanente *opacidade* do homem em relação a si mesmo, ao mesmo tempo Mesmo e Outro, sujeito e objeto, fundamento do conhecimento e objeto analisável, livre e determinado, razão e desrazão, etc. “Luz” e “sombra” mutuamente implicadas, num desbalanço essencial em que a racionalidade moderna de longe deriva seus “poderes” de um processo histórico que não é o de uma racionalidade, mas o de uma partilha ética. Demonstra-se, aqui, o segundo aspecto do “sono psicológico”: se o postulado moderno da loucura como verdade final de “doença mental” só se configura na ignorância de outros “rostos”, de coerências históricas *outras* (primeiro aspecto do “sono”), a constituição da experiência moderna da loucura só é feita numa aproximação que não pode ser reconhecida, a da alteridade como condição constitutiva da forma-homem.

Nesse capítulo, buscamos delinear qual a extensão de uma menção passageira, que se torna muito curiosa caso confrontada com questões futuras exploradas por Foucault. Como se sabe, o “sono antropológico” ocupa lugar central em *As Palavras e as Coisas*. Em *História da Loucura*, o “sono psicológico” é, nas palavras de Foucault, ao mesmo tempo um “fechar os olhos” que se opõe aos olhos abertos da “vigília sobre a desrazão”, e se admite desvestido de “velhos preconceitos”<sup>313</sup>. “Sono” contraposto à “vigília” clássica; penumbra de um “fechar os olhos” oposta ao “mundo luminoso” dos séculos XVII e XVIII, que tem como marca de sua luminosidade, a conjuração da desrazão. “Sono” que, na modernidade, implica o não reconhecimento de outras experiências irredutíveis às categorias modernas, e que protege as formas do conhecimento de uma proximidade com a loucura que não pode ser admitida. “Sono” que se projeta na História, e “sono” que oculta uma precariedade do próprio estatuto do conhecimento moderno.

Caso se considere a maneira em que Foucault opõe o livro de 1961 em relação a *As Palavras e as Coisas*, *História da Loucura* é uma “arqueologia do *outro*”. De fato, quando Foucault afirma que o livro de 1961 é a “arqueologia de um silêncio” ou de uma “alienação”, está se referindo a uma alteridade irredutível às formas modernas. Alteridade na história, “outros rostos” da loucura não capturáveis no progresso de uma razão ou na continuidade de um objeto sempre à *mercê* de seus descobridores; e alteridade na própria modernidade, como

---

<sup>313</sup> Repetimos a citação da página 160 (Cf. referência da nota nº 2, que abre esse texto): “Se se misturavam com os libertinos, profanadores, devassos e pródigos aqueles que chamaremos “doentes mentais”, não é porque se dava pouca importância à loucura, a seu determinismo próprio e a sua inocência: é porque ainda se atribuía ao desatino [*déraison*] a plenitude de seus direitos. Libertar os loucos, “liberá-los” desses compromissos não é desvestir velhos preconceitos: é fechar os olhos e abandonar num “sono psicológico” esta vigília sobre o desatino que dava seu sentido mais aguçado ao racionalismo clássico.

opacidade (entrevista pelos “trágicos”) que no limite instaura uma sombra inextirpável de todo movimento de uma subjetividade moderna.

Se é possível afirmar que a questão do “sono psicológico” em *História da Loucura* subsume-se no problema da alteridade, um leque de outras questões se abre: em que medida essa alteridade é irreduzível aos movimentos de uma dialética, ilustrada no nascimento das ciências “psi” pelas noções de “cura”, “consciência” e “subjetividade psicológica”? Em que medida Foucault situa sua argumentação do nascimento dos antropologismos nos debates intermináveis das querelas das ciências humanas? E em que medida Foucault desvia-se desses debates, instaurando a crítica de sua própria existência, com a perspectiva arqueológica? Obedecendo a essas perguntas, serão desenvolvidos os pontos do capítulo seguinte, enfocando questões abertas no presente capítulo: primeiramente, em eco às “querelas” da psicologia já enunciadas, será demonstrado como Foucault articula as instabilidades das ciências humanas com a “confusão” ou “síntese” de diversas experiências na modernidade. Em segundo lugar, dada a constituição moderna e suas incompatibilidades, ver-se-á em que medida a alteridade é reduzida nas formas do conhecimento antropológico a uma falsa diferença, a ser apaziguada e subsumida nos movimentos da cura e das tomadas de consciência. Finalmente, serão analisadas as relações entre loucura e literatura, e as implicações críticas e radicalizantes do prefácio à edição de 1961 no conjunto da argumentação de *História da Loucura*.

### CAPÍTULO III

#### O MESMO E O OUTRO

*“Não se perguntará o que os princípios são,  
mas o que eles fazem.”*  
- Gilles Deleuze -

O capítulo anterior deixou algumas direções em aberto, a respeito das duas orientações modernas sobre a loucura: de um lado, as antropologias; de outro, o “lirismo da contestação”. Os conhecimentos antropológicos, em *História da Loucura*, seriam tributários de uma formação histórica que conduziria todo conhecimento (moderno) da loucura à impossibilidade de um reconhecimento efetivo, sob o risco de uma crítica do próprio conhecimento (este que aproxima arqueologicamente a possibilidade de “homem” à possibilidade de “loucura”, e conseqüentemente a liberdade ao determinismo, a razão à natureza, e assim por diante). Preservando a questão da alteridade – é ela que esteve em jogo na argumentação sobre o “sono psicológico” –, ver-se-á nesse capítulo o desenvolvimento de alguns pontos: o *primeiro* busca, a despeito das ambigüidades enunciadas sobre as querelas das ciências humanas, evidenciar como as posições táticas das diferentes experiências da loucura em cada momento histórico incidem na constituição da figura do médico como “cientista”, e no estatuto do conhecimento moderno como justificação reflexiva de práticas e partilhas morais. O *segundo* busca mostrar, a despeito do desenvolvimento do capítulo anterior, sob que medida a questão da alteridade é subsumida, capturada, apaziguada, nos movimentos de uma consciência que é correlato às condenações do *socius*. O *terceiro* viés desenvolvido busca elucidar as questões já enunciadas sobre os artistas loucos. Finalmente, será brevemente examinada a radicalização da questão da alteridade tal como é enunciada no primeiro prefácio de *História da Loucura*.

### Os a priori da psicologia

Quando em 54 Foucault escrevia o *Prefácio* ao livro de Biswanger (como vimos), sua *démarche* estava ainda implicada com os debates correntes sobre a fundação das ciências humanas: sendo as psicologias ordinárias e a própria psicanálise tributárias de uma atitude naturalista, era necessária uma “ultrapassagem”, cuja possibilidade era apontada pela *daseinsanalyse* de Biswanger. A despeito das psicologias ditas “positivas”, que buscariam “esgotar o conceito significativo do homem no conceito redutor de *homo natura*”<sup>314</sup>, uma antropologia existencial poderia realizar a dupla tarefa de analisar o homem em sua própria especificidade<sup>315</sup> (sem reduzi-lo às determinações exteriores de uma natureza), e ao mesmo tempo oferecer uma passagem apropriada das formas concretas da existência do homem a seu fundamento ontológico. Como vimos no capítulo I, o compromisso de *ultrapassar* os psicologismos por uma reflexão de inspiração fenomenológica mostra-se, assim, implicado com o projeto de uma fundação apropriada das ciências humanas. Mas, por consequência, reporta-se também a uma série de outras questões pertencentes a esse debate. Em diversos momentos, já nos textos de 1957, Foucault (então liberto desses compromissos) chama a atenção a questões dessa ordem que, em eco, envolvem a própria tentativa de “ultrapassagem” de 54: no texto sobre *A Psicologia de 1850 a 1950*, os problemas referentes à fundação da psicologia seriam problemas de ordem teórica e metodológica que, herdados do iluminismo, apresentariam um decálogo permanente entre a promessa e o *projeto* de uma ciência objetiva do homem (que poderia dar conta da especificidade humana a partir de análises experimentais e quantitativas), e seus *resultados* (que implicavam o abandono de uma perspectiva objetivista em função da irredutibilidade do homem às perspectivas naturalistas). Tal decálogo deslocaria os “preconceitos de natureza” a uma análise da especificidade humana como produtora de sentido, que se perderia novamente numa dispersão de psicologias entre dois tempos de uma oposição: elementos x conjuntos, performances x aptidões, etc.. A “ultrapassagem” de Biswanger, consoante às duas pretensões ilustradas acima do Foucault de 1954, buscaria assim resolver as querelas da psicologia – dividida entre esses diversos jogos de oposições, “cuja distância constitui a dimensão própria da psicologia”<sup>316</sup> – fornecendo-lhe um fundamento (a “análise existencial”) e suprimindo suas contradições<sup>317</sup>.

<sup>314</sup> *Introdução a Biswanger* (1954/1999), p. 66.

<sup>315</sup> “Parece-nos valer a pena seguir, um *instante*, a marcha dessa reflexão e pesquisar com ela se (...) o homem, em suas formas de existência, não seria o único meio de alcançar o homem” (1954/1999), p. 66.

<sup>316</sup> *A Psicologia de 1850 a 1950* (1957/1999), p. 137.

<sup>317</sup> Cf. *A Psicologia de 1850 a 1950* (1957/1999), p. 138.

Em outro texto de 1957 (*La Recherche Scientifique et la Psychologie*), o debate tradicional – ao qual o Foucault de 54 é ainda tributário, e busca resolver *a là Biswanger* - que envolve as querelas da psicologia aparece em pelo menos dois outros pontos: na citação inicial de Morère<sup>318</sup>, está clara a histórica oposição da psicologia entre perspectivas ditas “naturalistas” e “humanistas”. Logo adiante, o problema da ausência de positividade da psicologia relega-se - por seus entusiastas, afirma Foucault – a um argumento de jovialidade: se a psicologia ainda não foi fundada por um princípio que recobrisse toda sua extensão, justifica-se por ser ainda uma ciência jovem; se não é ainda considerada uma ciência como as outras, isso se deveria à rigidez das instituições e disciplinas tradicionais, resistentes às “novas” técnicas psicológicas simplesmente por sua novidade<sup>319</sup>. Envolver um projeto fundacionista, nesse sentido, implicaria em resolver tanto os conflitos de tendências, quanto o problema de “juventude” da psicologia.

Porém, como visto no primeiro capítulo, algo se passa, entre o Foucault de 1954 e o de 1957, que diz respeito a uma “mudança de nível” da análise, de preocupações epistemológicas ao advento de interrogações de tipo arqueológico, entrevista já no final de *A Psicologia de 1850 a 1950*<sup>320</sup>. Enquanto a pretensa ultrapassagem de 1954, tributária das querelas epistemológicas de então, visaria ao mesmo tempo oferecer uma análise do homem em sua especificidade, suprimir as contradições teóricas e resolver enfim o problema de juventude da psicologia por um projeto fundacionista, tal projeto não tocaria no fundamental, isto é, não daria conta das contradições e ambigüidades que motivaram o deslocamento das análises psicológicas para as “significações objetivas”, ambigüidades que se descreveriam como coextensivas “à própria existência humana<sup>321</sup>”. Para o Foucault de 1957, mesmo como “ultrapassagem” da psicologia, a antropologia existencial não é capaz de responder pelos problemas que requerem sua própria existência.

O que há aqui de essencial? Precisamente que, da mesma forma como Foucault elabora uma “mudança de nível” de análise de preocupações epistemológicas a uma análise arqueológica, o problema da *fundação* das ciências humanas (incertas, contraditórias, ambíguas, ainda não formalizadas por serem “jovens”) cede lugar ao de sua *constituição*. O momento que separa as duas partes de *Doença Mental e Psicologia*, como vimos, bem ilustra o ponto dessa inflexão: as “formas de aparecimento” do fato patológico, essencialmente

<sup>318</sup> Cf. *La Recherche Scientifique et la Psychologie* (1957/1994), p. 137.

<sup>319</sup> Cf. *La Recherche Scientifique et la Psychologie* (1957/1994), p. 149 e seg.

<sup>320</sup> Cf. nota 116, acima.

<sup>321</sup> Cf. *A Psicologia de 1850 a 1950* (1957/1999), p. 138. Cf. também a citação da nota nº 74.



divergentes em função das matrizes teóricas que as capturam, cedem lugar à preocupação com as *condições históricas* do surgimento da doença mental como “objeto” de uma psicologia<sup>322</sup>.

Se o problema da fundação das ciências humanas dá lugar na arqueologia ao problema de sua constituição (que é histórica), Foucault demonstra isso lançando mão de uma nova maquinaria conceitual, como bem ilustrado no capítulo II: *História da Loucura*, como arqueologia das condições de possibilidade históricas que delimitam as ciências “psi”, é uma pesquisa que encontra nos documentos históricos “estruturas essenciais” (HL, p. 53), “princípios de coerência”, “unidades”, percepções “claramente articuladas” (p. 55), “fatos positivos”, “coerências” e “funções” de cada época “a respeito do que ela sabe sobre si mesma” (p. 83), e, enfim, “o *a priori* concreto de toda psicopatologia com pretensões científicas” (p. 133).

Vimos no capítulo passado como a constituição do “princípio de coerência” moderno, sob o aspecto de um “sono psicológico”, enseja uma série de ambigüidades e precariedades nos projetos de conhecimento antropológico. A despeito desse caráter ambíguo, vimos como é por uma série de “sínteses” ou “confusões” entre diferentes experiências que o projeto de uma “psicologia” encontra sua possibilidade, e se estabelece num espaço essencialmente ambíguo. Sem interrogar agora o “princípio de coerência”, mas dirigindo-se à disposição mesma dessas experiências (sua “constelação”, como diz Foucault), veremos mais atentamente em que sentido sua distribuição acarreta nuances argumentativas da crítica de Foucault aos antropologismos. É a distribuição dessas experiências, que na modernidade configura-se como uma justaposição, “confusão” ou “síntese” entre experiências contraditórias, que configura o que Foucault chama em *História da Loucura* de “*a priori* concreto”.

Como a noção de *a priori* concreto se articula em *História da Loucura*? E sobretudo, qual é sua função na crítica aos humanismos? Na argumentação do livro, dirige-se à configuração do espaço moderno, cuja marca é encontrada no advento dos conhecimentos antropológicos, e na tentativa de transgressão às antropologias, feita pelos literatos e pintores mencionados por Foucault. Em relação à constituição das ciências humanas como essencialmente ambíguas, a noção de *a priori* concreto implica-se na formação dessas ambigüidades ao menos sob dois aspectos: como uma *justaposição* de duas experiências anteriormente separadas (como mencionado), que dá lugar às ambigüidades constituintes do conhecimento do homem pela sua negatividade; e como um *esquecimento* que as ciências positivas instauram no momento em que revestem velhas práticas – tributárias de uma condenação moral – com novos conceitos. Nesse sentido, a noção de “*a priori* concreto”, em

---

<sup>322</sup> Cf. DMP, p. 71 e seguintes; *A Psicologia de 1850 a 1950* (1957/1999), p. 138.

*História da Loucura*, articula-se ao mesmo tempo com a pré-existência de um número de elementos determinado que no classicismo eram separados e irreduzíveis, cuja justaposição (na modernidade) resulta num projeto precário e inconciliável; e com o pretense revestimento e esquecimento dessas “confusões” com métodos e instituições (a clínica, a cura), “sujeitos” (o médico, os vigilantes do asilo, cujo olhar “neutro” capta a “verdade” da loucura) e conceitos (“doença” ou “alienação” “mental”, “natureza” e, por fim, “consciência”) que buscam, como visto no capítulo II, subsumir toda diferença ao jugo dos postulados modernos. Em termos gerais: justaposição tributária mais de um caráter “mítico” do que de uma herança “lógica”; e revestimento de antigos preconceitos e criação de uma “ciência humana” mais por demandas e justificações sociais e jurídicas do que teóricas. Em jogo, para além do caráter insatisfatório e instável dos conhecimentos antropológicos, o próprio modo de constituição da modernidade, acusado em suas formas antropológicas por Foucault como redutor da alteridade sob o jugo do Mesmo, como veremos.

1) *Os conflitos teóricos das Ciências Humanas são tributários de uma justaposição arqueológica inconciliável.* *História da Loucura* organiza-se em três partes. A primeira parte do livro é dedicada ao apagamento da “experiência trágica”, no Renascimento, e ao conteúdo social/moral envolvido no Grande Enclausuramento. O capítulo II (“A Grande Internação”) trata do “golpe de força”<sup>323</sup> cartesiano sobre a loucura, e da análise das significações econômicas e sociais do Internamento; o capítulo 3 (“O Mundo Correccional”), descreve as outras formas da desrazão que, junto à loucura, formam aos olhos modernos uma “massa indiferenciada”, que ao invés de simples incoerência, deve-se a uma “percepção claramente articulada” da desrazão; o capítulo 5 (“Os Insensatos”), a despeito dessa percepção “articulada”, descreve uma pequena e virtual distância entre a loucura e a desrazão clássicas, propriamente que a loucura atravessa todo o campo da desrazão internada devido a seu caráter de animalidade e escândalo exaltado. É a medida do escândalo, guiada por uma percepção eminentemente moral, que conduzirá o critério do Internamento, para preservar a vergonha das famílias (ocultar o escândalo), ou para escancarar a animalidade da loucura (exaltá-lo). O capítulo 4 (“Experiências da Loucura”) lança mão, ao leitor, da separação clássica entre o Internamento e a Medicina, ou entre as experiências sociais/morais do Internamento como contemporâneas e inconciliáveis em relação à medicina e ao direito. Se o Internamento é uma instituição “semi-jurídica”, nem o direito, nem a medicina, são redutíveis ao caráter concreto e moral das práticas intra-muros. Como vimos, enquanto no direito clássico “a verdadeira

loucura a tudo desculpa”, no internamento até mesmo as loucuras fingidas devem ser condenadas, por simularem o erro, e, por conseguinte, serem em si mesmas errôneas. Do mesmo modo, não cabe à analítica médica (que deduz a loucura do “jardim” racional das espécies patológicas) a observação do espaço concreto do Internamento, já que a medida concreta da desordem e do escândalo não se reduz às ordens racionais e gerais da medicina<sup>324</sup>.

