Araripe
REVISTA DE FILOSOFIA - UFCA

ENTRE JASPERS E O "JOVEM FOUCAULT": ANTROPOLOGIA, LOUCURA, OBRA E CIVILIZAÇÃO

BETWEEN JASPERS AND THE "YOUNG FOUCAULT": ANTHROPOLOGY, MADNESS, WORK AND CIVILIZATION

Marcio Luiz Miotto [1]

RESUMO: O presente trabalho pretende analisar as relações entre loucura e obra no jovem Foucault, isto é, no Foucault dos anos 1950 que realiza seu curso sobre antropologia (*La Question Anthropologique*) em Lille e na ENS entre 1952 (ou 1951) e 1955. Para estabelecer o problema, o texto começa com uma contextualização inicial sobre os inéditos de Foucault disponibilizados desde 2013 na BNF. Então o texto constrói o problema a partir de comentadores (especiamente Jean-Baptiste Vuillerod) e encontra na figura de Karl Jaspers um interlocutor importante, em torno do qual Foucault gira para estabelecer suas próprias posições. Jaspers, psiquiatra e filósofo, contém teses sobre a loucura, a obra e a civilização diretamente ligadas aos interesses do jovem Foucault. Tanto a leitura de Jaspers sobre Nietzsche, quanto a das relações entre loucura e obra, serão importantes para o jovem Foucault, pois é por meio de Jaspers - dentre outros - que uma psicologia da loucura e da obra (seja qual for seu paradigma) desemboca na análise de figuras como Maurice Blanchot, na leitura singular que Foucault faz de Nietzsche e nos problemas que o levarão a uma história da loucura.

Palavras-chave: Michel Foucault; Karl Jaspers; Maurice Blanchot; loucura; obra; civilização; antropologia.

ABSTRACT: This article aims to analyze the relation between madness and work (oeuvre) in the "young Foucault", focusing on the Foucault's lessons of Anthropology taken in Lille and at the ENS between 1952 (or 1951) and 1955, under the title *La Question Anthropologique*. In order to place this problem, the text begins with an initial contextualization of Foucault's unpublished works, only made available since 2013 at Bibliothèque Nationale de France. Then the article passes to the question of the madness and work according to some commentators (especially Jean-Baptiste Vuillerod) and finds in the figure of Karl Jaspers an important author, whose reference serves for Foucault to compose his own positions. Jaspers, psychiatrist, and philosopher, contains theses on madness, work and civilization directly linked to the interests of the young Foucault. Both Jaspers' reading of Nietzsche and considerations about madness

[1] Professor da Universidade Federal Fluminense (IHS – RPS). https://philpeople.org/profiles/marcio-miotto/ E-mail: mlmiotto@gmail.com.

and work will be important for the young Foucault, as it is through Jaspers (among others) that the psychological and existential positions on madness and work leads Foucault to the analysis of figures like Maurice Blanchot, to his own reading of Nietzsche and to the problem of a history of madness.

keywords: Michel Foucault; Karl Jaspers; Maurice Blanchot; madness; work; civilization; anthropology.

Assim a história se torna o espelho de cada um: vê-se nela o reflexo do que se é a si mesmo
(Karl Jaspers)

Un signe, voilà ce que nous sommes, privé de sens,
Privé de douleur, et nous avons presque
Perdu la parole à l'étranger
(Hölderlin)

1 INTRODUÇÃO

Dos inéditos de Foucault ao Curso de Antropologia e do Curso à questão da loucura e da obra

A pesquisa dedicada aos escritos de Michel Foucault detém-se na maior parte em seus escritos finais, minorizando (por quaisquer motivos que sejam) as análises dos textos iniciais. Esse privilégio dos textos finais autoriza a colocar várias perguntas, não apenas sobre se o poderio analítico dos escritos iniciais estaria de fato já definido, ultrapassado ou perderia eficácia quanto a seus alvos, como também sobre como as interrogações iniciais *conduziram* às finais. Conforme já provocou Gérard Lebrun sob outros termos (LEBRUN, 1999, p. 31–32), seriam os escritos iniciais de Foucault apenas dados ultrapassados e/ou merecedores de críticas sensatas? Ou manteriam ainda seu poderio crítico e molesto, e mais do que isso, carregariam consigo algo do modo como Foucault constrói seus argumentos, inclusive os que o encaminharam a novos problemas?

Quanto a essas perguntas, os biógrafos de Foucault já mencionavam que, para além de suas publicações realizadas, ele conservava consigo dezenas de caixas com anotações inéditas para livros e artigos (inclusive abandonados ou não publicados), escritos preparatórios, cursos, esboços, textos de tese não apresentados, fichamentos, pesquisas bibliográficas e outros

materiais. Por decisão de Daniel Defert e da família de Foucault (DEFERT, 2020; DEFERT, AESCHIMANN e MONNIN, 2012), esse espólio foi depositado na Biblioteca Nacional da França em 2013 (BIBLIOTHEQUE NATIONALE DE FRANCE, [s.d.]), sendo complementado posteriormente por outros arquivos da família de Foucault (BIBLIOTHEQUE NATIONALE DE FRANCE, [s.d.]). Trata-se, conforme mencionaram os responsáveis pelo projeto *Foucault Fiches de Lecture* (ÉQUIPE FFL, 2019), de um imenso "hiperdocumento", com escritos acumulados e reutilizados por Foucault durante décadas.

Foucault utilizava esses escritos para suas publicações e os reformulava conforme variavam seus propósitos estratégicos. Os documentos eram organizados em pastas e caixas, embora documentos de temas próximos se misturassem em caixas e pastas diversas. O entrecruzamento lógico e cronológico dos documentos também permitia que temas diferentes se justapusessem em mesmas caixas e pastas. Disso, a ideia de um "hiperdocumento" diz respeito precisamente à impossibilidade de organização em "árvore" e à acumulação desse material em inúmeras camadas - temporais e estratégicas -, o que dá ao eventual interessado nisso o desafio de avaliar tanto os novos materiais, quanto a relação deles com os textos que Foucault publicou.

Como se vê, a disponibilidade desse material inédito - disponível à revelia do testamento de Foucault - permite situar novamente inúmeras questões, tornando necessário, ainda, que isso tudo seja disponível para o leitor em geral. Sob implicações que ainda requerem avaliação (Cf. por ex. (DEFERT, AESCHIMANN e MONNIN, 2012), o material tem sido gradativamente publicado por alguns *thésards* escolhidos pelos detentores de direitos autorais de Foucault, em publicações cujas escolhas de critério são diversas. Elas vão de iniciativas editoriais - como a coleção *Cours et travaux avant le Collège de France* - à transcrição de artigos inéditos e disponíveis gratuitamente em portais (Cf. por ex. FOUCAULT, 2017 e 2019b), chegando ao projeto *Foucault Fiches de Lecture*, cujo *corpus* disponibiliza, até meados de 2022, 18280 documentos escaneados para acesso gratuito (ÉQUIPE FFL, 2019).

Quanto à coleção *Cours et Travaux avant le Collège de France*, a partir de 2021 diversos inéditos escritos antes de *História da Loucura* foram publicados, tais como *Binswanger et l'Analyse Existentielle* (FOUCAULT, 2021), *Phénoménologie et Psychologie* (FOUCAULT, EWALD e SABOT, 2021) e, mais recentemente, *La Question Anthropologique*

(FOUCAULT, 2022). Dentre outras questões que podem ser abertas, esses escritos iniciais colocam a necessidade de também analisar *como* o jovem Foucault, formado em filosofia e psicologia no contexto francês dos anos 1940-1950, tentou formular um nível de análise alheio à psicologia e aos debates filosóficos de sua época, doravante chamado por ele de nível "arqueológico". Que tipo de problemas impuseram Foucault à busca de um nível de análise arqueológico? Ou ainda: que tipo de problemas tornariam necessário um abandono das posições em voga na época de Foucault, conduzindo-o a uma história arqueológica da loucura que se esforça em delinear as condições de possibilidade de qualquer ciência psicológica e das relações do mundo ocidental entre razão e desrazão?

O presente trabalho entra no contexto preciso dessa última pergunta e dessa nova leva de inéditos de Foucault. Trata-se, aqui, de analisar uma questão específica, a da relação entre loucura e obra (filosófica e artística), utilizando um dos inéditos como fio condutor, no caso, o inédito *La Question Anthropologique*, acompanhado das anotações - também inéditas - que Jacques Lagrange faz ao que ali consta (FOUCAULT e LAGRANGE, 1954–1955). O que motiva essa análise pontual é, *em primeiro lugar*, o fato de que o até então inédito *La Question Anthropologique* trata de notas de Foucault para um curso que ele ministrou entre 1952 (ou 1951) e 1954-55 entre a Universidade de Lille e a *École Normale Supérieure*, curso cujo conteúdo já se encontrava acessível sob notas de alguns alunos (notavelmente Jacques Lagrange, mas também Gérard Simon e possivelmente outros). Trata-se, portanto, de analisar um texto "pré-arqueológico", escrito em plenos compromissos do jovem Foucault antes da escrita de *História da Loucura*, e antes ainda da ida dele a Uppsala em 1955 para o início de sua tese. Se esse curso de antropologia percorre os anos 1952 (ou 1951) e 1955, isso significa dizer que sua lição é concomitante - e contraditória - para com os outros escritos que Foucault publicou em 1954, a saber, *Maladie Mentale et Personnalité* e a *Introdução* a *Sonho e Existência*. A questão das relações entre loucura e obra tem o propósito específico de perguntar se Foucault já estaria antecipando reflexões sobre essas relações antes ainda da escrita de *História da Loucura*.

O curso de antropologia é constituído de diversas camadas, pois Foucault reelaborou o curso entre 1952 (ou 1951) e 1955. A principal delas se deve ao "encontro" de Foucault com

Nietzsche, provavelmente em torno de 1953 (Cf. ELDEN, 2021; SFORZINI, 2022). Antecipando teses que serão aprofundadas nos textos "arqueológicos", o curso sobre antropologia trata das condições de possibilidade e de impossibilidade das análises modernas sobre o homem, elaborando - embora sob critérios diferentes - divisões históricas semelhantes às estabelecidas nos textos arqueológicos. As análises sobre o homem são, assim, enquadradas num período chamado por Foucault de "moderno" (sob o marco da crítica kantiana), precedido de um período clássico (séculos XVII-XVIII) e pré-clássico (neste caso, Foucault analisa o aristotelismo medieval anterior à ciência clássica). Nesses dois últimos períodos, o pensamento não envolve qualquer figura antropológica, sendo os conceitos principais analisados por Foucault os de "mundo" (pré-clássico) e "natureza" (clássica). Posterior ao período clássico, o período antropológico-moderno recebe passagens dedicadas a Hegel, Feuerbach, Marx e Dilthey. A análise do período antropológico dá lugar a um tópico intitulado "O fim da antropologia", dedicado à figura de Nietzsche e, ao fim, a alguns de seus intérpretes - no caso, Jaspers e Heidegger.

Sob esse quadro geral, o curso de antropologia é, no fundo, uma espécie de curso de "contra-antropologia" que emula os ares de um curso de antropologia filosófica, embora, ao invés de tentar mostrar as diversas figuras de homem na história, delineia sob que condições *não há* reflexão antropológica em outras épocas diversas da moderna. O papel de Nietzsche, aqui, aproxima-se do papel de Kant na crítica dos dogmatismos: do mesmo modo como uma crítica da razão delineava as condições do dogmatismo pregresso, a postura de Nietzsche visaria uma crítica da verdade e um apagamento de qualquer figura autofundante do Homem como sujeito e ao mesmo tempo objeto de conhecimento. As relações entre loucura e obra entram nesse contexto, a saber, o das formas antropológicas de reflexão e o de uma crítica nietzscheana a essas formas antropológicas.

Em segundo lugar, o que motiva o presente trabalho é o fato dessa questão sobre a loucura e a obra *não estar presente* de maneira explícita no curso de antropologia, mas de ter sido colocada por um comentário recente, o de Jean-Baptiste Vuillerod, intitulado *La Naissance de l'Anti-Hegelianisme* (VUILLEROD, 2022). Vuillerod analisa ali as figuras de Althusser, Foucault e Jacques Martin (dentre outros), tentando demonstrar o círculo de interlocuções do jovem Foucault na ENS e as mudanças entre a dissertação defendida por Foucault em 1949

junto a Jean Hyppolite, intitulada *La constitution d'un transcendantal historique chez Hegel*, e os demais escritos posteriores dos anos 1950, notavelmente o curso de antropologia. Vuillerod é quem chega a destacar, ali, as relações entre loucura e obra, mencionando o trecho do curso de antropologia que trata da leitura de Jaspers sobre Nietzsche.

Nietzsche, como se sabe, é um filósofo cuja "obra" culmina - ou abisma - na loucura. Jaspers, leitor de Nietzsche, é psiquiatra e filósofo. Foucault, no curso de antropologia, alinha Jaspers como leitor de Nietzsche, junto a outros leitores como Heidegger. É ali que Foucault chega a mencionar *en passant* sobre a loucura de Nietzsche. Essa menção de Foucault despertou em Vuillerod algumas considerações que mereceriam análise pormenorizada, pois o trabalho de Vuillerod enxergou, ali, certa perspectiva sobre a loucura que poderia fugir das apreensões tradicionais da psiquiatria e da filosofia pregressas, como se a loucura de Nietzsche ali expressa já denotasse algo da análise contra-antropológica que Foucault estabelecerá nos anos 1960 nos textos sobre arte e literatura. Disso, o que está em jogo aqui é fato de que, se tudo ocorrer de fato assim, Foucault já anteciparia na primeira metade da década de 1950 teses que seriam publicizadas apenas durante os anos 1960, por exemplo em torno de figuras como Blanchot, Bataille e outros, o que significaria dizer que boa parte do poderio crítico entrevisto em *História da Loucura* e outros textos já se constituiria antes da ida de Foucault a Uppsala, em 1955. Como se sabe, Foucault alude diversas vezes sobre ter "encontrado" Nietzsche por meio da leitura de Blanchot e Bataille e estes por meio de Heidegger, tudo isso ainda no início dos anos 1950. A pergunta, assim, é inevitável: seria o curso sobre antropologia um testemunho desse encontro mais precoce com o Nietzsche de Blanchot e Bataille? Haveria de fato, ali, uma problematização - ou algo que a subentenda - da loucura, e mais ainda, da loucura e da obra sob termos que serão mais nítidos no futuro? E quais seriam as consequências disso?

Para circunscrever tais questões, a parte seguinte deste trabalho será dedicada à colocação da questão sobre loucura e obra em Nietzsche, Jaspers e Foucault segundo o comentário de Vuillerod. Para isso, é preciso primeiramente situar seu comentário e demonstrar suas implicações. O próximo tópico ("*A dissertação de 1949, o curso de antropologia e a breve questão da loucura*") então descreverá a trajetória desenvolvida por Vuillerod, que segue do *mémoire* de Foucault defendido em 1949, sobre a constituição de um transcendental histórico

em Hegel, até o curso sobre antropologia, ministrado em 1952 (ou 1951) e 1955, data que Foucault parte para a Suécia.

Percorrer essa trajetória auxilia a enxergar de que modo há uma mudança argumentativa que segue de problemas internos à obra de Hegel até a colocação do hegelianismo sob um problema mais alargado, o próprio problema antropológico. Tendo seguido esse fio e exposto as linhas gerais do curso de antropologia (recém-lançado na França), o tópico se encarregará de mostrar então como é que Vuillerod situa o problema das relações entre loucura e obra sob o exemplo de Nietzsche em Jaspers e a leitura extraída por Foucault.

Tais considerações preparam o plano a ser desenvolvido no tópico seguinte ("*Em torno de Jaspers: a transcendência, a loucura e a obra*"), dedicado então à seção do curso de antropologia detida em Jaspers. Dada a forma rarefeita das anotações de Foucault, aqui será primeiramente contextualizada a filosofia existencial de Jaspers e sua importante noção de transcendência, para chegar então nas notas dedicadas a Jaspers em *La Question Anthropologique* (auxiliadas ainda pelas notas de Jacques Lagrange). O desenvolvimento da noção de transcendência e a leitura do curso de antropologia levam à necessidade de encarar também como o próprio Jaspers analisa a questão da loucura e da obra. O final desse tópico, então, se dedicará especialmente a esta questão, ampliando a análise do Nietzsche de Jaspers (presente no curso de antropologia) para a do argumento contido em *Strindberg et Van Gogh*, livro de Jaspers cuja tradução francesa foi publicada em 1953. Não por acaso, esse livro contém dois capítulos cujos títulos parecem diretamente ligados aos interesses do jovem Foucault: "A esquizofrenia e a obra" e "A esquizofrenia e a civilização contemporânea".

O último tópico, finalmente - "*Consequências: o problema antropológico; a loucura e a obra; a civilização*" - se encarregará de extrair os resultados. Ali, primeiramente serão avaliadas as considerações de Vuillerod, e com elas, qual é o lugar de Jaspers no curso de antropologia: mostraria a leitura de Jaspers sobre Nietzsche uma continuidade da crítica nietzscheana às antropologias (como defende Vuillerod), ou uma queda da interpretação jaspersiana em motivos antropológicos? O texto examinará ambas as hipóteses. Além disso, a argumentação extraída de Jaspers sobre a loucura e a obra será confrontada com as argumentações de Maurice Blanchot - interlocutor direto, pois já presente em *Strindberg et Van Gogh* e nos debates dos anos 1950 - e do próprio Foucault.

Ao fim dessas análises, ver-se-á que, a partir das questões inicialmente postas por Vuillerod, torna-se possível compor um quadro do jovem Foucault em torno de Jaspers e Blanchot: Karl Jaspers, psiquiatra e filósofo, enuncia um arco de questões essencial ao jovem Foucault, em torno da loucura, da obra e da "civilização"; questões que são problematizadas já por Maurice Blanchot no preâmbulo de *Strindberg et Van Gogh*, e as quais apelarão a uma análise da loucura e da obra que ultrapasse as perspectivas psicologizantes e antropológicas, ou mesmo a questão jaspersiana da transcendência (seja qual for seu estatuto).Ao fim desse texto, torna-se possível afirmar que o "encontro" de Foucault com Nietzsche, nos anos 1950, faz-se por meio de Jaspers, mas não só: por meio da leitura que Jaspers faz sobre Nietzsche e as relações entre loucura e obra, Foucault considera ambas essas leituras insuficientes, estabelecendo um nível analítico mais alargado a partir de figuras como Blanchot, Bataille e outros. Jaspers, assim, mostra-se como um interlocutor importante, em torno do qual Foucault gira para encontrar sua própria interpretação de Nietzsche, suas próprias considerações sobre a loucura e a obra e o diálogo com figuras como Blanchot e outros.

2 DISSERTAÇÃO DE 1949, O CURSO DE ANTROPOLOGIA E A BREVE QUESTÃO DA LOUCURA

Cabe aqui então, primeiramente, descrever a trajetória inicial de Foucault, desde a virada dos anos 1950 até seu curso sobre a antropologia e a colocação do problema da loucura e da obra. Conforme situado na introdução, Vuillerod (2022), em trabalho recente, ocupa-se com o hegelianismo e o marxismo dos anos 1940-1950 na *École Normale Supérieure* e a interlocução do jovem Michel Foucault com Louis Althusser e Jacques Martin, dentre outras figuras. Vuillerod tenta com isso entender se e como a dissertação defendida por Foucault em 1949 na ENS, intitulada *La Constitution d'un transcendantal dans la Phénoménologie de l'esprit de Hegel* (ainda inédita), carregaria compromissos que culminariam ou não nos escritos posteriores. Para ele, o jovem Foucault que escreveu a dissertação de 1949 era compromissado com teses internas ou "imanentes" à filosofia hegeliana, constituindo então uma "crítica

imanente" a Hegel[2]. O jovem filósofo seria aqui simpático às interpretações de Hyppolite em detrimento das de Kojève (p. 36-42) e dialogaria intensamente com os *mémoires* de seus colegas Jacques Martin e Louis Althusser, também ligados aos mesmos assuntos (p. 44-46). A diferença, segundo Vuillerod, é que enquanto Martin e Althusser leriam Hegel sob um viés marxista, a leitura de Foucault seria de viés epistemológico (via, possivelmente, Bachelard e Cavaillés), e sobretudo kantiano (p. 45-seg.).

O problema central, colocado sobre Hegel, é "como escrever a história de um ponto de vista transcendental, sem comprometer o projeto hegeliano da metafísica do tempo e da verdade?" (VUILLEROD, 2022, p. 2). Nessa dissertação Foucault se interessaria em destacar tensões internas à filosofia de Hegel a partir de uma problemática da filosofia transcendental de Kant. Hegel seria um marco filosófico diante da tradição pregressa, pois ele tornaria possível uma "historicização do transcendental", embora não fizesse isso sem - aos olhos de Foucault - deixar impasses.

Seguindo a síntese de Vuillerod, historicizar o transcendental significa abrir a possibilidade de uma análise efetivamente histórica, isto é, que os dados empíricos, históricos, *ex dati* tenham consistência própria e não mais resumida aos velhos critérios eternizantes que reduziriam qualquer acontecimento histórico a um conceito a-histórico pré-definido: antes de Hegel, as filosofias pregressas seriam ligadas "ao pensamento da verdade e não a uma tematização da história" (VUILLEROD, 2022, p.30). A partir de Hegel - ou mais precisamente a partir da *Fenomenologia do Espírito*, alvo central de Foucault e das tensões que ele pretende mostrar -, entretanto, seria possível construir a noção de um transcendental que seria "de um lado a outro histórico", no qual a reflexão sobre o tempo perderia seu caráter abstrato e se realizaria na história do espírito, culminada na noção de saber absoluto. Conforme sintetiza Vuillerod,

[2] Não se tem por objeto aqui discutir todas as teses de Vuillerod - e elas merecem exame, especialmente quando os trabalhos a que teve acesso também forem disponíveis ao público -, mas de percorrer seu argumento para chegar no objeto deste trabalho: Nietzsche, Jaspers e as relações entre obra e loucura. Quanto a Vuillerod, sua posição sobre uma "crítica imanente" de Hegel mereceria maior exame, pois apesar de falar em "crítica imanente", todo o argumento parece problematizar Hegel a partir de critérios que lhe ultrapassam: a crítica kantiana, a tradição filosófica e a historicização do transcendental… (Cf. por ex. VUILLEROD, 2022, cap. 6, p. 6). O livro de Vuillerod é publicado sob numeração em parágrafos, de onde "p. XYZ", em suas referências, diz respeito a seguir à numeração do parágrafo e não de página.

> o saber absoluto conduzido pelo filósofo é um produto da história que reapreende sua própria historicidade numa totalidade significante. O filósofo-historiador escreve a história no presente e apreende, num agenciamento racional, o conjunto dos fatos passados do qual ele é o resultado, escapando tanto dos acontecimentos antigos privados de sentido quanto de um porvir destituído de fatos (…) A crítica dirigida a Kant, o qual pensou num transcendental constituinte e não constituído, encontra assim sua última aposta na possibilidade de pensar um transcendental constituído na história e pela história (VUILLEROD, 2022, cap. 6, p. 31).

Mas o decurso da obra hegeliana, segundo o trabalho de 1949, não reforçaria o que o jovem Foucault enxerga na *Fenomenologia* como um movimento de "historicização do transcendental". Em jogo está a relação da *Fenomenologia* com os textos posteriores de Hegel: ela os prepara (não passando de uma introdução ao sistema da ciência) ou enuncia questões que não serão continuadas? Foucault - diz Vuillerod - recusa uma leitura teleológica da *Fenomenologia* em relação à *Lógica* e à *Enciclopédia* para dizer que "o resto de sua obra desmente seu próprio projeto fazendo triunfar a eternidade do verdadeiro sobre a História, reduzindo o tempo a não ser mais do que a fenomenologização de um conceito a-histórico" (VUILLEROD, 2022, cap. 6, p. 3). A *Fenomenologia* seria uma espécie de "bravura isolada" ou tentativa "esgotada" diante do que veio a seguir (p. 67-68). Haveria então, após a historicização do tema transcendental na *Fenomenologia* - no qual a ciência das aparências da consciência articula-se com o sistema conceitual que lhe dá possibilidade -, uma espécie de tom em contrário, no qual na *Enciclopédia* toda espessura histórica seria subordinada ao conceito e seu caráter transhistórico. Sob as formulações de Vuillerod, tem-se: se só o "sujeito transcendental hegeliano" pode "escrever a *Fenomenologia* e nos conduzir ao ponto de vista do conceito", sendo ele o portador do "saber a partir do qual a *Enciclopédia* poderá ser escrita" (p. 23), por outro lado os escritos posteriores não acentuam "a existência humana em sua historicidade constitutiva", mas sim "o sistema fechado das verdades eternas" a partir do qual a experiência temporal não passaria de "simples expressão fenomenal do conceito", e de onde "Hegel pôde recusar a história em proveito do verdadeiro" (p. 63).

Nisso, o aceno inicial de que a *Fenomenologia* concederia direitos e consistência à história é contrariado pelo juízo de que a história "não passaria da fenomenalização de um conceito que, uma vez vindo à consciência, pode por direito ultrapassar sua historicidade",

sendo então a história "a última e a mais extrema das exterioridades na qual o espírito arrisca perder-se antes de entrar em sua terra de origem" (p. 66). Num golpe: se, contra as filosofias passadas, o trajeto da *Fenomenologia* abre a possibilidade de historicizar o tema do transcendental, os textos posteriores acabariam por situar os conteúdos históricos como simples expressões do sistema do saber absoluto.

Conforme aponta Vuillerod, o *mémoire* de Foucault dedica-se a mostrar essas tensões como se o jovem filósofo tivesse sob os olhos certas passagens da *Gênese e Estrutura da Fenomenologia do Espírito* e acentuasse elementos polêmicos que levarão depois Hyppolite à escritura de *Lógica e Existência*, precisamente os da relação entre um saber absoluto em seu aspecto intemporal e as condições temporais da existência humana (VUILLEROD, 2022, p.75). Em relação a Hegel, em 1949 Foucault apelaria à necessidade de uma "crítica imanente", como se o *mémoire* fosse um desses textos raros de Foucault dedicados a um único autor (tais como *Raymond Roussel* ou a *Introdução à Antropologia de Kant*), embora sob propósitos logo abandonados. De todo modo, nosso jovem autor já expõe no texto de 1949 o problema de uma história que pudesse ser efetivamente consistente, "criadora" (p. 77), não reduzida à mera expressão de conceitos atemporais. *Se* isso diz respeito ao mesmo tipo de interesse que conduzirá Foucault à sua arqueologia do saber, Vuillerod afirma que sim (o que torna necessário outro trabalho que analise essas implicações).