Dessa separação decorre um dos elementos constitutivos do classicismo: se, como explicitado no capítulo II, a experiência clássica da loucura caracteriza uma cisão radical entre “luz” e “sombras”, entre razão e desrazão, outra de suas características deve-se à disjunção entre uma experiência social/moral, de um lado, e jurídica/médica, de outro. É essa disjunção que corresponde, na descrição foucaultiana, à separação entre a primeira e a segunda parte do livro, esta dedicada à medicina classificatória, e aos fatores coexistentes, exteriores e interferentes à classificação<sup>325</sup>. Assim, em termos gerais, a distribuição mesma dos capítulos da primeira e da segunda parte de *História da Loucura* diz respeito à descrição do classicismo como um espaço disjuntivo entre analítica médica e percepção asilar. É nesse contexto que Foucault define o “*a priori* concreto” das formas de conhecimento modernas sobre a loucura e, por decorrência, o próprio “*a priori* concreto” do classicismo:

Tudo isso é de extrema importância para o desenvolvimento ulterior da medicina do espírito. Esta, em sua forma “positiva”, é no fundo apenas a superposição de duas experiências que o Classicismo justapôs sem nunca reuni-las definitivamente: uma experiência social (...) e uma experiência jurídica (...). A psicopatologia do século XIX acredita situar-se e tomar suas medidas com referência num *homo natura* ou num homem normal considerado como dado anterior a toda experiência da doença. Na verdade, esse homem é apenas uma criação, (...) [situada] num sistema que identifique o *socius* ao sujeito de direito; e, por conseguinte, o louco não é reconhecido como tal pelo fato de a doença tê-lo afastado para as margens do normal, mas sim porque nossa cultura situou-o no ponto de encontro entre o decreto social do internamento e o conhecimento jurídico que discerne a capacidade dos sujeitos de direito. A ciência “positiva” das doenças mentais (...) [só foi possível] uma vez solidamente estabelecida essa síntese. De algum modo ela constitui o *a priori* concreto de toda a nossa psicopatologia com pretensões científicas.<sup>326</sup>

Isto é, enquanto o texto anterior sobre o “sono psicológico” visava no espaço clássico um “princípio de coerência” que desse conta do caráter disjuntivo e irreduzível das duas experiências clássicas – princípio esse que é o da cisão radical entre razão e desrazão -, o “*a priori* concreto” do classicismo é configurado pela própria disjunção, cujo projeto de justaposição, de “confusão” ou “síntese” dará lugar, em *outro* “princípio de coerência” irreduzível ao clássico, ao *a priori* concreto moderno. Tal modo de constituição (clássico) é

<sup>323</sup> HL, p. 45.

<sup>324</sup> “O que pode determinar e isolar a loucura não é tanto uma ciência médica quanto uma consciência suscetível de escândalo”. HL, p. 128.

<sup>325</sup> Cf. Capítulo II, nota de rodapé número 244.

<sup>326</sup> HL, p. 132-133.

apontado na Introdução à parte II do livro, quando Foucault descreve, após o desaparecimento da “experiência trágica do insano”, os solos clássico e moderno a partir das diversas “constelações”<sup>327</sup> existentes entre quatro consciências (“crítica”, “prática”, “enunciativa” e “analítica”<sup>328</sup>). Em função dos diferentes “agrupamentos”, que podem haver “entre esta ou aquela forma de consciência” em cada época, o classicismo retira seu “equilíbrio” de “dois domínios autônomos da loucura: de um lado, a consciência crítica e a consciência prática; do outro, as formas do conhecimento e do reconhecimento”<sup>329</sup>. Vimos já em que medida a reflexão médica (consciência analítica) clássica não se reduz às partilhas rituais (consciência prática) ou às ameaças à ordem moral (consciência crítica)<sup>330</sup>, ou em outras palavras à condenação social/moral do Internamento. Para o dizer melhor (e aqui reside o essencial), a consciência médica clássica é por demais abstrata para se justapor às partilhas éticas da prática concreta do internamento<sup>331</sup>. Se a descrição foucaultiana causa mal estar por evidenciar a ausência de uma experiência teórica que busque penetrar com insistência nas partilhas éticas, esse mal estar, segundo Foucault, é o nosso:

E durante muito tempo, aquilo a que tradicionalmente se chama “psiquiatria clássica” (...) formará conceitos que no fundo são apenas compromissos, incessantes oscilações entre dois domínios da experiência que o século XIX não conseguiu unificar: o campo *abstrato* de uma natureza *teórica* na qual é possível isolar os conceitos da teoria médica; e o espaço concreto de um internamento *artificialmente* estabelecido, onde a loucura começa a falar por si mesma.<sup>332</sup>

<sup>327</sup> “Para a consciência ocidental, a loucura surge simultaneamente em pontos múltiplos, formando uma constelação que aos poucos se desloca e transforma seu projeto, e cuja figura esconde talvez o enigma de sua verdade.” HL, p. 165.

<sup>328</sup> Cf. HL, p. 166 e seg., e Gros (1997), p. 39. Como veremos, essa terminologia não é estável. A consciência *crítica* ou *dialética* seria da ordem de uma oposição “imediatamente experimentada” (p. 166), porém reversível; mas se oferece ao embate dessa reversibilidade apenas num descomprometimento anterior da razão. A consciência *prática* é concreta, social e normativa, em que o louco é apontado por transgredir as normas da cidade e afastado numa divisão ritual. A consciência *enunciativa* é indicativa e imediata; implica uma “simples apreensão perceptiva” (p. 168), sem recorrência ao saber. A consciência *analítica*, por fim, é a mediada pela teoria e pelo conhecimento sobre a loucura. Como menciona Gros (p. 40), as diferentes “constelações” formadas por cada época são definidas por relações de domínio, privilégio e equilíbrio entre as diversas consciências.

<sup>329</sup> Cf. HL, p. 171-172.

<sup>330</sup> A terminologia empregada por Foucault para definir as quatro consciências não é precisa. Por exemplo, como definir no Internamento clássico (que cala a loucura, sem deixar-lhe recursos) a presença de uma consciência crítica ou dialética, em que a razão impõe a divisão, mas nessa imposição deixa o risco de uma reversibilidade? A resposta de Foucault consiste em dizer que, enquanto gesto de exclusão (consciência prática), o Internamento evita o perigo de uma proximidade dialética (consciência crítica): “aquilo que nela [a loucura] está próximo, demasiado próximo da razão, tudo que ameaça a esta com uma semelhança irrisória, é separado na base da violência e reduzido a rigoroso silêncio; é este perigo dialético da consciência razoável, é esta partilha salvadora que o gesto do internamento recobre”. HL, p. 172.

<sup>331</sup> Isso não é preciso. Em vários pontos, Foucault demonstra como as descrições da história natural são ‘perturbadas’ por descrições de ordem causal. Quanto mais a classificação é tematizada em temas causais ou aproxima-se da experiência concreta, mais se tinge de preconceitos morais (Cf. HL, p. 196 e seg.). Entretanto, o que é importante aqui não é evidenciar o caráter ético da racionalidade médica (de um modo geral a razão clássica é uma razão ética, a medicina é a versão discursiva da desrazão, cf. HL p. 206-207), mas o “vazio” existente entre as práticas discursivas e institucionais, e suas implicações na constituição dos conhecimentos modernos.

<sup>332</sup> HL, p. 392.

No classicismo, era impossível à analítica médica formar uma racionalidade sobre o louco concreto dos hospitais, pela distância conferida entre o louco (concreto) e a loucura (categoria abstrata deduzida da doença). Uma analítica médica, como ordem racional, não poderia recair sobre o louco concreto senão por uma *transformação*. Se a consciência analítica se aproxima das outras consciências, na modernidade, não é pela implicação de uma racionalidade geral de espécies naturais, não foram as análises racionais da medicina que penetraram por necessidade própria nas experiências sociais e morais; foram estas que, criando uma objetividade e a neutralidade de um *olhar* (por práticas jurídicas, sociais e morais), puderam propiciar a existência de uma consciência analítica doravante próxima e imersa nas outras consciências. Quando Foucault menciona que o Asilo se encontra pela ascensão do médico “em vias de ordenar-se pelas formas que fez surgir”<sup>333</sup>, está se referindo a esse movimento, o de uma partilha ética que (primeiro momento) chama o discurso científico para justificá-la, para (segundo momento) ser revestida por esse discurso como que por herança natural.

Não se trata para Foucault de divisão entre “experiência e teoria”, entre formulações teóricas ineficientes (à espera de um método cada vez mais depurado), e uma prática sempre recuada; pelo contrário, trata-se, em nível mais elementar, de um “dilaceramento na experiência” da loucura “que tivemos e que talvez tenhamos sempre”. Essa primeira incompatibilidade – tomada nesse momento no nível das aproximações dos “sedimentos” clássicos – não poderia trazer senão uma série de ajustes e retificações de método, que dizem respeito precisamente à passagem de práticas morais a práticas médicas, ou à aproximação de consciências autônomas entre si, ou à tentativa de adequação da moralidade à racionalidade: “Houve como que uma ‘analítica médica’ e uma ‘percepção asilar’ que nunca se adequaram uma à outra, e a mania classificatória dos psiquiatras do século passado indica provavelmente o incômodo sempre renovado diante dessas duas fontes de experiência psiquiátrica e da impossibilidade de conciliá-las”<sup>334</sup>. Configura-se aqui a primeira nuance crítica envolvida com a incompatibilidade que ocorre quando as noções “científicas” da psicologia moderna buscam recobrir as práticas concretas da clínica, descrita a partir da noção de “*a priori* concreto” empregada em *História da Loucura*. É nesse ponto que Foucault evoca a “tarefa ininterrupta” da modernidade de buscar justificar cientificamente suas partilhas; tarefa inexistente no classicismo pela impossibilidade da medicina clássica incidir um conhecimento

---

<sup>333</sup> HL, p. 435.

<sup>334</sup> HL, p. 392.

sobre o internamento (ou vice-versa)<sup>335</sup>. A contínua justificação de teorias que pouco se adequam às práticas, de resultados que contradizem seus projetos, de métodos de difícil imersão na realidade, de problemas de “juventude”, de conflitos teóricos entre projetos antagônicos (que buscam justificar sua própria situação conflituosa pela “complexidade” do homem, recuada a todo método), são resultado dessa incidência confusa do conhecimento sobre a loucura frente à prática concreta junto aos loucos. Incidência assentada arqueologicamente (e não numa emancipação contínua do homem, nem em problemas de fundação apropriada das ciências humanas) cujo efeito é trair as pretensões dos que advogam uma “evolução” do conhecimento sobre as doenças mentais. Não houve para Foucault uma espécie de *thelos* que conduziu o conhecimento como que por direito à penetração das espécies concretas da loucura, num abandono de abstrações desnecessárias em direção à observação na clínica; pelo contrário, se a “libertação” dos loucos envolve ao mesmo tempo o nascimento de uma “ciência”, este pretense trunfo deriva, nesse âmbito, de dois fatores: uma re-disposição da “constelação” das diversas “consciências” da loucura, entre o classicismo e a modernidade; e a abertura de um espaço social, moral e jurídico (não médico, não advindo de uma necessidade do conhecimento) que aproximou a consciência analítica das outras, tornando *conceito* o que antes era *partilha ética*<sup>336</sup>.

Aqui tudo se passa como se a modernidade persistisse no dilaceramento entre medicina e internamento que havia no classicismo. Entretanto, deve-se ter em conta que a aproximação moderna entre razão e loucura descrita no capítulo passado demonstra que é em outro nível – diverso do clássico – que as relações entre as ambigüidades dos antropologismos (sua própria constituição, tributária dessas ambigüidades) devem ser tomadas. Não se pode perder de vista que essa nova “constelação” para Foucault implica por sua vez novas “medidas de proteção” contra a alteridade, como bem visto no último capítulo a respeito das ambigüidades constitutivas do espaço histórico que dispõe uma psicologia: enquanto no classicismo o estatuto da relação razão/desrazão era o de uma cisão radical, os antropologismos modernos “evitam” o “perigo” do “acorrentamento” pela construção de uma “arquitetura de proteção”<sup>337</sup>, constituída pelas medidas asilares, o olhar (e a loucura

<sup>335</sup> “Ainda em nossos dias, na própria preocupação com que nossa boa consciência se apega a fundamentar toda tentativa de partilha numa designação científica, é possível decifrar com facilidade o mal-estar provocado por uma inadequação. Mas o que caracteriza a era clássica é que nela não se encontra nem um mal-estar, nem uma aspiração a uma unidade.” HL, p. 173.

<sup>336</sup> Gros (1997, p. 40): “(...) nessa história da loucura, se tratará menos do progresso de uma consciência cognoscente, que da configuração transformada de diversas consciências. De uma época a outra não é a apreensão reflexiva da essência da loucura que evolui (...), mas a posição tática dos modos de proteção.

<sup>337</sup> HL, p. 456.

objetivada), a minoridade jurídica e a infantilidade moral, a loucura como humanidade “diminuída”, a cidadania, etc<sup>338</sup>..

2) *O lugar e a prática do “cientista humano” são definidos por uma ascendência não científica.* Em correlação direta com cada ponto dessas medidas e da contínua justificação - doravante científica - das partilhas éticas do homem moderno, como vimos, pode-se situar o que Foucault descreve como a “apoteose” da personagem do médico<sup>339</sup>. Se por um lado a modernidade se constitui como uma “síntese” ou “confusão” entre as diversas consciências anteriormente separadas no classicismo, por outro, essa constituição mesma, conforme Foucault, implicará tanto o *recobrimento* quanto a superficial *obliteração* das outras consciências pela consciência analítica<sup>340</sup>. A esse recobrimento corresponde ao mesmo tempo a progressiva ascensão institucional do médico, e a criação de uma ciência positiva das “doenças mentais”.

Essa segunda implicação permite visualizar outras nuances críticas que permitem a Foucault descrever a constituição dos antropologismos. A começar pela coexistência entre a legitimação institucional, moral e jurídica do lugar do médico como central na organização asilar, e o avanço de um privilégio “científico” conferido a essa figura. Como vimos, o médico, inicialmente chamado como *sábio* (não como cientista) ao Asilo, passa gradativamente a *recolher em si mesmo* as funções que anteriormente implicavam as outras consciências: será ao mesmo tempo tutor jurídico, agente de “sínteses morais”, *expert* da doença mental e organizador das medidas institucionais em que médicos e vigilantes misturam-se aos loucos visando a “cura”. Mas eis que há aí um *desequilíbrio*: enquanto a figura do médico é chamada ao que doravante será sua função como “sábio”, tal função será ocupada sob a posição de “cientista”. Nas palavras de Foucault, os médicos não introduzem uma *ciência* no asilo, mas uma *personagem*, cujo conhecimento é “apenas um disfarce ou, no máximo, uma justificativa”<sup>341</sup>. Vimos já como a modernidade inaugura, através de suas instabilidades, uma contínua justificativa com estatuto científico das práticas sobre as

---

<sup>338</sup> Frederic Gros, a esse respeito, comenta que cada forma de consciência da loucura é imediatamente “consciência de não estar louco” e “limitação” de uma “loucura insustentável”. Cf. Gros (1997): “Cada época figura quatro formas de consciência de não estar louco diversamente equilibradas” (p. 38) e “O sentido da loucura, por uma época dada, deve ser interrogado através da estrutura (domínio, privilégio, equilíbrio...) que ordena essas quatro formas de consciência, sua “constelação” (p. 40).

<sup>339</sup> Cf. HL, p. 496 e seg.

<sup>340</sup> “Os séculos XIX e XX, (...), fazem incidir todo o peso de sua interrogação sobre a consciência analítica da loucura; presumiram, mesmo, que era necessário procurar aí a verdade total e final da loucura, não passando as outras formas da experiência de simples aproximações, tentativas pouco evoluídas, elementos arcaicos.” HL, p. 171.

<sup>341</sup> HL, p. 498.

partilhas éticas que envolvem os avessos da razão (questão inexistente no classicismo). Mas é na *prática* concreta asilar que a evidência dos dois lugares incumbidos ao médico (ao mesmo tempo “cientista” e “sábio”) permitirá a Foucault demonstrar em que sentido o próprio lugar do “cientista” das doenças mentais nasce com uma função essencialmente ambígua.