Mas o importante, aqui, é o fato de que esse interesse pela análise "imanente" de um filósofo, e de Hegel, acaba rapidamente cedendo lugar no jovem Foucault a uma problemática mais ampliada, precisamente a que levará o jovem pesquisador ao curso sobre antropologia. A análise detida em Hegel rapidamente cede lugar a uma análise que enquadra Hegel num problema maior. Vuillerod menciona aqui a importância da leitura de *De Hegel a Nietzsche*, de Karl Löwith, bem como do próprio Nietzsche, como decisivas para Foucault. Isso significa dizer que o problema inicial sobre Hegel e a problematização da história ali posta cederá lugar a uma crítica da questão da verdade por via de Nietzsche e à história, depois de Kant, de uma crescente antropologização do pensamento moderno. Se complementarmos o comentário de Vuillerod com os de Sforzini (2020, 2022), Elden (2021) e Miotto (2022, no prelo), ao redor da leitura de Nietzsche - marcadamente em torno do ano de 1953 -, Foucault faz circular diversas outras leituras, tais como a de Heidegger (especialmente *Kant e o problema da metafísica* e os

textos sobre Nietzsche), o livro de Lucien Goldmann sobre Kant, autores como Walter Kauffmann, Jules Vuillemin, Jean Wahl, a história das ciências (especialmente sob o nome de Koyré), a interlocução com Althusser e Martin (trabalhada por Vuillerod, e que culminará no epíteto de "comunista nietzscheano" que Foucault chega a mencionar sobre si próprio) e um olhar observador sobre os debates de psicanálise que levarão à ascensão da figura de Lacan, dentre outros.

Depois do *mémoire* de 1949, em agosto de 1951 Foucault passa no exame de *agrégation* (ele reprovou em 1950, bem como enfrentou diversos problemas pessoais, (DEFERT, 2001, p. 18) e começa a lecionar na *École Normale* ao fim do mesmo ano. Antes da ENS, Foucault passara pela *Fondation Thiers* e relatara projetos de pesquisa em torno dos temas "O problema das ciências humanas nos pós-cartesianos" e "A noção de cultura na psicologia contemporânea" (ERIBON, 2011, p. 73). Ambos os projetos já ultrapassam a figura de Hegel, pois envolvem, tal como narrou Eribon, o desenrolar dos movimentos pós-cartesianos (especialmente sob o nome de Malebranche) até as ciências humanas. Sob esse contexto, um nome importante que aparece entre os biógrafos é o de Merleau-Ponty, que ministrara há pouco sobre o corpo e a alma em Malebranche, Biran e Bergson e o curso sobre *Fenomenologia e Ciências Humanas*. Sobre isso, Eribon também comenta que os cursos de Merleau-Ponty são de "interesse maior" para Foucault, "que começa a ensinar naquele momento e sobre temas absolutamente idênticos" (ERIBON, 2011, p. 61). De forma mais contundente, Eribon (1995, p. 298) ainda afirma que, *ao mesmo tempo* em que Foucault entra em 1951 como pensionista na Fundação Thiers, "Althusser lhe confiará um curso sobre ciências humanas na *École Normale*, o qual Foucault ministrará até sua partida para a Suécia em 1955". Isso tudo se complementa com os relatos do início da trajetória de Foucault em Lille, pois ainda antes de sua contratação ele aludia estar fazendo uma tese sobre "filosofia da psicologia" (ERIBON, 2011, p. 106).

É sob o ensinamento de Lille que se conserva o arquivo anotado do curso de antropologia, numa pasta intitulada *Connaissance de l'homme et réflexion transcendantale - 1952-1953*. Essa pasta de arquivos permanecerá reunindo um conjunto próprio de arquivos desde a entrada de Foucault em Lille em 1952 até a saída para Upsala em 1955, após lecionar

precisamente o mesmo curso na ENS, ao menos também em 1954-1955. Mas essa mesma pasta sofre diversas modificações e reformulações entre 1951 (ou 1952, se o curso começou em Lille) até 1955, especialmente em torno da leitura de Nietzsche. A forma final dos documentos ali contidos foi publicada em 2022 sob o título *La Question Anthropologique* (FOUCAULT, 2022) e condensa essas mesmas reformulações (Cf. ELDEN, 2021; MIOTTO, 2022, no prelo; SFORZINI, 2020 e 2022; VUILLEROD, 2022).

Disso, o que se nota mais uma vez é que rapidamente os interesses de Foucault ultrapassaram a figura de Hegel, inserindo-o num problema maior. A julgar os termos em jogo no início dos anos 1950, constam ali o cartesianismo e suas consequências, as ciências humanas e a psicologia e o problema do "conhecimento do homem" entrecruzado com o da "reflexão transcendental". Esses temas são precisamente os encontrados na forma final do curso de antropologia, embora ressignificados pela figura de Nietzsche.

O que o curso sobre antropologia traz de novo? É uma total reformulação dos problemas e da postura de Foucault, inclusive frente aos textos mais conhecidos que ele publicou na década de 1950. Tudo se passa como se, diante dos textos já publicados, Foucault "corresse por fora", trabalhando numa problemática mais alargada que abarcasse não apenas os problemas enunciados na monografia sobre Hegel, mas também os primeiros textos que publicou. Se os textos de Foucault publicados em 1954 - a *Introdução a Sonho e Existência* e *Maladie Mentale et Personnalité* - prometiam uma antropologia existencial binswangeriana ou uma "antropologia concreta" amparada num viés pavloviano e marxizante (Cf. MOUTINHO, 2004; MIOTTO, 2011; BERT, J. F.; BASSO, E., 2015; MIOTTO 2019; MIOTTO 2021), o curso de antropologia não pretende realizar uma *fundamentação* "antropológica" das ciências humanas, mas uma *crítica* às antropologias (Cf. MIOTTO, 2011). Acima o tom foi mencionado: o *mémoire* que pautava problemas internos a Hegel, de 1949, foi suplantado por um problema mais ampliado, que envolve a crítica nietzscheana do tema da verdade e a tarefa de traçar uma história da crescente antropologização do pensamento moderno. História que perpassa, portanto, ao menos o cartesianismo, a reflexão transcendental e os pensamentos sobre o homem[3].

[3] Um trabalho que correlacione os propósitos iniciais mencionados pelos biógrafos, em 1950-51, com o resultado do curso de antropologia, publicado em 2022 sob o título *La Question Anthropologique*, está para ser feito, caso

O curso sobre antropologia cumpre precisamente esse trajeto, culminando na figura de Nietzsche[4]. Tal como foram publicadas (FOUCAULT, 2022), as primeiras partes do curso dedicam-se ao que Foucault também chamará nos anos 1960 de período "clássico" (séculos XVII-XVIII). O "pensamento filosófico clássico" detém-se em figuras como Galileu, Descartes, Malebranche e Leibniz. O classicismo serve de baliza para mostrar como a questão do Homem não contém qualquer espécie de *telos* histórico ou objetividade transhistórica invariável. O Homem como figura privilegiada do conhecimento - ao mesmo tempo fundamento de todo saber e elemento situado nas empiricidades - apenas se torna possível após a crítica kantiana e sob os pensamentos "antropológicos" que pulularam desde o século XIX. E junto com o pensamento "clássico", Foucault analisa também a filosofia anterior ao classicismo, especialmente sob o aristotelismo. A chave de leitura é: o aristotelismo medieval pregresso às ciências e filosofias clássicas tem a marca filosófica de enunciar questões sobre o "Mundo", que serão suplantadas pela questão da "Natureza" presente nas ciências e filosofias clássicas (o argumento se assemelha ao que Alexandre Koyré chamará logo depois de transição entre o "mundo fechado" - o *Kosmos* aristotélico-ptolomaico medieval - e o "universo infinito" - o universo matematizado da física clássica, Cf. Miotto, 2011, p. 180 e Sforzini, 2022, p. 238).

Mas ambas essas questões gerais, sobre o "Mundo" e a "Natureza", não permitem a existência de uma antropologia. A atenção da filosofia não se foca em qualquer caráter autofundante da finitude humana, restringindo-se à busca de um caráter ontoteológico que fundamente a finitude humana, seja por via do problema da "totalidade do Ente" em Aristóteles, seja pela necessidade de uma prova da existência de Deus em Descartes[5]. Sob os termos do curso - muito semelhantes ao que aparecerá em diversos textos "arqueológicos" - o tom é: "na filosofia clássica, o homem não pode jamais deter em si próprio a linguagem de sua verdade,

os documentos de Foucault para realizar tal trabalho existam e seu acesso público for algum dia permitido ao público em geral.

[4] Além do texto de Vuillerod, também descrevem o curso de antropologia os trabalhos de MIOTTO (2011), Sforzini (2020 e 2022) e Elden (2021).

[5] "Aristóteles não conhecia o problema da inércia e colocava um problema de existência. Era preciso imputar uma certa causa à totalidade do Ente. O mundo aristotélico implicava um Deus que não tinha necessidade de prova ontológica, pois o próprio problema era posto em termos ontológicos. Em Descartes, Deus está implicado na atribuição de um sentido à verdade - a existência de Deus não é requerida pelo Ser do Mundo, mas pela essência da verdade. Deus é o primeiro calculador, não o primeiro motor" (FOUCAULT e LAGRANGE, 1954–1955, p. 7–8)

pois de fato ele foi despojado de sua verdade" (FOUCAULT e LAGRANGE, 1954–1955, p. 50).

O pensamento antropológico torna-se possível a partir da crítica kantiana. Depois de Kant, torna-se possível uma finitude não mais ligada às figuras do "Mundo" e da "Natureza", mas sim enraizada no próprio homem (mesmo que o homem reduplique as figuras do Mundo e da Natureza sob implicações antropologizantes - tom que será desenvolvido nos textos arqueológicos[6]). É através da crítica que "se esboça a possibilidade para o homem de enunciar *a sua própria verdade* pelos caminhos da *verdade mesma*, e de enunciar sobre si mesmo um discurso [*parole*] que não seja Verbo de Deus, mas *logos* humano do homem, antropologia" (FOUCAULT e LAGRANGE, 1954–1955, p. 51). Isto é: a crítica kantiana inaugura um pensamento da finitude humana não mais tributário dos diversos dogmatismos, ela representa o fim da metafísica. Mas as tensões do pensamento kantiano (coisa em si x fenômeno, entendimento x razão, natureza x liberdade etc.) derivarão, após Kant, em inflexões antropologizantes que buscarão completar ou superar a crítica.

Sob a fórmula de Foucault, o pensamento antropológico surge entre o momento em que "a metafísica se descobre como exilada do homem" (isto é, a crítica aos dogmatismos inauguraria um novo momento do pensamento sobre a finitude humana) e o momento no qual "a essência do homem é reinvocada [*rappelée*] de seu exílio [da metafísica, do absoluto] para tornar-se existência do homem" (FOUCAULT, 2022, p. 156). De "lugar marginal" e com "sentido derivado" (FOUCAULT, 2022, p. 55) diante da crítica kantiana, a antropologia adquire no decorrer do século XIX estatuto cada vez mais privilegiado (aspecto que será aprofundado na *Tese Complementar* de Foucault). E suas diversas posições táticas seguem a fórmula de Foucault enunciada acima: 1) o saber moderno centra-se sobre a figura do Homem, não mais a partir de um princípio, diga-se, "onto-teológico" que o ultrapassa; e 2) a questão "*da* verdade" cede lugar à questão de "*sua* verdade", isto é, da necessidade crescente de que toda questão sobre a verdade perpasse um fundamento situado na finitude humana - finitude humana que,

[6] Assim, por exemplo, Jacques Lagrange anotará sobre o curso de antropologia que a adoção do "tema do mundo na fenomenologia não é outra coisa que o esquecimento da crítica nietzscheana" (FOUCAULT e LAGRANGE, 1954–1955, p. 48)

não obstante seja tornada fundamento, é também cada vez mais atravessada pelas diversas análises empíricas naturalistas, historicistas, relativistas, em termos das ciências humanas etc.

Se, no *mémoire* sobre Hegel, Foucault buscava um "transcendental histórico" e denunciava as posições pré-conceituais que não concediam a devida espessura ao acontecimento empírico ou histórico, no curso de antropologia o problema mesmo das relações entre o empírico e o transcendental passa a ser objeto de crítica: tais análises tem suas condições de possibilidade num mesmo momento histórico que tornou possível uma antropologia. E tais análises dispõem o homem doravante - como também dirá Foucault nos textos dos anos 1960 - como fundamento do conhecimento e como elemento situado nas empiricidades. É sob tais implicações que a análise antropológica se ilustra pelas figuras abordadas no curso: Hegel (doravante *inserido* dentro de um problema maior e sem ser o único - ou maior -*player* envolvido no problema), Marx, Feuerbach e Dilthey[7]. A posição do curso sobre esses autores pode ser resumida numa anotação que Jacques Lagrange faz da lição de Foucault, chamando a atenção à "situação da antropologia":

> Situação da antropologia [Feuerbach, Dilthey]:
> - busca e reivindicação de uma essência do homem;
> - essa essência se apresenta sob forma concreta e imediata;
> - no interior dessa essência concreta, pode-se ver desenhar as formas da verdade;
> - essa essência deve servir de norma para toda verdade e de quadro para o realização do próprio homem. (FOUCAULT e LAGRANGE, 1954–1955, p. 46).

Esses aspectos (aqui gerais, mas valendo remetê-los aos estudos referenciados na nota de rodapé n. 4) compõem o problema já ilustrado acima por Vuillerod, sobre o qual Nietzsche se torna presente na análise de Foucault: é o problema segundo o qual a época moderna implica ao mesmo tempo 1) a inflexão de toda questão sobre a verdade sob uma perspectiva antropológica e 2) a necessidade de analisar a constituição histórica das antropologias.

Eis o papel de Nietzsche: sua crítica da verdade implicará igualmente uma crítica dos antropologismos de sua época e vice-versa. Sob a pena de Foucault, Nietzsche aparece (junto com Freud, citado *en passant*) como pensador de uma nova "revolução copernicana", iniciada

[7] Conforme comentou Sforzini (2022, p. 256), o texto sobre Marx poderia ser um acréscimo feito sob "outras circunstâncias" e, além disso, ele não foi utilizado nas lições efetivamente dadas por Foucault (ao menos sob as anotações de Jacques Lagrange).

por Darwin, e na qual o homem não pode ser visto como fundamento antropológico, mas como delimitável por condições irredutíveis a um princípio sintético antropologizante (é o que fariam, por exemplo, a evolução ou o inconsciente), e sob as quais "o domínio da antropologia se apaga". Nessa nova revolução copernicana, "a investigação da verdade do homem será substituída pelo estudo das condições pelas quais um homem em geral é possível" (FOUCAULT, 2022, p. 257). No caso de Nietzsche, são os temas da interpretação e da linguagem, do insidiosamente "natural" ou "instintual" como limites exteriores e irredutíveis da racionalidade, e também os temas da vontade de potência, do além do homem, do dionisíaco e do trágico, os que servem de crivo para ambas as críticas, do "homem" e da "verdade".

O curso sobre antropologia se encerra com breves análises sobre Heidegger e Jaspers como leitores de Nietzsche. Aqui, reencontramos o argumento de Vuillerod e como ele enunciará a questão sobre Jaspers e a loucura. Em Vuillerod, conforme dito, o foco principal está em tentar entender como Foucault "antropologiza" o hegelianismo (sob uma releitura de Kojève, de Löwith e principalmente de Nietzsche, cf. (VUILLEROD, 2022, cap. 7, parágrafos 23-seg., 25-seg. e 45-seg.), mas não cabe segui-lo aqui[8]. No presente trabalho, o ponto merecedor de destaque é o de que a crítica nietzscheana serve de crivo para as diversas releituras praticadas por Foucault, inclusive a sobre Hegel, de onde se retira conclusões como a seguinte:

> O saber absoluto de Hegel - interpretado por Foucault como um saber que, mesmo sendo atingido na história, transcende essa historicidade na eternidade do verdadeiro - é bem o alvo do elogio nietzscheano de um devir, o qual nenhuma verdade poderá vir a fixar. O devir dionisíaco de Nietzsche aparece como solução para as aporias da filosofia de Hegel. Ele marca o abandono de uma verdade que se exagerava no hegelianismo e comprometia este último com um peso insustentável de eternidade (VUILLEROD, 2022, cap. 7, p. 49).

Nietzsche, portanto, propiciaria a Foucault um "salto para além do Homem e da verdade". E esse salto, para Vuillerod, "se concretiza na experiência da loucura, que foi a do

[8] O número de teses particulares que Vuillerod enuncia merece uma análise à parte. Por exemplo, o apontamento dele sobre o qual a dissertação de 1949 dedica uma análise "imanente" a Hegel poderia ser problematizado porque, de saída, é sob o tema do transcendental kantiano (logo, "externo" a Kant) e da história e de sua consistência que a questão hegeliana é colocada. Mas para analisar seu texto também seria preciso, primeiramente, que a dissertação sobre Hegel estivesse publicamente disponível. Além disso, diante de tais questões, menor análise não deveria ser dada a autores como Gérard Lebrun: o caminho que segue de Kant a Hegel e a Nietzsche autorizaria um projeto que tentasse mostrar se e como Lebrun - provável ouvinte do curso de antropologia - anteciparia questões sobre Foucault que começariam a ser mais amplamente trabalhadas apenas agora.

próprio Nietzsche", pois a loucura "representa uma prova de desprezo absoluto em relação à verdade e à experiência 'normal' do ser humano em geral" (VUILLEROD, 2022, cap. 7, p. 51).

Eis aqui como a questão antropológica conduz à da loucura, e isso carrega ao menos três implicações importantes. *Em primeiro lugar*, como Vuillerod o aponta, a loucura, como avesso da verdade e "anormalidade" perante o homem moderno "normal", parece um contraponto privilegiado para confrontar essas questões, como se fosse uma espécie de complemento crítico à crítica da questão antropológica (inclusive a união dessas duas questões será, mais à frente, um dos traços principais de *História da Loucura*, cujo último capítulo trata do "círculo antropológico"). *Em segundo lugar*, do mesmo modo como se disse acima que o problema antropológico confere um pano de fundo para os diferentes projetos de tipo antropológico dos textos publicados por Foucault nos anos 1950, a questão da loucura também unifica os interesses de ambas as formações de Foucault, em filosofia e psicologia. Mas *em terceiro lugar*, se a loucura é tão importante, sua questão não é aprofundada na lição de antropologia. Vuillerod é que chama a atenção a ela, dizendo que "a conclusão do curso de 1952-1953 discute dessa forma, *insistindo* sobre essa questão, o comentário que Jaspers havia feito sobre a obra nietzscheana" (VUILLEROD, 2022, cap. 7, p. 51, destaque meu). A questão sobre a loucura consta de fato no trecho sobre Jaspers ao fim do curso, embora apenas de passagem (veremos). Mas se ela recebe "insistência", é sob quais termos?

Para explicitá-los, Vuillerod recorre à leitura de Jaspers sobre Nietzsche e a relação entre loucura e obra: é possível haver um *filósofo* que seja *louco*? Vuillerod comenta como a leitura jaspersiana sobre a loucura de Nietzsche é uma "recusa à alternativa clássica entre a doença e o gênio" (VUILLEROD, 2022, cap. 7, p. 52). Para ele isso significa dizer, de um lado, que a doença "não seria a *causa* da filosofia de Nietzsche", mas haveria uma "reapropriação, por Nietzsche, da prova existencial que ele sofre"; e de outro lado, significa dizer que por si mesma a loucura não é sinônimo de genialidade, de onde "é preciso sair vencedor dessa provação e chegar a reapropriá-la de modo positivo" (p. 52). A loucura não seria, portanto, nem causa determinista que afastaria ou aproximaria o autor da obra, nem espécie de pulsão mais originária e fugidia à razão que impulsionaria eventualmente uma genialidade.

A loucura denotaria, em Jaspers, a necessidade de pensar a existência "em conjunto" ou sob um "paralelismo" entre a loucura e outras atividades, incluso espirituais ou atos artísticos, filosóficos, criativos. Essa visão de conjunto diz respeito a um jogo de "provação" e "reapropriação" que uma existência faz de sua loucura: a "reapropriação" que um existente faz de sua loucura pode ser "positiva" e levar ao ato criativo; mas ela pode também ser "negativa" e levar à ruína (Vuillerod interpreta como termo geral da relação entre Nietzsche e a doença uma passagem de Jaspers: "a doença, de qualquer forma que apareça, tem para Nietzsche um sentido que não é claro. Tudo depende do que a existência faz dela", JASPERS APUD VUILLEROD, 2022, cap. 7, p. 52).

Nietzsche teria vivenciado ambos esses momentos de provação e reapropriação. Na virada da década de 1880, reapropriação positiva: nessa época (que resultou em *Aurora* e o *Zaratustra*) "Nietzsche oscila de modo radical entre a depressão melancólica mais sombria e a criação mais grandiosa", mas prevalece não apenas o fato da doença ser sofrimento, pois ela se articula com uma "experiência criativa intensa" (VUILLEROD, 2022, cap. 7, p. 52). Mas em 1888 e às portas do colapso de Nietzsche - segundo Jaspers, provavelmente por paralisia geral -, "o filósofo sai derrotado de sua provação para com as potências telúricas da loucura" (p. 52). Como resultado tem-se a "obra inacabada em sentido indecidível" de Nietzsche, cuja "grandeza e decadência se ligam numa promiscuidade extrema" (p. 52).

Disso, Vuillerod retira os resultados, chamando a atenção ao fato de que não se deveria subestimar a leitura que o jovem Foucault faz do livro de Jaspers sobre Nietzsche. Nesse momento vale acompanhar seu comentário de perto, pois é aqui que ele lê como o problema da loucura seria importante para o Foucault dos anos 1950. Segundo ele, Foucault não deixaria de "lembrar que Jaspers soube insistir sobre o papel fundamental da loucura em Nietzsche", e cita uma passagem da lição de antropologia na qual - segundo Vuillerod - Foucault tomaria a posição de Jaspers como sua:

> Assim se compreende sua loucura [de Nietzsche] (…), que é a expressão de sua unidade com a negação do mundo (…) E essa cifra é a de que a queda de Nietzsche nos livra a nossa liberdade mais radical, e nos força a filosofar sem ele, na dimensão dessa transcendência que ele libertou querendo nos libertar dela (FOUCAULT, 2022, p. 205–206; VUILLEROD, 2022, p. 53).

Citando isso, Vuillerod comenta:

> Disso a necessidade, a partir de Jaspers, de "levar a sério" a loucura de Nietzsche como liberdade absoluta e "liberação" diante do ser humano que nós somos. Não é então a despeito de sua loucura, mas por seu fato mesmo, que Nietzsche se torna a figura do "grande libertador". Esse é o sentido profundo que toma a filosofia nietzscheana nessa época para Foucault: uma experiência radical da loucura como potência absoluta da liberdade (VUILLEROD, 2022, p. 54).

Seria, portanto, "não a despeito da loucura, mas por seu fato mesmo", que a figura de Nietzsche "liberta". A "liberdade pura da loucura" seria, para Foucault, "precisamente o que vem romper com a verdade e a antropologia do hegelianismo" (VUILLEROD, 2022, p. 55). Para dizer isso sob o nome de Jaspers, Vuillerod lembra como (sob o comentário de Jean Wahl) Nietzsche e Kierkegaard, pensadores dentre os preferidos de Jaspers, seriam anti-hegelianos. E disso vem a conclusão de Vuillerod: sob Jaspers, Foucault teria sido "profundamente marcado" sobre como a questão da loucura em Nietzsche serviria de crítica para a antropologia em geral e o hegelianismo em particular. Na experiência da loucura "situa-se a brecha que o saber absoluto não ousaria devorar e que Nietzsche, sob o preço da própria vida, teve a coragem de afrontar", mostrando que "a figura do homem se turva e desaparece sob a chancela do delírio" (VUILLEROD, 2022, p. 55).

Importa marcar o que está em jogo, pois segundo Vuillerod o curso de antropologia faria ver, em plenos anos 1950, dois pontos que serão importantes para os textos de Foucault nos anos 1960. Em primeiro lugar, conforme dito acima, o curso de antropologia faz uma crítica do homem moderno, e para isso encontra em Nietzsche uma crítica da verdade que é irmã siamesa da crítica aos antropologismos. Em segundo lugar, a crítica dos antropologismos também se articula com a questão da loucura: uma análise da loucura seria capaz de entrever os limites das antropologias. Disso, conforme diz Vuillerod, figuras como Jaspers teriam sido importantes para Foucault, tendo visto que Jaspers e Nietzsche - e aparentemente também Kierkegaard na esteira de Jaspers - seriam figuras anti-hegelianas e, portanto, contra-antropológicas.

Que Jaspers tenha sido um autor importante para Foucault, isso parece evidente. Inclusive, conforme situam Sforzini (2022) e Elden (2021, p. 114–115), a tradução francesa do livro de Jaspers sobre Nietzsche alimenta boa parte das referências de Foucault sobre Nietzsche.

Mas dentre os aspectos situados por Vuillerod, convém perguntar: quando Foucault apresenta a leitura de Jaspers sobre Nietzsche no curso de antropologia, quer ele demonstrar em Jaspers elementos contra-antropológicos? E ele demonstraria esses elementos simplesmente porque se nota que Jaspers e Nietzsche - e Kierkegaard -, por afirmarem algo na linha de uma filosofia da existência, seriam autores aparentemente anti-hegelianos? Ou em outras palavras: ao ilustrar o Nietzsche de Jaspers em sua lição de antropologia (e com eles, o problema da loucura), Foucault estaria sendo jaspersiano, adotando para si as teses de Jaspers?

Diante disso, a primeira coisa a notar é que o curso de antropologia alinha Jaspers como *um* intérprete de Nietzsche *dentre outros*, e no caso, ao lado de Heidegger (ele também cita, sem trabalhar, os nomes de Löwith, Kauffmann e Vuillemin, (FOUCAULT e LAGRANGE, 1954–1955, p. 62). Foucault descreve Nietzsche tanto sob o tema heideggeriano do "esquecimento do Ser" quanto sob o tema jaspersiano da transcendência e do Englobante: isso significa à primeira vista que, se os argumentos desses autores são considerados, não significa necessariamente que sejam adotados positivamente, como seus, de Foucault.

Outro fator importante são as anotações de Jacques Lagrange ao curso de Foucault. Não há ali anotações sobre Heidegger (nem provas de que Foucault ensinou efetivamente sobre ele). Mas quanto a Jaspers, Foucault parece mais descrever do que assumir suas teses. Lagrange situa Jaspers abrindo seu tópico como "Problema: interpretação de Nietzsche" (FOUCAULT e LAGRANGE, 1954–1955, p. 63).

Finalmente, nos outros textos disponíveis dos anos 1950 Foucault não parece dar a Jaspers dianteira em suas considerações. Em *Maladie Mentale et Personnalité* (FOUCAULT, 1954, p. 55), Jaspers é citado sob a *Psicopatologia Geral* e o tema da compreensão, mostrando que é possível uma compreensão da doença para além dos limites do normal/anormal, embora essa compreensão também tenha limites naquilo que diz respeito à explicação estritamente natural. O tema da compreensão das abordagens existenciais é ultrapassado, nesse livro, por uma abordagem sócio-histórica de tom pavloviano e marxista. Em tom exatamente igual, *La Psychologie de 1850 à 1950* também apresenta as relações entre compreensão e explicação, embora esta seja agora superada pela psicanálise de Freud (FOUCAULT, 2001a, p. 155). Em *Binswanger et l'Analyse Existentielle* o tom é muito semelhante (FOUCAULT, 2021, p. 24–28): os temas da compreensão e da explicação também estão presentes, e desta vez Jaspers é

limitado diante das outras abordagens (como a *Daseinsanalyse*) por criar um "bi-humanismo", no qual os temas da explicação e da compreensão não se fundamentariam sob uma teoria unitária (FOUCAULT, 2021, p. 28).

A *Introdução a Sonho e Existência* cita, mais além dos textos da *Psicopatologia*, os textos filosóficos de Jaspers. Mas ali também Jaspers é apresentado como o autor de uma "mística da comunicação" superada pela *Daseinsananlyse* (FOUCAULT, 2001b, p. 107). E caso se considere um texto posterior, tal como *O não do pai* (de 1962), Jaspers é ali apresentado como estando "em primeiro e último lugar" dentre os psiquiatras que aplicam seus "modelos repetidos e inúteis" sobre a loucura (FOUCAULT, 2001c, p. 208). Diante de tais fatores, o curso de antropologia subscreveria a interpretação de Jaspers sobre Nietzsche e a loucura? E quais seriam as consequências? Torna-se necessário, então, um exame das teses de Jaspers e de como Foucault o situa no curso, para depois confrontar esse exame com os fatores aqui expostos.

3 EM TORNO DE JASPERS: A TRANSCENDÊNCIA, A LOUCURA E A OBRA

Conforme comentado acima, importância de Jaspers é inegável para Foucault (embora demande melhor esclarecimento). Mas, a julgar as referências de diversos outros textos de Foucault dos anos 1950, em nenhuma delas Jaspers é visto como filósofo que libera a loucura de um estatuto psicologizante-antropologizante (ele é ultrapassado por figuras como Freud, a *Daseinsanalyse* ou as abordagens dialéticas dos anos 1950). Jaspers, conforme situou Vuillerod, propõe uma interpretação das relações entre loucura e obra que não consiste apenas em dizer, de um lado, que a obra é algo que ultrapassa a loucura, como numa espécie de hipótese voluntarista (assim, alguém poderia ser autor porque sua vontade criadora prevalece *a despeito de* ser louco), ou de outro lado, que a determina (assim, alguém poderia ser autor *porque* tem alguma *vis* remetida à loucura ou a algo que foge à simples racionalidade). Conforme entrevisto, isso seria importante para o próprio Foucault, pois tal concepção da loucura como abertura à "liberdade" e ruptura antropológica de algum modo contribuiria para o jovem filósofo construir seus argumentos. Mas sob as circunstâncias postas acima, convém refazer a pergunta: qual é a posição de Jaspers no curso de antropologia? Como essa posição ajudaria a decidir sobre o estatuto da loucura nos textos de Foucault anteriores a *História da Loucura*?

Se os outros textos dos anos 1950 não mostram Jaspers como um autor, digamos, *avant-garde*, o uso que o curso de antropologia faz dele também impõe reservas para afirmar isso. Conforme dito, Jaspers é apresentado como mais um intérprete de Nietzsche, ao lado ao menos de Heidegger. No curso, Heidegger lê Nietzsche sob a chave do "destino do ser" ou de uma "história do ser" (FOUCAULT, 2022, p. 211). Se - sob o Heidegger ali apresentado - Nietzsche prega o fim da metafísica, é porque ele representa "apesar de tudo a finalização dessa metafísica", ele "permanece no interior dessa terra que torna mais desértico, todos os dias, o esquecimento do ser" (FOUCAULT, 2022, p. 214).

E quanto a Jaspers? No tópico a ele dedicado, Foucault não pretende adotar como sua a leitura jaspersiana de Nietzsche, ou ao menos constituir um texto que integralmente assim pareça, mas expor Jaspers ao lado da exposição de Heidegger, com o objetivo de descrevê-lo, lembrando que as notas de Jacques Lagrange o situam sob um problema maior, "a interpretação de Nietzsche". Se, no caso de Heidegger, Nietzsche é apresentado como filósofo sob o contexto do "esquecimento do ser", em Jaspers ele se apresenta como mais um filósofo da "recusa da transcendência", que não obstante acaba apontando ao tema da transcendência em sua filosofia e em sua atitude existencial (FOUCAULT, 2022, p. 199). Mas o que significa isso? Considerando o caráter bastante esquemático e alusivo do curso de antropologia de Foucault (que consiste em anotações pessoais sem finalidade de publicação), uma análise sobre a noção de transcendência em Jaspers auxiliará a situar as questões.

3.1) Jaspers e a transcendência

Em Jaspers, toda existência constitui uma historicidade singular, profunda, única, situada historicamente, mas constituída como puro movimento de transcendência que supera, assim, a divisão entre sujeito e objeto. A existência se abre a algo ainda mais fundamental do que essa divisão, nível fundamental chamado por Jaspers de "Englobante", "Envolvente" ou "Abrangente" (*Das Umgreifende*). A cisão sujeito-objeto instaura a divisão frente a esse nível mais fundamental. Ela cinde *1)* os objetos que se apresentam em frente ao sujeito, *2)* o sujeito em relação a si próprio (pois, representando a si próprio, ele "não pode ser pensado adequadamente como objeto, pois sempre será de novo o pressuposto de todo ter-se-tornado-

objeto" (JASPERS, 2022, p. 45)) e *3)* os objetos determinados e opostos entre si. A esfera da separação entre sujeito e objeto é também a esfera do saber, e saber significa - mediante esse jogo de oposições - delimitar. Todo conteúdo pensado, representado, categorizado, julgado, determinado sob a linguagem do entendimento discursivo empregado pela tradição científica e filosófica, é uma espécie de decaimento das condições primeiras da existência, decaimento que, dentro da tradição filosófica, acabou de algum modo, por assim dizer, subdeterminando as próprias condições da existência. Disso, o Englobante ultrapassa essa subdeterminação. Sob as palavras de Jaspers, "o Ser em sua totalidade não pode ser nem objeto, nem sujeito, mas precisa ser o 'Englobante' que surge nessa cisão" entre sujeito e objeto (JASPERS, 2022, p. 46).

O "Englobante" é, então, precisamente o "pano de fundo" da cisão entre sujeito e objeto, é "a totalidade do Ser", "o próprio Ser", o fundamento de nossa historicidade. Ele é o que reúne, mais além do sujeito, suas atividades de posicionar-se diante de si e do objeto (JASPERS, 2022, p. 46–seg.). Mas como tal, é indeterminável, embora a existência não deixe de apontar a esse elemento transcendente. Conforme comenta Jean Wahl, para além da cisão entre sujeito e objeto - que cria a aparência de um mundo exterior, constituído de *pars extra pars* de partículas inertes determináveis por leis físicas e separadas do sujeito que as conhece -, a existência apenas se constitui por uma transcendência mais fundamental, esta sim que implica a noção de *Englobante*. Essa transcendência - e com ela, também o que a engloba - é apreensível pela ambiguidade na qual uma existência é capaz de ao mesmo tempo 1) apreender a si própria ou aos objetos do mundo como delimitados e opostos e 2) deparar-se com o próprio momento no qual ela apreende - movimento que, apesar de ser *seu* e de ser apreensível por ela, lhe *escapa*, e movimento que é o do puro transcender. Sob o comentário de Jean Wahl, no transcorrer e no escoar de minha existência, tenho "a sensação profunda de que não *crio* a mim mesmo, de que sou *dado* a mim mesmo, que algo como a transcendência me ofereceu a mim mesmo" (WAHL, 1951, p. 110, grifos meus), de modo que "não tenho apenas relação a mim, mas relação à transcendência na qual tenho meu fundamento"[9].

[9] "Aquém de nós mesmos, [há] um domínio ao qual somos ligados de modo misterioso, o domínio dos fatos metafísicos", um domínio de "necessidade" que é o "da transcendência" (WAHL, 1951, p. 63); "Cada vez mais temos o sentimento de que há algo de infinitamente precioso, que se esvai pelo fato mesmo de que o contemplamos sob um ponto de vista da consciência em geral ou do *Geist*. O mundo não esgota tudo, nem o *Dasein*, nem a consciência em geral, nem o *Geist*. Há algo que é o fundamento de tudo isso, que não é objeto,

É nesse duplo jogo de ser capaz de apreender a si e ao mundo, mas, mas fundamentalmente, ser capaz de abrir-se ao movimento mais fundamental pelo qual se apreende, que é possível haver um saber sobre o mundo, mas também ter acesso a um nível situado mais aquém de todo saber. Esse nível mais fundamental é o que Jaspers chama de existência [*Existenz*] aberta à transcendência. Cada existência constitui-se como transcendência e abre-se ao *Englobante* que a fundamenta. Os outros aspectos da existência abordados por Jaspers são também o entendimento [*Verstand*] e o *Dasein* vivo [*lebendiges Dasein*]. O entendimento é a consciência discursiva e divisora, determinante dos entes empíricos opostos uns aos outros e da oposição entre o sujeito para com o mundo. É a consciência representativa e universalizante, impessoal, da qual as coisas são definidas sob conceitos "em geral" (WAHL, 1951, p. 88) e se estabelecem os conceitos científicos (Wahl cita a consciência conceitual em geral e o espírito como produtor de ideias). Quanto ao *Dasein*, ele é vivo, sensorial e prático, situável no mundo em relação com um mundo-ambiente [*Umwelt*]. O *Dasein* é "algo determinado no espaço e no tempo" e "existência no sentido latino da palavra, em oposição a *essentia*", é "tudo o que vem a nosso encontro corporalmente" e o "eu" em sentido biológico e psicológico, (WAHL, 1951, p. 81).

Diante dessa constituição existencial, a transcendência seria, assim, "o ser enquanto tendo rompido com todo ser empírico" (WAHL, 1951, p. 111): é uma espécie de abertura para além das delimitações categoriais -, universalizantes, conceituais - do entendimento discursivo, que recorta a existência sob conceitos e permite a vida constituída, com suas soluções técnicas para problemas práticos e intramundanos. Mas, para além dessa esfera conceitual, há portanto a transcendência. Como tal, conforme diz Jaspers (JASPERS, 2022, p. 133), a transcendência não se "possui" mas se "pratica" - isto é, ela não é uma espécie de delimitação cognitiva do mundo, mas é um movimento de abertura, de salto ou ultrapassagem, de um brotar originário interior (ele utiliza a palavra *Ursprung* e faz trocadilho com a palavra *Sprung* no sentido de "salto"), movimento mais originário a demonstrar que uma existência singular e histórica

que se esvai quando o observa, que só se revela ao que lhe é análogo; nós nos encontramos agora em face da existência" (WAHL, 1951, p. 74); "É porque a existência se sente diante da transcendência que ela é existência, isto é, que se não houvesse o que ordinariamente se chama de Deus, não haveria esse eu, essa personalidade, essa existência da qual Jaspers fala depois de Kierkegaard" (WAHL, 1951, p. 76).

ultrapassa qualquer delimitação cognitiva[10]. Como declara Jaspers, "o essencial" - isto é, a transcendência originária - "é indizível na língua com a qual se quer comunicar" (2022, p. 50).

Dizer que o Englobante é o fundamento da existência, que a existência se constitui como relação de transcendência, e que o acesso a esse fundamento significa ultrapassar a cisão entre sujeito e objeto, significa dizer que as diversas tradições em geral (filosóficas, místicas e religiosas) seriam todas tornadas possíveis a partir do tema da transcendência, mas em algum ponto elas sofreriam uma espécie de desvio ou decadência. Elas acabariam incorrendo em subdeterminações da transcendência a partir das determinações dos entes intramundanos, cuja constituição se dá por via do entendimento discursivo. Por assim dizer, buscando tematizar a esfera constituinte da transcendência, em algum ponto diversas tradições confundiram o constituinte com o constituído - algum signo constituído acabou servindo de crivo para subdeterminar algo da transcendência e inaugurou-se, então, as oposições filosóficas que reiteraram a cisão sujeito-objeto. Assim, por exemplo, teria ocorrido com a religião revelada: ela "objetivaria" a figura de Deus criando ou uma espécie de divindade esclerosada fazendo parte do mundo, ou postularia um Deus heterônomo que agiria no mundo sem fazer parte dele, criando os já conhecidos problemas da tradição filosófica.

Conforme comenta Schuessler (2001, p. 14), "cada posicionamento de Deus anularia sua transcendência", ou ainda, como afirma Jaspers, "considerar o objeto como tal (…) como o verdadeiro Ser, é a essência de todo dogmatismo", e "se pensarmos o Englobante em uma abordagem filosófica, transformaremos novamente em objeto o que, em essência, não é objeto concreto" (JASPERS, 2022, p. 52). Há, nas posturas dogmáticas, uma absolutização dos "conhecimentos sempre particulares da razão", ao invés de "usá-los sensatamente *apenas* na área que lhes é destinada" (p. 104, destaque meu). Os diversos dogmatismos confundem a realidade enquanto *res* delimitada e constituída - *Realität* - com a esfera mais recuada, constituinte e efetiva, com a *Wirklichkeit* da transcendência (JASPERS, 2022, p. 62–63). É nesse sentido, diz Jaspers, que as provas filosóficas da existência de Deus deram por terra, subdeterminando sob uma figura do saber o que no fundo seria o Englobante que foge a toda

[10]"Não conseguimos esgotar o que é o ser-humano pelo ser-sabido dele, mas apenas podemos vivenciá-lo na origem transbordante [*ursprung*] de nosso pensar e agir" (JASPERS, 2022, p. 80 - acréscimo meu de "transbordante")

determinação (JASPERS, 2022, p. 62). Mas é nesse sentido, também, que o saber tanto pode restringir-se apenas à sua aplicação técnica e agir sobre o mundo exterior (JASPERS, 2022, p. 140–141), quanto a esfera do saber também pode levar qualquer existência histórica e singular a perder-se e se absorver nas generalidades das determinações mundanas e decaídas frente à transcendência mais fundamental.

Diante disso, a tarefa de toda filosofia seria precisamente a de reconduzir à transcendência, ou visar seu nível, que é situado mais aquém de toda atitude do saber. Filosofar é, conforme já sugerido, "praticar" o nível dessa independência existencial constitutiva e não a "possuir" cognitivamente (JASPERS, 2022, p. 133). Por meio da atitude filosófica, pratica-se um "salto", que vai da esfera do *Dasein* localmente posicionado à *Existenz* por excelência (WAHL, 1951, p. 84), esta que tem por princípio não o entendimento divisor ou a linguagem da convenção e da ciência, mas a própria existência. A atitude filosófica é aquela na qual o existente reatualiza, em sua existência histórica e singular, a experiência de abertura ao elemento "livre" da transcendência, não sendo, portanto, meramente uma elaboração conceitual, mas um "salto" para além dessa esfera. É nesse sentido que Jaspers aproxima a atitude filosófica dos temas das situações-limite e das cifras da existência. Se o saber não permite acessar o Ser porque é constitutivamente limitante, é precisamente quando o saber colapsa que a abertura para o ser ocorre e a existência depara-se consigo mesma como transcendência. É isso o que ensinam as "cifras" e as "situações-limite": por assim dizer, dada a malha constituída dos signos do mundo, é preciso que essa malha rompa, fracasse, tenha rupturas, abra um rasgo - como por exemplo o da angústia -, para que esses signos deixem de ser simples signos (de apontar ou representar estados do mundo) e se tornarem algo mais. No linguajar de Jaspers, essas situações de ruptura do constituído fazem aparecer "cifras" [*Chiffren*], experiências que rompem o nível do sentido constituído e apontam ao nível da transcendência, nível este que mais fundamentalmente é o da própria constituição de sentido. Por assim dizer, o rompimento da tecitura do sentido do mundo entrega o existente a si próprio e a seu movimento mais fundamental de transcendência, livre e constituinte de sentido. A vida enredada nas generalidades conceituais, impessoais e objetificadas "salta" então para a vida enraizada historicamente como existência.

Eis o papel das situações-limite: no mundo cotidiano, a eventual desorientação da existência nas relações técnicas alienantes pode ocasionar o "despertar súbito" no qual o sujeito se pergunta sobre sua situação no mundo (JASPERS, 2022, p. 135); na vida em geral, há situações-limite - sofrer, morrer, lutar, o acaso, a culpa… - sob as quais, "diante do espanto e da dúvida", uma existência eventualmente move-se a filosofar (JASPERS, 2022, p. 37); conforme comenta Jean Wahl (1951, p. 148), o fracasso, que suspende as relações cotidianas, é a antessala para o "silêncio" da transcendência e, como tal, sua "cifra final": ele "nos revela de certo modo o ser", nele "encontramos o ser". É então nos momentos de ruptura ou abertura para além dos signos constituídos - no ato de perguntar da criança (JASPERS, 2022, p. 27), na ultrapassagem das imagens religiosas que fazem a fé abrir-se ao mistério (p. 65), na ação incondicional do santo ou do filósofo (p. 68), ou ainda na ultrapassagem da simples contemplação estética rumo ao espanto existencial (p. 128) - que o existente se abre à transcendência.

Filosofar, nesse sentido, é - sob o linguajar de Jaspers - também praticar o "salto" aprendendo a ler as "cifras" da existência, pois elas é que conduzem a simples presença local, determinada, geral e despersonalizada de alguém ao elemento da transcendência. Cabe ao filósofo reatualizar a tradição filosófica sob - como repete Jean Wahl - a "estreiteza" de sua própria existência que é única, concreta e temporal (Jaspers chega a falar em atitude meditativa e intersubjetiva, exigindo um contínuo trabalho sobre si e diante dos outros, 2022, p. 137–138). Sob tais implicações, do mesmo modo como as cifras e situações-limite podem ocasionar certo "salto" no qual a presença no mundo se abre à transcendência, o filosofar envolve a historicidade e a singularidade do indivíduo que filosofa num jogo de apropriação e de atualização das filosofias anteriores a ele, apreendendo algo que se situa mais além do que as simples imagens das doutrinas. Há um sentido mais originário da filosofia, que cabe ao filosofante, aqui e agora, reapropriar em sua própria situação.

Sob a síntese de Wahl (1951, p. 71), reviver a filosofia em seu caráter originário "é transformá-la em nossa apropriação, de tal modo que essa fonte original da filosofia deve a cada vez brotar de uma maneira nova e original", ou ainda, é preciso "reapreender" sob as "superestruturas" constituídas os mesmos "raios" emanados pela origem, o mesmo ponto

originário que teria sido igualmente vislumbrado pelos filósofos desde a antiguidade. Ou, como o escreve Jaspers, há uma "tarefa", mais uma vez contínua porque temporal e finita, de reapropriar o sentido originário das filosofias pregressas atualizando-o sob o tempo atual:

> Apenas a seriedade de uma pesquisa filosófica atual permite entrar em contato com a filosofia eterna sob seus aspectos históricos. Estes são os meios de unir-se na profundeza para conquistar um presente comum. (…) o que dá à penetração histórica seu sentido e sua perfeição são os instantes de comunhão na origem. Então brilha a luz que dá seu valor e ao mesmo tempo sua unidade a todas as pesquisas superficiais. Sem esse lugar de reencontro que é o da origem da filosofia, toda sua história se reduz, ao fim, a um apanhado encadeante de erros e bizarrices. Assim a história se torna o espelho de cada um: vê-se nela o reflexo do que se é a si mesmo (JASPERS, 2022, p. 155–156).

A filosofia torna-se, sob Jaspers, algo como uma corrida de bastões: em algum ponto as filosofias pregressas, por se constituírem como tradições, ofereceram certa abertura à transcendência, embora sob o risco contínuo das eventuais "cifras" se transformarem em meros signos convencionais. Cabe então a cada existente, em sua atualidade e historicidade singular, animar os signos em caminho inverso, entrever em meio a eles as "cifras" que reatualizarão o lugar de "reencontro" para com a "comunhão na origem" ("tornar-se a si mesmo (…) não se realiza num salto rápido por uma via direta, mas na caminhada com aqueles que seguiram os caminhos do homem e o indicaram pelo pensamento", JASPERS, 1950, p. 454). Cada existente se reapropria e reatualiza as filosofias pregressas; a cada nova filosofia cabe, portanto, deixar seus signos enunciados para que o existente reatualize o sempre novo frescor originário da transcendência (trabalho que devolve o existente à sua liberdade mais fundamental e põe, novamente, o desafio de legar sua obra a um novo jogo futuro de liberdades).

3.2) Jaspers, Nietzsche e o curso de antropologia

Dados os termos sobre Jaspers, eles auxiliam a situar a parte rarefeita do curso de antropologia dedicada a ele. Conforme dito, Nietzsche é ali apresentado como um filósofo cujos temas recusam a transcendência, não obstante sua filosofia e atitude também impliquem, de algum modo, o tema da transcendência. Foucault o situa: a filosofia da imanência de Nietzsche recusa todo e qualquer tema da transcendência; mas sob a leitura de Jaspers, por sua radicalidade mesma, essa recusa acaba por também apontar ao tema da transcendência, como

se o pensamento de Nietzsche contivesse uma espécie de impensado - a transcendência em sentido jaspersiano - e ele apontasse, implicitamente, à transcendência que o constitui e precisaria ser explicitada. Como todo filósofo, portanto, Nietzsche também apontaria ao tema da transcendência e o legaria para que fosse reatualizado.

Nisso, o início da lição de antropologia situa Nietzsche como *Dionysos philosophos*: o termo alude à imanência e não à transcendência. Sob essa alusão, à primeira vista, "*para Jaspers*", Nietzsche seria o primeiro filósofo a "ultrapassar realmente o idealismo kantiano do objeto" e "daria à verdade um sentido novo", o de que a verdade perpassa a questão da interpretação e a "forma constituída da existência viva" (FOUCAULT, 2022, p. 195, destaque do autor). Pretenderia isso dizer que a filosofia da transcendência de Jaspers seria uma espécie de correspondente da filosofia da imanência de Nietzsche? Foucault responde a isso dizendo que a verdade em Jaspers compõe a "trama secreta da existência" e essa trama é da ordem de algo "não ainda apreendido" (FOUCAULT, 2022, p. 195). Qual verdade? É a da "historicidade da existência", constituída precisamente pelo duplo movimento exposto acima, no qual a existência é capaz de apreender a si e ao mundo, mas, mais fundamentalmente, é capaz de abrir-se ao movimento mais originário pelo qual se apreende (Cf. FOUCAULT, 2022, p. 196–197). O curso chega inclusive a cruzar esse tema com o da vida (*Leben*), que compõe também o argumento sobre as filosofias antropológicas do curso (como a de Dilthey): "o ser é portanto ao mesmo tempo a própria vida, o *Leben* (o *Leben* é precisamente a relação instantânea e sempre nova do ente ao ser), e também aquilo cuja unidade se decifra através do *Leben* (FOUCAULT, 2022, p. 197). Nesse duplo movimento - que Foucault parafraseia Jaspers como sendo o da racionalidade "negativa" e o da historicidade "positiva" -, pode-se inclusive entreler o "englobante de nossa existência" e "a cifra da transcendência do ser" (FOUCAULT, 2022, p. 197). Ou ainda, conforme anota Jacques Lagrange, "a verdade da existência viva é a relação imediata do ente ao ser no devir" (FOUCAULT e LAGRANGE, 1954–1955, p. 64).

Apresentados sob esse fundo jaspersiano da transcendência, os temas da filosofia nietzscheana desenvolveriam-se inteiramente na imanência. Nietzsche - mostra o curso - também procederia como Jaspers, ao criticar sem parar as formas constituídas da objetividade, recusar as teleologias, postular um devir incessante ou contestar todas as formas de

interioridade. Mas esses recursos serviriam como espécies de "direções e vetores", ou ainda de "ídolos" os quais, diante da transcendência, "não manifestam nem o sentido e nem a fonte", de onde "Nietzsche recusa a si mesmo o direito de ler a referência de todos esses índices", isto é, de ler a transcendência (p. 198). Mais uma vez: Nietzsche apontaria, sob seus temas da imanência, a questão da transcendência, mas sem manifestar "o sentido e a fonte".

Recusando a transcendência, Nietzsche opera como se ao fim ele invertesse os aspectos da transcendência na própria imanência, substituindo-os por temas tais como os do Eterno Retorno, do além do homem e da morte de Deus. Conforme anota Jacques Lagrange (FOUCAULT e LAGRANGE, 1954–1955, p. 65), o ensinamento oral de Foucault faz ver que essas "direções e vetores" ou "ídolos" entrevistos nos conceitos nietzscheanos caracterizariam uma "idolatria da transcendência" (ao invés de encará-la de frente, Nietzsche a substituiria por conceitos que, ao cabo, seriam ídolos carentes de "sentido e fonte", e logo insuficientes diante da transcendência que os fundamenta e os completa). E como diz Jaspers (1950, p. 431), ao negar a Deus, Nietzsche põe outra coisa em seu lugar, como que substituindo a fé em Deus pelo eterno retorno, o devir pela vontade de potência e a crença em deuses pelo tema do super-homem.

Qual seria a fonte dessa recusa da transcendência? Esse - escreve Foucault - é o momento no qual o comentário de Jaspers "se inflete e, dobrando-se sobre si mesmo, torna-se interpretação" (FOUCAULT, 2022, p. 199) – O que significa dizer mais uma vez que Foucault *descreve* ao invés de adotar sem reservas a tese como sua. A recusa se deve ao fato de que, a despeito de ser um filósofo da imanência e crítico do cristianismo, Nietzsche seria ao fim um "herdeiro de toda uma filosofia cristã da qual ele segue os impulsos, mesmo que os retornando contra o cristianismo" (FOUCAULT, 2022, p. 199–200). Ou, conforme anota Jacques Lagrange, Nietzsche é "historicamente o herdeiro de uma filosofia cristã que impede de dar seu sentido à transcendência" (FOUCAULT e LAGRANGE, 1954–1955, p. 65).

Foucault exemplifica (parafraseando o cap. 2 de *Nietzsche e o Cristianismo*): 1) Nietzsche quer criticar o cristianismo, mas herda o tema de uma história universal cristã quando, ao fazer como os cristãos, interpreta a história em termos de "queda" (assim o cristianismo é comparado sob o crivo mais recuado da idade trágica do helenismo), ou ainda, quando substitui a figura de uma totalização da história baseada na figura do Cristo pelo tema

do além-do-homem; 2) ele herdaria o tema cristão da finitude, falta e incompletude do homem, substituindo-o pela comparação com a finitude do animal; 3) ele oporia a ciência ao cristianismo, sem considerar que a exigência de um saber universal é precisamente o que já havia feito a postura cristã contestar o mundo grego (FOUCAULT, 2022, p. 200–203; FOUCAULT e LAGRANGE, 1954–1955, p. 66). Disso tudo, se Nietzsche empreende uma filosofia anticristã, seu pensamento seria inteiramente movido (e "envenenado", como anotava Jacques Lagrange - FOUCAULT e LAGRANGE, 1954–1955, p. 65) pelos "impulsos" já prescritos pela tradição cristã. Se ele critica a metafísica, seria ainda sob temas tributários dela. Lembrando o que se disse mais acima, sobre a religião revelada que toma algo do constituído como critério constituinte, se Nietzsche "herda" ou "segue os impulsos" de uma filosofia cristã, isso significa que no conteúdo de sua filosofia, seus conceitos ainda não se depurariam da tradição cristã, metafísica, que "objetiva" a transcendência, à qual ele gostaria de se libertar. Mas, ainda que tudo ocorra assim, Nietzsche representaria uma espécie de limite e de ponto de viragem desses "impulsos" que tornaram possível o cristianismo.