A começar pelo lugar de “sábio”: tanto em Pinel quanto em Tuke, segundo Foucault, há a presença do médico como figura central no retorno do alienado à sua condição de homem razoável e cidadão. Tuke designava médicos ao *Retiro*; Pinel “libertou” os loucos em Bicêtre. Entretanto, é “fora das terapêuticas modernas”, ou na *coexistência* do projeto frustrado de sua aplicação com uma competência prática que é exterior aos “métodos até então conhecidos”<sup>342</sup>, que a prática sobre os alienados receberá seu estatuto preciso. Tuke teria recrutado médicos cuja medicina não funcionou, e que seria portanto secundária em relação a valores como a “perseverança incansável” dos terapeutas; Pinel elogiava as condutas de “homens desprovidos de saber” mas possuidores de uma “virtude íntegra”, como Pussin, chefe dos vigilantes de Bicêtre<sup>343</sup>. Aqui, para Foucault, reside o ponto essencial: sobrepo-de-se a uma pretensa competência lógico-teórica (do “conhecimento”), e não sendo necessariamente requerida por ela, a prática “científica” do médico é inteiramente permeada e solicitada por valores morais. A ponto da *eficácia* do médico não ser atestada a partir dos “métodos então conhecidos”, mas de

bruscos atalhos que deixam de lado sua competência médica, [transformando-o] no operador quase mágico da cura [e fazendo-o assumir] a figura de um taumaturgo. Basta que ele olhe e fale, para que as faltas secretas apareçam, para que as presunções insensatas se esfumem e a loucura finalmente se ordene pela razão. Sua presença e sua falta são dotadas desse poder de desalienação que de repente descobre a falta e restaura a ordem da moral<sup>344</sup>.

Em outras palavras, o momento da constituição das “ciências psi”, segundo Foucault, deixa recair um segundo desbalanço essencial, em relação ao lugar e à eficácia do próprio “cientista”: o médico das doenças mentais é definido pela coexistência de um *lugar* “científico” que recebe paradoxalmente seu estatuto de uma ascendência institucional (portanto, não científica), e uma *prática* não-científica tributária do lugar moral do médico. Ou mesmo pode-se considerar que não é da objetividade constituída da ciência que o médico retira seus poderes, mas de uma espécie de positividade imediata retirada da eficácia das condutas morais<sup>345</sup>. Se o alienista cura, sua eficácia não reside numa prática científica que avançou sobre a objetividade das doenças mentais, mas de compromissos e posturas morais

<sup>342</sup> HL, p. 498.

<sup>343</sup> CF. HL, p. 497, e também Bercherie (1989), p. 33.

<sup>344</sup> HL, p. 499.



posteriormente travestidos de objetividade. Daí o juízo foucaultiano do “taumaturgo” que opera quase magicamente a cura, por uma espécie de poder moral misterioso que se exerce quando se conquista uma boa “ascendência” (e não quando se executa uma técnica de fundo científico) diante dos alienados (“O vigilante de um hospício de alienados que conseguiu ascendência sobre eles dirige e regulamenta seus comportamentos à vontade”<sup>346</sup>).

Mas eis que, conforme Foucault, o positivismo avança, as medicinas do espírito adquirem autonomia, e essas implicações iniciais que originam o próprio sentido e a existência mesma do médico no mundo asilar são “esquecidas”. Sem o suporte explicitamente moral, porém sem que se parta do horizonte do conhecimento, de modo estranho o médico, tornado cientista, continua na prática concreta recolhendo em si mesmo as mesmas “faculdades” que possuía anteriormente (sua vontade, sua “ascendência”, seus privilégios, sua postura que exerce uma longínqua influência sobre o paciente em sua “presença e sua falta”) no afrontamento com os doentes. E por elas mesmas, seu olhar e sua fala continuam operando curas, sua eficácia continua carregada com os esotéricos poderes do taumaturgo. Contudo, se a prática admitida pelos reformadores provinha de um suporte moral, de onde agora os “poderes” do médico devem retirar seu sentido, já que a justificação deve ser agora “científica”, e não moral? Para Foucault, “nada no conhecimento positivo” pode, na relação médico-alienado, justificar o jogo das “transferências de vontade” ou das “operações à distância” que envolvem a eficácia esotérica da cura<sup>347</sup>. E por uma curiosa manobra, o obscuro poder do médico - aos olhos do paciente, imbuído de um misterioso esoterismo - será envolto num redobramento pelo qual o próprio mistério reduz-se a *zero*. Nas palavras de Foucault, “essas curas sem suporte e a respeito das quais não se deve reconhecer que são *falsas* curas, tornar-se-ão curas *verdadeiras* de falsas doenças”<sup>348</sup>. Em outras palavras, e por uma curiosa conversão, se não pode ser o *conhecimento* sobre a loucura o responsável por essas anomalias, elas serão relegadas à *própria loucura*. Ocorre aí um curto-circuito no conhecimento médico onde, se a posição de taumaturgo concedia uma espécie de ascendência moral do médico sobre o paciente, o que poderia parecer *medida* mal fundada torna-se agora *contra-medida* justificada. O médico-taumaturgo que alienava torna-se por uma reviravolta o cientista desalienador. Se era aquele que exercia um poder ilusório sobre o doente, agora é o que dissipa suas ilusões. O tributo *histórico* que confere ao médico uma influência enigmática

---

<sup>345</sup> “No tempo de Pinel e Tuke, esse poder [do médico como “autoridade paterna”, “justiça imediata” e figura da “ordem social”] nada tinha de extraordinário; explicava-se e era demonstrado apenas pela eficácia das condutas morais”. HL, p. 500.

<sup>346</sup> HL, p. 489.

<sup>347</sup> HL, p. 501.

<sup>348</sup> HL, p. 501 (grifo meu).

é recoberto por uma inversão conceitual e torna-se *objetivação* das ilusões do próprio paciente. Foucault está apontando a uma espécie de “esboço” do pitiatismo de Babinski, segundo o qual é a loucura (e não mais o médico) que mantém “um conjunto de persuasão e mistificação”<sup>349</sup>, e caberia ao médico, portanto, nessa prodigiosa inversão em que não é mais operador “mágico” da cura, despersuadir e desmistificar<sup>350</sup>.

O círculo de giz da legitimidade do médico como cientista das doenças mentais é pretensamente fechado, e sua ascendência doravante sem mistérios pode agora lhe conferir um estatuto insuspeito frente a seu correlato – o doente. Para tanto, chama atenção Foucault, não é por competência *médica* que se faz isso, mas por um artifício de recobrimento de uma competência *prática*, a partir do qual o “conceito médico” da loucura toma de assalto a prática sobre os loucos. Se o médico e o doente mental se aproximam numa espécie de “par” insuspeito entrevisto pela eficácia concreta, essa eficácia só se torna “médica” por um curioso jogo de reversibilidades.

Com o advento do positivismo, os mesmos elementos, práticas e figuras permanecem no Asilo, com a diferença de que o que era deliberadamente tratamento moral torna-se o problema perpétuo da fundação de um tratamento “científico”, deixando em aberto as questões sobre a própria incidência do conhecimento sobre a prática concreta. Daí que, nas querelas dos séculos XIX e XX, a posição do cientista das doenças mentais continuamente oscilará entre a ascendência institucional e a interrogação sobre a legitimidade científica, a recusa das abstrações em detrimento à observação “clínica”, os debates entre clínica e experimentalismo, as contínuas renovações nosológicas, as justificações jurídicas, sociais ou pretensamente científicas da prática, os problemas da eficácia (entre um fundamento científico e técnicas que se apóiam apenas em receitas práticas), e assim por diante. Mas o ponto nevrálgico dessas querelas, Foucault o aponta muito bem: trata-se não da curiosidade do homem sobre um “objeto complexo” que seria ele mesmo, mas da aproximação histórica das definições médica e crítica da loucura. Estranha reversibilidade de estatutos, em que o *conceito* pretende, por uma série de justificações, assimilar-se forçosamente à *prática*. Como visto no ponto anterior, trata-se da segunda nuance de um *modus operandi* constitutivo da

---

<sup>349</sup> HL, p. 502.

<sup>350</sup> Seguindo a idéia de que isso é um “esboço” do pitiatismo, pode-se ainda retirar um pouco mais para compreender melhor essa passagem, a partir das considerações que Bercherie (1989, p. 212) faz sobre o próprio pitiatismo: se faz parte do paciente alienar-se na mistificação de algum conteúdo, cabe ao médico “evitar as sugestões involuntárias”, e empregar “contra-sugestão mais ou menos autoritária”. Ou também Gros (1997, p. 72): “Enquanto se internava o louco para aliená-lo, se dirá que se interna por que ele é alienado (...) Se apresenta como técnica de desalienação (...) um artifício positivo alienante”.

modernidade: o que busca justificar suas partilhas éticas a partir do conhecimento<sup>351</sup>. O deslocamento da interrogação sobre a loucura das outras consciências para a consciência analítica imprime, para Foucault, a “constelação” da modernidade (seu *a priori* concreto?), a partir da qual se configura sua disposição funcional ou “princípio de coerência”<sup>352</sup>.

Como vimos no capítulo anterior, entretanto, esse “*modus operandi*” implica também outras questões, a começar pelo “acorrentamento” moderno entre razão e loucura, e as medidas de proteção ou maneiras modernas de “não ser louco” que constituem o “círculo antropológico”. Na modernidade, a razão aproxima-se de seus avessos por uma insidiosa “verdade comum”. Como diz Lebrun, se o louco pode tornar-se um ser razoável, este, por sua vez, não pode fugir à condição de que também é candidato à loucura<sup>353</sup>. Para “proteger-se” e destacar-se dessa proximidade, as medidas de proteção descritas por Foucault culminam na “apoteose” do médico, que doravante sela o círculo dos privilégios da razão sobre a loucura. Deve haver, pelas medidas do conhecimento, um desbalanço entre razão e loucura, entre o *homem* razoável e o *homem* louco, entre o homem e as opacidades que o próprio homem encontra dentro de si para que possa aceder à sua verdade, de ser livre, normal, razoável e cidadão<sup>354</sup>. E esse desbalanço é constituído pelo estatuto daquilo que é o correlato de todas essas medidas: a loucura objetivada, tornada *alienação* e afastamento do homem em relação a si mesmo.

### **A captura do Outro (ou os “compromissos tagarelas da dialética”).**

Quando Tuke se referia aos enfermos, diz Foucault, preferia o termo francês *aliené* ao *insane* inglês: “*aliené*, porque comporta uma idéia mais justa desse gênero de desordem do que os termos que implicam, num grau qualquer, a abolição da faculdade de pensar”<sup>355</sup>. No alienado, a faculdade de pensar não está abolida, e justamente esse princípio servirá para o

<sup>351</sup> Caso seja permitida uma aproximação dessas idéias com a de um texto anterior (*La Recherche Scientifique et la Psychologie*), é “do ponto de vista da perversão que uma psicologia do amor é possível sem que seja uma ética” (1957/1994, p. 152), ou em outras palavras, é justificando cientificamente as partilhas éticas do homem moderno que a reflexão sobre as doenças mentais não é uma ética. Não lembraria isso diretamente a consideração de Canguilhem (1956/1975, p. 366) de que a psicologia é uma espécie de aplicação etológica sem crítica?

<sup>352</sup> Essa questão é deveras problemática (basta ver o esforço dos comentadores para tentar extrair do livro uma terminologia precisa, ou mesmo de articulá-la com a situação do abandono do primeiro *Prefácio*), e talvez a dispersa terminologia “arqueológica” empregada em *História da Loucura* mereça um trabalho específico sobre esse assunto.

<sup>353</sup> “Desde que os loucos são tidos por seres racionais em potência, o ser racional é considerado como um candidato à loucura” (1985, p. 17).

<sup>354</sup> Pois, como argumentamos no capítulo anterior, a afirmação das formas de reconhecimento destrói a legitimidade do conhecimento.

homem louco ser curado, restituído a si mesmo: “Pois esses insensatos raciocinam e respeitam o princípio de contradição. Quem se toma por Napoleão nega ser Luís XIV. Aquele que pensa ter um corpo de vidro evita esbarrar em objetos duros...”<sup>356</sup>. Quando Foucault refere-se aos tratamentos morais da loucura, num texto posterior, menciona: o louco é “curado” quando sua consciência torna-se transparente para si própria<sup>357</sup>. Há uma distância no próprio homem louco entre sua consciência e os conteúdos “opacos” que devem ser tornados “transparentes”, restituídos nela mesma. No primeiro prefácio à *História da Loucura*, a grande mudança de estatuto da loucura do classicismo à modernidade – como vimos – faz-se precisamente quando ela deixa de ser “a noite” para tornar-se “sombra fugidia da própria consciência”<sup>358</sup>. A loucura é “opacidade”, “sombra fugidia”, localizada, que se impõe sobre a totalidade do homem, sem abolir sua faculdade de pensar, de reordenar as opacidades, de dissipar as sombras de sua consciência. É a imprecisão da criança a comandar, do tutelado a emancipar, do determinismo a libertar. Entre o homem, suas determinações, e si mesmo (entre o homem, sua loucura, e sua verdade), há um jogo ininterrupto, a ser sempre retomado pelos movimentos da consciência. Pode-se deduzir enfim, conforme os ensinamentos dos reformadores, um princípio subjetivo que subsume toda *diferença*, tornando-a *particularidade* a ser totalizada, sistematizada no interior da própria razão.

É nesse sentido, diz Foucault, que o Hegel do parágrafo 408 da *Enciclopédia das Ciências Filosóficas* extrai conceitualmente toda a lição dos reformadores do Asilo. “Hegel leu Pinel e o levou a sério”, afirma Pelbart, pois tanto para Hegel quanto para os reformadores, “a loucura não é o Outro da Razão, mas seu momento. Não seu pólo de alteridade, mas uma de suas figuras privilegiadas”<sup>359</sup>. Não mais o negativo *da* razão, a loucura é indexada *na* própria razão:

O verdadeiro tratamento psíquico apega-se à concepção de que a loucura não é uma perda abstrata da razão, nem do lado da inteligência, nem do lado da vontade e de sua responsabilidade, mas um simples desarranjo do espírito, uma contradição na razão que ainda existe, assim como a doença física não é uma perda abstrata, isto é, completa, da saúde (de fato, isso seria a morte), mas uma contradição dentro desta. Esse tratamento humano, isto é, tão benevolente quanto razoável da loucura... pressupõe que o doente é razoável e encontra aí um sólido ponto para abordá-lo desse lado.<sup>360</sup>

O vazio de uma alteridade radical que suprime o homem (como vimos na análise do classicismo) cede portanto lugar à “contradição na razão que ainda existe”. O que está em jogo na descrição foucaultiana é que o rigor extraído por Hegel das experiências asilares

<sup>355</sup> É uma citação de Tuke, HL, p. 469.

<sup>356</sup> Lebrun (1985), p. 15.

<sup>357</sup> Cf. *A Água e a Loucura* (1963/1999), p. 188.

<sup>358</sup> *Prefácio (Folie et Dérailson)* (1961/1999), p. 146-147.

<sup>359</sup> Pelbart (1989), p. 46.

<sup>360</sup> HL, p. 476 (citação de Hegel).

indica precisamente o núcleo do antropologismo moderno, em oposição ao afastamento da desrazão clássica: o conflito interior do homem em que se colocam sua consciência auto-determinada, a superação de suas determinações, e a ascendência à sua verdade (entre o homem, o homem louco e sua verdade), opõe-se à exterioridade clássica entre o “dia” e a “noite”, a “verdade” e o “erro”, o “ser” e o “não-ser”. No imbricamento (não afastamento radical) moderno entre “luz” e “sombas”, nas palavras de Foucault, uma “estrutura antropológica de três termos” substitui a “estrutura binária da desrazão clássica”, ou mesmo a “separação linear” do Internamento cede lugar às dialéticas sempre relativas da cura e das medidas asilares<sup>361</sup>.

O “homem”, portanto, constitui-se numa estrutura ternária na qual entre si mesmo, suas determinações internas, e sua verdade, há um movimento contínuo que no louco conduz à promessa da cura. Mas para que isso ocorra, deve haver uma *hierarquia* entre os termos. No combate entre a “luz” e as “opacidades” constituintes do homem, é a luz que deve prevalecer. Nesse sentido, entre os termos da “contradição na razão que ainda existe”, o embate se faz entre o *universal* de uma consciência sistematizada, e o *particular* de uma determinação localizada ainda não subsumida ao sistema (uma “idéia fixa”, não pertencente à fluidez da consciência, escreve Hegel<sup>362</sup>). O movimento do conflito do louco em direção à sua cura, pela “razão que ainda existe”, indica o próprio movimento da autonomização do homem, como descreve Pelbart o elogio hegeliano a Pinel<sup>363</sup>: (1) É condição do sujeito haver um sistema consciente que subsume e organiza em sua totalidade todo conteúdo particular (sensação, representação, apetite, etc.); (2) a loucura sobrevém quando um particular foge à subordinação, e forma um “corpo estranho” que ganha autonomia e concorre com o todo sistematizado. Que particularidade é essa? São paixões e imaginações “terrenas” e “naturais” (esperanças, orgulho, amor, ódio) que se opõem à idealidade da consciência. (3) Com a ascensão da determinação particular, a consciência objetiva do louco concorre com a particularidade subjetiva, *simultaneamente*: os alienados sabem que são loucos e que estão num manicômio; *ao mesmo tempo*, têm alucinações e sonham acordados, como se houvessem duas personalidades no mesmo sujeito. (4) Mas se a loucura é contradição entre duas totalidades que co-existem, essa situação paradoxal pode ser superada a partir da distância entre a imaginação (que permite a “idéia fixa” do louco) e sua consciência autônoma. Há uma hierarquia ascendente entre a “realidade bruta e imediata”, a “subjetividade imaginária” e a consciência, pela qual a consciência pode utilizar a imaginação forjando “representações as

---

<sup>361</sup> HL, p. 515 e 470.