Sob a descrição de Foucault, Nietzsche seria para o cristianismo o que, em Jaspers, uma "situação-limite" é para a existência: conforme visto acima, situações-limite representam rupturas que abrem a existência ao fator da transcendência. Do mesmo modo, mesmo que tributário do cristianismo, Nietzsche seria um "limite" do mundo cristão. Ele cumpriria um papel de "Epifania", de "Pentecostes", "purificação" ou "caminho de retorno" do cristianismo sobre si mesmo[11]. Nietzsche representaria uma espécie ponto de viragem da exaustão ocorrida tanto na tradição cristã tanto moderna, ele "tomou sobre si a decomposição universal de nosso mundo" para apontar o que pode ser o "verdadeiro indecomponível, o ser do homem", (JASPERS, 1950, p. 459). Tudo se passa como se, ao confrontar os impulsos do mundo cristão que lhe "envenenam" com seus limites, ele permitisse uma nova abertura ao tema transcendência, e disso decorreria a figura da "purificação" (FOUCAULT, 2022, p. 203–204).

[11]Conforme comentava Jean Wahl, em Kierkegaard e Nietzsche "o mundo moderno toma consciência de seu fracasso. Neles, a modernidade nega-se a si própria, ela quer retornar à visão cristã de Kierkegaard, a um ideal pré-socrático em Nietzsche. É então uma maneira para o mundo moderno de dizer que ele quer se desembaraçar de si próprio e reencontrar o ser" (WAHL, 1951, p. 54)

Como essa nova abertura - ou "purificação" - ocorre? Foucault condensa aqui diversos tópicos do final do livro de Jaspers sobre Nietzsche, em redação que é claramente alusiva, se não lacunar (e visivelmente não definitiva). No caso de Nietzsche, essa "purificação" se daria em uma dentre duas possibilidades das quais o filosofar poderia ser investido, no caso, a posição do ateísmo. A reflexão filosófica, que - na linha do que se viu acima - "nasce da relação do ser-si ao transcendente", pode ser investida tanto num pensamento da *revelação* quanto do *ateísmo*. Mas como tal, o filosofar "não conduz nem a Deus, nem afasta Dele", pois é relação à transcendência e não - conforme visto acima - subdeterminação por uma de suas figuras (JASPERS, 1950, p. 440)[12]. Conforme complementa Jacques Lagrange (FOUCAULT e LAGRANGE, 1954–1955, p. 67), em Jaspers a filosofia também pode se "perder" ou "suprimir-se" no ateísmo, reduzindo-se a posições como a do "pragmatismo e naturalismo" (Jaspers complementa: positivismo, materialismo, biologismo…), ou "suprimir-se" na revelação, transformando-se em teologia. Disso, sob a fórmula de Jaspers, numa época de "ateísmo universal" recaído "em concepções da falsidade mais extrema", Nietzsche propiciaria um ateísmo existencial. Ele permitiria entrever, mais além do ateísmo pregresso e da simples redução à imanência, "o rencontro mais autêntico da transcendência" (JASPERS, 1950, p. 430). Ao lado da atitude filosófica sobre a Revelação, Nietzsche "abraçou o ateísmo em sua totalidade, e também algo de outro [alternativo à Revelação] pelo qual a reflexão filosófica não deixou de por em questão", isto é, não deixou de lado o fator mais originário da ultrapassagem, da transcendência (JASPERS, 1950, p. 439).

Ser filósofo do ateísmo, nisso, não corresponde mais ao ateísmo pregresso. Este - conforme mencionado, sob os "positivistas, naturalistas, materialistas" - ainda encerraria seu objeto numa "imóvel certeza de si", em "buscas de hipóteses e então numa superstição qualquer", ele manteria "por trás a certeza secreta de uma realidade evidente" (JASPERS, 1950, p. 435), e então esse ateísmo acabaria por "perder-se". Já filosofar de modo ateu significaria, em Nietzsche, conduzir o "caráter negativo da racionalidade" discursiva e divisora, responsável pelas determinações do mundo (FOUCAULT, 2022, p. 204), até os limites do "vazio" e do

[12]"Cada um é apenas submetido à necessidade existencial de decidir se quer viver para si no ateísmo ou na relação com a divindade, decisão entretanto não sobre o que há de dizível sobre um saber de si, mas sobre a atitude interior e a estima sobre as coisas, sobre o risco e a experiência do ser" (JASPERS, 1950, p. 439).

"abismo". Disso, "talvez tudo o que Nietzsche nega já tenha sido negado em outros tempos, *mas isoladamente* (…) ou de um modo que não ameaçava existencialmente aquele que nega, pois ele carregava por trás a certeza secreta de uma realidade evidente"; quanto a Nietzsche, sua negação não é isolada mas extrema, é uma "insatisfação ilimitada diante de toda forma de ser que lhe aparece", é uma "negatividade de todo modo universal", levando aquele que nega ao colapso diante de uma ausência de realidade evidente (JASPERS, 1950, p. 435). Tal postura, como Diz Foucault, "altera o sentido filosófico do ateísmo como questão filosófica" (FOUCAULT, 2022, p. 205), alteração que conduz ao "ateísmo existencial" (JASPERS, 1950, p. 441).

O caminho para a *Existenz* é a radicalização da postura da negatividade em direção ao "limite", ao "vazio" e ao "abismo", conforme sugerido. Tendo em vista, conforme acima, que a postura filosófica significa relação à transcendência, e que essa postura pode abrir-se tanto à revelação quanto ao ateísmo, há, assim, uma espécie de jogo de reversões na filosofia de Nietzsche, primeiro rumo ao ateísmo e depois apontando à transcendência. Em primeiro lugar, ele *reverteria* os conteúdos da filosofia numa guinada para o ateísmo. Mas, conforme visto, essa redução ao ateísmo em sentido convencional leva a um "perder-se" da filosofia, do mesmo modo como a filosofia orientada à revelação pode "perder-se" na teologia. Essa reversão para o ateísmo transformaria então a filosofia de Nietzsche numa "não-filosofia".

É aí, declara Jaspers, que "Nietzsche realiza uma filosofia do limite (encerrada nesses conteúdos [do ateísmo convencional: positivismo, naturalismo, biologismo, pragmatismo]) que ele faz imediatamente passar numa não-filosofia (ele cai no biologismo, no naturalismo, no que é útil no mundo)". Conservada nesse primeiro passo, a "reversão" na não-filosofia integraria Nietzsche num "ateísmo imperturbável e raso [*plat*]", numa "imanência niilista" e num caminho que conduziria o pensamento de Nietzsche às interpretações mais bárbaras (e Jaspers, que publica o livro primeiramente em 1935, parece aludir ao clima da Alemanha, JASPERS, 1950, p. 441).

Mas Nietzsche não se limitaria a essa primeira reversão que culmina numa "não filosofia", e aí entra o dito "ateísmo existencial" (isto é, o ateísmo que se abre à existência, do mesmo modo como se demarcou que a Revelação também pode ser, em outros contextos, ponte

para ela). Ele implica numa nova reversão, conduzindo a "não-filosofia" da primeira inflexão ateísta ao ateísmo existencial que reata com a relação à transcendência. Essa nova reversão se dá pela insaciável postura nietzscheana de ultrapassagem, que implicaria igualmente a ultrapassagem do ateísmo. Conforme Jaspers, "é no momento em que ele ultrapassava algo que a verdade falava por sua boca, sem que ele pensasse deter essa verdade. É isso que o torna invencível", e "seu novo filosofar é mais profundo do que essa forma [de ateísmo, engajada também em seus conceitos mais famosos] que, embora dominante, não passa ao fim de uma forma particular de suas declarações" (JASPERS, 1950, p. 442)[13].

É preciso olhar para o movimento inteiro, total da filosofia de Nietzsche, ao invés de fixar-se em seus conceitos particulares. Em seu ateísmo, todo e qualquer caráter tético relativo ao mundo é submetido a uma negatividade absoluta, sob a qual não haveria tese que permaneceria de pé ou incólume diante de uma "suspeita" incessante e de uma "traição" contínua de tudo o que é estável (JASPERS, 1950, p. 445–448). Conforme declara Jaspers, "o que há de decisivo em sua filosofia não saberia ser um conteúdo determinado, (…) toda afirmação é posta de novo em questão (…), tudo o que é dito parece se suprimir e culminar numa contradição" (p. 445). A filosofia ateia e sua negatividade absoluta pressionariam o caráter "negativo" do mundo até seus últimos limites, não encontrando mais, para fundar o mundo, os velhos conceitos da tradição (destituídos de sentido), sequer um ponto de apoio das posições ateias pregressas, mas sim o próprio vazio. Mas, como ocorre nas diversas filosofias da existência, toda existência que se depara com o vazio faz ver, através dele, a pura relação "positiva" de sentido da existência que se relaciona com o vazio, que doa sentido, que constitui relação.

Conforme Foucault sintetiza, "apenas há filosofia no vazio do abismo que chama pateticamente a existência à sua possibilidade mais autêntica" (FOUCAULT, 2022, p. 204), ou, conforme Jaspers, a "negatividade absoluta" de Nietzsche é como a vontade "que arrisca tudo pelo ser autêntico" e para isso abdica de "adquirir uma forma": fazendo isso, ela "busca fazer

[13]"Será que a força destrutiva do pensamento nietzscheano, sua tentativa conduzindo todos os que a repepetem a um nada que não impõe obrigações, é realmente a essência de Nietzsche? Ou não é precisamente o inverso, é porque Nietzsche tomou sobre si a decomposição universal de nosso mundo, que ele adquiriu o único começo ainda possível e a impulsão rumo ao verdadeiro indecomponível, ao ser do homem?" (JASPERS, 1950, p. 459)

falar e tornar real o que se esconde no pensamento determinado, ela busca a fundo o retorno à historicidade da existência autêntica" (JASPERS, 1950, p. 446).

O ponto da segunda "reversão", no qual o ateísmo aponta à transcendência, é precisamente este no qual ele não se reduz ou se atém aos simples conteúdos da imanência. A atitude de Nietzsche de "negatividade absoluta", aplicada numa filosofia do ateísmo, ultrapassaria o ateísmo pregresso, e mesmo qualquer ateísmo, fazendo com que qualquer pensamento sobre o mundo não se reduza a seu simples caráter fenomênico, mas à atitude incessante de ultrapassá-lo (sem, entretanto, recair na direção inversa, a da teologia). É precisamente aí - nessa negatividade absoluta a ultrapassar qualquer caráter tético - que Jaspers enxergaria o "não" se transformando num "sim", isto é, o ateísmo ultrapassando o ateísmo convencional e apontando à transcendência ("Ao invés da escala de negações conduzir ao nada definitivo, o pensamento de Nietzsche conduz também pela escala de inumeráveis pequenas afirmações ao sim definitivo", JASPERS, 1950, p. 447).

Com base nisso, é possível abordar a breve passagem que o curso de antropologia dedica à loucura. Na linha do que se viu acima, o curso não deixa de dizer que o filosofar, como "diálogo efetivamente falado entre o Si e o transcendente", pode desdobrar-se tanto na "negatividade do abismo" - isto é, no ateísmo, definido como "verbo do abismo" - quanto na "positividade da possibilidade pura" (FOUCAULT, 2022, p. 204). Disso, "enquanto filósofo, Nietzsche aparece então como limite da filosofia e negatividade da filosofia". O curso explica essas noções de limite e negatividade com três tópicos: elas significam 1) a supressão da filosofia numa "não filosofia" (sob os termos acima), 2) a supressão da verdade filosófica numa "descida com Zaratustra à repetição e mesquinharia dos homens"[14] e 3) que "Nietzsche torna-se ele próprio a negatividade do mundo: seu ato de filosofar é a auto-destruição do ser humano e desse ser humano que ele é". O curso arremata citando Jaspers: "é tornando-se uma só e mesma coisa com a negatividade que Nietzsche adquire sua historicidade" (FOUCAULT, 2022, p. 204; JASPERS, 1950, p. 449).

[14] O texto é alusivo e inconcluso, mas talvez alude a quando Jaspers declara que apenas no seio do mundo é possível tomar uma "decisão exprimível", mas tal decisão deve estar englobada pela consciência do ser (JASPERS, 1950, p. 450) - o que significaria que é pela descida com Zaratustra rumo à repetição e mesquinharia do mundo que a contestação radical desse mundo apontaria à sua superação.

Importa, aqui, notar como o teor dos trechos desliza: fala-se da filosofia de Nietzsche e do argumento sobre sua negatividade absoluta, mas para chegar na figura do próprio Nietzsche como pessoa, vinculando-se a *obra* filosófica e o *autor* que se tornou louco. Nietzsche torna-se "uma só e mesma coisa com a negatividade" e, por meio disso, "adquire sua historicidade". Sua historicidade envolve seu próprio filosofar, que em seu caso implicou também sua auto-destruição como ser humano. Conforme visto acima, em Jaspers o filosofar supera o simples saber restrito a uma atitude intelectual, pois implica a atitude existencial de alguém que se enraiza em sua historicidade. Considerando o trecho citado, Nietzsche "historiciza" sua existência ou *Existenz*, ultrapassa o simples estatuto de estar-aí ou de *Dasein* localmente situado, por meio da negatividade que é coextensiva à sua filosofia[15]. E é aí que entra a passagem sobre a loucura, já ilustrada mais acima por Vuillerod:

> Assim se compreende sua loucura, [que não é] nem a verdade de sua filosofia, nem a supressão de sua filosofia: que é a expressão de sua unidade com a negatividade do mundo - ao mesmo tempo dissolução de sua existência no mundo das determinações biológicas e a queda de sua linguagem filosófica numa desrazão que a torna derrisória e vã.
> De onde esse fato:
> - de que não se pode representar seu ato de filosofar em suas possibilidades extremas sem levar em conta os processos biológicos que se manifestam na loucura;
> - que esse sacrifício de sua vida na filosofia é, ele mesmo, sacrificado na loucura.
> Tudo isso não invalida seu pensamento, mas manifesta a cifra que se pode ler através de sua própria destruição.
> E essa cifra, é que a queda de Nietzsche nos livra diante de nossa liberdade mais radical e nos força a filosofar sem ele, na dimensão dessa transcendência que ele liberou tentando nos liberar dela. (FOUCAULT, 2022, p. 206) [16].

[15]O trecho parece afim a: "Da mesma maneira que ele se comportava em quase todas as situações de sua vida (pelo pensamento, Nietzsche levava a fundo as possibilidades e finalmente nada restando, assim ele sofria, renunciava, se retirava), o mesmo ele era de fato em sua filosofia o "espírito tentador" (como ele dizia de uma forma ambígua)" (JASPERS, 1950, p. 447) - a tradução espanhola complementa: "espírito tentador" é *Versucher-Geist*, o que ao mesmo tempo "tenta", "ensaia", mas também que tenta no sentido de tentação, "induz a…", (JASPERS, 1963, p. 621)

[16]A primeira parte do trecho parafraseia uma passagem de Jaspers bastante truncada, cujas traduções em italiano (Luigi Rustichelli), em espanhol (Emilio Estiu), em francês (Henri Niel) e em português (Marco Casanova) destoam bastante (Cf. MIOTTO, [s.d.]), mas cujo resultado é aproximadamente o seguinte: "A loucura que, como fato empírico e brutal, não tem nenhum sentido, torna-se o símbolo místico desse sacrifício. Ela faz com que Nietzsche possa ser, mais uma vez, mal interpretado. O fato de que em Nietzsche a originalidade se radicalize propriamente quando começa sua desintegração pela solidão e pela doença – de modo que seu filosofar, em suas possibilidades extremas, pareça inconcebível sem aqueles processos biológicos que culminaram na loucura – leva justamente a incluir a loucura no contexto desse sacrifício que caracteriza toda a vida e pensamento de Nietzsche" (JASPERS, 1950, p. 449).

Mais uma vez, o trecho é alusivo e esquemático, mas importa notar aqui as demarcações: o sacrifício de Nietzsche culmina na loucura, cujos processos biológicos não são nem a verdade da filosofia de Nietzsche (não explicam sua filosofia, não reduzem sua filosofia à loucura como princípio explicativo), nem a supressão dela (a filosofia aberta por Nietzsche permanece como filosofia, a despeito da queda de Nietzsche na loucura). A filosofia apontada por Nietzsche sobrevive para além da loucura e a despeito dela, como se poderia presumir que a filosofia também pode sobreviver para além de seu eventual investimento em outras figuras delimitadas, como o ateísmo ou a Revelação. Mas *no caso de Nietzsche*, em sua existência histórica, não se pode ler seu "ato de filosofar e suas possibilidades extremas" sem "levar em conta os processos biológicos manifestados na loucura", pois *nessa existência*, *neste contexto situado*, o sacrifício da vida na obra filosófica acaba, por fim, também sacrificando a vida (destruída) e a obra (linguagem filosófica caída numa derrisória desrazão) na loucura.

A filosofia, que não é loucura, pode investir-se no contexto existencial de um filósofo que acaba na loucura. A filosofia, que não é loucura, encerra-se *em Nietzsche* não podendo ser lida sem correlacioná-la com os processos que, em seu caso, em sua situação, acabaram levando-o à loucura, que é ao mesmo tempo, quanto à vida, sua "destruição", e quanto à obra, "queda de sua linguagem filosófica numa desrazão que a torna derrisória e vã". Mas quando Nietzsche fica louco, sua filosofia acaba, termina, não ocorre mais - Jaspers não deixa de realçar em *Nietzsche e o Cristianismo* que ele, "destruído" pelo "processo de uma doença que pôs fim prematuro à sua criação, não pôde expor a unidade sistemática de seu pensamento", (JASPERS, 2021, cap. III, 6, "*El Conjunto*", s. p.). Ou em miúdos: a loucura pode implicar a destruição da *vida* nos processos meramente biológicos e queda da *obra* na desrazão e no derrisório (anulando então a obra, tornando impossível haver uma filosofia louca), e a filosofia não é e não pode ser explicada pela loucura, *não havendo então filosofia louca*; mas no caso de Nietzsche, a filosofia nos chega através de uma existência que *também* recai na loucura. Ou, como Jaspers menciona em *Nietzsche e o Cristianismo* (JASPERS, 2021, cap. III, 8, 2),

> A obra de Nietzsche está à sombra da doença. Não constatamos isso para desacreditar a obra, mas para proporcionar a possibilidade de captar a autêntica verdade de Nietzsche, e para captá-la de forma tanto mais pura quanto mais nos abstrairmos dos desenfreamentos, das paixões ou das situações que provoca uma doença e que nada têm a ver com o sentido dessa obra.

Nisso, sob o contexto da filosofia da existência, nessas passagens a loucura não é causa da filosofia ou do filosofar (pois há filosofia sem loucura e em Jaspers a filosofia não se reduz a simples determinações históricas como a revelação, o ateísmo ou a loucura, embora possa correlacionar-se com elas) e não há linguagem filosófica admissível como louca ou determinável em meio aos demais processos biológicos (pois, em Nietzsche, a loucura é "queda de sua linguagem filosófica numa desrazão que a torna derrisória e vã" e reduzir a filosofia a processos biológicos seria suprimir o nível da existência).

Mas a loucura em Nietzsche é resultado de seu contexto existencial e de sua "historicização", o que na citação de Foucault recai na palavra *expressão*: a loucura não é verdade ou supressão da filosofia, mas "expressão de sua unidade com a negatividade do mundo". Se ela é expressão da "unidade com a negatividade do mundo", a loucura é um dos modos de expressão possíveis de uma existência, a de Nietzsche. É a mesma existência cuja atitude também implica a postura filosófica da "negatividade absoluta" entrevista acima. E se é assim, a loucura parece ser, em Nietzsche, o mesmo que - aos olhos de Jaspers - a histeria poderia ser em Santa Teresa d'Ávila e nos claustros medievais com seus visionarismos e experiências místicas: "o misticismo teria existido sem a histeria, mas suas manifestações teriam sido menos ricas, menos difundidas - *na superfície* e não quanto ao porte e o sentido espiritual dos indivíduos e das obras" (JASPERS, 1953, p. 272–273, destaque nosso).

O misticismo não requer a histeria para existir, mas a histeria pode ser uma dentre outras expressões de superfície de certas existências profundas eventualmente abertas ao misticismo; do mesmo modo, a filosofia não precisa da loucura para existir, mas em existências profundas como *a de Nietzsche* a loucura e suas determinações biológicas são uma dentre outras expressões "de superfície" de uma existência cuja historicização se abriu tanto a um processo que eventualmente culminou na loucura, quanto a uma filosofia da "negatividade absoluta".

A noção de existência permitiria então, ao mesmo tempo, ligar e desconectar filosofia e loucura: ambas ligam-se a certo leque, paralelismo ou estilo de atitudes existenciais sem, com isso, reduzirem-se uma à outra. Em Jaspers, por assim dizer, o misticismo não é histérico e a filosofia não é louca, embora certas manifestações místicas possam conter histeria e certas obras filosóficas conterem manifestações loucas de seu autor. O argumento aqui é semelhante ao já descrito em diversos dos outros textos de Foucault dos anos 1950: há uma existência como

"unidade significativa das condutas", tornando possível tanto as manifestações "normais" quanto as "patológicas", tanto as expressões ordinárias quanto as artísticas (FOUCAULT, 1954, p. 13 e 54). Na *Introdução a Sonho e Existência*, por exemplo, sob o argumento da *Daseinsanalyse* as diversas "direções de sentido" fundamentais da existência podem manifestar-se tanto em expressões patológicas quanto artísticas, tornando possível inclusive uma "antropologia da arte" (FOUCAULT, 2001b, p. 105), argumento que - embora Binswanger ali vá mais longe - não se distancia do de Jaspers. E se em *Binswanger et l'Analyse Existentielle* Foucault acusa Jaspers de não conseguir realizar uma antropologia unitária em sua obra inicial de psicopatologia (ele realizaria um "bi-humanismo", FOUCAULT, M., 2021, p. 32), em sua filosofia da existência as noções de *Existenz* e de transcendência parecem tentar resolver esse problema, ultrapassando as abordagens explicativas e compreensivas numa *Existenz* que pode engajar os modos de expressão mais variados.

Considerando esses termos, as noções decisivas para denotar as relações entre loucura e obra, sob o Jaspers entrevisto no curso de antropologia, são as de existência e de transcendência. Em Nietzsche há uma filosofia cujos conteúdos denotariam uma "recusa da transcendência", embora ao cabo apontando, por via da mencionada "negatividade absoluta", ao problema da transcendência. É sob esse contexto que o curso de antropologia diz que a loucura "não invalida" o pensamento de Nietzsche, mas "manifesta a cifra que se pode ler através de sua destruição" (FOUCAULT, 2022, p. 206). Tomada sob o ponto de vista dos processos biológicos, das delimitações e oposições do mundo - do âmbito do *Dasein* jaspersiano -, a loucura é mero signo da destruição de Nietzsche nesses processos, bem como da destruição de sua obra na desrazão e no derrisório. Mas lida sob um ponto de vista da *Existenz*, o signo pode tornar-se cifra, e então a trajetória *inteira* de Nietzsche pode ser lida, como o curso o diz, como uma cifra, ou como "o vertígio de uma terra que treme mas não reconhece nela o abalo da transcendência" (FOUCAULT, 2022, p. 206): Nietzsche, na superfície de seus conceitos, "recusaria" a transcendência, mas no movimento de seu filosofar, apontaria para ela, faria entrever seu "abalo" para além dos simples "tremores" (Jaspers reitera que "é *estreito* aquele que (…) sucumbe às fórmulas isoladas, aos radicalismos, às posições determinadas" desse filósofo, JASPERS, 1950, p. 457, ou ainda a relação para com Nietzsche se falseia no momento

em que, "ao invés de despertar para a existência, torna-se sobretudo o ponto de partida de uma sofística ilimitada", JASPERS, 1950, p. 452 - tom, aliás, bastante diverso da exposição sobre Nietzsche no curso de antropologia, Cf. FOUCAULT, 2022; MIOTTO, 2011; SFORZINI, 2020 e 2022). Nietzsche, portanto, também realizaria a mesma tarefa do filosofar exposta mais acima, aquela da corrida de bastões, na qual cada nova filosofia lega ao existente a tarefa de recolher as cifras e recompor o jogo da transcendência ("O problema que se põe é a existência no comércio com Nietzsche (…) ao invés de cair na sofística, tomar parte na autenticidade e veracidade de seu movimento", JASPERS, 1950, p. 454). É nesse tom que tanto o curso, quanto as notas de Jacques Lagrange a ele, se encerram:

> Loucura para Jaspers é a expressão na qual ele [Nietzsche] foi o grande sacrificado da filosofia - tendo sido a negatividade do mundo. Ela invalida [como queda no biológico] a cifra que se pode ler através do pensamento e da existência de Nietzsche: filosofar na transcendência.
> Nietzsche é o filósofo que nos abandona diante da tarefa de filosofar.
> Em conclusão, a propósito de Nietzsche:
> - levar a sério a noite na qual Nietzsche deixa seus discípulos;
> - levar a sério a liberação que vem de Nietzsche e que libera para uma filosofia que não é mais [filosofia];
> - levar a sério que Nietzsche, como todos os liberadores, depende de nossa liberdade: filosofar depende de nós (FOUCAULT; LAGRANGE, 1954–1955, p.68).

Esses temas segundo os quais Nietzsche nos põe sob a tarefa de filosofar fazem parte da conclusão dos dois livros de Jaspers sobre esse filósofo (por ex.: "O peso da existência possível que se impõe à existência enquanto *Dasein* e a encarrega de um trabalho intelectual real a ser completado pela impulsão de necessidades existenciais, funda então a verdadeira relação para com Nietzsche", JASPERS, 1950, p. 452). O tom do curso de antropologia, como se vê, é inteiramente jaspersiano, uma *descrição* de Foucault sobre a interpretação de Jaspers.

3.3) Da transcendência à "civilização"

Os fatores acima permitem situar as considerações de Vuillerod expostas no tópico anterior, sobre a questão da loucura no curso de antropologia. Mas antes de seguir tal análise, é importante expor com mais linhas um problema aí posto que não está em jogo apenas nas considerações de Vuillerod e para o Foucault dos anos 1950, mas também o será nos textos dos anos 1960. Se Nietzsche - aquele que torna "una" em sua existência a atitude filosófica da

"negatividade absoluta" e a queda na loucura - é um filósofo, *por que justamente a loucura se torna "cifra" ou "símbolo místico" de uma postura filosófica*? Como se tornou possível que, em certo sentido, o homem acolhesse uma linguagem filosófica - ligada à verdade, ao ato criativo, à obra - por vias expressivas que se misturaram com as da loucura?

Há ao menos dois caminhos para abordar isso. O primeiro, já entrevisto acima, é perguntar sobre como é possível em termos de existência individual um *louco* produzir uma *obra*. Como se sabe, para além de Nietzsche, Jaspers também se ocupa com diversos outros artistas e literatos, comparando-os com os seus pacientes para delimitar a relação precisa entre a loucura e a obra. Em *Strindberg e Van Gogh*, por exemplo, ele estabelece um grande mosaico entre esses dois fatores: seria a criação da loucura comparável à ocasionada por outros fatores contingentes, tais como a embriaguez de Bismarck, que bebia para criar seus discursos? Ou ainda: haveria correspondência entre evolução psicológica e o decurso dos atos criativos nos gênios loucos? E essas evoluções diversas, poderiam ser entrecruzadas com as de gênios não loucos ou com loucos que praticam arte, mas não seriam gênios? E entre gênios loucos, haveria analogias ou divergências em suas vidas e obras, por exemplo entre diferentes esquizofrênicos geniais, ou entre esquizofrênicos comparados com acometidos de paralisia geral e outros males?