<sup>362</sup> Hegel (1995), p. 166.

mais vazias”. (5) Haverá cura, portanto, quando o sujeito conseguir superar esse conflito, anexando a significação particular ou a idéia fixa no sistema consciente. Na descrição de Pelbart sobre Hegel, o conflito do homem louco com sua loucura indica não apenas o drama de um acidente individual, mas também o caráter geral de todo homem: para aceder à autonomia e auto-determinação da “pura reflexividade”, o homem continuamente supera as determinações de seu estado imediato, de suas particularidades, de seus “conteúdos substanciais”. Nesse sentido, analisa Pelbart, a loucura é para Hegel condição virtual de toda humanidade, em seu movimento de superar as determinações.

Mas vê-se que, em relação ao homem em geral, o homem incapaz de subsumir suas determinações é aquele que se afasta de si mesmo, tornando-se demente. Para isso existe o médico, e nisso consiste o trunfo de Pinel, diz Hegel: o médico apóia-se na razão do louco do mesmo modo como, nas doenças do corpo, a cura apóia-se na vitalidade<sup>364</sup>. Tanto melhor será o médico quanto maior “poder” (a palavra é de Hegel) exercer sobre a particularidade do doente, apoiando-se nos resquícios da razão, ou caso isso não seja possível, em sua própria autoridade. O “poder” do paciente sobre sua idéia fixa é o correlato direto de, na falta dele, o poder do médico. Pois quando não há essa “vitalidade” racional que permite ao doente “fazer violência à subjetividade que se encontra em contradição com a objetividade”, enquanto “ainda não é capaz disso, *outros* têm de fazer essa violência contra ele”<sup>365</sup>. Em outras palavras, caso no paciente esteja muito debilitada a “vitalidade” de sua racionalidade, ela pode ser ocupada pela figura do médico e dos vigilantes do Asilo (e o tratamento da doença mental adquire uma curiosa vantagem frente ao do padecimento orgânico, com esse elemento “exterior”). No tratamento da loucura, as mesmas medidas encontradas no Asilo são as preconizadas no elogio de Hegel: o médico deve ganhar a confiança dos internos, exercendo uma justa autoridade sobre eles, e quando preciso, uma “justa punição”; os alienados merecem ser tratados com “consideração”, pois parte de sua razão e de seu discernimento ético permanece intacto; são eles também dependentes dos que possuem o uso da razão e são “homens de bem”; nos tratamentos, não se pode atacar diretamente a idéia fixa (sob pena do louco fixar-se ainda mais), mas deve-se, por outros meios, dobrar as presunções do louco, não

---

<sup>363</sup> Cf. Pelbart (1989), p. 46-55.

<sup>364</sup> Trata-se da extensão da própria citação de Foucault, acima: “(...) pressupõe o doente como um ser racional, e tem aí o fime ponto de apoio em que pode tomá-lo por esse lado; tal como, pelo lado da corporeidade, possui na vitalidade o que, como tal, ainda contém saúde dentro de si”. Hegel (1995), p. 150.

<sup>365</sup> Hegel (1995), p. 164, grifo meu.

reforçar suas excentricidades, fazê-lo trabalhar, expô-lo a situações que refutem seu delírio<sup>366</sup>, atuar sobre a própria mania, e menosprezar os delírios, apontando suas contradições<sup>367</sup>.

Vimos no capítulo passado, junto ao aparecimento das “circunstâncias atenuantes” no direito moderno, a necessidade de interrogação sobre uma “psicologia”. Para toda realidade de um ato, há uma verdade recuada, circunstanciada, de modo que o ato não expressa em si mesmo sua verdade, mas sim essas determinações *interiores*, “psicológicas”, que o circunstanciam. O conhecimento dessas determinações configura-se, ao mesmo tempo, como um *juízo*, uma avaliação das circunstâncias que culminam no ato proferido com base em valores reconhecidos positiva ou negativamente pelo grupo social. Da mesma forma, ao analisar a “libertação” de Pinel, vimos que o estatuto da “cura” na retirada das correntes implicava essencialmente um retorno do alienado a uma razão essencialmente permeada por tipos sociais valorizados positivamente (a “honra” do capitão, a “submissão” do soldado...). Em Hegel, enquanto a vitalidade do corpo é o ponto que reconduz a doença física à saúde, há um princípio *exterior* ao louco que, numa curiosa correlação com sua razão *interior*, o conduz a ela. Nisso pode-se ver que a distância da consciência que o louco tem de sua loucura é a mesma do médico em relação à loucura do louco, e por conseguinte, a necessidade de uma distância interiorizada é correlata à própria instância social que contém a “cura”. O “retorno” do louco à sua condição de “ser razoável” é correlato ao retorno a um tipo socialmente valorizado. O conceito de “consciência” apresentado pelo Hegel do parágrafo 408 adquire, nesse contexto, uma curiosa cumplicidade em sua coexistência com os procedimentos legitimadores das medidas asilares. Como se pode ver num exemplo posterior de Foucault sobre o tratamento moral pela “ducha”: submeter o louco a uma ducha castigadora, após evidenciar a falta que ele cometeu, implica uma série de efeitos<sup>368</sup>: ela é *dolorosa* (fazendo o louco voltar a seu mundo perceptivo), *humilha* (colocando o louco em sua realidade miserável e desiludida), *silencia* (corta as manifestações ilusórias), e *pune* (é pena efetuada até a resipiscência do louco). O efeito “terapêutico” da ducha ocorre quando o demente, propondo-se a colaborar com o médico e aceitando sua pena, *confessa* o erro e *reconhece* sua condição de louco. E é precisamente negando a situação que é sua e que é ilusória, e assumindo para si mesmo as virtualidades apresentadas pelo médico, que o louco supera suas particularidades e é “curado”. Nesse ponto preciso, confessando, reconhecendo e se culpabilizando por sua loucura, o louco é reconduzido ao “tempo de antes da queda”. Afastando-se de sua condição

---

<sup>366</sup> Como um louco que imaginava ter pés de vidro e foi “curado” após ser obrigado a correr numa fuga.

<sup>367</sup> Cf. Hegel (1995), p. 163-167.

<sup>368</sup> Cf. Foucault (1963/1999) *A Loucura e a Água*, p. 186-189.

de Caído, torna a consciência “transparente para ela própria”, doravante estabelecendo seu acordo com o “fogo do céu” do julgamento asilar<sup>369</sup>.

O que há aqui de importante, nesse movimento de tomada de consciência do louco, correlato ao abandono de sua condição para encarnar tipos sociais valorizados, é precisamente a criação de uma distância *interior* e conflituosa do louco em relação a si mesmo. A negatividade do tipo social valorizado, o louco encontra em sua interioridade. Do mesmo modo em que, como mencionado, a descrição da ascensão do médico está vinculada à passagem da partilha ética ao conceito, do preconceito moral à objetividade, a mesma conversão é encontrada do escândalo exterior à culpabilidade interior. Uma psicologia torna-se possível, nesse ínterim, num parentesco essencial entre a instauração de um espaço interior (doravante “psicológico”) de culpa, que por sua vez é tributário das instâncias exteriores de julgamento. Nas palavras de Foucault,

O internamento clássico havia criado um estado de alienação que só existia do lado de fora, para aqueles que internavam e que só reconheciam o interno como Estranho ou Animal; Pinel e Tuke, nesses gestos simples em que a psiquiatria positiva paradoxalmente reconheceu sua origem, interiorizaram a alienação, instalaram-na no internamento, delimitaram-na como distância entre o louco e ele próprio, instituindo-o com isso em mito.<sup>370</sup>

ou, como menciona em *Doença Mental e Psicologia*,

o homem só tornou-se uma “espécie psicologizável” a partir do momento em que sua relação com a loucura permitiu uma psicologia, quer dizer a partir do momento em que sua relação com a loucura foi definida pela dimensão exterior da exclusão e do castigo, e pela dimensão interior da hipoteca moral e da culpa.<sup>371</sup>

No ponto preciso em que coincidem as instâncias da interiorização e do julgamento, do jogo dos tipos sociais, e do conflito interno em que o homem encontra dentro de si mesmo uma opacidade constituinte a ser continuamente superada, chegamos novamente à questão da alteridade, e sua implicação com duas outras questões também essenciais em *História da Loucura*: a da negatividade, e a da diferença. Como mencionado de passagem, a loucura deixa de ser *diferença* expatriada para tornar-se *particularidade* subsumida no movimento da consciência. Nesse capítulo e no anterior, em vários momentos foram analisados os tributos *históricos* do conhecimento moderno sobre a loucura: a aproximação (reconhecida ou repelida) entre razão e desrazão, a constituição de novas medidas de proteção contra essa aproximação, a “síntese” ou “confusão” que busca redispôr duas experiências anteriormente inconciliáveis, a nova “constelação” moderna entre as consciências da loucura, as interrogações sobre a loucura conduzida ao jugo exclusivo da consciência analítica, o jogo de

<sup>369</sup> *A Água e a Loucura*, p. 188.

<sup>370</sup> HL, p. 476.

<sup>371</sup> DMP, p. 84-85.



recobrimientos e esquecimentos de preconceitos morais travestidos em conceitos, as tentativas ininterruptas de justificação das partilhas morais, e a cumplicidade entre a interiorização da loucura e o julgamento moral. Em suma, como visto a partir da questão do “sono psicológico”, a modernidade só pode oferecer sob as formas do conhecimento uma alteridade apaziguada – através da loucura *objetivada* - após ocorrer um primeiro momento, o da alteridade silenciada: silêncio de outros “rostos” da loucura na história; ocultação do reconhecimento por novas maneiras de “não ser louco”. Apenas pagando tais tributos as pretensões constituintes do “círculo antropológico” poderão estender seus projetos, justificar suas incompatibilidades, e desenvolver suas querelas. Mas num “homem” que não é dado como objeto natural, porém construído por todas essas operações, o juízo de Foucault sobre todas as peripécias justificadoras das ciências humanas é incisivo: tratam-se em primeiro lugar de “compromissos” (revestidos por conceitos) “tagarelas” (pois num movimento indefinido de justificação) “da dialética” (esse movimento incessante em que o homem é a si próprio Mesmo e Outro):

Mas, nesses compromissos tagarelas da dialética, a desrazão permanece muda, e o esquecimento provém dos grandes dilaceramentos silenciosos do homem.<sup>372</sup>

Tem-se bem a dimensão da tagarelice desses compromissos: dada a aproximação do homem moderno com suas formas de alteridade, são elas pretensamente apagadas, por um embate que de antemão conhece o vencedor. Como mencionado acima, a loucura é *indexada* na razão, é “sombra” fugidia na consciência, a ser dispersa e aclarada. O momento da negatividade é constitutivo para o homem aceder à sua verdade antropológica, tanto na distância interiorizada do louco em relação a si mesmo, quanto nas análises “científicas” das psicologias: as funções mentais são apenas conhecidas pela disfunção, a norma pelo anormal, e assim por diante. Daí as formas do negativo serem apaziguadas, objetivadas e silenciadas – deixam de ser diferença perigosa para tornarem-se “particularidade”, objeto e fixidez. Como mencionado por Pelbart, a loucura deixa de ser o Outro absoluto da Razão para tornar-se um de seus momentos.

Todavia, essas tagarelices historicamente delimitadas, que buscariam de partida resguardar o estatuto do sujeito moderno, das nascentes ciências humanas e do conhecimento antropológico, ocultam para Foucault algo mais essencial e decisivo: uma alteridade insidiosa (extravasada, não apaziguada) que colocaria em questão a legitimidade das próprias categorias modernas do conhecimento. Para além das projeções dos temas antropológicos na história, e dessa diferença apaziguada sob as tomadas de consciência, Foucault descreve um

---

<sup>372</sup> HL, p. 523.

jogo mais perigoso, que como vimos instaura uma sombra inextirpável sobranceira sobre toda tomada sobre o “homem”. Em primeiro lugar, pela irreducibilidade das outras experiências históricas às problematizações modernas; em segundo, pelos “gritos” da desrazão enunciados nos artistas loucos. Nas bordas exteriores da razão moderna, Foucault delimita um contínuo murmúrio – alheio às querelas objetivantes – que tem em *História da Loucura* a função de elidir todo o edifício das noções modernas (“consciência”, “cura”, “dialética”, “subjetividade psicológica”). Vê-se, nos momentos dessa elisão, o papel de dois fatores na argumentação, além dos prejuízos e tributos históricos do círculo antropológico<sup>373</sup>: o dos artistas loucos, e o da tese mais controversa do livro, a de uma experiência trágica que atravessa a constituição do próprio ocidente.

### Um silêncio sulcado de gritos

O capítulo anterior dedicou algumas páginas para mostrar como, na aproximação moderna entre razão e desrazão, as formas do reconhecimento da loucura, encarnadas pela linguagem de uma série de pintores (Goya, Van Gogh) e escritores (Sade, Blanchot, Artaud, Nerval, Holderlin, Nietzsche) extravasam os perigos dessa proximidade. Se a loucura é particularidade a ser subsumida no movimento da consciência, nas “formas de reconhecimento” modernas o “autor” não é ponto a partir do qual uma obra se explica. Na fórmula de Foucault pouco importa dizer quanto os quadros de Van Gogh expressam ou não sua loucura; pouco importa também buscar em que momento a obra de Nietzsche deixa de ser obra, para tornar-se loucura; pouco importa reportar a obra de Sade a uma mente pervertida, ou transformar o nome que agrupa seus escritos em designação patológica. Em suma, pouco importa reportar a obra à vida do autor ou a uma subjetividade autoral. E as psicologias da arte, o fazendo, apenas estenderiam suas querelas e tagarelices. Por quê? Porque procedendo assim, ligariam a obra a um sujeito autoral, por meio de uma redução da obra às determinações, à loucura, ou às circunstâncias da vida concreta do autor, chegando ao mesmo jogo dúbio descrito por Foucault: o “autor” é ao mesmo tempo “sujeito” – é produtor de obra,

---

<sup>373</sup> Tributos que, como se pôde constatar, servem tanto de crítica da racionalidade moderna quanto os outros pontos, já que é a análise *histórica* de Foucault que permitirá a crítica de que o sujeito moderno de conhecimento não é capaz de retomar a história sob seu jugo, já que há outras experiências históricas que lhe escapam, e lhe são essencialmente irreducíveis, *outras*. Não há progresso de Descartes ou Willis a Hegel e Pinel, simplesmente porque, para além das possíveis incompatibilidades teóricas entre esses dois pares, não há sequer um mesmo “princípio de coerência” histórico. Veremos adiante como as diferentes experiências históricas da loucura podem ser encaradas como “modalidades” de uma “estrutura de recusa” do próprio ocidente, que extravasa esses meros tributos. Mas eles não podem ser desconsiderados.

de um discurso que não é como os outros, que possui estatuto artístico ou literário – e “objeto” – a linguagem literária ou pictórica seria expressão de neurose, de traços da vida anterior, do imaginário psicológico... Como consequência, o estatuto da obra seria tributário dos mesmos prejuízos já elencados acima sobre o nascimento das ciências “psi”, e de perguntas que não se calariam: é loucura ou obra? Em que momento deixou de ser loucura, para ser obra? E assim por diante.

Dizer que a obra não se reduz à loucura – ou que a loucura é “ausência de obra” - isso implica afirmar que há algo nos quadros de Van Gogh, ou na obra de Nietzsche, que foge aos problemas médicos, à doença que deve ser curada, à diferença que deve ser apaziguada, aos jogos de tomadas de consciência, às reduções objetificantes, e assim por diante. Há algo na obra, que se refere a seu próprio estatuto na modernidade, e que não se esgota numa psicologia do autor. Esse “algo”, como sugerimos, Foucault demonstra na própria presença paradoxal a que é remetida a obra na experiência moderna:

Pouco importa o dia exato do outono de 1888 em que Nietzsche se tornou definitivamente louco, e a partir do qual seus textos não mais expressam filosofia, mas sim psiquiatria. Todos (...) manifestam grande parentesco com *A Origem da Tragédia*. Mas esta continuidade não deve ser pensada ao nível de um sistema, de uma temática, nem mesmo de uma existência: a loucura de Nietzsche, isto é, o *desmoronamento* de seu pensamento, é *aquilo através do qual* seu pensamento *se abre* sobre o mundo moderno.<sup>374</sup>

A arte de Van Gogh é irredutível à sua loucura, mas se oferece ao mundo como obra de um artista louco; a obra de Nietzsche nos é oferecida como obra, mas *também* como ausência de obra, e precisamente essa coexistência caracteriza a própria marca de seu pensamento; a loucura de Artaud “não se esgueira para os interstícios da obra; ela é exatamente a *ausência de obra*, a presença repetida dessa ausência [de obra], seu [da obra] vazio central experimentado e medido em todas as suas dimensões, que não acabam mais”<sup>375</sup>. Trocando em miúdos, a ocorrência insistente de obras “loucas” na modernidade, como as de Sade, Artaud, Nietzsche, Goya, Van Gogh e outros torna irrecorrível a “incidência de uma questão”<sup>376</sup>: a de que a desrazão, na modernidade, de alguma forma está imbricada com o próprio estatuto da obra. Mas não como loucura naturalizada, que reduziria à mera *expressão* a relação entre as duas, e apaziguaria a questão numa psicologia do autor. Entre a obra e a loucura, entre a doença e a linguagem literária ou pictórica, existe muito mais conflito, jogo “de vida ou morte”<sup>377</sup>, uma relação mais complexa e decisiva, do que mera acomodação. “Há uma *região*”, afirma Foucault, onde a desrazão deixa seu parentesco com o vazio clássico

<sup>374</sup> HL, p. 529, grifos meus.