Todas essas perguntas circundam o fator individual e a relação do autor com sua obra: poderia ser o ato criativo reduzido a mera característica psicológica, crise ou delírio? Mais acima, o exemplo de Nietzsche pareceu dizer que não, embora ainda persista a questão sobre como uma filosofia possa ser inseparável de sua queda na loucura. No que diz respeito a isso, num capítulo intitulado *A Esquizofrenia e a Obra* - o nome desse capítulo e o do próximo parecem ter interesse direto para o jovem Foucault -, Jaspers primeiro diferencia a relação entre vida e obra nos gênios "não loucos" e loucos. Na vida e na obra, no gênio "não louco" em geral seu "desenvolvimento [é] contínuo [e] sua aspiração longa, [ele] cria para si mundos novos nos quais ele florece"; não há grandes rupturas a não ser as ocasionadas por mudanças normais como a da puberdade ou de resoluções arbitrárias.

Mas no gênio louco algo perturba as continuidades, fazendo oscilar bruscamente as vidas e, com elas, também as obras: "se uma transformação brusca ocorre aos 30 anos [isto é, se não faz parte da continuidade normal da vida como a puberdade ou outra fase], qualquer

psicólogo realista buscará sua causa em outro lugar que não o espírito". As modificações bruscas das crises de loucura também se acompanham de transformações no estilo das obras, como Jaspers chama a atenção em van Gogh. O caso é o mesmo em Nietzsche, pois em sua trajetória haveria ao menos uma dupla "mudança de estilo" (JASPERS, 1953, p. 260), que o livro sobre Nietzsche já situava em sua vida na virada dos anos 1880 e na proximidade do colapso de Nietzsche (ao fim de 1889 - conforme mencionado mais acima no argumento de Vuillerod). Isso leva Jaspers a duas conclusões: a primeira é que, enquanto o gênio normal cria "mundos novos" nos quais ele "floresce", o gênio louco "forja um universo novo, mas se destrói nele". A arte não-louca unifica e expressa unidade; a arte embebida de loucura diz respeito a divisão e à fragmentação da esquizofrenia. A segunda conclusão é dizer que de fato "o mórbido é um dos elementos condicionais da obra nascida no estado da doença" (JASPERS, 1953, p. 259).

No entanto, isso ainda não responde nenhuma questão, pois Jaspers acabara de dizer que na obra não nascida na doença, não será a doença obviamente um "elemento condicional" da obra. E quanto a esses "elementos condicionais" - já marcadamente postos por Jaspers como *exteriores* ao "espírito" criador -, seriam quaisquer deles condicionantes da criação? A resposta de Jaspers é novamente não, pois tantos exemplos contingentes como os inebriamentos de Bismarck, os casos de alcoolismo, ou "doenças nervosas" como as de Gustav Fechner (acometido por distúrbios que duraram anos, apenas curados depois de um sonho e uma refeição especial) seriam perturbações, mas apenas ocasionais. Elas conseguiriam oferecer pouca ou nenhuma mudança, nada durável e menos ainda correlacionado com um novo estilo, também durável.

Todavia, a questão paradoxal ainda permanece: mesmo que a queda na loucura negue o caráter criativo de uma obra, ainda há obras oferecidas sob o crivo da loucura, há uma especificidade na "mudança de estilo devida à esquizofrenia" (JASPERS, 1953, p. 261). O que há de *específico* na arte esquizofrênica? Para responder a isso, o argumento de Jaspers continua negando várias outras hipóteses. Não se deve, por exemplo, responder sobre essa especificidade reduzindo a obra nem a uma causalidade empírica e nem à divisão entre normal e anormal, pois, conforme já entrevisto acima, há uma "totalidade psíquica" (será nos textos jaspersianos futuros o termo "Existência") mais recuada que rege expressões normais e anormais, e a arte também

pode servir ao médico para acessar o mundo interior de seus pacientes. Mas, mais além disso, há mais uma vez o termo "espírito", que supera tais "elementos condicionais":

> O espírito, de onde elas [obras] procedem, está para além do problema do normal e do anormal. Mas, brotadas de um terreno minado pela doença, elas [obras] poderiam ter um caráter específico, elemento essencial no mundo do espírito, mas que *apenas poderia assumir uma existência real no momento no qual a psicose criasse as condições favoráveis para sua eclosão* (JASPERS, 1953, p. 262, destaque do autor).

Aqui se tem um primeiro ponto: na mesma linha entrevista mais acima, a obra é produto do *espírito* - nos termos mais acima a *Existência* - e não de "elementos condicionais" que ocasionam a loucura e a queda da obra. Mas ao mesmo tempo, aqui o terreno que torna possível a obra do espírito só pode ser um terreno específico, o da psicose. As condições que favorecem a existência da obra são as da loucura e não outras. Mais uma vez, a loucura não causa, excita, não determina a obra, mas a obra apenas brota numa terra que é a terra da loucura. Que terra é essa?

Para buscá-la, Jaspers persiste no trabalho negativo de descartar outras hipóteses: se há algo de específico na loucura e em seu terreno, convém comparar então as loucuras dos gênios entre si. Tome-se por exemplo as esquizofrenias de Van Gogh e Hölderlin. Há, entre os dois, diversas analogias, que perpassam correlações evolutivas (apesar dos conteúdos diferentes, Jaspers enxerga em ambos os casos certa sequência de estados iniciais, de ritmos de relação entre a excitação interior e a criação exterior, e também de crises, JASPERS, 1953, p. 264), o cultivo de uma visão mítica do mundo (na qual arte e vida se misturam em sentido metafísico e religioso) e certos sintomas patológicos também correlatos, como irrupções e automatismos. Mas se há *analogias* entre esses esquizofrênicos, há *diferenças* para com tantos outros, tais como Strindberg, Swedenborg ou Kierkegaard (caso recebesse diagnóstico semelhante): em van Gogh e Hölderlin a esquizofrenia produz uma "tempestade interior" cada vez mais forte que os leva à dissolução e ao fim de qualquer criação, tempestade que denota a loucura como "forma íntima" e princípio mesmo de suas criações; quanto a Strindberg e Swedenborg, "suas faculdades literárias sobrevivem até o estado final" e o aspecto

"esquizofrênico" de suas obras seria menos visceral, mais exterior e material; já Kierkegaard, ele "não entraria em nenhum desses dois grupos" (JASPERS, 1953, p. 264–265).

E quanto a quaisquer outros loucos? Poderia-se fazer uma pesquisa com a turba dos pacientes "sem dom genial" (1953, p. 265), mas o resultado, ao fim, não encontraria denominador comum. Jaspers chega a propor parâmetros para pesquisas empíricas futuras (analisar as evoluções cronológicas, a relação entre as agitações pessoais e as criações, o momento da irrupção da criação, se ela é ocasional ou fruto de iniciativa, se ela é resultado de formação prévia ou simplesmente pulsional, se há diferenças na história…), mas reconhece não ter havido maior avanço. Sequer noções já célebres, como a de forças recalcadas ou inconscientes que afloram com a doença, seriam apropriadas, e Jaspers ironiza os intérpretes de Nietzsche que não se decidiriam entre afirmar que ao fim da vida ele deixou aflorar um "eu verdadeiro" ou a simples "desagregação" (JASPERS, 1953, p. 267).

Dadas as séries de hipóteses descartadas, o que permanece em pé? É ainda a noção de "espírito", e ela se encontra com o que foi dito mais acima sobre a transcendência:

> A propósito de Nietzsche, emprega-se sempre a imagem deveras gratuita da desagregação. [Mas] se assiste experiências de ordem espiritual que não tinham lugar até ali. Não se trata apenas de uma produtividade estimulada talvez pela excitação nervosa, fazendo descobrir novos procedimentos que aumentariam a soma da linguagem artística universal: não. Há aí, verdadeiramente, uma elevação de novas forças que criam sua forma concreta, forças espirituais que não são nem sãs, nem mórbidas, mas que prosperam sobre o terreno patológico (JASPERS, 1953, p. 268).

Esgotando-se as possibilidades da relação entre loucura e obra, o resultado é que Jaspers chega ao nível já visto nas considerações sobre Nietzsche: o da existência. Resume-se então à existência a condição primeira da "terra da loucura", do "terreno patológico" sobre o qual "prospera" a obra? *Em certo sentido sim*, pois conforme já afirmado, é o nível da *Existenz* o mais fundamental, aquele a partir do qual os outros níveis se constituem. Mas mesmo assim, conforme dito, a filosofia como busca das "cifras" da existência não necessita da loucura, embora sob certas condições arma-se um "terreno patológico" que torna possível a obra de um louco.

Que condições são essas? Para delineá-las é preciso um segundo caminho, para além da simples posição do autor. E ele implica, como situa Jaspers, condições eminentemente civilizacionais. É preciso, conforme menciona o último capítulo de *Strindberg e Van Gogh*,

interrogar *A Esquizofrenia e a Civilização Contemporânea*, seguir mais além do artista e rumo à civilização e à história. E o problema ali posto é o mesmo colocado mais acima, sobre as relações entre misticismo/histeria e filosofia/esquizofrenia. Pois antes do século XVIII não haveria o mesmo problema da virada do século XX. Não havia gênios loucos e os casos de loucura "apenas ocorreriam nos personagens sem importância" (JASPERS, 1953, p. 272). A ligação eventual entre misticismo e histeria ocorria entre o profundo e o superficial, do mesmo modo que a relação entre filosofia e loucura no século XX.

Mas há mais. Afirma Jaspers: na relação misticismo/histeria - nas experiências dos mosteiros medievais e revelações como as de Santa Teresa d'Ávila -, as manifestações "histéricas" davam às expressões místicas tanto maior *riqueza* quanto *alcance*, embora sem a profundidade propriamente mística. A histeria era para o misticismo um "veículo" ou "meio de expansão", ela ajudava a alcançar, alastrar e ensinar, podendo eventualmente servir de "cifra" para algo superior. Mas quanto à esquizofrenia, ocorre outra coisa: seu caráter é eminentemente fragmentar, conforme já dito na comparação com os gênios não loucos. Ela implica rupturas, descontinuidades na obra que seriam coextensivas às da vida. Ao invés de ser meio de expansão e veículo, a loucura "forneceria o terreno onde viriam se implantar e desenvolver algumas virtualidades *excepcionais*" (JASPERS, 1953, p. 273, destaque do autor).

Disso, se a obra dos loucos dos séculos XIX-XX se abre à transcendência, elas não dizem mais respeito ao mesmo tipo de universalidade de outrora. Não se trata mais da experiência superior reconhecida por todos, mas das *exceções* e daquilo que rompe com o ordinário e o massificado. Nossa civilização e nossa época, diz Jaspers (1953, p. 274), "surpreendentemente abriu nossa alma às coisas que lhe são mais estrangeiras": de um lado ela nos abriu ao oriental, ao negro, às virtualidades da criança e do selvagem, *e também às do louco*; mas de outro lado, fomos abertos ao imediatismo, ao sensacionalismo, à emoção violenta, às baixas seduções, ao ressentimento, onde tudo se converte em casuísmo, em protocolos oficiais ou "tudo é fabricado com previsão de um rendimento" (p. 275). Esse é o mesmo mundo do artista "demasiado consciente e satisfeito", e no qual a própria arte (Jaspers cita o "expressionismo europeu") tentaria também imitar a loucura. Enfim, é esse mundo moderno e

tecnicizado, de cópia barata, dissolução pura e excessivamente aberto ao estrangeiro, que parece constituir a "terra da loucura" ou seu "terreno patológico".

Mas se ocorre assim, então não deveria ser nesse mesmo terreno da loucura que uma obra poderia encontrar o momento de sua ultrapassagem ou superação desse mundo? Parecia ser esse o resultado da postura filosófica da "negatividade absoluta" de Nietzsche (que convertia o "não" da negatividade mundana no "sim" da existência), e é também por isso que Jaspers considera autores como Nietzsche e Van Gogh como exceções. São precisamente nesses momentos de ruptura, caracterizados pela obra de um louco, que Jaspers enxerga o reatamento com a transcendência, mesmo que sob breves instantes que rasgam os momentos uniformes do tempo convencional. Conforme ele comenta sobre os quadros de Van Gogh,

> Diante dele, eu provei com maior clareza - mesmo que com menor materialidade - o que eu experimentei com raridade na presença de meus pacientes e tentei descrever: parece-me que uma íntima fonte da existência se abre a nós por um instante, como se as profundezas escondidas de nossa vida se desvelassem aqui diretamente. Há aí uma vibração que não podemos suportar - nem eles - durante muito tempo e à qual rapidamente tentamos nos subtrair, e que parece se liberar num momento em algumas obras-primas de Van Gogh; essa vibração, ela não nos conduz a assimilar o elemento estrangeiro, mas a transmutá-lo numa melhor forma à nossa medida. É extremamente excitante, mas não é nosso mundo; vem daí uma interrogação radical, um apelo dirigido à nossa existência própria. Seu efeito é generoso e provoca em nós uma transformação (…) [e deve-se ao fato de nos sentirmos] abalados até os fundamentos de nosso ser (JASPERS, 1953, p. 273–274).

A obra do artista louco abre um rasgo no mundo e convoca à relação com a transcendência, do mesmo modo como, mais acima, Nietzsche era visto como "situação-limite" que apelava a uma nova ruptura para com as formas constituídas e uma nova abertura à transcendência:

> Será que a força destrutiva do pensamento nietzscheano, sua tentativa que conduz todos os que a repetem a um nada que não impõe obrigações, é realmente a essência de Nietzsche? Ou não é precisamente o inverso, é porque Nietzsche tomou sobre si a decomposição universal de nosso mundo, que ele adquiriu o único começo ainda possível e a impulsão rumo ao que verdadeiramente não se decompõe, ao ser do homem?" (JASPERS, 1950, p. 459).

Se não há loucura sem existência, é apenas sob um nível de condições civilizatórias específicas que pode haver arte louca e, sob esta, abertura da existência à transcendência. Que condições específicas seriam estas? São aquelas - modernas - nas quais nos abrimos excessivamente ao estrangeiro, dissolvemos todo caráter do Mesmo numa alteridade. Mas e

qual é o resultado? Para além da abertura inicial à alteridade, o que se vê é o marasmo, a massificação, a generalidade. Ao cabo, essa tentação da diferença parece ter chegado de fato numa indiferença, e no fundo, a um império do Mesmo que nivela todas as coisas e por baixo. Dissolve-se a identidade em prol de outra coisa, mas esta é a indiferença geral. O exemplo da sedução mística foi então substituído pelo da exceção do artista louco.

A exceção da obra louca é precisamente aquilo que rompe a indiferença. Mas esse jogo entre o Mesmo e o Outro não poderia carregar consigo questões mais insidiosas? Pois esse jogo, que é histórico, parece denotar algo mais do que a redução das questões históricas ao crivo único de um acesso à transcendência. Radicalizada, essa pergunta sobre a "civilização" e seu nível histórico próprio não poderia conduzir a caminhos inesperados, por exemplo, a uma problematização histórica que poderia não ser mais contida pela noção de transcendência?

Os fatores aqui extraídos, tornados possíveis a partir da problematização feita por Vuillerod, permitirão agora analisar os termos postos por ele. Mas se tornou também possível discutir um leque maior de questões em jogo nos projetos de Foucault entre os anos 1950 e 1960 - tarefa do tópico seguinte.

4 CONSEQUÊNCIAS: O PROBLEMA ANTROPOLÓGICO; A LOUCURA E A OBRA; A CIVILIZAÇÃO

Conforme colocado no início, o curso de antropologia culmina no argumento de Nietzsche, expondo ao fim as interpretações de Jaspers e Heidegger. Seguindo o comentário de Vuillerod como fio condutor, viu-se que "o devir dionisíaco de Nietzsche" (2022, cap. 7, p. 49) aparecia como solução, ou ao menos como nova perspectiva, frente ao que Foucault escreveu inicialmente sobre Hegel. Uma crítica do Homem e da Verdade se articula desde então sob uma leitura atenta de Nietzsche, cuja filosofia permitiria "saltar" para além desses temas. E esse salto também - vimos - "se concretiza na experiência da loucura", pois esta é um "desprezo absoluto" contra as verdades situadas e à "experiência normal do homem em geral" (2022, p. 51).

Mas ao dizer tais coisas, Vuillerod utilizava elementos tanto do tópico do curso sobre Nietzsche, quanto da interpretação jaspersiana, como se ambos fizessem parte de uma posição

unitária, e como se essa posição fosse adotada pelo próprio Foucault. Conforme mencionado, a importância de Jaspers é evidente, mas seriam essas posições todas unitárias? Não estaria Foucault apenas *descrevendo*, primeiro a posição de Nietzsche e depois as de seus intérpretes? E ao descrever o intérprete Jaspers, estaria Foucault assumindo que tipo de compromisso?

4.1) Jaspers: além da antropologia ou pensamento antropológico?

Conforme o desenvolvimento acima, é fato que a "insistência" de Jaspers sobre a loucura em Nietzsche teve papel importante, uma vez que Jaspers é filósofo e psicólogo e encarna dois dos principais interesses de Foucault. Mas - *agora é possível afirmar* - a passagem sobre a loucura referendada por Vuillerod só pode se referir à descrição de um argumento jaspersiano, não foucaultiano. Conforme situado no tópico sobre Jaspers, Nietzsche - vida e obra -, é uma existência cuja historicização envolveu uma implacável "negatividade", expressa filosoficamente numa postura que levou o ateísmo e as determinações mundanas até as últimas consequências, transpassando-as então no problema da transcendência. Quanto à loucura, ela é apenas queda no determinismo biológico - aspecto do *Dasein* jaspersiano, não o que resume sua *Existenz* -, embora também possa ser relida - como o pode ser qualquer signo - como cifra do modo como a filosofia nietzscheana aponta à transcendência. Por assim dizer, a loucura entrevista no tópico do curso sobre Jaspers não é nada "em si" e não traz em si nenhum ensinamento, pois é queda da vida em processos biológicos e queda da obra na desrazão. É apenas sob a chave de leitura do conceito jaspersiano de transcendência que a loucura, ali, poderia ser algo mais do que um signo, tornando-se possível "cifra" na trajetória específica de Nietzsche e de outras eventuais figuras (como Van Gogh etc.). Até mesmo as anotações de Jacques Lagrange reforçavam isso:

> Dionísio destroçado, Cristo crucificado. A loucura [de Nietzsche] para Jaspers é a expressão na qual ele foi o grande sacrificado da filosofia - tendo sido a negatividade do mundo. Ela invalida [como processo biológico] a cifra que se lê através do pensamento e da existência de Nietzsche: filosofar na transcendência (Foucault e Lagrange, 1954-1955, p. 68).

Vuillerod dava importância inerente à loucura e dizia que "não é então a despeito de sua loucura, mas por seu fato mesmo, que Nietzsche se torna a figura do 'grande libertador'",

e, portanto, sua filosofia proporciona "uma experiência radical da loucura como potência absoluta da liberdade" (2022, p. 54). Mas a loucura, conforme se viu, não representa aqui um aspecto inerente, senão quando ela é inerente à historicidade *de* uma existência (a de Nietzsche, a de Van Gogh etc.), a um contexto existencial que uniu ato criativo com loucura em determinado momento da civilização. E a loucura também não representa em si um aspecto "libertador", pois compõe, junto aos demais signos do mundo, a eventualidade de servirem de cifras para a transcendência.

A relação à transcendência é que é libertadora, e isso sob quaisquer meios expressivos "superficiais" que se efetivem com ela (acima se viu a histeria como "veículo" para o misticismo ou a loucura como "terreno" para exceções artísticas tais como a de Van Gogh). Em si, portanto, a loucura não é nada, ao menos no sentido de transcendência. E caso se admita a loucura como fenômeno de civilização, em Jaspers ela apenas se torna fenômeno importante (sob os casos vistos) num momento que coincide com o esgotamento da modernidade e do cristianismo.

Disso, os fatores aqui presentes não delimitam, ao menos sob Jaspers, um compromisso semelhante aos que Foucault adotará depois. Apesar do tópico sobre Jaspers aplicar para a loucura até mesmo o termo "desrazão", não se tem aqui, por exemplo, uma história das relações entre razão e desrazão no ocidente, tal como ocorrerá em *História da Loucura*. Não há qualquer crivo da loucura como desmedida, ao menos nesse tópico, que contraponha ao homem ocidental os modos dele realizar seus gestos divisórios e medidas, tornando possível ainda avaliar esses gestos divisórios numa história da desmedida. O que se viu acima é uma inteira exposição de Jaspers em torno do tema da transcendência, tópico que ao fim do livro dá lugar à interpretação de Heidegger.

Mas em se tratando de uma interpretação dos temas nietzscheanos, não se resolveu ainda sobre qual poderia ser o papel tático de Jaspers. Como ele poderia ser situado? Ele participaria da crítica nietzscheana ao homem e à verdade? Ou eventualmente Jaspers infletiria uma interpretação nietzscheana tributária dos antropologismos?

Por um lado, o Nietzsche de Jaspers pareceria dar continuidade à crítica dos antropologismos entrevista na parte do curso sobre Nietzsche. O tópico mostra a importância

de uma ontologia existencial do "englobante" que ultrapassa as simples determinações antropológicas, ultrapassando os temas tradicionais da verdade. Acima se mostrou o esforço de Jaspers em delimitar como "filosofia" aquilo que não é filosofia tradicional (como sistema de simples conceitos do saber, tributário das noções tradicionais de verdade).

Filosofar, conforme visto, significa muito mais "praticar" o nível da liberdade existencial do que "possuir" um sistema cognitivo, discursivo e abstrato dela (JASPERS, 2022, p. 133), no que Jean Wahl também comentava que "o ato de filosofar é idêntico ao que Jaspers chama de ato de transcender" e filosofar é "reviver" as filosofias antigas e fazer delas "nossa apropriação" (WAHL, 1951, p. 70–71). No caso de Nietzsche, o filosofar que aponta à transcendência ultrapassaria as não-filosofias do ateísmo, limitadas no positivismo, no materialismo e nas demais posições do século XIX.

Diante disso, o curso de antropologia chega a confundir a terminologia jaspersiana para os termos "não-filosofia" e filosofia. O curso chama de "não-filosofia" a própria postura de negatividade absoluta e abertura à transcendência entrevista em Nietzsche, enquanto Jaspers chama de "não-filosofia" a queda no ateísmo tradicional, superável pela *filosofia* da transcendência (Comparar: FOUCAULT, 2022, p. 205–206; JASPERS, 1950, p. 442). De todo modo, quando o curso de Foucault chama de "não-filosofia" ao nível da transcendência, ele quer aludir ao "novo" filosofar jaspersiano, que seria alheio às figuras tradicionais do homem e da verdade. Dizer que Nietzsche rompe com a filosofia e estabelece uma "não-filosofia" significaria, segundo o curso, dizer que ele aponta à filosofia da transcendência jaspersiana. E o decisivo é que, se tudo ocorre assim, esse novo "não-filosofar" que é a filosofia jaspersiana seria um rompimento para com os temas do homem e da verdade tradicionais. A favor disso, as anotações de Jacques Lagrange chegam a dizer que, mesmo sob a descrição de Jaspers, os temas do Eterno Retorno, do além do homem e da morte de Deus são conceitos que "não dizem respeito ao homem e não podem mobilizar o patético fundamental do homem" (FOUCAULT e LAGRANGE, 1954–1955, p. 65). Mas - convém dizer - essa citação é episódica e está apenas nas notas de Lagrange.

A julgar a interpretação de Sforzini (2022) e de Vuillerod, ocorre o mesmo: o tópico sobre Nietzsche e, na esteira, o tópico sobre Jaspers, apontariam ambos à "não-filosofia" que ultrapassa os temas tradicionais do homem e da verdade, e portanto Jaspers seria aqui um

contra-antropológo. Vuillerod comenta sobre como há uma noção "negativa" de verdade - a da tradição, pautada em termos de correspondência e reduzida ao *Dasein* e ao entendimento conforme os termos jaspersianos expostos acima -, e como ela é superada por via de Jaspers. Isso, para ele, sugeriria mais uma vez que o tema da transcendência seria importante *para o próprio* Foucault:

> é preciso pensá-la [a verdade] no sentido da "transcendência" e aproximá-la de uma concepção existencialista ou existencial da liberdade, como potência da negação do que é. A verdade não está mais ligada nem à *adequatio*, nem ao conceito, nem ao sistema; ela não se liga mais em que quer que seja à cognição à qual se fixaria a tradição racionalista. Ela toma doravante um sentido performativo e torna-se sinônimo de autenticidade, identificando-se com uma liberdade radical ou, para o dizer com Frédéric Gros, com o acontecimento (VUILLEROD, 2022, cap. 7, p. 58; Cf. também SFORZINI, 2022, p. 266–268).

O tom dessa nova concepção da verdade se assemelha ao visto mais acima - o do filosofar autêntico como uma "prática" da liberdade existencial e não a "posse" de um conceito, a filosofia como atitude espiritual de abertura à transcendência. A propósito disso, Vuillerod ainda sugere ressonâncias entre esses termos e os escritos futuros de Foucault, pois já seria possível ver aqui, no Nietzsche de Jaspers, temas como o da "descontinuidade" ou o da "coragem da verdade" (VUILLEROD, 2022, p. 58).

Mas é importante lembrar que a noção regedora desses posicionamentos é a da transcendência, e como tal, esta é uma posição da filosofia existencial e nada a vincula diretamente a uma arqueologia do saber ou a uma problematização foucaultiana futura sobre a ética. Seria apressado aproximar o Nietzsche de Jaspers aos textos de Foucault dos anos 1980 enquanto já se tem à disposição os textos dos anos 1950, por exemplo aqueles ligados a outros pensadores "existenciais". Igualmente, seria apressado dizer que essa "nova" definição "performática" de verdade, ligada à "autenticidade" da existência e à "negação" existencial, equivaleria às noções futuramente trabalhadas por Foucault. Que, por exemplo, Vuillerod diga que a liberdade em sentido existencial se aproxima do Foucault "futuro", e que logo depois defina essa liberdade como "potência de negação daquilo que é" (§ 58), esse enunciado da liberdade como negação poderia ser ligado a Jaspers, mas também a Binswanger, a Sartre ou a vários outros pensamentos "existenciais".

Se a loucura é "potência absoluta de liberdade", ela não o precisa ser apenas segundo Jaspers, pois Binswanger e a *Daseinsanalyse* também se apresentavam assim no jovem Foucault: a loucura não é perda da liberdade existencial, mas um dos modos legítimos de expressão dessa mesma liberdade, com plena cidadania inclusive para vincular expressões artísticas. Tanto a *Introdução a Sonho e Existência*, quanto *Maladie Mentale et Personnalité* e *Binwanger et l'Analyse Existentielle* poderiam suportar argumentos da loucura como "potência absoluta da liberdade" e da existência como "potência de negação daquilo que é". E o mesmo ocorre para o termo "autenticidade", presente em todos os argumentos de Foucault da época sobre as abordagens existenciais. Só que todos esses argumentos e textos dos anos 1950 continuam delimitando a negatividade da existência e sua autenticidade sob o termo *antropologia*, e não como uma crítica dela (como ocorre no curso de 1954-55).

Portanto, o argumento exposto sobre Jaspers parece muito mais próximo do que Foucault já faz durante os anos 1950 e está em vias de romper (ou já rompeu, inclusive no próprio curso de antropologia), do que o fará depois: tem-se aqui a exposição de um pensamento existencial como unidade significativa das condutas, na qual o problema da loucura subordina-se também a noções existenciais. Não se tematiza aqui, em torno de Jaspers, nem a loucura como se o fará nos textos posteriores, nem a loucura tal como tematizada nos textos sobre literatura e arte. A noção de transcendência tanto abarca as descrições aqui feitas, quanto impede logicamente a exposição dos problemas que Foucault apresentará logo depois.

Tendo estabelecido o tema da transcendência, Vuillerod também chega a dizer que é essa nova concepção de verdade - via transcendência - a que *impede* Foucault de criar um novo ponto de vista histórico, como se a filosofia de Jaspers fosse um critério de impossibilidade para uma história da loucura. Tudo se passa como se Foucault já tivesse uma *crítica* dos antropologismos por via de Jaspers, mas não ainda uma resposta *histórica* a essa crítica:

> Esse novo sentido da verdade [jaspersiano] explica porque Foucault, nessa época, não chega a propor uma escrita alternativa da história frente à que tem curso na filosofia hegeliana. Para uma concepção negativa da liberdade, que tem o salto no vazio e a ruptura pura e simples com o existente, a história não tem necessidade de ser escrita. Apenas tem necessidade de ser pensado o salto fora da história que constitui a loucura, testemunha de uma existência que se eleva face à história e faz valer seus direitos contra essa verdade que ela quer nos impor (VUILLEROD, 2022, p. 61).

Conforme já dito, parece certo que a noção jaspersiana de transcendência seria critério de impossibilidade de uma história da loucura (bem como o posicionamento de Foucault numa psicologia pavloviana-soviética em *Maladie Mentale et Personnalité* ou numa antropologia existencial na *Introdução a Sonho e Existência*). Mas a citação acima, de Vuillerod, está inexata em alguns sentidos: o *primeiro* é que não parece certo que Foucault simplesmente assuma as teses jaspersianas. O *segundo*, conforme visto, é que, se a existência ultrapassa a história, isso não implica que a filosofia da existência descarte um ponto de vista histórico, e Jaspers cogita sobre a loucura como fenômeno de "civilização", questão que não escapa ao jovem Foucault. Em *terceiro* lugar, em cada um dos textos que publicou nos anos 1950, Foucault ensaia outras problematizações inerentemente históricas, inclusive contraditórias entre si. A *Introdução* a Binswanger ensaia uma história do sonho a partir de um ponto de vista do *Dasein* binswangeriano; *Maladie Mentale et Personnalité* narra a evolução das patologias mentais até o ápice pavloviano; *La Psychologie de 1850 à 1950* narra a história do "preconceito de natureza" das psicologias do século XIX rumo à "descoberta do sentido" das psicologias do século XX, e assim por diante. O próprio curso de antropologia realiza o que Vuillerod chama de uma história da filosofia em sentido geral (p. 61). Portanto, se Foucault não compôs ainda uma reflexão original sobre a história, em todo momento ele ensaia perspectivas históricas, cada qual obedecendo ao propósito tático de seu texto (perspectivas, inclusive, contraditórias entre si). E em *quarto* lugar, a loucura não constitui aqui qualquer salto para fora da história. Pelo contrário: como subordinada ao tema da transcendência, em si ela não denota necessariamente qualquer historicidade. Mas como fenômeno de "civilização", ela é necessariamente histórica, sem o que Jaspers não teria parâmetros para comparar a histeria de Santa Teresa com a esquizofrenia de Van Gogh.

À luz dessas considerações, como se poderia enxergar o tópico sobre Jaspers e aquelas considerações sobre a loucura? No máximo, como um *dentre* os outros ensaios que Foucault realizaria durante os anos 1950 em torno de uma fundamentação antropológica ou das relações entre doença mental e personalidade (isso, caso uma posição eminentemente jaspersiana de Foucault seja comprovada). A leitura existencial de Jaspers, exposta em 1954-1955, coexiste com *Maladie Mentale et Personnalité*, que Foucault enviou para publicação em outubro de

1953 (ELDEN, 2021, p. 62), e com a *Introdução a Sonho e Existência*, que Foucault já havia enviado em abril de 1954 para a conferência de Binswanger (ELDEN, 2021, p. 88) e finalizado a tradução em fevereiro (ELDEN, 2021, p. 81). Isso para não mencionar os outros textos (como *La Psychologie de 1850 à 1950* e *La Recherche Scientifique et la Psychologie*), todos enviados para publicação ao menos em 1953 (Cf. MIOTTO, 2019).

Com tudo isso há então *uma outra possibilidade da exposição de Jaspers: e se, ao invés de ser um crítico dos antropologismos, sua exposição denotasse um recuo da interpretação nietzscheana a motivos antropológicos?* A respeito disso, a parte do curso dedicada a Jaspers não deixa de realçar a noção de *Leben* (vida), também trabalhada na exposição sobre Dilthey. Só que Dilthey consta como um antropologista. Como se vê ali, o novo sentido da verdade jaspersiano é, como em Nietzsche, "interpretação do ser pela vida, forma constituída da existência viva". A "verdade da existência viva" define-se pela "historicidade da existência" (FOUCAULT, 2022, p. 195).

Essa historicidade se define pela mesma dedução exposta mais acima, na qual vimos Jean Wahl dizendo que no transcorrer da existência, de um lado relaciono-me com meus conteúdos, mas de outro tenho "a sensação profunda de que não *crio* a mim mesmo, de que sou *dado* a mim mesmo, que algo como a transcendência me ofereceu a mim mesmo", de modo que "não tenho apenas relação a mim, mas relação à transcendência na qual tenho meu fundamento" (WAHL, 1951, p. 110, grifos do autor) [17]. O curso de antropologia define essa dupla relação "pelo fato: a) de um lado que ela [existência] tem sua origem apenas em si mesma; b) de outro ela cai sempre na 'enunciabilidade do movimento', portanto, na esfera da racionalidade" (FOUCAULT, 2022, p. 196). Esse duplo movimento demonstra que a historicidade da existência "define uma relação ao ser que é por sua vez seu horizonte e sua fonte - ao mesmo tempo aquilo de que ela se destaca e o que constitui sua transcendência" (2022, p. 196). E finalmente, o "ser" define-se pela vida: "O ser é então ao mesmo tempo a própria vida, o *Leben* (o *Leben* é exatamente a relação instantânea e sempre nova entre o ente

[17]"A dicotomia sujeito-objeto constitui a estrutura fundamental de nossa consciência. Só ela permite que o conteúdo infinito do englobante adquira clareza. Tudo que é traduz-se obrigatoriamente no englobante da dicotomia sujeito-objeto" (JASPERS, 1997, p. 41).

e o ser), e também aquilo do que a unidade se decifra através do *Leben*" (FOUCAULT, 2022, p. 197).

Como se vê, há um nível originário, denotado pela transcendência e pela noção de vida que denota a própria transcendência, a partir do qual ocorre um movimento de recuo e retorno: há um fundamento da temporalidade a partir do qual toda enunciação é possível, mas fundamento o qual apenas se torna visível para o próprio sujeito a partir de seus atos de enunciação. Sou constituído de uma transcendência que aponta a um princípio englobante de meu ser; transcendência que ao mesmo tempo não capturo em sua completude, mas que se insinua em cada ato linguístico meu, em cada visada minha; transcendência decaída nesses atos e visadas, mas ao mesmo tempo transcendência revelada nos momentos singulares nos quais cada um desses atos e visadas delimitados colapsam, quando se rompem seus limites e esses atos expressivos acabam fazendo entrever algo mais, algo que os ultrapassa, o princípio constituinte, o origem mais recuada; isso instaura uma tarefa, o trabalho contínuo de recompor o movimento constituinte a partir do constituído, de reatar com o instante "eterno" para além do tempo convencional, com a transcendência para além do *Umwelt* do *Dasein*; tarefa que é entrevista de forma privilegiada pelos artistas. Conforme comentava Jean Wahl, "a existência apenas se torna um movimento claro para si mesma por meio da razão, e a razão é necessária para que a existência tenha um conteúdo" (WAHL, 1951, p. 91). Ou ainda, o curso cita uma passagem sobre Jaspers (FOUCAULT, 2022, p. 196) na qual o próprio Jaspers afirma que Nietzsche seria tributário de um pensamento do originário da alçada de Schelling:

> Nietzsche não teve a intuição profunda que conduziu Schelling a separar a filosofia positiva da filosofia negativa, mas ele se inspirou inconscientemente nela. A negação, enquanto aparição da concepção racional, é ela própria afirmação a serviço da historicidade. Exprimindo-se, esta penetra na esfera do racional e cai assim na enunciabilidade do movimento. O racional é sempre relação de uma coisa a outra e supõe a relação. O que é histórico tem sua origem em si mesmo, e se comunica no ato no qual ele se torna a si mesmo. (JASPERS, 1950, p. 124).

Esse jogo entre o originário e o constituído parece evocar aquilo que, dez anos depois, Foucault chamará de "recuo-retorno da origem", uma das reduplicações antropológicas do Homem moderno tais como descritas ao fim de *As Palavras e as Coisas* (ao lado da confusão entre o empírico e o transcendental e do par *Cogito*-impensado). Não parece à toa, aqui, que o

curso de antropologia diga sobre Jaspers que o "ser" é "ao mesmo tempo a própria vida" e "também aquilo cuja unidade se decifra *através* da vida" (FOUCAULT, 2022, p. 197, destaque meu), ou que há um perpétuo jogo entre os signos constituídos do *Dasein* e as cifras da Existência constituinte. Em *As Palavras e as Coisas*, Foucault não deixa de dizer de vários modos que "é sempre sobre um fundo do já começado que o homem pode pensar o que para ele vale como origem", e que "essa tênue superfície do originário que margina toda a nossa existência e que jamais lhe é ausente (…) está toda povoada por (…) mediações complexas", que "são os intermediários de um tempo que o domina quase ao infinito, que o homem, sem saber [embora "sabendo de certa maneira", num movimento contínuo de explicitação do implícito], reanima" (FOUCAULT, 2000, p. 456–457). Ou ainda, na modernidade "o pensamento descobre que o homem não é contemporâneo do que o faz ser (…), mas que está preso no interior de um poder que o dispersa (…), poder que não lhe é estranho (…); poder aquele de seu ser próprio" (FOUCAULT, 2000, p. 462).

Essa circularidade entre o ser do homem e uma Origem que ao mesmo tempo lhe constitui e se furta inteiramente às suas apreensões, inaugurando um contínuo trabalho de explicitação do implícito, é o que está presente no argumento sobre Dilthey. Ali, o *Leben* é "solo de toda experiência, razão do mundo e essência concreta do homem". Ele denota a totalidade mais originária, a realidade efetiva [*Wirklichkeit*] situada aquém das cisões entre homem e mundo (Foucault, 2022, p. 127) e incapturável pelas abstrações do pensamento puro ("essa filosofia será a explicitação do que há de mais real, de mais concreto, da *Wirklichkeit*. Dilthey reprova a filosofia clássica de ter perdido essa *Wirklichkeit*, por ter construído um sujeito pensante", (FOUCAULT e LAGRANGE, 1954–1955, p. 37). Todo âmbito da significação [*Bedeutung*], da expressão [*Ausdruck*] e das realizações espirituais [*Geist*] se constitui através do *Leben* e é critério a partir do qual o *Leben* se "objetiva" em suas inflexões individuais, em suas vivências [*Erlebnisse*].

Há, assim, um jogo contínuo - Foucault chama de *tensão* - entre o nível do originário e suas formas de objetivação, ou entre a "retomada do originário" e a "constituição da objetividade" (2022, p. 131): toda objetivação humana brota do originário (e pode ser falseada pelos diversos preconceitos teóricos que recaem no logicismo, no naturalismo ou no psicologismo); contra isso, é preciso retornar ao âmbito mais originário do *Leben*, descrever

suas inflexões verdadeiramente autênticas nas vivências (não nas reduções objetivistas, empiristas, naturalistas), a unificação das vivências no âmbito das significações e as expressões significativas no mundo espiritual. Por diversos níveis de objetivação, segue-se do originário à experiência individual e delimitada, do constituinte ao constituído, sendo a testemunha principal desse jogo de vai e vem o poeta: nele há um pertencimento íntimo entre o *Leben* e as formas espirituais de sua expressão, ele restitui uma unidade já entrevista entre a mãe e a criança, unidade supra-individual que "realiza no *Leben* a totalidade de si e do mundo" (2022, p. 127). Há, portanto, um jogo - ou *tensão* - contínuo entre o *Leben* originário que constitui o sujeito e suas próprias formas expressivas constituídas; *Leben* que jamais é acessível inteiramente, mas que é apenas acessível por meio de suas expressões; *Leben* que ultrapassa o indivíduo mas se insinua em cada ato ou palavra individual, e acessível portanto a partir dessa individualidade: "todo retorno ao *Leben* apenas pode ser realizado a partir do todo do próprio *Leben*, mas a partir de um ponto arbitrário, contingente, de onde o *Leben* não é visto em sua totalidade" (FOUCAULT, 2022, p. 125).

Como se vê, esses fatores mostram que o pensamento de Jaspers, intérprete de Nietzsche, parece funcionar no curso de antropologia sob motivos correlatos aos do pensamento originário de Dilthey, pensador "antropologista" segundo o curso; e ambos esses motivos terão consequências importantes para os textos futuros de Foucault, como delineadores de um pensamento antropológico.

E esse pensamento do originário é ambiguamente apresentado no curso de antropologia, do mesmo modo como é apresentado em *As Palavras e as Coisas*. No livro de 1966, Foucault não deixa de dizer que também Nietzsche e Heidegger seriam também tributários de um pensamento moderno e antropológico do recuo-retorno da origem (FOUCAULT, 2000, p. 460)[18], embora predominantemente realce que esses pensadores sejam contra-antropológicos (Cf. por ex. (FOUCAULT, 2001d, p. 570).

[18]"Mas quer essa camada do originário, descoberta pelo pensamento moderno no movimento mesmo em que ele inventou o homem, prometa a ocasião da realização e das plenitudes acabadas [como em Hegel, Marx e Spengler], quer restitua o vazio da origem — aquele disposto pelo seu recuo e aquele escavado pela sua aproximação [como em Hölderlin, Nietzsche e Heidegger] — de todo modo o que ela prescreve que se pense é algo como o "Mesmo": (…) o pensamento moderno se esforça por reencontrar o homem em sua identidade (…), a história e o tempo nessa repetição que eles tornam impossível mas que forçam a pensar, e o ser

No curso de antropologia também há uma ambiguidade a esse respeito. No início do tópico sobre Nietzsche, o curso menciona que "encontramos em Nietzsche a idéia de Feuerbach e de Dilthey sobre a qual a crítica do homem não deve se fazer pela crítica conceitual, mas se dirigindo a essas formas de experiência originárias nas quais o homem enuncia suas verdades mais matinais" (FOUCAULT, 2022, p. 158). Estaria Nietzsche então recaindo no tema do originário tal como entrevisto na noção de *Leben*, que serviria em Dilthey como "essência efetiva do homem" a ser desdobrada como "fundamento das ciências do espírito" (2022, p. 120).

Se assim o fosse, diz o curso, essa "essência efetiva do homem", ou interrogação antropológica, faria "uma só e mesma coisa" com uma retomada de tipo antropológico da problemática kantiana. E o efeito disso seria criar uma "circularidade" entre o fundamento da crítica, que em Kant era o do *a priori*, e o nível das ciências do espírito ou "humanas", que em Dilthey se fundamenta pela "essência efetiva do homem" entrevista no *Leben* originário (2022, p. 121). Mas, conforme visto, essa essência originária apresentava um jogo ou "tensão", como dizia Foucault: entre a "retomada do originário" do *Leben* e a "constituição da objetividade" de suas formas expressivas e espirituais, o *Leben* é apenas acessível pelas expressões das *Erlebnisse* que são sua "flexão individual" (2022, p. 134). Do fundamento à flexão individual há, portanto, não propriamente um jogo entre condições formais *a priori* e a matéria do conhecimento (como em Kant), mas, como Foucault o diz, uma *Explikation*, um desdobramento, uma "explicitação das formas de objetivação", o que entre o constituinte e o constituído dá um "aspecto evolucionista", um arco, um *continuum*, um movimento de vai e vem (2022, p. 132), responsável inclusive por criticar as abstrações e afastamentos do concreto entrevistos em Kant.

Isso, como diz Foucault, se por um lado pretende ter o ar de uma retomada antropológica da crítica, por outro lado acarreta numa série de deslocamentos frente à crítica kantiana: ao invés de dedução transcendental, tem-se uma espécie de explicitação ou *Explikation* transcendental; não há dedução de categorias formais, mas explicitação de categorias "reais" (*realen*), mas cuja realidade aponta sempre essa relação de parte e de todo,

naquilo mesmo que ele é" (FOUCAULT, 2000, p. 460–461).

de desenvolvimento, de *continuum* e de explicitação do implícito; não se tem então propriamente uma lógica transcendental, mas uma "experiência transcendental" (pois não há material aplicado a regras *a priori*, mas um mesmo contínuo "real" entre constituinte e constituído); não se tem o problema da individualidade como limite da aplicação das categorias, mas como questão inicial, cujo jogo de explicitação deve reconduzir da forma expressiva ao princípio originário (2022, p. 132-134).

É nesse sentido que o originário seria "verdade matinal" em Dilthey: é um recuo ao *Leben* como "essência concreta do homem" que, não obstante seja essência concreta, também faz as vezes do *a priori*. Isso - diz o curso - provoca um "enraizamento da crítica num estudo concreto do *Geist*", das formas de objetivação do originário (2022, p. 120). Ou ainda, conforme anota Jacques Lagrange, "trata-se então de suprimir a crítica oferecendo-lhe o próprio homem, de suprimi-la como reflexão abstrata (…) enquanto se a funda sobre uma descoberta do homem (…) real no trabalho da objetividade" (FOUCAULT; LAGRANGE, 1954–1955, p. 27). As "verdades matinais", em Dilthey, recaem numa substituição antropologizante da crítica kantiana sob o tema do originário.

E quanto a Nietzsche? As "verdades mais matinais" ali aludidas adquirem outra coloração, mais próxima, aliás, dos temas dos textos futuros de Foucault sobre Nietzsche (nos quais ele realça mais o tema da origem como "invenção", *Erfindung*, do que no sentido de verdade originária de onde viscejam as manifestações, *Ursprung*, Cf. por ex. FOUCAULT, 1999). Elas se referem ao tópico "Os Eruditos" do *Zaratustra*, bem como a passagens de *Além do Bem e do Mal*: a filosofia nietzscheana, ali, identifica-se com a brincadeira das crianças sob a luz solar e em meio às muralhas caídas de outrora, entre os cardos e papoulas vermelhas recém vingados, imagens que se opõem à dos eruditos e das ovelhas, cujo rebanho se esconde sob a sombra e é conduzido pelos pensamentos dos outros, jogando um "jogo de dados" que a Tradição já legou como estabelecidos e viciados. A imagem do frescor matinal e solar contraposta à dos eruditos e ovelhas diz respeito ao tema (do aforismo 34 de *ABM*) segundo o qual "o filósofo é o ser mais ludibriado sobre a terra" (FOUCAULT, 2022, p. 159), uma vez que não foi ludibriado pelo erro, mas pelo próprio tema da verdade.

Todas essas imagens mostram uma "comédia" (a do jogo de ludibrio entre o filósofo e a verdade), e com ela a necessidade de um recuo "trágico": recuo rumo a uma nova brincadeira de crianças, aos ramos frescos que brotam novamente por entre as ruínas, mas também ao movimento do lance de dados antes deles serem jogados e de se tornarem viciados, recuo ao momento no qual o filósofo se ludibriou. É aí que a "lição originária da tragédia" mostraria a necessidade de um recuo, não mais à "comédia" do filósofo ludibriado pela verdade, mas rumo ao momento no qual esse ludibrio tornou-se possível. Nisso, vale citar tanto o trecho anotado por Foucault quanto aquele - mais contundente - anotado por Jacques Lagrange. Segundo Foucault, essa lição da tragédia

> deve remontar para além da verdade, ao que é mais primitivo que a própria verdade. A filosofia não deve ser busca da verdade, mas descoberta desse ponto no qual a origem da verdade faz uma só e mesma coisa com o desmoronamento da verdade; ou ainda, desse ponto no qual a razão de ser é também o nada (FOUCAULT, 2022, p. 160).

E segundo Lagrange,

> A vida se apóia o mais frequentemente sobre a mentira; toda a verdade da vigília já está no sonho - A *démarche* filosófica não deve ser uma problemática da verdade, mas a redescoberta do momento no qual verdade e erro não estão ainda diferenciados e valorizados um pelo outro. É a experiência lírica em estado puro (FOUCAULT e LAGRANGE, 1954–1955, p. 48–49).

Disso, as "verdades mais matinais" em Nietzsche não parecem mais aludir à busca de qualquer verdade em sentido tradicional. E menos, ainda, busca-se qualquer "essência concreta do homem", conforme se entrevê em Dilthey. Pelo contrário, buscar-se-ia o momento mesmo no qual o homem se dá uma essência ou uma verdade. Ou, como Jacques Lagrange anota sobre a "psicologia" nietzscheana, "ela não analisa a alma, mas *o movimento pelo qual o homem se dá* uma alma" (FOUCAULT; LAGRANGE, 1954–1955, p. 52, destaque nosso)[19]. Vê-se aqui como a posição nietzscheana de uma crítica "matinal" da verdade coincide com uma crítica do próprio homem, no que o curso também faz as duas posições coincidirem:

> A questão filosófica não começará então por uma interrogação sobre a necessidade da verdade, mas sua *démarche* inicial será liberação da verdade, salto e dança nesse espaço no qual a verdade não está ainda ligada a si mesma, ali onde ela está ainda

[19] Conforme já mencionado, "a investigação da verdade do homem será substituída pelo estudo das condições pelas quais um homem em geral é possível" (FOUCAULT, 2022, p. 257).

> inteiramente para o erro, a mentira e o ídolo.
> Mas ao mesmo tempo, Nietzsche recusa a formulação terminal da interrogação kantiana; ou, mais ainda, essa liberação da verdade exclui que ela possa em algum momento apoiar-se sobre a questão "o que é o homem?", pois a verdade do homem está liberada com a própria verdade (FOUCAULT, 2022, p. 162).

Resultado? Junto com a crítica da verdade, não se tem em Nietzsche uma fundamentação *antropológica* da crítica kantiana, tal como entrevisto em Dilthey. Pelo contrário, tem-se uma "ultrapassagem" da crítica por via da genealogia (FOUCAULT, 2022, p. 162). As imagens da dança, do sonho, da embriaguez e da loucura (enfim, do dionisíaco) dizem respeito à busca do momento do lance de dados, ao que torna possível os temas do Homem e da Verdade. Não há, assim, um recuo-retorno da origem como "salto" ou "desenvolvimento" do constituído sobre uma essência constituinte originária, tal como seria possível entrever no romantismo ou em filósofos como Dilthey.

Mas diante disso, como situar então a argumentação de Jaspers? Conforme entrevisto acima, se Jaspers não dispensava o caráter interpretativo e perspectivo de Nietzsche, seu foco na transcendência sempre pretendia ultrapassar a postura nietzscheana enfatizada na imanência, no jogo entre as aparências (ou "erros") e na busca desse "lirismo em estado puro", situado no lance de dados aquém da valoração da verdade sobre o erro. O foco não era o da instauração da verdade sob os artifícios da invenção e das valorações de uma errância; em Jaspers, esses aspectos tomados apenas em si próprios ou de modo particular negariam o argumento jaspersiano da transcendência. Jaspers tomava todos esses temas nietzscheanos como aspectos parciais de um movimento geral, e esse movimento seria o da filosofia de Nietzsche que ultrapassa a negatividade imanente apontando ao tema da transcendência. Convém realçar: sempre quando aparecia o jogo nietzscheano da imanência e da sofística, o acento de Jaspers consistia em afirmar que esse jogo era limitado, parcial, e cabia ultrapassá-lo rumo à transcendência:

> Não se pode dizer que sem Deus a reflexão filosófica pare, mas sim que ela cessa sem a transcendência. Também a integração de Nietzsche num ateísmo imperturbável e raso e numa sofística buscando os instrumentos de combate fornecidos pela linguagem tende infalivelmente a nos fazer aceitar de modo unilateral essa imanência niilista; esse ateísmo é não-filosofia [pois recusa a transcendência], pelo fato de que sua impavidez (ao contrário do que se passa com Nietzsche) é limitado na expressão, embora ilimitado na prática.

Ou ainda,

> Será que a força destrutiva do pensamento nietzscheano, sua tentativa conduzindo todos os que a repepetem a um nada que não impõe obrigações, é realmente a essência de Nietzsche? Ou não é precisamente o inverso, é porque Nietzsche tomou sobre si a decomposição universal de nosso mundo, que ele adquiriu o único começo ainda possível e a impulsão rumo ao verdadeiro indecomponível, ao ser do homem?" (JASPERS, 1950, p. 459).

Diante disso, pode-se colocar melhor a hipótese: mais do que afirmar uma ontologia jaspersiana, ou ainda elogiá-la, Foucault a está utilizando sob uma exposição geral do problema antropológico à luz da crítica nietzscheana. Disso, não há uma exposição jaspersiana de Nietzsche sem reservas, uma vez que o tema da crítica da verdade em Nietzsche não parece simplesmente coincidir com o da transcendência jaspersiano. Além disso, não há ênfase na loucura *em* Jaspers ou inspiração direta nos temas jaspersianos, a não ser que essa ênfase se equipare com as demais explorações que o jovem Foucault realiza durante os anos 1950 junto à psicologia, às abordagens existenciais e *daseinsanalíticas*, ao marxismo pavloviano e a outras perspectivas. Disso, o tom de uma crítica à antropologia baseada nos temas nietzscheanos é o que parece prevalecer no curso de 1954-1955 e reger o aparecimento, ali, de Jaspers. Jaspers é certamente importante, mas mais como filósofo e psicólogo cujas perspectivas merecem análise e ponderação para o estabelecimento de uma *outra* perspectiva, do que como fonte de inspiração. Conforme visto acima, as referências dos outros textos dos anos 1950 abundam para dizer que o Foucault de 1954-55 não compactua com as teses jaspersianas, e que este serve mais como interlocutor importante do que como fonte inspiradora. Não há um elogio do jovem Foucault a Jaspers tal como ele o faz a Binswanger e Pavlov, por exemplo. Igualmente, quando Jaspers aparece nos textos dos anos 1950, em geral é de forma descritiva e balizando outro argumento que Foucault quer defender. No curso de antropologia, ele toma parte junto a outros intérpretes de Nietzsche em torno do problema antropológico.

4.2) A loucura, a obra e a civilização

Mas conforme visto, a figura de Jaspers, diante dos planos de Foucault, não tem menores consequências. Se Foucault não é exatamente jaspersiano, isso não quer dizer que Jaspers não seja interlocutor importante, pensador cujas teses precisam ser consideradas para

que Foucault estabeleça suas teses próprias. Disso, dois fatores dessa interlocução merecem realce conforme o que se destacou acima, bem como desenvolvimentos ulteriores. O primeiro deles é o da relação entre loucura e obra, e o segundo, sobre a noção de "civilização".