<sup>375</sup> HL, p. 529.

<sup>376</sup> HL, p. 528.

<sup>377</sup> HL, p. 529.

para recompor-se num “silêncio sulcado de gritos”<sup>378</sup>. Precisamente esse “silêncio” que grita não é loucura apaziguada, mas uma coexistência das figuras da desrazão no interior da “região” da própria obra. A desrazão, sugere Foucault, imbrica-se com a obra de um modo que não é o da doença mental. Para demonstrar esse imbricamento, Foucault inicia descrevendo a presença da desrazão nas obras de Sade e Goya.

A análise que Foucault elabora de Goya e Sade divide-se em dois tempos, nos quais em primeiro lugar os artistas são tributários das experiências de sua época (coincidindo com elas ou as ironizando), para, num segundo momento, lançarem uma interrogação mais fundamental. O primeiro “tempo” de Goya que Foucault descreve é o do *Pátio dos Loucos*<sup>379</sup>. Neste, a linguagem pictórica, mostrando uma “sombria liberdade” encarnada numa “presença humana já liberada e como livre desde o começo dos tempos”, está mais “próxima do mundo de Pinel” do que das estranhezas dos *Caprichos* e dos *Disparates*<sup>380</sup>. Em Sade, “à primeira vista”, e no momento de um “gigantesco pastiche de Rousseau”, pareceria impossível haver qualquer desejo contra a natureza, já que o desejo foi posto no homem por ela mesma, e por conseguinte o assassínio, a “loucura do desejo” e as “mais irracionais paixões” não seriam contra os princípios naturais, mas apenas realizações destes<sup>381</sup>. Mas o momento principal de Sade, em que “serão tomadas as verdadeiras decisões”, acontece quando ele deixa de ironizar Rousseau (mostrando que a natureza, levada “ao ponto culminante de sua lógica”, seria *fundo* legitimador da liberdade do assassínio), para romper o acordo entre o desejo e a natureza, sugerindo um desmembramento dela própria. A loucura do desejo em Sade não corresponderia à natureza, segundo Foucault, pois caso assim fosse mergulharia o homem “num mundo natural logo retomado num mundo social”, como o fazem Hegel e os filósofos do século XVIII; pelo contrário, destituída de um fundamento natural, a insensatez do desejo jogaria o homem num “vazio que domina de longe a natureza, numa total ausência de proporções e de comunidade, na inexistência, sempre recomeçada, da saciedade”. A natureza que poderia limitar a proporção do desejo, em Sade, é por sua vez “dominada”, “abolida”, subjugada pela desproporção de um desejo sem *fundo* e sem *limites*. Daí, menciona Foucault, a *ausência* de cenários e de ligações “patéticas ou dramáticas” entre as cenas (ausência de

<sup>378</sup> HL, p. 523, grifo meu. “Há uma região onde, se ela [a desrazão] abandona o quase silêncio, esse murmúrio do implícito onde a mantinha a evidência clássica, é para recompor-se num silêncio sulcado de gritos, no silêncio da interdição, da vigília e da desforra”.

<sup>379</sup> Na edição da Gallimard, consta o título *Lê Préau des Fous* (p. 549), que a edição brasileira traduz como *Pátio dos Loucos* (p. 523). Entretanto, os elementos descritos por Foucault (os “ouropéis simbólicos”, o “homem com o tricórnio”, o “louco com o chapéu” de “corpo musculoso”) parecem coincidir mais com o “*Manicomio o Casa de Locos*” (pintado entre 1812-1819) do que com o *Corral de Locos* (1793). Cf. por exemplo, o catálogo on-line da Universidade de Saragoza (nas referências)

<sup>380</sup> HL, p. 523.

“fundo”)<sup>382</sup>; daí o desfecho de *Juliette*, em que a natureza, tornando-se insana e contrariando sua própria ordem natural, termina por realizar os anseios de Juliette matando a virtuosa Justine com um raio (*ausência* de “limites”, extravasamento da natureza, natureza subjugada pela insanidade). Como sugere Foucault citando Sade em nota de rodapé: “A infâmia deve poder chegar ao ponto de ‘desmembrar a natureza e deslocar o universo’”<sup>383</sup>. A “infâmia” da “noite” e do “vazio” do desejo, mais do que correspondência limitada por alguma natureza, implica em Sade a abertura de um espaço “infinito” e “aniquilador”, sem qualquer fundo<sup>384</sup>. Essa mesma “região” da desrazão “vazia”, porém “aniquiladora” e “sem limites”, é a do Goya dos *Disparates*. Como em Sade, as formas de Goya “nascem do nada”, “são sem fundo”, “não têm paisagem, nem muros, nem cenário”, e nada comunicam. Não existe correspondência entre seus desenhos “rompidos” e as formas do mundo; há pelo contrário “a mais interior e ao mesmo tempo a mais selvagem livre das forças”, que ao mesmo tempo em que abole o “fundo” do mundo, deforma o que poderia ali haver de humano. O “mundo”, ao qual a pintura de Goya não se refere, curva-se “no fecho de uma noite”; o “homem” “abolido”, “deformado” ou “decomposto” pela loucura, torna-se como o *Idiota* que se contorce aprisionado pelo nada. Nas palavras de Foucault, ao mesmo tempo “primeiro homem” e “último moribundo”<sup>385</sup>.

Chega-se aqui ao ponto: a desrazão moderna imbricada à obra não se reduz às correspondências ou analogias com o mundo, ou entre o homem e a natureza; pelo contrário, estabelece uma ausência tanto de fundo quanto de limites, abrindo espaço a uma “primitiva selvageria” e à “contestação total”<sup>386</sup>. Percebe-se aqui um escancaramento ausente nas formas do conhecimento do homem objetivado: desejo alheio ao mundo e ao objeto (nos reformadores o desejo do louco se alienava numa razão de tipo social encarnada pelo médico), decomposição das formas humanas que não mais se referem à natureza (na terapêutica a “cura” era retorno à natureza do homem razoável e cidadão). Tais informações, a respeito da leitura de Foucault dos “artistas loucos”, permitem uma segunda conclusão: se a obra é irredutível à loucura como doença mental, há uma outra forma mais insidiosa de relação entre as duas: na “região” da obra, não mais sob a voz “apenas audível”, da desrazão clássica (vazia e noturna), a letra de Sade e a imagem de Goya estabelecem uma nova abertura, “expressão”,

---

<sup>381</sup> HL, p. 525-526.

<sup>382</sup> Em um momento posterior, Foucault dirá que Sade nem mesmo chega a ser um autor: viveu mais de 30 anos encarcerado, e de suas obras não poderiam ser retiradas impressões subjetivas. No limite, a obra de Sade não conteria nem cenas, nem homens, nem personagens, já que estes não passariam de “cálculos” ou elementos secundários para uma “passada em revista” de “todas as possibilidades, todas as dimensões da atividade sexual”. (*Interview avec Michel Foucault* 1968/1994 p. 660-662).

<sup>383</sup> HL, p. 526.

<sup>384</sup> Cf. HL, p. 526-527.

<sup>385</sup> HL, p. 524.

“direito de cidadania” e “ascendência sobre a cultura ocidental”, que transfiguram o silêncio clássico em novas palavras contestadoras<sup>387</sup>.

Mas isso não quer dizer, para Foucault, que a obra moderna, mesmo abrindo possibilidade à voz da desrazão, “expressa” loucura. Não é a obra que é louca, pois se assim fosse a mesma relação expressiva que permitiria reduzir a obra à vida do autor se restabeleceria. Como já mencionado, a relação entre loucura e obra é mais de “vida ou morte” do que de acomodação. Que tipo de relação estabelecer entre as duas, tendo-se em conta que a obra é irreduzível à loucura, mas paradoxalmente a desrazão moderna adquire voz na obra? Têm-se os seguintes elementos: a loucura é “ausência de obra”; a obra não se reduz à loucura; entre as duas se estabelece um confronto de “vida ou morte”; mas de alguma forma, no interior da obra, a desrazão adquire poderes de linguagem e contestação. Uma indicação de Roberto Machado talvez possa auxiliar nessa resposta. Reportando-se ao *Raymond Roussel*, de 1963, Machado cita: “a linguagem não é, entre a loucura e a obra, o lugar vazio e pleno, invisível e inevitável, de sua mútua exclusão?”<sup>388</sup> Isto é, se a relação entre a loucura e a obra não se reduz à mera expressão, há um “entre”, um “e” intermediário que estabelece a relação. Esse “e” é a linguagem. Em outro texto (de 1962), *O Não do Pai*, Foucault chama a atenção à crítica que Laplanche faz à interpretação de Blanchot sobre Holderlin. Para Laplanche (segundo Foucault), Blanchot teria pecado em não estabelecer, na relação entre os escritos de Holderlin e sua vida, uma “teoria unitária”, que permitiria assimilar as “formas poéticas” às “estruturas psicológicas”, o “sentido da palavra” ao “fundo da doença”. Blanchot teria recusado a “teoria unitária” em detrimento de uma “ruptura”, um “Limite”, um “e” entre loucura e obra, que não teria permitido o estabelecimento de figuras analógicas<sup>389</sup>. Mas, mesmo que esse estabelecimento seja possível (tanto quanto enigmático, e esse “enigma” é o próprio “fundamento” das psicologias da arte), não oculta o fato de que há, como objeto da analogia, *dois* discursos, o da loucura, e o da obra<sup>390</sup>. Entre a loucura e a obra, é a linguagem que serve de suporte, ela que permite estabelecer o liame entre o discurso da loucura e o discurso da obra. Por esse motivo – o de dois tipos de discurso que se *comunicam*, e não de um único tipo de discurso que se *exprime* – é que a linguagem da obra, não sendo loucura,

---

<sup>386</sup> HL, p. 525.

<sup>387</sup> HL, p. 525.

<sup>388</sup> Machado (citando Foucault), 2001, p. 42.

<sup>389</sup> *O Não do Pai* (1962/1999), p. 182.

<sup>390</sup> “Esses dois discursos, apesar da identidade de um conteúdo sempre reversível de um ao outro e para cada um demonstrativo, são, sem dúvida, de uma profunda incompatibilidade; o deciframento conjunto das estruturas poéticas e das estruturas psicológicas jamais reduzirá sua distância. E, no entanto, eles estão infinitamente próximos um do outro, como está próximo do possível a possibilidade que o funda; é que a *continuidade* do

pode aproximar-se da linguagem da loucura, pode conferir a ela direito de “voz”. Como menciona Foucault em outro texto, do mesmo ano: “uma obra não pode ter seu lugar no delírio”, não pode existir obra delirante, apenas a linguagem é delirante; mas pode “ocorrer apenas que a linguagem, que do fundo de si mesma a torna [a obra] possível, a abra, além disso, ao espaço empírico da loucura (como teria podido abri-la também àquele do exotismo ou do misticismo)”<sup>391</sup>. Dada a possibilidade primeira dessa abertura, poderá haver, na linguagem da obra, “uma analogia de estrutura com o delírio”<sup>392</sup>.

Retomemos os pontos: há uma oposição entre obra e loucura, que não pode ser tomada sob modo de expressão (a loucura é “ausência de obra”); apesar dessa oposição, a incidência de obras que se abismam na loucura lança a questão de que loucura e obra relacionam-se numa coexistência não esclarecida<sup>393</sup>; nos casos de Sade e Goya, suas obras permitem restituir à loucura poderes de linguagem e contestação; entre a loucura e a obra, esses “poderes” são garantidos pela abertura de uma possibilidade da própria linguagem, que permite à linguagem da obra ser analogamente estrutural à linguagem da loucura. Mas eis que, se a linguagem da obra abre a possibilidade de uma analogia, a abertura dessa possibilidade só é por sua vez garantida a partir de uma condição anterior. Como menciona Foucault no texto sobre Holderlin, os discursos da obra e da loucura são profundamente incompatíveis, mas ao mesmo tempo, eles estão “infinitamente próximos”, “como está próximo do possível a *possibilidade que o funda*”<sup>394</sup>. O fato de na modernidade haverem obras que se abrem à loucura, e ao mesmo tempo se abismam nela, indica o “fundo” que confere o estatuto da própria obra:

A loucura é ruptura absoluta da obra; ela constitui o momento constitutivo de uma abolição, *que funda no tempo a verdade da obra*; ela [a loucura] *desenha* a margem exterior desta [da obra], a linha de desabamento, o perfil contra o vazio. A obra de Artaud experimenta na loucura sua própria ausência, mas essa experiência, a coragem recomeçada dessa experiência, todas essas palavras jogadas contra uma ausência fundamental da linguagem, todo esse espaço de sofrimento físico e de terror que cerca o vazio ou, antes, *coincide* com ele, aí está a própria obra: o escarpamento sobre o abismo da ausência de obra<sup>395</sup>.

Nesse ponto a coexistência entre loucura e obra, e o estatuto moderno da obra (que se abre à loucura), podem começar a ser compreendidos. A linguagem, que abre à obra a possibilidade de acolher a voz da loucura, implica um vazio em que a obra se abisma, queda-se, abole-se, e arruína a própria linguagem. A mesma linguagem que torna possível o espaço da obra (e a abertura da obra à loucura), permite paradoxalmente à própria obra jogar-se

---

*sentido* entre a obra e a loucura só é possível a partir do *enigma do mesmo* [de uma teoria unitária], que deixa aparecer o *absoluto da ruptura*.” *O Não do Pai* (1962/1999), p. 182.

<sup>391</sup> *Introdução (in Rousseau)* (1962/1999), p. 167.

<sup>392</sup> *Introdução (in Rousseau)* (1962/1999), p. 168.

<sup>393</sup> Pois não é numa psicologia da loucura que essa coexistência se esclarece.

<sup>394</sup> *O Não do Pai* (1962/1999), p. 182 (grifo meu).

<sup>395</sup> HL, p. 529 (grifo meu).

contra uma “ausência fundamental da linguagem”. Em outras palavras, se não há “teoria unitária” que reconduza a linguagem da obra aos pretensos fundamentos de uma psicologia do autor ou de uma captura subjetiva, a coexistência (e não redução) entre obra e loucura só pode levar a um ponto, como censuraria Laplanche a Blanchot: calando-se o movimento de ida e vinda entre a obra e a vida, ou recusando que a obra possa ser fundada numa psicologia, só resta uma alternativa, a “catástrofe absoluta da linguagem”<sup>396</sup>. É desse modo que Foucault termina seu texto sobre Holderlin, afirmando que essa “catástrofe” ou “perdição da linguagem” deve-se ao “desvio dos deuses”, ou, dizendo de outro modo, ao problema nietzschiano da “morte de Deus”. O “fundo” da linguagem que permite à obra constituir-se e desdobrar-se, e em seus desdobramentos abismar-se na loucura, é ao mesmo tempo ausência de fundo: não há um princípio subjetivo que acolha essa linguagem (“é em nossa linguagem que a morte de Deus ressoou profundamente, pelo silêncio que ela colocou em seu princípio”), e essa ausência mesma confere à linguagem um estatuto soberano (“ela surge como vinda de alhures, de lá onde ninguém fala: mas só existe obra se, remontando seu próprio discurso, ela fala na direção dessa ausência”<sup>397</sup>). Soberania da linguagem não subjugada ao mundo ou às mentalidades, que, apoiando-se apenas sobre si mesma, opera sua própria exaustão. Compreende-se aqui de que forma nas obras de Sade e Goya compõe-se um espaço “sem fundo” e “sem limites”; compreende-se como o antigo vazio da desrazão “transfigura-se” num “silêncio sulcado de gritos”; compreende-se aqui também a enigmática frase sobre Artaud destacada por Foucault: a loucura “é exatamente a *ausência de obra*, a presença repetida dessa ausência, seu vazio central experimentado em todas as suas dimensões, que não acabam mais”<sup>398</sup>.

Vê-se como a simples frase (“A loucura é ausência de obra”) desdobra-se numa série de elementos, que tem por função demonstrar como, para além das reduções ao mundo ou a um sujeito aortal, o “direito de cidadania” adquirido pela desrazão na modernidade é essencialmente contestatório<sup>399</sup>. Pois esse “direito” implica não apenas meras possibilidades estéticas, mas sobremaneira uma interrogação sobre o próprio “mundo”: o mesmo “mundo” que julgava suas formas de alteridade sob os critérios da culpa e da patologia reduzindo-as a mera “particularidade”, depara-se agora com uma alteridade irreduzível. Coexistindo com as

<sup>396</sup> *O Não do Pai* (1962/1999), p. 182. Seguindo esse mesmo texto, poderia-se formular a pergunta: se a obra não permite mais o fundamento numa Representação, nem numa psicologia, de onde sua linguagem poderia retirar seu fundamento?