Considere-se então, primeiramente, as relações entre loucura e obra. Diante das considerações do jovem Foucault nos anos 1950 e de sua gradativa proximidade para com autores como Nietzsche e Maurice Blanchot, não parece sem efeitos que o livro de Jaspers sobre Strindberg e Van Gogh recebeu tradução francesa em 1953 e, com ela, um preâmbulo de Blanchot, contendo o texto *La Folie par Excellence* (publicado primeiramente em 1951 - isso sem contar a proximidade dos livros de Jaspers sobre Nietzsche, cuja tradução francesa saiu em 1950 e o de Wahl sobre Jaspers, publicado em 1951). Ali, Blanchot ao mesmo tempo distancia Jaspers de outras interpretações psicológicas na relação entre loucura e obra, mas também enfatiza fatores que escapariam da análise jaspersiana e de qualquer psicologia. O tom do texto de Blanchot paira em certa preservação do caráter autônomo da criação poética frente à ênfase personalista da interpretação de Jaspers - na linha vista acima, de que cada intérprete deve apropriar-se das "cifras" que vivencia - e ao esforço em comparar as vidas e as obras em "paralelo". Essa ênfase e esforço são precisamente os pontos criticados - direta ou indiretamente - por Blanchot.

Já no início, Blanchot demarca a ênfase "pessoal" dada por Jaspers no encontro com Van Gogh, quando contemplou seus quadros em 1912 (JASPERS, 1953, p. 274). A ênfase é a mesma do que a considerada mais acima sobre Van Gogh: em alguns dos doentes de Jaspers, bem como nos quadros de Van Gogh, seria possível entrever momentos de uma experiência "metafísica", nos quais a "fonte da existência" se entreabriria para nós por um instante e nos arrebataria como se fosse um "elemento estrangeiro". Da arte dos loucos emanaria uma "vibração", na qual somos como que impelidos a traduzi-la em nossa própria medida. Esse instante de "vibração" contemplativa ocasionaria uma "transformação" de nós mesmos (JASPERS, 1953, p. 273–274). Para Blanchot, esse tom jaspersiano de que há uma "experiência viva" sobre a qual "devemos compreender por nós mesmos e nos medirmos pelo excepcional" não deixaria de esconder algo mais: que Jaspers tem um conhecimento da obra de Van Gogh mais *intenso* do que *largo*, e que sua pesquisa se fez sob "documentos pouco numerosos"

(BLANCHOT, 1953, p. 13–14). Não obstante essa crítica indireta, Blanchot passa a se concentrar não em Van Gogh, mas num autor sobre o qual Jaspers se concentra ainda menos porque teria menor "adesão pessoal": Hölderlin.

Essa ênfase na pessoalidade e no paralelismo entre loucura e obra são pontos sensíveis para destacar que haveria níveis de análise independentes do alcance das psicologias. É certo que, sob certo tom - jaspersiano ou não -, mesmo que os ritmos da loucura e da obra não sigam em paralelo, "eles pertencem à vida em seu conjunto" e seu entrecruzamento pode dizer respeito à "verdade da existência em seu conjunto" (BLANCHOT, 1953, p. 25), *mas* para além da unidade significativa das condutas entrevista na existência, também há questões a mais que não deveriam passar despercebidas. Jaspers enxerga, no processo de adoecimento de Hölderlin entre 1801 e 1805, mudanças na "forma", no "movimento interior" e no "sentido" dos poemas que acompanham mudanças no "sentido da vocação poética" e na relação de Hölderlin com seus poemas (1953, p. 16). Tais mudanças estariam em descontinuidade frente à obra pregressa, mostrando então que a doença mental seria fator importante para detectar descontinuidades na produção artística. Jaspers também enxerga - não apenas em Hölderlin, mas em diversos doentes que se expressam artisticamente - no início da doença uma verdadeira "tensão" para "manter a continuidade" da personalidade, tensão na qual o sucesso do esforço plástico seria coextensivo à sustentação da coesão da personalidade (são os casos nos quais os doentes relatam "Sinto que vou ficar louco, caso relaxe apenas por um instante", e então a obra seria importante expressão para a automanutenção da vida, BLANCHOT, 1953, p. 18). Esse mesmo ponto é o que Vuillerod havia ilustrado sobre Nietzsche, da loucura como "provação" diante da qual ele poderia se sair bem-sucedido (é o caso da virada dos anos 1880) ou sair "derrotado de sua provação para com as potências telúricas da loucura" (Vuillerod, 2022, p. 52). Diante desses dois fatores aludidos a Hölderlin (descontinuidade da vida e da obra mediante a novidade da doença mental; tensão entre loucura e obra na qual o ato criativo é um esforço para manter a coesão da identidade pessoal), Blanchot quer mostrar o contrário:

Em primeiro lugar, não haveria viragem radical na obra de Hölderlin, e as descontinuidades existentes não coincidiriam com as de sua loucura. Jaspers enxerga a preponderância cada vez maior da afirmação de Hölderlin sobre sua própria vocação poética enquanto avança cada vez mais uma visão mítica do mundo expressa em seus poemas (já

mencionada acima), segundo a qual "a natureza, a verdade grega e a divina, esses três mundos, eram um só mundo no qual o homem devia se encontrar"; não obstante, Blanchot diz que essa "visão mítica" não é "a descoberta de um período tardio" (o da doença, como se a doença acentuasse a visão mítica do mundo como acentua um delírio), mas atravessa a obra de Hölderlin como um todo (BLANCHOT, 1953, p. 16). Além disso, se há mudanças na obra de Hölderlin, a mais importante ocorreria antes de 1800, isto é, antes do início de seu adoecimento e se deve à adoção do hino como forma de expressão (1953, p. 22); há também mudanças devidas à passagem entre a adolescência e a idade adulta (1953, p. 23), mas ademais "não há viragem na obra de Hölderlin, mas um desenvolvimento contínuo, uma suprema fidelidade a seus fins" (1953, p. 21), de onde "é bastante difícil perceber as mudanças que Jaspers crê reconhecer" (1953, p. 22).

Os ritmos da obra *não obedeceriam* então os ritmos da vida, e mesmo não os acompanhariam se tomados em simples paralelismo; não obstante a importância que possam ter os ritmos da vida e os possíveis paralelismos, a obra de um artista louco conteria caracteres autônomos e autóctones, uma linguagem própria e irredutível a uma análise de determinações ou paralelismos psicologizantes. *Em miúdos*: entre vida e obra, a criação artística não poderia ser necessariamente e nem suficientemente descrita, nem sob causalidade, nem sob paralelismo, como se fosse uma espécie de epifenômeno da vida, pois contém regras *próprias* que não dizem respeito às análises empíricas da psicologia ou à existência simplesmente individual (a insistência de Jaspers sobre uma análise necessária das relações entre vidas e obras de diferentes loucos, doenças e genialidades, seria então minorizada, fruto de um problema mal colocado). Blanchot praticamente inverte o que Jaspers fazia quando sugeria pequisas empíricas (embora mostrasse a irrealização, mesmo que provisória): os ritmos de uma obra nada devem, ou nada precisam dever, aos ritmos de uma vida, e isso inclui também o ritmo psicológico de seu autor, não obstante a aproximação constante que se possa fazer entre a vida de um louco e sua obra.

Em segundo lugar, quando um doente como Hölderlin expressa a tensão entre o adoecimento na loucura e a produção artística, há algo mais - e especialmente em Hölderlin - do que apenas uma espécie de medida autocurativa, de manutenção da unidade ou coesão, de elaboração individual para conter as potências telúricas da loucura (como dizia Vuillerod sobre

Nietzsche). O "essencial" - diz Blanchot (1953, p. 25) - ultrapassa a vida, a existência e a individualidade psicológicas, mesmo no que uma existência possa ter de "admirável" ou "sublime". Quando Hölderlin expressa essa tensão, não o é sob qualquer aspecto de sua *vida*, e sim de sua *obra*. Marcadamente em oposição a Jaspers, Blanchot escreve que Hölderlin "não busca realizar-se (ultrapassar-se) numa tensão prometéica que o conduziria à catástrofe" (BLANCHOT, 1953, p. 26). A "tensão" expressa por Hölderlin - mesmo em nível existencial (1953, p. 25) - não visa dominar a própria identidade pessoal por meio da criação artística, como se a arte fosse uma espécie de cuidado ocupacional com possibilidades de contemplação alheia ou como algo que se reduzisse a uma esfera apenas individualizante, privada. O que está em jogo é que

> a razão que ele salva não é a sua, mas de algum modo a nossa, a própria verdade poética; e esse esforço realizado (…) não visa perpetuar a tranquilidade razoável [de um indivíduo], mas a dar forma ao extremo, forma que tem o vigor, a ordem, a soberania da potência poética em seu ponto mais alto (BLANCHOT, 1953, p. 18).

Em jogo, como se vê, está certa "razão" contida na "verdade poética", no que o ato criativo pode exprimir, e isso sob dois sentidos: há uma linguagem em Hölderlin que não se reduz a um vocabulário apenas psicologizante, ou à simples obra de um louco que seria lida sob uma chave de leitura psicológica; e no próprio Hölderlin - vida e obra - isso não se expressa assim. Pois o que domina tanto sua "vida cotidiana" quanto sua "vida poética", afirma Blanchot, diz respeito ao próprio Hölderlin assumir para si a tarefa dos poemas que ele mesmo exprime, e essa tarefa envolve na própria linguagem a relação entre a linguagem *determinada* e o desafio de que a linguagem poética expresse o *indeterminado*. Os poemas de Hölderlin exprimem em boa parte a relação entre a desmedida divina e a medida humana, tratando-se a tarefa do poeta de um esforço para exprimir o inexprimível, esforço esse que arrasta consigo a própria figura do poeta, com sua finitude, individualidade e implicações pessoais. Tudo se passa como se a psicologia enxergasse que Hölderlin, vida e obra, pudesse ser posto em análise sob os aspectos ou determinantes da *vida*, da autopreservação, do cuidado individual; mas em Hölderlin o movimento é contrário, pois a própria vida é o que deve ser eventualmente sacrificado pela poesia: "O poeta deve ser arruinado para que nele e para ele a desmesura do divino torne-se medida, medida comum, e essa destruição, esse apagamento no seio da fala é o que faz com que esta fale, que ela seja signo por excelência" (BLANCHOT, 1953, p. 31).

Nisso, a linguagem poética em Hölderlin não seria apenas a tentativa de elaboração individual de alguém louco ou em vidas de tornar-se louco, nem a simples expressão individual de alguém que possa ser "admirável" ou "sublime" a despeito de sua doença. Não é, tampouco, apenas a forma de alguém lidar com a ausência de limites de sua loucura. O que está em jogo na linguagem poética de Hölderlin não seria o encerramento da obra no esforço de uma vida que fracassa ou é bem-sucedida, mas, por assim dizer, a superação de uma vida através do esforço de uma obra. A loucura como doença mental não é o vértice para o qual converge a obra, mas sim uma expressão colateral associada a ela. A obra cujo esforço quer expressar a desmesura do divino é aquela que carrega consigo a virtualidade da loucura e modos de expressão que se assemelhariam a ela, mas não é a doença mental que carrega consigo um paralelismo ou princípio explicativo de uma obra poética. Ou, como o diz Blanchot,

> Não é seu próprio destino que ele [Hölderlin] decide, mas o destino da obra poética, é o sentido da verdade que ele se dá por tarefa realizar (…) e seu movimento não é o seu próprio, ele é a realização mesma do verdadeiro, que em certo ponto e a despeito dele, exige de sua razão pessoal que ela se torne a pura transparência impessoal, de onde não há retorno (BLANCHOT, 1953, p. 26).

O tema, aqui, é muito próximo do que Foucault empregará nos anos 1960 sob sua leitura de Blanchot, Bataille, Klossowski e outros artistas e literatos: há uma espécie de homologia entre a linguagem literária e a linguagem da loucura que conduziu, na modernidade, a tentativas constantes de aproximação entre as duas, criando-se um "enigma" que seria o de sua raiz comum. Esse enigma não cessaria de ser repetido na modernidade. Ele também foi como que destinado às interpretações psicologizantes e constantemente apaziguado por elas, persistindo entretanto como um enigma sempre reiterado, repetido por diferentes psicologias, mas sem solução. Qual seria, entretanto, a chave desse enigma? Que enigma é esse que não cessaria de aproximar a linguagem da loucura e a linguagem da obra (especialmente sob uma chave de leitura psicológica), não obstante sua incompatibilidade entre loucura e criação diante de qualquer tradição?

Para estabelecer um parâmetro de comparação e situar esse "enigma", em *O Não do Pai*, de 1962, Foucault chama precisamente os nomes de Hölderlin e o de Blanchot para compor o jogo, contra uma leitura psicologizante da relação loucura-obra cujos principais autores

nomeados são Jaspers e Laplanche. O texto de Blanchot, *La Folie par Excellence*, é chamado em primeiro plano para fazer o contraste com os psicólogos. Ali, Foucault mostra como Blanchot renunciou à tentativa de dar uma unidade às significações da obra e da loucura, enfatizando a ruptura e a disjunção representada pelo "e" da loucura *e* da obra (FOUCAULT, 2001c, p. 229). Fazendo isso, Blanchot seria criticado por Laplanche, pois neste o vocabulário psicológico buscaria sem cessar a unidade e a continuidade entre "o sentido da palavra e o fundo da doença", sob "oscilações extraordinariamente rápidas, permitindo nos dois sentidos a transferência imperceptível de figuras analógicas" (2001c, p. 229). Mas esse primado da unidade buscado pelo psicólogo - e Foucault, nesse texto, não poupa nem Jaspers, nem Laplanche e nem os outros psicanalistas de fazerem o mesmo que as psicologias mais positivistas (FOUCAULT, 2001c, p. 227 e 231) - seria criticável ao menos sob duas frentes, importantes a serem consideradas aqui para fazerem contraste com as posições de Jaspers:

a) Essa unidade buscada entre loucura e obra teria fundo não numa história da psicologia, mas numa história *da arte* e no deslocamento da figura do artista desde o século XVI. A "psicologia do artista", assim, seria apenas o esquecimento e o "negativo" históricos de uma dimensão épica conferida ao artista do século XVI. Nesta concepção (ilustrada por Vasari), o artista seria visto como gênio por excelência, uma espécie de demiurgo que ao mesmo tempo *manifesta* e *representa* a verdade da obra em sua ação criativa ("o pintor produz um mundo que é o duplo, o fraternal rival do nosso; no equívoco instantâneo da ilusão, ele toma seu lugar e vale por ele", (FOUCAULT, 2001c, p. 221). Como tal, ele seria homólogo à figura do herói e aos diversos rituais de iniciação, de semelhança e de marca nos quais o herói é reconhecido, descoberto, desvelado, revelado ao mundo para revelar em sua linguagem a verdade do mundo. E como tal, o artista também pode ser exposto aos desvios de percurso, aos velamentos de ocasião, às peripécias nas quais a "verdade" seria mantida oculta, como por exemplo quando o artista (como em Filippo Lippi) trabalha apenas sob as tentações da carne, quando se aliena em detalhes da obra ao invés da realização dela (como em Ucello) ou quando é mantido na obscuridade por rejeição dos pares (como Tintoret, (FOUCAULT, 2001c, p. 222).

Entre a obra e o que não é a obra, há possíveis distanciamentos, mas estes são fortuitos e não afetam a unidade e a verdade da obra - isto é, na "relação de si a si" (p. 222), o artista que assume sua dimensão propriamente épica equivale à sua verdade de artista e produz a verdade

da obra. Diante disso, o que a "psicologia do artista" faz? Ela torna-se possível precisamente nesse vão criado entre a verdade da obra (e do artista por excelência) e os desvios contingentes, fortuitos, da vida do artista. Mas a psicologia inverteria os termos e tomaria por *positivo* aquilo que a tradição artística tomava por *negativo*, fortuito, acessório, peripécia: para o psicólogo, estes aspectos não seriam mais o que *distancia* o autor da obra, mas o que permitiria denotar sua *aproximação*. É nas inflexões do que a história da arte considerava como o negativo da verdade artística, o obstáculo a ela, seus desvios ocasionais, as peripécias para alcançá-la, que a psicologia se instala e toma o negativo como positivo, como aquilo que torna possível uma verdade psicológica do autor e da obra; e por isso, em psicologia, apenas há análise da peripécia, do negativo, e logo a doença mental torna-se sempre um candidato em potencial para explicar a verdade de uma obra.

Sob esse contexto do negativo, não haveria grandes diferenças nem entre os prefixos negativos da psiquiatria alemã, a análise das "frustrações" dos ratos das psicologias experimentais e o tema do "não do Pai" em psicanálise (FOUCAULT, 2001c, p. 227). Uma psicologia da arte, assim, sempre tentaria aproximar a obra das determinações subjetivas do autor, e por isso Laplanche faria suas rápidas analogias entre a vida e a obra de Hölderlin (o que não o distancia, assim, das tentativas de Jaspers). Mas tudo isso apenas reiteraria um esquecimento constitutivo, que torna possível tanto os motivos de uma psicologia da arte, quanto a impossibilidade também constitutiva de resolvê-los. O "enigma" das relações entre loucura e obra não passaria, então, de uma espécie de componente arqueológico que dispôs a psicologia e seus problemas.

b) Além disso, diz Foucault, esse "esquecimento" constitutivo é eminentemente moderno. Hölderlin, artista *e* louco, não o é por simples contingência psíquica. Ele o é num momento que Foucault ilustra como sendo o da crise pós-kantiana, da ascensão do Romantismo, das querelas sobre o ateísmo e das questões pós-Revolução. O que está em jogo na existência de um poeta como Hölderlin é "a finitude do homem e o retorno do tempo" (FOUCAULT, 2001c, p. 230), isto é, precisamente um momento no qual as mudanças na cultura européia entre o que Foucault chama de "época clássica" e "moderna" implicam também descontinuidades de estatuto na arte e na linguagem, o fim da metafísica e a problemática nietzscheana da "morte

de Deus". Conforme o curso de antropologia mostrava mais acima (e Foucault, portanto, já o dizia nos idos de 1954-55), o Homem como figura privilegiada do conhecimento apenas se torna possível após a crítica kantiana e com os pensamentos "antropológicos" desde o século XIX. Antes disso, a busca pelo verdadeiro não obedecia a um estatuto autofundante da finitude humana, pois buscava-se um caráter ontoteológico que fundamentasse essa finitude, seja por via do problema da "totalidade do Ente" em Aristóteles e nas filosofias pré-clássicas, seja pelas possibilidades de prova da existência de Deus entre os filósofos clássicos (como Descartes).

Já citamos, mais acima, a passagem sobre a qual "na filosofia clássica, o homem não pode jamais deter em si próprio a linguagem de sua verdade, pois de fato ele foi despojado de sua verdade" (FOUCAULT e LAGRANGE, 1954–1955, p. 50), e que é a partir do século XIX que "se esboça a possibilidade para o homem de enunciar *a sua própria verdade* pelos caminhos da *verdade mesma*, e de enunciar sobre si mesmo um discurso que não seja Verbo de Deus, mas *logos* humano do homem, antropologia" (FOUCAULT e LAGRANGE, 1954–1955, p. 51). É sob a possibilidade de um discurso que seja "*logos* humano no homem" que as diversas análises de psicologia, bem como aquelas que unificam o discurso da loucura e o discurso da obra, operam. Mas é precisamente contra esse "*logos* humano no homem" que a crítica de Nietzsche se apresentava como crítica do Homem e da Verdade, mostrando não um recuo à essência humana, mas aos movimentos pelos quais os indivíduos se conferem uma essência (inclusive antropológica), instauram novos lances de dados, "ludibriam-se" com novas verdades. E esse movimento é precisamente o que Foucault, nesse artigo de 1962, enxerga em Blanchot, quando faz ver que ao contrário de Laplanche (e Jaspers), Blanchot insiste na ruptura, na disjunção, no "e" entre loucura e obra, e na preservação da linguagem da obra sem sua redução ou simples paralelismo diante de uma psicologia do artista.

O quê, nisso tudo, Nietzsche e Blanchot têm em comum? É a mesma suspeita de que um pensamento antropológico obtivesse sucesso em ser finalmente "*logos* humano", ou que um antropologismo fundamentasse qualquer filosofar ou criação artística. Não é à toa que Foucault, mais acima, situou a psicologia como um "esquecimento": ao aproximar loucura e obra numa análise psicológica, a psicologia "esquece" do lance de dados que instaurou seus próprios problemas, isto é, ela seria incapaz de, em última instância, autofundar-se; do mesmo modo, um discurso antropológico esquece o vazio constitutivo de todo saber ocidental quando este

deixa de fundamentar-se na "totalidade do Ente" pré-clássica ou nas ontoteologias clássicas, para fundamentar - após Kant - todo discurso sobre a verdade como "*logos* humano".

Todo discurso em termos de verdade antropológica incorre no risco de uma circularidade, já entrevista acima pelo problema do originário: promete-se um homem como essência que funda o conhecimento, o seu próprio; e assim, ele garante a si próprio tanto o caráter originário de seus movimentos *fundadores* que se furtam a qualquer empiria, quanto o caráter *fundado* de seus próprios aspectos empíricos; estes, entretanto, são acessíveis num contínuo movimento de explicitação do implícito, de *Explikation* ou de "desenvolvimento evolutivo", transformando - como dizia Foucault - a lógica transcendental numa curiosa "experiência transcendental". Esse *continuum* ou circularidade entre os termos "experiência" e "transcendental" é o que funda as intermináveis querelas das ciências humanas e filosofias desde o século XIX, suas dificuldades de fundação, unificação e identidade. Mas o burburinho criado por esse *continuum* ou circularidade também é precisamente o que faz ocultar toda a ausência de fundamento que permite explicar a reiteração da mesma circularidade, uma vez que se pretende realizar uma antropologia autofundante.

Ao alinhar Blanchot e Nietzsche sob o problema antropológico, Foucault está, conforme dito, apontando ao problema da "morte de Deus", problema que carrega consigo também a questão da linguagem, da arte e do estatuto das novas ciências, especialmente as humanas, na reatualização da questão da verdade e dos preconceitos morais a ela relativos. Não é à toa, nisso, o esforço antropologizante de resolver esse problema por meio de infindáveis análises da finitude do homem tomado ao mesmo tempo como sujeito e objeto de conhecimento. Igualmente, não é à toa o esforço da psicologia como figura antropológica. Também não são à toa o "esquecimento" e a incapacidade de apaziguamento, uma vez que os antropologismos não acessam o fundo de seus próprios problemas. Até mesmo no campo da arte e da linguagem, não estaria em questão fundamentá-las numa linguagem antropológica, uma vez que a questão da morte de Deus põe em jogo o fundamento não apenas da linguagem e da arte, mas também das antropologias. É por isso que autores como Hölderlin seriam

importantes, bem como a colocação desse "enigma" da relação entre o discurso da arte e o discurso da loucura. Se o discurso da arte se aproximou ao discurso da loucura sob uma enigmátia relação, não é porque a arte também começou a apontar a algo também apontado pela loucura, e que diz respeito aos limites do sentido, à ausência de razão, às fronteiras últimas da linguagem? É nisso que a aproximação entre arte e loucura aponta ao problema da morte de Deus:

> Mais do que nossa afetividade pelo medo do nada, é em nossa linguagem que a morte de Deus profundamente ressoou, pelo silêncio que ela colocou em seu princípio, e que nenhuma obra, a menos que ela não passe de pura verborragia, pode recobrir. A linguagem tomou então uma estatura soberana; ela surge como vindo de fora, dali onde ninguém fala; mas ela não é obra, a não ser que, subindo de novo a corrente de seu próprio discurso, ela [a obra, como linguagem] fale na direção dessa ausência. Nesse sentido, toda obra é um empreendimento de exaustão da linguagem. A escatologia tornou-se, em nossos dias, uma estrutura da experiência literária (FOUCAULT, 2001c, p. 230).

Os *continuuns*, circularidades, ex-plicações antropologistas, bem como os paralelismos ou causalidades continuamente reiteradas na aproximação psicológica entre loucura e obra não passariam, ao cabo, de "verborragia", como se tentassem tapar uma ausência, um "oco" (como Foucault dirá em textos futuros) constitutivo da modernidade com uma finitude antropológica autofundante. Em contrapartida, a experiência literária, a arte e a filosofia que culminam na loucura, não deixariam de apontar a algo mais fundamental, isto é, ao próprio "oco", à ausência de fundamento da linguagem em seu estatuto moderno, o que faz o Foucault de *História da Loucura* dizer que a experiência da desrazão legou, em linguagens artísticas como as de Goya e Van Gogh, um espaço da arte que é o espaço de "um silêncio sulcado de gritos" (FOUCAULT, 1972, p. 549): a "experiência literária" ou artística aponta àquilo mesmo que uma antropologia da arte seria incapaz de alcançar, e que acaba recobrindo, por exemplo, pelas querelas intermináveis de fundação da psicologia (não é à toa, aqui, a comparação feita por Foucault entre o psicanalista, o psiquiatra alemão e os psicólogos experimentais de ratos).

Mas continuar esse assunto seria adiantar os efeitos das considerações aqui postas, valendo concentrar-se no que foi dito acima. O que se tem em jogo, aqui, é um curioso quadro, que começa por Jaspers, passa por Blanchot e chega ao jovem Foucault. Ao interrogarmos sobre

Jaspers a partir das considerações de Vuillerod (sendo necessário primeiramente situá-las, bem como ao curso de antropologia), tornou-se possível circunscrever não as relações de Foucault com Jaspers, mas as relações de Foucault com Blanchot (e outros) por meio de Jaspers. Jaspers, que é filósofo e psiquiatra, não é autor menor para Foucault. Mas parece ter sido, dentre outros fatores, por meio da leitura dele como interlocutor importante que Foucault encontrou o Nietzsche de Blanchot e dos demais literários (Bataille, Klossowski etc.), destacando-se então das teses jaspersianas e das demais tentativas psicológicas de aproximação entre criação e loucura e compondo, também aqui, um caminho rumo a uma *História da Loucura*. De considerações como as de Jaspers, Foucault passaria então a uma leitura mais ampliada. Como ele o diz em *O Não do Pai*, "a abolição da obra na loucura, esse vazio no qual a palavra poética é atraída como em direção a seu desastre, é o que autoriza entre elas o texto de uma linguagem que lhes seria comum", problema que não seria mais psicológico ou existencial, e sim *histórico* (2001c, p. 230).

Nisso, sob questões não muito distantes das traçadas acima, a leitura de autores como Jaspers levou Foucault não mais a Jaspers ou à psicologia, mas a Blanchot, aos outros literários e a um Nietzsche que foge das interpretações psicologizantes e estabelece uma crítica das questões do Homem e da Verdade. O "encontro" de Foucault com Nietzsche por meio de Blanchot, Bataille e outros foi certamente diversificado, mas o texto de 1953 de *Strindberg et Van Gogh* e a leitura de Jaspers sobre Nietzsche não deixam de figurar como uma perfeita ponte: eles mostram como uma leitura das relações entre loucura e obra em termos de paralelismo, individualidade psicológica, existência e transcendência pode derivar num problema histórico que escapa a tais tentativas e pode inclusive circunscrevê-las. A crítica de Foucault a Jaspers poderia ser indiretamente lida, aqui, como um dos componentes da virada que Foucault realiza entre os textos que ele publicou em 1954, carregados de propostas "antropologistas" (inclusive existenciais, com Binswanger), para uma crítica das antropologias, já entrevista no curso de 1954-1955. Jaspers, filósofo e psiquiatra, parece ser um dos *pivots* importantes em torno dos quais Foucault gira, das propostas dos textos de 1954 rumo a uma história da loucura. Não seria sob a simples adoção da noção jaspersiana de "transcendência", mas numa *crítica* a ela, que Foucault também estabeleceria suas posições.

E essa viragem de Foucault em torno de Jaspers também poderia ser vista sob outras noções, como por exemplo a de "civilização". Numa publicação recente de inéditos de Foucault sobre loucura, linguagem e literatura (FOUCAULT, 2019a), Henri-Paul Fruchaud, Daniele Lorenzini e Judith Revel assim situam essa noção:

> O termo "civilização" [*civilisation*] é imprevisto [*inattendu*] em Foucault, especialmente porque é utilizado em duas retomadas, em duas intervenções sucessivas (ver igualmente '*Folie et Civilisation*'(…)). Ele é talvez mobilizado em eco ao texto de Émile Benveniste, '*Civilisation. Contribution à l'histoire du mot*', publicado no *Éventail de l'histoire vivante. Hommage à Lucien Febvre*, Paris, Armand Colin, 1954 e retomado nos *Problèmes de linguistique générale*, t. I, Paris, Gallimard, 1966. Benveniste se apóia na exposição de Febvre retomada em *Civilisation. Le mot et l'idée*. Paris, (…) 1930 (…) (*In*: (FOUCAULT, 2019a, p. 46))

Esse apanhado parece curioso por dispensar, ou ignorar - estamos nos textos dos anos 1960, provavelmente em torno de 1967 - referências anteriores do próprio Foucault ao termo "civilização". Pois o termo se afigura já no primeiro livro de Foucault, de 1954 (*Maladie Mentale et Personnalité*), bem como na edição revisada de 1962 (*Doença Mental e Psicologia*). Ali, Foucault cita os *Padrões de Cultura* de Ruth Benedict (como *Échantillons de Civilisation*, FOUCAULT, 1954, p. 73; 1962, p. 73), mas, de maneira mais contundente, quer entender, na edição de 1962, "a psicologia como fato de civilização" (1962, p. 18 - a edição de 1954 falava, em tom marxista, de "condições reais da doença", 1954, p. 18). Na edição de 1962, o termo *civilisation* também aparece na composição do argumento de Foucault, mostrando como a psicologia apenas se torna possível como fina película do mundo ético ocidental, subjugada às relações históricas entre Razão e Desrazão:

> Essa relação [do homem ocidental consigo mesmo em termos de doença mental] que funda filosoficamente qualquer psicologia possível apenas pôde ser definida a partir de um momento preciso da história de nossa cultura/civilização [*civilisation*]: o momento no qual o grande confronto da Razão e da Desrazão deixou de se fazer na dimensão da liberdade e no qual a razão deixou de ser para o homem uma ética para tornar-se uma natureza. (FOUCAULT, 1962, p. 103).

O termo "*civilisation*", portanto, foi empregado outras vezes, incluso em publicações dos anos 1960 e em pontos nodais dos argumentos de Foucault (isso sem mencionar que a

primeira tradução anglófona de *História da Loucura* também manterá o termo inglês *Civilisation*). Mas seria de se perguntar se esse caráter *inattendu*, inesperado, imprevisto do termo "*civilisation*" em Foucault, não proviria também do debate com Jaspers, pois vimos que o último capítulo de *Strindberg et Van Gogh* trata precisamente das relações entre esquizofrenia e civilização. Ali, Jaspers dizia - de uma forma que lembra os argumentos futuros de Foucault - que a existência de uma arte esquizofrênica derivaria de um momento cultural singular, aquele no qual nossa sociedade chegou a acolher certas figuras históricas de alteridade (como a do oriental, do negro e do louco), mas também dissolveu o sujeito em qualquer alteridade indiferente (e assim ele seria arrastado sob todos os artifícios técnicos possíveis, da moda ao consumo descartável, ao dinheiro, ao trabalho…). Numa sociedade que divide e fragmenta, a expressão da arte por meio da loucura evocaria, no seio dessa fragmentação mesma, o caminho de sua ultrapassagem, superação, transcendência. É por isso que teríamos em nossa *civilisation* moderna um Van Gogh e não uma Santa Teresa: num mundo que nos dissolve no indiferente temos uma linguagem da exceção, expressa por um louco e que convida à transcendência, e não uma linguagem do misticismo religioso no sentido de *religare*, expressa acessoriamente por vias "histéricas" e que também convida à transcendência.

Esse caminho jaspersiano não será percorrido por Foucault, ao menos por três motivos. O primeiro é, conforme já visto, a não-adesão de Foucault à noção de transcendência. Em Jaspers, o contato com a figura da transcendência confere um *Mesmo* à história da filosofia, das religiões e das culturas, tornando possível falar de transcendência sob qualquer tempo, manifestação ou "civilização". Nos anos 1950, Foucault chega a traçar uma história semelhante na *Introdução a Sonho e Existência*, quando faz uma história do sonho na qual Binswanger reata com uma "tradição" do sonho como experiência como excelência que havia sido obliterada pelo que se tornou o naturalismo (FOUCAULT, 2001b, p. 108–seg.). Mas essa história, que subjuga os acontecimentos de diversas épocas e culturas à noção de existência, é unificada ainda por uma *antropologia* existencial e binswangeriana, cujo alcance e fundamentação numa ontologia heideggeriana já eram postos em dúvida no momento mesmo em que Foucault redigia a *Introdução* (Cf. por ex. a correspondência entre Foucault e Binswanger em BERT e BASSO, 2015, bem como as críticas a Binswanger em FOUCAULT,

2021e a análise de Miotto, 2021). Comparável a isso, o próprio Jaspers já dizia que "cada um é apenas submetido à necessidade existencial de decidir se quer viver para si no ateísmo ou na relação com a divindade, decisão entretanto não sobre o que há de dizível sobre um saber de si, mas sobre a atitude interior e a estima sobre as coisas, sobre o risco e a experiência do ser" (JASPERS, 1950, p. 439). Essa atitude interior e experiência do ser também transcende as épocas - mesmo que sob os estilos singulares de cada existência estreita - e pode encarnar-se tanto numa Santa Teresa quanto num Van Gogh.

Eis o essencial: mesmo que as épocas variem - e elas variam porque varia com elas cada existência concreta -, a questão da transcendência permanece como crivo, como o que permite atravessar as épocas e colocar sob um mesmo parâmetro figuras diferentes como Sócrates, Nietzsche ou Santa Teresa. Mesmo que cada existência seja "estreita" (como dizia Wahl) e irredutível em sua própria historicidade, a questão da transcendência atravessa as existências e permite um *Mesmo* que, não obstante as diferenças, faz insistir um princípio mais fundamental, mesmo que enigmático e apontável pela noção de "englobante". Parece ser precisamente esse aspecto que Foucault já reprovava na *Introdução a Sonho e Existência* quando aludia em Jaspers, mais além do tema da compreensão, o de uma "mística da comunicação" (FOUCAULT, 2001b, p. 107). Igualmente, o curso de antropologia parece já abalar na primeira metade dos anos 1950 esses esquemas de grandes continuidades quando enfatiza, em Nietzsche, a crítica às questões do Homem e da Verdade e, além disso, distribui esse teor crítico numa história das condições de *impossibilidade* de uma antropologia (o "homem" apenas torna-se possível como figura moderna - não clássica, sequer pré-clássica).

Na mesma linha, quando Jaspers declara entrever "histeria" em Santa Teresa, enquanto vê "esquizofrenia" em Van Gogh, seu critério de unificação histórica pela noção de transcendência utiliza juízos retrospectivos que enxergam longas continuidades sobre o que seria uma doença mental, supondo certo anacronismo que os textos futuros de Foucault negarão. Uma história da loucura, baseada nas relações entre razão e desrazão no ocidente, estabelecerá tanto a doença mental, quanto as nosografias modernas (incluso a da histeria), como momento de um saber antropológico-moderno e não outro. Não é à toa que textos como *História da Loucura* (capítulo "Experiências da Loucura") e *Doença Mental e Psicologia* (capítulos "A constituição histórica da doença mental" e "Loucura, Estrutura Global") dirão que antes da

modernidade não há aproximação entre as nosologias de doença mental e outras experiências, inclusive a religiosa. Possessão não se reduziria ao juízo retrospectivo da "doença mental", tanto quanto misticismo não é histeria. Não há como dizer, sob critérios modernos, que a experiência mística de Santa Teresa seja uma "histeria", pois a experiência pregressa da desrazão não a supunha. Esses critérios serão logo rejeitados por Foucault (caso ele já não os tenha sob suspeita nesses anos de 1954-55).

O segundo motivo é que, em Jaspers, o elogio a artistas como Van Gogh dirige-se a seu caráter de exceção e, por meio dele, à chamada da existência ao que ela tem de mais autêntico para além do mundo técnico que desalinha o homem, tira-o de seu "traje" e "compostura", constrangendo a "*sauvegarder la tenue*" (JASPERS, 1953, p. 274). Tem-se, aqui, uma crítica da inautenticidade do mundo e o apelo constante a uma humanidade mais autêntica. Mas poderia-se perguntar se esse motivo crítico já não teria sido criticado pelo jovem Foucault, mesmo sob o que ele já havia escrito em 1954 em *Maladie Mentale et Personnalité* e revisará em 1962 sob o título *Maladie Mentale et Psychologie*. Entre os dois livros há uma guinada, de uma crítica sócio-histórica às abordagens de doença mental em nome de um marxismo que apela às condições "reais" da doença, no primeiro livro, para uma crítica da doença mental como momento moderno sob o argumento de *História da Loucura*, no segundo (Cf. MACHEREY, 1985; MIOTTO, 2011; MOUTINHO, 2004; PALTRINIERI, 2015). Nesses dois livros, entretanto, o tom da crítica às abordagens existenciais, embora substancialmente alterado, aponta ao fato de que, se a noção de existência situa individualmente o fato patológico, ela não é capaz de delinear suas condições de possibilidade históricas. No livro de 1954 essas condições de possibilidade perpassam a crítica da individualidade burguesa e a busca das condições materiais responsável pelas contradições sociais e conflitos individuais (FOUCAULT, 1954, p. 88–seg.). No livro de 1962 (embora o texto, aqui, não tenha muitas alterações frente ao de 1954), as abordagens existenciais não seriam capazes de enxergar as divisões de nossa cultura que "tornam possível uma forma patológica como a esquizofrenia" (FOUCAULT, 1962, p. 100 - Cf. p. 99-seg.). O tema de uma crítica existencial ao mundo técnico e massificante baseado na noção de autenticidade já era posto sob suspeita no primeiro livro de Foucault (já em 1954), e nos textos posteriores não será adotado. O caminho é bem

outro: os textos posteriores enxergarão temas como os da finitude e da autenticidade, do trabalho (reificante ou não) e das teorias modernas que o analisam, como temas eminentemente históricos, modernos e delineáveis numa "arqueologia".

Na mesma linha, o caráter de "exceção" dos artistas modernos, em Jaspers, aponta ao tema de uma transcendência que seria ignorada pela massificação, pela dissolução e reificação da subjetividade moderna. A obra de um artista louco abre um "rasgo" no mundo e mesmo assim abre um sentido. Esse sentido que convida à transcendência é pura transgressão das delimitações mundanas, mas ele aponta à mesma transcendência que já foi apontada sob outras experiências em outras épocas e culturas. Conforme já comentava Jean Wahl, "exceções" como Kierkegaard e Nietzsche significavam que o mundo moderno "quer se desembaraçar de si próprio e reencontrar o ser" (WAHL, 1951, p. 54). Mas e quanto a Foucault? O exposto acima, em *O Não do Pai*, mostra que as relações entre linguagem e loucura nos artistas loucos são eminentemente modernas. Isso coincide com Jaspers. Mas em Foucault, as relações modernas entre linguagem e loucura nos artistas loucos não visam qualquer relação de sentido "trans-epocal", mas às relações estabelecidas sob uma época chamada de *moderna* e sob a problemática da morte de Deus. É aí que em Jaspers os problemas nietzscheanos - mesmo o da morte de Deus - subordinavam-se à questão da transcendência; para Foucault, em contrapartida, a linguagem, a arte, a filosofia moderna são constitutivamente *modernas* e dizem respeito às condições de possibilidade históricas de pensamentos modernos, dentre os quais Jaspers e as experiências metafísicas de seus doentes mentais e artistas tomariam lugar.

Quando em Foucault a arte de artistas como Goya e Van Gogh aponta a um espaço que é um "silêncio sulcado de gritos", quando há um "oco" na linguagem, o problema, para Foucault, é mais insidioso do que reduzir esse "silêncio" e esse "oco" ao problema da transcendência, a um princípio doador de sentido, e ainda mais, moderno. Eis aqui a inflexão nietzscheana que não parece mais jaspersiana: é preciso, mais uma vez, não restituir a História a certo princípio doador de sentido, mas demonstrar como tais princípios também possuem uma história. O curso de antropologia parece já apontar a esse argumento. Igualmente, se textos como *L'expérience phénoménologique - l'expérience chez Bataille* (FOUCAULT, 2019a) foram de fato escritos nos anos 1950, essa tese parece ainda mais reforçada. Embora seja preciso ter acesso a mais inéditos de Foucault para reforçá-la (ou não).

Terceiro motivo: vê-se, aqui, que caso seja posto o problema das relações entre história e existência, já nos idos de 1954 Foucault suspeita do tema da existência (ou ao menos de certos aspectos ou autores), embora ainda apele a uma antropologia concreta em *Maladie Mentale et Personnalité*[20]. De todo modo, caso se retorne às relações entre o "transcendental" e o "histórico" tal como Foucault se preocupava em sua dissertação de 1949, haverá um esforço cada vez maior de delinear condições "históricas" não reduzidas a qualquer princípio "transcendental" que suponha algum aspecto do sujeito que seria recuado dos próprios acontecimentos. Dois exemplos desse esforço estão presentes já nos textos de 1950: o primeiro é o do curso de antropologia, que busca analisar rupturas históricas de noções como as de "mundo", "natureza" e "homem" em períodos distintos, estabelecendo as condições de possibilidade de uma antropologia não apenas circunscrevendo os conhecimentos antropológicos, mas também aqueles que denotariam sua impossibilidade histórica (Sforzini (2022), por exemplo, estabelece passo a passo uma hipótese sobre os pontos nos quais essa ruptura se realizaria). O segundo exemplo é o de *La Recherche Scientifique et la Psychologie* (publicado em 1957, mas finalizado ao menos na segunda metade de 1954[21]): ali, Foucault menciona que a psicologia tem diversos "*a priori* históricos" (FOUCAULT, 2001e, p. 166); esses "*a priori*" implicam condições históricas de possibilidade da psicologia como ciência, com estatuto singular diante das outras ciências e da História, sem unidade lógica e desenvolvendo relações sempre controversas com outras ciências e com a prática; o fundo desse estatuto singular diria respeito às perpétuas relações da psicologia com o negativo (relações negativas das diversas psicologias entre si, que negam umas às outras; relações negativas das psicologias com outras positividades e práticas, pois frequentemente polêmicas; relações negativas no seio mesmo do fazer psicológico, constituído de uma perpétua análise empírica do negativo, do anormal, do desviante etc.). Para dar conta desse curioso estatuto - declara o texto - é preciso realizar um recuo histórico, percorrer a vinculação da psicologia com o negativo até o momento no qual essa constituição não é mais possível. Deve-se, conforme diz

[20] Conforme já mencionado, essa suspeita está plenamente presente em *Binswanger et l'Analyse Existentielle* e na correspondência entre Foucault e Binswanger compartilhada em *Foucault à Munsterlingen* (Cf. MIOTTO, 2021).
[21] Não há datação precisa desse texto até hoje na literatura crítica. Ele é muito próximo de *La Psychologie de 1850 à 1950* (enviado para publicação em 1953), mas foi publicado depois da cisão da Sociedade Psicanalítica de Paris em junho/julho de 1953 (mencionada no texto).

o final do texto, "retornar aos infernos", ao gesto no qual, relacionando-se com o negativo, a psicologia instaura-se a si mesma (FOUCAULT, 2001e, p. 186). Como se vê, tais motivos já fogem, em plena metade dos anos 1950, de temas como o da existência binswangeriana ou da transcendência jaspersiana.

Conforme delineado no início deste trabalho, os objetivos aqui postos foram circunscrever as relações entre loucura e obra no "jovem Foucault", especialmente em torno do lançamento de *La Question Anthropologique*, de 2022. A questão se pôs a partir do comentário de Jean-Baptiste Vuillerod: ele estabelecia o nome de Karl Jaspers como importante para Foucault e situava questões sobre loucura e obra no curso de antropologia. As questões da loucura e da obra exigiram então, primeiramente, uma descrição das análises de Vuillerod, partindo ainda do *mémoire* de 1949 e chegando no curso de antropologia. Igualmente, cumpria-se como tarefa inicial ilustrar as linhas gerais do curso de antropologia de 1954-55, dada sua novidade.

Mas dadas essas descrições preliminares, a figura de Jaspers acabou ficando em primeiro plano. Em torno dele, foi preciso girar todo o eixo das análises, para então extrair elementos importantes para o jovem Foucault. Foi preciso descrever os temas jaspersianos da existência e da transcendência e o modo como foram lidos pelo curso de antropologia. Apenas assim foi possível matizar com mais tons o tema da loucura e, por extensão, as relações entre loucura e obra. As análises de Jaspers sobre a loucura na filosofia de Nietzsche requereram um alargamento para outros textos de Jaspers, notavelmente *Strindberg e Van Gogh*.

Mas a ampliação da análise permitiu extrair outros temas importantes ao jovem Foucault (tais como o das relações entre "loucura e civilização"). Esses temas não indicavam uma simples adesão de Foucault a Jaspers, mas um diálogo crítico no qual Jaspers era lido sob pretensões mais ampliadas. A hipótese colocada por Vuillerod, de que Foucault "encontra" Nietzsche sob a figura de Jaspers, pôde ser complementada pelo seguinte: Foucault provavelmente encontrou o Nietzsche que marcou suas leituras seguintes por meio de um caminho que segue de Jaspers a Blanchot, exemplificado em *Strindberg et Van Gogh*. Ali, o vai e vem entre loucura e obra sob a unidade significativa das condutas da existência recebe comentários críticos de Blanchot, que buscava solapar o esquema e manter a autonomia da linguagem artística sem reduções psicologizantes ou individualizantes. Como se viu no texto

de Foucault publicado não muito depois (em 1962), o "enigma" da união ou relação entre loucura e obra acabou cedendo lugar a uma problemática mais ampliada, a mesma que conduziu o jovem filósofo a uma história da loucura.

Disso, ao menos duas questões permanecem abertas. A primeira é a do encontro efetivo de Foucault com Blanchot, Bataille e os outros literatos. Analisar isso será possível se, ou quando, os arquivos de Foucault relacionados se disponibilizarem a público. A segunda é do encontro entre Foucault com Heidegger, o outro "intérprete de Nietzsche" que consta no curso de antropologia. O cruzamento de tais temas permitirá situar com mais clareza o próprio estatuto de Nietzsche segundo o jovem Foucault, bem como o modo como ele elabora sua problemática antropológica e sua arqueologia da modernidade

REFERÊNCIAS

BERT, J. F.; BASSO, E. ***Foucault à Münsterlingen: à l'origine de l'Histoire de la Folie*.** Paris: EHESS, 2015.

BIBLIOTHEQUE NATIONALE DE FRANCE. **BNF - NAF 28730. Fonds Michel Foucault - Consultation.** Disponível em: <https://archivesetmanuscrits.bnf.fr/ark:/12148/cc98634s/cb5>. Acesso em: 4 abr. 2021a.

BIBLIOTHEQUE NATIONALE DE FRANCE. **NAF 28803 Michel Foucault. Archives des années 1940 et 1950.** Disponível em: <https://archivesetmanuscrits.bnf.fr/ark:/12148/cc102050s>. Acesso em: 4 nov. 2022b.

BLANCHOT, M. La Folie par Excellence. Em: **Strindberg et Van Gogh.** Paris: Minuit, 1953.

DEFERT, D. Chronologie. Em: **Dits et Écrits (vol. I).** Paris: Gallimard, 2001.

DEFERT, D. (1938.-.). **Entretien d'Éric Favereau avec Daniel Defert sur la mort de Michel Foucault pour le journal Libération, juin 2004**, 3 jun. 2020. Disponível em: <https://nakala.fr/11280/428fa60c>. Acesso em: 6 abr. 2021

DEFERT, D.; AESCHIMANN, E.; MONNIN, I. **Daniel Defert : "Les archives de Foucault ont une histoire politique".** Disponível em: <https://bibliobs.nouvelobs.com/essais/20121106.OBS8175/daniel-defert-les-archives-de-foucault-ont-une-histoire-politique.html>. Acesso em: 10 abr. 2021.

ELDEN, S. **The early Foucault**. Cambridge ; Medford, MA: Polity, 2021.

ÉQUIPE FFL**. Projet ANR Foucault fiches de lecture (FFL).** Inventaire des pièces numérisées et disponibles sur la plate-forme en ligne_Version du 18 décembre 2019. 2019.

ÉQUIPE FFL. **Présentation du Fonds.** site web. Disponível em: <https://eman-archives.org/Foucault-fiches/prsentation-du-fonds>. Acesso em: 11 nov. 2021.

ERIBON, D. **Michel Foucault y sus contemporáneos**. [s.l.] Nueva Visión, 1995.

ERIBON, D. **Michel Foucault.** [3e] éd. revue et enrichie ed. Paris: Flammarion, 2011.

FOUCAULT, M. **Maladie Mentale et Personnalité**. Paris: PUF, 1954.

FOUCAULT, M. **Maladie Mentale et Psychologie**. Paris: PUF, 1962.

FOUCAULT, M. **Histoire de la Folie à L´Age Classique**. Paris: Gallimard, 1972.

FOUCAULT, M. **A Verdade e as Formas Jurídicas**. RJ: Graal, 1999.

FOUCAULT, M. **As Palavras e as Coisas**. SP: Martins Fontes, 2000.

FOUCAULT, M. Introduction (Le Rêve et l'Existence). Em: **Dits et Écrits**. Paris: Gallimard, 2001b.

FOUCAULT, M. La Psychologie de 1850 à 1950. Em: **Dits et Écrits**. Paris: Gallimard, 2001a.

FOUCAULT, M. La Recherche Scientifique et la Psychologie. Em: **Dits et Écrits (vol. I).** Paris: Gallimard, 2001e.

FOUCAULT, M. Le "non" du Père. Em: **Dits et Écrits**. Paris: Gallimard, 2001c.

FOUCAULT, M. L'Homme est-il Mort? Em: **Dits et Écrits**. Paris: Gallimard, 2001d.

FOUCAULT, M. La magie – le fait social total. **Zilsel**, v. 2, n. 2, p. 305, 2017.

FOUCAULT, M. **Folie, langage, littérature**. Paris: Vrin, 2019a.

FOUCAULT, M. Un manuscrit de Michel Foucault sur la psychanalyse. **Astérion**, n. 21, 12 dez. b2019.

FOUCAULT, M. **Binswanger et l'Analyse Existentielle**. Paris: Gallimard/Seuil/EHESS, 2021.

FOUCAULT, M. **La question anthropologique: cours, 1954-1955**. Paris,: Seuil, Gallimard, EHESS, 2022.

FOUCAULT, M.; EWALD, F.; SABOT, P. **Phénoménologie et psychologie: 1953-1954**. Paris: EHESS : Gallimard : Seuil, 2021.

FOUCAULT, M.; LAGRANGE, J. **Problèmes de l'Anthropologie. Cours donné à l'École Normale (Photocopie de feuillets manuscrits allographes).** Cote : FCL 3.8 ed. Caen: IMEC, 1954–1955.

JASPERS, K. **Nietzsche (1950).** [s.l.] Librairie Gallimard, Russie, 1950.

JASPERS, K. **Strindberg et Van Gogh**. Paris: Minuit, 1953.

JASPERS, K. **Nietzsche**. Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1963.

JASPERS, K. **Introdução ao pensamento filosófico**. São Paulo: Cultrix, 1997.

JASPERS, K. **Nietzsche y el Cristianismo**. Barcelona: Herder Editorial (digital), 2021.

JASPERS, K. **Caminhos para a Sabedoria - Uma introdução à vida filosófica**. Petropolis: Vozes, 2022.

LEBRUN, G. Nota sobre la fenomenología contenida en Las Palabras y las Cosas. Em: **Michel Foucault Filósofo**. Barcelona: Gedisa, 1999.

MACHEREY, P. Nas origens da história da loucura: uma retificação e seus limites. Em: **Recordar Foucault (org. Renato Janine Ribeiro**). SP: Brasiliense, 1985.

MIOTTO, M. **O Problema Antropologico em Michel Foucault**. Tese apresentada à Pós-Graduação em Filosofia e Metodologia das Ciências—São Carlos: UFSCAR, 2011.

MIOTTO, M. Sujeito antropológico e metafísica do amor em Binswanger et l'Analyse Existentielle. **Revista Ideação**, v. 44, n. 1, p. 107–140, 2021.

MIOTTO, M. Foucault e a questão antropológica: precisões históricas e conceituais. **Lampião**, v. 2, n. 1, 2022.

MIOTTO, M. L. De Canguilhem a Foucault, em torno da Psicologia. **Cadernos de Ética e Filosofia Política**, v. 2, n. 35, p. 112–142, 30 dez. 2019.

MIOTTO, M. L. **Jaspers e Nietzsche – o sacrifício da loucura**. áskēsis, [s.d.]. Disponível em: <https://askesis.hypotheses.org/3197>. Acesso em: 11 dez. 2022

MOUTINHO, L. D. S. Humanismo e anti-humanismo Foucault e as desventuras da dialÃ\copyrighttica. **Natureza humana**, v. 6, p. 171–234, 2004.

PALTRINIERI, L. De quelques sources de Maladie mentale et personnalité: réflexologie pavlovienne et critique sociale. Em: **Foucault à Münsterlingen: à l'origine de l'Histoire de la folie, avec des photographies de J. Verdeaux**. Paris: Éditions de l'EHESS, 2015.

SCHUESSLER, W. Penser Dieu après Nietzsche à l'exemple de Karl Jaspers et Paul Tillich. **Le Portique**, n. 8, 1 set. 2001.

SFORZINI, A. Foucault and the History of Anthropology: Man, before the "Death of Man". **Theory, Culture & Society**, p. 026327642096355, 16 nov. 2020.

SFORZINI, A. Situation du Cours. Em: **La Question Anthropologique**. Paris: Gallimard/Seuil/EHESS, 2022.

VUILLEROD, J.-B. **La naissance de l'anti-hégélianisme: Louis Althusser et Michel Foucault, lecteurs de Hegel.** [s.l.] ENS Éditions, 2022.

WAHL, J. **La Philosophie de l'Existence**. Paris: Flammarion, 1951.