<sup>397</sup> *O Não do Pai* (1962/1999), p. 183.

<sup>398</sup> HL, p. 529.

<sup>399</sup> “Após Sade e Goya, e a partir deles, a desrazão pertence àquilo que há de decisivo, para o *mundo moderno*, em toda obra: isto é, àquilo que toda obra comporta de mortífero e de constrangedor”. HL, p. 528. (grifo meu)



psicologias que reconduzem toda diferença ao jugo das tomadas de consciência, as “formas de reconhecimento” da loucura, encarnadas pelas obras dos artistas loucos, se abrem à diferença profanando sua própria identidade. Se as formas do conhecimento reduzem a alteridade ao familiar (a loucura à cura), as formas do reconhecimento percorrem via contrária, abrindo a identidade da obra à diferença da loucura. Não bastasse isso, essa alteridade indomada permite apontar às precariedades que o “mundo” busca ocultar em suas medidas de proteção e em suas formas de “não ser louco”. O mesmo “mundo” que pensava fundar-se num princípio antropológico (afastando o homem do homem louco pela cidadania, pela objetivação, pela constituição de uma ciência por um sistema de legitimidades jurídicas, sociais e morais) é por sua vez contestado, escancarado, chamado a justificar-se perante as formas de alteridade que julgava dependentes e cativas. O mesmo mundo que interrogava a loucura sob os fundamentos de uma psicologia, tem seus fundamentos e tomadas de distância constrangidos por “obras desmedidas” como as de Nietzsche, Artaud, Sade e Goya<sup>400</sup>.

### A “estrutura de recusa”

Curioso mote nietzschiano, o da “morte de Deus”, que parece permitir estabelecer um curto liame entre o texto sobre Holderlin (publicado em 1962, junto a *Doença Mental e Psicologia*) e o final de *História da Loucura*. A breve menção de Foucault ao *Idiota* de Goya, cujos movimentos de liberar-se do vazio poderiam ser tanto do “primeiro homem” quanto do “último moribundo”<sup>401</sup>, talvez se direcione a esse aspecto. Mas o quanto essa questão é efetivamente cara (e ao mesmo tempo, controversa em função das outras teses enunciadas no livro, especialmente no primeiro prefácio) ao Foucault que defende sua tese principal sobre a história da loucura publicada em 1961, isso poderá ser explicitado quando surgirem os primeiros estudos comparativos entre a tese principal, e a complementar, sobre a *Antropologia* de Kant<sup>402</sup>.

---

<sup>400</sup> Cf. HL, p. 530.

<sup>401</sup> “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 (...) o último recurso: o fim e o começo de tudo (...), o equívoco do caos e do apocalipse: o *Idiota* que grita e torce os ombros para escapar ao nada que o aprisiona é o nascimento do primeiro homem e seu primeiro movimento na direção da liberdade, ou o último sobressalto do último moribundo?” (HL, p. 524).

<sup>402</sup> Beatrice Han publicou um livro (Han, 2002) – bastante controverso – que pretende avaliar as diversas maneiras pelas quais Foucault busca contornar os problemas que ele mesmo enuncia, a respeito dos prejuízos antropológicos. A *Introdução à Antropologia de Kant*, segundo Han, permitiria prefigurar várias teses presentes nos livros seguintes (como os três “duplos” presentes em *As palavras e as Coisas* - p. 33-35), e assim funcionaria

Destarte, alguns comentadores chamam a atenção a outros motes “nietzscheanos” inseridos em *História da Loucura*, precisamente acompanhando os pontos nos quais a crítica de Foucault aos antropologismos é mais proeminente e incisiva: um dos pontos principais apresentados no presente trabalho visa o conjunto de “confusões”, “esquecimentos” e “recobrimentos” históricos dispostos para que as nascentes ciências das doenças mentais estabeleçam o homem como sujeito e objeto de conhecimento. Nesse sentido, vimos que a constituição histórica das ciências “psi” é tributária de um duplo “assentamento” arqueológico, o que justapõe primeiramente as experiências disjuntivas do classicismo, para depois conduzir as interrogações sob o jugo da analítica médica (e sua permanente justificação das partilhas). Daí o “mito” das substituições efetivado pelo advento da figura do médico como “cientista”, que transmuta práticas baseadas em compromissos sociais e morais num jogo de legitimação científica<sup>403</sup>. Como afirma Gros, de passagem, “essa revelação de gestos históricos no fundamento de conceituações abstratas, esse pensamento de que o ‘mito’ tem sua raiz na ocultação em concerto de uma origem histórica (sobre a qual se prefere acender uma vela pudica afim de melhor se assegurar da eternidade de seu objeto), são sem dúvida já conformados a uma inspiração nietzschiana. E, como em Nietzsche, a mistificação nasce sob o signo de uma contradição mascarada”<sup>404</sup>.

Mas eis que esse tema nietzschiano do “mito” do conhecimento que recobre as mesquinhas da invenção pela solenidade da origem – aplicável perfeitamente no caso da

---

como “uma matriz pela qual [se pode] interpretar a crítica de Foucault à antropologia” (p. 35). Curiosamente, Han exclui *História da Loucura* de suas análises, sem motivo aparente, afirmando por exemplo que a primeira ocorrência do termo “*a priori* concreto ou histórico” seja proveniente de *O Nascimento da Clínica*. Quanto ao texto da *Introduction*, há três “fontes” em publicação aberta: uma sob a revisão de Colin Gordon (editor do vol. III dos *Essential Works of Michel Foucault*, junto a Paul Rabinow), outra sob a revisão de Clare O’Farrell, e outra é uma tradução incompleta à língua inglesa feita por Arianna Bove (cf. as três fontes nas referências). Pode-se ver, na *démarche* da *Introdução*, implicações diretas relativas a questões centrais do Foucault arqueólogo: Por exemplo, sobre a *finitude moderna* (“A Antropologia acreditava pôr em questão um setor da natureza; ela colocava de fato uma questão que faria reportar sobre a filosofia de nossa época toda a sombra de uma filosofia clássica doravante privada de Deus: *podia haver um conhecimento empírico da finitude?*” - p. 63); sobre as “*ilusões*” da *reflexão antropológica* (“Vê-se em qual rede de contra-sentidos e de ilusões a Antropologia e a filosofia contemporânea comprometem uma à outra. Ora desejou-se fazer valer a Antropologia como Crítica, como uma crítica liberada dos prejuízos e do peso inerte do *a priori*; ... Ora desejou-se estabelecer ... o campo de positividade onde todas as ciências humanas encontrariam seu fundamento” - p. 65-66); sobre a questão da “*morte de Deus*”, correlata às duas últimas (“A morte de Deus é um efeito manifesto de um gesto duplamente mortífero que, pondo um fim ao absoluto, é ao mesmo tempo assassino do próprio homem. Pois o homem, em sua finitude, não é separável do infinito no qual ele é por sua vez a negação e o arauto” - p. 68). A lacuna deixada por Han na relação entre a *Introdução* e *História da Loucura* abre uma interessante questão, não simplesmente a de avaliar a tese principal pela secundária, mas a de como os dois textos podem ser correlacionados. A paginação utilizada nas citações foi a da versão revisada por Colin Gordon (Cf. nas referências).

<sup>403</sup> “E é bem de mito que se deve falar quando se faz passar por natureza aquilo que é conceito, por liberação de uma verdade o que é reconstituição de uma moral, por cura espontânea da loucura aquilo que talvez não passe de sua secreta inserção numa realidade artificiosa”. HL, p. 476.

<sup>404</sup> Gros (1997), p. 72.

supostamente gloriosa “libertação” dos loucos em Bicêtre – irá adquirir, à luz das pretensões teóricas lançadas pelo primeiro *Prefácio* ao livro de 1961, um alcance muito maior, não apenas dirigido à racionalidade moderna e suas implicações antropológicas, mas a *toda* racionalidade como elemento constitutivo da identidade do homem ocidental<sup>405</sup>. Pois, a partir do *Prefácio*, os diferentes momentos históricos da história da loucura podem ser descritos como momentos de uma grande “estrutura de recusa” do ocidente, detectada à “luz da grande pesquisa nietzschiana”<sup>406</sup>.

Até agora a *démarche* desse trabalho deteve-se para demonstrar como, na argumentação de *História da Loucura*, a constituição dos conhecimentos antropológicos depara-se com uma série de críticas estabelecidas por Foucault em vários níveis. Culminando no problema da alteridade, vimos como o “círculo antropológico” se constitui num duplo “sono”: primeiramente, o conhecimento sobre o homem objetivado permanece alheio a outros “rostos” históricos irreduzíveis aos temas modernos, tornando toda a história apenas resultado da projeção desses temas; em segundo lugar, na modernidade, as formas de “reconhecimento” da loucura estabelecem uma abertura à alteridade que aponta à precariedade das próprias formas modernas, que buscariam subsumir a alteridade em noções como a de “cura” e a de “consciência”. Os temas que erigem o homem moderno, portanto, constituem-se à mercê de uma dupla alteridade irreduzível às formas modernas: alteridade na história, outras “sensibilidades” históricas da loucura, e alteridade na forma moderna, como critério constitutivo do “homem”. Para além desses dois temas resultantes da análise histórica de Foucault – delimitadores de uma dupla crítica aos antropologismos por via da questão da alteridade –, no primeiro prefácio está presente o tema de uma alteridade ainda mais radical, que para Foucault não será apenas resultado da história, mas sua própria *condição*. Fazer uma história do ocidente como “estrutura de recusa” implicaria, portanto, a pretensão maior de estabelecer as condições de possibilidade da própria história<sup>407</sup>.

O primeiro título desejado para a tese principal de Foucault exprime essa pretensão maior: segundo Eribon, Foucault rejeitaria o título inicialmente escolhido – *L’Autre Tour de*

---

<sup>405</sup> Essa analogia não é muito precisa. Roberto Machado chamará a atenção à hipótese de haver uma homologia estrutural entre *História da Loucura* e *O Nascimento da Tragédia*. Entretanto, a maneira pela qual Foucault descreve a “invenção” das ciências “psi” a partir de todos os preconceitos, tributos, ignorâncias e esquecimentos já elencados, assemelha-se – tal como dirá mais tarde o Foucault “genealogista” – mais às *démarches* de textos como *Sobre a Verdade e a Mentira num Sentido Extra-Moral* e *A Genealogia da Moral* do que ao livro de 1870 (cf. *A Verdade e as Formas Jurídicas* (1973/1999), p. 13 e seg.). De todo modo, há em *História da Loucura* uma crítica mais geral, manifestamente ligada às considerações sobre a tragédia e sua recusa pela história, daí a menção de Machado ao primeiro grande livro de Nietzsche.

<sup>406</sup> *Prefácio (Folie et Déraison)*, (1961/1999), p. 143.

<sup>407</sup> Veremos a seguir algumas dificuldades enfrentadas pelos leitores de Foucault frente à situação da retirada do prefácio.

*Folie* – em troca de outro mais acadêmico, *Folie et Déraison*<sup>408</sup>. É associando uma frase de Pascal e outra de Dostoievski que Foucault começa a problematizar o “outro giro”:

Pascal: “Os homens são tão necessariamente loucos que seria outra forma de loucura não ser louco”. E este outro texto de Dostoievski (...): “Não é confinando o vizinho que nos convencemos de nosso próprio bom senso”. É preciso fazer a história desse outro giro [forma, *tour*] de loucura – dessa outra forma pela qual os homens, no gesto de razão soberana que confina o vizinho, comunicam-se e se reconhecem através da linguagem sem piedade da não-loucura.<sup>409</sup>

Dada a soberania da razão que busca constituir-se de modo monódico nos atributos de sua identidade (o “bom senso”, a “comunicação”, o “reconhecimento”, o “sentido”), Foucault pretende com as duas citações propor de saída uma abertura e um distanciamento: a soberania da razão não se assegura por si mesma; a cada gesto “soberano” há um “confinamento” do “vizinho”; e esse confinamento torna a razão tributária de uma partilha (*partage*) anterior. Ao invés de *constitutiva*, sugere Foucault que a razão é *constituída* a partir de um “grau zero”, de um momento “originário” que lhe outorga seus poderes<sup>410</sup>. Cada gesto de razão, nesse sentido, é correlato a um gesto de partilha, de divisão. Fazer a história do “outro giro” implica direcionar-se aos “gestos incessantemente repetidos” de uma partilha que permite a continuidade e a própria identidade da razão, mas deixa recair algo em seu exterior.

Se a razão é constituída, para aceder ao momento de sua constituição é necessário um recuo. Não se pode manter-se no nível da “horizontalidade” da razão, em seu “encadeamento racional das causas”, seus “conceitos”, “figuras de conclusão” e “verdades terminais”, pois assim operando, faz-se uma história da divisão tomando como base um de seus efeitos. Deve-se, ao contrário, reportar a uma “verticalidade constante”, aos “gestos esquecidos”, ao “vazio instaurado”, às tomadas de distância que designam um resíduo e um silêncio, a uma desmedida que permite designar do *exterior* um domínio cultural que se afirma *interiormente* pela continuidade de seus valores. Frente à “continuidade *temporal* de uma análise dialética”, paira sobranceira, além ou aquém do *tempo*, um resíduo, uma exterioridade, um domínio de “experiências-limite” que Foucault designa como “estrutura trágica”<sup>411</sup>.

No primeiro prefácio, Foucault situa a experiência da loucura como uma dentre outras experiências-limite da cultura ocidental: a do oriente, a da sexualidade, e a do sonho. Interrogar-se sobre as experiências-limite é, para Foucault, interrogar sobre a *medida* que o homem ocidental faz de si mesmo a partir de suas *desmedidas*, pretensamente relegadas ao exterior da cultura: a do oriente inacessível, estranho ao ocidente, e ao mesmo tempo sua verdade primitiva; a do onírico, que fala da verdade do homem que se afirma na vigília; e a da

<sup>408</sup> Cf. Eribon (1990), p. 102-103.

<sup>409</sup> *Prefácio (Folie et Déraison)*, (1961/1999), p. 140.

<sup>410</sup> *Prefácio (Folie et Déraison)*, (1961/1999), p. 140.

sexualidade, na qual o homem constitui-se como desejante a partir do interdito. Junto a elas, a desmedida do louco que não se é constitui o homem razoável. Tais experiências, ao mesmo tempo “exteriores”, mas delimitadoras da identidade do homem ocidental, gravitariam em torno de uma estrutura central que é a do próprio trágico. “Dentro” da exterioridade pura da experiência trágica, constantemente recusada, silenciada e esquecida, seria evidenciado um embate *originário*, no qual o esquecimento constante da tragédia pelas estruturas contínuas da história serviria para formular uma crítica da história pela exterioridade (mais fundamental) da tragédia.

Em quê consiste essa crítica? Primeiramente em mostrar como esse domínio do trágico é um domínio essencialmente *abafado* e “*murmurante*”, que indelevelmente acompanha as *tagarelices* da história. Portanto, não se trata apenas de uma crítica da história como forma moderna, mas uma crítica de *toda* história. A relação razão/desrazão, por sua generalidade, constitui uma das dimensões da originalidade da cultura ocidental. Entretanto, por sobre a “grande calma razoável da história”, apenas “algumas rugas” da loucura irrompem na superfície<sup>412</sup>; de resto, há toda uma espessura de palavras, gestos e imagens que não passam de “silêncio”, “vão”, “nada”, “não-sentido”, “presunção”, “esquecimento”, “ausência de história”, “ausência de obra”<sup>413</sup>. Por baixo da constituição de um sujeito razoável e doador de sentido, há o afastamento anterior e decisivo daquilo que será linguagem sem sentido e, no limite, sem sujeito. Foucault pressupõe que cada partilha é secundária à existência de um “grau zero”, nível originário no qual razão e desrazão estariam confusamente implicadas, e as partilhas, não partilhadas; desse fundo, cada cultura estabeleceria “*decisões*” a partir das quais se constituiriam suas divisões, sua identidade, sua “positividade”. Daquilo que após a divisão será apenas “raiz calcinada do sentido”, são extraídas as “formas da sintaxe”, a “consistência” dos vocabulários, a “linguagem da história”<sup>414</sup>. Por conseguinte, cada decisão implica a imposição de um *silêncio* constante, a partir do que se permite constituir cada identidade tomando distância daquilo que doravante será o diferente. Cada “decisão” histórica seria acompanhada de um permanente murmúrio silenciado, sendo a positividade de uma cultura definida pelo silenciamento sumário de uma diferença. Desse modo Foucault propõe a história da loucura como história das “decisões” que definem, a partir de um fundo originário sem divisões, uma estrutura de recusa:

a percepção que o homem ocidental tem de seu tempo e de seu espaço deixa aparecer uma estrutura de recusa, a partir da qual denunciamos uma palavra como não sendo linguagem, um gesto como não

<sup>411</sup> *Prefácio (Folie et Déraison)*, (1961/1999), p. 140-142.

<sup>412</sup> *Prefácio (Folie et Déraison)*, (1961/1999), p. 143.

<sup>413</sup> *Prefácio (Folie et Déraison)*, (1961/1999), p. 143-144.

<sup>414</sup> *Prefácio (Folie et Déraison)*, (1961/1999), p. 144.

sendo obra, uma figura como não tendo direito a tomar lugar na história. Essa estrutura é constitutiva do que é sentido e não-sentido (...) A *necessidade da loucura* ao longo da história do Ocidente está ligada a esse *gesto de decisão*, que *destaca do ruído de fundo* e de sua monotonia contínua uma linguagem significativa, que se transmite e se conclui no tempo; em suma, ela está ligada à *possibilidade da história*.<sup>415</sup>

A evidência dessa operação de “decisão” e de “destaque” do “ruído de fundo” é o que pode definir, para além de uma análise tributária das “decisões”, a experiência da loucura. Pode-se começar a perceber aqui as pretensões de Foucault: caso se opte por uma história pela via do conhecimento, faz-se a escolha por uma das vias da separação, e qualquer indício de diferença é calado; já a análise “vertical” pressupõe, abaixo das tomadas de distância e das imposições de silêncio, a presença de uma vivacidade, irreduzível às apreensões pelo conhecimento – pois este implica o silêncio dessa vivacidade – e cujo silêncio imposto torna-se *condição* das próprias formas do conhecimento. Daí, ao mesmo tempo, a análise vertical incidir no pressuposto dessa vivacidade originária e selvagem, não dominada, porém acessível somente pelas “decisões” derivadas da dominação: “ela ‘não dispõe ali senão do moroso estado civil das prisões, de sua experiência muda de perseguida, e nós *não temos senão seus sinais identificatórios de fugitiva*”<sup>416</sup>.

Tem-se aqui o mote do prefácio: há uma experiência originária da loucura como alteridade pura, constituinte porque ao mesmo tempo origem e resíduo sobranceiro sobre toda a história; e a continuidade da história não se constitui senão por um também contínuo movimento de recusa, da afirmação de sua identidade pelo afastamento e silêncio daquilo que será *Outro* e exterior. Não podendo ater-se à pureza do momento originário da partilha, o arqueólogo examina os “sinais identificatórios” dos contínuos gestos de recusa (estes, descritíveis), apontando por cada “gesto”, ou pela própria história, a recusa de uma vivacidade que não pode ser descrita, e que permanece sobranceira. Vivacidade que se repete a cada gesto, estado de recusa que permanece inalterado por baixo da história<sup>417</sup>.

Pode-se ver de imediato o impacto das implicações dessa estrutura geral de “recusa” sobre toda a argumentação do livro: cada momento histórico dessa estrutura remete-se a um regime específico de “decisões” que poderiam ser agrupadas pelo “princípio de coerência” de cada época: “o estudo estrutural deve remontar à decisão [a “troca perpétua”, a “raiz comum”, o “afrontamento originário”] que liga e separa, ao mesmo tempo, razão e loucura”<sup>418</sup>. Daí os diversos “embates” ou decisões agrupados em cada período: debate dramático entre o homem

<sup>415</sup> Prefácio (*Folie et Dérison*), (1961/1999), p. 144-145 (grifo meu).

<sup>416</sup> Prefácio (*Folie et Dérison*), (1961/1999), p. 145 (grifo meu).

<sup>417</sup> “A grande obra da história do mundo é indelevelmente acompanhada de uma ausência de obra, que se renova a cada instante, mas que corre inalterada em seu inevitável vazio ao longo da história (...)” Prefácio (*Folie et Dérison*), (1961/1999), p. 144.

e a loucura (Renascimento); “partilha simples entre o dia e a obscuridade” (Classicismo); e conhecimento antropológico da doença mental (Modernidade)<sup>419</sup>.

Nesse ponto se delinea o caráter mais controverso e problemático do livro, responsável ao mesmo tempo pelas polêmicas e desafios lançados aos comentadores de Foucault que buscam inserir e situar a ambígua presença de *História da Loucura* no conjunto de sua obra. A retirada do prefácio por Foucault apenas faz por complicar uma série de questões prévias: que estatuto dar a toda a análise subsequente ao prefácio? Em que medida o horizonte teórico do prefácio é caro ao livro como um todo? Que tipo de prejuízos poderiam incorrer no conjunto da argumentação do livro com a retirada do prefácio? Pode-se verificar, com a ausência do prefácio, uma lacuna, uma questão não resolvida, enunciada no livro, mas que só poderia ser elucidada considerando a *démarche* do texto retirado? O conjunto do livro, sem o prefácio, enunciaria sem dificuldades a mesma experiência fundamental? Ou a retirada do prefácio não deixaria problemas às tentativas de aproximar o livro aos escritos subsequentes, isentos do vórtice de uma experiência originária?

No campo delimitado por esses problemas, distribuem-se os mais diversos comentários, modos de emprego e tentativas de resolução. Poderíamos acompanhar uma série dessas tentativas; aqui ou ali se poderiam apontar pontos controversos de um ou outro comentador em relação ao próprio livro, exibir contradições entre diferentes autores, evidenciar artifícios de criação, tentativas de agrupamento de noções que Foucault estabelece de modo disperso e por vezes impreciso no livro (desrazão-loucura, percepção-sensibilidade-consciência-experiência), tomadas de posição frente a um ou outro aspecto, recorrências a outros filósofos não mencionados por Foucault, e assim por diante. Mas o objetivo desse trabalho não é o de mostrar quem estaria mais próximo ou distante das intenções de Foucault em relação ao lugar do *Prefácio* na economia argumentativa de seu primeiro grande livro, nem de mostrar como essas ambigüidades podem ser superadas. Para isso, seria necessário um trabalho que requeresse *exclusivamente* esse objetivo, acompanhando ponto a ponto a espessa argumentação do livro, *tal como se enuncia cada um desses pontos*, examinando como eles se reportam ou não aos horizontes teóricos do *Prefácio*.

Considerando o horizonte teórico do primeiro prefácio (e sua retirada), a análise aqui efetuada não deixa de pertencer ao contexto desses problemas<sup>420</sup>. Mas uma coisa, em todo

<sup>418</sup> *Prefácio (Folie et Déraison)*, (1961/1999), p. 145.

<sup>419</sup> Cf. *Prefácio (Folie et Déraison)*, (1961/1999), p. 146-147.

<sup>420</sup> Quando fizemos a análise das relações entre obra e loucura, chegando às conclusões sobre a “morte de Deus” enunciadas no texto sobre Holderlin – um texto tão próximo de *História da Loucura*, e publicado no mesmo ano de *Doença Mental e Psicologia* –, não poderia ser a “ausência de obra” também reportada ao modo como é enunciada no *Prefácio*? Apareceria aqui uma curiosa – e inexplorada – relação entre o mote da experiência

caso, é certa: mesmo que a argumentação de *História da Loucura* seja toda ela reconduzida à questão da experiência originária, o presente trabalho mostra que o *conjunto* da crítica de Foucault ao círculo antropológico não se resume *exclusivamente* a esse aspecto. Pode-se reduzir cada período histórico descrito como modalidade enunciada de uma estrutura de recusa; mas o *jogo* entre cada uma dessas modalidades, sua “constelação”, e sua “função” ou “princípio de coerência”, subordinados ou não à questão da tragédia, também constituem vieses essenciais. São esses vieses o resultado do rigor histórico que permitirá a Foucault declarar-se “apóstolo”, sem ser mero *anunciador* do trágico, mas sobretudo, seu “exegeta”<sup>421</sup>.

Desde o início, esse trabalho seguiu uma orientação precisa: começando pela problematização do projeto de uma ciência humana chamada “psicologia”, gradativamente as questões foram conduzidas à análise da crítica arqueológica, sugerindo que a auto-crítica estabelecida por Foucault a seus escritos dos anos 50 é de algum modo correlata ao advento de sua postura crítica das ciências humanas, *leitmotiv* que acompanhará toda sua obra. Nesse percurso, buscou-se evidenciar uma série de direcionamentos críticos contidos em *História da Loucura*: na argumentação sobre o “sono psicológico”, a questão da constituição dos antropologismos cercados (por via de outras formas históricas, ou da alteridade moderna) por uma alteridade insidiosa; na argumentação sobre o “*a priori* concreto” da psicologia, pôde-se ver de que maneira as ambigüidades das ciências humanas tomam forma num movimento contínuo de justificação e de recobrimento de preconceitos e práticas morais e sociais, travestidos de ciência; enfim, evidenciando o problema da experiência originária, a questão da alteridade é radicalizada não apenas como crítica à racionalidade moderna, mas a toda racionalidade. O Foucault de 1961 não é ainda o genealogista combativo e entusiasta da teoria como “caixa de ferramentas”. Todavia, algumas das mesmas palavras lançadas por Lebrun a respeito de *As Palavras e as Coisas* poderiam igualmente justificar o viés aqui empregado sobre o papel de *História da Loucura*: não se trata de um livro asséptico preocupado unicamente com “a metodologia das ciências humanas” ou com “o nascimento de uma

---

originária e o da “morte de Deus”. Do mesmo modo (para enunciar outro problema), caso se leve a sério a menção de Gros sobre a outra inspiração nietzschiana de Foucault presente já em *História da Loucura*, a análise *histórica* que denuncia as origens solenes evidenciando a baixaza de invenções se veria numa curiosa relação – também pouco explorada – com a crítica da história alardeada em nome de um nível *originário*. Outros problemas: o estatuto da noção de “desrazão”, da experiência trágica renascentista, os problemas de expressão da experiência trágica, e assim por diante.

<sup>421</sup> HL, p. 530.



disciplina nova que só mereceria críticas sensatas”<sup>422</sup>; trata-se, sobretudo, de um “livro de combate”.

---

<sup>422</sup> Lebrun (1995), p. 31.

## CONCLUSÃO

Não se trata de chegar a uma conclusão. A situação de *História da Loucura* frente à obra foucaultiana permitiria-nos desenvolver uma série de outros enfoques, pontos de análise, caminhos a seguir. Enumeremos alguns deles, como possíveis direções de um trabalho futuro:

1) Primeiramente, a questão da tragédia, pouco enfocada no presente trabalho: o fato de não tê-la aqui resolvido não reduz seu caráter controverso e problemático em *História da Loucura*, e a necessidade de relacionar sua situação com os textos de 1957, e os imediatamente seguintes. Vimos que a disponibilidade pública da tese complementar, elaborada junto à tese sobre a loucura, deixa uma importante lacuna a ser analisada, a respeito das relações entre os dois textos. Nesse ínterim, pudemos sugerir, de passagem, como as teses enunciadas na *Introdução à Antropologia de Kant* adquirem uma curiosa coexistência – ainda não esclarecida – com a *démarche* do primeiro prefácio, abandonado na edição de 1972.

O abandono mesmo do *Prefácio* faz ecoar, por sua vez, uma série de outras questões, como a crítica de Derrida, e uma pergunta que permanece em aberto: como fazer a história, mesmo que sob os “sinais identificatórios de fugitiva”, daquilo que é condição mesma da história? De que maneira os artistas loucos fazem irromper, na história, aquilo que é sua condição? As indicações de Derrida sobre o “balancim” de Freud deveriam ser, por sua vez, acompanhadas por outros “balanços”: se Freud “abre-se” à desrazão, nas partes iniciais do livro, para logo depois encerrá-la na figura do médico (no capítulo “O Nascimento do Asilo”), esse movimento ambíguo não poderia ser também encontrado em outras figuras do livro? Quais seriam, assim, seus efeitos? Para dar um exemplo, pode-se citar o uso que Foucault faz de Goya: ao mesmo tempo em que seu *Pátio dos Loucos* se aproxima do “mundo” de Pinel (como vimos), os *Disparates* dão “voz” à desrazão. Do mesmo modo, se Brant é uma espécie de exemplar da “experiência crítica” da loucura, no Renascimento, várias das ilustrações de sua *Narrenschiff* são atribuídas a Albrecht Dürer, situado no livro como estando (na linguagem de Derrida) “ao lado” dos “trágicos”<sup>423</sup>. Ambigüidades que poderiam conduzir a resultados curiosos.

---

<sup>423</sup> Cf. , a esse respeito, as informações de Julie Grob a respeito do livro de Brant (nas referências).

Continuando a questão do trágico, há toda uma problemática da expressão da tragédia que deveria ser melhor examinada na argumentação sobre o classicismo. Se, como afirma Foucault no *Prefácio*, é sobretudo no classicismo que a estrutura de recusa do ocidente pode ser detectada<sup>424</sup>, por anular a desrazão como numa absoluta coincidência com o silêncio dos resíduos da história, é curiosa nesse sentido a presença de Racine e Georges de la Tour<sup>425</sup>: se fazem entrever a estrutura imóvel clássica da cisão entre o “dia” e a “noite” (como pretende Gros, sem, entretanto, citar o segundo<sup>426</sup>), não dão “voz” à loucura como o fazem Bosch, Brueghel, Cervantes ou Shakespeare, pois naqueles não há liame entre a loucura, a tragédia e o Ser. Curioso silêncio – será uma ausência? – das formas murmurantes “escancaradoras” que, no classicismo, são destituídas de qualquer linha de fuga.

Outras indicações futuras de Foucault poderiam ser também úteis na elucidação de algumas relações existentes no livro de 1961. Seguindo as diferenças que Foucault estabelece em *História da Loucura* entre Sade/Goya e Bosch/Brueghel (os primeiros, abrindo um espaço fascinante “sem fundo”, e os renascentistas um “espaço” das próprias entranhas do mundo), textos como *A Prosa de Acteão* e *As Tentações de Santo Antão*, de 1964, poderiam auxiliar na questão sobre em que sentido os escritores modernos – como Klossowski e Flaubert – “reatam”<sup>427</sup> com a experiência renascentista. Não tão distante do domínio argumentativo do livro de 1961 (esses dois últimos textos estão entre *O Nascimento da Clínica* e *As Palavras e as Coisas*), há o trabalho foucaultiano sobre Raymond Roussel (já presente entre os “trágicos” de *História da Loucura* e *Doença Mental e Psicologia*<sup>428</sup>) e sua “polêmica” – caso se possa dizer assim – com a leitura de Roussel feita por Breton. O esoterismo dos escritos de Raymond Roussel poderia ser elucidado – conforme uma linha de leitura que culminaria em Breton – explicando-o como um “Adepto” ou “Iniciado”, que lançaria mão de uma linguagem hermética, cuja chave seria conhecida apenas por outros conhecedores de linguagem iniciática<sup>429</sup>. Mas para Foucault, a “chave” de uma decifração por vias do hermetismo, em Raymond Roussel, não tocara no essencial, que é a constituição na obra desse autor de um jogo de “espelhos” onde o próprio “segredo” sobre se haveria ou não uma “chave” (relegada ao suporte de uma linguagem esotérica ou a qualquer outro suporte) para a decifração de seus livros seria posto em suspenso, tornando a própria chave de sua linguagem ao mesmo tempo

<sup>424</sup> Cf. *Prefácio (Folie et Dérison)* (1961/1999), p. 146.

<sup>425</sup> Cf. HL, p. 244 e seguintes.

<sup>426</sup> Gros (1997), p. 36

<sup>427</sup> *A Prosa de Acteão* (1964/2001), p. 110.

<sup>428</sup> Cf. DMP, p. 86; HL, p. 348-349.

<sup>429</sup> Cf. *Dizer e Ver em Raymond Roussel* (1962/2001), p. 05.

“cifra decifradora e cifrada”<sup>430</sup>. Curioso jogo de espelhos remetido a uma linguagem cuja própria “cifra decifradora” é ela mesma “cifrada”, redobrando e multiplicando o mistério pelo qual se interroga haver ou não um mistério na obra, que remete a linguagem de Roussel a um espaço aberto sem o referente de um sujeito psicológico ou de uma “chave” esotérica. O estatuto da linguagem dos escritores modernos, a despeito do esoterismo resultante da “ruína do simbolismo gótico” renascentista<sup>431</sup> (anunciante aos trágicos de formas que “nascem do próprio mundo”<sup>432</sup>), poderia auxiliar na compreensão sobre em que sentido os literatos “reatam” com a abertura do trágico (“abafada” pela razão), mas sob uma forma inteiramente diversa de figuras como Bosch e Brueghel. Dado que *História da Loucura* pode ser tomada ora como uma crítica da racionalidade moderna, ora como crítica da própria razão, tais indicações poderiam auxiliar na elucidação desses níveis de análise.

2) Continuando na questão dos literatos, pode merecer exame mais atento a leitura de Foucault sobre Blanchot, especialmente refletida nas análises sobre Sade. Quando Foucault trata de Sade, está se dirigindo diretamente ao *Lautréamont et Sade*, de Blanchot<sup>433</sup>. Esse livro pode lançar luz sobre o estatuto dado por Foucault à literatura moderna, e sua constituição de um espaço “sem fundo” e “sem limites”.

3) Alguns textos publicados por Foucault anteriormente a *História da Loucura* não foram aqui tratados. Embora a *Introdução a Sonho e Existência*, de 1954, possa ser reveladora das preocupações foucaultianas de então, igualmente importante torna-se a análise de *Maladie Mentale et Personalité* e suas relações com *Doença Mental e Psicologia*, para delimitar de modo mais preciso a inflexão que ocorre nos textos foucaultianos, das preocupações fundacionistas e epistemológicas de 1954, às denúncias arqueológicas dos anos 60. A partir desse contexto, seguindo uma indicação de Jean François Braustein<sup>434</sup>, o artigo de Foucault publicado em 1957 sobre a pesquisa em psicologia pode ser uma possível resposta, junto a *A Psicologia de 1850 a 1950*, às questões colocadas por Canguilhem no ano anterior, em sua conferência *Qu'est-ce que la Psychologie?*. Tal indicação pode gerar questões interessantes na comparação entre os três textos, e para avaliar como Foucault começa a responder, já em 1957, problemas de ordem epistemológica.

<sup>430</sup> *Dizer e Ver em Raymond Roussel* (1962/2001), p. 04:

<sup>431</sup> Cf. HL, p. 18.

<sup>432</sup> HL, p. 523.

<sup>433</sup> Como faz ao mencionar certas passagens, como por exemplo HL p. 525-527.

<sup>434</sup> Braustein (2004), p. 08.

4) Junto a essas questões, a orientação original do projeto que deu origem a esse mestrado exigia percorrer *toda* a trajetória dos escritos arqueológicos de Michel Foucault, buscando acompanhar de que modo as antropologias são tematizadas em cada livro, e, enfim, como a questão do “homem”, na arqueologia, incide sobre as ciências humanas, e a psicologia. Desse modo, a análise da crítica da psicologia em *História da Loucura* torna-se a primeira etapa de um projeto maior, direcionado aos textos posteriores.

Em meio a todas essas questões, o trabalho aqui desenvolvido teve um papel específico. Partindo de uma problematização da psicologia e dos textos foucaultianos dos anos 50, seguindo a menção de Foucault ao “sono psicológico”, e desenvolvendo os problemas da alteridade e do jogo dos recobrimentos e esquecimentos na instauração de uma “ciência” “humana”, alguns pontos relevantes puderam ser levantados. Talvez possam esses pontos contribuir nos debates sobre como se situa *História da Loucura* no conjunto do *opus* foucaultiano, e como sua crítica incide sobre as ciências humanas.

## BIBLIOGRAFIA

### Textos de Michel Foucault:

- FOUCAULT, M. (1954). *Introdução a 'Sonho e Existência'*. In Michel Foucault - Problematização do Sujeito: Psicologia, Psiquiatria e Psicanálise (Ditos e Escritos I). Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1999.
- FOUCAULT, M. (1957) *A Psicologia de 1850 a 1950*. In Michel Foucault - Problematização do Sujeito: Psicologia, Psiquiatria e Psicanálise (Ditos e Escritos I). Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1999.
- FOUCAULT, M. (1957). *La Recherche Scientifique et la Psychologie*. (Dits et Écrits I). Paris : Gallimard, 1994.
- FOUCAULT, M. (1961) *Introduction à L'Anthropologie de Kant*. Thèse complémentaire, 2 Vol. Dactylographiés. Paris, Sorbonne, 1961. Capturada no site *O Estrangeiro* ([www.oestrangeiro.net](http://www.oestrangeiro.net)), sob a versão revisada por Colin Gordon, em abril de 2005; no site *Foucault Resources* (<http://www.foucault.qut.edu.au>), sob a versão revisada por Clare O'Farrell, em maio de 2005; e no site *Generation on line* (<http://www.generation-online.org>) em tradução à língua inglesa por Arianna Bove.
- FOUCAULT, M. (1961) *Prefácio (Folie et déraison)*. In Michel Foucault - Problematização do Sujeito: Psicologia, Psiquiatria e Psicanálise (Ditos e Escritos I). Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1999.
- FOUCAULT, M. (1961). *História da Loucura*. São Paulo: Perspectiva, 1995.
- FOUCAULT, M. (1961). *A Loucura Só Existe em uma Sociedade*. In Michel Foucault - Problematização do Sujeito: Psicologia, Psiquiatria e Psicanálise (Ditos e Escritos I). Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1999.
- FOUCAULT, M. (1961) *Alexandre Koyré: a Revolução Astronômica, Copérnico, Kepler, Borelli*. In Michel Foucault – Arqueologia das Ciências e História dos Sistemas de Pensamento. (Ditos e Escritos II). Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2000.
- FOUCAULT, M. (1962). *Doença Mental e Psicologia*. Rio de Janeiro: Tempo Universitário, 1984.
- FOUCAULT, M. (1962). *Dizer e Ver em Raymond Roussel*. In Michel Foucault – Estética: Literatura e Pintura, Música e Cinema. (Ditos e Escritos III). Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2001.
- FOUCAULT, M. (1962). *Introdução (in Rousseau)*. In Michel Foucault - Problematização do Sujeito: Psicologia, Psiquiatria e Psicanálise (Ditos e Escritos I). Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1999.

- FOUCAULT, M. (1962). *O Não do Pai*. In Michel Foucault - Problematização do Sujeito: Psicologia, Psiquiatria e Psicanálise (Ditos e Escritos I). Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1999.
- FOUCAULT, M. (1962). *O Ciclo das Rãs*. In Michel Foucault - Problematização do Sujeito: Psicologia, Psiquiatria e Psicanálise (Ditos e Escritos I). Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1999.
- FOUCAULT, M. (1963). *A Água e a Loucura*. In Michel Foucault - Problematização do Sujeito: Psicologia, Psiquiatria e Psicanálise (Ditos e Escritos I). Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1999.
- FOUCAULT, Michel. (1963). *O Nascimento da Clínica*. RJ: Forense Universitária, 1998.
- FOUCAULT, M. (1964). *A Loucura, a Ausência da Obra*. In Michel Foucault - Problematização do Sujeito: Psicologia, Psiquiatria e Psicanálise (Ditos e Escritos I). Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1999.
- FOUCAULT, M. (1964). *A Prosa de Acteão*. In Michel Foucault – Estética: Literatura e Pintura, Música e Cinema. (Ditos e Escritos III). Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2001.
- FOUCAULT, M. (1964). *Prefácio a Flaubert (A Tentação de Santo Antônio)*. In Michel Foucault – Estética: Literatura e Pintura, Música e Cinema. (Ditos e Escritos III). Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2001.
- FOUCAULT, M. (1965). *Filosofia e Psicologia*. In Michel Foucault - Problematização do Sujeito: Psicologia, Psiquiatria e Psicanálise (Ditos e Escritos I). Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1999.
- FOUCAULT, M. (1966). *As Palavras e as Coisas*. São Paulo: Martins Fontes, 1992.
- FOUCAULT, M. (1968). *Interview avec Michel Foucault* (Dits et Écrits I). Paris: Gallimard, 1994.
- FOUCAULT, M. (1968). *Sobre a Arqueologia das Ciências: Resposta ao Círculo de Epistemologia*. In Michel Foucault – Arqueologia das ciências e história dos sistemas de pensamento (Ditos e Escritos II). Rio de Janeiro, Forense Universitária, 2000.
- FOUCAULT, M. (1969). *Michel Foucault explica seu último livro*. In Michel Foucault – Arqueologia das ciências e história dos sistemas de pensamento (Ditos e Escritos II). Rio de Janeiro, Forense Universitária, 2000.
- FOUCAULT, M. (1969). *Introdução (in Arnauld e Lancelo)*. In Michel Foucault – Arqueologia das ciências e história dos sistemas de pensamento (Ditos e Escritos II). Rio de Janeiro, Forense Universitária, 2000.
- FOUCAULT, M. (1969). *A Arqueologia do Saber*. Rio de Janeiro: Forense universitária, 1997.

- FOUCAULT, M. (1970). *Entrevista com Michel Foucault*. In O Homem e o Discurso (A Arqueologia de Michel Foucault). RJ, Tempo Brasileiro, 1971
- FOUCAULT, M. (1970). *Prefácio à Edição Inglesa*. In Michel Foucault – Arqueologia das Ciências e História dos Sistemas de Pensamento. (Ditos e Escritos II). Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2000.
- FOUCAULT, M. (1972). *Resposta a Derrida*. In Michel Foucault - Problematização do Sujeito: Psicologia, Psiquiatria e Psicanálise (Ditos e Escritos I). Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1999.
- FOUCAULT, M. (1972). *Histoire de la Folie à L'Age Classique*. Paris : Gallimard, 1972.
- FOUCAULT, M. (1973). *A Verdade e as Formas Jurídicas*. Rio de Janeiro: Nau ed., 1999.
- FOUCAULT, M. (1974-75). *Os Anormais*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- FOUCAULT, M. (1977). *Verdade e Poder*. In Microfísica do Poder. RJ, Graal, 1989
- FOUCAULT, M (1978). *Entretien avec Michel Foucault*. (Dits et Écrits IV). Paris: Gallimard, 1994.

#### **Outros textos:**

- ABIB, J.A.D. *O Legado da Psicologia, Fin-De-Siècle*. Revista de Humanas da UFPR, número 5, p. 139-158. Curitiba, Ed. da UFPR, 1996.
- BAUMGART, Fritz. *Breve História da Arte*. São Paulo: Martins Fontes, 1994.
- BERCHERIE, P. *Os Fundamentos da Clínica – história e estrutura do saber psiquiátrico*. Rio de Janeiro : Jorge Zahar, 1989.
- BERNARD, M. (1973) *A Psicologia*. História da Filosofia – Idéias, doutrinas (org. de François Chatelet). Vol. VII – A Filosofia das Ciências Sociais. Rio de Janeiro, Zahar Editores, 1974.
- BLANCHOT, M. *Foucault como o Imagino*. Lisboa: Relógio d'Água, s/d.
- BORING, E. G.; HERRNSTEIN, R.J. (1966). *Textos Básicos de História da Psicologia*. São Paulo, Editora Herder/ Editora da USP, 1971.
- BRAUSTEIN, J. F. *La Critique Canguilhemienne de la Psychologie*. Estudos e Pesquisas em Psicologia, ano 4, n. 2. RJ: UERJ, 2004
- CANGUILHEM, Georges. *Études d'Histoire et de Philosophie des Sciences*. Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1975.



- CANGUILHEM, Georges (1956). *Qué es la Psicología?*. Conferencia en el Collège Philosophique, 18 de diciembre de 1956. Publicada en *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1958, 1; reeditado en *Cahiers pour l'Analyse*, 2, marzo de 1966. Tradução ao espanhol de María Teresa Poyrazian, capturado em dezembro de 2003 no sítio <http://www.elseminario.com.ar>
- COMTE, A. *Curso de Filosofia Positiva*. In Comte (Col. Os Pensadores). São Paulo: Nova Cultural, 1996.
- DELEUZE, G. *Foucault*. São Paulo, Martins Fontes, 1988.
- DELEUZE, G. *Conversações (1972-1990)*. Rio de Janeiro, Ed. 34, 1992.
- DELEUZE, G. *Desejo e Prazer. (Désir et Plaisir)*. Magazine Littéraire, n. 325, out. 1994, p. 57-65). Versão em português capturada em novembro de 2004 no Espaço Michel Foucault: <http://www.unb.br/fe/tef/filoesco/foucault/> , tradução de Wanderson Flor do Nascimento. Versão em francês: [http://multitudes.samizdat.net/article.php3?id\\_article=1353](http://multitudes.samizdat.net/article.php3?id_article=1353)
- DELEUZE, G. *L'Île Déserte et Autres Textes*. Paris: Minuit, 2002.
- DERRIDA, J. *Fazer Justiça a Freud – a história da loucura na era da psicanálise*. In Três Tempos sobre a História da Loucura (M<sup>a</sup> Franco Ferraz org.) Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2001.
- ERIBON, D. *Michel Foucault, 1926-1984*. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.
- FIGUEIREDO, Luís Cláudio Mendonça. *Matrizes do Pensamento Psicológico*. Petrópolis: Vozes, 1991.
- FIGUEIREDO, L.C.M.; SANTI, P.L.R. *Psicologia: uma (nova) introdução*. São Paulo: Educ, 2000.
- FOUQUIÉ, Paul (1951). *A Psicologia Contemporânea*. São Paulo, Companhia Editora Nacional, 1969.
- FREIRE, Izabel Ribeiro. *Raízes da Psicologia*. Petrópolis: Vozes, 1998.
- GABBI JR., Osmyr. *Pequenas notas a “Que é a Psicologia?”*. In Revista Impulso (Revista de Ciências Sociais e Humanas da Unicamp) Vol. 11, nº 26. Piracicaba: Unimep, 1999.
- GARCIA-ROZA, L. A. *Psicologia: um espaço de dispersão do saber*. Revista Radice, nº 4, ano I. Rio de Janeiro, 1977.
- GROS, F. *Foucault et la Folie*. Paris: PUF, 1997.
- HAN, B. *Foucault's Critical Project: Between the Transcendental and the Historical*. Stanford: Stanford University Press, 2002.
- HARDT, M. *Gilles Deleuze – Um Aprendizado em Filosofia*. São Paulo: Ed. 34, 1996.

- HEGEL, G. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio: 1830 – texto completo, com os adendos orais*. São Paulo: Loyola, 1995.
- JAMES, William (1891). *The Principles of Psychology*. Chicago, Encyclopaedia Britannica (Col. “The Great Books of the Western World”), 1952.
- LEAL, A. A. L. *O lugar da psicofísica de Gustav Fechner na história da psicologia*. Revista Memorandum – Memória e História em Psicologia, n. 5. Capturado em dezembro de 2004 em <http://www.fafich.ufmg.br/~memorandum/artigos05/ferreira01.htm>
- LEBRUN, G. *Transgredir a Finitude*. In Recordar Foucault (org. de Renato Janine Ribeiro). São Paulo: Brasiliense, 1985.
- LEBRUN, G. *Nota sobre la fenomenologia contenida en Las Palabras y las Cosas*. In Michel Foucault, Filósofo. Barcelona: Gedisa, 1995.
- LEVY, Tatiana Salem. *A Experiência do Fora: Blanchot, Foucault, Deleuze*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2003.
- LURIA, A.R. *A Construção da Mente*. São Paulo, Ícone, 1992.
- MACHADO, R. *Ciência e Saber – A trajetória da Arqueologia de Michel Foucault*. RJ: Graal, 1981.
- MACHADO, R. *Foucault, a Filosofia e a Literatura*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.
- MARX, M.; HILLIX, W (1973). *Teorias e Sistemas em Psicologia*. São Paulo, Cultrix, 1993.
- MUCHAIL, S. T. *Foucault, Simplesmente (Textos Reunidos)*. São Paulo: Ed. Loyola, 2004.
- NALLI, M. Figuras da Loucura em Histoire de la Folie. In Psicologia em Estudo. [edição on line]. jul./dez. 2001, vol.6, no.2 [citado 18 Maio 2005], p.39-47. Disponível na World Wide Web: <[http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S1413-73722001000200006&lng=pt&nrm=iso](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1413-73722001000200006&lng=pt&nrm=iso)>. ISSN 1413-7372.
- O’FARRELL, C. *Foucault : Historian of Philosopher?*. London: Macmillan, 1989.
- PAGÉS, R. (1958) *Algunas Observaciones Sobre “Qué és la Psicologia?”*. Capturado em dezembro de 2003 em <http://www.elseminario.com.ar>
- PELBART, P. *Da Clausura do Fora ao Fora da Clausura – Loucura e Desrazão*. São Paulo: Brasiliense, 1989.
- PESSOTTI, I. *O Século dos Manicômios*. São Paulo: Ed. 34, 1996.
- SCHULTZ, D; SCHULTZ, S. (1969) *História da Psicologia Moderna*. São Paulo, Cultrix, 1981.
- TERNES, J. *Michel Foucault e o nascimento da modernidade*. Tempo Social – Revista de Sociologia da USP, p. 45-52. São Paulo, 1995.

TERNES, J. *Michel Foucault e a Idade do Homem*. Goiânia, Ed. da UFG, 1998.

VAZ, P. *Um Pensamento Infame: história e liberdade em Michel Foucault*. Rio de Janeiro: Imago, 1992.

VEIGA-NETO, A. *Foucault e a Educação*. Belo Horizonte: Autêntica, 2003.

VYGOTSKY, L. (1926). *O Significado Histórico da Crise da Psicologia*. Teoria e Método em Psicologia. São Paulo, Martins Fontes, 1999.

WUNDT, W. M. (1897) *Outlines of Psychology*. Classics in the History of Psychology, an internet resource developed by Christopher D. Green York University, Toronto, Ontario, retirado em 18/03/2003 no endereço <http://psychclassics.yorku.ca/Wundt/Outlines/>

#### **Outras referências:**

BRANT, S. *Stultifera Navis – The Ship of Fools*. Exibição de imagens organizada por Julie Grob (University of Houston). Capturado em dezembro de 2003 em <http://info.lib.uh.edu/sca/digital/ship/>

CRABBÉ, J. M. Jérôme Bosch et le Grylle. Le rêve de l'antiquité à l'époque moderne (Web Sítio). <http://membres.lycos.fr/jmcmmed/reves/2histor.htm#f> . Capturado em 21 de setembro de 2004.

GOYA. *Exposição virtual de Goya*. Exposição virtual da Biblioteca Nacional da Espanha, no endereço [http://www.bne.es/Goya/home\\_goya.html](http://www.bne.es/Goya/home_goya.html)

GREEN, Christopher D (org.). *Classics in the History of Psychology*. Capturado em junho de 2005 no endereço <http://psychclassics.yorku.ca/index.htm>

UNIVERSIDADE DE ZARAGOZA. *Info Goya*. Coletânea e catálogo de obras, comentários e trabalhos de e sobre Goya organizados no endereço <http://goya.unizar.es/> (capturado em janeiro de 2005)